



**Cilt/Volume: 62 | Sayı/Number: 1 | Haziran/June 2022**



**ISSN 2459-0150**



**ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
DİL VE TARİH - COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ**

*ANKARA UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF THE FACULTY OF LANGUAGES AND  
HISTORY-GEOGRAPHY*

ISSN 2459-0150

Cilt: 62 • Sayı: 1 (June) • Yıl: 2022

**Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Adına Sahibi**

**Prof. Dr. Levent KAYAPINAR**

Ankara Üniversitesi

**Baş Editör**

**Prof. Dr. Erdoğan UYGUR**

Ankara Üniversitesi, erdoganuygur@yahoo.com (+90) 505 368 30 97

**Editör Kurulu**

**Doç. Dr. Bilal ÇAKICI**, Ankara Üniversitesi, cakicib@ankara.edu.tr

**Doç. Dr. Leyla Çiğdem DALKILIÇ**, Ankara Üniversitesi, dalkilicleyla@hotmail.com

**Doç. Dr. Hakan EROL**, Ankara Üniversitesi, hak.er@hotmail.com

**Doç. Dr. Małgorzata FEDOROWICZ-KRUSZEWSKA,**

Nicolaus Copernicus University, fema@umk.pl

**Doç. Dr. Cheryl LESTER**, University of Kansas, chlester0@gmail.com

**Doç. Dr. Derya PERK**, Ankara Üniversitesi, der@ankara.edu.tr

**Doç. Dr. Gülden TÜM**, Çukurova Üniversitesi, guldentum@gmail.com

**Dr. Öğr. Üyesi İ. Serdar ALTAÇ,**

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, serdaraltac@nevsehir.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi Yasemin ALTAYLI**, Ankara Üniversitesi, altayli@ankara.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi Trevor John HOPE**, Yaşar Üniversitesi, trevor.hope@yasar.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi Gamze KATI GÜMÜŞ**, Ankara Üniversitesi, gkati@ankara.edu.tr

**Arş. Gör. Dr. Funda HAY**, Ankara Üniversitesi, fhay@ankara.edu.tr

**Arş. Gör. Dr. Ece YASSITEPE AYYILDIZ**, Ankara Üniversitesi, eceye@yahoo.com.tr

**Arş. Gör. Yunus SARAR**, Ankara Üniversitesi, ysarar@ankara.edu.tr



**ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
DİL VE TARİH - COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ**

*ANKARA UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF THE FACULTY OF LANGUAGES AND  
HISTORY-GEOGRAPHY*

**Yayın Kurulu**

**Prof. Dr. Tahire MEMMED**, Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası

**Prof. Dr. Erdoğan UYGUR**, Ankara Üniversitesi

**Doç. Dr. Bilal ÇAKICI**, Ankara Üniversitesi

**Doç. Dr. Leyla Çiğdem DALKILIÇ**, Ankara Üniversitesi

**Doç. Dr. Hakan EROL**, Ankara Üniversitesi

**Doç. Dr. Małgorzata FEDOROWICZ-KRUSZEWSKA**,

Nicolaus Copernicus University

**Doç. Dr. Cheryl LESTER**, University of Kansas

**Doç. Dr. Ayvaz MORKOÇ**, Manisa Celal Bayar Üniversitesi

**Doç. Dr. Derya PERK**, Ankara Üniversitesi

**Doç. Dr. Gülden TÜM**, Çukurova Üniversitesi

**Dr. Öğr. Üyesi İ. Serdar ALTAÇ**, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

**Dr. Öğr. Üyesi Yasemin ALTAYLI**, Ankara Üniversitesi

**Dr. Öğr. Üyesi Trevor John HOPE**, Yaşar Üniversitesi

**Dr. Öğr. Üyesi Gamze KATI GÜMÜŞ**, Ankara Üniversitesi

**Arş. Gör. Dr. Funda HAY**, Ankara Üniversitesi

**Arş. Gör. Dr. Ece YASSITEPE AYYILDIZ**, Ankara Üniversitesi

**Arş. Gör. Yunus SARAR**, Ankara Üniversitesi



**ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
DİL VE TARİH - COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ**

*ANKARA UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF THE FACULTY OF LANGUAGES AND  
HISTORY-GEOGRAPHY*

**Danışma Kurulu**

- Ord. Prof. Dr. İsa HABİBBEYLİ**, Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası,  
Azerbaycan
- Prof. Dr. Şükrü Haluk AKALIN**, Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Mehmet Ali AKINCI**, Université de Rouen, Fransa
- Prof. Dr. İrfan ALBAYRAK**, Ankara Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Sacit ARSLANTEKİN**, Ankara Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Aysu ATA**, Ankara Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ**, Ankara Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Evangelia BALTA**, Atina Ulusal Araştırma Merkezi, Yunanistan
- Prof. Dr. F. Sema BARUTCU ÖZÖNDER**, Ankara Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Fahameddin BAŞAR**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Oya BATUM MENTEŞE**, Atılım Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Azmi BİLGİLİ**, Haliç Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Ziya Kenan BİLİCİ**, Ankara Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Tınçtıkbek CHOROTEGİN**, Jusup Balasagyn Adına Kırgız Üniversitesi,  
Kırgızistan
- Prof. Dr. İsmet ÇETİN**, Gazi Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Abdulkadir ÇEVİK**, Ankara Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. İhsan ÇİÇEK**, Ankara Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Zeynep ÇİZMELİ ÖĞÜN**, Ankara Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Mitat DURMUŞ**, Kafkas Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. İsmet EMRE**, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Hayriye ERBAŞ**, Ankara Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Ali EROL**, Ege Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Feyzi ERSOY**, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. H. Nalan GENÇ**, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Dragi GEORGIEV**, Üsküp Üniversitesi, Kuzey Makedonya
- Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN**, Ege Üniversitesi ve Türk Dil Kurumu, Türkiye
- Prof. Dr. Rıfat GÜNDAY**, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Yaron HAREL**, Bar-Ilan Üniversitesi, İsrail
- Prof. Dr. Ahmet İNAM**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Kamil İŞERİ**, Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Prof. Dr. Emilia JAMROZIAK**, University of Leeds, İngiltere



**ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
DİL VE TARİH - COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ**

*ANKARA UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF THE FACULTY OF LANGUAGES AND  
HISTORY-GEOGRAPHY*

**Danışma Kurulu**

- Prof. Dr. Enrique JIMENEZ**, Ludwig-Maximilians-Universität, Almanya  
**Prof. Dr. Birsen KARACA**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Nihat KARAER**, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Ünal KAYA**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Ayşe KAYAPINAR**, Milli Savunma Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Zeki KAYMAZ**, Ege Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Hasan S. KESEROĞLU**, Kastamonu Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Dae Sung KIM**, Hankuk Üniversitesi, Güney Kore  
**Prof. Dr. Selda KILIÇ**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Şennur KIŞLAK**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Timur KOCAOĞLU**, Michigan State University, ABD  
**Prof. Dr. Yuu KURIBAYASHI**, Okayama Üniversitesi, Japonya  
**Prof. Dr. Mogens T. LARSEN**, Kopenhag Üniversitesi, Danimarka  
**Prof. Dr. Bernard LORY**, Institut national des langues et des civilisations orientales, Fransa  
**Prof. Dr. Ahmet MERMER**, Gazi Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Hüseyin MEVSİM**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Nenad MOACANIN**, Zagreb Üniversitesi, Hırvatistan  
**Prof. Dr. Vusala MUSALI**, Kastamonu Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Krasimira MUTAFOVA**, Veliko Tırnova Üniversitesi, Bulgaristan  
**Prof. Dr. Nevra NECİPOĞLU**, Boğaziçi Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Ayşe Tuba ÖKSE**, Kocaeli Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Mustafa ÖNER**, Ege Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Metin ÖZBEK**, Hacettepe Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Viorel PANAITTE**, Bükreş Üniversitesi, Romanya  
**Prof. Dr. Azade-Ayşe RORLICH**, Güney Kaliforniya Üniversitesi, ABD  
**Prof. Dr. Uli SCHAMİLOĞLU**, Nazarbayev Üniversitesi, Kazakistan  
**Prof. Dr. Ayla SEVİM EROL**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Fatoş SUBAŞIOĞLU**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL**, Yeditepe Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Suna TİMUR AĞILDERE**, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye



**ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
DİL VE TARİH - COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ**

*ANKARA UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF THE FACULTY OF LANGUAGES AND  
HISTORY-GEOGRAPHY*

**Danışma Kurulu**

- Prof. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Ömer TURAN**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Kemal TUZCU**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Necla TÜRKÖĞLU**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Gülsün Leyla UZUN**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Prof. Dr. Assadollah VAHED**, Tebriz Üniversitesi, İran  
**Prof. Dr. Nicolas VATIN**, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Fransa  
**Prof. Dr. Maria Dmitrievna VOEIKOVA**, St. Petersburg State University, Rusya  
**Prof. Dr. Bülent YILMAZ**, Hacettepe Üniversitesi, Türkiye  
**Doç. Dr. Hassan Akbari BEIRAGH**, Semnan Üniversitesi, İran  
**Doç. Dr. Tudora ARNAUT**, Taras Şevçenko Adına Kiyiv Milli Üniversitesi,  
Ukrayna  
**Doç. Dr. Afina BARMANBAY**, Kafkas Üniversitesi, Türkiye  
**Doç. Dr. Zeynep Z. ATAYURT FENGE**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Doç. Dr. Liubov ÇİMPOEŞ**, Komrat Devlet Üniversitesi, Moldova  
**Doç. Dr. Sevtap DEMİRCİ**, Boğaziçi Üniversitesi, Türkiye  
**Doç. Dr. Dritan EGRO**, Tiran Üniversitesi, Arnavutluk  
**Doç. Dr. Cepbarmehmet GÖKLENOV**, Dövmemmet Azadi Türkmen Milli  
Dünya Dilleri Enstitüsü, Türkmenistan  
**Doç. Dr. Max Florian HERTSCH**, Hacettepe Üniversitesi, Türkiye  
**Doç. Dr. Tatjana KATIC**, Belgrad Tarih Enstitüsü, Sırbistan  
**Doç. Dr. Erdoğan KUL**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Doç. Dr. Nevzat ÖZEL**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Doç. Dr. Leyla Jalalovna SAMOHVALOVA**, St. Petersburg State University,  
Rusya  
**Doç. Dr. Kateryna TELESHUN**, Taras Şevçenko Adına Kiyiv Milli Üniversitesi,  
Ukrayna  
**Dr. Öğr. Üyesi Çağrı EROĞLU**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Öğr. Üyesi Nisa Harika GÜZEL KÖŞKER**, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
**Dr. Catherine BATT**, University of Leeds, İngiltere  
**Dr. Edel Maria PORTER**, Universidad de Castilla-La Mancha, İspanya  
**Dr. Gojko BARJAMOVIC**, Harvard University, ABD



**ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
DİL VE TARİH - COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ**

*ANKARA UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF THE FACULTY OF LANGUAGES AND  
HISTORY-GEOGRAPHY*

**Dergi Yönetim Merkezi**

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

**Yayıncı**

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

**Adres**

AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi  
Atatürk Bulvarı, No:45-45/A  
06100 Sıhhiye/Ankara-Türkiye

**Genel ağ:** [www.dtcf.ankara.edu.tr](http://www.dtcf.ankara.edu.tr)

**E-posta:** [dtcfdergisi@ankara.edu.tr](mailto:dtcfdergisi@ankara.edu.tr)



**ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
DİL VE TARİH - COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ**

*ANKARA UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF THE FACULTY OF LANGUAGES AND  
HISTORY-GEOGRAPHY*

ISSN 2459-0150

*Volume: 62 • Number: 1 (June) • Year: 2022*

**Owner on behalf of the Faculty of Languages and History-Geography**

**Prof. Dr. Levent KAYAPINAR**

Ankara University, Turkey

**Editor in Chief**

**Prof. Dr. Erdoğan UYGUR**

(Ankara University, erdoganuygur@yahoo.com (+90) 505 368 30 97)

**Editors**

**Assoc. Prof. Dr. Bilal ÇAKICI**, Ankara University, cakicib@ankara.edu.tr

**Assoc. Prof. Dr. Leyla Çiğdem DALKILIÇ**, Ankara University,  
dalkilicleyla@hotmail.com

**Assoc. Prof. Dr. Hakan EROL**, Ankara University, hak.er@hotmail.com

**Assoc. Prof. Dr. Małgorzata FEDOROWICZ-KRUSZEWSKA**,  
Nicolaus Copernicus University, fema@umk.pl

**Assoc. Prof. Dr. Cheryl LESTER**, University of Kansas, chlester0@gmail.com

**Assoc. Prof. Dr. Gülden TÜM**, Çukurova University, guldentum@gmail.com

**Assoc. Prof. Dr. Derya PERK**, Ankara University, der@ankara.edu.tr

**Assist. Prof. Dr. İ. Serdar ALTAÇ**, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,  
serdaraltac@nevsehir.edu.tr

**Assist. Prof. Dr. Yasemin ALTAYLI**, Ankara University, altayli@ankara.edu.tr

**Assist. Prof. Dr. Trevor John HOPE**, Yaşar University, trevor.hope@yasar.edu.tr

**Assist. Prof. Dr. Gamze KATI GÜMÜŞ**, Ankara University, gkati@ankara.edu.tr

**Res. Assist. Dr. Funda HAY**, Ankara University, fhay@ankara.edu.tr

**Res. Assist. Dr. Ece YASSITEPE AYYILDIZ**, Ankara University,  
eceye@yahoo.com.tr

**Res. Assist. Yunus SARAR**, Ankara University, ysarar@ankara.edu.tr





**ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
DİL VE TARİH - COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ**

*ANKARA UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF THE FACULTY OF LANGUAGES AND  
HISTORY-GEOGRAPHY*

**Editorial Board**

**Prof. Dr. Tahire MEMMED**, Azerbaijan National Academy of Sciences,  
Azerbaijan

**Prof. Dr. Erdoğan UYGUR**, Ankara University, Turkey

**Prof. Dr. Assoc. Prof. Dr. Bilal ÇAKICI**, Ankara University, Turkey

**Assoc. Prof. Dr. Leyla Çiğdem DALKILIÇ**, Ankara University, Turkey

**Assoc. Prof. Dr. Hakan EROL**, Ankara University, Turkey

**Assoc. Prof. Dr. Małgorzata FEDOROWICZ-KRUSZEWSKA**,  
Nicolaus Copernicus University, Poland

**Assoc. Prof. Dr. Cheryl LESTER**, University of Kansas, the USA

**Assoc. Prof. Dr. Ayvaz MORKOÇ**, Manisa Celal Bayar University, Turkey

**Assoc. Prof. Dr. Gülden TÜM**, Çukurova University, Turkey

**Assoc. Prof. Dr. Derya PERK**, Ankara University, Turkey

**Assist. Prof. Dr. İ. Serdar ALTAÇ**, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,  
Turkey

**Assist. Prof. Dr. Yasemin ALTAYLI**, Ankara University, Turkey

**Assist. Prof. Dr. Trevor John HOPE**, Yaşar University, Turkey

**Assist. Prof. Dr. Gamze KATI GÜMÜŞ**, Ankara University, Turkey

**Res. Assist. Dr. Funda HAY**, Ankara University, Turkey

**Res. Assist. Dr. Ece YASSITEPE AYYILDIZ**, Ankara University, Turkey

**Res. Assist. Yunus SARAR**, Ankara University, Turkey



**ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
DİL VE TARİH - COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ**

*ANKARA UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF THE FACULTY OF LANGUAGES AND  
HISTORY-GEOGRAPHY*

**Board of Editorial Advisor**

- Ord. Prof. Dr. İsa HABİBBEYLİ**, Azerbaijan National Academy of Sciences,  
Azerbaijan
- Prof. Dr. Şükrü Haluk AKALIN**, Hacettepe University, Turkey
- Prof. Dr. Mehmet Ali AKINCI**, University of Rouen Normandy, France
- Prof. Dr. İrfan ALBAYRAK**, Ankara University, Turkey
- Prof. Dr. Sacit ARSLANTEKİN**, Ankara University, Turkey
- Prof. Dr. Aysu ATA**, Ankara University, Turkey
- Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ**, Ankara University, Turkey
- Prof. Dr. Evangelia BALTA**, National Hellenic Research Foundation, Greece
- Prof. Dr. F. Sema BARUTCU ÖZÖNDER**, Ankara University, Turkey
- Prof. Dr. Fahameddin BAŞAR**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Turkey
- Prof. Dr. Oya BATUM MENTEŞE**, Atılım University, Turkey
- Prof. Dr. Azmi BİLGİLİ**, Haliç University, Turkey
- Prof. Dr. Ziya Kenan BİLİCİ**, Ankara University, Turkey
- Prof. Dr. Tınçtıkbek CHOROTEGİN**, Kyrgyz National University, Kyrgyzstan
- Prof. Dr. İsmet ÇETİN**, Gazi University, Turkey
- Prof. Dr. Abdulkadir ÇEVİK**, Ankara University, Turkey
- Prof. Dr. İhsan ÇİÇEK**, Ankara University, Turkey
- Prof. Dr. Zeynep ÇİZMELİ ÖĞÜN**, Ankara University, Turkey
- Prof. Dr. Mitat DURMUŞ**, Kafkas University, Turkey
- Prof. Dr. İsmet EMRE**, Ankara Hacı Bayram Veli University, Turkey
- Prof. Dr. Hayriye ERBAŞ**, Ankara University, Turkey
- Prof. Dr. Ali EROL**, Ege University, Turkey
- Prof. Dr. Feyzi ERSOY**, Ankara Hacı Bayram Veli University, Turkey
- Prof. Dr. H. Nalan GENÇ**, On Dokuz Mayıs University, Turkey
- Prof. Dr. Dragi GJORGIEV**, Ss. Cyril and Methodius University of Skopje,  
North Macedonia
- Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN**, Ege University and The Turkish Language  
Association, Turkey
- Prof. Dr. Rifat GÜNDAY**, On Dokuz Mayıs University, Turkey
- Prof. Dr. Yaron HAREL**, Bar-Ilan University, Israel
- Prof. Dr. Ahmet İNAM**, Middle East Technical University, Turkey
- Prof. Dr. Kamil İŞERİ**, Dokuz Eylül University, Turkey



**ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
DİL VE TARİH - COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ**

*ANKARA UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF THE FACULTY OF LANGUAGES AND  
HISTORY-GEOGRAPHY*

**Board of Editorial Advisor**

- Prof. Dr. Emilia JAMROZIAK**, University of Leeds, the UK  
**Prof. Dr. Enrique JIMENEZ**, Ludwig-Maximilians-Universität Munich, Germany  
**Prof. Dr. Birsen KARACA**, Ankara University, Turkey  
**Prof. Dr. Nihat KARAER**, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Turkey  
**Prof. Dr. Ünal KAYA**, Ankara University, Turkey  
**Prof. Dr. Ayşe KAYAPINAR**, National Defence University, Turkey  
**Prof. Dr. Zeki KAYMAZ**, Ege University, Turkey  
**Prof. Dr. Hasan S. KESEROĞLU**, Kastamonu University, Turkey  
**Prof. Dr. Dae Sung KIM**, Hankuk University of Foreign Studies,  
the Republic of Korea  
**Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ**, Ankara University, Turkey  
**Prof. Dr. Şennur KIŞLAK**, Ankara University, Turkey  
**Prof. Dr. Timur KOCAOĞLU**, Michigan State University, the USA  
**Prof. Dr. Yuu KURIBAYASHI**, Okayama University, Japan  
**Prof. Dr. Mogens T. LARSEN**, University of Copenhagen, Denmark  
**Prof. Dr. Bernard LORY**, University of Languages and Civilizations, France  
**Prof. Dr. Ahmet MERMER**, Gazi University, Turkey  
**Prof. Dr. Hüseyin MEVSİM**, Ankara University, Turkey  
**Prof. Dr. Nenad MOACANIN**, University of Zagreb, Croatia  
**Prof. Dr. Vusala MUSALI**, Kastamonu University, Turkey  
**Prof. Dr. Krasimira MUTAFOVA**, St. Cyril and St. Methodius University of  
Veliko Tarnovo, Bulgaria  
**Prof. Dr. Nevra NECİPOĞLU**, Boğaziçi University, Turkey  
**Prof. Dr. Ayşe Tuba ÖKSE**, Kocaeli University, Turkey  
**Prof. Dr. Mustafa ÖNER**, Ege University, Turkey  
**Prof. Dr. Metin ÖZBEK**, Hacettepe University, Turkey  
**Prof. Dr. Neşe ÖZDEN**, Ankara University, Turkey  
**Prof. Dr. Viorel PANAITE**, University of Bucharest, Romania  
**Prof. Dr. Azade-Ayşe RORLICH**, University of Southern California, the USA  
**Prof. Dr. Uli SCHAMILOGLU**, Nazarbayev University, Kazakhstan  
**Prof. Dr. Ayla SEVİM EROL**, Ankara University, Turkey  
**Prof. Dr. Fatoş SUBAŞIOĞLU**, Ankara University, Turkey  
**Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL**, Yeditepe University, Turkey



**ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
DİL VE TARİH - COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ**

*ANKARA UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF THE FACULTY OF LANGUAGES AND  
HISTORY-GEOGRAPHY*

**Board of Editorial Advisor**

- Prof. Dr. Suna TİMUR AĞILDERE**, Ankara Hacı Bayram Veli University, Turkey  
**Prof. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN**, Ankara University, Turkey  
**Prof. Dr. Ömer TURAN**, Middle East Technical University, Turkey  
**Prof. Dr. Kemal TUZCU**, Ankara University, Turkey  
**Prof. Dr. Necla TÜRKÖĞLU**, Ankara University, Turkey  
**Prof. Dr. Gülsün Leyla UZUN**, Ankara University, Turkey  
**Prof. Dr. Assadollah VAHED**, University of Tabriz, Iran  
**Prof. Dr. Nicolas VATIN**, Ecole Pratique des Hautes Etudes, France  
**Prof. Dr. Maria Dmitrievna VOEIKOVA**, St. Petersburg State University, Russia  
**Prof. Dr. Bülent YILMAZ**, Hacettepe University, Turkey  
**Assoc. Prof. Dr. Hassan Akbari BEIRAGH**, Semnan University, Iran  
**Assoc. Prof. Dr. Tudora ARNAUT**, Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine  
**Assoc. Prof. Dr. Afina BARMANBAY**, Kafkas University, Turkey  
**Assoc. Prof. Dr. Zeynep Z. ATAYURT FENGE**, Ankara University, Turkey  
**Assoc. Prof. Dr. Liubov ÇİMPOEŞ**, Comrat State University, Moldova  
**Assoc. Prof. Dr. Sevtap DEMİRCİ**, Boğaziçi University, Turkey  
**Assoc. Prof. Dr. Dritan EGRO**, University of Tirana, Albania  
**Assoc. Prof. Dr. Cepbarmehmet GÖKLENOV**, Devletmammet Azadi Turkmen National Institute of World Languages, Turkmenistan  
**Assoc. Prof. Dr. Max Florian HERTSCH**, Hacettepe University, Turkey  
**Assoc. Prof. Dr. Tatjana KATIC**, Historical Institute in Belgrade, Serbia  
**Assoc. Prof. Dr. Erdoğan KUL**, Ankara University, Turkey  
**Assoc. Prof. Dr. Nevzat ÖZEL**, Ankara University, Turkey  
**Assoc. Prof. Dr. Leyla Jalalovna SAMOHVALOVA**, St. Petersburg State University, Russia  
**Assoc. Prof. Dr. Kateryna TELESHUN**, Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine  
**Assist. Prof. Dr. Çağrı EROĞLU**, Ankara University, Turkey  
**Assist. Prof. Dr. Nisa Harika GÜZEL KÖŞKER**, Ankara University, Turkey  
**Dr. Catherine BATT**, University of Leeds, the UK  
**Dr. Edel Maria PORTER**, University of Castilla-La Mancha, Spain  
**Dr. Gojko BARJAMOVIC**, Harvard University, the USA



**ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
DİL VE TARİH - COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ**

*ANKARA UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF THE FACULTY OF LANGUAGES AND  
HISTORY-GEOGRAPHY*

**Managing Office**

AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi  
Atatürk Bulvarı, No:45-45/A  
06100 Sıhhiye/Ankara-Turkey  
**Web page:** [www.dtcf.ankara.edu.tr](http://www.dtcf.ankara.edu.tr)  
**E-mail:** [dtcfdergisi@ankara.edu.tr](mailto:dtcfdergisi@ankara.edu.tr)



**ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
DİL VE TARİH - COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ**

*ANKARA UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF THE FACULTY OF LANGUAGES AND  
HISTORY-GEOGRAPHY*

**Bu Sayının Hakemleri / Referees of This Issue**

- Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU**, Ankara Üniversitesi  
**Prof. Dr. Abdülkadir GÜRER**, Ankara Üniversitesi  
**Prof. Dr. Asiye KAKIRMAN YILDIZ**, Marmara Üniversitesi  
**Prof. Dr. Bekir ÇINAR**, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi  
**Prof. Dr. Canan SEYFELİ**, Dicle Üniversitesi  
**Prof. Dr. Derya HASTA**, Ankara Üniversitesi  
**Prof. Dr. Emet GÜREL**, Ege Üniversitesi  
**Prof. Dr. Emine İNANIR**, İstanbul Üniversitesi  
**Prof. Dr. Emine Zeynep GÜNAL**, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
**Prof. Dr. Fatoş SUBAŞIOĞLU**, Ankara Üniversitesi  
**Prof. Dr. Gözde EMEKLİ**, Ege Üniversitesi  
**Prof. Dr. H. Derya CAN**, Ankara Üniversitesi  
**Prof. Dr. Hakan ANAMERİÇ**, Ankara Üniversitesi  
**Prof. Dr. İbrahim YILMAZÇELİK**, Fırat Üniversitesi  
**Prof. Dr. İrfan ALBAYRAK**, Ankara Üniversitesi  
**Prof. Dr. Mehmet EKİZ**, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi  
**Prof. Dr. Mehmet MEDER**, Pamukkale Üniversitesi  
**Prof. Dr. Melek ALPAR**, Gazi Üniversitesi  
**Prof. Dr. Mitat DURMUŞ**, Kafkas Üniversitesi  
**Prof. Dr. Murat KARATAŞ**, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi  
**Prof. Dr. Mustafa AKSAN**, Toros Üniversitesi  
**Prof. Dr. Mustafa ARSLAN**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
**Prof. Dr. Remzi KUZUOĞLU**, Aksaray Üniversitesi  
**Prof. Dr. Sait OKUMUŞ**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
**Prof. Dr. Serdar SARISIR**, Ankara Üniversitesi  
**Prof. Dr. Sevinç ÜÇGÜL**, Erciyes Üniversitesi  
**Prof. Dr. Yılmaz KURT**, Ankara Üniversitesi  
**Prof. Dr. Ziya AVŞAR**, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi  
**Doç. Dr. Abdullah BALCIOĞULLARI**, Çukurova Üniversitesi  
**Doç. Dr. Afina BARMANBAY**, Kars Kafkas Üniversitesi  
**Doç. Dr. Ayla OĞUZ**, Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi  
**Doç. Dr. Ayşe Gül SONCU**, Marmara Üniversitesi



**ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
DİL VE TARİH - COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ**

*ANKARA UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF THE FACULTY OF LANGUAGES AND  
HISTORY-GEOGRAPHY*

**Bu Sayının Hakemleri / Referees of This Issue**

- Doç. Dr. B. Ümit BOZKURT**, Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
**Doç. Dr. Çiğdem YAZICI**, Üsküdar Üniversitesi  
**Doç. Dr. Erdoğan KUL**, Ankara Üniversitesi  
**Doç. Dr. Ferudun Hakan ÖZKAN**, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
**Doç. Dr. Gülgün MEŞE**, Ege Üniversitesi  
**Doç. Dr. Mehmet Fatih DOĞRUCAN**, Akdeniz Üniversitesi  
**Doç. Dr. Muharrem ÇEKEN**, Ankara Üniversitesi  
**Doç. Dr. Özlem ÇAKIR**, Ankara Üniversitesi  
**Doç. Dr. Seda PEKŞEN**, Ankara Üniversitesi  
**Doç. Dr. Serkan ERTİN**, Kocaeli Üniversitesi  
**Doç. Dr. Soner AKŞEHİRLİ**, Ege Üniversitesi  
**Doç. Dr. Şenay ATAM**, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi  
**Doç. Dr. Şenol BEZCİ**, Ankara Üniversitesi  
**Doç. Dr. Ümran TÜRKYILMAZ**, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
**Doç. Dr. Yalçın KAYALI**, Ankara Üniversitesi  
**Doç. Dr. Zeynep ATAYURT FENGE**, Ankara Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Abdüllatif ARMAĞAN**, Ankara Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Asya Sakine UÇAR**, Iğdır Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Emine ŞENTÜRK**, Akdeniz Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Emre Koyuncu**, Ankara Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Esra KÖKDEMİR**, Ankara Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Fatma Tüba GEYİKLER**, Yaşar Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Fulya KIRIMER AYDINLI**, Anadolu Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi İsmail AVCU**, Atatürk Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi İsmail Serdar ARTAÇ**, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Murat ERDEM**, Ege Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Murat KADİROĞLU**, Kocaeli Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Nisa Harika GÜZEL KÖŞKER**, Ankara Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Özgür GÜLDÜ**, Ankara Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Pelin DOĞAN**, Munzur Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Seçil VARAL**, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Z. Gizem YILMAZ KARAHAN**, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi



**ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
DİL VE TARİH - COĞRAFYA FAKÜLTESİ DERGİSİ**

*ANKARA UNIVERSITY  
THE JOURNAL OF THE FACULTY OF LANGUAGES AND  
HISTORY-GEOGRAPHY*

**Bu Sayının Hakemleri / Referees of This Issue**

**Öğr. Gör. Dr. Lada AKSÜT**, Çankaya Üniversitesi

**Öğr. Gör. Dr. Özlem TARCAN**, Ankara Üniversitesi

**Öğr. Gör. Dr. Sotirios BAMPATZIMOPOULOS**, Ankara Üniversitesi

**Dr. Şafak ALTUNSOY**, Selçuk Üniversitesi





ISSN 2459-0150

Cilt | Volume: **62** • Sayı | Number: **1** (Haziran | June) • Yıl | Year: **2022**

İçindekiler | Contents

**ARAŞTIRMA MAKALELERİ** | RESEARCH ARTICLES

<b>THE SEMANTIC ASPECTS OF TURKISH DIMENSION ADJECTIVES “BÜYÜK (BIG)” AND “KÜÇÜK (SMALL)”</b> <i>TÜRKÇE BOYUT SIFATLARININ ANLAMSAL GÖRÜNÜMLERİ: “BÜYÜK” VE “KÜÇÜK”</i>	1-24
<b>Elif ARICA-AKKÖK, Yanghee LEE</b>	
<b>SAĞ KANAT YETKECİLİĞİ: KAVRAMSALLAŞTIRMA, ÖLÇÜM VE TÜRKİYE'DEKİ BULGULARA DAİR SİSTEMATİK BİR DERLEME</b> <i>RIGHT-WING AUTHORITARIANISM: CONCEPTUALIZATION, MEASUREMENT AND A SYSTEMATIC REVIEW OF FINDINGS IN TURKEY</i>	25-51
<b>Meltem DÜZGÜN, Banu CİNGÖZ-ULU, Gülden SAYILAN</b>	
<b>ASUBJECTIVITY AND IMPERSONHOOD IN PATOČKA AND DELEUZE</b> <i>PATOČKA VE DELEUZE FELSEFESİNDE ASUBJEKTİF VE KİŞİSEL OLMAYAN</i>	52-85
<b>Corry SHORES</b>	
<b>THE UTERINE NIGHT AND THE KRISTEVAN BLACK SUN OF MELANCHOLY IN KEATS' ENDYMION</b> <i>KEATS'İN ENDYMION ADLI ŞİİRİNDE KADİM GECE VE MELANKOLİNİN KARA GÜNEŞİ</i>	86-114
<b>Gökhan ALBAYRAK</b>	
<b>DİYARBAKIR, BİTLİS, MAMURETÜLAZİZ VE URFA'DA MEYDANA GELEN 1895 ERMENİ OLAYLARINDA SÜRYANİLERİN TUTUMU</b> <i>ATTITUDES OF ASSYRIANS DURING ARMENIAN EVENTS OF 1895 IN DIYARBAKIR, BITLIS, MAMURETULAZIZ AND URFA</i>	115-148
<b>Oktay BOZAN</b>	
<b>SAMİM KOCAGÖZ'ÜN ONBİNLERİN DÖNÜŞÜ ROMANINDA SOSYALİST ENTELEKTÜEL MESELESİ</b> <i>THE QUESTION OF SOCIALIST INTELLECTUAL IN SAMİM KOCAGÖZ'S NOVEL ONBİNLERİN DÖNÜŞÜ</i>	149-166
<b>Halil İbrahim ÜNSER</b>	

<b>MACKINTOSH'UN MAVİ BİLET ROMANI: ATAERKİL SÖYLEMDE HAPSOLMUŞ “VAHŞİ” KADINLAR</b> <i>MACKINTOSH'S BLUE TICKET: “WILD” WOMEN TRAPPED IN PATRIARCHAL DISCOURSE</i> <b>Kübra KANGÜLEÇ COŞKUN</b>	167-186
<b>ESKİ MEZOPOTAMYA'DA MATEMATİK, GENEL BİR DEĞERLENDİRME</b> <i>MATHEMATICS IN ANCIENT MESOPOTAMIA, A GENERAL ASSESSMENT</i> <b>Hakan EROL</b>	187-208
<b>1922 PARİS KONFERANSI EKSENİNDE İNGİLTERE'NİN “ANADOLU BARIŞI”NA BAKIŞI</b> <i>BRITAIN'S VIEW OF THE “ANATOLIAN PEACE” ON THE AXIS OF THE 1922 PARIS CONFERENCE</i> <b>Mehtap BAŞARIR</b>	209-238
<b>OBJECTIFICATION OF INFANTILE BODIES: UNDERSTANDING THE BIOPOLITICS OF ANTEBELLUM AMERICA THROUGH BABY SHOWS</b> <i>BEBEK BEDENLERİN NESNELEŞTİRİLMESİ: İÇ SAVAŞ ÖNCESİ AMERİKA BİYOPOLİTİĞİNİ BEBEK GÖSTERİLERİYLE ANLAMAK</i> <b>Onur KARAKÖSE</b>	239-262
<b>ÇATIŞMA ÇÖZÜM VE MÜZAKERE EĞİTİM PROGRAMLARININ ETKİSİ</b> <i>EFFECT OF CONFLICT RESOLUTION AND NEGOTIATION TRAINING PROGRAMS</i> <b>Nihal MAMATOĞLU, Seçil KESKİN</b>	263-295
<b>18. YÜZYIL DIVAN ŞAIRİ AHMED BÂ'İS VE DIVANÇESİ</b> <i>18TH CENTURY TURKISH DIVAN POET AHMED BÂ'IS AND HIS DIVANÇE</i> <b>Bilge KAYA YİĞİT</b>	296-359
<b>A VIRTUOUS PANDEMIC? (IM)MORAL RESPONSES TO BLACK DEATH IN DANIEL DEFOE'S A JOURNAL OF THE PLAGUE YEAR</b> <i>ERDEMLİ BİR PANDEMİ Mİ? DANIEL DEFOE'NUN VEBA YILI GÜNLÜĞÜ'NDE KARA ÖLÜME KARŞI AHLAKİ (OLMAYAN) TEPKİLER</i> <b>Seda ARIKAN</b>	360-382
<b>YAPILANDIRILMIŞ GÖMÜLÜ TEORİ YAKLAŞIMI İLE KÜLTÜREL COĞRAFYA ÖĞRETİMİ</b> <i>CULTURAL GEOGRAPHY TEACHING WITH CONSTRUCTION EMBEDDED THEORY APPROACH</i> <b>Miyase OKUR, Münür BİLGİLİ</b>	383-408

<p><b>PUGAÇOV İSYANI'NIN TEMATİK İZDÜŞÜMÜ: YÜZBAŞININ KIZI</b> <i>THE THEMATIC PROJECTION OF THE PUGACHEV'S REBELLION: THE CAPTAIN'S DAUGHTER</i> <b>Tuğba AYDOĞDU YÜKSEL</b></p>	409-423
<p><b>ŞARK MESELESİ BAĞLAMINDA FRANSIZ BÜYÜKELÇİLİĞİ ARŞİVİNDEKİ 1839 TÜRKİYE'SİNDE DEVLET RICALI VE HADİSELER</b> <i>STATESMEN AND EVENTS IN TURKEY IN 1839 IN THE FRENCH EMBASSY ARCHIVES IN THE CONTEXT OF EASTERN QUESTION</i> <b>Fatma UYGUR</b></p>	424-448
<p><b>“A PEREMPTORY ADIEU TO BIODIVERSICALS”: ECOLOGICAL DECLINE AND EXPERIMENTATION IN PETER READING'S -273,15</b> <i>“BİYOLOJİK ÇEŞİTLİLİĞE MUTLAK VEDA”: PETER READING'IN -273,15 ADLI ŞİİR KİTABINDA EKOLOJİK YOK OLUŞ VE DENEYSSEL ŞİİR BİÇEMİ</i> <b>Özlem TÜRE ABACI</b></p>	449-468
<p><b>KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE TEŞBİHİN BASİT BELİRTİLİ VE BİRLEŞİK OLARAK SINIFLANDIRILMASI</b> <i>CLASSIFICATION OF SIMILE INTO SINGLE, DETERMINED AND COMPOUND IN CLASSICAL TURKISH POETRY</i> <b>Ahmet Zahid DEMİRCİLER</b></p>	469-494
<p><b>KOMEDİ Mİ? DRAM MI? VIŞNE BAHÇESİ</b> <i>COMEDY OR DRAMA? THE CHERRY ORCHARD</i> <b>Tuğba GÜNÖR</b></p>	495-509
<p><b>HOLLANDA HALK MASALLARI: YEREL-KÜRESEL GEÇİŞKENLİĞİ</b> <i>DUTCH FOLK TALES: TRANSITIONALITY BETWEEN LOCAL AND GLOBAL</i> <b>Mustafa GÜLEÇ</b></p>	510-545
<p><b>YENİ MODERNİZM YA DA KERBERUS-KAPİTALİZMİNİN KÜLTÜREL MANTIĞI VE MİKROFAŞİZME DÖNÜŞ: IAN MCEWAN'IN CUMARTESİ ROMANINDA SAKATLANMIŞ SEMPATİ</b> <i>NEW MODERNISM, OR, THE CULTURAL LOGIC OF CERBERUS-CAPITALISM AND THE TURN TO MICROFASCISM: CRIPPLED SYMPATHY IN IAN MCEWAN'S SATURDAY</i> <b>Rahime ÇOKAY NEBİOĞLU</b></p>	546-569

**BİR İNANÇ ESTETİZMİ “HİNDUIZM”: POLİTİK ESTETİZASYON VE PSİKOLOJİ**

*AS A FAITH AESTHETICS "HINDUISM": POLITICAL AESTHETIZATION AND PSYCHOLOGY*

570-593

**Ezgi Gül CEYHAN**

**HALKLA İLİŞKİLERDE KONSTRÜKTİVİST TEORİ AÇISINDAN SPONSORLUK UYGULAMALARININ ÖNEMİ: TEORİK BİR ÇALIŞMA**

*THE IMPORTANCE OF SPONSORSHIP PRACTICES IN TERMS OF CONSTRUCTIVIST THEORY IN PUBLIC RELATIONS: A THEORETICAL STUDY*

594-614

**Ahmet TARHAN, Kahraman Kağan KAYA**

**GEOPATHOLOGY AND HISTOPATHOLOGY: THEATRICALISING SPACE, HISTORY AND EXILE IN TOM STOPPARD'S LEOPOLDSTADT**

*GEOPATHOLOGY VE HISTOPATHOLOGY: TOM STOPPARD'IN LEOPOLDSTADT OYUNUNDA MEKÂN, TARİH VE SÜRGÜNÜN TEATRALLEŞTİRİLMESİ*

615-629

**Mesut GÜNENÇ**

**XVIII. YÜZYILDA DEVLET VE TOPLUM İLİŞKİSİNE BİR ÖRNEK: ADANA SANCAĞI'NDA İLTİZAM SİSTEMİNİN YENİ YÖNETİCİLERİ**

*AN EXAMPLE OF THE RELATIONSHIP BETWEEN STATE AND SOCIETY IN THE 18TH CENTURY: THE NEW ADMINISTRATORS OF THE İLTİZÂM SYSTEM IN THE ADANA OF SANJAK*

630-665

**Mehtap ÇELİK**

**ŞİİRİN ÜÇ GÜZELİ: HÜSN-İ MATLA‘, HÜSN-İ TAHALLÜS, HÜSN-İ MAKTA‘**

*THE THREE BEAUTIES OF THE POETRY: HUSN-I MATLA‘, HUSN-I TAKHALLUS, HUSN-I MAQTA‘*

666-685

**Ebubekir S. ŞAHİN**

**COLLISION OF EROS AND THANATOS IN “THE SNAKE”**

*“YILAN”DA EROS VE THANATOS ÇATIŞMASI*

686-700

**Şenol BEZCİ**

**TÜRKÇEDE ANNELİK VE BABALIK METAFORLARININ DERLEM TEMELLİ ÇÖZÜMLEMESİ**

*A CORPUS-BASED ANALYSIS OF THE MOTHERHOOD AND FATHERHOOD METAPHORS IN TURKISH*

701-720

**Pınar İBE AKCAN, Aygül UÇAR**

**CONTROVERSIAL EFFECT OF BERTOLT BRECHT'S EPIC THEATRE ON THE DEVELOPMENT OF BRITISH POLITICAL DRAMA AND ITS ILLUSTRATION IN DAVID HARE'S *FANSHEN***

*BERTOLT BRECHT'İN EPİK TİYATROSUNUN İNGİLİZ POLİTİK TİYATROSU ÜZERİNE TARTIŞMALI ETKİSİ VE BU ETKİNİN DAVID HARE'İN FANSHEN OYUNUYLA ÖRNEKLEMİ*

**Tuba AĞKAŞ ÖZCAN**

721-740

**BİRİNCİ ULUSAL MİMARLIK AKIMI DEMİRYOLU LOJMAN BİNALARI İÇİN BİR TİPOLOJİ DENEMESİ**

*A TYPOLOGICAL SUGGESTION FOR RAILWAY LODGING BUILDINGS OF FIRST NATIONAL ARCHITECTURAL MOVEMENT*

**Serkan SUNAY**

741-763

**YAPAY ZEKÂ İLE TOPLUMSAL GENEL ZEKÂNIN İLİŞKİSİ ÜZERİNE: FİKİRLERİN VE KURUMLARIN DÖNÜŞÜMÜNDE YAŞAMIN BAĞLANTISALLIĞI**

*ON THE RELATIONSHIP OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND SOCIAL GENERAL INTELLIGENCE: INTERCONNECTIVITY OF LIFE IN THE TRANSFORMATION OF IDEAS AND INSTITUTIONS*

**Sinan KÜRKCÜ**

764-785

**ÖĞRENCİLER İÇİN ZOOM TÜKENMİŞLİK VE YORGUNLUK ÖLÇEĞİNİN TÜRKÇE UYARLAMASI: GEÇERLİK VE GÜVENİLİRLİK ÇALIŞMASI**

*THE TURKISH ADAPTATION OF THE ZOOM EXHAUSTION AND FATIGUE SCALE FOR STUDENTS: A VALIDITY AND RELIABILITY STUDY*

**Vildan ATEŞ, Leyla KANIK**

786-814

**STRATEJİK İLETİŞİM ARACI OLARAK MÜZELERDE INSTAGRAM KULLANIM ANALİZİ: TROYA MÜZESİ ÖRNEĞİ**

*ANALYSIS OF USING INSTAGRAM IN MUSEUMS AS A STRATEGIC COMMUNICATION TOOL: THE EXAMPLE OF THE TROYA MUSEUM*

**Esmeray KARATAŞ**

815-841



## THE SEMANTIC ASPECTS OF TURKISH DIMENSION ADJECTIVES “BÜYÜK (BIG)” AND “KÜÇÜK (SMALL)”

TÜRKÇE BOYUT SIFATLARININ ANLAMSAL GÖRÜNÜMLERİ:  
“BÜYÜK” VE “KÜÇÜK”

**Elif ARICA-AKKÖK** 

Assoc. Prof. Dr., Ankara University, Department of Linguistics,  
elifarica@gmail.com

**Yanghee LEE** 

Dr., Hankuk University of Foreign Studies,  
yangheelee84@gmail.com

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 16 Aralık 2021  
Kabul edildiği tarih: 18 Şubat 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 16 December 2021  
Date accepted: 18 February 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Boyut Sıfatları; Literal Anlam;  
İmgesel Anlam; Metafor; Metonimi;  
Büyük; Küçük

### Keywords

Dimension Adjectives; Literal  
Meaning; Figurative Meaning;  
Metaphor; Metonymy; Big; Small

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.1

### Abstract

Literal and figurative meanings are two ends of a continuum and we can not talk about a sharp distinction between these two meaning types. Such a continuum exhibits different degrees of figurativity. Radden (2002) considers this as literal-metonymy-metaphor continuum; where Dirven (2002) focuses on conceptual closeness and conceptual distance on the continuum. This study aims to analyse the semantic aspects of Turkish adjectives büyük (big) and küçük (small) by referring to Turkish National Corpus (TNC) in the light of the gradation of literal-figurative meaning proposed by Dirven (2002). In order to reach this aim; first the noun types and experiential domains modified by the adjectives are analysed and then the semantic categories on the continuum are identified. The results of the study show that for büyük the most frequently used adj+noun constructions are abstract nouns and the most common experiential domain is EVALUATION. For küçük the most frequently used adj+noun constructions are animate entities and the most common experiential domain is PHYSICAL DIMENSION. The semantic categories for both adjectives display a continuum from literal to figurative with literal, pre-metonymic, metonymic, post-metonymic and metaphoric meanings.

### Öz

Literal ve imgesel anlamlar bir sürekliliğin iki ucunu oluşturmaktadır ve bu iki anlam türü arasında keskin bir ayırmadan söz etmek mümkün değildir. Böylesi bir sürerlilik, farklı imgesellik düzeylerini de içermektedir. Radden (2002) bu sürerliliği literal-metonimi-metafor sürerliliği olarak adlandırırken; Dirven (2002) sürerliliği kavramsal yakınlık ve kavramsal uzaklık kavramlarına vurgu yaparak açıklamıştır. Bu çalışma, Türkçe büyük ve küçük sıfatlarının anlamsal görünümünü Türk Ulusal Derlemi (TUD) kullanarak, Dirven'in (2002) önerdiği literal-imesel anlam derecelenmesine dayalı olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaca ulaşmak için, öncelikle sıfatların nitelediği ad türleri ve deneyimsel alanlar belirlenmiş; ardından literal-imesel anlam sürerliliği üzerindeki anlamsal kategoriler sunulmuştur. Çalışmanın sonuçları, büyük+ad kurulumlarının sıklıkla soyut adları nitelediğini ve DEĞERLENDİRME deneyimsel alanıyla kullanıldığını; küçük+ad kurulumlarının ise en fazla canlı varlıkları nitelediğini ve FİZİKSEL BOYUT deneyimsel alanıyla kullanıldığını göstermiştir. Her iki sığata ait anlamsal kategoriler de literal-imesel sürerliliği üzerinde literal, metonimi öncesi, metonimi, metonimi sonrası ve metaforik anlamlar olmak üzere beş başlık altında toplanmıştır.

## 1. INTRODUCTION

Meaning is an abstract concept and can be defined as a conceptualization (Langacker, 1991). It is a whole with the two components form and content (Saussure, 1998; Leech, 1975; Frawley, 1992). This whole displays various aspects when daily language use is considered and these aspects cause various word meanings to occur. Considering the view that meaning is a product of thought,

different conceptualizations of a linguistic symbol is quite expected. These conceptualizations result in figurative meanings as thought is figurative. The figurative nature of thought plays an important role on the variation of the meaning of a linguistic unit (Kövecses, 2010; Lakoff & Johnson, 1980). These variations provide a basis for a continuum from literal to figurative meaning (Gibbs & Colston, 2012). Besides, each meaning type on the continuum shows varieties in conceptualization. Experiences and domains, which are products of human mind, form a basis to these variations (Lakoff, 1987; Langacker, 1991, 2008). The meaning types and semantic categories on literal-figurative continuum can be best described with the principles and theories of cognitive linguistics (Dirven, 2002; Gibbs, 1994; Gibbs & Colston, 2012; Kövecses, 2010; Radden, 2002).

This study aims to investigate the semantic aspects of Turkish dimension adjectives *büyük* (big) and *küçük* (small) by referring to Turkish National Corpus (TNC) (Aksan et al., 2016) within a cognitive linguistics view. Within this framework, the semantic categories and the role of cognitive mechanisms motivating *büyük+noun* and *küçük+noun* constructions in different figurativity levels are presented. For this, the study searches answers to the following research questions:

- What are the noun types that Turkish adjectives *büyük* and *küçük* modify in adj+noun constructions in TNC?
- What are experiential domains that Turkish adjectives *büyük* and *küçük* belong in adj+noun constructions in TNC?
- How are the semantic distributions of Turkish pre-modifier adjectives *büyük* and *küçük* in adj+noun constructions in TNC?

In the study, first the conceptual framework on adjective constructions and meaning types will be introduced; after that, the method and findings of the study will be presented. Lastly, the results of the study will be discussed.

### **1.1. Literature Review**

In this section the conceptual framework that plays role in the emergence of the meaning of adj+noun constructions are explained in the light of related concepts of cognitive linguistics.

#### **1.1.1. Adjective Constructions and Their Semantic Aspect**

According to cognitive linguistics view, semantic structures can be conceptualized by frames, scripts, domains or idealized cognitive domains (ICM) (Evans & Green, 2006). These cognitive tools help understanding the way a concept

gains its meaning. Fillmore (1982) calls the unit that a word is understood a *frame*, where Langacker (1987) suggests that the meaning structures can be conceptualized by *cognitive domains*. A concept, perceptual experience or knowledge can show itself as a domain. Accordingly, understanding a concept can be possible with one or more than one domain. Adjectives have to constitute a construction by combining with an entity that emerges and elaborates their meaning. This helps them gain different meanings according to their interaction with the type of the nouns modified. For this reason, Langacker (2008) categorizes adj+noun constructions under relational expressions class. In a construction, there are conceptually autonomous and independent structures, which are named as profile and base. The autonomous structure is called profile, where the independent structure is called a base. In a construction, base represents a domain; where profile represents the substructures in a base (Langacker, 1991). These structures display different degrees of saliency. In adj+noun constructions, the autonomous structure becomes prominent as a noun, and the dependent structure shows itself as an adjective, since in such a construction, the noun gains its meaning independently from the adjective. For example in *big house*, the entity *house* is autonomous, because we can conceptualize a house without taking its size into account; on the other hand *big* is dependent since its meaning is not clear until an entity exhibits the quality of being big (Syrpa, 2017, 92). For this reason, the noun types modified by an adjective are crucial in displaying the meaning the adjective gain. In adjective constructions, the levels of saliency are represented by the participants, which are called trajectory and landmark. According to this, trajectory is accepted as the focal participant of the construction where, landmark is the participant with secondary importance (Langacker, 1991). These constructions exhibit an extension from literal meaning to figurative meaning. At this point a need to define these meaning types occur. In our study, the meaning types will be discussed as literal, non-literal and figurative within cognitive framework by referring to the literature on the semantic aspects of adjectives (Dirven, 2002; Radden, 2002; Gibbs & Colston, 2012).

Research on adjectives with cognitive framework reveals that adjectives display different meaning aspects on a continuum (Dirven, 2002; Radden, 2002; Syrpa, 2017). Radden (2002) discusses the meaning of English dimension adjective *high* in terms of its metonymic and metaphoric meanings. Dirven (2002) enhances this continuum and grounds the meaning types on conceptual distance and conceptual closeness. The researcher proposes that conceptual closeness and distance can



cause different degrees in each meaning category, which are literal, non-literal and figurative. Literal meaning is accepted as the primary meaning where non-literal meanings are defined as secondary meanings (Gibbs, 1994). A non-literal linguistic use is not always figurative, since figurative meaning refers to a more complex conceptual content that is beyond what the language users intend to convey in a context (Gibbs & Colston, 2012). Figurative linguistic units have various figures of speech such as metaphor, metonymy, irony and sarcasm. These figures of speech have various features and gradations among them. Some of these figures can include more figurative, less figurative or familiar meanings. It is difficult to talk about clear-cut distinctions between these figurative uses. This difficulty lets us evaluate the meaning types on a meaning continuum.

Syrpa (2017) analyses English adjective *big* by referring to Dirven's (2002) literal-figurative continuum and shows the meaning categories as *literal*, *pre-metonymy*, *metonymy* and *metaphor*. According to Syrpa (2017), *big* demonstrates four other meaning categories, two of which are metaphors, besides its dimension meaning. These categories are motivated by cognitive mechanisms such as metaphor and metonymy as in Radden (2002) and Dirven (2002).

### 1.1.2. Metaphor and Metonymy

Two cognitive mechanisms play a role on determining the meaning categories on literal-figurative continuum: metaphor and metonymy. Metaphor is defined as understanding one conceptual domain in terms of another conceptual domain; and is motivated by the relation between these two distinct conceptual domains (Kövecses, 2010). This relation depends on either experience or similarity (Lakoff & Johnson, 1980; Kövecses, 2010). On the other hand, metonymy is a cognitive mechanism where a conceptual entity has conceptual access to another conceptual entity in the same domain or cognitive model (Radden & Kövecses, 1999). Thus, metonymy emerges depending on an access relationship in the same domain grounding on a contiguity relationship. Conceptual closeness and conceptual distance play role in the conceptualization of metaphoric and metonymic expressions.

In this study the semantic aspects of Turkish adjectives *büyük* and *küçük* will be identified in terms of the gradation of metonymic and metaphoric conceptualizations on literal-figurative continuum in the light of the conceptual framework above. According to this, the meaning types are going to be classified under five basic categories. The figurative uses will be categorized under metonymic

and metaphoric uses. These meaning types are; literal, pre-metonymy, metonymy, post-metonymy and metonymy.

## 2. METHOD

The semantic aspects of adj+noun constructions are analysed by referring to Turkish National Corpus (TNC). TNC is a balanced and representative corpus of Contemporary Turkish, with a size of 50 million words. This corpus consists of samples of textual data across a wide variety of genres covering the years 1990-2013, which is a period of 24 years (Aksan et al., 2016). This study uses the corpus as a source in order to discuss the semantic aspects of the adjectives. Corpus queries were made on the web site of TNC and then the corpus data was analysed by transferring it to a spreadsheet. Data driven from the corpus was limited with adj+noun constructions; adjective pronouns, proper names, verbs and idiomatic expressions were excluded from the data. No limitations were applied on the time period and text type. All the examples were analyzed in context. Categorization of meaning types was applied in terms of the meaning the adjectives gained in context. The procedure below was followed in the analysis process:

- The paragraphs including Turkish adjectives *büyük* and *küçük* in written texts were extracted from TNC.
- These paragraphs were copied to a spreadsheet.
- All the adj+noun constructions were analysed within the context the adjectives were used.
- Adjective pronouns, verbs, proper names such as *Büyük Menderes*, *Büyük Ada*, *Küçük Ada* and *Küçük Prens*; names of institutions and councils such as *Türkiye Büyük Millet Meclisi*, *Küçük Sanayi Sitesi* and *Küçük Tiyatro*; fully fixed constructions and nouns that are used as technical terms, such as *küçük harf* (lit.lower case letter), *büyük tansiyon* (lit.systole) *küçük tansiyon* (lit.diastole) and *büyük rakı* (lit.big rakı) were excluded from the database.
- Next, the nouns in *büyük/küçük+noun* constructions are classified under 10 types; frequencies and percentiles were calculated.
- The nouns were classified under the experiential domains they belong to and their frequencies and percentiles were calculated.
- The adjectives *büyük* and *küçük* were grouped under five meaning categories regarding the modified noun types and experiential domains.
- The frequencies of the meaning types and their frequencies were calculated.

The adjectives were analyzed and categorized intuitively by two experts on figurative language (Kövecses, 2005, 2010; Lakoff, 1987). Krippendorff's alpha reliability test is applied to measure agreement between raters, and an agreement of 0.76 was calculated.

Table 1 presents the total numbers of adjectives gathered for the analysis in line with the steps followed.

**Table 1.** Data gathered from the TNC

Adjectives	Total	Tokens	Types
Büyük	4069	2326	959
Küçük	3419	2164	987

According to the data driven from the corpus; 2326 *büyük+noun* constructions and 2164 *küçük+noun* constructions are analysed. The occurrences gave 959 types for *büyük* and 987 types for *küçük*.

### 3. FINDINGS

In this section, firstly, the noun types modified by the adjectives are introduced; then the experiential domains the adjectives belong to are demonstrated. Lastly, the meaning types the adj+noun constructions gain are discussed. These data will be presented successively for the adjectives *büyük* and *küçük* in the following sub-sections.

#### 3.1. Noun Types Modified in Büyük/Küçük+Noun Constructions

The noun types modified in *büyük+noun* constructions are classified under 10 categories. These categories are presented in Table 2 with examples.

**Table 2.** Types of nouns in *big+noun* constructions

Types of nouns	Example
Abstract nouns	<i>sorun (problem), başarı (success), mutluluk (happiness)...</i>
Spatial extension	<i>alan (field), deniz (sea), şehir (city)...</i>
Physical entities	<i>bina (building), kapı (door), masa (table)...</i>
Animate entities	<i>çocuk (children), adam (man), kedi (cat)...</i>
Gradation nouns	<i>ölçü (extent), ölçek (scale), oran (proportion)...</i>
Segmentation nouns	<i>bölüm (part), parça (piece), kısım (section)...</i>
Collective nouns	<i>aile (family), çoğunluk (crowd), grup (group)...</i>
Financial concepts	<i>gelir (income), para (money), sermaye (fund)...</i>
Institutions	<i>kuruluş (institutin), firma (firm), şirket(company)...</i>
Quantity	<i>miktar (amount), adet (number), sayı (number)...</i>

As shown in Table 2, *büyük* modifies abstract nouns such as *victory*, *attention*, *success*, *happiness*, *sadness* and *problem*; animate entities and part of their bodies such as *man*, *hand*, *cat* and *brother*; physical entities such as *wall*, *bed*, *building* and *window*; physical entities with spatial extension such as *city*, *river*, *field* and *area*; financial concepts such as *income*, *money*, *budget* and *profit*; institutions such as *company*, *institution* and *corporation*; gradation nouns such as *scale*, *proportion* and *extent*; segmentation nouns such as *part*, *section* and *piece*; collective nouns such as *group*, *family* and *crowd*; and nouns expressing quantity such as *amount* and *number*. The distribution and the percentage of these categories are presented in Table 3.

**Table 3.** Distributions of nouns modified in *büyük+noun* constructions

Types of nouns	Frequency	%
Abstract nouns	1328	57,1
Spatial extension	169	7,3
Physical entities	165	7,1
Animate entities	163	7,0
Gradable	149	6,4
Segmentation nouns	111	4,8
Collective nouns	83	3,6
Financial concepts	73	3,1
Institutions	65	2,8
Quantity	20	0,9
Total	2326	100

As seen in Table 3, the most frequently modified nouns types are *abstract nouns*, *physical entities with spatial extension*, *physical entities with overall dimension* and *animate entities* successively.

When *küçük+noun* constructions were analysed, the same 10 noun types modified in *büyük+noun* constructions were found out. However, *küçük* shows some differences in the elaboration of the nouns and the distribution of the nouns modified. These categories are presented in Table 4 with examples.

**Table 4.** Types of nouns in *küçük+noun* constructions

Types of nouns	Example
Animate entities	<i>kız (girl)</i> , <i>çocuk (child)</i> , <i>köpek (dog)</i> ...
Physical entities	<i>pencere (window)</i> , <i>ev (house)</i> , <i>kitap (book)</i> ...
Abstract nouns	<i>zafer (victory)</i> , <i>ümit (hope)</i> , <i>acı (pain)</i> ...
Spatial extension	<i>alan (field)</i> , <i>semt (district)</i> , <i>göl (lake)</i> ...
Institutions	<i>işletme (business)</i> , <i>firma (firm)</i> , <i>şirket (company)</i> ...
Collective nouns	<i>aile (family)</i> , <i>grup (group)</i> , <i>topluluk</i>

	(community)...
Gradation nouns	ölçek (scale), yüzde (percentage), oran (proportion)...
Financial concepts	ücret (fee), para (money), tasarruf (investment)...
Segmentation nouns	bölge (region), pay (piece), bölüm (part)...
Quantity	miktar (quantity), sayı (number), doz (dose)...

Parallel to *büyük*, *küçük* also modifies animate entities and part of their bodies such as *girl*, *uncle*, *shoulder* and *dog*; physical entities such as *window*, *house*, *radio* and *stone*; abstract nouns such as *victory*, *pain*, *hope*, *joke*, *pain* and *sin*; physical entities with spatial extension such as *city*, *district*, *lake*, *field* and *area*; institutions such as *business*, *firm* and *corporation*; financial concepts such as *money*, *fee*, *investment* and *budget*; segmentation nouns such as *region*, *part*, *portion* and *section*; nouns expressing quantity such as *quantity*, *number*, *volume* and *dose*. The distribution and the percentage of these categories are presented in Table 5.

**Table 5.** Distributions of nouns modified in *küçük+noun* constructions

Types of nouns	Frequency	%
Animate entities	633	29,3
Physical entities	585	27,0
Abstract nouns	378	17,5
Spatial extension	195	9,0
Institutions	94	4,3
Collective nouns	77	3,6
Gradation nouns	69	3,2
Financial concepts	57	2,6
Segmentation nouns	43	2,0
Quantity	33	1,5
Total	2164	100

The findings show that the most frequently modified noun types are *animate entities*, *physical entities*, *abstract entities* and *physical entities with spatial extension* successively.

### 3.2. Experiential Domains for *Büyük/Küçük+Noun* Constructions

The noun types modified by *büyük/küçük+noun* constructions are grouped under five experiential domains, which are PHYSICAL DIMENSION, QUANTITY/AMOUNT/NUMBER, MEASURE/EXTENT, FINANCE/ECONOMY/INSTITUTION and EVALUATION. When these experiential domains are classified according to the types of nouns and profiled features; it is observed that some domains comprise various noun types. For instance, PHYSICAL DIMENSION involves three distinct types of experiential domains and these domains profile various features. Similar to this, AMOUNT also shows different profiled features. In terms of the categorization of the noun types,

*büyük* and *küçük* show different elaborations. Table 6 and Table 7 summarize the features of the profiled nouns in the experiential domains for modifiers *büyük* and *küçük*.

**Table 6.** The experiential domains for *büyük*

<b>Experiential domain</b>	<b>Features</b>	<b>Examples</b>	<b>Frequency</b>
<b>PHYSICAL DIMENSION (I)</b>	Animate entities; humans, animals or parts of human body	<i>body, foot, fish...</i>	<b>25</b>
<b>PHYSICAL DIMENSION (II)</b>	Concrete physical objects	<i>notebook, knife, cloth...</i>	<b>164</b>
	<i>the length</i>	<i>sofa, bed, armchair...</i>	
	<i>the containing capacity</i>	<i>glass, box, container...</i>	
	<i>the width</i>	<i>stone, rock, sphere...</i>	
	Structures	<i>building, house, room...</i>	
<b>PHYSICAL DIMENSION (III)</b>	Spatial extensions	<i>field, city, place...</i>	<b>169</b>
<b>QUANTITY, AMOUNT, NUMBER</b>	Amount	<i>Number, amount...</i>	<b>214</b>
	Collective nouns	<i>family, crowd, flock...</i>	
	Segmentation	<i>part, share, section...</i>	
<b>MEASURE/EXTENT</b>	Gradation	<i>scale, extent, proportion...</i>	
<b>FINANCE/ECONOMY/INSTITUTION</b>	Finance	<i>budget, income, money...</i>	<b>138</b>
	Institution, organization	<i>company, corporation, institution...</i>	
<b>AGE</b>	Old	<i>man, aunt, brother...</i>	<b>46</b>
<b>EVALUATION</b>	More, instant	<i>surprise, problem, possibility...</i>	<b>1421</b>
	Important, familiar	<i>painter, master, philosopher... match, graduation, team...</i>	

According to Table 6, the most frequent experiential domain for *büyük* is EVALUATION (f=1421), which yields to some metaphorical meanings. The second frequent domain is PHYSICAL DIMENSION (f=258), where the third is QUANTITY/AMOUNT (f=214). These distributions and the frequent use of the EVALUATION domain indicate that *büyük* is mostly used figuratively in Turkish. Table 7 demonstrates the experiential domains for *küçük*.

**Table 7.** The experiential domains for *küçük*

<b>Experiential domain</b>	<b>Features</b>	<b>Examples</b>	<b>Frequency</b>
<b>PHYSICAL DIMENSION (I)</b>	Animate entities; humans, animals or parts of human body	<i>body, shoulder, animal, cat, dog...</i>	<b>132</b>
<b>PHYSICAL DIMENSION (II)</b>	Concrete physical objects	<i>mirror, book, phone..</i>	<b>582</b>
	<i>the length</i>	<i>table, bed, boat...</i>	
	<i>the containing capacity</i>	<i>box, container, bucket...</i>	
	<i>the width</i>	<i>block, stone, rock...</i>	
	Structures	<i>room, stationery, house...</i>	
<b>PHYSICAL DIMENSION (III)</b>	Spatial extensions	<i>village, field, place, city...</i>	<b>198</b>
<b>QUANTITY, AMOUNT, NUMBER</b>	Amount	<i>number, amount, value...</i>	<b>170</b>
	Collective nouns	<i>group, family, community...</i>	
	Segmentation	<i>part, section, zone...</i>	
<b>MEASURE/EXTENT</b>	Gradation	<i>scale, extent, ratio...</i>	<b>69</b>
<b>FINANCE/ECONOMY/INSTITUTION</b>	Finance	<i>profit, economy, money...</i>	<b>152</b>
	Institution, organization	<i>business, corporation, institution...</i>	
<b>AGE</b>	Young	<i>uncle, girl, mother...</i>	<b>464</b>
<b>EVALUATION</b>	Less	<i>Pain, fear, hope...</i>	<b>397</b>

Unimportant, unfamiliar	<i>villager, artist, musician... lie, negativity, error...</i>
Short	<i>novel, text, letter, story...</i>

Table 7 depicts that the most frequently used experiential domain for *küçük* is PHYSICAL DIMENSION (f=912). These uses are classified under three meaning categories, most of which are used literally and with pre-metonymic meaning. The next two are AGE (f=464) and EVALUATION (f=397) domains, which both yield to metaphorical meanings. As stated above, these experiential domains help us to identify the semantic aspects of the adjectives on literal-figurative continuum. According to the categorizations in Tables 6 and 7; six meaning categories were identified for *büyük* and *küçük* in the light of Radden (2002), Dirven (2002) and Syrpa (2017).

In 3.3. these meaning categories are discussed by referring to the examples in the corpus data.

### 3.3. The Meaning Categories for Büyük/Küçük+Noun Constructions

The five meaning categories gathered from the corpus data are presented in Table 8.

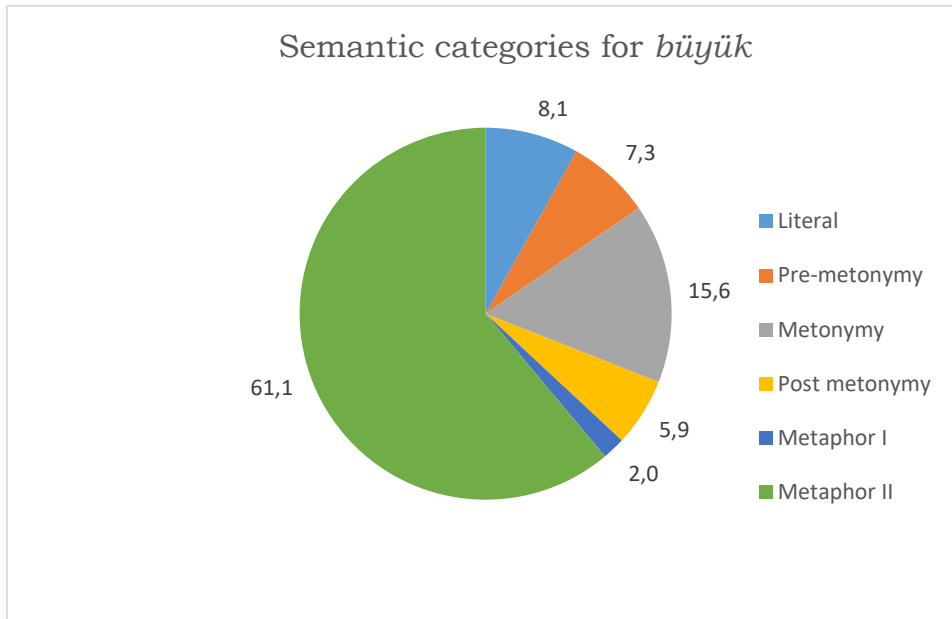
**Table 8.** Meaning types

	1	2	3	4	5
		Non-literal	Non-literal	Non-literal	Non-literal
		+	+	+	+
Literal		Non-figurative	Figurative	Figurative	Figurative
		Pre-metonymy	Metonymy	Post-metonymy	Metaphor I
					Metaphor II

As seen in the table, the adjectives *büyük* and *küçük* gain their meanings in five stages on the literal-figurative continuum. On the continuum, the adjectives lose their literal meanings gradually depending on the types of nouns modified and experiential domains these nouns belong to.

The distribution of the semantic categories for *büyük+noun* constructions are presented in Figure 1.

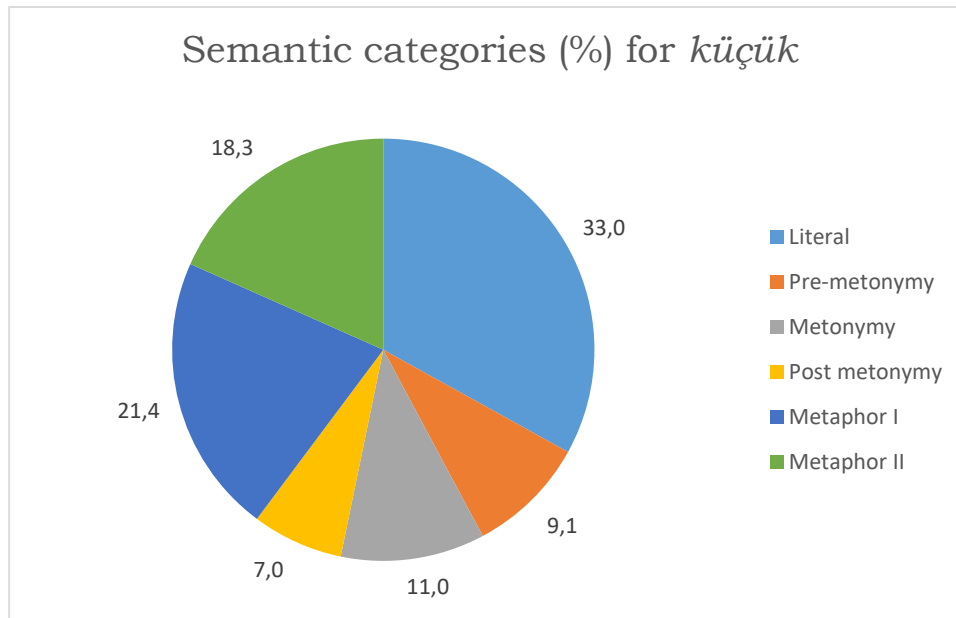




**Figure 1.** Distribution of semantic categories for *büyük*

According to Figure 1, the most frequently used meaning type on the continuum is metaphor (63.1%); it is followed with metonymic (15.6%) and literal (8.1%) occurrences. Thus, it is possible to deduce that the adjective *büyük* is mostly used figuratively.

The distribution of the semantic categories for *küçük+noun* constructions are presented in Figure 2.



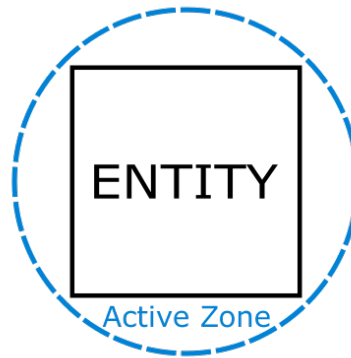
**Figure 2.** Distribution of semantic categories for *küçük*

The frequency of the semantic categories show some difference when the distribution of these categories for *küçük* is analysed. The most frequently used meaning type in the corpus data is comprised with literal examples (33%). This category is followed with metaphoric (21.4% and 18.3%) and metonymic (11%) examples.

The semantic categories on the literal-figurative continuum are discussed below successively.

### *Literal*

In the first step of the continuum, the adjectives *büyük* and *küçük* modify physical entities and animate entities and keep their literal meanings. The literal meaning of the adjective *büyük* is “a concrete object whose dimension is more than norm, macro, opposite of small”; and the literal meaning of the adjective *küçük* is “a concrete object whose dimension is less than norm, macro, opposite of big” in Dictionary of Turkish Language Institution. In literal meaning, the adjectives profile the overall dimension of an entity, thus all dimensions of the noun is in the active zone as shown in Figure 3.



**Figure 3.** Literal meaning: *büyük* and *küçük*

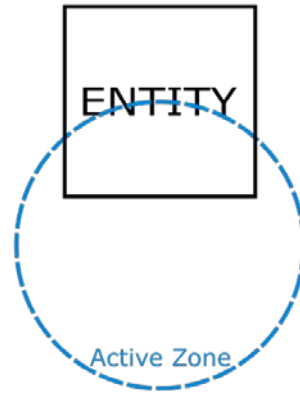
Following the information above, in this meaning type *büyük* refers to the extent which is more than the norm of a physical object. 8.1% of the occurrences are categorized under this meaning type. In these examples *büyük* modifies body parts of animate entities such as *hand*, *foot* and *nose*; animals such as *fish* and *cat*, the overall dimension of concrete physical objects such as *notebook*, *knife* and *cloth*; the width and length of concrete physical objects *sofa*, *bed* and *armchair*; containers such as *glass*, *box* and *container*; concrete physical objects with a high volume such as *stone*, *rock* and *sphere* and structures and buildings such as *building*, *house* and *room*.

Contrary to *büyük*, *küçük* refers to the extent which is less than the norm of a physical object. 33% of the occurrences obtained from the corpus data are categorized as literal. *Küçük* modifies body parts of animate entities such as *body*, *head* and *eyes*; animals such as *insect*, *cat* and *dog*; the overall dimension of concrete physical objects such as *book*, *paper* and *eraser*; the width and length of concrete physical objects such as *table*, *bed* and *chair*; containers such as *glass*, *box* and *bucket*; concrete physical objects with a high volume such as *stone*, *brick* and *block* and structures and buildings such as *apartment*, *building* and *house*.

As seen in the examples both *büyük* and *küçük* profile the overall size of the entity in the active zone when used in literal meaning. In other words, all dimensions of the entity are in the active zone.

#### *Non-literal/Pre-metonymic*

In the second step, the adjectives begin to lose their literal meaning and become non-literal, since they begin to lose their overall dimension reference and modify one-dimension of the entity. This time, only one dimension of the entity is in the active zone as depicted in Figure 4.



**Figure 4.** Pre-metonymic meaning: *büyük* and *küçük*

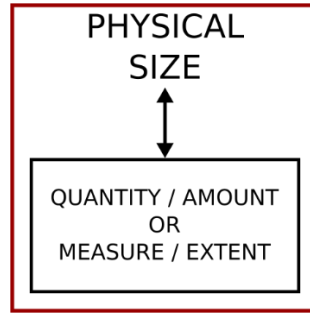
In this category, the region in the active zone exceeds (for *büyük*) or falls behind (for *küçük*) the average size value. This time the trajectory should be an entity that exceeds or falls behind the norm in the scale of three-dimensional size (Syrpa, 2017). These examples are referred as partially or weakly metonymic occurrences by Dirven (2002) and Radden (2002).

The occurrences are motivated by BIG+MORE FOR BIG conceptualization for *büyük*. In the corpus findings, 7.3% of the occurrences are categorized as pre-metonymic. In these occurrences, big modifies physical objects with spatial

extension such as *land*, *city*, and *place*. On the other side, SMALL+LESS FOR SMALL motivates the occurrences for *küçük*. This meaning type comprises 9.1% of the occurrences. Examples show spatial extension such as *city*, *village*, and *field*.

#### *Figurative/metonymic*

In this category, the adjectives begin to lose their dimension meanings and acquire figurative meaning. Figurative expressions are motivated by two cognitive mechanisms, which are metonymy and metaphor (Kövecses, 2010; Lakoff; 1987). The occurrences under this category are metonymic since they ground on the contiguity relationship between PHYSICAL DIMENSION and QUANTITY or EXTENT concepts in the same domain. In this category, a vehicle entity PHYSICAL DIMENSION has conceptual access to a target concept QUANTITY or EXTENT in the same conceptual domain as shown in Figure 5.



**Figure 5.** Metonymic meaning: *büyük* and *küçük*

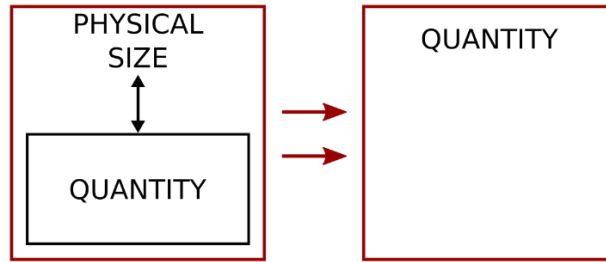
These occurrences are motivated with MORE FOR BIG metonymy for *büyük*. *Büyük* represents a norm in terms of amount, instead of dimension. 15.6 % of the occurrences are categorized under this category, and *büyük* profiles trajectories that belong to experiential domains QUANTITY/AMOUNT/NUMBER or MEASURE/EXTENT. Hence, the adjective profiles collective nouns such as *family*, *crowd* and *flock*; nouns which represent amount such as *number* and *amount*; segmentation nouns such as *part*, *share* and *section* and gradation nouns such as *scale*, *extent* and *proportion*.

*Küçük* also shares the same conceptualization with LESS FOR SMALL metonymy. 11% of the occurrences are categorized under this category. The trajectories *küçük* profiles are in two experiential domains the first of which is QUANTITY/AMOUNT/NUMBER. Under this experiential domain; *küçük* profiles collective nouns such as *group*, *family* and *team*; nouns which represents amount such as *number*, *value* and *amount*; segmentation nouns such as *section*, *ratio* and *part*. As

for the domain MEASURE/EXTENT; the adjective profiles gradation nouns such as *scale*, *extent* and *ratio*.

#### *Figurative/Post-metonymic*

Some figurative examples on the literal-figurative continuum vacillate between metaphorical and metonymical meaning. At this stage of the continuum, the examples have both metonymic and metaphoric motivations. These examples are motivated by QUANTITY FOR SIZE metonymy on one hand, and QUANTITY IS SIZE metaphor on the other as shown in Figure 6.



**Figure 6.** Post-metonymic meaning: *büyük* and *küçük*

Under this category, the occurrences obtained for *büyük* are motivated by MORE FOR BIG metonymy since they denote a scale, gradation and extent in the same domain. On the other hand, they are motivated by MORE IS BIG metaphor since they denote a mapping between the domains PHYSICAL DIMENSION and QUANTITY. These examples constitute 5.9 % of the occurrences. *Büyük+noun* constructions under this category modify financial terms such as *money*, *salary*, *budget* and *income*; or institutions such as *organization*, *company* and *corporation*.

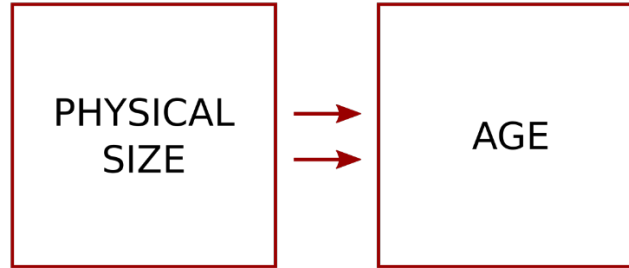
Parallel to the examples for *büyük*, *küçük* is also motivated by LESS FOR SMALL metonymy and LESS IS SMALL metaphors. 7% of these occurrences exemplify this category. *Küçük+noun* constructions modify financial terms such as *fee*, *income* and *cost*; or institutions such as *business*, *company* and *firm*.

#### *Figurative/metaphor*

On the metaphor pole of the literal-figurative part of the continuum, the adjectives lose their dimension meanings and gain abstract meaning. These occurrences represent conceptualizations between two distinct experiential domains. Metaphoric occurrences show three different conceptual metaphors under two experiential domains that are AGE and EVALUATION. These are AGE IS BIG, MORE IS BIG and IMPORTANT/FAMILIAR IS BIG for *büyük* and AGE IS SMALL, LESS IS SMALL, UNIMPORTANT IS SMALL and SHORT IS SMALL for *küçük*.

### Age

The occurrences under this category ground on a similarity relationship between the physical size of an object and the age of a person. These occurrences are motivated by AGE IS SIZE metaphor; and this conceptualization grounds on a mapping between AGE and SIZE domains. The domains under this conceptualization is as illustrated in Figure 7.

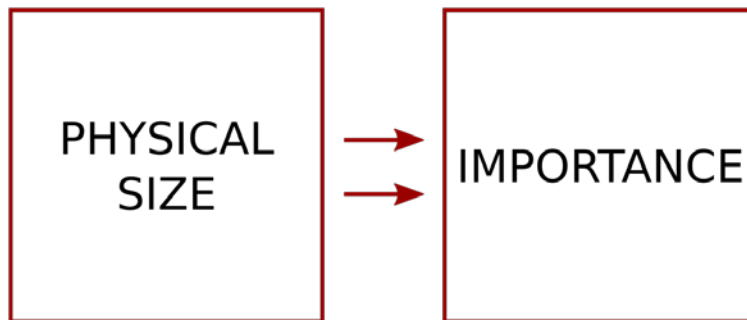


**Figure 7.** Metaphoric meaning AGE IS SIZE: *büyük* and *küçük*

As illustrated in the figure, the mapping exemplifies OLD IS BIG conceptual metaphor for *büyük* and YOUNG IS SMALL conceptual metaphor for *küçük*. 2 % of the occurrences exemplifying *büyük* belong to this category. *Büyük* modifies nouns such as *man*, *boy* and *uncle*. On the other hand, 21.4 % of the occurrences for *küçük* belong to this category. The adjective yields examples such as *small girl*, *small boy*, *small age* and *small grandchild*.

### Evaluation

The examples under this conceptualization ground on the mapping between the size of a physical object and the evaluation of an abstract entity. The metaphor motivating these occurrences are IMPORTANCE IS SIZE conceptual metaphor. The mappings between these domains are illustrated in Figure 8.



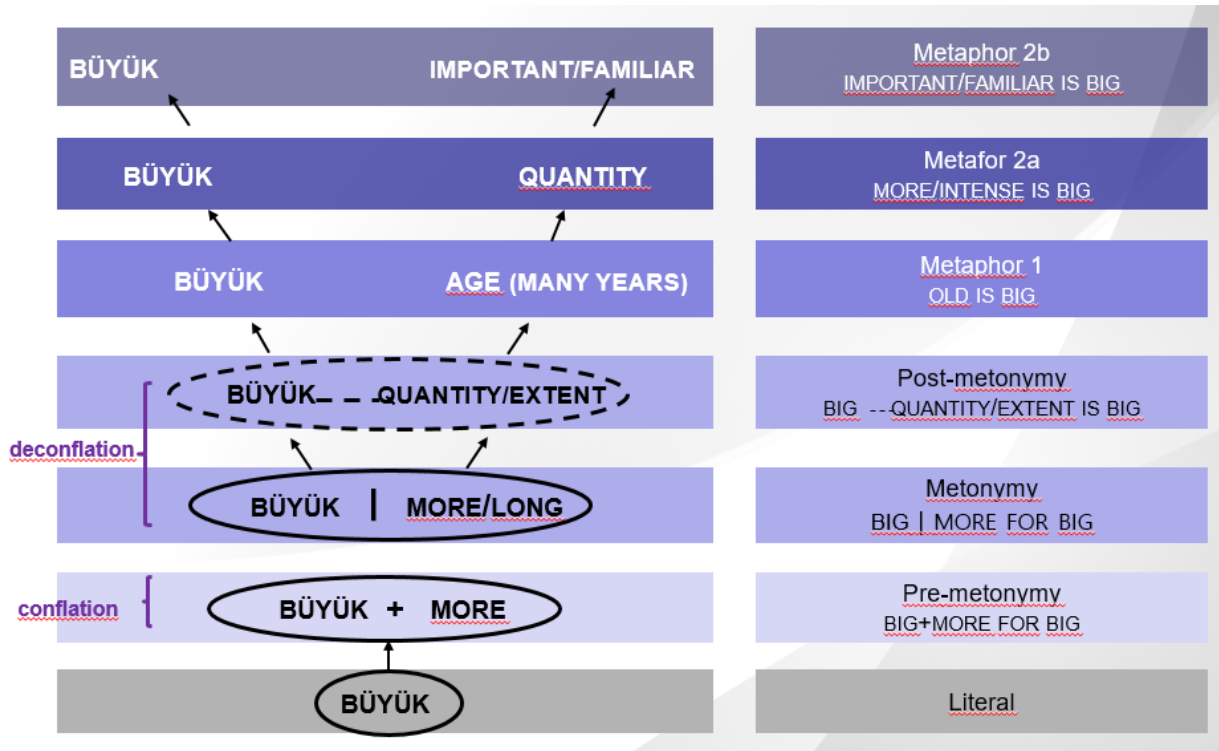
**Figure 8.** Metaphoric meaning IMPORTANCE IS SIZE: *büyük* and *küçük*

61.1% of the occurrences for *büyük* in the corpus data are motivated by these metaphors. The occurrences denote a mapping between the physical size and the goodness, superiority or the importance of an abstract entity. These metaphors are based on MORE IS BIG and IMPORTANT/FAMILIAR IS BIG conceptual metaphors. These occurrences show themselves with animate entities such as *painter*, *master* and *philosopher*; important events such as *match*, *concert* and *graduation* or abstract entities such as *surprise*, *problem* and *anger*. 18.3% of the occurrences for *küçük* are categorized under this category. These occurrences are conceptualized by the conceptual metaphors LESS IS SMALL, SHORT IS SMALL and UNIMPORTANT/UNFAMILIAR IS SMALL. The examples from the corpus data show that *küçük* modifies the unimportance of animate entities such as *man*, *human being* and *artist*; abstract entities such as *happiness*, *compliment* and *danger*; events such as *match*, *event* and *ceremony*; and the length of texts such as *letter*, *novel* and *story*.

#### 4. DISCUSSION AND CONCLUSION

The results of our study in which we aimed to investigate the semantic aspects of Turkish dimension adjectives *büyük* and *küçük*, demonstrated that both adjectives show a distribution of various meaning types on literal-figurative continuum. One end of the axis of the continuum indicates the literal meaning, while the opposite end refers to the metaphoric meaning.

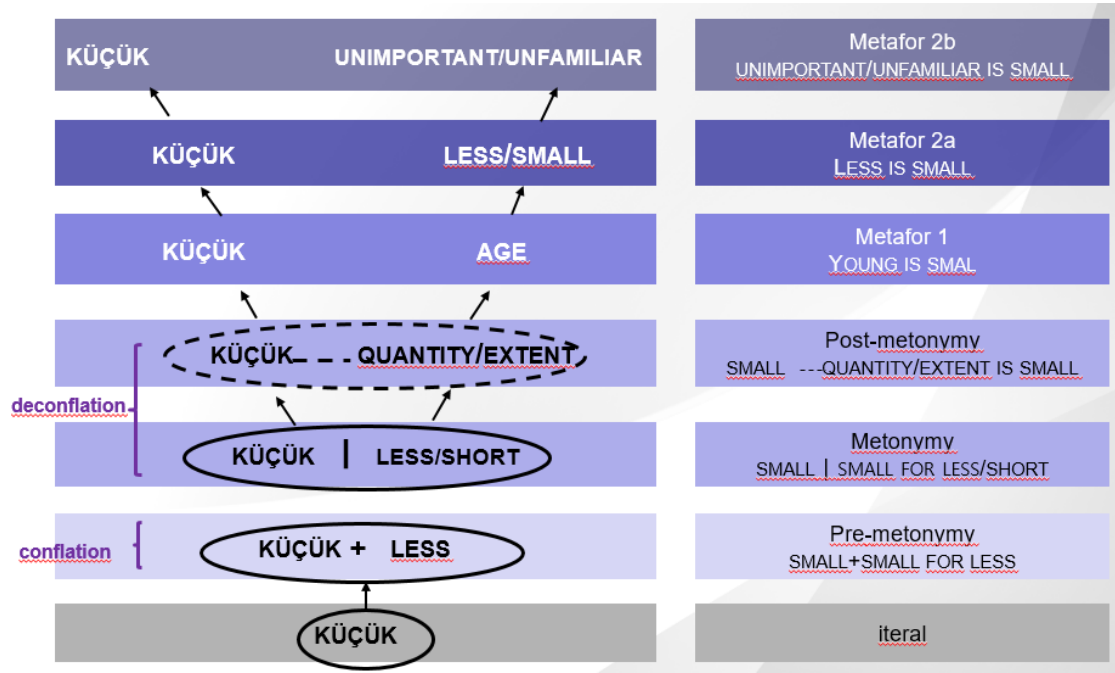
Before finding the distribution of the semantic aspects of the adjectives, we firstly needed to identify the noun types that the adj+noun constructions modify; and secondly the experiential domains that these adjective constructions belong to. According to the results of the study, the most frequently modified noun types for *büyük* were *abstract nouns* (57.1%) and nouns modifying *spatial extension* of physical entities (7.3%). As for experiential domains, the most frequent ones were EVALUATION and PHYSICAL DIMENSION. On the other hand, the most frequently modified noun types for *küçük* were *animate entities* (29.3%) and *physical entities* (27%). The most frequent experiential domains were PHYSICAL DIMENSION and EVALUATION. These results played a role on determining the semantic categories. Six meaning categories that are *literal*, *pre-metonymy*, *metonymy*, *post-metonymy*, *metaphor (1)* and *metaphor (2)* were identified for both *büyük* and *küçük* on literal-figurative continuum. These meaning categories are depicted in Figures 9 and 10.



**Figure 9.** The stages of the literal-metonymy-metaphor continuum for *büyük*

The figures demonstrate the steps *büyük* and *küçük* move by from their literal *physical dimension* meaning to metaphoric meaning on the literal-figurative meaning continuum. At the first step, the adjectives are literal with their physical size meaning with overall dimensional interpretation. At the second step, the adjectives still keep their physical size meanings, however this time they profile entities within the same domain with one dimensional interpretation. At the third step, the adjectives begin to become figurative as they begin to have conceptual access to another entity in the same domain and gain metonymic meaning. As the meaning of the adjectives extend and begin to have the meaning MORE or LESS, the domains begin to deconflate. At the fourth stage, the semantic domains go on deconflating since they involve both metonymic and metaphoric motivation. The adjectives are conceptualized both metonymically (MORE FOR BIG/LESS FOR SMALL) and metaphorically (MORE IS BIG/LESS IS BIG) at this stage. At the last stage of the continuum, the domains begin to fall apart and the adjectives denote a conceptualization between two separate conceptual domains such as AGE, IMPORTANCE, AMOUNT on one side and PHYSICAL SIZE on the other. This step shows metaphoric relationship with a mapping between two distinct conceptual domains and the domains totally separate from each other as shown in Figure 10.





**Figure 10.** The stages of the literal-metonymy-metaphor continuum for *küçük*

The semantic categories stated above support Syrpa's (2017) categorization on the English modifier *big*. Differing from Syrpa's categorization, we needed to add the stage post-metonymy in the light of Dirven (2002) and Radden (2002) for financial concepts and institutions since the uses under this category vacillate between metaphor and metonymy.

When we evaluate the quantitative results obtained from the corpus data in terms of the semantic categories, we can reach the following implications. *Büyük* is generally used with its figurative meaning either metaphorically or metonymically. One reason for this is that *büyük* mostly modifies abstract entities. Thus IMPORTANCE IS SIZE seems to be the dominant metaphor (61.1%) motivating the *büyük+noun* constructions. The second frequent conceptualization for *büyük* is MORE FOR BIG metonymy (15.6 %). Thirdly, it is used with literal meaning (8.1%). These distributions demonstrate that more than half of the occurrences for *büyük* are used figuratively. Its use with its literal, in other words dictionary meaning is very limited. Contrary to *büyük*, a different order of semantic categories is identified for *küçük*. *Küçük* is mostly used with its literal meaning (33%) and next with its two metaphorical meanings, which are AGE IS SIZE (21.4) and LESS/UNIMPORTANT IS SIZE (18.3%). According to these results, we can conclude that *büyük* modifies abstract nouns and is mostly used figuratively; however, there is a more balanced distribution for *küçük* when the noun types, experiential domains and semantic categories are considered.

For a future study, these differences can be observed and compared within different data bases such as a spoken corpus. Another question that remains unanswered is the gradations in figurative expressions. The figurativity levels, and the gradation of figurative expressions can be analysed in a distinct study.

## References

- Aksan, Y., Aksan, M., Koltuksuz, A., Sezer, T., Mersinli, Ü., Demirhan, U. U., Yilmazer, H., Atasoy, G., Öz, S., Yıldız, İ. & Kurtoğlu, Ö. (2012, month). Construction of the Turkish national corpus (TNC). In N. Calzolari, K. Choukri, T. Declerck, M.U. Doğan, B. Maegaard, J.Mariani, A. Moreno, J. Odijk & S.Piperidis (Eds.), *Proceedings of the eight international conference on language resources and evaluation (LREC 2012) (pp.3223-3227)*. İstanbul. Turkey.
- Dirven, R. (2002). Metonymy and metaphor: Different mental strategies of conceptualisation. In R. Dirven & R. Pörings (Eds.), *Metaphor and metonymy in comparison and contrast (pp.75-111)*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Evans, V., & Green, M. (2006). *Cognitive linguistics: An introduction*. New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Frawley, W. (1992). *Linguistic semantics*. USA: Lawrence Erlbaum.
- Fillmore, C. J. (1982). Frame semantics. In Linguistic Society of Korea (Ed.), *Linguistics in the morning calm*, (pp. 111–137. Seoul: Hanshin.
- Gibbs, R. W. Jr. (1994). *The poetics of mind. Figurative thought, language and understanding*. UK: Cambridge University Press.
- Gibbs, R. W. Jr. & Colston, H. (2012). *Interpreting figurative meaning*. UK: Cambridge University Press
- Kövecses, Z. (2005). *Metaphor in culture: Universality and variation*. Cambridge University Press.
- Kövecses, Z. (2010). *Metaphor: A practical introduction*. New York: Oxford University Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Lakoff, G. (1987). *Women, fire, and dangerous things: What categories reveal about the mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Langacker, R. W. (1987). *Foundations of cognitive grammar: Theoretical prerequisites (Vol.1)*. Stanford: Stanford University Press.
- Langacker, R. W. (1991). *Concept, image, and symbol: The cognitive basis of grammar*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- Langacker, R. W. (2008). *Cognitive grammar: A basic introduction*. New York: Oxford University Press.
- Leech, G. (1975). *Semantics*. Great Britain: Penguin Books.
- Radden, G. (2002). How metonymic are metaphors? In R. Dirven & R. Pörings (Eds.), *Metaphor and metonymy in comparison and contrast* (pp. 407–434). Berlin: Mouton de Gruyter
- Radden G. & Kövecses Z. (1999). Towards a theory of metonymy. In K. U. Panther, & G. Radden (Eds.), *Metonymy in language and thought* [Human Cognitive Processing 4] (pp. 17–59). Amsterdam & Philadelphia: Benjamins.
- Saussure, F. (1998). *Genel dilbilim dersleri* (B. Vardar, {Trans.}). İstanbul: Multilingual.
- Syrpa, G. (2017). From literal to figurative language: The case of “big” In A. Baicchi and E. Pinelli *Cognitive modelling in language and discourse across cultures* (pp.91-103). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Büyük. (n.d.). *Turkish National Corpus (TNC)*. Retrieved on June 15, 2018 from <https://v3.tnc.org.tr/tnc/about-tnc>
- Büyük. (n.d.). Dictionary of Turkish. Turkish Language Association. Retrieved on August 26, 2018 from <https://sozluk.gov.tr>.
- Küçük. (n.d.). *Turkish National Corpus (TNC)*. Retrieved on June 15, 2018 from <https://v3.tnc.org.tr/tnc/about-tnc>
- Küçük. (n.d.). Dictionary of Turkish. Turkish Language Association. Retrieved on August 26, 2018 from <https://sozluk.gov.tr>.

## Summary

This study aims to investigate the semantic aspects of Turkish dimension adjectives *büyük* (big) and *küçük* (small) by referring to Turkish National Corpus (TNC) (Aksan et al., 2016) within a cognitive linguistics view. Within this framework, the semantic categories and the role of cognitive mechanisms motivating *büyük+noun* and *küçük+noun* constructions in different figurativity levels are presented. For this, the study searches answers to the following research questions:

- What are the noun types that Turkish adjectives *büyük* and *küçük* modify in adj+noun constructions in TNC?
- What are experiential domains that Turkish adjectives *büyük* and *küçük* belong in adj+noun constructions in TNC?
- How are the semantic distributions of Turkish premodifier adjectives *büyük* and *küçük* in adj+noun constructions in TNC?

In order to answer these research questions, first literature on adjective constructions and meaning types are reviewed; and then the corpus data is analysed to reach the conclusions.

Adjectives have to constitute a construction by combining with an entity that emerges and elaborates their meaning. This helps them gain different meanings according to their interaction with type of the nouns modified. For this reason, Langacker (2008) categorizes adj+noun constructions under relational expressions class. The noun types modified by the adjective are crucial in displaying the meaning the adjective gain. These constructions exhibit an extension from literal meaning to figurative meaning. At this point a need to define these meaning types occur. In our study, the meaning types will be discussed as literal, non-literal and figurative within cognitive framework by referring to the literature on the semantic aspects of adjectives (Dirven, 2002; Radden, 2002; Gibbs & Colston, 2012).

Research on adjectives with cognitive framework, reveals that adjectives display different meaning aspects on a continuum (Dirven, 2002; Radden, 2002; Syrpa, 2017).

In this study the semantic aspects of Turkish adjectives *büyük* and *küçük* will be identified in terms of the gradation of metonymic and metaphoric conceptualizations on literal-figurative continuum in the light of Dirven, 2002; Radden, 2002; Syrpa, 2017.

The semantic aspects of adj+noun constructions are analysed by referring to Turkish National Corpus (TNC). This study uses the corpus as a source in order to discuss the semantic aspects of the adjectives. According to the data driven from the corpus; 2326 *büyük*+noun constructions and 2164 *küçük*+noun constructions are analysed. All the occurrences are analysed in the context, and categorized according to the meaning they gained within their given context. The results of our study in which we aimed to investigate the semantic aspects of Turkish dimension adjectives *büyük* and *küçük*, demonstrated that both adjectives show a distribution of various meaning types on literal-figurative continuum. One end of the axis of the continuum indicates the literal meaning, while the opposite end refers to the metaphoric meaning.

According to the results of the study, the most frequently modified noun types for *büyük* are abstract nouns and nouns modifying spatial extension of physical entities. As for experiential domains, the most frequent ones are EVALUATION and PHYSICAL DIMENSION. On the other hand, the most frequently modified noun types for *küçük* are animate entities (29.3%) and physical entities (27%). The most frequent experiential domains are PHYSICAL DIMENSION and EVALUATION. These results played role on determining the semantic categories and six meaning categories that are literal, pre-metonymy, metonymy, post-metonymy, metaphor (1) and metaphor (2) were identified for both *büyük* and *küçük* on literal-figurative continuum.

When we evaluate the quantitative results obtained from the corpus data in terms of the semantic categories, we can reach the following implications. *Büyük* is generally used with its figurative meaning either metaphorically or metonymically. One reason for this is that *büyük* mostly modifies abstract entities. Thus IMPORTANCE IS SIZE seems to be the dominant metaphor (61.1%) motivating the *büyük*+noun constructions. The second frequent conceptualization for *büyük* is MORE FOR BIG metonymy (15.6 %). Thirdly, it is used with literal meaning (8.1%). These distributions demonstrate that more than half of the occurrences for *büyük* are used figuratively. Contrary to *büyük*, a different order of semantic categories is identified for *küçük*. In opposition to the results gathered for *büyük*, *küçük* is mostly used with its literal meaning (33%) and next with its two metaphorical meanings, which are AGE IS SIZE (21.4) and LESS/UNIMPORTANT IS SIZE (18.3%). According to these results, we can conclude that *büyük* modifies abstract nouns and is mostly used

figuratively; however, there is a more balanced distribution for *küçük* when the noun types, experiential domains and semantic categories are considered.



## SAĞ KANAT YETKECİLİĞİ: KAVRAMSALLAŞTIRMA, ÖLÇÜM VE TÜRKİYE'DEKİ BULGULARA DAİR SİSTEMATİK BİR DERLEME

RIGHT-WING AUTHORITARIANISM: CONCEPTUALIZATION, MEASUREMENT AND A SYSTEMATIC REVIEW OF FINDINGS IN TURKEY

**Meltem DÜZGÜN** 

Doktora Öğrencisi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Psikoloji Bölümü, meltem.duzgun@metu.edu.tr

**Banu CİNGÖZ-ULU** 

Dr. Öğr. Üyesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Psikoloji Bölümü, cingoz@metu.edu.tr

**Gülden SAYILAN** 

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Psikoloji Bölümü, gsayilan@ybu.edu.tr

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 3 Eylül 2021  
Kabul edildiği tarih: 18 Aralık 2021  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 3 September 2021  
Date accepted: 18 December 2021  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Sağ Kanat Yetkeçiliği; Yetkeçilik; Yetkeci Kişilik; Türkiye

### Keywords

Right-wing Authoritarianism; Authoritarianism; Authoritarian Personality; Turkey

### DOI

10.33171/10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.2

### Öz

Sağ kanat yetkeçiliği (SKY) olgusu sosyal psikoloji alanının ve özellikle de gruplar arası ilişkiler araştırmalarının en ilgi çekici konularından biri olagelmıştır. Dünya'nın çeşitli yerlerinde ve Türkiye'de yapılan araştırmalar sağ kanat yetkeçiliğinin pek çok sosyopolitik tutumla ilişkili bir değişken olduğunu ortaya koymaktadır. Bu olgu, genel olarak geleneksellik, otoriteye boyun eğme ve toplumsal otoritenin koyduğu kuralları esneten ya da onlara uymayan kişileri cezalandırma arzusu gibi özellikleriyle tanımlanmaktadır (Altemeyer, 1996, s. 8, 1998, s. 85-86). Bu çalışma sağ kanat yetkeçiliğinin kavramsallaştırılmasına, ölçülmesine ve Türkiye'deki sağ kanat yetkeçiliği ile ilgili araştırmalara ilişkin sistematik bir derleme niteliği taşımaktadır. Sağ kanat yetkeçiliğinin Türkiye'deki ölçümleri, Altemeyer tarafından 1996 yılında geliştirilmiş ölçeğin farklı adaptasyonlarına dayanmaktadır. Ancak gerek sağ kanat yetkeçiliğinin kavramsallaştırılmasına yönelik, gerekse kullanılan ölçeklere dair dünyadaki süregelen tartışmalarla beraber Türkiye'deki ölçümlerde karşılaşılan sorunlar nedeniyle ölçeğe dair soru işaretleri bulunmaktadır. Dünyadaki tartışmalar, SKY'nin kavramsallaştırılmasına, Altemeyer'in SKY ölçeğinin alt boyutlarıyla beraber tutarlılığına, farklı ölçeklerle tutarlılığına ve kültürel geçerliliğine yapılan eleştirilerden oluşmaktadır. Ek olarak, Türkiye'de kullanılan ölçeklerde tutarlılıkla ilgili problemlerin bulunmasının yanı sıra, SKY ölçeğinin Altemeyer'in belirttiğinin aksine tekli faktör yapısına sahip olmamasının sorun yarattığı düşünülmektedir. Ayrıca, görece uzun olan bu ölçek için daha iyi hazırlanmış bir kısa formun gerekli olduğu sonuçlarına varılabilir. Tüm bunlardan yola çıkılarak, mevcut problemlerin giderilmesi ve de Türkiye'deki SKY alanyazınının daha sağlam temellere oturabilmesi için önemli görülen önerilerde bulunulmuştur.

### Abstract

Right-wing authoritarianism (RWA) is one of the most interesting topics in social psychology, especially in intergroup relations research. Studies conducted in various regions of the world and Turkey reveal that RWA is associated with various sociopolitical attitudes. This phenomenon is generally defined by traditionalism, submission to authority, and the desire to punish those who bend the rules set by social authority or do not comply (Altemeyer, 1996, p. 8, 1998, p. 85-86). This study presents a systematic review related to the conceptualization and measurement of RWA as well as the studies related to RWA in Turkey. Measurements of RWA in Turkey are based on different adaptations of the scale developed by Altemeyer in 1996. However, in addition to debates on the conceptualization of RWA and the scales used, there are question marks about the scale due to the measurement problems encountered in Turkey. The debates in the world consist of criticism related to the conceptualization of RWA, the consistency of Altemeyer's RWA scale with its sub-dimensions and with different scales, and its cultural validity. There are problems with consistency in the scales used in Turkey, and the RWA scale does not have a single factor structure, contrary to what Altemeyer suggested. In addition, it can be concluded that a better prepared short form is required for this relatively long scale. Based on all these, some critical suggestions have been made to eliminate the existing problems and put the RWA literature in Turkey on a more solid foundation.

## Giriş

### GENEL BAKIŞ

Gerek sosyal psikoloji alanyazını incelediğimizde, gerekse dünyada ve ülkemizdeki sosyopolitik gündeme göz atıldığında öne çıkan olgulardan biri ayrımcılıktır. II Dünya Savaşı sonrasında sosyal psikoloji disiplininin A.B.D.'de filizlenmesi ardındaki temel nedenlerden biri bu yaşananları sistemli bir biçimde incelemek ve mümkünse bir daha tekrarlanmasını engellemek istenmesi olsa da, gruplar arası ayrımcılığın hala hem son derece yaygın olduğunu, hem de azalmaya dair hiçbir emare göstermediğini gözlemlemekteyiz. Konuya dair alanyazın incelendiğinde, farklı türdeki pek çok ayrımcılık ve önyargı ile bağlantılı olarak incelenen temel olgulardan birinin sağ kanat yetkeçiliği olduğu görülebilir (Altemeyer, 1998, s. 55). Bu olgu, genel olarak geleneksellik, otoriteye boyun eğme ve kanunlara uymayan, suç işleyen kişileri cezalandırma arzusu gibi özelliklerle tanımlanmaktadır (Halkjelsvik ve Rise, 2014, s. 27). Türkiye'de sağ kanat yetkeçiliğinin bireysel düzeyde ölçümleri, her ne kadar Altemeyer (1996, s. 12) tarafından geliştirilmiş ölçeğin farklı uyarlamalarına dayansa da, aslında bu ölçek temellerini Berkeley Araştırma Grubu'nun yetkeci kişilik araştırmalarına dayanan F Ölçeğinden almıştır (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson ve Sanford, 1950, ss. 224-279).

Yetkeci kişiliğe dair araştırmaların ilk temellerinin Nazi Almanyasında bir psikolog ve aynı zamanda bir Nazi olan E.R. Jaensch'in 1938 yılında yayınlanan *Der Gegentypus* kitabına dayandığı ifade edilmiştir (Brown, 2004, s. 39). II. Dünya Savaşı sırasında Nazi liderlerinin milyonlarca kişinin ölümüne sebep olan soykırımı yapmasının ve bunu yaparken halkın desteğini alabilmesinin altında yatanın ne olduğu pek çok disiplinin merak ettiği ve çözmeye çalıştığı bir sorunsal olmuştur. Bu durum, psikanalist Erich Fromm'a göre (akt. Altemeyer, 1998, s. 47) iki taraflı sadist-mazoşist kişiliğe sahip olmanın, bireyleri baskın-boyun eğici yetkeçilik birleşimine yönlendirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu düşünceden yola çıkan Adorno ve arkadaşları (1950, ss. 224-225), etnik merkezci, yetkeci veya faşist öncülü olarak sınıflandırdıkları davranışları kullanarak bir ölçek oluşturmuşlardır. Araştırmacılar oluşturdukları bu ölçek yardımıyla belirtilen özelliklerde düşük ve yüksek puanlar alan insanları belirlemeyi, yetkeci kişilik özelliklerine sahip kişilerin profilini çizmeyi ve buna bağlı olarak da bu kişilerin sahip olabilecekleri sosyopolitik tutumları öngörmeyi hedeflemişlerdir (Martin, 2001, s. 2). 1950 yılında ise antisemitizm çalışmalarına dayanarak faşizm ölçeğini geliştirmişler ve Yetkeci Kişilik kitabını yayınlamışlardır (Adorno vd., 1950, s. 224).

Adorno ve arkadaşlarının kavramsallaştırmasında yetkecilik bir sendrom, yani bir hastalık olarak görülmektedir (Ayrıntılı bilgi için Adorno vd., 1950; Çağlar Akoğlu, 2014, s. 21; Erkurt, 2015, ss. 31-33; Sönmez, 2014, ss. 16-18). Adorno ve arkadaşları yetkeci kişilik ölçeğini oluştururken iki yönlü bir kavramsallaştırma yapmış, bir yandan siyasi, ekonomik ve dini çerçevedeki düşünce, davranış ve değerler olarak ele alınan ideolojiyi; diğer taraftan da Freudyen gelenek içinde, nitelik, yoğunluk ve amaç çerçevesinde değişen, bazen uyumlu olan bazen çelişen ihtiyaçları düzenleyen kişilik yapısını ele almış; dolayısıyla ideoloji ve kişiliği birleştirmeye çalışmışlardır (Adorno vd., s. 6). Öte yandan, Adorno ve arkadaşları (1950, ss. 224) tarafından geliştirilmiş olan faşizm ölçeği bireylerin kişiliklerindeki örtük yetkecilik ve antidemokratik eğilimler ile faşist propagandayı açık bir şekilde ifade ettiğinden şüphe edilen kişilik eğilimlerini ölçmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Brown'a göre (2004, s. 43-44) ölçek klinik bir anlayış kazanma amacına da hizmet etmektedir. Faşizm ölçeği, gelenekçilik, yetkeci boyun eğicilik, yetkeci saldırganlık, duygusal kapalılık, batıl inanç ve kalıp yargı, güç ve sertlik, yıkıcılık ve şüphencilik, yansıtmacılık, cinselliğe karşı abartılmış endişeler olmak üzere 9 alt boyuttan oluşmakta ve her alt boyut kişilerin antidemokratik ve faşist olma eğilimlerini, bir başka deyişle "faşizm hastalığının semptomlarını" ölçmektedir (Adorno vd., s. 228).

Adorno ve arkadaşlarının faşizm ölçeği gerek psikoloji alanında gerekse de genel olarak sosyal bilimlerin içerisinde çok fazla tartışmaya yol açmış ve pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Hatta Brown (2004, s. 54) kendi eleştirisinde, sosyal psikolojinin en çok eleştirilen çalışmasının bu olabileceğini ifade eder. Bu eleştirileri, ölçeğin topluma genellenebilirliği, deneyci yanlılığı, orta seviyede yetkeci kişilerin göz ardı edilmesi ve ölçeğin psikometrik özellikleri alt başlıkları altında toplanabilir (Brown, 2004, ss. 54-62; Martin, 2001, s. 3). Bunun yanı sıra, ters yönlü maddelerin bulunmaması sebebiyle sürekli aynı yönde puanlamaya eğilimine sebep olabilecek şekilde düzenlenen soruların (Altemeyer 1981, s. 117), katılımcılarda gerçek düşünceleri yerine sosyal açıdan uygun görülebilecek yanıtlar vermeye itebileceği konusunda da eleştiriler mevcuttur (Aho, 2020, s. 332; Brown, 2004, s. 55). Ayrıca, ölçeğin isminin faşizm ölçeği olması ve yetkeciliği ölçtüğü iddia edilmesine rağmen sağ eğilimli yetkeciliğe değinirken, sol eğilimli yetkeciliği ölçmemesi de eleştiri konusu olmuştur (Rokeach, 1956, s. 2).



Bu eleştiriler daha iyi özelliklere sahip bir ölçek ihtiyacını ortaya koymuş ve Altemeyer bu amaçla Sağ Kanat Yetkeçiliği (SKY) ölçeğini geliştirmiştir (Altemeyer, 1981, ss. 147-155). Bu ölçek orijinal faşizm ölçeği gibi 9 boyuttan değil, birbiriyle bağlantılı 3 tutumsal kümeyi içeren tek bir boyuttan oluşmaktadır (Altemeyer, 1996, s. 45; Manganelli Rattazzi, Bobbio ve Canova, 2007, s. 1224). SKY'yi bir kişilik özelliği olarak ele alan Altemeyer, kişileri de SKY ölçeğinde aldıkları puanlar doğrultusunda yüksek ve düşük tipler olarak değerlendirmiştir (Martin, 2001, s. 13). Genel olarak, Altemeyer'in geliştirdiği SKY ölçeği, faşizm ölçeğine göre daha dengeli görünmekte ve çok daha iyi psikometrik özellikler göstermektedir. Fakat yine de bu durum SKY ölçeği ve kavramı hakkındaki soru işaretlerini ortadan kaldıramamıştır.

Altemeyer'in SKY ölçeği yaygın olarak kullanılmasına (Zakrisson, 2005, s. 864) ve Adorno ve arkadaşlarının 1950 yılında geliştirdiği faşizm ölçeğine daha iyi bir alternatif olarak sunulmasına rağmen, bu ölçek ve Sağ Kanat Yetkeçiliği kavramı bazı sorunlar nedeniyle eleştirilere maruz kalmaktadır. Sağ kanat yetkeçiliğine dayalı eleştiriler kavramsallaştırma ve ölçüme yönelik problemler olarak iki ana başlık altında karşımıza çıkmaktadır.

### **SAĞ KANAT YETKEÇİLİĞİNİN KAVRAMSALLAŞTIRILMASI**

Sağ kanat yetkeçiliğine yönelik en önemli eleştirilerden biri, bunun bir kişilik mi yoksa sosyopolitik bir bakış açısı mı olduğuna dair kavramsallaştırmanın net olmayışdır. Altemeyer (1998, s. 48) ve aynı zamanda geleneksel bakış açısı SKY'yi bir *kişilik özelliği* olarak görmektedir ve ölçeğin de bu kişilik özelliğini ölçtüğü iddia edilmektedir. Diğer taraftan, alanyazında SKY ölçeğinin bir kişilik veya davranış özelliğini ölçmekten çok, *sosyal tutumu* ölçtüğünü belirten ve buna bağlı olarak da onu ideolojik tutum boyutu olarak kavramsallaştıran görüşler bulunmaktadır (Asbrock, Sibley ve Duckitt, 2010, s. 337; Duckitt, 2001, s. 43; Duckitt, Bizumic, Krauss ve Heled, 2010, s. 690; Duckitt ve Sibley, 2007, s. 115).

Altemeyer (1996, s. 8), SKY'yi, bazı kişilerin otoriteye boyun eğmek ve başkalarına saldırmak için diğerlerinden belirgin bir şekilde daha az durumsal baskıya ihtiyaç duymasına neden olan bir kişilik özelliği olarak tanımlar. Bu kişilik özelliği, hiyerarşik sosyal yapılar ile sosyal eşitsizlikleri kabul ve hatta tercih etmeye yönelik genel bir eğilim (Pratto, Sidanius, Stallworth ve Malle, 1994, s.742) olarak kavramsallaştırılan sosyal baskınlık yönelimi (SBY) ile birlikte, genel olarak önyargıyı açıklayabilen iki özellikten biri olarak ele alınmaktadır. Ek olarak, her iki kişilik özelliği de bireylerin politik tercihleriyle sadece orta seviyede ilişkiye sahiptir

(Altemeyer, 1998, s. 60, 2007, s. 197). Altemeyer (1996, s. 45), bu kişilik özelliğinin edinilme sürecinin sosyal öğrenme kuramı ile açıklanabileceğini belirtmiştir. Ona göre SKY, erken yaştaki itaat, gelenekçilik ve saldırganlık eğiliminin, özellikle ergenlik dönemi boyunca edinilen bireysel deneyimlerin şekil değiştirmesiyle gelişmektedir. SKY, yetkecilikle ilgili alanyazına özellikle kavramsal açıdan getirdiği sadeleşme ve ölçümdeki netleşme ile büyük bir katkı yapmıştır. Hatta deyim yerinde ise, bu konuyu sosyal psikoloji yazınında yeniden var etmiştir. Altemeyer bu kavramı Kanadalı öğrenci ve yetişkin grupları üzerinde yürüttüğü çalışmalarla geliştirmiştir. Altemeyer'in (1996, s. 22-23) araştırmalarında SKY puanları yüksek kişiler, hükümetin gücü kötüye kullanılmasını desteklemiş, SKY puanları düşük olanlara göre suçlu gördükleri ve şiddeti hak ettiğine inandıkları kişilerin cezalandırılmasından daha fazla haz duymuş ve tatmin olmuşlardır. Bu kişiler aynı zamanda kavim merkezilik, eşcinsellik karşıtlığı, kürtaj karşıtlığı ve geleneksel cinsiyet rollerini benimseme gibi eğilimlere de sahiptirler. Altemeyer'a (1996, s. 45) göre bütün bunlar, SKY'nin farklı sosyal tutum ve davranışları sadece kuramsal olarak değil, görgül olarak da güçlü bir şekilde açıklamaya yardımcı olan bir kişilik özelliği olduğunun göstergesidir. Çok sayıda ülkede çeşitli gruplar ile gerçekleştirilen çalışmaların bulguları da SKY'nin yetkecilik kavramıyla ilişkili çıkması beklenen ve gruplar arası önyargıdan politik ideolojilere kadar uzanan geniş bir yelpazedeki pek çok sosyopolitik tutumu tutarlı ve güçlü bir şekilde yordadığını göstermektedir (Duckitt vd, 2010, s. 686; Sibley ve Duckitt, 2008, s. 249). Buna bağlı olarak da, alanyazında yaygın olarak kullanılan SKY'nin toplum, topluluk ve grup düzeyindeki davranışları açıklamak için önemli bir etmen olduğu ve Altemeyer'in ölçeğinin bu kavramı ölçmek için seçilmesinin uygun olduğu görüşü hâkim olmuştur (Duckitt vd, 2010, s. 686).

Diğer taraftan, SKY'yi genel olarak önyargıya sebep olan bir kişilik özelliği olarak görmek yerine, onu ideolojik bir tutum olarak kavramsallaştıran görüşler de bulunmaktadır (Duckitt, 2001, s. 43). Bu kavramsallaştırmanın temelinde ise SKY'nin sosyal baskınlık kuramı (Pratto vd, 1994, s. 741; Sidanius ve Pratto, 1999, ss. 3-57) çerçevesinde bir bireysel farklılık değişkeni olarak kavramsallaştırılan SBY ile ilişkisi yer almaktadır. SBY, Sosyal Baskınlık Kuramı çerçevesinde bir tutum örüntüsü olarak tanımlanıyor olsa da, Altemeyer (1998, s. 55) SBY'yi SKY gibi bir kişilik özelliği olarak ele almış ve SBY ile SKY'nin ayrımcılık, sosyopolitik tutumlar ve gruplararası ilişkiler bağlamında birbirini tamamlayan bir ilişki içinde olduğunu öne sürmüştür. Ancak, bu iki değişkenin sosyopolitik tutumlar ve kişilik özellikleriyle farklı biçimlerde ilişkilendirildiğini iddia eden araştırmacılar da

mevcuttur. Bu araştırmacılarından biri olan Duckitt (2001, s. 45) öncelikli olarak, Altemeyer'in (1998, s. 55) aksine SKY ve SBY'nin yetkeci kişiliğın iki farklı yönü olmadığını ve bunların genel önyargı ve etnik merkeziliği birbirinden bağımsız, ilişkili bir biçimde yordayan *sosyal davranış boyutları* olduğunu öne sürmüştür. Bunun yanı sıra, Duckitt (2001, s. 44) Kanada ve A.B.D örneklemelerindeki öğrencilerle ve aileleriyle yapılan çalışmalarda (Altemeyer, 1998, s. 89-102; McFarland, 1998, akt. Duckitt, 2001, s. 44; Pratto vd., 1994, s. 745) öğrenciler ve ailelerinin SKY ve SBY korelasyonları arasında anlamlı bir farklılık olduğunu gözlemlemiştir. Bu bulgudan hareketle de gençlerin geç ergenlik döneminde siyasete dâhil olmaları ile başlayan siyasi sosyalleşme sürecinde edindikleri sosyal baskınlık veya yetkecilik inanışlarının, artan bir şekilde psikolojik tutarlılık baskısı yarattığı ve bu sayede SKY ve SBY'nin bir diğeri benimsenmesine yol açtığı görüşünü savunmuştur. Buna bağılı olarak, gruplar arası kutuplaşmanın daha yoğun olduğu veya siyasi sistemlerin ideolojik yönünün ağır bastığı sosyopolitik ortamlarda tutarlılık baskısı fazla olacağından, SKY-SBY ilişkisinin güçlenmesi beklenmektedir (Duckitt, 2001, s. 45).

Duckitt ve arkadaşları bu temelde geliştirdikleri “Önyargı ve İdeolojinin İkili İşleme Modeli” çerçevesinde (İng. “*Dual Process Model of Ideology and Prejudice*”), SKY'nin bir kişilik özelliğinin tek boyutlu bir yansıması olduğu görüşüne karşı çıkmış ve SKY'yi kişinin içine doğduğu ve sosyalleştiği bağlamın, kişilik özelliklerinin ve bunların etkisiyle ortaya çıkan dünya görüşlerinin bir çıktısı olarak adlandırmışlardır (Duckitt, 2001, s. 45; Duckitt vd., 2010, s. 687). Diğeri bir anlamıyla SKY, Altemeyer'in (1998, s. 60) iddia ettiği gibi genel önyargıya sebep olan bir kişilik özelliği değil, iç grubu ya da toplumsal güvenliği, düzeni, bağılılığı ve istikrarı tehdit ettiği düşünülen gruplara karşı önyargı geliştirmeye temel sağlayan ideolojik bir tutumdur (Duckitt ve Sibley, 2007, s. 115). Bu görüşe göre, SKY kişilerin toplumsal gruplara yönelik önyargısını belirlemez, aksine kişilikle önyargı arasındaki ilişkiye aracılık eder (Sibley ve Duckitt, 2008, s. 250). Bu görüş bağlamında, SKY'nin beş büyük kişilik özelliği ile bağlantısı incelenmiştir (Akrami ve Ekehammar, 2006, s. 8). Ancak kişilik özelliklerinin SKY'yi öngörmek için tek başına yeterli olmadığını ve kişilik-önyargı ilişkisinde farklı sosyal psikolojik etmenlerin rol oynayabileceğini ileri sürmüşlerdir (Akrami ve Ekehammar, 2006, s. 8; Sibley ve Duckitt, 2010, s. 250). Örneğın, kültürel anlamda muhafazakârlık, siyasi tutumlar ve toplumsal güvene karşı tehditlere yönelik motivasyonlar gibi değişkenlerden bahseden bu araştırmacılar, kişilik ve önyargı arasındaki ilişkinin beklenenden daha karmaşık olduğunu ortaya koymaktadır.

SKY'nin kişilik özelliği olarak adlandırılmasına yönelik bir diğer eleştiri ise, hem SKY ölçeği hem de onun etkilendiği faşizm ölçeğinin kişilik özellikleri ve davranışları yerine, sosyal tutum ve geniş çapta ideolojik doğaya sahip inançları yansıtan ölçek maddelerine sahip olmasına ilişkindir (Duckitt, 2001, s. 43). Buna göre, ne SKY ne de onun temellendiği faşizm ölçeği, kişilik ölçekleri maddelerinin sahip olduğu (ya da olması beklenen) genelleştirilmiş davranışsal eğilimlere atfedilebilecek ya da özellikle kişinin bireysel psikolojisine yönelik maddelere sahiptir. Bunun yerine, “tutarlı bilişsel örüntüler” olarak adlandırılan sosyal tutum ve davranışlara yönelik maddelerden oluşması, SKY'yi kişilik özelliği olarak adlandıran görüşe karşı bir eleştiri konusu olmuştur (Reynolds, Turner, Haslam ve Ryan, 2001, s. 430; Saucier, 2000, s. 367; Sibley ve Duckitt, 2008, s. 250). Bu doğrultuda orijinal SKY ölçeği yönergelerinin “Lütfen çeşitli sosyal konularla ilgili genel kamuoyu araştırmasının bir parçası olan bu anketi doldurun.” (Altemeyer, 1998, s. 49) talimatını içermesi de, SKY ve önyargı arasındaki ilişkinin çeşitli normlar, değerler ve toplumdaki farklı grupların ideolojilerinden etkilenebileceğine dair bir görüşün ortaya atılmasına sebep olmuştur (Reynolds vd, 2001, s. 430). Bu görüşleri destekleyecek şekilde, araştırmalar SKY'nin davranışlar yerine din, gelenek ve göreneklerle ve ayrıca sosyopolitik sosyal tutum ve değerlerle daha güçlü bir korelasyona sahip olduğunu göstermiştir (Duriez ve van Hiel, 2002, s. 1209; Saucier, 2000, s. 367). Ayrıca, yetkecilik ve önyargı arasındaki ilişkinin, kişinin benlik sınıflandırmasına (*İng. Self-categorization*) göre değiştiği gösterilmiştir (Reynolds vd, s. 431). Bir başka deyişle, bireylerin sosyal kimliklerini ön plana çıkaran bağlamlarda, örneğin bireylerin kendilerini ulusal, toplumsal cinsiyet veya yaş grubu (nesil) gibi farklı sınıflandırmalar ile tanımlamaları sağlandığında, SKY ile önyargı arasındaki ilişkinin düzeyi ve istatistiksel olarak anlamlılığı değişmektedir. Buna göre, yetkeciliği bireye ait bir kişilik özelliği olarak ele almak yerine, toplumsal ve yapısal etkenlerin, tutum ve eylemler ile etkileşimi üzerinden ele alınmanın daha doğru olduğu ifade edilmiştir (Reynolds vd, 2001, s. 433).

Yukarıda bahsedilenlere ek olarak, SKY puanlarının toplumsal tehdite göre durumsal olarak değişebilmesi de (Feldman ve Stenner, 1997, s. 762; Hetherington ve Suhay, 2011, s. 556; Lavine, Lodge ve Freitas, 2005, s. 238), ölçeğin daha sabit olması beklenen kişilik özelliklerinden çok *sosyal tutumları* ölçtüğünü göstermektedir (Duckitt vd, 2010, s. 688). Benzer şekilde, SKY ölçeğinin bağımsız olarak geliştirilmiş ve geçerliliği olan hiçbir kişilik ölçeği ile tatmin edici düzeyde bir ilişki göstermemesi, SKY'nin bir kişilik özelliği olarak adlandırılmasını zorlaştırmıştır (Sibley ve Duckitt, 2008, s. 250). Çalışmalar, SKY'nin ana kişilik

özellikleri olarak adlandırılan Büyük Beşli Kişilik Modeli boyutlarıyla bile düşük ya da orta derecede bağlantılı olduğunu göstermiştir (Ekehammar, Akrami, Gylje ve Zakrisson, 2004, s. 473; Sibley ve Duckitt, 2008, s. 271). Ek olarak, çalışmalar Büyük Beşli Kişilik Özellikleri, SKY ve önyargı arasındaki ilişkiyi aracılı bir istatistiksel model ile ortaya koymuşlardır (Ekehammar vd, 2004, s. 477). Bu nedensel modellerde, SKY ve SBY kişilik özellikleri ve önyargı arasında orta seviyede bir aracılık ilişkisi ile yerleştirildiğinde, McCrae ve Costa'nın (1999, s. 142) Büyük Beşli Kişilik Modelini desteklemiştir (Akrami ve Ekehammar, 2006, s. 2). Ancak, yine de evrensel olduğu iddia edilen ve günümüzün psikoloji alanyazınında kişilik özellikleri açısından en çok çalışılan kuram olan Büyük Beşli kişilik özelliklerinin SKY'yi kuvvetli bir şekilde ön görememesi nedeniyle, önyargı ve SKY arasındaki ilişkide sosyal psikolojik etmenlerin de etkili olduğu görüşüne varmışlardır (Akrami ve Ekehammar, 2006, s. 8).

Bunlarla bağlantılı olarak, Büyük Beşli Kişilik Modelinin çok geniş bir alandaki kişilik özelliklerini kapsadığı düşünüldüğünde, SKY'nin bu özelliklerle düşük ya da orta seviyede bağlantılı olması düşündürücüdür. Benzer şekilde, geçerliliği olan bir başka kişilik envanteriyle ilişkisini gösteren hiçbir çalışma olmaması, SKY'nin bir kişilik özelliği olarak adlandırılmaması gerektiği görüşünü ortaya çıkarmıştır (Sibley ve Duckitt, 2008, s. 271). Dolayısıyla da araştırmacılar tarafından SKY'nin kişilik yerine Önyargı ve İdeolojinin İkili İşleme Modeli ile tutarlı olacak şekilde *ideolojik sosyal tutumlar* olduğu sonucuna varılmıştır (Sibley ve Duckitt, 2008, s. 271). Bu alternatif görüşe göre, SKY Ölçeği bir kişilik özelliği yerine, tehdiye yönelik güdülenen ve toplumsal düzeni, bağlılığı ve güvenliği sağlamayı hedefleyen *ideolojik tutumları* ölçmektedir (Duckitt ve Sibley, 2007, s. 115).

Özetle, SKY'nin kişilik özelliği mi, yoksa daha çok sosyal tutum olarak mı nitelendirilmesinin doğru olduğu konusundaki tartışmalar halen devam etmekte ve taraflar argümanlarını çeşitli gerekçelere dayandırmaktadır. Bu konuda ortak bir yargıya varılamaması sebebiyle SKY'nin kavramsallaştırma sorunu hâlihazırda devam etmektedir.

## SAĞ KANAT YETKECİLİĞİNİN ÖLÇÜMÜ

### Dünyadaki Ölçümler ve Soru İşaretleri

Altemeyer'ın SKY ölçeği SKY'yi ölçmek için dünya çapında yaygın olarak kullanılmaktadır (Zakrisson, 2005, s. 864). Fakat bu ölçek, Faşizm Ölçeğinden çok daha iyi hazırlanmış bir ölçek olmasına rağmen (Martin, 2001, s. 13), SKY tıpkı kavramsallaştırmada olduğu gibi ölçümde de eleştirilerden muaf değildir. Öncelikle kavramsallaştırma problemiyle paralel olarak, SKY kişiliği ölçen bir ölçek olarak hazırlanmasına rağmen, ölçek maddelerinin hiçbirinin bireyin psikolojisi ya da kişilik özelliği çerçevesinde oluşturulmamış olması dikkat çeken bir sorundur (Reynolds ve arkadaşları, 2001, s. 430). Bunun yanında, içerikten kaynaklanan bir diğer problem ise, SKY ölçeğinden yüksek puan almanın, tam olarak neyi ifade ettiğine dair birçok soru işareti bulunmasıdır. Bu duruma yönelik sorular ve kuramsal varsayımlara dayalı çoğu iddia, Altemeyer tarafından yanıtlanmamıştır (Martin, 2001, s. 13). Benzer şekilde, ölçekten yüksek puan almak ile Faşizm arasında bağlantı kurulmasına rağmen, ölçeğin maddelerinin çok azı faşizmle gerçekten bağlantılıdır. Dolayısıyla, yüksek puanlara sahip kişilerin faşist olduğuna dair varsayımlar aslında temelsiz kalmaktadır (Martin, 2001, s. 14). Diğer taraftan, kadınlar ve eşcinseller gibi gruplar ile din, cinsel davranış gibi hassas konulara yönelik tutumların SKY'nin bir parçası olması yerine onun tarafından öngörülmesi beklenirken, SKY maddelerinde bu gruplara ve konulara yönelik açıktan atıflar bulunmaktadır (Örneğin, "Eşcinseller ve lezbiyenler, herhangi biri kadar sağlıklı ve ahlaklıdır") (Feldman, 2003, s. 45; Zakrisson, 2005, s. 865). Bu durumun, aslında farklı şekillerde tanımlanması ve ölçülmesi gereken yetkecilik ve önyargı kavramlarını birbirine karıştırması eleştirilmiştir (Zakrisson, 2005, s. 865). Başka bir deyişle, ölçeğin aslında farklı gruplara önyargı ve hoşgörüsüzlüğü ölçtüğü, ve bu haliyle aslında önyargı veya etnosentrizm gibi değişkenleri yordamak için kullanılmasının suni olarak abartılmış korelasyonlara sebep olduğu belirtilmiştir (Feldman, 2003, s. 45). Bu nedenle Zakrisson (2005) ölçeğin 15 maddelik kısa formunu geliştirerek, kadınlar, eşcinseller gibi belirli gruplara yapılan atıfları mümkün olduğunca çıkararak, muhtemelen daha dar bir yetkecilik tanımı ile ancak kuramsal temele uygun olarak önyargının kendisi yerine öncülü sayılan yetkeciliği ölçmeye yaklaşmıştır.

Bunlara ek olarak, bir diğer eleştiri ise SKY'nin sadece sağ görüşü içermesi ve bunun da muhafazakârlıkla karıştırılmasına sebep olmasıdır (Stellmacher ve Petzel, 2005, s. 246). Bu eleştirilere yönelik olarak Altemeyer (1996, s. 9) "sağ kanat" ile

aslında politik ya da ekonomik olarak sağ görüşü değil, kişinin hayatında algıladığı otoritelere karşı boyun eğişini belirten psikolojik bir algıyı ifade ettiğini savunmuştur. Ancak yine de, *sol kanat yetkecilik* kavramı uzun zamandır araştırmacıları cezbetmeye devam eden ve geliştirilen farklı ölçekleri ile sol görüşe yakın dogmatizm ile ilişkili yetkeci politikaları yordayan ilgili bir çalışma konusudur (Costello vd, 2021, s. 3; Manson, 2020, s. 2; Stone, 1980, s. 12). Bu anlamda SKY'nin siyasi anlamda sağ görüşe dair muhafazakârlığı içerdiği eleştirisi doğru görünmektedir.

Ölçeğe yönelik başka bir problem ise, asıl verinin süreklilik içeren bir formda ölçüldüğünü belirtmesine rağmen, Altemeyer'in da tıpkı Adorno ve arkadaşları gibi bazı kişileri diğerlerine göre alt, orta ve yüksek puanlı kişiler olarak sınıflandırmasıdır. Bu ifadeler ölçeğin kategorik bir ölçüm mü yaptığını, yoksa süreklilik içeren bir puan hesabı şeklinde mi işlediğine dair karışıklık yaratmaktadır (Martin, 2001, s. 13). Bununla birlikte, özellikle psikoloji araştırmalarındaki artan istatistiksel yetkinliğin de etkisiyle, SKY artık katılımcıları puanlarına göre sınıflandırarak “yüksek” ve “düşük” yetkeçiler olarak adlandırmak yerine, ölçüm puanlarını süreklilik içerecek şekilde kullanılmaktadır (Düzgün, 2019; Güldü, 2011; Hasta ve Dönmez, 2009; Hasta ve Karaçanta, 2017; Sayılan, Türkoğlu ve Cingöz-Ulu, 2020).

Altemeyer'in ölçeği oluştururken çoğunlukla kuramsal yapı yerine istatistiksel ilkeleri dayanak alması ölçeğe yönelik ayrı bir eleştiri konusu olmuştur (Duckitt ve Fisher, 2003, s. 207; Feldman, 2003, s. 62). Feldman'a göre (2003, s. 45), Altemeyer'in madde oluştururken ve seçerken ölçeğinin güvenilirliğini ve tek boyutluluğunu ön planda tutması, ölçek oluştururken istenilen bir amaç olsa da sorun teşkil etmektedir. Çünkü bu tarz işlemler, öngörülmek istenen değişkenlere çok yakın olan maddelerin rahatsız edici seviyede sıklıkla seçilmesine sebep olmaktadır (Feldman, 2003, s. 45). Diğer taraftan, maddelerin görece uzun olması ve genelde en az iki ifade içermesi içeriği belirsiz hale getirmekte (örneğin, “Mevcut otorite, genel olarak pek çok şeyde haklı çıkarken, radikaller ve her şeye karşı çıkanlar cehaletlerini sergileyen boşboğazlardır.”), ölçekte kullanılan bazı kelimelerin farklı kültürlerde farklı anlamlara gelebilecek olması ise ölçeğin farklı kültürlerde kullanımında geçerlik sorunları oluşturmaktadır (Zakrisson, 2005, s. 864). Bu açıdan aslında ölçeğin sadeleştirilmesi ve netleştirilmesi konusunda ilerleme kaydedilmiş olsa da (örneğin Zakrisson'un (2005) kısa SKY ölçeği ve Toy

Kaplan'ın (2021, s. 42) Türkçe uyarlaması), hâlihazırda en yaygın kullanılan Altemeyer versiyonunda bu türden ölçüm sorunları devam etmektedir.

Tüm bunların ışığında, hem ölçek maddelerinin içeriği, maddelerin yazılışı ve kültürlerarası oluşturabileceği farklılıklar sebebiyle, hem de ölçtüğünü söylediği şeyin tam olarak ne olduğu ve bunu nasıl ölçtüğünün belirgin olmaması üzerinden birçok probleme sahip olduğu çıkarımı yapılabilmektedir. Fakat bahsedilen bu problemlerin yanında ölçek başka nedenlerle de eleştirilere maruz kalmaktadır. Bu eleştiriler genel olarak alt boyutlardaki sıkıntılar ve farklı ölçeklerle SKY arasındaki tutarlılık alt başlıkları altında incelenebilir.

### **Alt Boyutlar ve Tutarlılık Problemleri**

SKY ölçeği sahip olduğu diğer problemlerin yanı sıra alt boyutları nedeniyle de eleştirilere maruz kalmaktadır. Bu eleştirilerin temelinde, Altemeyer'a (1996, s. 15) göre, SKY ölçeğinin birbiriyle bağlantılı üç tutum ögesine (yetkeci saldırganlık, yetkeci boyun eğicilik, geleneksellik) sahip, tek alt boyutlu bir ölçek olması ve bu tek boyutun üç bileşenin hepsini içerdiğini belirtmesi yatmaktadır. Bu alt boyutlardan yetkeci boyun eğicilik, bireyin yaşadığı toplumda kabul edilmiş ve meşrulaştırılmış yetkelerle yüksek derecede boyun eğmesi olarak adlandırılırken; yetkeci saldırganlık, kabul edilmiş yetkeler tarafından yaptırım uygulanacağı düşünülen kişi ve dış gruplara yönelik genel saldırganlık olarak tanımlanmaktadır. Geleneksellik alt boyutu ise toplum ve kabul edilmiş yetkeler tarafından uygun görülmuş olarak algılanan toplumsal geleneklere yüksek derecede bağlı olma anlamı taşımaktadır (Altemeyer, 1988; akt. Stellmacher ve Petzel, 2005, s. 247).

Altemeyer (1996, s. 15-16), ölçek maddelerinin tek bir alt faktörü içermeyecek kadar karmaşık bir şekilde oluştuğunu, bu karmaşık oluşum içinde de alt faktörlerin tek tek ayrılmadığını ifade etmiştir. Ancak bazı eleştiriler, bu durumun Altemeyer'ın maddeleri yazarken her bir alt boyutun olumlu ve olumsuz özelliklerini gösterecek eşit miktarda madde oluşturmayı, alt boyutları ölçecek olan sistematik içerik geçerliliği yöntemini uygulamamış olması nedeniyle oluştuğuna değinmektedirler (Duckitt ve Fisher, 2003, s. 212). Bunun yanında Funke'ye (2005, s. 198) göre, bu durumda SKY'nin teoride üç alt boyuttan oluşurken, metodolojik olarak tek boyutlu olması tutarsızlığa yol açmaktadır. Duckitt'e (1989, s. 70) göre ise, bu üç alt boyut arasındaki kovaryansın neden kaynaklanmakta olduğuna ve bunların bölünmez ve uyumlu tek bir boyutta toplanabilmesi temellendirilmesine yönelik soru işaretleri bulunmaktadır. Benzer şekilde, birçok araştırmacıya göre bu tek faktörlü yapı bazı problemlere neden olmaktadır. Duckitt ve Bizumic'e (2013, s.



844) göre özellikle muhafazakârlığı ve gelenekselliği ile bilinen Sırbistan gibi ülkelerde yaşayan kişilerin, tek boyutlu SKY ölçeği ile yapılan ölçümlerde tipik olarak yüksek seviyede SKY'ye ve dolayısıyla da yüksek seviyede yetkeci boyun eğiciliğe sahip olduğu bildirilmesine rağmen, 2001 yılında Miloşević rejimini devirmeye varan ayaklanmaları organize etmeleri ve devrim yapabilmeleri bu ölçüm ile çelişkili durmaktadır. Buna bağlı olarak, SKY'nin Yeni Zelanda gibi uzun zamandır ekonomik bolluk ve istikrarlı demokrasiye sahip ülkelerdeki bireylerle, Sırbistan gibi ekonomik problemler ve istikrarlı olmayan politikalara sahip ülkelerdekilerle *farklı nedenlerle* yüksek olacağı, bu nedenle de üç alt boyutlu yapının bu kültürel farklılıkları daha iyi yordayacağı öne sürülmüştür (Duckitt ve Bizumic, 2013, s. 844). Nitekim daha önce ifade edildiği gibi bazı araştırmacılara göre SKY'nin bir kişilik özelliği olarak değil bir sosyal tutum ve değer olarak daha iyi kavramsallaştırılması daha uygundur. Dolayısıyla bu kavramsallaştırma çoklu faktör yapısıyla daha iyi açıklanabilmektedir (Duckitt vd, 2010, s. 687; Vilanova, Milfont, Cantal, Koller ve Costa, 2020, s. 664).

Farklı kültürlerde SKY ve sonuçlarını daha iyi gözlemleyebilmek için SKY'nin çok boyutlu olarak kavramsallaştırılmasının gerekliliğinin yanı sıra, bu çok boyutlu yapının oluşturulabilmesi için iki ya da daha fazla cümle içeren karmaşık yapılu maddelerin sadeleştirilmesi de gerekmektedir (Zakrisson, 2005, s. 864). Çift, hatta üç parçalı anlamlara sahip olan maddeler (Duckitt vd, 2010, s. 688; Duckitt ve Bizumic, 2013, s. 842; Funke, 2005, s. 200) yanıtlayan katılımcılarda kafa karışıklığına yol açmakta, verilen yanıtın hangi kısma verileceğine dair mantıksal yetersizlik ve belirsizlik durumu oluşmaktadır (Duckitt vd, 2010, s. 689; Funke, 2005, s. 200). Örnek olarak “Ülkemizi krizlerden kurtarmak için, geleneksel değerlerimize dönmek, sert liderleri iş başına getirmek ve kötü fikirleri yayanları susturmak gerekmektedir.” maddesinde belirtilen üç farklı fikir verilebilir. Bu durum aynı zamanda açıklayıcı faktör analizlerinde içeriğe yönelik olarak ölçeğin alt boyutlarına ayrılmasına da engel olmakta (Duckitt ve Fisher, 2003, s. 204) ve bunun sonucu olarak yapay bir tek boyutluluk oluşturmaktadır (Duckitt vd, 2010, s. 689).

Duckitt ve arkadaşları (2010, s. 689), SKY ölçeğinin tek boyutlu olduğuna dair bulguların bir faktöre olumlu özellikler yüklerken, öteki faktöre olumsuz özellikler yükleyerek iki faktörlü bir yapı sunan açıklayıcı faktör analizine yöntemsel bir eleştiri yapmışlardır. Araştırmacılar, Altemeyer'in (1996, s. 15) bu faktörleri Likert ölçeklerde sıkça görülen yöntem faktörü olarak değerlendirmesini eleştirmişlerdir.

Buna göre, maddelerin yazılış tarzları (düz ve ters maddeler) madde içerikleri ile etkileşime girmekte ve bunun sonucunda SKY ile örtüşen maddeler yetkeci saldırganlık faktörüne, SKY ile örtüşmeyen maddeler ise öncelikle geleneksellik faktörüne yüklenmektedir (Duckitt ve Fisher, 2003, s. 207, Duckitt vd., 2010, s. 689). Duckitt ve Fisher'a (2003, s. 209) göre, SKY üç boyut üzerinden kavramsallaştırılmasına rağmen, yetkeci boyun eğcilik faktörüne çok az maddenin yüklenmesi ve bu faktörün açımlayıcı faktör analizinde ortaya çıkmaması da ölçeğe ilişkin soru işaretlerini arttırmaktadır.

Ölçeğin puanlamaları ve farklı boyutların net bir şekilde ölçülememesinden kaynaklanan bir diğer sorun ise, orta seviyede SKY puanına sahip olan kişilerin aslında SKY bileşenleri açısından birbirinden çok farklı özellikler gösterebilecek bir grup yerine tek ve nispeten homojen bir grup olarak ele alınmasındaki sıkıntılardır (Funke, 2005, s. 197; Stellmacher ve Petzel, 2005, s. 267). Bu üç alt boyutun birleşik kabul edilmesiyle beraber farklı alt boyutlardan yüksek, diğerlerinden düşük puan alarak orta düzeyde bir puana sahip olan kişilerin ayırt edilebilmesini sağlayacaktır (Stellmacher ve Petzel, 2005, s. 267). Funke'a (2005, s. 200) göre, SKY ölçeğinin üç alt boyuta ayrılması ile özellikle orta düzeydeki SKY puanına sahip kişilerin daha iyi ayırt edilmesi mümkün olacaktır. Ölçeğin üç boyuta ayrılması ile ayrıca alt boyutlara bağlı olan diyalektik dinamiklerin açıklığa kavuşması ve yetkeciliğin birey-içi (intra-individual) tutarlılığının sınanması da mümkün olacaktır (Funke, 2005, s. 200). Öte yandan, ölçeğin çok faktörlü yapıya sahip olması ayrıca ideolojik karmaşıklıkları yeterli şekilde gösterilebilmesi açısından kritik öneme sahiptir (Duckitt ve Bizumic, 2013, s. 844).

Sonuç olarak, tek faktör olarak hazırlanmış olan bu ölçek çeşitli gerekçelerle hem var olduğu öne sürülen üç alt boyuta ayrılmamış olması sebebiyle, hem de bu tek boyutluluğun farklı problemlere yol açmasından dolayı eleştirilmiştir.

### **Farklı Ölçekler ve SKY'nin Sonuçları**

Sağ Kanat Yetkeçiliği denildiği zaman alanyazında ilk akla gelen kavramlardan birisi önyargıdır. Nitekim Altemeyer'a (1998, s. 55) göre genel önyargıyı en iyi açıklayan kişilik özelliklerinden birisi SKY'dir. Alanyazın taramalarında da çeşitli dış gruplara karşı önyargı ve SKY arasında güçlü bir ilişki olduğu görülmektedir (Duckitt ve Sibley, 2007, s. 125). Bunun yanında SKY ile güçlü bir ilişkiye sahip bir diğer kavram ise muhafazakârlıktır (Wilson ve Sibley, 2013, s. 280). Her ne kadar bu iki kavramla SKY arasında güçlü ilişki olsa da, hem önyargı hem de

muhafazakârlık kavramlarının tanımı ve ölçümü açısından SKY ile örtüşmesi, SKY ölçümünün eleştirilmesine yol açmıştır.

Hem Adorno ve arkadaşları (1950, s. 226) tarafından önerilen ve insanlardaki kişilik, süregelen inanışlar gibi sabit görülebilecek bazı özelliklerin kişilerde genel bir önyargı ya da kavim merkezci yaklaşıma sebep olabileceği düşüncesiyle şekillenen yetkeci kişiliğin, hem de bunun arkasından gelen SKY'nin her türlü önyargıyla ilişkisinin olduğunu söylemek şaşırtıcı olmayacaktır (Duckitt, 2001, s. 45). Alanyazın taramasında bu ilişkiyi destekler nitelikte birçok sonuç görülebilir. SKY ile ırkçılık (Duckitt, 1993, s. 560; Nicol ve Rounding, 2013, s. 296), modern cinsiyetçilik, çelişik duygulu cinsiyetçilik, kadınlara yönelik cinsiyetçi tutumlar ve feminizm (Duncan, Peterson ve Winter, 1997, s. 46; Hunsberger, Owusu ve Duck, 1999, s. 188; Thomas ve Esses, 2004, s. 94), homofobik önyargılar (Sibley, Robertson ve Wilson, 2006, s. 760; Whitley, 1999, s. 129) ve göçmenlere karşı önyargılar (Hodson ve Costello, 2007, s. 694) arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Genel olarak bakıldığında, yüksek SKY'ye sahip kişilerin iç grup normlarını, sosyal düzeni, istikrarını, geleneksel değerlerini ve grup bağlılığını tehdit ettiğine inandığı dış gruplara karşı önyargıya sahip oldukları söylenebilmektedir (Duckitt, 2006, s. 693). Aynı zamanda Altemeyer (1998, s. 62) SKY ve kavim merkezilik arasında ilişki olduğunu belirtmiştir. Benzer şekilde, SKY ve önyargı ilişkisi bağlamında Türkiye alanyazını incelendiğinde SKY ile Türklerin Kürtlere yönelik önyargısı (Balaban, 2013, s. 55), transfobi (Sayılan vd, 2020, s. 143), ayrımcılığın önlenmesini desteklememe (Avcı, 2014, s. 47), korumacı ve düşmanca cinsiyetçilik (Erkurt, 2015, s. 61) gibi değişkenlerle arasında anlamlı korelasyonlar olduğu belirlenmiştir.

Duckitt'e (2001, s. 41) göre, bireylerin bir dış gruba olumsuz bakıyor olması, başka dış gruplara karşı da olumsuz bakış açısına sahip olma eğilimini arttırmaktadır. Farklı dış gruplara karşı tutumların güçlü bir şekilde korelasyon göstermesi, önyargının farklı hedefler üzerine genellenebileceğini göstermektedir (Duckitt, 2001, s. 41). Buna ek olarak Duckitt (2001, s. 105), SKY'nin sosyal düzene veya gruba bağlılık ile grubun güvenliğini, düzenini, değerlerini ve istikrarını tehdit eden ya da bunlar için tehlike oluşturduğu düşünülen dış gruplara karşı önyargı oluşturduğunu belirtmiştir. Bütün bunlardan yola çıkarak, Altemeyer'in (1998, s. 60) de belirttiği gibi SKY'nin farklı dış gruplara karşı önyargıyı tutarlı bir şekilde öngördüğü sonucuna varılabilir. Fakat bu sonuçlar yorumlanırken SKY'nin dış gruplara karşı önyargıyı yordarken maddelerinin bu önyargılara yönelik açıktan

atıfta bulunduğuna ve bu durumun yetkecilik ve önyargı arasında bir karışıklığa neden olduğuna ilişkin eleştiriler de göz önünde bulundurulmalıdır (Feldman, 2003, s. 45; Zakrisson, 2005, s. 865).

SKY ile sıkça çalışılan konulardan birisi de ideolojik anlamda muhafazakârlıktır. Tıpkı önyargı ve SKY ilişkisinde olduğu gibi, alanyazında SKY ve muhafazakârlık arasında olumlu yönde güçlü bir ilişki olduğu görülmektedir (Feldman, 2003, s. 45; Ludeke, Johnson ve Bouchard Jr, 2013, s. 378; Stellmacher ve Petzel, 2005, s. 259; Wilson ve Sibley, 2013, s. 280). Bunu destekler biçimde, Türkiye’de yapılan çalışmalarda da (Hasta ve Dönmez, 2009, s. 24; Hasta ve Karaçanta, 2017, s. 30; Sayılan, 2018), yetkecilik düzeyi ile sağ görüş arasındaki güçlü ilişki ortaya konmuştur.

Diğer taraftan bazı araştırmacılar yetkecilik ve muhafazakârlığın iç içe geçmiş ve ayrılması zor kavramlar olduğunu belirterek bu ilişkiyi tartışmaya açmıştır (Feldman, 2003, s. 44; van Hiel, Cornelis, Roets ve de Clercq, 2007, s. 151). Feldman (2003, s. 44-45), SKY maddelerinin büyük bir çoğunluğunun muhafazakârlıkla bağlantılı içeriğe sahip olduğunu belirtmiş, buna bağlı olarak muhafazakârlık eğilimi yüksek olan kişilerin, yetkeciliğin diğer özelliklerine sahip olmasalar bile ölçeğin bu özelliği nedeniyle en azından orta seviyede yetkeci olarak ölçülebileceklerini ifade etmiştir. Diğer taraftan van Hiel ve arkadaşları (2007, s. 165), bu durumun yetkeciliğin operasyonel tanımının muhafazakâr inanışlara dayalı içeriklerden etkilenip saf bir şekilde yetkeciliği ölçmemesinden değil, her iki kavramın da aslında “sağcılığı” ölçüyor olmasından kaynaklanabileceğini belirtmişlerdir.

Özet olarak, alanyazında hem çeşitli önyargularla hem de muhafazakârlıkla SKY arasında güçlü bir ilişki varlığına dair sonuçlar olmasına rağmen, bu ilişkilerin özellikle ölçek maddelerinin içeriklerinin bu kavramları açık bir şekilde belirtmesinden kaynaklandığına dair eleştiriler de bulunmaktadır. Bunun yanında, SKY’nin önyargı ve de muhafazakârlıktan farklı bir kavram olmadığına yönelik eleştiriler nedeniyle SKY’ye ilişkin problemlerin bulunduğu açıktır. Tüm bunlara ek olarak, SKY ölçümünün farklı kültürlerde ne ölçüde geçerli olduğuna dair de bazı soru işaretleri karşımıza çıkmaktadır.

## KÜLTÜREL GEÇERLİLİK

SKY'nin kavramsal ve ölçümsel problemlerinin yanında, kültürel olarak geçerliliği de ele alınması gereken önemli ölçütlerden biridir. Nitekim farklı ülkelerde yapılan çalışmalarda (Güldü 2011, s. 39; Manganelli Rattiazi, Bobbio ve Canova, 2007, s. 1224) SKY'nin Altemeyer'in belirttiğinin aksine tek faktörlü değil, iki faktörlü yapıda çıkmış olması ve ölçek maddelerinin içeriklerinin sebep olabileceği kültürel algı farklılıkları bu sorunun göstergeleri olarak kabul edilebilir.

Daha önce de bahsedildiği gibi, ölçek maddelerinin deyim vb. bazı ifadeler nedeniyle, farklı kültürlerde farklı şekillerde anlaşılabilir yapıya sahip olması eleştirilmiş ve bunun ölçümü etkileyebileceği ifade edilmiştir (Zakrisson, 2005, s. 864). Ölçeği Türkçe'ye uyarlayan Güldü de (2011, s. 45) bu soruna değinmiş ve ölçekte kullanılan ifadelerin yarattığı kültürel algı farklılıkları nedeniyle Altemeyer'in (1996, s. 6) sunduğunun aksine iki faktörlü yapıya ulaşılmış olabileceğini belirtmiştir. Aynı zamanda Türkiye kültürünün yetkeci boyun eğme davranışını desteklemesi sebebiyle de, faktör yapısında farklılık oluşmuş olabileceğini ifade etmiştir. Güldü'nün (2011, s. 45) sonuçlarına benzer şekilde, İtalya'da yapılan çalışmada da tek faktörlü yapı yerine iki faktörlü bir yapı bulunmuş ve bu faktörler Türkçe uyarlamasında olduğu gibi yüksek SKY ve düşük SKY olmak üzere şekillenmiştir (Manganelli Rattazzi vd, 2007, s. 1226). Diğer taraftan, Duckitt ve Fisher'ın (2003, s. 204) da SKY ölçeği için yapılan hemen hemen bütün faktör analizlerinde, Altemeyer'in belirttiğinin aksine yüksek düzeyde ve düşük düzeyde yetkecilik olmak üzere iki faktörlü yapıda olduğunu belirtmiş olmaları, bu durumun kültürel sebeplerden meydana gelmediğini akla getirmektedir. Ayrıca, Türkiye ve İtalya örneklerinde birinci faktör yetkeci saldırganlık ve boyun eğiciliğe işaret eden maddelerle, ikinci faktör ise geleneksellik ve boyun eğicilik maddeleriyle yüklenmişken (Güldü, 2011, s. 45; Manganelli Rattazzi vd., 2007, s. 1226), Yeni Zelanda'da yapılan çalışmada bir faktörün yetkeci saldırganlık, diğer faktörün geleneksellik ve boyun eğicilikle yüklenmiş (Duckitt ve Fisher, 2003, s. 212) olması kültürel geçerliliğe dair şüpheleri desteklemektedir.

Bütün bunların sonucu olarak, her ne kadar ölçek çoğu kültürde iki faktörlü yapıda çıkmış olsa da, maddelerin faktörlere farklı şekilde yüklenmiş olmaları ve ölçekte kullanılan kelime ve deyimlerin kültürel algı farklılıkları yaratabileceğine dair görüşler sebebiyle, ölçeğin kültürel farklılıklardan etkilendiği görüşünün desteklediği söylenebilir.

## TÜRKİYE'DEKİ ÖLÇÜMLER VE PROBLEMLERİ

Türkiye’de yetkecilik ile ilgili araştırmalar tarandığı zaman, bu konuda en çok kullanılan ölçeğin orijinal olarak Altemeyer (2007, s. 11-12) tarafından geliştirilen ve Türkçe uyarlaması Güldü (2011, s. 40-41) tarafından yapılan ölçek olduğu görülebilir. Bunun yanında, yetkecilik ölçümü için 1973 yılında Kağıtçıbaşı tarafından Amerikan ve Türk gençlerini karşılaştırmak için kuramsal ve mantıksal öngörülere dayanarak geliştirilmiş ve son hali 1983 yılında Lederer tarafından verilmiş olan otoriteriyenizm ölçeği (akt. Gümüş ve Gömleksiz, 1999, s. 128), Hasta tarafından 2002 yılında uyarlanmış Yetkeci Kişilik Ölçeği (Hasta ve Dönmez, 2009, s. 23) ve Göregenli (2010, s. 60) tarafından uyarlanmış Sağ Kanat Yetkeciliği Ölçeği’nin kısa formu da mevcuttur. Ayrıca Zakrisson’un (2005) SKY kısa formu da yakın zamanda Türkçe’ye uyarlanmıştır (Toy Kaplan, 2021).

Araştırmalarda en çok kullanılan ölçek olan Güldü’nün (2011, s. 40-41) ölçeği, Altemeyer’in (1996, s. 6) belirttiğinin aksine iki boyutlu olarak rapor edilmiştir ve bu alt boyutlar Yüksek SKY ve Düşük SKY olarak adlandırılmıştır (Güldü, 2011, s. 39). Güldü (2011, s. 45) bu durumun kültürel farklılıklardan kaynaklanmış olabileceğini belirtip, aynı zamanda madde içerikleri ve uzunluklarının da bu durumda etkili olabileceğini ifade etmiştir. Aynı zamanda Zakrisson’un (2005, s. 864) da belirttiği üzere, iki boyutlu yapının maddelerin değişik ülkelerde farklı anlamlara gelebilecek deyim vb. ifadeler içermesi nedeniyle oluşmuş olabileceğini belirtmiştir. Son olarak ise, Türkiye örnekleminde kültürel olarak yetkeye boyun eğme davranışının desteklenmesi sebebiyle orijinal çalışmadakinden farklı sayıda alt boyutun ortaya çıkmış olabileceğini de eklemiştir. Mevcut bu ifadeler nedeniyle, ölçek her ne kadar .85 gibi yüksek bir iç tutarlılığa sahip olsa dahi, kültürel farklılıklardan dolayı Türkiye örneklemini için problemlili bir yapıya sahip olabileceği düşünülmektedir.

Türkiye’deki yetkecilik araştırmalarında, Güldü’nün (2011, s. 40-41) uyarlaması kadar yaygın olmasa da, McClosky ve Chong (1985, s. 361-363) tarafından geliştirilen ve Türkçe uyarlaması 2002 yılında Hasta tarafından yapılan Yetkeci Kişilik Ölçeği de kullanılmaktadır (Hasta ve Dönmez, 2009, s. 23). Bu ölçeğin her ne kadar test- tekrar test sayısı yüksek olsa da ( $r = .81$ ), iç tutarlılık katsayısının .66 (Hasta ve Dönmez, 2009, s. 23-24) gibi düşük bir değer olması da ölçeğin bazı sıkıntıları olduğuna işaret etmektedir. Bunlara ek olarak, daha önce de belirtildiği gibi, çok fazla kullanılsa da Adorno ve arkadaşlarının F ölçeğine dayanarak oluşturulan üç ölçek daha mevcuttur: Bunlardan ilki Kağıtçıbaşı (1973,

akt. Gümüş ve Gömleksiz, 1999, s. 129-130) tarafından oluşturulan ve Lederer (1983; akt. Gümüş ve Gömleksiz, 1999, s. 129-130) tarafından son haline getirilmiş olan genel otoriteriyenlik ölçeğidir. Bu ölçekteki maddelerin yapılan farklı çalışmalarda aynı faktör altında toplanmaması gibi eksiklikler sebebiyle yine Lederer (1983; akt. Gümüş ve Gömleksiz, 1999, s. 132) tarafından *yeni genel otoriteriyenlik* ölçeği geliştirilmiştir. Son ölçek ise yine Kağıtçıbaşı tarafından 1973 yılında yetkecilik boyutunu ölçmek amacıyla geliştirilmiş olan öz-otoriteriyenlik ölçeğidir (akt. Gümüş ve Gömleksiz, 1999, s. 132). Ancak bu ölçek de maddelerinin faktör analizine uygun olmaması (maddeler arasındaki ilişkilerin çok zayıf çıkması) nedeniyle yetersiz bulunmuştur. Ayrıca öz-otoriteriyenlik ölçeği, yetkecilik anlayışının normlardan bağımsız olamayacağı gerekçesiyle eleştirilere maruz kalmıştır (Altemeyer, 1988, akt. Gümüş ve Gömleksiz, 1999, s. 132). Alanyazında kullanılan bir diğer ölçek ise, Weber ve Federico'nun (2007, s. 389-416) Altemeyer'in ölçeğini kısaltarak oluşturduğu sağ kanat yetkecilik kısa formudur. Bu ölçeğin Türkçe uyarlaması Göregenli (2010, s. 60) tarafından yapılmış olup, ölçeğin iç tutarlılık katsayısı .71 olarak belirtilmiştir. Fakat iç tutarlılık katsayısının görece düşük olması Türkiye bağlamı için daha iyi hazırlanmış bir kısa form gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Diğer taraftan görece uzun olan SKY ölçeğinin özellikle katılımcıların pek çok sayıda ölçek yanıtlamasının gerekeceği çok değişkenli çalışmalar için sorun yaratabilecek olması da daha iyi hazırlanmış bir SKY kısa forma ihtiyaç olduğunu düşündürmektedir.

Tüm bunlardan yola çıkarak Türkiye'de en yaygın biçimde kullanılan SKY ölçeğinin (Güldü, 2011) Altemeyer'in belirttiğinin aksine tekli faktör yapısına sahip olmamasının sorun yarattığı ve bunun yanında, görece uzun olan bu ölçek için daha iyi hazırlanmış bir kısa formun gerekli olduğu sonuçlarına varılabilir. Bu açıdan Toy Kaplan'ın (2021, ss.42-43) SKY kısa formu uyarlaması da 12 madde ve tek faktörlü bir yapı ile iyi psikometrik özellikleri açısından umut vadetmektedir.

### **Sonuç ve Öneriler**

SKY alanyazını, Altemeyer'in (1998, s. 47) Adorno ve arkadaşlarının faşizm ölçeğinden yola çıkarak geliştirmiş olduğu SKY ölçeğinin birçok probleme sahip olduğuna işaret etmektedir. Bu problemler öncelikli olarak SKY'nin kavramsallaştırmasına yönelik olup, SKY'nin kişilik mi yoksa sosyopolitik bakış açısını olduğuna dair belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan ölçüme yönelik de birçok sorun mevcuttur. Bu problemlerin ilk ve en önemlilerinden biri maddelerin iki veya üç parçalı olmasıdır. Bu durum hem yanıtlayan kişi tarafından

maddenin hangi kısmına yanıt vereceğine dair soru işaretleri oluşturmakta, hem de maddelerin uzunluğu nedeniyle karışıklık yaratmaktadır (Funke, 2005, s. 200; Duckitt ve Bizumic, 2013, s. 842; Duckitt vd, 2010, s. 689). Altemeyer (2007, s. 28). Her ne kadar ölçeği yanıtlayanların maddenin içerisindeki ifadeler hakkında farklı fikirleri olduğunda görüşlerini birleştirip orta yolu bularak bir yanıt vermeleri gerektiği ifade edilmekteyse de, bu durumun yine de bahsedilen karışıklık ve uzunluk problemini tam anlamıyla çözemeyeceği söylenebilir. Bu probleme ek olarak, ölçek oluştururken madde seçme aşamasında kuramsal çerçeve yerine çoğunlukla istatistiksel yöntemlere dayanılması da ayrı bir eleştiri konusu olmuştur (Duckitt ve Fisher, 2003, s. 207; Feldman, 2003, s. 62). Bu durumun yanında, daha önce belirtildiği gibi, ölçeğin alt boyutlarından kaynaklanan problemler ve kültürel geçerliliğin kısıtlılığı gibi sorunlar da mevcuttur.

Gerek orijinal ölçeğe ilişkin sorunlar, gerekse Türkçeye uyarlaması ve kültürel farklılıklara dair sorunlar, Türkiye örneğinde kullanılması konusunda soru işaretleri oluşturmuştur. Diğer taraftan, orijinal ölçeğin neredeyse 40 yıl önce oluşturulmuş olmasının, değişen ve gelişen toplumsal normlar içerisinde ölçeğin güncelliğini koruyamamasına sebep olduğu, buna bağlı olarak ölçeğin özellikle bazı maddelerinin günümüz toplumunda SKY ölçümünde ayırt edici olmayabileceği gerekçeleri de göz ardı edilmemelidir. Ölçeğin Türkçeye henüz uyarlanmış daha sade ve kısa formu var olan kavramsallaştırma ve ölçüme dayalı genel problemlerin bir dereceye kadar çözümüne yardım edebilecek potansiyele sahiptir. Bununla birlikte sağ kanat yetkeciliğini Türkiye’de ölçmek ve özellikle de SKY’yi bu kültürdeki temelleri üzerinden açıklayabilmek için daha sağlam temellerle, belki daha kültüre özgü (emik) bir yaklaşımla yeni bir ölçek geliştirilmesi ihtiyacı görülmektedir. Bu derleme çalışmasında özetlenen sorunların giderilebilmesi adına, gelecek çalışmalarda kültürel uyumluluğun da gözetilebileceği yeni bir SKY ölçeği geliştirilmesi önemli görünmektedir.

### **Kaynakça**

- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J. ve Sanford, R. N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper.
- Aho, J. (2020). Revisiting authoritarianism. *Critical Sociology*, 46(3), 329–341. doi: 10.1177/0896920519830749



- Akrami, N. ve Ekehammar, B. (2006). Right-wing authoritarianism and social dominance orientation: Their roots in big-five personality factors and facets. *Journal of Individual Differences*, 27(3), 117–126. doi: 10.1027/1614-0001.27.3.117
- Altemeyer, B. (1996). *The Authoritarianism Specter*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Altemeyer, B. (1998). The other "authoritarian personality". *Advances In Experimental Social Psychology*, 30(131), 47–92. doi: 10.1016/S0065-2601(08)60382-2
- Asbrock, F., Sibley, C. G. ve Duckitt, J. (2010). Right-wing authoritarianism and social dominance orientation and the dimensions of generalized prejudice: A longitudinal test. *European Journal of Personality*. doi: 10.1002/per.746
- Avcı, N. (2014). *The Investigation of Attitudes toward the Solution of Kurdish Question in Terms of Basic Human Values* (Yüksek lisans tezi). Erişim adresi: <http://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12617621/index.pdf>
- Balaban, Ç. D. (2013). *The roles of intergroup threat, social dominance orientation and right-wing authoritarianism in predicting Turks' prejudice toward Kurds*. (Yüksek lisans tezi). Erişim adresi: <http://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12616457/index.pdf>
- Brown, R. (2004). The authoritarian personality and the organization of attitudes. J.T. Jost ve J. Sidanius (Ed.), *Political Psychology: Key Readings* (s. 39–68) içinde. New York: Psychology Press.
- Costello, T. H., Bowes, S. M., Stevens, S. T., Waldman, I. D., Tasimi, A., & Lilienfeld, S. O. (2021). Clarifying the structure and nature of left-wing authoritarianism. *Journal of Personality and Social Psychology*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1037/pspp0000341>
- Çağlar Akoğlu, S. (2014). *Ekolojik İkilemler ve Hayvan hakları: Yetkecilik, Sosyal Baskınlık Yönelimi ve Değerler Açısından Bir İnceleme* (Yüksek Lisans Tezi). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Duckitt, J. (1989). Authoritarianism and group identification: A new view of an old construct. *Political Psychology*, 10(1), 63-84. doi: 10.2307/3791588

- Duckitt, J. (1993). Right-wing authoritarianism among white South African students: Its measurement and correlates. *The Journal of Social Psychology*, 133(4), 553–563. doi: 10.1080/00224545.1993.9712181
- Duckitt, J. (2001). A dual-process cognitive-motivational theory of ideology and prejudice. *Advances in Experimental Social Psychology Volume 33*, 41–113. doi: 10.1016/s0065-2601(01)80004-6
- Duckitt, J. (2006). Differential effects of right wing authoritarianism and social dominance orientation on outgroup attitudes and their mediation by threat from and competitiveness to outgroups. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32(5), 684–696. doi: 10.1177/0146167205284282
- Duckitt, J. ve Bizumic, B. (2013). Multidimensionality of right-wing authoritarian attitudes: Authoritarianism-conservatism-traditionalism. *Political Psychology*, 34(6), 841–862. doi: 10.1111/pops.12022
- Duckitt, J., Bizumic, B., Krauss, S. W. ve Heled, E. (2010). A tripartite approach to right-wing authoritarianism: The authoritarianism-conservatism-traditionalism model. *Political Psychology*, 31(5), 685–715. doi: 10.1111/j.1467-9221.2010.00781.x
- Duckitt, J. ve Fisher, K. (2003). The impact of social threat on worldview and ideological attitudes. *Political Psychology*, 24(1), 199–222. doi: 10.1111/0162-895x.00322
- Duckitt, J. ve Sibley, C. G. (2007). Right wing authoritarianism, social dominance orientation and the dimensions of generalized prejudice. *European Journal of Personality*, 21(2), 113-130. doi: 10.1002/per.614
- Duncan, L. E., Peterson, B. E. ve Winter, D. G. (1997). Authoritarianism and gender roles: Toward a psychological analysis of hegemonic relationships. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23(1), 41–49. doi: 10.1177/0146167297231005
- Duriez, B. ve van Hiel, A. (2002). The march of modern fascism. A comparison of social dominance orientation and authoritarianism. *Personality and Individual Differences*, 32(7), 1199–1213. doi: 10.1016/s0191-8869(01)00086-1
- Düzgün, M. (2019). (Yüksek Lisans Tezi). *Gender-congruent leadership style and prejudiced personality in relation with job/leader satisfaction and trust*. <https://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12624064/index.pdf>

- Ekehammar, B., Akrami, N., Gylje, M. ve Zakrisson, I. (2004). What matters most to prejudice: Big five personality, social dominance orientation, or right-wing authoritarianism? *European Journal of Personality*, 18(6), 463–482. doi: 10.1002/per.526
- Erkurt, A. (2015). *Kadına Yönelik Şiddet: Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik, Yetkecilik ve Sosyal Baskınlık Yönelimi Açısından Bir İnceleme* (Yüksek lisans tezi). [https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=jamQQ7c699KLQnRdysjMaA&no=Ho9s\\_T5yPL6VPd9dhCgGjQ](https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=jamQQ7c699KLQnRdysjMaA&no=Ho9s_T5yPL6VPd9dhCgGjQ)
- Feldman, S. (2003). Enforcing social conformity: A theory of authoritarianism. *Political Psychology*, 24(1), 41–74. doi: 10.1111/0162-895x.00316
- Feldman, S. ve Stenner, K. (1997). Perceived threat and authoritarianism. *Political Psychology*, 18(4), 741–770. doi: 10.1111/0162-895x.00077
- Funke, F. (2005). The dimensionality of right-wing authoritarianism: Lessons from the dilemma between theory and measurement. *Political Psychology*, 26(2), 195–218. doi: 10.1111/j.1467-9221.2005.00415.x
- Göregenli, M. (2010). Farklı toplumsal gruplarda Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girişine yönelik tutumlar (Proje No. 107K082), TÜBİTAK. [https://app.trdizin.gov.tr/ara?from=1960&to=2021&database=Proje&query=TRDDocument.project\\_number-AND-107K082&order=score-DESC](https://app.trdizin.gov.tr/ara?from=1960&to=2021&database=Proje&query=TRDDocument.project_number-AND-107K082&order=score-DESC)
- Güldü, Ö. (2011). Sağ kanat yetkecilği ölçeği: Uyarlama çalışması (Right-Wing Authoritarianism Scale: The Adaptation Study). *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (Ankara University Journal of Social Sciences)*, 2(2), 27-51. <https://ssrn.com/abstract=3285142>
- Gümüş, A. ve Gömleksiz, M. (1999). Din, milliyetçilik ve otoriteriyenizm: Lise ve üniversite gençliği üstüne 1945'lerden günümüze toplumlararası karşılaştırmalı bir araştırma. *Eğitim-Sen Yayınları Araştırma Dizisi*, 3.
- Halkjelsvik, T. ve Rise, J. (2014). Social dominance orientation, right-wing authoritarianism, and willingness to help addicted individuals: The role of responsibility judgments. *Europe's Journal of Psychology*, 10(1), 27-40. doi: 10.5964/ejop.v10i1.669

- Hasta, D. ve Karaçanta, H. (2017). Yetkecilik, Sosyal Baskınlık Yönelimi ve Siyasal Görüş. *Türk Psikoloji Yazıları*, 20(40), 23–34. <https://www.psikolog.org.tr/tr/yayinlar/dergiler/1031828/tpy1301996120170000m000016.pdf>
- Hasta, D. ve Dönmez, A. (2009). Yetkecilik ve bilişsel karmaşıklık düzeyi ile siyasal ideoloji arasındaki ilişki. *Türk Psikoloji Dergisi*, 24(64), 19–29. <https://bursa.psikolog.org.tr/tr/yayinlar/dergiler/1031828/tpd1300443320090000m000115.pdf>
- Hasta, D. ve Karaçanta, H. (2017). Yetkecilik, sosyal baskınlık yönelimi ve siyasal görüş. *Türk Psikoloji Yazıları*, 20(40), 23–34.
- Hetherington, M. ve Suhay, E. (2011). Authoritarianism, threat, and Americans' support for the war on terror. *American Journal of Political Science*, 55(3), 546–560. doi: 10.1111/j.1540-5907.2011.00514.x
- Hodson, G. ve Costello, K. (2007). Interpersonal disgust, ideological orientations, and dehumanization as predictors of intergroup attitudes. *Psychological Science*, 18(8), 691–698. doi: 10.1111/j.1467-9280.2007.01962.x
- Hunsberger, B., Owusu, V. ve Duck, R. (1999). Religion and prejudice in Ghana and Canada: Religious fundamentalism, right-wing authoritarianism, and attitudes toward homosexuals and women. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9: 181–194. doi: 10.1207/s15327582ijpr0903\_2
- Lavine, H., Lodge, M. ve Freitas, K. (2005). Threat, authoritarianism, and selective exposure to information. *Political Psychology*, 26(2), 219–244. doi: 10.1111/j.1467-9221.2005.00416.x
- Ludeke, S., Johnson, W. ve Bouchard, T. J. (2013). “Obedience to traditional authority:” A heritable factor underlying authoritarianism, conservatism and religiousness. *Personality and Individual Differences*, 55(4), 375–380. doi: 10.1016/j.paid.2013.03.018
- Manganelli Rattazzi, A. M., Bobbio, A. ve Canova, L. (2007). A short version of the right-wing authoritarianism (RWA) scale. *Personality and Individual Differences*, 43(5), 1223–1234. doi: 10.1016/j.paid.2007.03.013
- Manson, J. H. (2020). Right-wing Authoritarianism, Left-wing authoritarianism, and pandemic-mitigation authoritarianism. *Personality and Individual Differences*, 167, 110251. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2020.110251>.

- Martin, J. L. (2001). The authoritarian personality, 50 years later: What questions are there for political psychology? *Political Psychology*, 22(1), 1–26. doi: 10.1111/0162-895x.00223
- McColosky, H. ve Chong, D. (1985). Similarities and differences between left-wing and right-wing radicals. *British Journal of Political Science*, 15(3), 329-363. 10.1017/S0007123400004221
- McCrae, R. R. ve Costa, P. T., Jr. (1999). A five-factor theory of personality. L.A. Pervin ve O.P. John (Ed.), *Handbook of personality: Theory and research* (2. bs., s. 139–153), içinde. New York: Guilford.
- Nicol, A. A. M. ve Rounding, K. (2013). Alienation and empathy as mediators of the relation between social dominance orientation, right-wing authoritarianism and expressions of racism and sexism. *Personality and Individual Differences*, 55(3), 294–299. doi: 10.1016/j.paid.2013.03.009
- Pratto, F., Sidanius, J., Stallworth, L. M. ve Malle, B. F. (1994). Social dominance orientation: A personality variable predicting social and political attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, 741-763. doi: 10.1037/0022-3514.67.4.741
- Reynolds, K. J., Turner, J. C., Haslam, S. A. ve Ryan, M. K. (2001). The role of personality and group factors in explaining prejudice. *Journal of Experimental Social Psychology*, 37(5), 427–434. doi: 10.1006/jesp.2000.1473
- Rokeach, M. (1956). Political and religious dogmatism: An alternative to the authoritarian personality. *Psychological Monographs: General and Applied*, 70(18), 1–43. doi: 10.1037/h0093727
- Saucier, G. (2000). Isms and the structure of social attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 78(2), 366–385. doi: 10.1037/0022-3514.78.2.366
- Sayılan, G. (2018). *Worldviews and ideological orientations: An integration of polarity theory, dual process model, and moral foundations theory*. (Doktora Tezi). <http://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12622386/index.pdf>
- Sayılan, G., Türkoğlu, B. ve Cingöz-Ulu, B. (2020). Keeping my distance: Prejudice towards transwomen and its socio-political and moral predictors. *Psychology and Sexuality*, 11(1-2), 135–149. doi: 10.1080/19419899.2019.1686055

- Sibley, C. G. ve Duckitt, J. (2008). Personality and prejudice: A meta-analysis and theoretical review. *Personality and Social Psychology Review*, 12(3), 248–279. doi: 10.1177/1088868308319226
- Sibley, C. G. ve Duckitt, J. (2010). The ideological legitimization of the status quo: Longitudinal tests of a social dominance model. *Political Psychology*, 31(1), 109–137. doi: 10.1111/j.1467-9221.2009.00747.x
- Sibley, C. G., Robertson, A. ve Wilson, M. S. (2006). Social dominance orientation and right-wing authoritarianism: Additive and interactive Effects. *Political Psychology*, 27(5), 755–768. doi: 10.1111/j.1467-9221.2006.00531.x
- Sidanius, J., & Pratto, F. (1999). *Social Dominance An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*. Cambridge University Press.
- Sönmez, B. (2014). *Politik Güven: Dindarlık, Yetkecilik, Sistemi Meşrulaştırma ve Değerler Açısından Bir İnceleme* (Yüksek Lisans Tezi). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=gyLHMouPes-CvnhRcjQsKfirNUgNkAVN0wMPRQ0o3euD6HDxL9bm399Fzlb659o9>
- Stellmacher, J. ve Petzel, T. (2005). Authoritarianism as a group phenomenon. *Political Psychology*, 26(2), 245–274. doi: 10.1111/j.1467-9221.2005.00417.x
- Stone, W. F. (1980). The Myth of Left-Wing Authoritarianism. *Political Psychology*, 2(3/4), 3–19. <https://doi.org/10.2307/3790998>
- Thomas, C. A. ve Esses, V. M. (2004). Individual differences in reactions to sexist humor. *Group Processes ve Intergroup Relations*, 7(1), 89–100. doi: 10.1177/1368430204039975
- Toy Kaplan, G. (2021). *Yetkeciliğin Ve Sosyal Baskınlık Yöneliminin Çevrecilikle İlişkisinde Tehdit Algısı Ve Psikolojik Mesafenin Rolü* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- van Hiel, A., Cornelis, I., Roets, A. ve de Clercq, B. (2007). A comparison of various authoritarianism scales in Belgian Flanders. *European Journal of Personality*, 21(2), 149–168. doi: 10.1002/per.617
- Vilanova, F., Milfont, T. L., Cantal, C., Koller, S. H. ve Costa, Â. B. (2020). Evidence for cultural variability in right-wing authoritarianism factor structure in a politically unstable context. *Social Psychological and Personality Science*, 11(5), 658–666. doi: 10.1177/1948550619882038

- Weber, C. ve Federico, C. M. (2007). Interpersonal attachment and patterns of ideological belief. *Political Psychology*, 28(4), 389-416. doi: 10.1111/j.1467-9221.2007.00579.x
- Whitley, B. E. (1999). Right-wing authoritarianism, social dominance orientation, and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 77(1), 126-134. doi: 10.1037/0022-3514.77.1.126
- Wilson, M. S. ve Sibley, C. G. (2012). Social dominance orientation and right-wing authoritarianism: Additive and interactive effects on political conservatism. *Political Psychology*, 34(2), 277-284. doi: 10.1111/j.1467-9221.2012.00929.x
- Zakrisson, I. (2005). Construction of a short version of the right-wing authoritarianism (RWA) scale. *Personality and Individual Differences*, 39(5), 863-872. doi: 10.1016/j.paid.2005.02.026

### Summary

Altemeyer's Right-Wing Authoritarianism (RWA) Scale has been widely used (Altemeyer, 1996; 1998) and is generally considered to be a better alternative to Adorno and colleagues' F-Scale developed in 1950. However, due to problems in both the conceptualization and the measurement of RWA, serious criticism still remains regarding RWA.

The first line of this critique pertains to the ambiguity in which RWA is conceptualized as a personality trait or as a sociopolitical attitude. Altemeyer (1998, p. 48), along with the traditional perspective, views RWA as a *personality trait*. Altemeyer's (1996, p. 8) research show that high RWA people supported government's abuse of power and were more satisfied to view the punishment of the people they saw guilty. His research showed high RWAs to hold more ethnocentric, homophobic, anti-abortionist attitudes, as well as to endorse traditional gender roles. Altemeyer (1996, p. 45) took these findings to be a strong indicator that RWA is a potent personality trait that not only theoretically but also empirically explains a variety of social attitudes and behaviors. However, others view RWA more as a *social attitude*, conceptualized as a dimension of ideological attitudes, rather than reflecting a personality trait or behavioral characteristics (Asbrock, Sibley, & Duckitt, 2010, p. 337; Duckitt, 2001, p. 43; Duckitt, Bizumic, Krauss, & Heled, 2010, p. 690; Duckitt & Sibley, 2007, p. 115). Behind this view is the concept of Social Dominance Orientation (SDO) – taken as a personality characteristic behind prejudice by Altemeyer (1998, p. 55) and its relationship with RWA. Duckitt (2001, p. 45) proposes that both SDO and RWA are *social attitude dimensions* that independently predict generalized prejudice and ethnocentrism.

A second line of support towards the *social attitudes* perspective (Duckitt et al., 2010, p. 688) comes from the scale items used to measure RWA, which lean towards social attitudes and general beliefs of an ideological nature, rather than personality characteristics and individual behavior (Duckitt, 2001, p. 43). Following this argument, RWA's lack of satisfactory relationships with none of the independently constructed and validated personality measures makes it difficult to label it as a personality trait. The findings that show RWA levels change situationally according to societal threat levels (Feldman & Stenner, 1997, p. 762; Lavine, Lodge, & Freitas, 2005, p. 238; Hetherington & Suhay, 2011, p. 556) also lends support to the social attitudes perspective, which seems to be the dominant view currently (Sibley & Duckitt, 2008, p. 250).

Although widely employed around the world (Zakrisson, 2005, p. 864), Altemeyer's RWA scale is also subject to criticism regarding its measurement properties, especially regarding the items. First, the scale items have been questioned as they seem to fall far from

measuring individual-based behavior patterns or personality characteristics (Reynolds et al., 2001, p. 430). Also related to this point is the ambiguity regarding what exactly it means to score high on the RWA scale. A third criticism points that although RWA should be a personality characteristics that helps predict attitudes towards topics such as religion and sexual behavior, or groups such as women or LGBT people, there are items that directly involve these issues within the RWA scale, which seem to inflate the expected correlations with the dependent measures and confound the concepts of prejudice and RWA through its measurement (Feldman, 2003, p. 45; Zakrisson, 2005, p. 865). A fourth point is the confound between authoritarianism and conservatism due to the conceptual ambiguity and a measurement side effect, because only right-wing ideological items are included in the scale (Feldman, 2003, p. 45; Stellmacher & Petzel, 2005, p. 259; van Hiel et al., 2007, p. 151). The way Altemeyer frequently classified people as high, medium, and low types was also criticized because the scale was supposedly a continuous measure (Martin, 2001, p. 13). In terms of construction of the scale and selection of the items, the fact that Altemeyer prioritized statistical principles rather than theoretical ones as justification was also criticized. (Duckitt & Fisher, 2003, p. 207; Feldman, 2003, p. 62). Finally, the scale had many double-barreled items that were too long and ambiguous; hence rendering it vulnerable with respect to cultural and contextual interpretations that differed from the intended purpose (Zakrisson, 2005, p. 864).

RWA scale has also been criticized because of the ambiguity surrounding its sub-dimensions. Altemeyer (1996, p. 15) asserted that the scale consisted of a single factor with three interrelated attitude elements (authoritarian aggression, authoritarian submission, and conventionalism), but this single factor with three separate elements did not always come through consistently. Duckitt et al. (2010, p. 689) methodologically criticized the scale due to its two-factor solution in exploratory factor analyses, as positive and negative items loaded on separate factors. Moreover, due to the complicated structure of three interrelated elements yet a single factor, what it means to have a medium score in RWA and individual differences among moderates remains unclear (Funke, 2005, p. 197; Stellmacher & Petzel, 2005, p. 267). Duckitt and Bizumic (2013, p. 844) also advocated that RWA needed to have a multiple-factor structure to sufficiently demonstrate ideological complexities.

Besides the problems regarding the conceptualization and measurement of RWA, cultural validity of the scale is another criterion to be considered. Indeed, studies from different cultures showed that the scale had two dimensions instead of one (Manganelli Rattiazzi, Bobbio, & Canova, 2007, p. 1224; Güldü, 2011, p. 39), which may be resulting from the aforementioned ambiguity regarding the content of the scale items. Some of the wording in the items as well as the terms employed seem to be context-bound and it seems that the scale may be influenced by cultural differences.

The most widely used scale in Turkey is the Turkish adaptation of Altemeyer's (2007, p. 11-12) original scale by Güldü (2011, p. 40-41), but other adaptations such as Kagıtcıbaşı's (1973, as cited in Gümüş & Gömleksiz, 1999, p. 128) authoritarianism scale, Hasta's (2002; as cited in Hasta & Dönmez, 2009, p. 23) adaptation of authoritarian personality scale, and Göregenli's (2010, p. 60) adaptation of the short form of RWA exist, all of which suffer from low internal reliability coefficients. The relative length and difficulty of the long version of RWA scale, with items that seem to be outdated and out-of-context for Turkish respondents suggest that a new short scale developed for this culture many be necessary.

In conclusion, the development of an updated RWA scale that is sensitive to cultural contexts seems important in order to establish the future research on authoritarianism in Turkey on more stable foundations.





## ASUBJECTIVITY AND IMPERSONHOOD IN PATOČKA AND DELEUZE

PATOČKA VE DELEUZE FELSEFESİNDE ASUBJEKTİF VE KİŞİSEL OLMAYAN

**Corry SHORES** 

Dr. Öğr. Üyesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, corryshores@gmail.com

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 13 Ocak 2022  
Kabul edildiği tarih: 21 Mart 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 13 January 2022  
Date accepted: 21 March 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Patočka; Deleuze; Husserl; Peirce;  
Fenomenoloji, Kişi-lik, Öznellik

### Keywords

Patočka; Deleuze; Husserl; Peirce;  
Phenomenology; Personhood;  
Subjectivity

### DOI

10.33171/10.33171/10.33171/  
dctfjournal.2022.62.1.3

### Abstract

The asubjective, impersonal nature of Deleuze's philosophy is one reason it is often considered to be anti-phenomenological. Yet, as Patočka argues, phenomenology should, in fact, be asubjective in the first place. This opens the possibility of reevaluating Deleuze's philosophy of experience to see the extent to which it might be considered as an asubjective phenomenology. What we find is that Deleuze differs from Patočka in one important respect: although Patočka's philosophy of experience is asubjective, it is still personal while Deleuze's is both asubjective and impersonal. Thus, we wonder if an impersonal, asubjective phenomenology is possible, which might include Deleuze's views. To this end, we first study Patočka's reasons for going against Husserl and reorienting phenomenological studies away from an egoic subjectivity. In brief, Patočka holds that subjectivity is not a phenomenal given and thus is not to be of primary concern when doing phenomenology. What an examination of immediate experience uncovers rather than a transcendental subjectivity is instead a "thrust" into the world around us. Deleuze's philosophy of experience likewise seeks such a movement outside oneself, which we see in his use of Ferlinghetti's "fourth person singular"; yet, Deleuze's notion of a Peircian "Zerothness" makes it evident that, unlike Patočka, he does not locate personhood at the basis of experience but rather has in mind a particular sort of impersonal panexperientialism.

### Öz

Deleuze'ün kişisel olmayan ve asubjektif (ilk anlamıyla, göreceli olmayan) felsefesi onun anti-fenomenolojik olduğu iddiasına yol açan nedenlerden biridir. Ancak, Patočka tarafından tartışıldığı gibi; fenomenoloji, zaten, asubjektiftir. Bu durum Deleuze tarafından geliştirilen deneyleme (yaşantılama) felsefesinin asubjektif bir fenomenoloji olabileceği ihtimalini yeniden değerlendirmenin yolunu açar. Burada karşımıza çıkan fark şudur: Patočka'nın felsefesi asubjektif olduğu halde hala kişisel deneyleme (yaşantılama) felsefesiye, Deleuze'ünkü hem asubjektif hem de kişisel-olmayan deneyleme felsefesidir. Bu noktada; kişisel-olmayan, asubjektif bir fenomenolojinin Deleuze'ün çalışmalarında yer bulup bulmadığını merak etmekteyiz. Bu amaçla öncelikle Patočka'nın Husserl'e karşı geliştirdiği ve fenomenolojiyi "egosal-subjektiften uzaklaştırmanın" sebeplerini araştırmaktayız. Özet olarak; Patočka, öznelğin verili bir fenomen olmadığını ve fenomenolojinin asıl derdinin de bu olmadığını ileri sürer. Böyle bir dolaysız deneyleme (yaşantılama) araştırması aşkınsal öznellik yerine dünyamıza uyguladığımız bir "delme kuvvetini", (Patočka'nın deyimiyile bir "thrust") açığa çıkarır. Benzer biçimde Deleuze'ün deneyleme (yaşantılama) felsefesi de böyle bir kendi-dışı hareketi, Ferlinghetti'nin "dördüncü tekil şahıs" kavramına olan atfi yoluyla gördüğümüz bu hareketi, araştırır. Hatta Deleuze'ün Peirce'ci "Sıfırcılık" kavramı da buna delil teşkil eder. Patočka'dan farklı olarak; Deleuze'de, kişi-lik deneyimin temelini konumlandırılmaz, onun çalışmalarında kişisel-olmayan bir deneycilik, paneksperientalizm vardır.

### Introduction

Gilles Deleuze's philosophy is often considered to be anti-phenomenological, as he rejects many of the core principles and methodological assumptions in the Husserlian tradition. For, he is concerned with the forces and dynamics of the world that are more fundamental than – and disruptive to – the foundational structures of traditional phenomenology, as for instance, the lived body, the intentional relation, the transcendental ego, and the methodological centering upon

one's own *personal* experience. Yet, in Jan Patočka's asubjective phenomenology, we find strikingly similar critiques of some of these same Husserlian assumptions. This invites a comparison of the two thinkers, despite the fact that Deleuze makes no reference to Patočka. One excellent such study by Petr Kouba examines Patočka's and Deleuze & Guattari's different philosophies of life, in terms of the former's three movements and the latter's three forces.<sup>1</sup> In brief, Kouba (2019) finds that both Patočka and Deleuze & Guattari think that the cohesion of life cannot come from a pre-existing entity, such as a transcendental subjectivity (pp. 16–17); rather, it must find its source in a decentralizing movement where the individual remains always on the threshold of dissolution (pp. 22–23). Where Kouba sees them differing is that for Deleuze & Guattari, there is less harmony in life, and the dissolutive movement is more severe and dangerous (pp. 23–24).

Our specific purpose here is to expand upon Kouba's findings by focusing on Patočka's and Deleuze's philosophies of experience rather than of life, examining such phenomenological concepts as consciousness, perception, the givenness of the given, the transcendental ego, and perspectival personhood. Yet, before beginning this investigation, we should take note of the debate regarding Deleuze's relation to phenomenology in general.

In several places, Deleuze makes both explicit and implicit critical statements regarding certain foundational ideas in Edmund Husserl's and Maurice Merleau-Ponty's phenomenological thinking. Jack Reynolds and Jon Roffe (2006) thoroughly evaluate these comments, and they identify three main ideas in phenomenology that Deleuze is critical of, with a common theme being phenomenology's failure to attain pure immanence: {1} Husserlian phenomenology posits a transcendental ego to which the flow of experience is given, rather than locating experience at its more basic origins solely within that flow itself (pp. 242–243).<sup>2</sup> {2} In post-Husserlian phenomenologies including Merleau-Ponty's, even when they avoid such a transcendental subjectivity, they nonetheless install a different mode of transcendence, as for instance, the flesh, the lived body, or the Other, which introduces forms, unities, identities, or hierarchies into what is more fundamentally

<sup>1</sup> See also: Alexandru Sava ("Back to the phenomena themselves," 2020, pp. 272–273). I would like to thank Majid D. Beni of the Middle East Technical University (Ankara, Turkey) for his research advice and also the anonymous referees, whose suggestions greatly improved the quality of this paper.

<sup>2</sup> Deleuze, 2004b, pp. 112 [120], 118–122 [124–130], 129–130 [137], 132–133 [140–142]; Deleuze & Guattari, 1994, pp. 46 [48], 142 [135], 149–150 [141–142], 178 [168]. Citations with page numbers in brackets give the translation page first and the original language edition second.

a thoroughly heterogeneous multiplicity (p. 243).<sup>3</sup> {3} Although phenomenology claims to be a presuppositionless investigation of experience, it still falls victim to some problematic beliefs or “*ur-doxas*,” including the presumptions that there is harmony among a subject’s faculties and also between the subject and the sensed world<sup>4</sup> and that the world is “*primordially impregnated with univocal meaning*” rather than involving chaos, unpredictability, disharmony, non-sense, and paradox (pp. 229–233, 243).<sup>5</sup>

For such reasons, numerous authors have highlighted these tensions between Deleuze and phenomenology, with some even regarding the two as totally alien or counter to one another.<sup>6</sup> Others stress the similarities and influences, often trying to build a constructive dialogue, with some going so far as portraying Deleuze’s project as a more successful form of phenomenology or even a radicalization of it.<sup>7</sup> Still others note the differences between Deleuze’s thinking and the phenomenological tradition in order to see if phenomenology itself might advance

<sup>3</sup> Deleuze, 1994, pp. 51–52 [73–74], 222 [286], 2003, pp. 30–33 [45–48], 2005b, pp. 58–63 [83–90]; Deleuze & Guattari, 1994, pp. 46 [46], 85 [85], 142 [135], 149 [141], 178–183 [168–173], 228 ft. 6 [135 ft. 6], 131 ft. 17 [169 ft. 17].

<sup>4</sup> Deleuze, 1994, p. 137 [178–179], 2004b, pp. 111–112 [118–119], 133 [141], 2003, pp. 25–45 [39–57]; Deleuze & Guattari, 1994, pp. 142 [135], 178 [168–169], 209–210 [197], 231 ft. 17 [169 ft. 17].

<sup>5</sup> Deleuze, 2004b, pp. 23–24 [32–33], 61 [76], 75–76 [81–82], 110–113, [116–121], 133 [141–142]. It should be noted, however, that not all of Deleuze’s uses of the term “*phenomenology*” refer to a sort in the Husserlian tradition that he is critical of (Deleuze, 2005b, p. 30 [47]), because in his *Cinema* books, he discusses and even takes up C. S. Peirce’s *phenomenological* and semiotic categories of Firstness, Secondness, and Thirdness (Deleuze, 2005a, pp. 100–101 [138–140], 146 [197], 201–207 [266–274]).

<sup>6</sup> See, for instance: Éric Alliez (*De l'impossibilité de la phénoménologie*, 1995); Alain Beaulieu (*Gilles Deleuze et la phénoménologie*, 2004); Jeffrey Bell (*The problem of difference*, 1998); Constantin Boundas (“Translator’s introduction” to Deleuze’s *Empiricism and subjectivity*, 1991; “Introduction” to *Gilles Deleuze: The intensive reduction*, 2009); Levi Bryant (*Difference and givenness*, 2008); Michel Foucault (“Theatrum philosophicum,” 1977); Leonard Lawlor (“The end of phenomenology,” 1998; *Thinking through French philosophy*, 2003); Pierre Montebello (“Deleuze, une anti-phénoménologie?” 2011); Dorothea Olkowski (*Gilles Deleuze and the ruin of representation*, 1999; “Philosophy of structure, philosophy of event,” 2011; *Deleuze, Bergson, Merleau-Ponty*, 2021); Nicolas de Warren (“The anarchy of sense,” 2014). Note that many of these cited studies provide a nuanced approach discussing compatibilities in addition to the tensions, with some being quite balanced overall (e.g., Bell, Bryant, Lawlor, Olkowski, de Warren).

<sup>7</sup> See, for instance: Paul Crowther (*The phenomenology of modern art*, 2012); Joe Hughes (*Deleuze and the genesis of representation*, 2008); Reynolds & Roffe, 2006; Alexandru Sava (“Back to the phenomena themselves,” 2020); Somers-Hall (“Deleuze and Merleau-Ponty,” 2009; “Merleau-Ponty and the phenomenology of difference,” 2019); Judith Wambacq (“Depth and time in Merleau-Ponty and Deleuze,” 2011; “Maurice Merleau-Ponty and Gilles Deleuze as interpreters of Henri Bergson,” 2011; “Maurice Merleau-Ponty’s criticism on Bergson’s theory of time seen through the work of Gilles Deleuze,” 2011; *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty*, 2017). Again, many of these studies take a nuanced or balanced approach, noting tensions in addition to compatibilities (e.g., Reynolds & Roffe, Somers-Hall, Wambacq).

and mutate using Deleuze's ideas,<sup>8</sup> which is also the underlying concern of this essay.

With this aim in mind, the bulk of this investigation is oriented around the following two questions: what are the characteristics of Patočka's asubjective, personal phenomenology, and what might an impersonal sort look like instead, drawing upon Deleuze's philosophy of experience? Kouba in fact briefly sketches out a phenomenological comparison of Patočka and Deleuze,<sup>9</sup> so the task we undertake is to more fully execute such an analysis and expand it by including two of Deleuze's notions deserving greater phenomenological attention, namely, a Peircian "Zerothness" and the "fourth person singular" perspective. By the end, we will be able to distinguish these two asubjective philosophies of experience by means of the specific role that personhood plays in them, and we conclude by asking the question: might phenomenology be reshaped using Deleuze's ideas?

### **Patočka's Asubjective Phenomenology**

Patočka's (2015b) "asubjective" phenomenology is for him phenomenology proper, which he defines as "*the quest for a core of absolute givenness*" (p. 18 [12]) and thus for "*the ultimate ground of the appearance of that which appears*" (2019, p. 85 [647]). This means that it is primarily concerned with "*things just as they show themselves and as they appear*" (p. 85 [648]). In other words, when doing phenomenology, we take the starting point of our study to be our own immediate experience, and we analyze and theorize on the raw givenness of its phenomena.<sup>10</sup> When we do so, we must follow Husserl's "principle of all principles," namely, that our studies remain within the limits of what is given to our experience and never import extraneous presuppositions or theories.<sup>11</sup>

Patočka seeks an *asubjective* phenomenology because he thinks that Husserl strays from this principle when accounting for the transcendental ego. He especially objects to how Husserl regards transcendental subjectivity as a sort of foundational place around which phenomenology can be centered and from which it can be

---

<sup>8</sup> See, for instance: Beistegui, 2000; Rudolf Bernet ("Phenomenological and aesthetic *epochē*," 2012); Leonard Lawlor ("The end of phenomenology," 1998); Corry Shores ("Body and world in Merleau-Ponty and Deleuze," 2012; "Self-shock," 2013; "In the still of the moment," 2014; "Cinematic signs and the phenomenology of time," 2016); Mark Vagle & Brooke Hofsess ("Entangling a post-reflexivity through post-intentional phenomenology," 2016).

<sup>9</sup> See: Kouba, 2019, pp. 16–17.

<sup>10</sup> See: Patočka, 1989, p. 294, 2019, pp. 86 [648–649], 107 [676], 1998, p. 3.

<sup>11</sup> See: Husserl, 1982, p. 44 [51]; Patočka, 2015b, p. 30 [20].

conducted (Patočka, 2015a, p. 46), One instance where Husserl (1982) exceeds the limits of phenomenological study is his claim that we can find evidence of our transcendental ego by means of the phenomenological reduction and *epochē*, whereby we train our attention to the phenomenality and givenness of the phenomena we experience by “*parenthesizing*” and putting “*out of action*” our concerns for their actual existence in the world around us (pp. 51–66 [56–69]).<sup>12</sup> By means of the *epochē*, Husserl claims, we may become certain of the existence of our transcendental ego, which lies at the foundational origin of all our conscious acts (pp. 63–66 [66–69]). This is in part because the ego is bound up in all our mental acts; and, since they are indubitable, so too is the transcendental ego that is fundamental to them (pp. 63–104 [66–101]). Yet, as Patočka (2015a; 2015b) reminds us, being unable to doubt the existence of a transcendental ego is not the same as studying it as an apparent given, which it never is (p. 49; p. 30 [20]). In fact, Patočka (2015a) is not even criticizing the use of the *epochē*; rather, he thinks that Husserl did not apply it to the fullest extent to also parenthesize our positings of the transcendental ego’s existence (pp. 48–51; see Chvatík, 2015, pp. 61–62).

Patočka notes another case where Husserl posits an ego as the center of experience even though it is not directly given. Husserl describes a dual layered structure to perceptual consciousness. On one level, we remain aware of a stream of sensory data, while on another, we are conscious of one same perceptual object that these data belong to.<sup>13</sup> Yet, Husserl claims that despite this split structure, there is a “*single double ray*” diverging from a *unitary ego* that remains aware of both layers.<sup>14</sup> Patočka (2015b) objects that this sort of a structure that Husserl posits goes beyond the scope of immediate givenness to our consciousness (p. 30 [20]). We have no experience of this subjective pole of consciousness from which double rays of attention supposedly split off. We simply experience these two layers

---

<sup>12</sup> More specifically, we parenthesize our existence positings for things, which we make in the natural attitude. See: Patočka, 2015a, pp. 59–61.

<sup>13</sup> One possible illustration is Husserl’s example of looking at a brown beer bottle over the course of an evening. While we examine it, there is a flow of sensory data, including color sensations of its brownness. As the sun descends and the sky darkens, we have sensations of darker and darker browns. Yet, despite the variations in this flux, we take the features of the bottle, which vary from area to area and from moment to moment, to be of one self-same, identical bottle (Husserl, 1991, pp. 245–49 [237–41]).

<sup>14</sup> “*The ego [...] is directed [...] on both of them together [...]. The two are together actively taken up by the ego; the indivisible ego is in both*” (Husserl, 1973, p. 115 [128]). See: Husserl, 2001b, p. 104 [396–97].

of our consciousness, without a subjective unity appearing along with them (pp. 30–34 [20–23]).<sup>15</sup>

But what about our *embodied I*? Patočka (1998) says that we experience our embodiment primarily as an awareness of our body's dynamic "*existence as a moving, active being*" (p. 40). These movements are directed toward the things around us that we perceive and interact with, and our bodies focus their energy on some action with regard to them (p. 40). Yet, although our bodies are "*originally present to us*" as this "*definite dynamism*," this dynamism itself of embodiment does not appear originally; what is given instead are the things we interact with, like "the chalk, the table" (p. 40). Thus, "*The agent I, the I that acts, never appears before us*" (p. 41).

One final motivation for Patočka's (1998) a-subjective phenomenology is his view that existence is a thrust into the world and not a retreat into one's own consciousness (pp. 36, 57): "*Life's drive into the world, to things and to other beings, makes us what we are*" (p. 65). Phenomenology, accordingly, should not involve a reduction to a transcendental subjectivity as a point of orientation, nor should it begin with an assumed objectivity of some sort (Geniusas, 2011, p. 606). It rather must begin with the givenness of the given itself:

This field can never be explained on the basis of anything existent, be it objective in the manner of a natural thing or subjective in the manner of the I. [...] its whole essence consists in manifesting, disclosing and presenting other beings (Patočka, 2015b, p. 33 [22]).

For Deleuze, too, a transcendental ego is not immediately given; yet, to distinguish their views, we will consider the issue of personhood.

### **Patočka's Personalistic Phenomenology**

Although Patočka does not think that philosophy should be oriented around the subject, his phenomenology nonetheless regards personhood as more fundamental than impersonhood. In Patočka's philosophy, personhood can be understood as a sort of status or condition of *non-indifference* with regard to the way that things or experiences are oriented in the world. For example, he says that Newtonian space is impersonal, because in its thorough homogeneity, no point is thought to be a pre-given, established point of reference; for, its many points are

---

<sup>15</sup> "it does not follow at all that here there is a common subjective basis for the two different 'act qualities' [...]. The 'common subjective ground' is not a phenomenological given [...]" (Patočka, 2015b, p. 34 [23]).

“*wholly indifferent to each other,*” forming “*a continuous coherent continuity*” (Patočka, 1998, pp. 29–30). As such, there are no inherent conditions of the space allowing for an *up* to be differentiated from a *down*, a *left* from a *right*, or a *near* from a *far*. Classical atomists like Democritus may at first seem to have an impersonal sort of “*Unlimited space in which there is no natural location, no privileged point, no possibility of orientation*”; however, his notion of a “falling” of atoms would still indicate a minimal non-indifference, as we have a directionality and “*the beginning of orientation; above/below are relations which make no sense as purely objective*” (p. 29).

When there is personhood, it can be distinguished phenomenologically as being either first, second, or third, according to Patočka. In first personhood, all things are oriented around a subject as an internal point of origin, perspective, and reference and as the source of activity and mental action. It is something like Husserl’s (1989) notion of the body as the “*zero point of orientation*” for all our embodied experiences (p. 61 [56]).

The phenomenological and existential character of first personhood lies primarily in our “thrust” into our world’s horizons (Patočka, 1998, pp. 36, 46). Patočka’s conception here is much like Husserl’s account of how our perception is driven to explore and penetrate the visual world around us. This happens because in every act of seeing, there is not just what is explicitly given to our view; there is also a vague “horizon” at the periphery of our awareness. For Husserl, these non-visible aspects or things are not given with the same sort of fullness that they would have were we to turn our attention directly to them.<sup>16</sup> Yet, because they are referred to or hinted at, they tantalize us to penetrate them with our senses and explore them with our bodily movements. Husserl (2001a) even characterizes this in terms of a seduction of sorts:

it calls out to us, as it were, in these referential implications. “There is still more to see here, turn me so you can see all my sides, let your gaze run through me, draw closer to me, open me up, divide me up; keep on looking me over again and again, turning me to see all sides.

---

<sup>16</sup> For instance, when we look at a table, Husserl (2001a) says that while one side is given explicitly in our perception, simultaneously we are implicitly aware of its “*non-visible back side*” and of its “*non-visible interior*” (p. 40 [4]). These remain on the margins or horizon of our awareness, as do the objects surrounding it, like the floor that it stands upon, even though they too may not be directly apparent at that moment (p. 42 [6]; Patočka, 1998, pp. 34–35).

You will get to know me like this, all that I am, all my surface qualities, all my inner sensible qualities,” etc. (p. 41 [5])

Patočka (1998) notes how all the things in the world hold out “*a range of possibilities*” for our bodily interaction with them, remaining “*always already present precisely in the horizon*” (p. 46). Our thrust toward our body’s experiential horizons is a penetrative exploration of the world, and this is what characterizes the first “*personal structure*” of our embodied experience (p. 48).

Unlike first personhood’s unipolar orientation into the world we penetrate, second personhood is a bipolar one with a mutualized other. Here, we project a unipolar perspective like our own out into the world, yet it is directed back upon us from the point of view of some other person or thing. What Patočka seems to have in mind is something like Merleau-Ponty’s notion of how, on account of horizons, our point of view is distributed all throughout the many things around us, such that to look at something else is thereby to look at ourselves from their perspectives. To explain, Merleau-Ponty has us imagine that we are viewing a lamp sitting upon a table, with a chimney visible behind it. On account of the horizontal structure of our consciousness, we have the lamp’s backside in the margins of our awareness, even though it is not directly visible to us. Yet, note that the backside view of the lamp is what the chimney behind it would be “seeing,” so to speak, from its own perspective. So, in a sense, by viewing the front side of the lamp, we are indirectly attending to it also from the perspective of this other object standing behind it, directly opposite to us.<sup>17</sup>

Since we also stand in relation to all the things in our phenomenal world, this means that on the horizons of our awareness we also have these other objects’ perspectives upon *us*, ourselves. So, we feel “*looked at*” by all the other things in our phenomenal world, Merleau-Ponty (1968) says (p. 139 [1764]). Similarly, Patočka (1998) claims that our thrust away from ourselves “*encounters a mirror*” (p. 36); it is “*a reality whose objects we ourselves are*”; and, “*if we seek to penetrate it,*

---

<sup>17</sup> Merleau-Ponty (1962) writes: “*I already perceive from various angles the central object of my present vision. Thus every object is the mirror of all others. When I look at the lamp on my table, I attribute to it not only the qualities visible from where I am, but also those which the chimney, the walls, the table can ‘see’; but back of my lamp is nothing but the face which it ‘shows’ to the chimney. I can therefore see an object in so far as objects form a system or a world, and in so far as each one treats the others round it as spectators of its hidden aspects and as guarantee of the permanence of those aspects. Any seeing of an object by me is instantaneously reiterated among all those objects in the world which are apprehended as co-existent, because each of them is all that the others ‘see’ of it*” (p. 79 [746–47]).



*we become involved in its impulse and thereby turn back to ourselves*" (p. 48).<sup>18</sup> This reflection of our outer directedness back upon ourselves serves as the *basis* for the second person, "*I-thou*" orientation that we can have also with other living beings who are doing the same with respect to us (pp. 36, 51–52). For, as we will later see, we can attribute to living beings the same sort of directed awareness that we ourselves have with regard to them, thereby making this mirror encounter be an interpenetration of conscious horizons.

Third personhood, although associated with objectivity, is not necessarily impersonal; for, it still involves an orientation to first and second personhoods. We find a similar sort of relation in how Karl Bühler and Roman Jakobson say that, linguistically, the first person can be considered as the "*addresser*," the second person as the "*addressee*," and, in "*correlation*" with both of them (Bühler, 1982, pp. 153–54 [80–81]), the third person as "*someone or something spoken of*" (Jakobson, 1987, p. 68). As Patočka (1998) puts it, "*I am speaking with Thee about it (her, him)*" (p. 55). Since "*the third person exists in a relation to two other persons*," that means it is *not indifferent* and thus is not inherently impersonal (p. 29). Phenomenologically speaking, third personhood is obtained when a Thou breaks from its "*mutual mirroring*" and "*process of exchange*" with our I and "*departs into the realm of the it*" (pp. 53, 60).

Still, Patočka leaves room for a sort of *impersonal* dimension of our embodied experience. He is working here with Husserl's account for how we attribute consciousness to others. When we perceive something, we can also additionally perceive – or "apperceive" – something else about it that is presented over and beyond – or "appresented" with – that given presentation. Husserl illustrates by having us suppose we are looking at a decoration of a certain kind (figure 1, left).

---

<sup>18</sup> This encounter with our mirrored horizontality for Patočka (1998) does not seem to be a running up against an external limit to our penetration, but rather it involves more of an awareness of its fuller extent, as it points not just outward but additionally back upon us and also engages us in an ongoing, dynamic, explorative relation with the world: "*This return to the self is only a special mode of continuation, a stage on the way from the self outward. It does not break the original impulse that seeks to penetrate other regions of what is; it only, so to speak, bends it. [...] That is a further moment of our corporeal activity [...]. Our original dynamism [...] encounters other dynamisms [...] – our life in flesh is thoroughly interpenetrated by this personal structure. [...] a situation is something different from an objective relation that assumes termini external to it and to the relation; a relation is something other than its termini*" (p. 48).



**Fig. 1** Calligraphy on an arabesque background<sup>19</sup>

We experience a raw flow of sense data of it, and we also conduct an interpretative act that endows it with the sense “arabesque.” Yet, at some point, we begin to realize that within the pattern lies something with linguistic or symbolic value (figure 1, right), and then our interpretative acts give it this other, additional sense (Husserl, 2001b, p. 105 [398]). That extra aspect of the design then stands out in our awareness, as we apperceive it in addition to our perception of the whole design, thereby providing this appresentative “*surplus*” to it (p. 105 [398]).

For Husserl (1960), appresentation is also the means by which we attribute subjective life to other beings (p. 109 [139]).<sup>20</sup> Their subjectivity is not given directly and originally to our awareness (p. 109 [139]). Rather, when we encounter other living creatures, we experience them as objects; yet also, we additionally attribute to them the sense of “*animate organism*” by means of an “*apperceptive transfer from my animate organism*” to them (p. 110 [140]). Patočka (1998) says that the other subject is appresented to us in a manner similar to how, when reading, we overlook the letters’ graphic shapes, attending instead to their meanings that we apperceive along with them (pp. 63–64).

<sup>19</sup> “Part of a 15th-century ceramic panel from Samarkand (Uzbekistan) with white calligraphy on a blue arabesque background.” Photograph by Marie-Lan Nguyen, with my modifications, [https://en.wikipedia.org/wiki/Arabesque#/media/File:Turquoise\\_epigraphic\\_ornament\\_MBA\\_Lyon\\_A1969-333.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Arabesque#/media/File:Turquoise_epigraphic_ornament_MBA_Lyon_A1969-333.jpg). Used under the provisions of the Creative Commons 2.5 license, <https://creativecommons.org/licenses/by/2.5>.

<sup>20</sup> See: Patočka, 1998, p. 63.

Patočka then uncovers an *impersonal* I-hood that can arise through the appresentation of subjectivity. As we interact with our world, its objects can obtain meanings that correlate with our practical comportment towards them. For example, in lowering ourselves upon a chair, we give it the sense of something to sit upon. Others are doing this as well to the *same* objects around us (Patočka, 1998, p. 67). As Husserl (1960) explains, “*every natural Object experienced or experienceable by me in the lower stratum receives an appresentational stratum [...] united [...] with the [...] primordial originality: the same natural Object in its possible modes of givenness to the other Ego*” (p. 125 [153]). In other words, we do not just apperceive the senses that objects have for us; we also may apperceive the senses they can have for others, too. And, it is by means of us all appresenting meanings to the same objects that we can together constitute a shared “*world of men and culture*” (p. 125 [153]).

Patočka (1998) notes that, by endowing the object with this meaning that is based on our own practical comportment toward it, we have in a way placed our *subjectivity* into it, which Patočka calls the “*subject in the object*” (p. 67). For instance, a chair in your vicinity can be something *for you* to sit upon. Yet, you also see me comporting myself to the chair as something to for me to stand upon, thereby putting my own “subject in the object.” When we notice how the object is publically available in this way, we see that there is a certain indifference as to whose subjectivity might enter it: it can be something for you, me, or anyone else. It becomes a sort of public being with an *impersonal* “subject in the object” in our shared world of humans and culture, and as such, it appears to us as having an impersonal sort of it-hood.

Yet, we also notice how others comport themselves toward us in various ways, attributing one or another sense to us. Thus, our interactions with others make us aware that we too are a publically available, shared thing in our social world that may be endowed indifferently with one or another person’s subjectivity. In this way we might experience an “*impersonal I-hood.*” As Patočka (1998) writes:

There is here a realm of something common that is open to our comportment as it deals with things. It is an objectified subjectivity which we can project back into our own experience. Thus another level of I-hood arises – *an impersonal I-hood.* [...] the impersonal I is continuous with appresentation, an essential structure of our mutual contact (p. 67).

Still, the impersonality of the I in Patočka's asubjective phenomenology is not something original but is rather a "surplus" sense that can be added to the primordial, personal I.

In sum: Patočka's phenomenology is asubjective because our primordial subjectivity is never given directly and because our existence is a thrusting movement away from ourselves into the world. Yet, he still holds there to be a primordial and *personal* selfhood at the center of our experience. He disagrees with other attempts in the philosophical tradition that have instead tried to exclude personal being, writing: "We need to delve beneath this layer of the impersonal and bring out the originary personal experience" (Patočka, 1998, p. 172); and, he also asks, "*Impersonal nature, impersonal subjective processes, impersonal coordination – what has become of that original element from which we started, where is the original grasp and analysis of the foundation [...] ?*" (p. 172). Furthermore, even though Patočka thinks phenomenological studies should not be grounded in a transcendental subjectivity, he nonetheless, as Ivan Chvatík (2015) observes, still might hold that we are fundamentally a self-same subject that is the basis for our grasping identical objects throughout their varying appearances over time.<sup>21</sup> Deleuze, in contrast, rejects both the subjective *and* the personal orientations in his philosophy of experience.

### **Deleuze's Philosophy of Experience**

There is an aspect of Deleuze's philosophy that brings it more under the umbrella of Patočka's definition of phenomenology, namely, his analysis of the "encounter." For Deleuze, we do not have encounters with things that we are already able to recognize. Rather, we experience encounters when our normal processes of recognition break down (Deleuze, 1994, pp. 139–40 [182]). Recall that one of Patočka's (2015b) characterizations of phenomenology is that it is a "*quest for a core of absolute givenness*" (p. 18 [12]). Deleuze (1994), in fact, considers an object of an encounter as being "*not the given but that by which the given is given*" (p. 140

---

<sup>21</sup> Chvatík (2015) notes that Patočka "*understands that appearance is 'seeing through perspectives the one thing presenting itself in them... This seeing through the perspectives, this transcending of the sensibly given is, after all, an accomplishment that must be performed by someone, an accomplishment brought about by a recurrence and, in this recurrence, by the maintaining of an identical which then becomes the object'*" (p. 64). See: Patočka, 2015b, pp. 31–32 [21] for the original source that Chvatík quotes here and also translates with different wording. Geniusas (2011) also notes that for Patočka, our subjectivity still manifests in our responsibility to truth and thus to "*how things show themselves*" (pp. 109–110).

[182]).<sup>22</sup> However, for Deleuze, the givenness of the given is not itself phenomenally given,<sup>23</sup> which would seem to exclude it from his studies of experience. Yet, he also accounts for how it can be *indirectly* experienced in the encounter. In certain instances, he elaborates this through a specific sort of experience whose features we might examine, namely, the sublime, in which the harmonious operation of our faculties is disrupted through that shocking encounter. Deleuze (1978, 2003) conducts analyses of similar experiences in his *Francis Bacon* book, a bit like how phenomenologists study the fundamental traits of their own experiences of givenness.<sup>24</sup> Thus, while we may be reluctant to consider Deleuze's philosophy of experience a "phenomenology," it still, more or less, could fall under Patočka's definitions.

Yet, what we find in Deleuze's analyses of experience is that he is interested in something *impersonal* that underlies the personal, and perhaps this is one way for us to better approach the raw givenness of the given that he has in mind. For instance, in his studies of sensation in his *Francis Bacon* (2003) book, he finds that "*the lived body is still a paltry thing in comparison with a more profound and almost unlivable Power*" that disrupts the workings of our bodies and renders us into a "*body without organs*" (p. 32 [47]). While this notion is richly elaborated in many other contexts, in this particular one it refers in part to how one's body is shockingly sent into disarray, undergoing involuntary spasms and contortions along with a sensory chaos of sorts. Our bodies are no longer a holistic flesh that is internally and externally organized harmoniously but rather more like inert meat hanging from the bones and electrically shocked into contractions (pp. 9–45 [21–63]).<sup>25</sup> We will look now at this fundamental, impersonal level of experience to see how it contrasts with Patočka's personalist phenomenology, but we will consider it in two other particular cases that are not normally given phenomenological attention, namely, Deleuze's notions of Zerothness and the fourth person singular.

---

<sup>22</sup> On this topic, see especially: Levi Bryant (*Difference and givenness*, 2008).

<sup>23</sup> Deleuze (1994) writes that "*difference is that by which the given is given*"; yet, "*Difference is not phenomenon but the noumenon closest to the phenomenon*" (p. 222 [286]).

<sup>24</sup> See especially: Daniel Smith (*Essays on Deleuze*, 2012, pp. 228–232).

<sup>25</sup> See especially: Tomas Geyskens ("Painting as hysteria," 2010).

### A Peircian Zerothness

Deleuze develops his notion of Zerothness in his writings on cinema, where he also adopts a metaphysical conception about the composition of the world drawn from Henri Bergson's *Matter and Memory*. We are to think of the bodies around us as somehow being ultimately composed of light in movement, understood also as images. These movements traverse through one another, modifying each other in the process: "Every image is 'merely a road by which pass, in every direction, the modifications propagated throughout the immensity of the universe'. Every image acts on others and reacts to others" (Deleuze, 2005a, p. 60 [86], qtg. Bergson, 2004, p. 28 [33]). Larger bodies, under this framework, are conglomerates of interacting motions that persist with their mutual exchanges of influence (Deleuze, 2005b, p. 135 [182–83]). Deleuze (1982) formulates these ideas under an equivalence: "*image = movement = matter = light.*" Being an image does not require a spectator but rather that these movements impact and imprint themselves upon one another, thereby leaving their characteristic "mark," so to speak.<sup>26</sup>

Deleuze (2005a) notes that under this Bergsonian conception of all things as moving light imagery, matter is understood as being in flux: "movement-image *and* flowing matter *are strictly the same*," he writes (p. 61 [87]). It is perhaps something akin to a sea where the particular ripples or waves that are propagating throughout the whole body of water might be analogous to how the things of our world can be understood as flows in interacting matter.<sup>27</sup> Yet, it is so fluent that it is better to think of it more as "gaseous" than as fluid (p. 86 [121]).

We see already, then, that we are *beginning* with an impersonal picture of the world in which there are no privileged points of orientation. For, we are to consider not just the things that appear to us as movement-images; we ourselves, even at our most fundamental level, are also composed of movement-images:

External images act on me, transmit movement to me, and I return movement: how could images be in my consciousness since I am myself image, that is, movement? And can I even, at this level, speak of "ego," of eye, of brain and of body? Only for simple convenience;

<sup>26</sup> This overview leaves out many details to Deleuze's conception, but it could suffice for our phenomenological purposes here. For the full account, see: Deleuze, 2005a, pp. 60–63 [86–90].

<sup>27</sup> It is a picture of the world that resembles how Deleuze portrays Spinoza's inter-affectual movements of the modes of extension. See for instance chapter 6 of: Deleuze, 1988. Thus he writes that "*This infinite set of all images constitutes a kind of plane of immanence. The image exists in itself, on this plane*" (Deleuze, 2005a, p. 61 [86]).

for nothing can yet be identified in this way. It is rather a gaseous state. Me, my body, are rather a set of molecules and atoms which are constantly renewed. Can I even speak of atoms? [...] It is a state of matter too hot for one to be able to distinguish solid bodies in it. It is a world of universal variation, of universal undulation, universal rippling: *there are neither axes, nor centre, nor left, nor right, nor high, nor low...* (Deleuze, 2005a, pp. 60–61 [86], my emphasis).

Yet, despite the world being fundamentally impersonal in this way, experience nonetheless permeates it. Because images alter one another when they propagate through each other, Deleuze says that this event of mutual modification can be seen as a *perception* (that is to say, the one movement, by being impressed upon by the other, can be thought of as “perceiving” that influence upon it, in the loose sense of receiving its modifications [Deleuze, 2005b, p. 30 (47)]; or, in the least, it can be said that the other “appears” in it through its modifications [Deleuze, 2005a, pp. 61–63 (88–90)].) In fact, within this Bergsonian conception, the light composing all the movement-images is even consciousness itself: “*all consciousness is something, it is indistinguishable from the thing, that is, from the image of light. But here it is a consciousness [...] which is diffused everywhere*” (p. 63 [89–90]);<sup>28</sup> and, “*it is the set of images, or the light, which is consciousness, immanent to matter*” (p. 63 [90]). This can be contrasted to the Husserlian and Merleau-Pontian personalized notion of intentional consciousness as consciousness of something; by having this directedness, it brings about an “*anchoring of the subject*” in a particular part of the world with its own personal “zero-point” of orientation (p. 59 [84]).<sup>29</sup> Deleuze, however, begins with an impersonal view of the world, and yet, he does not entirely side-step phenomenological concerns; for, experience, perception, and consciousness remain fundamental to his account, even though he is not working with an intentional consciousness having its own personal orientation and directedness.

Deleuze’s conception of a broadly diffuse consciousness can be seen as a sort of *panexperientialism*, which is “*the view that experience exists throughout nature*”; and more precisely, a *physicalist panexperientialism* is “*the view that each genuine*

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 63 [89–90].

<sup>29</sup> Whether or not intentional consciousness for Husserl necessarily involves egoic subjectivity is a topic for a further discussion that we cannot conduct here. For a detailed analysis of this issue, see: Rudolf Bernet (“An intentionality without subject or object?” 1994).

*active individual (1) has some extension in space-time and (2) grasps or takes account of or prehends data in its past environment”* (Rosenberg, 2004, p. 91).<sup>30</sup> Deleuze’s Bergsonian framework, then, is panexperientialist, as all the parts of the world are understood as undergoing some sort of a perceptual experience and are somehow constituted by a kind of a minimal “awareness” of these modifications. This is not to say that all things in the world have a *human* sort of perceptual awareness with the same features as our own. We rather need to think of a very minimal sort of affective “perception” where things, as movements, register themselves upon one another by means of their physical interactions.

Our own particular first person perspective arises as a surplus to this fundamental, impersonal layer of the world, and it does so by means of a slowing down in the propagations of movements in certain regions of the world (Deleuze, 2005b, p. 62 [89]). Were we just a thing like any other, the movements impinging upon us would just continue into, through, and back on their way out of our bodies. However, certain bodies, namely, living organisms, are able to discriminate particular types of influences on account of them being of special interest. Their deliberation upon that information delays their response, creating an interval of time between perception and reaction (Deleuze, 2005a, p. 64 [91]).

Bergson provides the example of an amoeba to illustrate. Its body exudes prolongations, and when one encounters a foreign body, it reacts instantaneously by retracting that prolongation. Here we have a personal perception because, of all the influences acting on the amoeba, it discriminates one as being of particular relevance which it is non-indifferent to, all while it lets the other impinging movements go unnoticed and pass through it. Although there is only the tiniest interval of time in this single-cellular case, more complicated organisms with nervous systems are able to process data with greater complexity and variety, which lengthens the duration (Bergson, 2004, pp. 55–56 [55–56]).

---

<sup>30</sup> A stronger form of this idea would be “panpsychism, *which is roughly the view that everything has an experiencing mind associated with it*” (Rosenberg, 2004, p. 91. See: Majid Beni (“A free energy reconstruction of arguments for panpsychism,” 2021, pp. 2–3). Galen Strawson notes that experience can be seen as entailing mind (Strawson, 2006, pp. 25–26, 2017, p. 81). Here we will simply characterize this framework as panexperientialist, so to avoid complications regarding whether “mind” should be attributed to all the movement-images for Deleuze, putting Bergson aside.



Personhood in this framework is always secondary to the field of universally varying, impersonal perception-movements because the personal ones are no more than slowed impersonal ones.<sup>31</sup> We are not normally aware of the perceptions our body has on this lowest impersonal level, but part of Deleuze's project is to seek out the conditions when our states of awareness can be reduced or attuned to it. This can be found for instance in his studies of the body as meat hanging off the bones and of the body without organs in his *Francis Bacon* book and also in his study of cerebral shocks in the film experience (Deleuze, 2003, 2005a, pp. 151–159 [203–213]).<sup>32</sup> Another way he comes upon it is by tracing a reduction from a Peircian Thirdness down to what he considers a Zerothness, where all is pure, impersonal perception.

To follow Deleuze's cinematic illustration for a reduction to Zerothness, we first need to see how Peirce's categories can be associated with the three personhoods.<sup>33</sup> To formulate this correlation to personhood, recall Bühler's and Jakobson's accounts of linguistic personhood, namely, of a first personal addresser ("I"), communicating with a second personal addressee ("you"), who together make reference to a third personal matter correlated with them and standing within their shared context ("he/she/it"). As Edna Andrews (1990) notes, these divisions are "reminiscent of Peirce's distinction among three modes of being: Firstness, Secondness, and Thirdness" (p. 75). The first personal perspective can be regarded in terms of Firstness, which "is the mode in which anything would be for itself, irrespective of anything else" (Peirce, 1976, p. 332, my emphasis).<sup>34</sup> Secondness, however, as with second personhood, pairs two distinct subjects, without "any

---

<sup>31</sup> Note that there is an ambiguity in the terminology used between Deleuze's first and second *Cinema* books on this topic. In the second volume, all modifications are considered perceptions, and the ones that involve intervals of delay are "perception-images." Yet, in the first volume, only those which are selected and are non-indifferent are called perceptions. (See also: Ronald Bogue (*Deleuze on cinema*, 2003, p. 67.) So, using Patočka's terminology, we might distinguish the two sorts of perception by saying that the simple modification perceptions are impersonal ones, while the selected ones are personal.

<sup>32</sup> See, for instance: Rudolf Bernet ("Phenomenological and aesthetic *epochē*," 2012); Ronald Bogue (*Deleuze on cinema*, 2003, Chapter 6; *Deleuze on music, painting, and the arts*, 2013, Chapter 5); Daniel Smith (*Essays on Deleuze*, 2012, Chapter 13); Corry Shores ("Body and world in Merleau-Ponty and Deleuze," 2012).

<sup>33</sup> Note that according to William Rosensohn (1974), it is in fact Peirce's *phenomenological* elaboration of the three categories that is the most fundamental in his system of philosophy (pp. 1–2. See: Peirce, 1965, p. 135 [CP 1.280].) Yet, we here instead attend to more linguistic aspects of Peirce's categories, as they are more pertinent to our study of personhood.

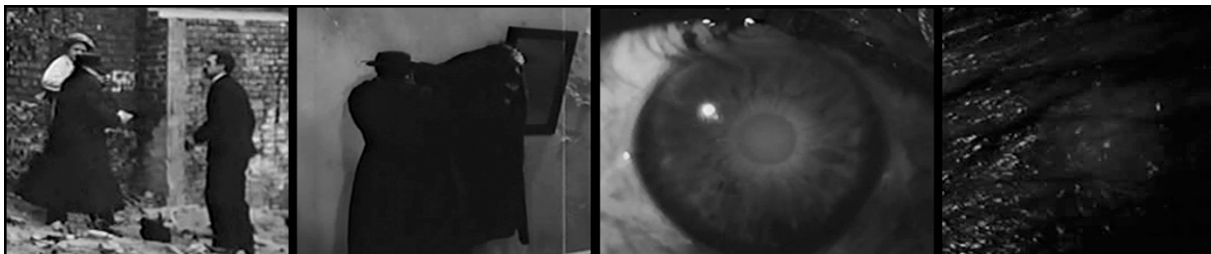
<sup>34</sup> Indications of my emphasis in non-block quotations refers to the unitalicized parts of the quoted text.

*mediating subject or circumstance*” and without relations to anything else beyond the two of them (p. 332). And finally, as Andrews (1990) observes, the “*referential function*” in Bühler’s and Jakobson’s descriptions of the third person “*precisely fulfills Peirce’s definition of Thirdness as ‘the mode of being of that which is such as it is, in bringing a second and third into relation to each other’*” (Andrews, 1990, p. 75, qtg. Peirce, 1966, p. 221 [CP 8.328]).

We can further clarify the potential parallels between Peirce’s three categories and the three personhoods by examining their “valencies.” Peirce considers the three structures to be indecomposable, and as such, they have no components to differentiate one from the other. However, they can be distinguished by the number of things they bind together, something like chemical bonds, which may be illustrated with propositions bearing “blanks” for those things it might connect with. Firstness is a monad with one valency, in that it can be connected only to one content, as with “‘– is a man,’ or ‘man that is –,’ or ‘–’s manhood” (Peirce, 1961, p. 294 [CP 3.465]). Personhood here, if there would be any, could only be something unto itself, and thus some sort of first personhood. Secondness is a dyad allowing two connections, for example, “– is a lover of –” or “the loving by – of –” (p. 294 [CP 3.465]). The second personhood here lies in how an other stands in a direct relation to a first. And finally, Thirdness introduces a third party set in relation to the first two, as with Peirce’s example “– gives – to –” (p. 303 [CP 3.476]).

We should note that, among the three valency structures (monad, dyad, and triad), Peirce addresses another possibility, namely, a “*medad*,” one having no valency. Linguistically, “A *medad*, or impersonal verb, is a complete assertion, like ‘It rains’” (Peirce, 1976, p. 338, my emphasis). Phenomenologically speaking, a *medad* would be just “a flash of mental ‘heat-lightning’ absolutely instantaneous, thunderless, unremembered, and altogether without effect” (Peirce, 1965, p. 145 [CP 1.292]); thus, it may be akin to Deleuze’s panexperientialist, impersonal perception. In other words, Zerothness for Peirce would seem to exclude personhood from the picture and only involve a bare, impersonal event, state of affairs, or perception.

Deleuze's cinematic illustration for the reduction to Zerothness is a short piece entitled *Film* (Schneider, 1965), written by Samuel Beckett and starring Buster Keaton.<sup>35</sup> The screenplay text begins with “*esse est percipi*”; and a stated theme of the film is the “*Search of non-being in flight from extraneous perception breaking down in inescapability of self-perception*” (Beckett, 2006, p. 323 [113]). The main character on this quest for non-being through his becoming unperceived is divided into two figures that ultimately prove to be one, namely, his self as an object being seen, which is the character played by Keaton, named “O,” and the eye seeing that objectified self, called “E,” which is performed by the camera filming Keaton. In the first part of the film, character O has certain interactions with people around him where they see one another despite his strong efforts to avoid eye contact (figure 2, panel 1).



**Fig. 2** Reduction to Zerothness in Schneider and Beckett's *Film*

In standing apart from character O and the other people he is interacting with, the camera bears third personhood; and, insofar as its gaze holds the characters together in the frame, it also functions as a Thirdness as well. When character O finally arrives at his apartment, he tries to eliminate all perceptions directed upon him, for instance, by shuttering windows, ejecting pets from his room, and covering his mirror (figure 2, panel 2). This leaves just a relation of Secondness and second personhood between character O and camera E, which is closing in on O. Camera E gradually nears to the point of staring directly into O's eye (figure 2, panel 3). While rocking in his chair, he covers his eyes in his effort to attain a pure, first person isolation, and the dying out of the rocking and the fading into black, Deleuze (2005a) observes, is like a descent into his nonbeing (figure 2, panel 4) (p. 70 [99–100]).

<sup>35</sup> On account of an ambiguity in the terminology between Deleuze's two cinema books, his cinematic analysis does not correspond explicitly and straightforwardly with the three personhoods. As such, we assign the personhoods on the basis of Deleuze's descriptions. In addition, Deleuze's account also involves other types of images that are associated with the categories, namely affection, action, and relation images; yet, for simplicity, we exclude these notions here. What is most important for our analysis is that the lowest level is perception and thus it is a pan-experientialist framework.

However, Deleuze (2005a) thinks that we should not see this as a search for non-being by means of eliminating all being-perceived but rather as a quest for Zerothness, that is to say, for a pure, impersonal perception of the panexperiential world:

for Beckett, immobility, death, the loss of *personal* movement [...] are only a *subjective finality* [...] only a means in relation to a more profound end. It is a question of attaining once more the world before man, before our own dawn, the position where movement was, on the contrary, under the regime of universal variation, and where light, always propagating itself, had no need to be revealed. Proceeding in this way [...], Beckett ascends once more towards the luminous plane of immanence, the plane of matter and its cosmic eddying of movement-images (p. 70 [100], my emphasis).

Could this mean, perhaps, that Deleuze would wish to take the phenomenological reduction and *epochē* one step further than Patočka does, by putting out of action even the personal basis of experience?

### **The Fourth Person Singular**

Another way that Deleuze elaborates his philosophy of experience is by exploring a fourth sort of personhood, which in fact is largely impersonal in nature. He draws this notion from Laurence Ferlinghetti's writings, especially his novel *Her*. In it, the main character and narrator, Andy Raffine, is on a quest to attain a greater, impersonal perspective that he calls the "fourth person singular." He seeks it in a sort of ecstatic spiritual love that would take him out of our earthy limitations of personal selfhood. He never fully attains it and instead only accomplishes a partial or false sort of fourth person singular rather than the true one he seeks.

In both kinds, one goes beyond one's own personal, perspectival limits, somehow occupying – and being occupied by – a variety of others. Raffine, for instance, reports: "*A woman held her womb open. I came out*" (Ferlinghetti, 1960, p. 21), and, "*I had lost her anonymous body in the flow of myself I had absorbed her into my blood*" (p. 106). So, in the fourth person singular, rather than speaking in one voice, there is instead, as Joff Bradley (2015) puts it, "a mad cacophony of speech" (p. 188). Raffine says at one point:

it was all the trains I had ever ridden on, hitched together with universal couplings, [...] now slithering together into one long track over myriad crazy roadbeds of desire, and all the travelers that had ever travelled merged in myself, speaking sixty-six languages, with all the languages dubbed together into one great supranational soundtrack with multilingual simultaneous translation (Ferlinghetti, 1960, p. 84).

Deleuze notes something similar in his discussion of Pierre Klossowski's *The Baphomet*.<sup>36</sup> The souls of the deceased are awaiting final judgment when they will be reunited with the bodies they once inhabited. As they are not anchored down to extensive bodies that can keep them apart from one another, the souls (or "breaths") instead float around erratically, moving as little gusts of wind, passing into and through one another, merging with and splitting from each other. In this other context, we see a similar dynamic of transiting from perspective to perspective, never holding to an isolated one but always being a movement between and through many of them (Klossowski, 1988, pp. 62–68 [86–95]). In fact, these "arbitrary intertwinings" of the souls involve their mutual "indifference" regarding whom they combine with, meaning that they exist perpetually in an impersonal state of some sort (p. 66 [92], 68 [95]).

In the *non-true* fourth person singular that Raffine mostly occupies, one completely loses sight of oneself in one's delusional self-dissipation. Here one's perspective is the "mad eye of the fourth person" (Ferlinghetti, 1967, p. 56). As Clifford Duffy (2008) writes, Raffine is a "wandering schizoid narrator" (p. 125). While under this perspective, Raffine says that he "saw and understood everything but myself" (Ferlinghetti, 1960, p. 134). For example, at the beginning of the story, Raffine in his madness is not sure if he is seeing a film or instead real things in front of him; and, supposing it be a movie, he is uncertain "whether or not I was the grade B hero or merely an extra" or "whether or not the action had already been filmed. I seemed to be walking in on the finished sequence only to find myself in the middle of it as it evolved for the first time" (p. 14).<sup>37</sup> As L. A. Ianni (1967) notes, in this non-true fourth person perspective with its "undifferentiated observer," one fails "to clarify the relation between oneself and external reality" (p. 396).

<sup>36</sup> See, for instance: Deleuze, 2004b, Appendix 3.

<sup>37</sup> See: Ianni, 1967, p. 395.

By contrast, in the *true* fourth person singular, something is “able to see that in which it was itself imbedded” (Ferlinghetti, 1960, p. 134). So, it is not simply merging with and disappearing into the whole and remaining undifferentiated throughout it. Rather, it still has perspectivity and yet somehow is not limited to a certain one in particular. We can see how it is not a totalizing reduction of our perspective to a holistic one because Raffine says that in the fourth person, the things of the world maintain a “*rapport of strangeness*” with us and with each other, as they do not bear a “*soul bridge*” linking us and all of them together into a “*single soul*” (p. 93). It is thus not an anthropomorphized world where objects are understood in human terms, like “*the moon with a man in it made of cheese*” (p. 92). So, we see it cannot be a unified and shared “group” perspective but rather a multiplicity of divergent ones. In other words, it is impersonal in that there is an indifference as to which of the many perspectives one might take in particular, because there is a sort of free movement across all of them, like we saw with Klossowski’s intermingling souls.

Also, for Deleuze, fourth person singularity involves an impersonal event of *becoming*; and, it is during this process of self-transformation that we take on the broadened range of different selfhoods and perspectives that are all at variance with one another while also somehow coalescing in that event. Deleuze explicates this notion by modifying Leibniz’s theory of possible worlds. Under Leibniz’s assumptions, we might think of a possible world as containing a set of individuals, with each being assigned a complete set of predicates that entirely determine them. These predicates also determine the series of events in that world. For instance, in our world, Adam has the predicate “sins,” among all his many others. Thus, when the event comes where he is tempted by the serpent, he is predetermined to eat the forbidden fruit. God calculates all combinations of predicates for individual substances, and chooses the most perfect such collection of individuals, which is the possible world with the greatest variety and perfection.<sup>38</sup>

These predicates are often reciprocally relational with respect to the other individuals in that particular world. For instance, Adam is father of Cain, while Cain is son of Adam. As all things in the world are related one way or another, any one individual implies all the rest of the world, even though only God has a mind great enough to explicitly know all the predicates of each individual. Yet, since each

---

<sup>38</sup> Leibniz, 1908, pp. 78–9, 120–131, 233 [19–20, 48–56, 126], 1989, p. 193 [400], 1998a, pp. 59–64 [1540–1547], 1998b, p. 275 [615–616], 2001, pp. 267–268 [252] and Deleuze, 1993, p. 59 [79].

individual substance expresses everything else, it can be seen from its point of orientation as a perspective on the whole world, and thus “*the universe is multiplied as many times as there are substances*” (Leibniz, 1998a, p. 61 [1541]). Nonetheless, all these different views converge such that they are all in agreement about that whole. So, it is something like the way that “*the same town is differently represented according to the different situations of the person who looks at it*” (p. 61 [1541]).

Deleuze takes up this metaphor, but unlike Leibniz, he makes no assumptions about there being a common world that the perceptions of many things converge upon. This means that indeed the universe is as many as the number of perspectives:

another town corresponds to each point of view, each point of view is another town, the towns are linked only by their distance and resonate only through the divergence of their series, their houses and their streets. There is always another town within the town (Deleuze, 2004b, p. 198 [203]).

The reason for this is that, unlike for Leibniz, in Deleuze’s philosophy of time and becoming, there is not a God Who from the beginning chooses one world with its particular series of events, instead of another. Rather, events are determined partly by chance and also by the contingent circumstances of the complex competitions of forces involved in them. So, existing, for Deleuze, involves real durational becoming, which is unpredictable. When we are becoming, we do not know at first what we are going to become (Deleuze & Parnet, 2007, p. 2 [8]). This means that when Adam was tempted, it was not yet determined that he sins and thus that he lives in only those worlds where he commits the forbidden act. Rather, for Deleuze (1993), until the decision is made, he exists both in worlds where he does sin and in ones where he does not (pp. 81–82 [111–112]). Thus, as an individual substance, Adam expresses not just a single view on one world but various perspectives on many. In our own experiences, we may have felt something like this when making a life-changing decision, feeling in that moment being pulled in different directions, standing within and looking out into different worlds and thus becoming different selves all at once, until our path is finally selected.

For Deleuze (2004b), individuals that are in such a process of becoming are thus “*vagabond*” and “*nomadic*” in that they traverse many worlds without yet taking any as their home (pp. 131–133 [139–142]). And, as they are not predetermined, the events themselves are “*neutral*” with respect to their outcomes

and thus to the ways individuals change and develop (p. 116 [122]). So, if we want to fully embrace the indeterminacy of the event and of our own becoming, we must grasp it with “*the will of anonymity, [...] which we must call will ‘of indifference’*” (p. 116 [122], my emphasis). In other words, if we want to fully embrace the event in all its potential for creational variance to our world, we must remain indifferent to the outcome and affirm whatever it may prove to be (Deleuze, 2006, pp. 25–27 [29–31]). In this Leibnizian context, this means that we must take on the multiple perspectives of the various selves we are becoming in that event of transformation.

Deleuze articulates his notion of Ferlinghetti’s fourth person singular in this same modified Leibnizian framework.<sup>39</sup> The fourth person singular is the perspective of the event and of nomadic individuals spanning between and across divergent worlds of possibility. As Bradley (2015) aptly puts it, the fourth person singular “*is able to criss-cross split perspectives*” (p. 188).<sup>40</sup> And, this goes beyond just similar variations of oneself: “*The subject is this free, anonymous, and nomadic singularity which traverses men as well as plants and animals independently of the matter of their individuation and the forms of their personality*” (Deleuze, 2004b, p. 123 [131]). This means that they are “*mobile, they break in, thieving and stealing away, alternating back and forth, like anarchy crowned, inhabiting a nomad space*” (Deleuze, 2004a, p. 143 [198]). Thus, we “*shall be a monster, a shapeless mass*” (Deleuze, 2004b, p. 123 [131]).

It is in this way that “*the fourth person is a becoming,*” as Duffy (2008) writes (p. 124). It involves a “*porous I*” that bears within it many tendencies to move to other variations of itself (Ferlinghetti, 1960, p. 61). Ferlinghetti’s Raffine says at one point that he seeks “*the innermost swinger beyond the self*” (p. 60). While on the one hand, we are swinging away from ourselves when becoming, still, on the other, this movement is “*innermost,*” that is to say, it is something you or I participate in and undergo. When we become involved in such an event, we also experience ourselves as a certain multiplicity of perspectives.

We might still wonder: if the first three persons can be assigned the pronouns I, thou, and it, then which pronoun might we assign to the fourth person singular to better conceptualize it? Deleuze (2004b) says it would be an impersonal “*they*” (as in, perhaps, “*that’s what they say*”) and functioning impersonally and singularly

<sup>39</sup> See: Deleuze, 2004b, pp. 117–18 [124–25], 160 [166], 172–73 [178], 2004a, p. 143 [198–99] and Deleuze & Parnet, 2007, p. 65 [79].

<sup>40</sup> Bradley here cites: Jean-Clet Martin (“*The eye of the outside,*” 1997, pp. 21–22).



like the “it” in “*it rains*” (p. 172 [178]). As such, it is like Peirce’s *medad*. In French, it is “*on*,” and, as Camille Chevalier-Karfis (2021) notes, “‘*On*’ mostly means ‘*we*’ [...] and it always takes a ‘*il*’ [third person singular] *verb form*. However, ‘*on*’ could mean so much more: ‘*one*’, ‘*people*’ ... but also ‘*someone*’, ‘*you*’, ‘*they*’ and even ‘*he, she*’ and ‘*I*.’” Deleuze (2004b) elaborates this fourth person “they” with reference to Maurice Blanchot’s discussion of an impersonal sort of death (p. 172 [178]). Blanchot (1982) writes:

Men die always other than themselves, at the level of the neutrality and the impersonality of the eternal They. [...] *They die*: he who dies is anonymous [...]. Whoever experiences this suffers an anonymous, impersonal force, the force of an event [...]. [...] no longer as the demise of a particular person [...] but in this neutral form: someone or other’s death. [...] The only appropriate tears are impersonal ones, the general sadness of official mourners delegated by the indifference of the They. Death is public (p. 241 [323–324]).

Just as it is still *we* who must die an impersonal death, the fourth person singular likewise involves our experiences yet without our personhood attached.

In sum: Zerothness is the most basic level of reality in Deleuze’s Bergsonian and Peircian, panexperientialist schema. Here, everything is constituted by movements; and, when they modify each other, they produce perceptions. They are impersonal at their basis because they propagate indifferently. It is only when entities select certain ones which they are not indifferent to, that there can be personhood in this picture.<sup>41</sup> Separately, there is the fourth person singular, which is the status of something that is becoming and occupying many perspectives as possibilities of its development. Although Deleuze never connects these ideas, perhaps it can at least be said that they may accompany one another, as moving towards Zerothness involves going beyond our given perspectival limitations and

---

<sup>41</sup> We might here wonder how this selection could be understood in relation to intentional consciousness. For Bergson, this non-indifferent selection, Deleuze (2005a) writes, brings about “‘*centres of indetermination*’, which are formed in the *acentred universe of movement images*’ (p. 64 [92]). In other words, living creatures with nervous systems that process sensory data do not react just mechanically but rather their reactions are often not predetermined. This also means that images act on them, just like they act on all bodies, inert and animated alike, but additionally, images act upon another “*facet*” or “*screen*” of the living being – its brain – around which the world comes to be “*incurved and organised to surround it*,” thereby forming a “*horizon*” (p. 66 [94]). As such, while we are not specifically dealing here with intentional consciousness, we might still notice a quite similar structure: there is an additional layer to the world’s consciousness that has oriented locations and directionalities.

broadening out to include those of the other things we are interacting with, as happens with the fourth person singular, too.

### **Conclusion**

Both Deleuze and Patočka call for experience to be studied apart from a subjective orientation. For Patočka, transcendental subjectivities are never given directly in our experience and thus they fall outside the scope of phenomenological investigation. Instead, our existence is most primordially a constant thrust into our shared world. While Deleuze never comments upon Patočka, we could try to formulate how he might respond to these ideas. For him, the world we thrust into is neither harmoniously cohesive nor singular. Rather, we venture through many divergent, “impossible” worlds of development, taking alternate perspectives as multiple selves while we remain in a process of indeterminate becoming. Although we did not pursue these avenues here, Deleuze examines these more chaotic and impersonal modes of experience in his studies of Kant’s sublime and of the experience of catastrophe in painting and of shock in cinema. Thus, both Patočka and Deleuze share similar asubjective philosophies of experience along with similar criticisms of Husserl’s subject-oriented phenomenology; yet, they differ on the matter of the primacy of impersonhood.

Now we ask: on the basis of these findings, can we determine whether Deleuze conducts phenomenology or anti-phenomenology? If we consider how phenomenology is understood and practiced, Deleuze would seem to be undermining it, by finding a deeper ground beneath the givenness of our own, personal experiences. However, as Miguel de Beistegui (2000) notes, phenomenology has the “*ability to become and evolve*”; “*it is itself a flow, with unpredictable bends and meanderings, which [...] always reinvent phenomenology*”; and hence it is “*only an endless series of heresies*” (p. 68). We might further wonder if the fourth person perspective, or the Zeroth level of panexperiential perception, might be open to some sort of phenomenological description, perhaps by employing something like the impersonalized syntax that Deleuze & Guattari (2004) describe in *A Thousand Plateaus*: “*indefinite article, proper name, infinitive verb: A HANS TO BECOME HORSE*” (p. 292 [324]). In other words, can we describe the experiences we participate in, without limiting these descriptions to their personal scope and instead open them up to their broader range of participation?

So, perhaps it is best to say for now that Deleuze is not *yet* a phenomenologist; however, if further studies can help morph phenomenology along the directions that Deleuze favors in order to include a panexperientialist, fourth person perspective – as ours here aims to do – then one day Deleuze might be considered a phenomenologist, so long as his works can have the effect of transforming phenomenology in such a way that it comes to include his vision of impersonal experience.

## References

- Andrews, E. (1990). *Markedness theory: The union of asymmetry and semiosis in language*. Durham: Duke University.
- Beckett, S. (2006). Film. In *The complete dramatic works* (pp. 321–334). London: Faber & Faber. [(1972). Film. In *Comédie et actes divers* (pp. 111–134). Paris: Minuit.]
- Beistegui, M. de. (2000). Toward a phenomenology of difference? *Research in Phenomenology*, 30(1), 54–70.
- Bergson, H. (2004). *Matter and memory* (N. Paul & W. S. Palmer, Trans.). Mineola, N.Y.: Dover. [(2004). *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit* (7th ed.). Paris: Quadrige / Presses universitaires de France.]
- Blanchot, M. (1982). The original experience. In A. Smock (Trans.), *The space of literature* (pp. 234–247). Lincoln, Nebr.: University of Nebraska. [(1955). L'expérience originelle. In *L'espace littéraire* (pp. 313–333). Paris: Gallimard.]
- Bradley, J. (2015). The eyes of the fourth person singular. *Deleuze Studies*, 9(2), 185–207.
- Bühler, K. (1982). The axiomatization of the language sciences. In R. Innis (Trans.), *Karl Bühler: Semiotic foundations of language theory* (pp. 75–164). New York: Springer. [(1933). Die Axiomatik der Sprachwissenschaften. *Kant-Studien*, 38(1–2), 19–90.]
- Chevalier-Karfis, C. (2021). Understanding the French subject pronoun on & pronunciation. Blog post. Retrieved August 15, 2021, from *French Today*: <https://www.frenchtoday.com/blog/french-grammar/understanding-french-on-subject-pronoun/>

- Chvatík, I. (2015). Patočka's project of an asubjective phenomenology. In L. Učník, I. Chvatík, & A. Williams (Eds.), *Asubjective phenomenology: Jan Patočka's project in the broader context of his work* (pp. 56–70). Nordhausen: Bautz.
- Deleuze, G. (2006). *Nietzsche and philosophy* (H. Tomlinson, Trans.). New York: Columbia University. [(1983). *Nietzsche et la philosophie* (6th ed.). Paris: Presses universitaires de France.]
- Deleuze, G. (2005a). *Cinema 1: The movement-image* (H. Tomlinson & B. Habberjam, Trans.). London: Continuum. [(1983). *Cinéma 1: L'image-mouvement*. Paris: Minuit.]
- Deleuze, G. (2005b). *Cinema 2: The time-image* (H. Tomlinson & R. Galeta, Trans.). London: Continuum. [(1985). *Cinéma 2: L'image-temps*. Paris: Minuit.]
- Deleuze, G. (2004a). Gilles Deleuze talks philosophy. In D. Lapoujade (Ed.), & M. Taormina (Trans.), *Desert islands and other texts, 1953-1974* (pp. 143–145). Los Angeles, Calif.: Semiotext(e). [(2002). Gilles Deleuze parle de la philosophie. In D. Lapoujade (Ed.), *L'île déserte: Textes et entretiens, 1953-1974* (pp. 198–201). Paris: Minuit.]
- Deleuze, G. (2004b). *The logic of sense* (C. Boundas, Ed.; M. Lester & C. Stivale, Trans.). London: Continuum. [(1969). *Logique du sens*. Paris: Minuit.]
- Deleuze, G. (2003). *Francis Bacon: The logic of sensation* (D. Smith, Trans.). London & New York: Continuum. [(2002). *Francis Bacon: Logique de la sensation*. Paris: Seuil.]
- Deleuze, G. (1994). *Difference and repetition* (P. Patton, Trans.). New York: Columbia University. [(2003). *Différence et répétition* (11th ed.). Paris: Presses universitaires de France.]
- Deleuze, G. (1993). *The fold: Leibniz and the Baroque* (T. Conley, Trans.). Minneapolis, Minn.: University of Minnesota. [(1988). *Le pli: Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit.]
- Deleuze, G. (1988). *Spinoza: Practical philosophy* (R. Hurley, Trans.). San Francisco: City Lights. [(1981). *Spinoza: Philosophie pratique* (revised and expanded edition). Paris: Minuit.]

- Deleuze, G. (1982). *Course 1982.11.30* (C. Stivale, Trans.). At *The Deleuze Seminars* (Purdue University). Paris. Retrieved from <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/cinema-classification-signs-and-time/lecture-03>
- Deleuze, G. (1978). *Course 1978.03.28* (M. McMahon, Trans.). At *The Deleuze Seminars* (Purdue University). Paris. Retrieved from <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/kant-synthesis-and-time/lecture-03>
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia, 2* (B. Massumi, Trans.). London: Continuum. [(1980). *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie, 2*. Paris: Minuit.]
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1994). *What is philosophy?* (H. Tomlinson & G. Burchell, Trans.). New York: Columbia University. [(1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.]
- Deleuze, G., & Parnet, C. (2007). *Dialogues II* (Revised edition; H. Tomlinson & B. Habberjam, Trans.). New York: Columbia University. [(1996). *Dialogues*. Paris: Flammarion.]
- Duffy, C. (2008). *A schizoanalytic reading of Paradise lost and The waste land*. Dissertation. Montreal: University of Montreal.
- Ferlinghetti, L. (1960). *Her*. New York: New Directions.
- Ferlinghetti, L. (1967). He. In *Starting from San Francisco* (pp. 24–27). New York: New Directions.
- Geniusas, S. (2011). The question of the subject: Jan Patočka's phenomenological contribution. In A.-T. Tymieniecka (Ed.), *Analecta Husserliana 110.1. Phenomenology/ontopoiesis: Retrieving geo-cosmic horizons of antiquity: Logos and life* (pp. 599–611). Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2001a). *Analyses concerning active and passive synthesis: Lectures on transcendental logic* (A. Steinbock, Trans.). Dordrecht: Kluwer. [(1966). *Analysen zur Passiven Synthesis Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926* (M. Fleischer, Ed.). The Hague: Nijhoff.]

- Husserl, E. (2001b). *Logical investigations*, Vol. 2 (D. Moran, Ed.; J. N. Findlay, Trans.). London: Routledge. [(1984). *Logische Untersuchungen*, Vol. 2, Part 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (U. Panzer, Ed.). New York: Springer.]
- Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, Book 2: *Studies in the phenomenology of constitution* (R. Rojcewicz & A. Schuwer, Trans.). Dordrecht: Kluwer. [(1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Book 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (M. Biemel, Ed.). The Hague: Nijhoff.]
- Husserl, E. (1982). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, Book 1: *General introduction to a pure phenomenology* (F. Kersten, Trans.). The Hague: Nijhoff. [(1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Book 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (K. Schuhmann, Ed.). The Hague: Nijhoff.]
- Husserl, E. (1973). *Experience and judgment: Investigations in a genealogy of logic* (L. Landgrebe, Ed.; J. Churchill & K. Ameriks, Trans.). London: Routledge & Kegan Paul. [(1939). *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (L. Landgrebe, Ed.). Prague: Academia.]
- Husserl, E. (1960). *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology* (D. Cairns, Trans.). Dordrecht: Springer. [(1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (S. Strasser, Ed.). The Hague: Nijhoff.]
- Ianni, L. A. (1967). Lawrence Ferlinghetti's fourth person singular and the theory of relativity. *Wisconsin Studies in Contemporary Literature*, 8(3), 392–406.
- Jakobson, R. (1987). *Language in literature* (K. Pomorska & S. Rudy, Eds.). Cambridge, Mass. & London: Belknap of Harvard University.
- Klossowski, P. (1988). *The Baphomet* (S. Hawkes & S. Sartarelli, Trans.). Hygiene, Colo.: Eridanos. [(1965). *Le Baphomet*. Paris: Mercure de France.]
- Kouba, P. (2019). Life without subjectivity: Deleuze, Guattari and Patočka's asubjective phenomenology. In J. Griffith & K. Dagmar (Eds.), *Demos vs. Polis? Essays on civic responsibility and participation* (pp. 16–25). Bratislava: Kritika & Kontext.

- Leibniz, G. (2001). *Theodicy: Essays on the goodness of god, the freedom of man and the origin of evil* (A. Farrer, Ed.; E. M. Huggard, Trans.). Eugene, Ore.: Wipf and Stock. [(1885). *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. In C. Gerhardt (Ed.), *Die Philosophischen Schriften*, Vol. 6 (pp. 21–471). Berlin: Weidmann.]
- Leibniz, G. (1998a). *Discourse on metaphysics*. In R. Francks & R. Woolhouse (Eds. & Trans.), *Philosophical texts* (pp. 53–93). Oxford: Oxford University. [(1999). *Discours de métaphysique*. In Academy of Sciences of Berlin (Ed.), *Sämtliche Schriften und Briefe*, Series 6: *Philosophische Schriften*, Vol. 4 (pp. 1529–1588). Berlin: Akademie.]
- Leibniz, G. (1998b). *Monadology*. In R. Francks & R. Woolhouse (Eds. & Trans.), *Philosophical texts* (pp. 267–281). Oxford: Oxford University. [(1885). *Monadologie*. In C. Gerhardt (Ed.), *Die Philosophischen Schriften*, Vol. 6 (pp. 607–623). Berlin: Weidmann.]
- Leibniz, G. (1989). Letter to Coste, on human freedom (19 December 1707). In R. Ariew & D. Garber (Eds. & Trans.), *Philosophical essays* (pp. 193–196). Indianapolis, Ind.: Hackett. [(1978). Briefwechsel zwischen Leibniz und Coste (1706-1712). In C. Gerhardt (Ed.), *Die Philosophischen Schriften*, Vol. 3 (pp. 377–436). Hildesheim: Olms.]
- Leibniz, G. (1908). Correspondence between Leibniz and Arnauld. In T. McCormack (Ed.), & G. Montgomery (Trans.), *Discourse on metaphysics, Correspondence with Arnauld, and Monadology* (pp. 65–248). Chicago: Open Court. [(1978). Briefwechsel zwischen Leibniz, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und Antoine Arnauld (1686-1690). In C. Gerhardt (Ed.), *Die Philosophischen Schriften*, Vol. 2 (pp. 1–138). Hildesheim: Olms.]
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception* (C. Smith, Trans.). London & New York: Routledge & Kegan Paul. [(2010). *Phénoménologie de la perception*. In C. Lefort (Ed.), *Œuvres* (pp. 655–1167). Paris: Gallimard.]
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The visible and the invisible* (C. Lefort, Ed.; A. Lingis, Trans.). Evanston, Ill.: Northwestern University. [(2010). *Le visible et l'invisible*. In C. Lefort (Ed.), *Œuvres* (pp. 1629–1635). Paris: Gallimard.]

- Patočka, J. (2019). What is phenomenology? In J. Drummond & O. Höffe (Eds.), & H. Kee, P. Eldridge, & R. Wilkins (Trans.), *Husserl: German perspectives* (pp. 84–109). New York: Fordham University. [(1982). Was ist Phänomenologie? *Tijdschrift voor Filosofie*, 44(4), 643–676.]
- Patočka, J. (2015a). Epochē and reduction: Some observations. In L. Učník, I. Chvatík, & A. Williams (Eds.), & I. Chvatík, M. Bower, & K. Maly (Trans.), *Asubjective phenomenology: Jan Patočka's project in the broader context of his work* (pp. 41–52). Nordhausen: Bautz.
- Patočka, J. (2015b). Husserl's subjectivism and the call for an asubjective phenomenology. In L. Učník, I. Chvatík, & A. Williams (Eds.), & I. Chvatík, M. Bower, & K. Maly (Trans.), *Asubjective phenomenology: Jan Patočka's project in the broader context of his work* (pp. 17–40). Nordhausen: Bautz. [(1971). Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie. In *Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis* F 14-15 (pp. 11–26).]
- Patočka, J. (1998). *Body, community, language, world* (J. Dodd, Ed.; E. Kohák, Trans.). Chicago: Open Court.
- Patočka, J. (1989). Cartesianism and phenomenology. In E. Kohák (Ed.), *Jan Patočka: Philosophy and selected writings* (pp. 285–326). Chicago & London: University of Chicago.
- Peirce, C. S. (1976). Detached ideas continued and the dispute between nominalists and realists. In C. Eisele (Ed.), *The new elements of mathematics*, Vol. 4: *Mathematical philosophy* (pp. 331–346). The Hague: Mouton.
- Peirce, C. S. (1966). *Collected papers of Charles Sanders Peirce (Two volumes in one)*, Vol. 7: *Science and philosophy*, Vol. 8: *Reviews, correspondence, and bibliography* (A. Burks, Ed.). Cambridge, Mass.: Belknap of Harvard University.
- Peirce, C. S. (1965). *Collected papers of Charles Sanders Peirce (Two volumes in one)*, Vol. 1: *Principles of philosophy*, Vol. 2: *Elements of logic* (C. Hartshorne & P. Weiss, Eds.). Cambridge, Mass.: Belknap of Harvard University.



- Peirce, C. S. (1961). *Collected papers of Charles Sanders Peirce (Two volumes in one)*, Vol. 3: *Exact logic (Published papers)*, Vol. 4: *The simplest mathematics* (C. Hartshorne & P. Weiss, Eds.). Cambridge, Mass.: Belknap of Harvard University.
- Reynolds, J., & Roffe, J. (2006). Deleuze and Merleau-Ponty: Immanence, univocity and phenomenology. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 37(3), 228–251.
- Rosenberg, G. (2004). *A place for consciousness: Probing the deep structure of the natural world*. Oxford: Oxford University.
- Rosensohn, W. (1974). *The phenomenology of Charles S. Peirce*. Amsterdam: Grüner.
- Schneider, A. (dir.). (1965). *Film [Short]*. Evergreen Theatre.
- Strawson, G. (2017). Mind and being: The primacy of panpsychism. In G. Bruntrup & L. Jaskolla (Eds.), *Panpsychism: Contemporary perspectives* (pp. 75–112). New York: Oxford University.
- Strawson, G. (2006). Realistic monism: Why physicalism entails panpsychism. *Journal of Consciousness Studies*, 13(10–11), 3–31.

### Summary

Both Jan Patočka's and Gilles Deleuze's philosophies of experience hold that subjectivity should not stand at the center of our investigations. Yet, Patočka remained loyal in large part to the basic teachings of phenomenology's founder, Edmund Husserl, and he created his own "asubjective phenomenology," all while Deleuze distanced himself from phenomenology and is often considered an anti-phenomenologist. Nonetheless, the fact that they both think that experience should be examined, specifically, by not grounding it in a transcendental subjectivity – along with the fact that they are both primarily concerned with the givenness of the given – suggests that perhaps Deleuze's ideas might be more or less compatible with Patočka's. The purpose of this essay is to find a critical point of distinction to see what it may indicate about Deleuze's relationship to phenomenology.

For Patočka (2015b), phenomenology is a "*quest for a core of absolute givenness*" (p. 18 [12]), and it limits its studies to "*things just as they show themselves and as they appear*" (Patočka, 2019, p. 85 [648]). Like Husserl, Patočka says these investigations may begin with the phenomenological reduction and *epochē*, which puts out of play our concerns regarding the actual existence of the things that appear to us. Yet, one reason Patočka diverges from Husserl is that the transcendental ego does not in fact appear to us, and we should not, like Husserl does, posit its existence, even if it is indubitable. In fact, in none of those instances where Husserl posits such an ego does it appear to our direct awareness. As such, the ego mainly falls outside even Husserl's delineation of the scope of phenomenological investigation. Instead, what our phenomenological studies tell us is that we experience ourselves not as subjects but as a thrust into the world we perceive and interact with.

Yet, although Patočka's phenomenology is asubjective, it still is fundamentally personal. By "impersonal," he means that there would be an indifference to the orientation of the experiences that occur in the world. However, since we experience our own thrust into the world, we take on the first person perspective of our own orientation within it. Patočka does however say there is an "impersonal I-hood" that we may experience. It occurs when we

notice how any other person or living thing whatsoever, indifferently, can comport themselves in any of a variety of ways toward us, similarly to how objects in our shared world can obtain an impersonal it-hood for the same reason. Still, this layer of impersonal experience lies over and above our more fundamental first personal orientation in the world.

Deleuze, however, studies a layer of experience that for him is more fundamental than the personal. There are two notions that elaborate this claim. One is what he calls “Zerothness,” as a fourth category in addition to C.S. Peirce’s Firstness, Secondness, and Thirdness, which he places into the context of a Bergsonian, panexperientialist framework. Here, everything in the world is ultimately composed of motions that affect and imprint their influence upon one another and so are images as well. They are also perceptions in the sense that these movements have a minimal sort of experience of one another by means of their affective interactions. Overall, these perception-motions move into and through one another, with none being selected as having any greater importance, and as such, they are impersonal in this framework. Personal impressions only arise when certain parts of the world, living creatures in particular, retain certain movements that their bodies are non-indifferent to, and they process those impressions while deliberating on the proper reaction, thereby delaying their full propagation back out into the world. Here, although first personal perspectives arise, they are fundamentally nothing more than impersonal impressions whose speed has been modified, and thus in this case, Deleuze is formulating an impersonal, asubjective, and panexperientialist philosophy of experience.

There is a similar instance of this, namely, when he is elaborating the notion of the fourth person singular, which he obtains from Lawrence Ferlinghetti. What is explored here are states of becoming when we find ourselves taking on many perspectives at once, thereby being different people at the same time, each with their own prospects on the future and their own points of view on the different worlds they inhabit. Deleuze articulates this idea by modifying Leibniz’s possible worlds conception. For Deleuze, in events whose outcomes are not predeterminable, there is not just one world having a singular event but rather many worlds are involved, one for each possible outcome, all bridged by the event itself. Individuals participating in events are likewise multiple. Thus, for example, under this view, in moments of your life when you had to make a critical decision, choosing between a number of paths your life might take, you felt torn between different futures and different “worlds” of experience, while you strongly contemplated being different selves, too. It is in this way that Deleuze’s fourth person singular can be seen as a further development in his impersonal, asubjective philosophy of experience.

Thus, the most critical difference this analysis uncovers is that, although both their philosophies of experience are asubjective, Patočka’s is personal while Deleuze’s is impersonal. The question remains: knowing this, what can we say about Deleuze’s relation to phenomenology? Clearly Deleuze does not fit within the Husserlian tradition, but even Patočka, a loyal follower, had to veer from his teacher on the very critical matter of subjectivity. Although one question we must ask here is, “what is phenomenology?” maybe, in light of how it branched off and developed by many thinkers following Husserl, a more pertinent question would be: what can phenomenology *become*? More specifically, can there be a phenomenology of the impersonal layer of experience? To become so, what is needed methodologically would be a “reduction” to impersonal experience, something we might locate in Deleuze’s studies of painting, cinema, and Kant’s sublime.



## THE UTERINE NIGHT AND THE KRISTEVAN BLACK SUN OF MELANCHOLY IN KEATS' *ENDYMION*<sup>1</sup>

KEATS'İN *ENDYMION* ADLI ŞİİRİNDE KADİM GECE VE MELANKOLİNİN KARA GÜNEŞİ

Gökhan ALBAYRAK 

Öğr. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, galbayrak85@gmail.com

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 3 Eylül 2021  
Kabul edildiği tarih: 2 Aralık 2021  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 3 September 2021  
Date accepted: 2 December 2021  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Keats; Endymion; Kristeva;  
Melankoli; Kadim Gece; Kara Güneş

### Keywords

Keats; Endymion; Kristeva;  
Melancholy; Uterine Night; Black Sun

### DOI

10.33171/10.33171/10.33171/  
dctfjournal.2022.62.1.4

### Abstract

This paper attempts to discuss how the Kristevan melancholy permeates John Keats's poetic romance *Endymion*. The melancholic Endymion withdraws from the symbolic and retreats into the realm of the unnameable Thing where self and other are undifferentiated. Endymion revolves around a melancholic hero. Endymion is a melancholic character who is immersed in a symbiosis with the maternal Thing; as a result, he retreats into the asymbolic realm from the symbolic domain of linguistic signifiers. This discussion of melancholy in *Endymion* coheres around "the old womb of night" (Keats, 1818/1986, p. 199) which points to the desire to relapse into the primordial Thing of the maternal realm. This desire for the uterine night is also reflected in *Endymion*'s urge to withdraw into the maternal "Cave of Quietude" (p. 204) where the speechless infant merges with the maternal Thing. Further, the yearning for the nocturnal womb and the maternal cave is also seen in the image of Endymion who is "cooped up in the [pre-linguistic] den / Of helpless discontent" (p. 131). This Keatsian realm is characterised by "unseen light in darkness" (p. 188) which resonates with the Kristevan black sun of melancholy. In this uterine night, Endymion also appears as a Kristevan Narcissus, a melancholy being without an external object. This nocturnal womb provides Narcissian Endymion with a psychic interiority where a specular Narcissus/Endymion turns into a speculating one; the contemplative melancholic is endowed with a space for reflection.

### Öz

Bu çalışma Kristeva'nun yorumladığı haliyle melankoli kavramının John Keats'in *Endymion* adlı şiirsel romanına nasıl nüfuz ettiğine eğilmektedir. Melankolik Endymion simgesel alandan uzaklaşır ve adlandırılmaz olana doğru çekilir. Keats'in bu şiirsel romanı melankolik bir kahraman etrafında örülür. Endymion Kristeva'nun tabiriyle annesel Şeyle simbiyotik bir ilişkiye gömülmüş bir karakter olarak ortaya çıkar. Bu gömülmenin sonucu olarak da romanın kahramanı, dilbilimsel göstergelerin imlemediği, simgeselleştirmeye direnen asembolik bir alana çekilir. Bu alan "gecenin kadim rahmi" diye tarif edilir bu şiirsel romansta (Keats, 1818/1986, p. 199). Bu leyli rahim, simgesel tarih öncesine konumlandırılan, adlandırılmaz annesel Şeye işaret eder. Bu geceye ait rahim mecazı, melankolik karakterin "sükünet mağarasına" çekilme arzusunda da ortaya çıkar (p. 204). Bu sessizlik mağarası, dilsiz çocuğun annesel Şeyle birbirine karıştığı söz öncesi bir alanı betimler; huzuru çağrıştırdığı gibi, karakterin çaresizlikle ve huzursuzlukla tanımladığı ve "içine sıkışıp kaldığı bir deliği" imler (p. 131). Melankolik Endymion için bu dil öncesi mağara, "karanlıkta görünmeyen ışık" olarak ifade edilir (p. 188). Karanlıktaki ışık mecazı, melankolinin nuru siyahını, Kristeva'nun deyişiyle kara güneşi anımsatır. Rahmin parıldayan gecesinde Endymion sadece kendi ayna imgesiyle bakışan bir Narcissos değildir. Aynı zamanda, bu doğurgan, üretken ve esirgeyen kadim gecenin ezeli rahminde düşen değil düşünen, sadece gören değil görüş de bildiren birisidir. Bu geceye ait rahim ona psişik bir içsellik sağlar ve içgörüyü bahşeder.

<sup>1</sup> This article is a revised and shorter version of one section of my PhD dissertation, *Dialectical Oscillations in Keats: A Kristevan Reading of Endymion, Hyperion, and the Fall of Hyperion*, written under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Margaret J-M Sönmez (METU, Graduate School of Social Sciences, 2019).

## Introduction

This article aims to trace melancholy in John Keats' *Endymion* by employing Julia Kristeva's understanding of melancholy. Keats's poetic romance centres on a melancholic hero, Endymion, who is engrossed in a symbiosis with the Kristevan maternal Thing; as a result, he relapses into the asymbolic realm from the symbolic domain of linguistic signifiers. This discussion of melancholy in *Endymion* is concerned with "the old womb of night" (Keats, 1818/1986, p. 199) which is related with the deep urge to retreat into the primordial Thing of the maternal realm. This yearning for the uterine night is also manifested in Endymion's strong impulse to regress into the maternal "Cave of Quietude" (p. 204) in which the speechless infant mingles with the maternal Thing. Further, this longing for the nocturnal womb and the maternal cave is also revealed in the image of Endymion, who is "cooped up in the [pre-linguistic] den / Of helpless discontent" (p. 131). This Keatsian realm is marked by "unseen light in darkness" (p. 188) that brings to mind the Kristevan black sun of melancholy. In this uterine night, Endymion also emerges as a Kristevan Narcissus, a melancholy being devoid of an external object. This nocturnal womb bestows on Narcissan Endymion a psychic interiority in which a specular Narcissus/Endymion changes into a speculating one; the reflective melancholic is furnished with a space for contemplation, a psychic temple in which to contemplate.

### **Theoretical Framework: Kristevan Approach to Melancholy**

Kristeva's most significant contribution to contemporary literary theory is the distinction that she makes between the semiotic and the symbolic aspect of signification, and the dynamic interplay between the two. The symbolic denotes the structures of language whereas the semiotic points to that which transgresses them. The interplay between the semiotic and the symbolic shows that the subject that dialectically oscillates between the two is always in process or on trial (Kristeva, 1984, p. 22).

The semiotic and the symbolic are the two components of the signifying process. The semiotic goes beyond the denotative efficiency of the communicative aspect of language. The semiotic is associated with the infantile pre-Oedipal; it is a realm related with the maternal, the preverbal, the rhythmic, the musical and the poetic; it lacks structure and precedes sign and syntax. The semiotic is pre-Oedipal since it "precede[s] the distinction between 'subject' and 'object'" (Kristeva, 1984, p. 34). The semiotic element refers to an opaque, ambiguous, condensed, poetic word

which is reminiscent of the undifferentiated realm of the pre-linguistic; therefore, it is seen by the symbolic as an aberration to be eliminated in the interest of clarity and the complete transparency of the word. The transverbal semiotic underlying the symbolic is “rhythmic, unfettered, irreducible to its intelligible verbal translation; it is musical, anterior to judgement, but restrained by a single guarantee, syntax” (Kristeva, 1984, p. 29). By contrast, the symbolic is the realm of language in which the speaking subject is posited by structure and law; it is related to sign, syntax and other linguistic categories. As opposed to the semiotic, the symbolic is an “inevitable attribute of meaning, sign, and the signified object” for the consciousness of a transcendental ego (Kristeva, 1980, p. 134). Since it is closely tied with the pre-Oedipal body, the semiotic “logically and chronologically precedes the establishment of the symbolic” (Kristeva, 1984, p. 41).

The semiotic is related with bodily drives that are discharged through rhythms and intonations; the semiotic aspect of signification allows “the speaking animal to sense the rhythm of the body” (Kristeva, 1980, p. 34). The rhythms of the body are transfused into language. The rhythmicity of the semiotic is beyond the symbolic capacity for representation or signification. Although it designates the unrepresentable in the linguistic realm, the semiotic refers to “an evocation of feeling or, more pointedly, a discharge of the subject’s energy and drives” (McAfee, 2004, p. 15-16). It is “the extra-verbal way in which bodily energy and affects make their way into language”; the semiotic might be “expressed verbally” even though it is not restrained by “regular rules of syntax” (McAfee, 2004, p. 17). Since it is not subject to the strictures of the symbolic, the semiotic is manifested through a plurality of meanings and subversion of grammar. Expressions found in music, dance, and poetry are manifestations of the semiotic element. Music, dance and poetry are the realms where the speaking subject ventures beyond the rules of the symbolic established by a conscious ego.

In contrast, the symbolic is related to sign, syntax and structures. The symbolic aspect of signification is “what philosophers might think of as meaning proper”; the symbolic is “the element of signification that sets up the structures by which symbols operate” (Oliver, 2002, p. xiv). The symbolic refers to an articulation of orderly meaning clearly expressed by means of the structures of language such as grammar and syntax. In other words, the symbolic is the realm of language understood as a rule-governed system, of grammar and syntax. In the symbolic mode of signifying, the speaking subject attempts to articulate meaning with as

little ambiguity as possible by means of using what Kristeva terms as propositions and positions in the realm of signification; this “positionality” establishes “the identification of the subject and its object” (Kristeva, 1984, p. 43). In the domain of the symbolic representation, the symbiotic mother-infant relationship is already severed; the dyadic mother-infant symbiosis is replaced by the triadic symbolic which consists of the signifier, the signified and the signifying system.

Having introduced the distinction between the semiotic and the symbolic in the Kristevan theory, it is time to look into her understanding of melancholy. In *Black Sun*<sup>1</sup>, Kristeva (1989) attempts to identify a narcissistic melancholy in which the melancholic mourns not the object, but the “Thing”, an archaic, unnameable, pre-linguistic, asymbolic pre-object (p. 13). Without a secure link to the symbolic register, the melancholic narcissist embraces a bottomless sorrow, mourning for the maternal Thing. Kristeva states that she is addressing “an abyss of sorrow, a noncommunicable grief that at times, and often on a long-term basis, lays claims upon us to the extent of having us lose all interest in words, actions, and even life itself” (p. 3). This abyss of sorrow resists articulation since it is beyond the symbolic scope of the signifiable and the representable. The existence of the depressed narcissist is on the verge of collapsing; the lack of meaning in an existence racked by melancholy appears “glaring and inescapable” according to Kristeva (p. 3). She calls it the black sun: “Where does this black sun come from? Out of what eerie galaxy do its invisible, lethargic rays reach me, pinning me down to the ground, to my bed, compelling me to silence, to renunciation?” (p. 3). The Greek etymology of “melancholy” refers to black bile, a humour believed to cause melancholy (Merriam-Webster, 2021); this shows that the existence of the melancholic is marked by the black sun; it is dark and glaring at once.

There is no object for the melancholic; Kristeva (1989) says that there is only an indeterminate, unnamed “Thing” (p. 13). Since the speechless infant cannot make a distinction between subject and object, s/he cannot name or symbolise what s/he has lost. The melancholic does not look for “meaning (constituted through a synthesis of signifier and drive affect)” due to failing to develop “imaginary and symbolic capacities (language in a word) which would ensure a

---

<sup>1</sup> Kristeva is inspired by the French poet Nerval’s metaphor of the black sun. She utilises this metaphor in order to understand the indeterminate Thing, and she uses it as the title of her book, *Soliel Noir / Black Sun*, in which she explores melancholy: “Nerval provides a dazzling metaphor that suggests an insistence without presence, a light without representation: the Thing is an imagined sun, bright and black at the same time” (Kristeva, 1989, p. 13).

successful separation and a viable identity for the subject” (Lechte, 1990, p. 185). Meaning created in the linguistic realm does not exist for the melancholic who is not dis severed from the un signifi able Thing. Kristeva (1989) posits the Thing as “the real that does not lend itself to signification, the centre of attraction and repulsion, seat of the sexuality from which the object of desire will become separated” (p. 13). The ineffable real is the “impossible to describe, but also ineliminable residue that resists articulation” (McAfee, 2004, p. 62). The melancholic gravitates toward a union with this unrepresentable real, which is a union with the mother and death within a Kristevan lexicon.

Kristeva (1989) describes why the melancholic barely speaks or has the willingness to speak: “Knowingly disinherited of the Thing, the depressed [Kristeva uses depression and melancholy interchangeably] person wanders in pursuit of continuously disappointing adventures and loves; or else retreats, disconsolate and aphasic, alone with the unnamed Thing”; the depressed person feels s/he has been “deprived of an unnameable, supreme good, of something unrepresentable,” the Thing that “no word could signify” (p. 13). The aphasic, speechless melancholic is not capable of producing speech; a withdrawal into the realm of the unnameable, incommunicable Thing hampers one’s entry into the symbolic domain of language. Therefore, the melancholic is the one that does not use language, words to make up for the lost Thing; s/he does not attempt to chase what s/he has lost: as a result, for the melancholic, “no erotic object could replace the irreplaceable perception of a place or preobject confining the libido or severing the bonds of desire” (Kristeva, 1989, p. 13). The melancholic does not feel s/he belongs to the realm of the symbolic: “Lacking an interest in any objects, the melancholic lacks motivation to engage in the symbolic realm.... The depressed person is like an orphan in the symbolic realm” (McAfee, 2004, p. 63). The deprived and disinherited melancholic feels that he has been bereaved. Kristeva (1989) states that the melancholic who is disinherited of the Thing suffers since s/he has lost his/her primary love while still in the chora.<sup>2</sup> Kristeva explains her notion of narcissistic depression as follows:

---

<sup>2</sup> Kristeva defines the semiotic chora: “Discrete quantities of energy move through the body of the subject who is not yet constituted as such and, in the course of his development, they are arranged according to the various constraints imposed on this body – always already involved in a semiotic process – by family and social structures. In this way the drives, which are ‘energy’ charges as well as ‘psychical’ marks, articulate what we call a *chora*: a nonexpressive totality formed by the drives and their stases in a motility that is as full of movement as it is regulated” (1984, p. 25).

Far from being a hidden attack on an other who is thought to be hostile because he is frustrating, sadness would point to a primitive self – wounded, incomplete, empty. Persons thus affected do not consider themselves wronged, but afflicted with a fundamental flaw, a congenital deficiency. Their sorrow does not conceal the guilt or the sin felt because of having secretly plotted revenge on the ambivalent object. Their sadness would be rather the most archaic expression of an unsymbolizable, unnameable narcissistic wound, so precocious that no outside agent (subject or agent) can be used as referent. For such narcissistic depressed persons, sadness is really the sole object; more precisely it is a substitute object they become attached to, an object they tame and cherish for lack of another. In such a case, suicide is not a disguised act of war but a merging with sadness and, beyond it, with that impossible love, never reached, always elsewhere, such as the promises of nothingness, of death (pp. 12-13).

Instead of bearing animosity toward some object, the depressed narcissist feels flawed, incomplete, and wounded. The bottomless sorrow of the melancholic is marked by an unrepresentable wound that is suffered due to the separation from the mother; the infant becomes “irredeemably sad before uttering his first words” and thus entering the symbolic register because “he has been irrevocably, desperately separated from the mother”; this is “a loss that causes him to try to find her again, along with other objects of love, first in the imagination, then in words” (Kristeva, 1989, p. 6). The melancholic “would feel personally wounded – the loss she suffered was part of herself, insofar as the wound was suffered before she could distinguish her mother from herself” (McAfee, 2004, p. 61). This unsymbolizable wound causes melancholy which corresponds to a union with the mother and death. Therefore, the melancholic withdraws from the symbolic since melancholy results from “an unsuccessful separation from the mother” (Lechte, 1990, p. 185).

The “looming” Thing disconnects one away from the symbolic domain; however, holding on to the other enables “the premature being” to survive the abyss of the incommunicable grief (Kristeva, 1989, p. 15). For the melancholic to survive this abyss, sublimation is an attempt to approach the place where the archaic Thing holds sway: “through melody, rhythm, semantic polyvalency, the so-called poetic form, which decomposes and recomposes signs, is the sole “container” seemingly able to secure an uncertain but adequate hold over the Thing” (Kristeva, 1989, p. 14). An adherence to the unnameable archaic Thing is indeterminately articulated through poetry which decomposes language through semiotic elements



such as musicality and ambiguity in meaning, and which also recomposes language through symbolic elements such as forms, genres and conventions.

Kristeva dwells on the similarity between the death drive and the state of the melancholic wrested away from the realm of the symbolic and relapsing to an archaic state. In this archaic state, boundaries are permeable, things merge with other things. In this heterogeneous realm, self and other are not differentiated. The fall into the realm of the unnameable, archaic Thing is similar to “the notion of the death drive as a tendency to return to the inorganic state and homeostasis, in opposition to the erotic principle of discharge and union” (Kristeva, 1989, p. 16). The melancholic is in the realm of the Freudian death drive, that is “the instinct to return to the inorganic state”, as opposed to the realm of Eros, “the preserver of all things” (Freud, 2001, p. 38, p. 52). The narcissistic melancholic displays the death drive “in its state of disunity with the life force” (Kristeva, 1989, p. 17). This discontinuation of the life force refers to the destruction drive. The existence of the melancholic is marked by a withdrawal from the symbolic domain and a regression into the realm of the death drive. As a result of being severed from the symbolic, the melancholic experiences a disintegration of bonds, a splitting of self. For the melancholic, words are “cut off from their drive base and emotions become detached from symbolic constructions” since melancholy “holds the drives and the symbolic quite apart” (Lechte, 1990, p. 186). The melancholic becomes attached to the Thing as he becomes detached from the symbolic. Being severed from the symbolic results in disintegration and it unsettles one’s sense of cohesion. Kristeva quotes Klein explaining disintegration in the state of melancholy:

The early ego largely lacks cohesion, and a tendency towards integration alternates with a tendency towards disintegration, a falling into bits ... the anxiety of being destroyed from within remains active. It seems to me in keeping with the lack of cohesiveness that under the pressure of this threat the ego tends to fall into pieces (in Kristeva, 1989, p. 19).

The depressed narcissist does not simply surrender to the self-destructiveness of melancholy; s/he seeks to shield herself/himself with the state of sadness. Kristeva (1989) explains how the shield of sadness helps reconstitute one’s sense of cohesion:

Following upon the deflection of the death drive, the depressive affect can be interpreted as a defence against parcelling. Indeed, sadness reconstitutes an affective cohesion of the self, which restores its

unity within the framework of the affect. The depressive mood constitutes itself as a narcissistic support, negative to be sure, but nevertheless presenting the self with an integrity, nonverbal though it might be. Because of that, the depressive affect makes up for symbolic invalidation and interruption (the depressive's "that's meaningless") and at the same time protects it against proceeding to the suicidal act. That protection, however, is a flimsy one. The depressive denial that destroys the meaning of the symbolic also destroys the act's meaning and leads the subject to commit suicide without anguish of disintegration, as a reuniting with archaic nonintegration, as lethal as it is jubilatory, "oceanic" (p. 19).

For the melancholic, signs are completely devoid of drive affect; he identifies with the death drive and withdraws from the symbolic; imaginary identifications and symbolic representations amount to nothing for the melancholic. The unnameable Thing can be expressed through the semiotic dimension of language, through transcending non-meaning, the void, the unrepresentable; thus, the melancholic can resurrect in signs. Lechte (1990) points out that "[t]he overcoming of suffering in signs, in imagination – in writing – constitutes one as a symbolic being" (p. 191). However, the fusion with the archaic Thing is fatal as well as exuberant.

### **The Uterine Night of Melancholy in *Endymion***

*Endymion* is based on the Greek myth of a mortal beloved by the goddess of the moon, Selene (Graves, 1960, p. 210-211). This myth speaks of Endymion's quest for an immortal goddess whom he has seen in several visions. Keats (2002) gives a brief account of the story in his letter to his sister on September 10, 1817:

Many Years ago there was a young handsome Shepherd who fed his flocks on a Mountain's side called Latmus. He was a very contemplative sort of a Person and lived solitary among the trees and plains little thinking that such a beautiful Creature as the Moon was growing mad in Love with him. However, so it was, and when he was asleep on the Grass she used to come down from heaven and admire him excessively for a long time, and at last could not refrain from carrying him away in her arms to the top of that high Mountain Latmus while he was a-dreaming (p. 32).

Fascinated by this tale, Keats rewrites it and composes a poetic romance of four thousand lines about it. In this poetic romance, in the course of his wanderings Endymion comes upon an Indian maid who has been abandoned by the followers of Bacchus and, to his utter despair, succumbs to a sensual passion for her; thus, he betrays his love for his celestial ideal. In the resolution, the Indian maid reveals that she is herself Diana, goddess of the moon, the celestial subject of his visions.

To employ the term melancholy would not appear to risk imposing an alien conceptual structure on *Endymion* as melancholy is central to this poetic romance and to the poetic spirit that moves behind this romance: an unsigned obituary says that the “temperament and feeling of the poet, which is always ‘much nearer allied to melancholy than to jollity or mirth,’ seem to have been the heritage of Keats” (in Matthews, 1971, p. 243). Hence, melancholy holds a special place in Keats’s poetry as it “runs through the poetry like a dark vein of marble” (Waldoff, 1990, p. 195). Melancholy permeates *Endymion*; this paper intends to demonstrate how the melancholic Endymion relapses into the realm of primary fusion with the maternal Thing and how he withdraws from the symbolic realm of signs. It also aims to show how the Keatsian invisible light in the dark resonates with the Kristevan black sun of melancholy and to investigate that Endymion retreats into the Cave of Quietude where he merges with the archaic mother who is “resistant to meaning” and naming (O’Connor, 1990, p. 44). Furthermore, this study attempts to indicate how an introspective Endymion evokes the Kristevan Narcissus, and that immersion in the primordial maternal Thing is joyful as well as lethal.

### **The Melancholic Endymion in the Maternal “Cave of Quietude”**

Melancholy pervades the whole *Endymion* although it appears to be more accentuated in Book IV. The first book’s “contemplative beginning” (Walsh, 1981, p. 39) shows that a feeling of pensive sadness surrounds Endymion: he is beset by “despondency”, “the inhuman dearth”, “the gloomy days”, “the pall” and “dark spirits” (Keats, 1818/1986, p. 107). He emerges as a “melancholy spirit” who wishes to “win oblivion” (p. 109); he feels he is spiralling into extinction, nothingness; dejection emanates from him as “[t]he lark was lost in him” even though “the mass / Of nature’s lives and wonders puls’d tenfold” (p. 109).

Endymion’s melancholy is characterised by an abrogation of interest in the outside world; he communes with “melancholy thought” (Keats, 1818/1986, p. 156). Although some people in the Latmian community might think that he is

dreaming of “idleness in groves Elysian”, others could notice “[a] lurking trouble in his nether lip”; he is drowned in melancholy as he pines away (p. 111). Similarly, in the company of the priest and the shepherds of Latmos, who tell their “fond imaginations”, a brooding Endymion, “[w]hose eyelids curtain’d up their jewels dim” (p. 117) (his eyes are shut because he looks inside, internally speculating), keeps quiet since the melancholic does not feel he belongs to the realm of the symbolic; the melancholic lacks motivation to engage in the symbolic realm as he “has entirely internalized one who is barely an identifiable other: the mother” (Lechte and Margaroni, 2004, p. 82). Nevertheless, Endymion strives to “hide the cankering venom, that had riven / His fainting recollections” (Keats, 1818/1986, p. 117). Despite his struggle to conceal that he is infected with a pervasive and corrupting bitterness, his senses “had swoon’d off: he did not heed / The sudden silence, or the whispers low, / Or the old eyes dissolving at his woe” (p. 117). A mood of deep melancholy descends upon contemplative Endymion; “in the self-same fixed trance he kept”; he seems to be “as dead-still as a marble man, / Frozen in that old tale Arabian” (p. 117). He withdraws from life and is united with death, with grief that embalms (p. 117), with sadness that he “tame[s] and cherish[es] for lack of another” (Kristeva, 1989, p. 12). He is in a pensive mood and suffers from “the troubled sea of the mind” (Keats, 1818/1986, I. 454). Hence, the melancholic Endymion is crushed underneath the weight of his contemplative mind.

Beset by the “wayward melancholy” of the wild self of the solitary breeze (Keats, 1818/1986, p. 125), which evokes the Ovidian *novitas furores* or Narcissus perceived by Ovid as insane (Kristeva, 1987, pp. 115-116), Endymion, the “[b]rain-sick shepherd prince” (Keats, 1818/1986, p. 134), also seeks to strive against it through his moments of lucidity; he tells his sister what has befallen him:

Mark me, Peona! that sometimes it brought  
 Faint fare-thee-wells, and sigh-shrilled adieus! –  
 Away I wander’d – all the pleasant hues  
 Of heaven and earth had faded: deepest shades  
 Were deepest dungeons; heaths and sunny glades  
 Were full of pestilent light; our taintless rills  
 Seem’d sooty, and o’er-spread with upturn’d gills  
 Of dying fish; the vermeil rose had blown  
 In frightful scarlet, and its thorns out-grown  
 Like spiked aloe (p. 125).

Endymion wants to be marked by Peona in the sense that he struggles to signify, to make meaning in the symbolic realm. The verb “to mark” refers to his yearning to name and symbolise his despondency; he longs to be marked, identified, designated, delineated and to be distinguished from other things. This scene shows in another aspect the dialectical oscillation between symbolic speech and asymbolic extinction, between the speaking self and the integration into the Thing; he speaks, therefore he exists. When he does not speak, Endymion becomes opaque as “an excess of melancholic consciousness topples over into unconsciousness and he acquires the sharp loveliness of one lost to the present scene, transported [“alchemiz’d” (p. 128)] to some other place” (Swann, 2001, p. 22). When he is not marked by the symbolic, the melancholic tumbles into the realm of the asymbolic. Yet, speaking helps him unburden himself and cling to the present scene: “Revive, or these soft hours will hurry by / In tranced dullness; speak, and let that spell / Affright this lethargy” (Keats, 1818/1986, p. 154). Spelling as in writing and naming the letters that form a word in a correct sequence and thus signify it in the symbolic register is meant to reinvigorate the melancholic sapped by the asymbolic. He seeks to withstand the “lethargic rays” of the black sun that pin him to the ground (Kristeva, 1989, p. 3). These lethargic rays of the black sun are lethal besides being jubilatory. The Greek etymology of the words “lethal” and “lethargy” both refer to forgetfulness (Lexico, 2021); Endymion is a “melancholy spirit” who hankers after “oblivion”, forgetfulness (Keats, 1818/1986, p. 109); the Latin etymology of the word “oblivion” also points to the verb “to forget” (Lexico, 2021). Hence, the melancholic also yearns for dying and forgetting, deceasing and being forgotten. The inner threshold of despondency is between an “avenging death” and “a liberating death” (Kristeva, 1989, p. 4). From an exclusively symbolic point of view, death is avenging; however, according to the melancholic one’s perspective, death is liberating. Endymion vacillates between the two. On one hand, he seems to be plunging into death; on the other hand, his devitalized being is occasionally fired by the effort he makes to prolong it. At this point of the narrative, he wants to be marked by Peona and thus to prolong his existence, occasionally though. As the quote above indicates, melancholy disconnects Endymion from the pleasing colours of heaven and earth, sunny glades and taintless rills. Deepest dungeons, pestilent light, upturned gills of dying fish and the fearful scarlet of the rose embody his dejection; as he is sorrowful, nature does not heal him.

In the little journey of an innocent bird, Endymion sees a “disguis’d demon, missioned to knit / My soul with under darkness” (Keats, 1818/1986, p. 125). It is a demon of his mind fed by melancholy; the darkness of the underworld indicates the melancholic being’s union with death, “the melancholy person’s complicity with the world of darkness and despair” (Kristeva, 1989, p. 147). This demon entices him to stumble “down some monstrous precipice: / Therefore I [he] eager followed, and did curse / The disappointment” (Keats, 1818/1986, p. 125). The melancholic desires to merge with sadness, “the fundamental mood of depression” (Kristeva, 1989, p. 21), thus eagerly follows the demon of dejection. He eagerly stumbles down a precipice; he is disappointed when he does not de cease as he stumbles down the monstrous precipice, which demonstrates the melancholic one’s desire for death. On the one hand, the depressed Endymion wishes to be united with sadness and death; on the other hand, the melancholic romance hero, who may be described as an orphan in the symbolic realm, wants to be soothed by symbolic structures such as time and narrative. He is like the Kristevan artist who is “consumed by melancholia” and who is “at the same time the most relentless in his struggle against the symbolic abdication that blankets him” (Kristeva, 1989, p. 9).

Deprived of his primordial maternal nurse, Endymion says he has been lulled by a symbolic nurse: “Time, that aged nurse, / Rock’d me to patience” (Keats, 1818/1986, pp. 125-126); time as a symbolised form of timelessness comforts the melancholic Endymion for whom “time has been erased or bloated, absorbed into sorrow” (Kristeva, 1989, p. 4). Telling also comforts him:

Now, thank gentle heaven!  
 These things, with all their comfortings, are given  
 To my down-sunken hours, and with thee,  
 Sweet sister, help to stem the ebbing sea  
 Of weary life (Keats, 1818/1986, pp. 125-126).

All those things such as deepest dungeons and upturned gills of dying fish of his down-sunken sorrowful hours are not only deemed to be comforting as he merges with sadness but also found to be weary as he is crushed under their weight; he wishes to be soothed in his sister’s bower. He is like an “udderless” lamb (p. 112), an infant without a mother who must be taken care of; he is like an uncoordinated infant “[f]rom languor’s sullen bands, / His [whose] limbs are loos’d” (p. 135). He feels that his limbs are disorganised; his unarticulated limbs are suggestive of the inarticulate, aphasic melancholic, of the speechless infant. He feels that his canvas for the voyage of life is tattered, which leaves his bark bare (p.

127); that's why his bare boat stripped of its symbolic trappings sullenly drifts out of the symbolic realm (p. 127) as he has "been wandering in uncertain ways", counting "his woe-worn minutes" (p. 135); he feels layers of subjectivity are ripped off; he is disrobed of a symbolic garb as he retreats into Peona's bower.

For Endymion, grief is sweet, weary days offer "dreadful leisure" and melancholy is "gleaming" (Keats, 1818/1986, p. 131; p. 139). This dreadful leisure is "made deeper exquisite, / By a fore-knowledge of unslumbrous night!"; he finds it "sickening" that anticipation makes "dreadful leisure" much deeper (p. 131). He seems to be torn between these feelings. He appears to be content about merging with sadness on the one hand, yet he is sickened on the other hand. The melancholic desires this state to continue as he would rather "be struck dumb, / Than speak against this ardent listlessness" (p. 129), while he also wants "the deadly yellow spleen" to be swept away (p. 131). Being struck dumb evokes asymbolic muteness; for the melancholic, "language is always foreign, never maternal"; for him, words are "detached from their drive base and marked with a deathly stillness" (Lechte, 1990, p. 186). His desire to be immersed in ardent listlessness is in accord with the melancholic withdrawal from life as he lacks motivation to engage in the symbolic domain. Nevertheless, he desires to be rid of this fatal spleen. He oscillates between the two.

Endymion is "coop'd up in the den / Of helpless discontent" (Keats, 1818/1986, p. 131). A reflecting Endymion vows to take up a life of contemplation to ward off this "helpless discontent":

I'll smile no more, Peona; nor will wed  
Sorrow the way to death; but patiently  
Bear up against it: so farewell, sad sigh;  
And come instead demurest meditation,  
To occupy me wholly, and to fashion  
My pilgrimage for the world's dusky brink.  
No more will I count over, link by link,  
My chain of grief: no longer to strive to find  
A half-forgetfulness in mountain wind  
Blustering about my ears (p. 133).

Endymion struggles to stand up against melancholy; he strives not to unite dejection with death. Instead he is resolved to maintain a life of reflection in order not to be beset by the melancholic oblivion. Similarly, he "sinks adown a solitary glen, / Where there was never sound of mortal men" (Keats, 1818/1986, p. 135); he

broods “o’er the water in amaze” (p. 137); brooding puts him in a maze. He is frozen “to senseless stone” (p. 139) like the “marble man, / Frozen in that old tale Arabian” (p. 117). Once he dives into “the deep abyss” (p. 139), he goes through “winding passages, where sameness breeds / Vexing conceptions” (p. 140). His melancholy is marked by inward-looking “thoughts of self” and the “deadly feel of solitude” (p. 141). He is far from companionship in an “unknown time, surcharg’d with grief” (p. 141). In this “rapacious deep” (p. 142), the abyss of sorrow and incommunicable grief, the melancholic, disengaged from the realm of the symbolic, relapses to a narcissistic state. “Without the symbolic, the subject regresses, falling back into a realm where nothing is differentiated, so the self cannot separate itself from its heterogeneous surroundings” (McAfee, 2004, p. 63). Kristeva (1989) asserts that humans’ “gift of speech, of situating ourselves in time for an other, could exist nowhere except beyond the abyss” (p. 42). However, the abyss reclaims the melancholic; therefore, in such “a mournful place”, Endymion is “wayworn” (Keats, 1818/1986, p. 151). In the “swart abysm,” he is so “sad, so melancholy, so bereft” (p. 143; p. 152); the melancholic feels that he is bereft of something, deprived of an unnameable, of something unrepresentable. Hence, the melancholic Endymion feels he is disinherited of the Kristevan Thing that “does not lend itself to signification” (Kristeva, 1989, p. 13), the ungraspable, unnameable which resists articulation, the Keatsian “known Unknown” that defies signification (Keats, 1818/1986, p. 153).

Similar to the den of helpless discontent of Book I and the solitary glen of Book II, the “Cave of Quietude” (Keats, 1818/1986, p. 204) is of central importance in Book IV:

There lives a den,  
 Beyond the seeming confines of the space  
 Made for the soul to wander in and trace  
 Its own existence, of remotest glooms.  
 Dark regions are around it, where the tombs  
 Of buried griefs the spirit sees, but scarce  
 One hour doth linger weeping, for the pierce  
 Of new-born woe it feels more inly smart:  
 And in these regions many a venom’d dart  
 At random flies; they are the proper home  
 Of every ill (p. 203).



This den beyond the confines of the symbolically designated space might be seen as the den of helpless discontent beyond the definable boundaries of the symbolic; the mind wanders in this den and unearths its own primordial existence, its “depth Cimmerian” (p. 199) and deepest “glooms”; in the dark regions of this den, the soul confronts its primeval fears, which causes more sadness; therefore, this den of the psyche is considered to be the source of anxieties. The melancholic feels wounded in this native hell as “a primitive self” feels “wounded, incomplete, and empty” (Kristeva, 1989, p. 12):

the man is yet to come  
 Who hath not journeyed in this native hell.  
 But few have ever felt how calm and well  
 Sleep may be had in that deep den of all.  
 There anguish does not sting; nor pleasure pall:  
 Woe-hurricanes beat ever at the gate,  
 Yet all is still within and desolate.  
 Beset with plainful gusts, within ye hear  
 No sound so loud as when on curtain'd bier  
 The death-watch tick is stifled (Keats, 1818/1986, p. 203).

This native hell is characterised by an impression of bleak emptiness and despondency. In this den, anguish does not sting because the melancholic is frozen; woe beats at the gate of the den; gusts seem to be left outside of the den, yet new-born woes beset the melancholic who has merged with sadness. The death-watch tick is stifled as the melancholic has already merged with death. Hence, this state is called “Happy gloom!” and “Dark paradise!” (p. 204); death does not frighten the melancholic as he is already fatally frozen, dead-still; it sounds like Nerval’s *soleil noir*; it is a dark paradise without representation; it is the maternal paradise unrepresented by the symbolic, “the non-integrated self’s lost paradise, one without others or limits, a fantasy of untouchable fullness” (Kristeva, 1989, p. 20). This Kristevan “insistence without presence, a light without representation” (p. 13) is more intense than Young Semele’s “maternal longing”:

Just when the sufferer begins to burn,  
 Then it is free to him; and from an urn,  
 Still fed by melting ice, he takes a draught –  
 Young Semele such richness never quaff  
 In her maternal longing! (Keats, 1818/1986, p. 204).

Semele is Dionysus's mortal mother impregnated by Zeus. Steinhoff (1987) notes that "Pregnant with Bacchus by Jove, she asked for and received Jove's lethal lightning stroke" (p. 247). The melancholic sufferer burns like Semele struck by fatal lightning and consumed in lightning-ignited flame. The melancholic is similar to the pregnant maternal body, "the threshold of culture and nature" and "a being of folds" (Kristeva, 1987, pp. 259-260). Therefore, Endymion's experience of primal fusion in the maternal cave of speechlessness (infancy) is likened to Semele's pregnancy. The maternal womb and the paternal light are enfolded into one figure; that is why his melancholy is a light in the dark, a *soleil noir*.

This den of helpless discontent is characterised by the "silence dreariest [which] / Is most articulate" (Keats, 1818/1986, p. 204); the mute melancholic is wrested away from the symbolic realm; therefore, this dark paradise lacks light to represent it; it is not articulated in the symbolic. This den is like a cave where "those eyes are the brightest far that keep / Their lids shut longest in a dreamless sleep" (p. 204). Similar to "the foetal subject" in the Kristevan maternal chora (Payne, 1993, p. 169), he sleeps in the maternal cave; once it is weaned, its eyes will be dazzled like those of Semele. Since the foetal melancholic resides in the uterine night, his light is dark. No matter how dark and dreary it is, the melancholic desires to cling to it:

O happy spirit-home! O wondrous soul!  
 Pregnant with such a den to save the whole  
 In thine own depth. Hail, gentle Carian!  
 For, never since they griefs and woes began,  
 Hast thou felt so content: a grievous feud  
 Hath led thee to this Cave of Quietude (Keats, 1818/1986, p. 204).

The grieving and woeful melancholic retreats into the Cave of Quietude, withdrawing from life, from the symbolic. The Cave of Quietude is "a kind of Keatsian Center of Indifference" (Sperry, 1994, p. 110), where, from a Kristevan point of view, the difference between self and other is obliterated; the melancholic's indifference, his lack of interest could be seen as a consequence of the extermination of the difference between subject and object, here and there, now and then. The melancholic Endymion tumbles down into "the blankness of asymbolia or the excess of an unorderable cognitive chaos" in this maternal cave (Kristeva, 1989, p. 33). In this cave, he is, in the words of Kristeva, "without objects" and "glued to the Thing" (p. 51). Nevertheless, the wondrous human psyche is "pregnant with such a den" as the quotation above shows, and he is likened to Semele impregnated

by Zeus and pregnant with Dionysus. This realm of beings enfolded into one another is expected to produce offspring; this will be the poetic romance of Endymion for the Keatsian poetic voice that is enwombed in the maternal cave. Like Semele giving birth to Dionysus (maternal conception), the Keatsian poetic spirit also gives birth to a Dionysian romance (paternal conception), a Bacchic Endymion which is not predominantly marked by Apollonian clear distinctions, outlines and impermeable boundaries, but which is characterised by Dionysian folds, overlaps, intermixture and interlacements. Therefore, this Dionysian romance ends and recommences with Endymion's sister Peona who is, in the last line of Endymion, seen going home "through the gloomy wood in wonderment" (Keats, 1818/1986, p. 216). The romance continues to be a preverbal space, a presymbolic register for Peona. The last line of the romance shows that there is only one way to go home and that is through the gloomy wood in wonderment, that is through the unsignifiable and the unrepresentable.

The romance ends with Peona journeying into the wood, while the melancholic Endymion leaves the scene with the Indian Maid; the young "hermit" of the maternal cave (Keats, 1818/1986, p. 212) meets with the "dark-eyed stranger" who changes, "[t]o Endymion's amaze", into "Cynthia bright", and they "vanished far away" (p. 216). His encounter with the Indian Maid is also important in the discussion of Endymion's melancholy. As opposed to the elusive form of Cynthia produced by the psyche of an inward-looking, internally speculating Endymion, the corporeal Indian maid offers Endymion an opportunity to step out of the swart abyss of melancholy and moor his self to the existence of an other: "My Indian bliss! / My river-lily bud! One human kiss! / One sigh of real breath – one gentle squeeze [...] warm with dew at ooze from living blood!" (p. 207). Endymion renounces his quest for Cynthia; he feels "the solid ground" (p. 206):

I have clung  
To nothing, lov'd a nothing, nothing seen  
Or felt but a great dream! O I have been  
Presumptuous against love, against the sky,  
Against all elements, against the tie  
Of mortals each to each, against the blooms  
Of flowers, rush of rivers, and the tombs  
Of heroes gone! Against his proper glory  
Has my own soul conspired: so my story  
Will I to children utter, and repent.

There never liv'd a mortal man, who bent  
 His appetite beyond his natural sphere,  
 But starv'd and died. My sweetest Indian, here,  
 Here will I kneel, for thou redeemed hast  
 My life from too thin breathing: gone and past  
 Are cloudy phantasms. Caverns lone, farewell!  
 And air of visions, and the monstrous swell  
 Of visionary seas! No, never more  
 Shall airy voices cheat me to the shore  
 Of tangled wonder, breathless and aghast.  
 Adieu, my daintiest Dream! (pp. 206-207).

Endymion bids farewell to Cynthia, an unlocatable “shape-shifting goddess” (Bari, 2012, p. 88), an elusive dream, his “daintiest Dream”, the Kristevan Thing that resists signification. The melancholic, disengaged from the realm of the symbolic’s subject-object distinction, comes to realise that he has loved a nothing, clung to a nothing. The melancholic has been presumptuous against love, not observing the limits of what is permitted within the confines of the symbolic. He comes to see that mortals (that are linguistic subjects inhabiting the symbolic domain) are tied to each other, that the self is anchored to the existence of an other. He has bent his appetite beyond his natural sphere, regressing from the symbolic and returning to a narcissistic state, as a result of which he has starved and died, like “dead-born / From the old womb of night” (Keats, 1818/1986, p. 199). However, the Indian maid redeems him; he departs from lone presymbolic caverns where he is in pursuit of the maternal Thing which is not “a separate object in the world that faces me, but a devouring attachment to what refuses signification” (Keltner, 2011, p. 53). Therefore, cloudy phantasms are discarded; the monstrous swell of visionary seas is repudiated; he is resolved not to be entangled by wonder. Dreams will encumber him no more (Keats, 1818/1986, p. 207). He goes on to imagine their earthly dwelling: “Still let me speak; / Still let me dive into the joy I seek, - / For yet the past doth imprison me” (p. 208); he wishes to continue to speak within the symbolic realm as he dreads being devoured by the narcissistic self; thus, he strives “to clear / His briar’d path to some tranquillity” (p. 209).

Bacchus is an antidote to the melancholy of the “mournful wanderer” (Keats, 1818/1986, p. 200). The Indian maid sings a roundelay; in her song she blames Sorrow for borrowing “[t]he natural hue of health from vermeil lips”, “[t]he lustrous passion from a falcon eye”, “[t]he mellow ditties from a mourning tongue” and

“[h]eart’s lightness from the merriment of May” (pp. 193-194). Dionysian revellers are seen as an antidote to sorrow:

And as I sat, over the light blue hills  
 There came a noise of revellers: the rills  
 Into the wide stream came of purple hue –  
 ’Twas Bacchus and his crew!  
 The earnest trumpet spake, and silver thrills  
 From kissing cymbals made a merry din –  
 ’Twas Bacchus and his kin! (p. 194).

Bacchus’s revellers are crowned with green leaves and their faces are all on flame; they madly dance and scare melancholy away; they rush into folly (p. 195). Bacchus is in dancing mood, trifling his ivy dart. His female followers are merry and gleeful in their “wild minstrelsy” (p. 195); “jolly Satyrs” too follow Bacchus, “Great God of breathless cups and chirping mirth,” and join “mad minstrelsy” (pp. 195-196).

To explain the relation between melancholy and Bacchic joy, Kristeva (1989) refers to Aristotle and his reliance on the notion of four humours and temperaments. According to the Greek conception, “spermatic froth” is “the euphoric counterpoint to black bile”; Kristeva notes that Aristotle makes “explicit references to Dionysus and Aphrodite”; she also adds that Aristotle considers that melancholy is not “a philosopher’s disease but his very nature, his ethos” (pp. 6-7). From this perspective, melancholy characterises a contemplative Endymion who thinks until his head is “dizzy and distraught”, a ruminating hero who holds “his forehead, to keep off the burr / Of smothering fancies” (Keats, 1818/1986, p. 122; p. 137). Drawing on Kristeva’s references to Aristotle, we could see Endymion’s encounter with the Indian Maid as the meeting of the black bile and the spermatic froth. Endymion yields to the Indian Maid:

Poor Lady, how thus long  
 Have I been able to endure that voice?  
 Fair Melody! kind Syren! I’ve no choice;  
 I must be thy servant evermore:  
 I cannot choose but kneel here and adore.  
 Alas, I must not think – by Phoebe, no!  
 Let me not think, soft Angel! (p. 197).

Endymion bows to the Dionysian impulse realised in the person of the Indian maid. He wishes to be stripped of the Apollonian impulse.

Apollo represents “the drive toward distinction, discreteness and individuality, toward the drawing and respecting of boundaries and limits” whereas Dionysus embodies “the drive towards the transgression of limits, the dissolution of boundaries, the destruction of individuality, and excess” (Geuss, 2006, p. xi). The Dionysian impulse is “associated with intoxication” while the Apollonian impulse evokes dreams (Faflak, 2008, p. 70). Endymion portrays the encounter between the Dionysian and the Apollonian. The Dionysian and the Apollonian are “inseparable modalities at the level of experience, just as the semiotic and the Symbolic coexist within the same signifying process” (Faflak, 2008, p. 70). Endymion wants the Indian Maid to foster him “beyond the brink / Of recollection” unlike an Apollonian man who “represents conscious forces of logic and rationality, order and control” (MacMurrough-Kavanagh, 1998, p. 103). He desires his Apollonian side to be killed: “Do gently murder half my soul, and I / Shall feel the other half so utterly!” (Keats, 1818/1986, pp. 197-198). He wants the rational side to perish so that he could feel the Dionysian side, “unconscious forces of instinct and passion, individualism and excess” (MacMurrough-Kavanagh, 1998, p. 103). He is giddy (Keats, 1818/1986, p. 198), intoxicated by the Dionysian spirit.

### **A Narcissan Endymion in the Nocturnal Old Womb of Melancholy**

As a melancholy person, Endymion gives “the impression of having vacated this world” (Swann, 2001, p. 21). He is disaffiliated from the symbolic realm, for “an over-intensity in the subliminal self” results in desolation and melancholy (Beer, 2003, p. 62). This subliminal self (the self that falls beyond the symbolic limit) retreats into the pre-linguistic realm where he is fused with the primordial mother. He is disconnected from the social realm. He is not associated with a companion; in other words, he is not engaged with an other in the symbolic realm which is predicated upon the distinction between self and other.

Kristeva’s metaphor of *soleil noir* is important in the discussion of melancholy in Endymion. The Kristevan glaring black sun of melancholy is rendered as gleaming melancholy in Endymion. For Endymion, Eros is “Dear unseen light in darkness! Eclipser / Of light in light!” (Keats, 1818/1986, p. 188). This description of Eros evokes Kristeva’s use of the metaphor of the black sun. The Kristevan black sun is described as a light without representation like the Keatsian “unseen light in darkness” (p. 188). Kristeva (1989) proposes that the maternal

Thing is “an imagined sun, bright and black at the same time” (p. 13). Kristeva speaks of this primal Thing as “being the ‘something’ that, seen by the already constituted subject looking back, appears as the unspecified, the unseparated, the elusive” (p. 262). Similarly, the Keatsian Thing is unspecified and unseparated as light is eclipsed by light. This Kristevan black sun is “glaring and inescapable” (p. 3), like Endymion marked by “Dark, nor light, / The region; nor bright, nor sombre wholly, / But mingled up; a gleaming melancholy” (Keats, 1818/1986, p. 139). This Keatsian shimmering melancholy chimes with the Kristevan sun, bright and black at the same time. This Kristevan black sun, by the same token, resonates with the Keatsian sun, paradoxically bright and dark at once.

Disinherited of the Thing, the despondent Endymion wanders in pursuit of continuously disappointing adventures (into the subterranean and submarine - subliminal - realms) and loves (his encounters with Cynthia and the Indian Maid), and retreats into the “Cave of Quietude” (Keats, 1818/1986, p. 204), disconsolate and aphasic, alone with the archaic, unnamed Thing in “the old womb of night” (IV. 372), where the black sun is a “source of dazzling light” (Kristeva, 1989, p. 151). The black sun not only casts light on the poet, but also blinds him, depriving him of sight in the Cave of Quietude, where he merges with the unrepresentable Thing.

Kristeva (1989) claims that the narcissist melancholic mourns not an object but the unnameable Thing (p. 13). According to Kristeva, the melancholic appears to have been deprived of “an unnameable, supreme good, of something unrepresentable” (p. 13), like an unseen light in darkness. For the melancholic, it is impossible for an erotic object to replace the irreplaceable primordial preobject. Endymion, embarking on a quest for the irreplaceable maternal Thing, wanders through the subterranean realm and the submarine world. His melancholic sadness is unsymbolizable, unnameable; therefore, he hears the voice of the maternal body in the person of Cynthia in his inner consciousness (Keats, 1818/1986, p. 188). Accordingly, she is not symbolised as an external object or by an external referent; no word could signify the Thing; “no outside agent can be used as referent” (Kristeva, 1989, p. 12). Hence, Cynthia is also seen as a preobject, not only as an erotic object belonging to the realm of the symbolic.

Melancholy evokes the image of an introspective Endymion in a pensive mood. Endymion as a Kristevan Narcissus is a melancholy being without an object; an inward-looking Endymion suggests the Narcissan “internalization of reflection” (Kristeva, 1987, p. 115). Endymion’s Narcissan “speculative internality” could be

described, in the words of Kristeva, as “the dank, swampy, wastelands of human experience” (p. 115), “the marshy land of the Narcissus myth” (1989, p. 5). Narcissus, who has no other external object other than his image, his reflection, represents the internalization of reflection, contemplation. A specular Narcissus turns into a speculating one, into Endymion who “bent his soul fiercely like a spiritual bow, / And twang’d it inwardly” (Keats, 1818/1986, p. 212): a “reflexive, specular, speculative, and intimist” Narcissan Endymion (Kristeva, 1987, p. 122). An inward-looking Endymion contemplates inwardly in his mind; a ruminating Endymion will live like a “hermit young” in a “mossy cave” in the dank, swampy wastelands of his universe (Keats, 1818/1986, p. 212). His “contemplative internality” (Kristeva, 1987, p. 116) is marked by “pomp of solitude” (Keats, 1818/1986, p. 215). His seclusion in this contemplative interiority points to a Narcissan Endymion from whose gaze Cynthia vanished as he “brooded o’er the water in amaze” (p. 137). Thinking in a maze points to his being immersed in his swampy mindscape embodied as the maternal cave of quietude.

The Narcissan Endymion should be considered in two aspects within the Kristevan universe. Kristeva (1989) puts forward that “loss, bereavement, and absence trigger the work of the imagination and nourish it permanently as much as they threaten it and spoil it” (p. 9). Loss opens up space for the imagination to flourish as much as it leaves one “fancy-sick” (Keats, 1818/1986, p. 129). On the one hand, the narcissistic melancholic is in a maze that stands for the Kristevan marshy wasteland since it does not incorporate the divide between self and other. On the other hand, a Narcissan Endymion, who could be figuratively said to have a specular identification with his reflection over the water, which is a mirage, is endowed with a psychic interiority in which he could reflect upon himself and contemplate the universe. This understanding of the myth of Narcissus makes “inner space the reflection of an alterego” (Kristeva, 1987, p. 59). The former refers to the first meaning of the verb “reflect” as in a mirror sending back an image, while the latter points to its second meaning as in thinking deeply. Accordingly, the depressed narcissist who looks at his image over the water is also a speculating and theorising thinker, for the Latin etymology of the verb “speculate” is “to look,” and the Greek root of the word “theory” refers to speculation and contemplation (Lexico, 2021).



In the “subjective internality” of the brooding melancholic (Kristeva, 1987, p. 123), Endymion “inwardly began / On things for which no wording can be found; / Deeper and deeper sinking, until drown’d / Beyond the reach of music” (Keats, 1818/1986, p. 215). The melancholic that broods in a maze and feels beyond “the reach of music” is like the “feather’d lyrist [a cupid] that is “brooding o’er the cadence of his lyre” (p. 145). The winged lyrist is steeped in the asymbolic language of music and rhythm, in the semiotic realm where the inflection of the maternal voice is faintly heard. The Narcissan Endymion is not only drowned in the unsignifiable, but also he is provided with a psychic interiority. Such ruminative internality endows the melancholic person with psychic space, which is embodied by the “Cave of Quietude” that Endymion retreats into (p. 204). Accordingly, Kristeva (1989) claims that “[w]ithout a bent for melancholia there is no psyche” (p. 4). Melancholy provides the depressed person with a place for observation, a psychic temple where the melancholic subject could contemplate, as the Latin etymology of “contemplate” refers to a place for observation (Lexico, 2021); the melancholic contemplates in his temple.

The speculative space of such psychic internality cannot be articulated through symbolic forms of grammar and structures; no word could signify the archaic Thing. The “reflective closure” of this psychic space (Kristeva, 1987, p. 117) cannot be fully expressed through music and rhythm, either; the melancholic sinks deeper and deeper into the Kristevan Thing “in a sort of deathful glee” (Keats, 1818/1986, p. 215). Since melancholy is described as gleaming within the Keatsian universe, death is portrayed as gleeful, too. Being steeped in the incommunicable Thing that is “inscribed within us without memory”, Endymion merges with “the buried accomplice of our unspeakable anguishes” (Kristeva, 1989, p. 14). This jubilatory merging is marked by “the delights of reunion” as much as it is portrayed as lethal, presented as “the nuptials of suicide” (p. 14). To be glued to the archaic Thing could be an immersion in either a joyful “oceanic void” or a “lethal ocean” (pp. 29-30).

The Kristevan Narcissus is not simply a youth admiring himself “in a mirage”; Kristeva argues that melancholy is “the hidden face of Narcissus, the face that is to bear him away into death” (p. 5). Endymion, who is ready at any moment for a plunge into death, resembles Kristeva’s Narcissus who lives in another dimension. Nor secured to an object, his anguish returns, and when he realizes through that rebound that the other in the spring is merely himself, he has put together a

psychic space – he has become subject. Subject of what? Subject of the reflection and at the same time subject of death. Narcissus is not located in the objectal or sexual dimension. He does not love youths of either sex, he loves neither women nor men. He Loves, he loves Himself – active and passive, subject and object. Actually, Narcissus is not completely without object. The object of Narcissus is psychic space; it is representation itself, fantasy. But he does not know it, and he dies (Kristeva, 1987, p. 116).

Not being attached to an object, Endymion strives “by fancies vain and crude” (Keats, 1818/1986, p. 209), is located in the Cave of Quietude, the psychic space, where the lids of the eyes are “shut longest in a dreamless sleep” (p. 204), where the melancholic unites with the maternal Thing and death since melancholy corresponds to union with the mother and death.

A union with the mother and death suggests that melancholy is “a living death” (Kristeva, 1989, p. 4). Once bereft of the Indian maid, his “[c]ompanion fair” (Keats, 1818/1986, p. 213), Endymion takes a vow of chastity, remains without an object “as he a corpse had been / All the long day” (p. 214). In the words of Kristeva, Endymion lives a life in death and his flesh is wounded, bleeding, cadaverized, my [his] rhythm slowed down or interrupted, time has been erased or bloated, absorbed into sorrow ... Absent from other people’s meaning, alien, accidental with respect to naïve happiness. I [he] owe[s] a supreme, metaphysical lucidity to my depression. On the frontiers of life and death, occasionally I have [he has] the arrogant feeling of being witness to the meaninglessness of Being, of revealing the absurdity of bonds and beings (Kristeva, 1989, p. 4).

Like a corpse, he falls from the symbolic; like a cadaver falling from the symbolic realm of life and meaning, he relapses into the pre-linguistic realm where he rejoices in the poetic cadences of the asymbolic, jubilatory and lethal at once, voluptuous and sad at the same time, verging on the frontiers of life and death, “a borderline case” (Kristeva, 1987, p. 115). Both “cadaver” and “cadence” derive from the Latin word *cadere* that means “to fall” (Lexico, 2021). The fusion with the archaic Thing leads to a downfall that carries him along into the incommunicable and the unnameable. In the realm of the inexpressible Thing, symbolic time has been eradicated: “the alien, retarded, or vanishing speech of melancholy persons leads them to live within a skewed time sense”; this awry sense of time “does not

pass by, the before/after notion does not rule it” (Kristeva, 1989, p. 60). For the melancholic, time is not defined by symbolic timely indicators such as past, present and future. In addition to the erasure of time, the melancholic speech is characterised by linguistic retardation. However, this deceleration in the production of speech is also accompanied by “an accelerated, creative cognitive process”; their language shows “hyperactivity with signifiers” that “reveals itself particularly by connecting distant semantic fields”; their speech is marked by “associative originality” and “cognitive hyperlucidity”; inventive and original associations “destabilise the subject and afford it an escape route away from confrontation with a stable signification or a steady object”; this hyperlucidity, not holding the melancholic subject within the semantic field of a signifier, allows him/her to invent strangely semanticised, polyvalent words (p. 59).

Endymion, affected by shimmering melancholy, has his moments of lucidity, his moments of luminosity in the old womb of night. These twilight moments are adumbrated in poetic cadences; his attachment to the unnameable Thing is rendered almost intelligible. The melancholic person’s despondent voluptuousness and dispirited intoxication are lucidly expressed with a fleeting clear-mindedness. Therefore, death is voluptuously thought or considered to perversely delicious as it heralds the fusion with the Thing as well as the dissolution of the speaking subject. The reuniting with the archaic Thing is both lethal and euphoric. This tendency towards disintegration as an expression of the death drive is exuberantly fatal. Dying is perversely delicious for the melancholic because dying leads to merging with sadness and being incorporated into the ineffable love that is never attained, always somewhere else. The death of the linguistic subject in the maternal cave of speechlessness testifies to this.

### **Conclusion**

To conclude, the melancholic Endymion withdraws from the symbolic and retreats into the realm of the unnameable Thing where self and other are undifferentiated. This paper argues that the Keatsian invisible light in the dark resonates with the Kristevan black sun. It has further asserted that the introspective Endymion evokes the Kristevan Narcissus; it has argued that the immersion in the primordial Thing is jubilatory as well as deathly. Endymion is portrayed as a melancholy being who has a yearning for oblivion. He is also cooped up in the preverbal den of discontent. In this pre-symbolic den, he encounters the unnameable maternal Thing. Similar to this pre-linguistic den, the Cave of Quietude has been seen as a space beyond the

boundaries of the symbolic. In this cave of speechless infancy, the melancholic Endymion merges with the maternal Thing. Eventually, he comes across the Indian Maid who sings in the company of the Dionysian revellers. This Bacchic encounter has been thought as antidote to his melancholy. It has been put forward that melancholy in *Endymion* evokes the Kristevan black sun of melancholy. This Kristevan melancholy as a light without representation chimes with the Keatsian unseen light in darkness. Keats's gleaming melancholy is similar to the Kristevan sun of melancholy, bright and black at the same time. This black sun is the unseen light in the nocturnal old womb of melancholy. In this uterine night, Endymion is without an object since this night refers to a pre-linguistic realm where the melancholic merges with the maternal Thing and therefore the distinction between self and other is not recognised. Hence, Endymion has been discussed as a Kristevan Narcissus, a melancholy being without an object. In this realm, we see the Narcissian Endymion endowed with a psychic interiority; the melancholic narcissist contemplates in this psychic temple.

### References

- Bari, S. K. (2012). *Keats and philosophy: A life of sensations*. New York: Routledge.
- Beer, J. (2003). *Romantic consciousness: Blake to Mary Shelley*. Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan.
- Faflak, J. (2008). *Romantic psychoanalysis: The burden of the mystery*. Albany: State University of New York Press.
- Freud, S. (2001). *Beyond the pleasure principle, group psychology and other works. The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. Vol. XVIII. Trans. from the German under the General Editorship of James Strachey*. London: Vintage.
- Geuss, R. (2006). Introduction. In R. Geuss and R. Speirs (Eds.), *The birth of tragedy and other writings*. Trans. Ronald Speirs. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graves, R. (1960). *The Greek myths* (Vol. 1). Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
- Keats, J. (1986). Endymion. In J. Barnard (Ed.), *John Keats: The complete poems* (pp. 106-216). Harmondsworth: Penguin. (Original work published in 1818).
- Keats, J. (2002). *Selected letters of John Keats*. Ed. Grant F. Scott. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Keltner, S. K. (2011). *Kristeva: Thresholds*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press.
- Kristeva, J. (1980). *Desire in language: A semiotic approach to literature and art*. Trans. Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, J. (1984). *Revolution in poetic language*. Trans. Margaret Waller. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, J. (1987). *Tales of love*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, J. (1989). *Black sun: Depression and melancholia*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Lechte, J. (1990). *Julia Kristeva*. London and New York: Routledge.
- Lechte, J. and Margaroni, M. (2004). Love and death by any other name ... (On love and melancholia). *Julia Kristeva: Live theory*. London; New York: Continuum.
- Lexico. (n. d.). Cadaver. In *Lexico.com dictionary*. Retrieved August 31, 2021, from <https://www.lexico.com/definition/cadaver>
- Lexico. (n. d.). Cadence. In *Lexico.com dictionary*. Retrieved August 31, 2021, from <https://www.lexico.com/definition/cadence>
- Lexico. (n. d.). Contemplate. In *Lexico.com dictionary*. Retrieved August 31, 2021, from <https://www.lexico.com/definition/contemplate>
- Lexico. (n. d.). Lethal. In *Lexico.com dictionary*. Retrieved August 31, 2021, from <https://www.lexico.com/definition/lethal>
- Lexico. (n. d.). Lethargic. In *Lexico.com dictionary*. Retrieved August 31, 2021, from <https://www.lexico.com/definition/lethargic>
- Lexico. (n. d.). Oblivion. In *Lexico.com dictionary*. Retrieved August 31, 2021, from <https://www.lexico.com/definition/oblivion>
- Lexico. (n. d.). Speculate. In *Lexico.com dictionary*. Retrieved August 31, 2021, from <https://www.lexico.com/definition/speculate>
- Lexico. (n. d.). Theory. In *Lexico.com dictionary*. Retrieved August 31, 2021, from <https://www.lexico.com/definition/theory>

- Macmurrough-Kavanagh, M. K. (1998). *Peter Shaffer: theatre and drama*. London: Macmillan.
- Matthews, G. M. (Ed.) (1971). *John Keats: the critical heritage*. London: Routledge.
- McAfee, N. (2004). *Julia Kristeva*. London and New York: Routledge.
- Merriam-Webster. (n. d.). Melancholy. In *Merriam-Webster.com dictionary*. Retrieved August 31, 2021, from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/melancholy>
- O'Connor, N. (1990). The an-arche of psychotherapy. In J. Fletcher and A. Benjamin (Eds.), *Abjection, melancholia, and love: the work of Julia Kristeva*. London and New York: Routledge.
- Oliver, K. (2002). Introduction. *The portable Kristeva*. New York: Columbia University Press.
- Payne, M. (1993). *Reading theory: An introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva*. Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: Blackwell.
- Sperry, S. M. (1994). *Keats the poet*. New Jersey: Princeton University Press.
- Steinhoff, S. T. (1987). *Keats's Endymion: A critical edition*. New York: The Whitston Publishing Company.
- Swann, K. (2001). Endymion's beautiful dreamers. In S. J. Wolfson (Ed.), *The Cambridge companion to John Keats*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Waldoff, L. (1990). The silent work of imagination. In H. de Almeida (Ed.), *Critical essays on John Keats*. Boston, Mass.: G. K. Hall.
- Walsh, W. (1981). *Introduction to Keats*. London and New York: Methuen.

### Summary

This article focuses on how the Kristevan melancholy permeates John Keats' *Endymion*. The melancholic Endymion, whom a feeling of pensive sadness surrounds, withdraws from the symbolic and retreats into the realm of the unsignifiable Thing where self and other are undifferentiated. This study asserts that the melancholic Endymion relapses into the realm of the symbiotic fusion with the Kristevan maternal Thing and therefore withdraws from the symbolic domain of the linguistic sign. When he is not marked by the symbolic register, the melancholic tumbles into the realm of the asymbolic. This paper also shows how the Keatsian invisible light in the dark resonates with the Kristevan black sun. This article further contends that the introspective Endymion evokes the Kristevan Narcissus; it argues that the immersion in the primordial Thing is jubilatory as well as deathly. Being immersed in the Kristevan maternal Thing, described by Kristeva as "the centre of attraction and repulsion," is alluring and repulsive at once (1989, p.13). Melancholy pervades Keats's poetic romance. Endymion is portrayed as a "melancholy spirit" who has a yearning for

“oblivion” (Keats, 1818/1986, I. 98-9). He is also cooped up in the preverbal “den of helpless discontent” (I. 928-9). In this pre-symbolic den, he encounters the unnameable maternal Thing. A ruminating Endymion vows to take up a life of contemplation to ward off his helpless discontent. He is resolved to maintain a life of reflection in order not to be beset by the melancholic oblivion. Similar to this pre-linguistic den, the Cave of Quietude has been seen as a space beyond the boundaries of the symbolic; the mind wanders in this den and unearths its own primordial existence, its “depth Cimmerian” (IV. 375). In this cave of speechless infancy, the melancholic Endymion merges with the maternal Thing. This cave of quietude could be seen as a place of indifference, where, from a Kristevan perspective, the difference between self and other is obliterated; the melancholic’s indifference, his lack of interest may be seen as a consequence of the extermination of the difference between subject and object, here and there, now and then. The melancholic Endymion sinks into “the blankness of asymbolia or the excess of an unorderable cognitive chaos” in this maternal cave (Kristeva, 1989, p. 33). In this cave, he is, in the words of Kristeva, “without objects” and “glued to the Thing” (p. 51). Eventually, he comes across the Indian Maid who sings in the company of the Dionysian revellers; this Bacchic encounter has been thought as antidote to his melancholy. The Indian Maid redeems him; he departs from lone presymbolic caverns where he is in pursuit of the maternal Thing which is not “a separate object in the world that faces me, but a devouring attachment to what refuses signification” (Keltner, 2011, p. 53). Melancholy in *Endymion* evokes the Kristevan black sun of melancholy. This Kristevan melancholy as a light without representation chimes with the Keatsian “unseen light in darkness” (Keats, 1818/1986, III. 986). It sounds like Nerval’s *soleil noir*; it is a dark paradise without symbolic representation; it is the maternal paradise unsymbolised; it is “the non-integrated self’s lost paradise, one without others or limits, a fantasy of untouchable fullness” (Kristeva, 1989, p. 20). Keats’s gleaming melancholy is similar to the Kristevan sun of melancholy, bright and black at the same time. This black sun is the unseen light in the nocturnal old womb of melancholy. In this uterine night, Endymion is without an object since this night refers to a pre-linguistic realm where the melancholic merges with the maternal Thing and therefore the distinction between self and other is not recognised. Hence, Endymion is discussed as a Kristevan Narcissus, a melancholy being without an object. Kristeva maintains that the narcissist melancholic mourns not an object but the ineffable Thing; the melancholic appears to have been deprived of “an unnameable, supreme good, of something unrepresentable” (p. 13). For the melancholic, it is impossible for an erotic object to replace the irreplaceable primordial preobject. Endymion, embarking on a quest for the irreplaceable maternal Thing, wanders through the subterranean realm and the submarine world; his melancholia is unsymbolisable. In this asymbolic realm, we see the Narcissan Endymion endowed with a psychic interiority; the melancholic narcissist contemplates in this psychic temple. Melancholy provides the depressed person with a place for observation, a psychic temple where the melancholic subject reflects about himself and the world. The jubilatory merging with the maternal Thing in the translinguistic cave is characterise by “the delights of union” as much as it is portrayed as lethal, described as “the nuptials of suicide” (p. 14). To be tied to the archaic, unsymbolisable Thing is an immersion in not only a joyful “oceanic void” but also a “lethal ocean” (pp. 29-30).



## DIYARBAKIR, BİTLİS, MAMURETÜLAZİZ VE URFA'DA MEYDANA GELEN 1895 ERMENİ OLAYLARINDA SÜRYANİLERİN TUTUMU

ATTITUDES OF ASSYRIANS DURING ARMENIAN EVENTS OF 1895 IN DIYARBAKIR, BITLIS, MAMURETULAZIZ AND URFA

**Oktay BOZAN** 

Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,  
Yakın Çağ Tarihi Ana Bilim Dalı, oktaybozan210@gmail.com

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 4 Eylül 2021  
Kabul edildiği tarih: 21 Eylül 2021  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 4 September 2021  
Date accepted: 21 September 2021  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Ermeni Olayları; Süryaniler; Süryani Patrik Abdülmesih Efendi; Diyarbakır; Bitlis; Mamuretülaziz; Urfa

### Keywords

Armenian Events; Assyrians; Syriac Patriarch Abdülmesih Efendi; Diyarbakır; Bitlis; Mamuretulaziz; Urfa

### DOI

10.33171/10.33171/10.33171/  
dctfjournal.2022.62.1.5

### Öz

Osmanlı Devleti, idaresi altındaki gayrimüslimleri din ya da mezhep esasına göre örgütleyerek idare etmiştir. Millet Sistemi denilen bu idarede gayrimüslimler her türlü din ve dâhili işlerinde serbest bırakılmıştır. Büyük bir sarsıntıya neden olan 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan Ermeniler arasında bağımsız bir devlet kurma düşüncesi yeşermeye başlamış ve bu durum birçok etmenin de etkisiyle XIX. yüzyılın sonlarına gelindiğinde isyanlara dönüşmüştür. Bu kapsamda Diyarbakır, Mamuretülaziz ve Bitlis vilayetleri ile Urfa Sancağında başlayan olaylar kısa süre içerisinde halklar arası çatışmaya dönüşmüştür. İsyanı geniş bir tabana yaymak isteyen Ermeniler özellikle Süryanileri kendilerine destek vermeye zorlamışlardır. Böylece Osmanlı Devleti'ne karşı giriştiği ihtilal mücadelesini "Müslüman-Hristiyan" olarak göstermek istemişlerdir. Bu nedenle Ermeni komitacıları ile hareket eden veya aldatılmış bazı Süryaniler, yaşanan olaylarda yer almıştır. Bu çalışmada Diyarbakır, Mamuretülaziz ve Bitlis vilayetleri ile Urfa'da meydana gelen 1895 Ermeni olaylarından Süryanilerin nasıl etkilendikleri ele alınmıştır. Böylece Süryanilerin, Ermeni olayları sırasında Ermenilere, Müslümanlara ve Osmanlı Devleti'ne karşı bakışı ve nasıl bir politika takip ettiği ortaya konulmuştur.

### Abstract

The Ottoman State organized and administered the non-Muslims under its rule on the basis of religion or sect. In this administration called the Millet System, non-Muslims were freed in all their religious and domestic affairs. After the Ottoman-Russian War of 1877-1878, which caused a great shock, the idea of establishing an independent state among the Armenians living within the borders of the Ottoman Empire began to flourish, and this situation caused some uprisings in the 19th century, with the effect of many factors. By the end of the century, it had turned into revolts. In this context, the events that started in Diyarbakır, Mamuretulaziz and Bitlis provinces and in the Sanjak of Urfa soon turned into conflicts between peoples. The Armenians, who wanted to spread the rebellion to a wide base, forced the Assyrians, especially, to support them. Thus, they wanted to show their revolutionary struggle against the Ottoman Empire as "Muslim-Christian". For this reason, some Assyrians who acted with Armenian commissioners or were deceived took part in the events. In this study, it will be discussed how the Assyrians were affected by the 1895 Armenian events that took place in Diyarbakır, Mamuretulaziz and Bitlis provinces and Urfa. Thus, the perspective of the Assyrians towards the Armenians, Muslims and the Ottoman Empire during the Armenian events and what kind of policy they followed will be revealed.

### Giriş

Bu çalışmada XIX. yüzyılın sonlarında Diyarbakır, Mamuretülaziz ve Bitlis vilayetleri ile Urfa sancağında Müslümanlar ile Ermeniler arasında meydana gelen 1895 olaylarından ne şekilde etkilendikleri, Ermenilere ve olaylara bakışı ele alınmıştır. Burada bahsedilen şehirlerdeki olaylara detaylı bir şekilde yer verilmemiştir. Zira söz konusu şehirlerde meydana gelen olaylar hakkında binlerce belge yer almakta ve her birisi hakkında makale, yüksek lisans ve doktora tezleri



bulunmaktadır. Bu nedenle olaylar hakkında kısaca bilgi verildikten sonra Süryanilerin olaylarla bağlantısı, mağduriyeti, Ermenilerle münasebetleri ve Süryani yetkililerin olaylara bakışı irdelenmiştir.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında uluslararası bir mahiyet kazanan “*Ermeni Meselesi*”nin özellikle Anadolu’da yaşayan diğer gayrimüslim unsurların Müslümanlarla olan ilişkilerini gölgelediği izlenimi doğmaktadır. Bu çalışmayla Süryanilerin, Ermeni olayları sırasında Ermenilere ve devlete karşı nasıl bir politika takip ettiği ortaya konulmuştur. Böylece Diyarbakır, Mamuretülaziz ve Bitlis vilayetleri ile Urfa sancağında Müslümanlar ile Ermeniler arasında yaşanan olaylardan Süryanilerin nasıl etkilendiği ve meydana gelen olaylara Süryanilerin bakışı ortaya ele alınmıştır. Bilindiği üzere Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren gayrimüslimler ile Müslümanlar arasında yoğun ilişkilerin olduğu bir devlet olarak ortaya çıkmıştır. Bu ilişki daha başlangıçtan itibaren “zimmi” statüsünde gayrimüslim vatandaşların, tüm yönleriyle bir uyum ve düzenini gerekli kılmıştır (Karpas, 2003, s. 16). Fatih Sultan Mehmet döneminde gayrimüslimlere verilen haklarla hukukî bir zemin hazırlanmıştır. Fatih döneminde başlayan bu hukukileşme zeminiyle gayrimüslimler, Osmanlı topraklarının neresinde yaşarlarsa yaşasınlar, hangi dine inanırlarsa inansınlar, hangi dili konuşurlarsa konuşsunlar ve hangi ırka mensup olurlarsa olsunlar inançlarına göre gruplandırılmışlardır (Eryılmaz, 1996, s. 18). Bu sistemle Osmanlı, her cemaate örf ve adetlerine göre bir düzen kurma imkânı vermiş, cemaatler her türlü dini ve dâhili işlerini düzenlemede serbest bırakılmışlardır (Küçük, 2001, s. 693). Osmanlı Devleti’nin bu şekilde egemenliği altındaki toplulukları din ya da mezhep esasına göre örgütleyerek yönetmesine “millet sistemi” denilmektedir (Eryılmaz, 1996, s. 34).

Kendilerini Babil ve Asur toplumlarının devamı olarak tanımlayan Süryaniler, Hristiyan inancına geçiş sonrası kendilerini “Süryani” olarak isimlendirmişlerdir. Süryani ismi etnik bir tanımlamadan ziyade dinî bir topluluğu ifade eden bir kavram olarak ortaya çıkmışsa da zamanla Süryaniler ayrı bir etnik topluluk olarak da tanımlanmıştır (Sarı, 2013, s. 22-50). Havari Petrus tarafından Antakya’da kurulduğuna inanılan Süryani Kilisesi yüzyıllarca Antakya’da varlığını sürdürmüş ve “Antakya Patrikliği” olarak anılmıştır (Günel, 1970, s. 83-84). Ağırlıklı olarak Irak ve civarında yaşayan Süryaniler, özellikle Bizans’ın bölgeye egemen olduğu dönemde sert politikalara maruz kalmışlardı. Süryaniler patriklik merkezini 11. yüzyıla doğru Malatya yakınlarındaki Mor Barsavmo Manastırı’na taşımışlardır. 1166 yılında patrik olan Mor Mihoyel Rabo tarafından patriklik merkezinin

değiştirilmesiyle ilgili çalışmalar başlatılmış, ne var ki bu ancak 13. yüzyıl sonlarında mümkün olabilmiştir. Bu tarihte patriklik merkezi, Mardin'de bulunan ve uzun yıllardır Süryani Patrikhanesi'ne bağlı bir metropolitlik vazifesi gören Deyruzzafaran Manastırı'na taşınmıştır. Deyruzzafaran Manastırı'nın patriklik merkezi olduğu dönemde Mardin ve civarı Selçuklu Devleti'nin egemenliği altında bulunmaktaydı. Süryanilerin ve Süryani Patrikhanesi'nin Osmanlı idarî sistemine dâhil olmaları ise Yavuz Sultan Selim döneminde Suriye, Kudüs ve Mısır civarının alınması sonrası gerçekleşmişti. Süryanilerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelerin Osmanlı idaresine dâhil olmasıyla birlikte Deyruzzafaran Manastırı da patrikhane merkezi olmaya devam etmiştir (Akyüz, 1998, s. 34-36).

Osmanlı döneminde Süryaniler, Habeş ve Kıptî kiliseleri ile birlikte idari temsil açısından Ermeni Patrikliği'ne bağlı hale gelmiştir (Ercan, 1988, s. 15-21). Aslında Ermeniler ile Süryaniler arasındaki ilişkiler Hristiyanlık öncesi döneme kadar uzanmaktaysa da karşılıklı etkileşim daha çok Hristiyanlık sonrası döneme rastlar. Süryaniler, Ermenilerin Hristiyanlığı kabul etmelerinde önemli rol oynamışlardır. Ermenilerin Hristiyanlığı kabulü üzerine başlayan yakınlık, yüzyıllar içinde bölgede değişen siyasal şartlar doğrultusunda geliştirilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu içinde Ermenilerle Süryaniler coğrafi olarak birbirlerine yakın bölgelerde yoğun olarak yaşamalarının yanı sıra, Osmanlı çoğulculuğu içinde şehirlerde de komşu olarak yaşamışlardır (Özdemir, 2009, s. 66).

Deyruzzafaran Manastırı merkezli Süryani Patrikhanesi, Süryanilerin yoğun olarak yaşadıkları Diyarbakır ve Halep vilâyetlerine dâhil bölgelerle birlikte Şam, Rakka, Musul, Mardin vilâyet ve sancaklarıyla Hindistan'da yaşayan Süryanilerin de bağlı oldukları dinî kurumdu. Süryaniler, Osmanlı Devleti tarafından resmî işlerinde ayrı bir millet olarak tanınmadıklarından, Ermeni Patrikhanesi'nin sorumluluğunda ve Ermeni millete tâbi olarak kabul edilmişlerdi. Bu yüzden Osmanlı Devleti'nin resmî yazışmalarında Süryanilerden, "Süryani Ermenileri", "Ermeni yamakları" veya "Ermeni milletin Süryani tâifesi" olarak bahsedilmekteydi (Özcoşar, 2005, s. 223-224). Bu durum Süryani Patrikhanesi'nin kendi içindeki idari ve ruhani yapısında bir değişikliğe neden olmamıştı. Ruhani anlamda bağımsız olan Süryani Patrikhanesi ve ona bağlı kiliseler ayin ve ibadetlerini kendi usullerine göre yapmaktaydılar. Süryanilerin ruhani hayatlarını rahatça sürdürmelerinden ve devleti ilgilendiren tüm işlerini yürütmelerinden Ermeni Patrikhanesi sorumlu idi. Ayrıca Süryani ruhanilerin seçimleri, tayin ve

azilleri, kilise ve manastırlarının tamiri gibi meseleleri de Süryani Patrikhanesi, Bâbıâli'ye Ermeni Patrikhanesi aracılığıyla bildirebiliyordu (Seyfeli, 2005, s. 262).

Süryanilerin, Ermeni Patrikhanesi'nin sorumluluğuna bırakılmalarında, iki toplum arasındaki inanç yakınlığı kadar aynı ya da yakın bölgelerde yaşamaları da etkili olmuştur. Gayrimüslim tebaasının idaresinde muhatap makamı olarak sadece başkent İstanbul'daki dini kurumları ve onların yetkililerini görmek isteyen Osmanlı Devleti, bu politikasını Süryanileri Ermeni Patrikhanesi'ne bağlayarak devam ettirmiş oluyordu. Süryanilerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelerin Osmanlı yönetimine girişinden itibaren idareleri bu şekilde sürdürülmekle birlikte Süryaniler bu politikayı baştan itibaren kabullenmek istememişlerdi. Buna rağmen Süryaniler, Ermeni Patrikhanesi'nin idaresinden çıkmak, doğrudan bunu başaramasalar da en azından başkent İstanbul'da kendilerine ait bir idarî makama sahip olabilmek için sürekli uğraşmışlardır. Ancak Tanzimat dönemine kadar bu amaçlarına ulaşamamışlardı (Özcoşar, 2008, s. 84).

XVI. yüzyıldan itibaren Süryanilerin yaşadığı bölgelerde Katolik misyonerlerinin faaliyetlerinin başlamasıyla birlikte Süryani kiliseleri Batı Hıristiyanlığı ile karşı karşıya kalmış ve Katolik Misyonerler, Süryanilerin kendi aralarında yaşadıkları sorunları fırsat bilip kilise örgütlenmelerini parçalayarak Süryani kiliseleri içinde Papa'ya bağlı Katolik guruplar oluşturmuşlardır (Bilge, 1996, s. 76; Özcoşar, 2005, s. 268). Nitekim 1782 yılında yapılan patrik seçimi sırasında yaşanan ihtilafları kendi lehlerine kullanan Katolikler, Papalığın onayıyla "Süryani Katolik Patrikliği"ni tesis etmişlerdir. Osmanlı Devleti tarafından tanınmayan bu patrikliği, doğrudan Deyruzzafaran Manastırı'nda teşekkül ettirerek Süryanilerin tamamını kendilerine bağlamayı hedefleyen Katolikler, bu konuda başarılı olamasalar da Süryani Kilisesi'nde ayrılığa neden olmuşlardır. Süryani Katolik Patrikliği'nin merkezi de Halep şehri olmuştur (Özcoşar, 2005, s. 284-294). Katoliklerin ayrı bir millet olarak kabul edildiği 1830 yılına kadar Katolik Süryaniler, Ortodoks Ermeni Patrikliğine bağlı olarak varlığını sürdürmüştür (Sarı, 2013, s. 124).

Süryanilerin yaşadığı bu yeni bölünme sonrası, Süryani Patrikliği'ne bağlı Ortodoks Süryanileri diğerlerinden ayırmak için onlardan artık "Süryani Kadimler" olarak bahsedilmeye başlanmıştır. Süryaniler eskiden beri kendilerini "Süryani Yakubiler" olarak da tanımlamaktaydılar. Nitekim 1835 tarihli bir belgede Süryanilerin iki kısma ayrıldığını Kadim Süryanilerin "Yakubi Süryani", Katolik Süryanilerin ise sadece "Süryani" diye isimlendirildiğini görüyoruz. (Seyfeli, 2019, s.

127). Başlangıçta devlet tarafından tanınmayan Süryani Katolikler, Ermeni Katolik Patrikliği'nin tesisi sonrası bu patrikhaneye bağlanmışlardır. Katolik Süryanilerin, Ermeni Katolik Patrikhanesi'ne bağlılıkları da tıpkı Süryani Kadimlerin Ermeni Patrikhanesi'ne bağlılığı gibi olacaktır. Süryani Katoliklerin devletle olan ilişkilerinde muhatap makamları Ermeni Katolik Patrikliği idi. Ancak Katoliklerin misyonerlik faaliyetleri ilerleyen yıllarda da devam edecek, bu durum Ermeniler arasında Katolik mezhebine geçişin devamına neden olduğu gibi "Süryani Kadimler" arasında da Katolik mezhebine geçişler sürecektir. Her iki patrikhane de Katoliklere karşı tavırlarını aynı şekilde devam ettireceklerdir.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren Süryaniler arasında Amerika, İngiltere ve Almanya'nın misyonerlik çalışmaları neticesinde Protestan mezhebi ortaya çıkmıştır. Böylece, Protestan misyonerliği sonucunda Süryani Kadim ve Süryani Katoliklerin yanı sıra "*Süryani Protestanlar*" adıyla yeni bir cemaat meydana gelmiştir. Özellikle İngiltere'nin Osmanlı Devleti'ne yaptığı baskılar neticesinde 1850 yılında Protestan mezhebi resmen tanınmıştır (Seyfeli, 2005, s. 122-125). Bu süreçte Kadim Süryaniler ile Katolik Süryanilerden ayrılan Süryaniler, Protestan mezhebine dâhil olmuştur (Bozan, 2014, s. 25). Özellikle Amerikan Board'a (ABCFM) bağlı Protestan misyonerler 1855 yılından itibaren Mardin üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırmışlardı. 1858 yılı ve sonrasında Mardin, Anadolu'daki "istasyon"larından birisi olmuştur. Bu durum Süryaniler üzerinde Protestan misyonerlerin etkilerinin açık göstergelerindendi. Süryaniler arasında Prostestanlığa geçişlerin de bu tarihlerden itibaren daha çok arttığı görülmektedir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Süryani Kadim Patrikhanesi, Ermeni Patrikhanesi'ne ve Ermeni milletine bağlı olmaktan kurtulmak için daha yoğun şekilde mücadele etmiştir. Bu dönemde Süryanilerin Ermeni Patrikhanesi'nden ayrılma isteğini belirten belgeler yer almaktadır. Bu belgelerden ilki 1890 tarihlidir. Bu belgede Süryaniler Bulgar Eksarhlığını emsal göstererek Ermeni Patrikliğinden ayrılma isteklerini bildirmektedirler (Seyfeli, 2017, s. 23). 1894 yılında Patrik IV. Petrus'un vefatı üzerine 1895'te patrikliğe seçilen Abdülmesih Efendi'ye verilen berâtta Süryanilerin Ermeni milletine tâbi olmaları hakkında herhangi bir ifade yer almamakta, "Süryani Kadim Cemaatinin Patrikliği"ne Abdülmesih Efendi'nin atandığı beyân edilmekteydi (Akyüz, 2002, s. 11). Bununla birlikte patriğin berâtında yapılan bu değişiklik de Süryanilerin, Ermeni milletine dâhil olmaktan çıkarıldığını net olarak göstermediği gibi, resmî olarak ayrı bir millet olarak tanındıkları anlamına da gelmemekteydi. Abdülmesih Efendi'nin berâtında

görüldüğü üzere Süryanilerden, eskiden olduğu gibi, “millet” olarak değil “cemaat” olarak bahsedilmektedir. Fakat Ermenilere bağlılıklarından bahsedilmemesi önemli bir ayrıntı olarak görülmelidir. Dolayısıyla elimizde bu hususta açık bir vesika bulunmamakla birlikte devam eden süreçteki uygulamalardan anlaşıldığı kadarıyla Süryaniler, 1894-1895 yıllarından itibaren fiili olarak Ermeni Patrikliği’ne bağlı olmaktan çıkmışlardır.

Süryani Kadim Patrikhanesi artık Ermeni Patrikhanesi’ni aracı olarak kullanmadan Bâbiâli ile ilişkilerini doğrudan yürütecektir. Devlet resmen ifade etmese de bu tarz bir uygulama, aslında de facto olarak Süryanilerin ayrı bir millet olarak kabul edildikleri anlamına gelmekteydi. Bu durum devletin sonraki yıllardaki uygulamalarıyla daha da netleşecektir. Süryaniler ve Ermeniler arasındaki ayrışmanın bu şekilde belirgin hâle gelmesinde, 1894 ile 1896 yılları arasında özellikle Doğu Anadolu’da yaşanan Müslüman-Hristiyan çatışmaları da etkili olmuş olmalıdır. Ermeni komitelerince organize edilen ancak Müslüman ahalinin Hristiyanlara yönelik sert tepkisiyle ağır çatışmalara dönüşen olaylar sırasında Ermeniler ve Süryaniler arasındaki ilişkiler oldukça yakınken, devam eden süreç aksi gelişmelere sebebiyet vermiştir. Ermeni komiteleri, isyanlar ve sonrasında yaşanacak Müslüman-Hristiyan çatışmaları ile hem Avrupalı devletlerin Osmanlı Devleti’ne müdahalelerini hem de bölgedeki Hristiyan unsurların daha yakın hâle gelerek ortak hareket etmelerini sağlamayı hedeflemişlerdir (Özcoşar, 2007, s. 197-217).

### **I. Diyarbakır Olayları ve Süryanilerin Tutumu**

Önemli ticaret ve ulaşım yolları kavşağında kurulan Diyarbakır, tarih boyunca farklı devletlerin idaresi altına girmiş ve bazı devletlerin uzun süre önemli bir idari merkezi olmuştur. Bu nedenle, kadim bir yerleşim merkezi olan Diyarbakır, birçok devlet ve millet tarafından önemsenen yer olmuştur. 1515 yılında Osmanlı idaresine giren şehir, geniş bir coğrafyanın idare merkezi ve aynı zamanda İran’a yapılan seferlerin de hareket üssü olmuştur. XIX. yüzyılın sonlarında Diyarbakır, Mardin ve Ergani Madeni adıyla üç sancaktan oluşan Diyarbakır vilayetine 14 şehir ve kasaba, 57 nahiye ve 3323 köy bağlı bulunmaktaydı (Şemsettin Sami, 1306, s. 2206-2207).

### I.1. Diyarbakır'da Süryaniler

Osmanlı Devleti döneminde Diyarbakır Vilayeti genelinde Müslümanların yanı sıra Millet-i Süryani, Millet-i Keldani, Millet-i Ermeni, Millet-i Ermeni Katoliği, Millet-i İsavî, Millet-i Rum, Millet-i Rum Katoliği ve Millet-i Yahudiyan şeklinde isimlendirilen etnik ve dini gruplar yaşamaktaydı (Yılmazçelik, 1995, s. 48). Bu gruplar bazı mahallelerde ayrı, bazılarında ise bir arada yaşamaktaydı. Bu gibi mahallelerde Müslümanlarla gayrimüslimlerin evleri veya işyerleri birbirine bitişik olup, birbirlerinin işlerine müdahale etmeksizin hayatlarını sürdürüyorlardı. Herhangi bir uygulamada mağdur olan gayrimüslimler dava hakkına sahiptiler. Vilayet genelinde gayrimüslim unsurlar kendilerine tanınan bu müsamahadan istifade etmek suretiyle kilise veya manastırlarında dini ibadetlerini tam bir serbestiyet içerisinde yerine getirmekteydiler (Yılmazçelik, 1995, s. 263).

Ermenilerin Diyarbakır şehrinde kendi marhassaları/murahassaları (piskopos) olup, Süryani cemaati de bu marhassalığa bağlıydı. Diyarbakır'da Ermeni marhassalığına bağlı olan Süryani cemaati, Hristiyan dinine mensup olup “*Yakubî nâm-ı diğer Süryanî*” şeklinde zikredilmekteydi. Diyarbakır'da bulunan Rumlar da Katolik ve Protestan olmak üzere iki ayrı cemaatten meydana gelip, bunların da marhassaları vardı. Bunun yanı sıra Keldani cemaatinin de marhassaları mevcut olup, bu cemaatin diğer bir adı ise “*Nasturî Katolikleri*” idi (Yılmazçelik, 1995, s. 116). Diyarbakır bölgesinde Süryaniler arasında Hristiyanlığın yayılması Hz. İsa'nın havarilerden Petrus'a dayandırılmaktadır (Çelik, 1996, s. 57-60). Miladi birinci yüzyılın ortaları gibi erken bir tarihte Diyarbakır ve çevresi Hristiyanlık dininin müntesiplerine muhatap olmuştur. Hristiyanlığı benimseyen Süryaniler, bu bölgede önemli bir kemiyet oluşturmuş ve bir süre sonra Diyarbakır, Süryanilerin ruhani merkezi olmuştur.

Süryanilerinin Osmanlı topraklarında en yoğun olarak yaşadığı yerlerin başında Diyarbakır ve Mardin gelmekteydi. Özellikle Midyat, Nusaybin, Hezak (İdil) ve Cizre'yi içerisine alan “*Turabdin*”, Süryanilerin anayurdu olarak kabul edilen coğrafi ve tarihsel bölge adıdır. “*Cebel-i Tur*” olarak da adlandırılan ve Süryanice “*Kullar/ibadet edenler dağı*” anlamına gelen Turabdin, bölgenin Hristiyanlaşması sürecinde ortaya çıkmıştır (Günel, 1970, s. 255-256). XIX. yüzyılın ortalarına kadar Diyarbakır vilayetinde bulunan Süryaniler, Süryani Kadim (Yakubi) ve Süryani Katolik olarak isimlendirilirken, 1852'de Diyarbakır merkezinde, 1858'de Mardin sancağında Amerikan misyonerlerine ait istasyonların kurulmasıyla Diyarbakır Süryanilerinin bir kısmı Protestanlığı benimsemişlerdir (Kocabaşoğlu, 1989, s. 93).

XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında Diyarbakır vilayetinde Süryanilerin toplam nüfus içerisindeki yeri %5 ile % 10 arasındadır. 1882-1893 yılı nüfus sayımına göre Diyarbakır vilayetinde toplam nüfus 414.857 kişiden oluşmaktadır. Buna göre; 329.842 kişi Müslüman, 20.082 kişi Süryani, 1.462 kişi Keldani diğerleri ise Ermeni ve Yahudilerden oluşmaktadır (Karpas, 2003, s. 198-199).

## I.2. Diyarbakır Olayları

Büyük bir sarsıntıya neden olan 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında, Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan Ermeniler arasında “*bağımsız bir devlet kurma*” düşüncesi yeşermeye başladı. Bu fikir, Ermeniler arasında gizliden gizliye aşılandı. Bu süreçte, Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu durumdan istifade eden Ermeniler, devlete karşı mücadeleye girişti. Ermeni piskoposları ve komitacıları Ermenilere bağımsız bir devlet kurulması yönünde telkinlerde bulundular ve bir takım faaliyetlere giriştiler. Bu gelişmeler neticesinde XIX. yüzyılın sonlarına gelindiğinde birçok şehirde Ermenilerle Müslümanlar arasında bir takım huzursuzluklar meydana gelmeye başladı (BOA, HR. SYS, 2812/1). Bu kapsamda 1894-1896 yılları arasında Anadolu’nun birçok yerinde olduğu gibi Diyarbakır, Bitlis, Mamuretülaziz vilayetlerinde Ermeni komitelerince başlatılan ve ardından Müslüman ahalinin Ermenilere tepkisi ve Kürt aşiretlerinin saldırıları neticesinde halklar arası bir çatışma yaşandı. Meydana gelen olaylar Ermeniler ile Müslümanlar arasında kalmadı, yer yer Müslüman-Hıristiyan çatışmasına dönüştü. Bu nedenle Hıristiyan bir topluluk olan Süryaniler de olaylara dâhil olmuş ve böylece mağduriyetler yaşanmıştır.

Asırlarca bir arada yaşayan halkların karşı karşıya gelmesinde Ermenilerin imtiyaz talebi ve Büyük Devletlerin bu konuda Osmanlı Devleti’ne baskı yapması etkili olmuştur. Nitekim 11 Mayıs 1895’te İngiltere’nin başını çektiği altı devlet tarafından Babıâli’ye verilen notada; Vilâyât-i Sitte diye adlandırılan Diyarbakır, Erzurum, Bitlis, Van, Sivas ve Mamuretülaziz vilayetlerinde Ermeniler lehine idari, adli, askerî ve mali konularda ıslahat yapılması için baskı yapıldı. Ancak Sultan II. Abdülhamit, Doğu vilayetlerini Balkanlaştıracak bu imtiyazlara karşı çıktı ve ıslahatın bütün tebaa için olmasını istedi (Halaçoğlu, 2005, s. 44). Osmanlı Devleti’ne kabul ettirilmeye çalışılan bu ıslahatın Ermeniler tarafından “*imtiyaz*” olarak kabul edilmesi (BOA, Y.PRK. ASK, 109/69, s. 2-3) Müslüman ahaliyi ciddi şekilde endişelendirmekteydi. Ermeniler lehine yapılması düşünülen bu ıslahat düşüncesi, 1895 yılı ortalarından itibaren Diyarbakır başta olmak üzere birçok

vilayette hararetle tartışılmaya başlandı. Bu gelişmeler üzerine 1895 yılı ortalarından itibaren Doğu Vilayetlerinde huzursuzluklar görülmeye başladı (BOA, Y.A.HUS, 337/70). Bu dönemde Diyarbakır vilayetinin yaklaşık olarak % 15'ini oluşturan Ermenilerin, vilayetin çoğunluğunu oluşturuyormuş gibi davranması Müslüman ahaliyi kaygılandırmakta ve hatta öfkelenmekteydi. Bu gelişmeler üzerine, olaylardan bir hafta önce Müslüman halk Ulu Camii Kütüphanesi'nde toplandı. Burada yapılan toplantıda, Ermeniler lehine yapılacak düzenlemelerin ilgililer nezdinde teşebbüse geçilerek protesto edilmesi ve gereken tedbirlerin alınması için vilayetin ileri gelenleri arasından bir komisyon oluşturuldu (Tütenk, 1956-1957, s. 316). Bu komisyon, Mabeyn-i Hümayun'a bir telgraf çekerek Ermeniler lehinde yapılması düşünülen ıslahatları sert bir şekilde protesto etti (Beysanoğlu, 1998, s. II, 725).

1 Kasım 1895 Cuma günü, Diyarbakır vilayet merkezinde alışılmışın aksine kilise çanları çalmaya ve kiliseler Ermenilerle dolmaya başladı. O gün gayrimüslimlerin dükkânları açılmamıştı. Öğlen ezanının okunmasıyla beraber, Müslümanlar Cuma namazını kılmak için camilere doldu (Tütenk, 1956-1957, s. 317). Müslümanlar camilerde Cuma namazını eda ederken, Ermeni komitacıları, daha önceden planladıkları üzere, Ulu Cami, Fatih Paşa, Behram Paşa, Ali Paşa, Sultan Sasaa, Sin, Arap Şeyh ve Şeyh Matar camilerine silahlı saldırılarda bulundu. Meydana gelen ilk saldırılarda birçok Müslüman camilerin içinde ve bahçesinde hayatını kaybetti (BOA, Y.PRK. ASK,109/69, s. 7/8; Hocoğlu, 1976, s. 234-235). Böylece 1 Kasım günü cuma namazı yarıda kaldı ve kanlı bir cuma yaşandı. Kanlı cuma, Müslümanları derinden üzdü ve Ermenilere olan nefreti artırdı. Bu arada vilayet merkezinde meydana gelen bu olaylarla eş zamanlı olarak vilayete bağlı bazı kaza, nahiye ve köylerde de bir takım olaylar yaşandı. Vilayet merkezinde başlayan ve yoğun devam eden olaylar üç gün içerisinde kontrol altına alınırken, vilayete bağlı Mardin ve Ergani Sancaklarındaki olaylar ise ancak bir hafta sonra kontrol altına alınabildi. Ermenilerin neden olduğu olaylar yer yer halklar arası çatışmaya dönüştü. Bunun neticesinde Ermenilerin de aralarında bulunduğu Hıristiyanlardan ve Müslümanlardan çok sayıda insan maddi zarara uğradı, yaralandı ve yaşamını kaybetti. Bu arada olayların başladığı Cuma günü vilayet merkezinde meydana gelen yangında ise 878 dükkân, işyeri ve atölye yandı (Tütenk, 1956-1957, s. 317). Halk arasında "Çarşı-yı Şeviti" (yanık çarşı) olarak adlandırılan hadisede 677'si Müslümanlara ait olan vakıf dükkânları, depolar, atölyeler, mağazalar ve işletmeler yandı (BOA, HR. SYS, 2812/1, s.12; BOA, Y.PRK. ASK,109/69, s. 7-8). Meydana gelen olaylarla ilgili Ermeni hanelerinde ele geçirilen mektuplar ile silah ve



bombalar bunun uzun soluklu bir plan olduğunu ortaya koymaktaydı (BOA, Y.PRK. AZN, 14/5; BOA, HR. SYS, 2812/1, s. 6; BOA, Y.PRK. ASK,109/69, s. 6; BOA, Y.PRK. AZJ, 33/6, 7).

### **I.3. Süryanilerin Olaylar Karşısındaki Tutumu ve Olaylara Bakışı**

Diyarbakır'daki olayların başlangıcı, seyri ve mahiyeti hakkında Osmanlı arşivlerinde çok sayıda belge bulunmaktadır. Konumuz Süryaniler ile ilgili olduğu için hem Diyarbakır olayları hem de diğer şehirlerdeki olaylar hakkında kısa bilgi verildikten sonra Süryanilerin olaylara bakışına yer verilecektir. Bunun için Süryaniler ve Süryani din adamları tarafından 1895-1896 yılları arasındaki sürede farklı makamlara gönderilen belge ve raporlar esas alınmıştır.

Diyarbakır Belediye Başkanlığı'ndan, Valiliğe sunulan 16 Kasım 1895 tarihli raporda, vilayet merkezinde “*iğtişâşın (karışıklık) zuhurundan beri*” defnedilen İslam ve Hıristiyanların isimleri belirtilmiştir. Buna göre olayların başladığı 1 Kasım 1895 tarihinden 16 Kasım 1895 tarihine kadar merkez kasabada 126 Müslime karşılık 60 gayrimüslim hayatını kaybederken; 71 Müslime karşılık 25 gayrimüslim yaralanmıştır. Böylece olaylarda 186 kişi ölürken, 96 kişi yaralanmıştır. Mahalle bazında tanzim edilen çizelgelere bakıldığında; Protestanlardan 11, Katolik Ermenilerden 7, Kadim Süryanilerden 36, Katolik Süryanilerden 3, Rumlardan 2, Katolik Rumlardan ise 1 kişinin hayatını kaybettiği görülmektedir. Bu rakamlardan hareketle vilayet merkezindeki olaylarda en fazla Süryanilerin zarar gördüğü dikkat çekmektedir (BOA, Y.PRK. UM, 55/97). Ancak meydana gelen olaylarda vilayet genelindeki ölümler raporlarda “*Ermeni*” adı altında verildiği için, Süryanilerin kayıplarını tespit etmek pek mümkün olamamaktadır (BOA, Y.PRK. ASK, 109/69, s.14). Bu nedenle vilayet genelinde yukarıda belirtilen sayıdan daha fazla Süryani'nin yaşamını yitirdiği ve maddi olarak zarara uğradığı anlaşılmaktadır. Nitekim Diyarbakır merkez sancağa bağlı olan ve büyük ölçüde Süryanilerin yaşadığı Kıtırbıl köyü ile Mardin Sancağı dâhilindeki bazı Süryani köylerinin bir takım aşiretlerin saldırılarına hedef olduğu ve kayıplar yaşandığı görülmektedir (BOA, A.MKT. MHM, 637/32). Ancak bununla birlikte Süryanilerin yoğun olarak yaşadığı Mardin merkez kasabasında Ermeni komitecileri ile ortak hareket edilmediğinden Ermenilere ve Süryanilere yönelik herhangi bir saldırı meydana gelmemiştir. Burada Müslüman ahali, diğer yerlerde meydana gelen olaylardan hareketle saldırıya geçen aşiretlere karşı şehri savunmuş hatta bu mücadele esnasında birçok Müslüman yaşamını yitirmiştir (BOA, A.MKT. MHM, 636/9).

Midyat'a bağlı olan ve aynı zamanda Müslüman ve Süryanilerin birlikte yaşadığı Refneddin ve Gelb köylerine saldırmaya çalışan bazı aşiretlere müfrezeler vasıtasıyla engel olunmuştur (BOA, Y.PRK. UM, 33/87). Görüldüğü üzere 1 Kasım 1895 Cuma günü Diyarbakır vilayet merkezinde başlayan olaylarda, Ermeniler dışındaki diğer “*mîlel-i gayrimüslim*” unsurlar da yaşanan olaylardan önemli ölçüde etkilenmiştir. Nitekim meydana gelen olaylarda en fazla zarar gören gayrimüslim topluluğu Süryaniler olmuş ve Süryani Kadim/Katolik millete mensup 39 kişi yaşamını yitirirken 12 kişi yaralanmıştır (BOA, Y.PRK. UM, 55/97). Olaylar başladıktan sonra Ermenilere duyulan tepkinin “*Müslüman-Hıristiyan*” çatışmasına dönüştüğü ve Süryanilerin de Hıristiyan olması nedeniyle Ermenilerle aynı kefeye konulduğu; böylece olaylardan olumsuz etkilendiği düşünülmektedir. Ancak bununla birlikte bir takım Süryaniler de Ermeni komitelerinin yönlendirmesi veya baskısı karşısında Ermenilerin Osmanlı Devleti'ne karşı giriştiği “*bağımsızlık*” mücadelesini Hıristiyanların ortak mücadelesi olarak kabul etmiş ve benimsemiş olmalıdır. Nitekim 1890 yılında kurulan Ermeni Taşnak Komitesi'nin parti programında “*Ermeni davasına*” katkı sunacak hedef kitlelerden birisi de Süryaniler olarak tasarlanmıştır (Sasoni, 1992, s. 177). Dolayısıyla, Diyarbakır Valisi Enis Bey'in 11 Aralık 1895 tarihli raporundan hareketle vilayet merkezindeki olaylar esnasında Süryani Hanuş'un oğlu Taşcı Abduahad adlı kişinin hadiselerin başlamasında etkili olduğu görülmektedir (BOA, A. MKT. MHM, 637/3).

Taşnak komitesinin faaliyetleri ve olaylar öncesinde komitelerin Ermeniler dışındaki Hıristiyan etnik ve dini grup ruhanilerini kendileri ile ortak hareket etmeye zorlaması dikkate alındığında Ermenilerin diğer “*mîlel-i gayrimüslim*” unsurları kendi yanına çekmeye çalıştığı rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Mamuretülaziz vilayetinde Müslümanlar ile Ermeniler arasında bir takım huzursuzlukların meydana geldiği bu dönemde Süryanileri kendi yanlarına çekmeye çalışan Ermenilerin Müslüman kılığına girerek Süryanilerin hanelerine hücum ve saldırılarda bulunduğu ileride bahsedilecektir (BOA, Y.PRK. AZJ, 33/6).

Diyarbakır'da Süryani temsilciler tarafından vilayetteki tahkikat komisyonlarına sunulan raporlarda, Ermenilerin olaylar öncesinde kendilerini ortak hareket etmeye zorladığı, hatta baskı yaptığı açıkça ifade edilmiştir (Dolabani, 2006, s. 191). Ancak Ermeni olaylarının yoğun bir şekilde yaşandığı bu dönemde Süryani ruhanilerinin ve özellikle Süryani Kadim Patriği olan Abdülmesih Efendi'nin olaylara yaklaşımı, Ermenilerin Süryanileri kendi yanlarına çekme girişimlerini önemli ölçüde sonuçsuz bırakmıştır. Fakat yine de Ermeni komitecilerinin birtakım

Süryaniler üzerine etkisinin olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Ekim ayı başlarında Diyarbakır valiliğine asaleten atanan Enis Paşa'nın olaylardan bir gün önceki valilik fermanının okunma törenine mutad olduğu üzere bütün gayrimüslim ruhanileri katılırken Ermenilerin yanı sıra Süryanilere mensup ruhanilerin de katılmadığı görülmektedir (Tütenk, 1956-1957, s. 317). Bu törene Süryani ruhanilerinin katılmaması ilginç gözükmemektedir. Çünkü gerek bu dönemde Mardin'de bulunan Patrik Abdülmesih Efendi ve gerekse Süryani ruhanilerin öteden beri Ermenilerin tutumlarını tasvip etmedikleri ve bu konuda genellikle Osmanlı Devleti'nin yanında yer aldıkları açıkça görülmektedir. Ancak buna rağmen Enis Paşa'nın valilik fermanına Süryanilerden kimsenin katılmaması, Süryanilerin kısmen de olsa Ermeni faaliyetlerinin etkisi altında kaldığını göstermektedir. Vali Enis Paşa, olaylar öncesinde Süryanilerin muhtemel bir karışıklıkta Ermenilerle ortak hareket etmesini engellemek için Mardin'de bulunan Süryani Patriği Abdülmesih Efendi'yi vilayete davet etmiştir. Mardin Mutasarrıfı Behram Paşa vasıtasıyla Süryani Patriğinin hemen vilayete çağırılması muhtemelen Patriğin arabuluculuğu ile kargaşanın önleneyeceği umudunu da taşıyordu. Durumun ciddiyetini fark eden Patrik, Mutasarrıftan aldığı tebligata binaen 31 Ekim 1895 Perşembe akşamı korumasına verilen jandarmalarla beraber Diyarbakır'a hareket etmiş ve 1 Kasım Cuma günü vilayete ulaşmıştır. Ancak Patrik, vilayete ulaştıktan kısa bir süre sonra olaylar meydana gelmiştir. Bu arada Süryani Metropolit Hanna Dolabani, Süryanilerin, Patriğin vilayete gelişinden memnun olmadığını dile getirmektedir. Bu durum daha önce de ifade edildiği üzere bir takım Süryanilerin Ermenilere destek verdiği şeklinde yorumlanabilir. Süryanilere ait olan Meryem Ana Kilisesi, olaylar süresince Hıristiyanların sığındıkları yerlerden birisi olmuştur. Kışkırtıcıların korkusundan halk kiliseye sığınmıştır.

Patrik, barışın sağlanması için Vali Enis Paşa'ya Makdisi Yayan adlı birisi ile bir mektup yazmıştır. Ancak mektubu Enis Paşa'ya teslim eden bu kişi, kiliseye geri dönerken vurularak öldürülmüştür. Vali Enis Paşa, Patriğin mektubunu okuduktan sonra 100 kişiden oluşan birliği kilisenin korunması için göndermiştir. Bu birliğin gelmesi ile kiliseye sığınanlar ve kilisenin yakınlarındaki evlerde bulunanlar güven altına alınmıştır. Patrik, kiliseye sığınanların ihtiyaçlarının karşılanması için büyük bir gayret göstermiştir. Bu süreçte sağduyulu davranan Patrik'e Enis Paşa tarafından gerekli yardımlar yapılmıştır. Ayrıca Mardin'de Deyruzzafaran Manastırı'na saldıran Kürt aşiretleri de dağıtılmıştır (Dolabani, 2006, s. 191-192).

Olaylar sırasında Meryem Ana Kilisesi'ne sığınanlar arasında bulunan Naum Faik, Patrik Abdülmesih Efendi'nin Diyarbakır'a gelmesiyle kiliseye sığınanların onun himayesine girdiğini ve birkaç gün sonra da olayların yatıştığını ifade etmektedir (Çıkkı, 2004, s. 24). Mardin'e bağlı bazı yerlerde meydana gelen olaylar nedeniyle Süryani Kadim Patriği Abdülmesih Efendi, Diyarbakır'da olduğu gibi Mardin'e sığınan mültecilere de yardım etmiştir. Hatta Deyruzzafaran Manastırı'nda bir yardım kapısı açtırmış ve yardıma muhtaç olanların bir süre orada kalmalarını sağlamıştır. Bundan memnun kalan yetkililer, manastırı koruması için bir askeri birliği Patriğin emrine vermiştir. Patrik ayrıca yoksul ve öksüz kalan çocukların yetişmesi için bir de okul açmıştır (Dolabani, 2006, s. 191-192).

Diyarbakır'da ve bir takım yerleşim merkezlerinde meydana gelen Ermeni olayların mahiyetini araştırmak için merkezi hükümet bir Tahkikat Komisyonu kurmuştur. Muhtemelen Aralık ayının ilk günlerinde İstanbul'dan yola çıkan Abdullah Paşa başkanlığındaki bu Tahkikat Komisyonu Samsun, Havza, Merzifon, Amasya, Tokat, Sivas, Malatya, Arapkir, Mamuretulaziz, Maden ve Ergani üzerinden 19 Aralık 1895'te Diyarbakır'a ulaşmıştır (BOA, Y.PRK. UM, 34/33). Geçiş güzergâhlarındaki belde ve kasabalara uğrayan komisyon üyeleri bozulan Müslim ve gayrimüslim ilişkilerinin düzeltilmesi için sadece yöneticilerle değil aynı zamanda Hristiyan ruhani ve yetkilileriyle de görüşmüştür. İtaat ve huzurun önemini konu alan bu görüşmelerde “*fesat hareketlerinden, kargaşa ve komitacılıktan*” uzak durulması için gayrimüslimlere gerekli telkinlerde bulunulmuş ve bu bağlamda halkın aydınlatılması için beyannameler ve broşürler bastırılarak halka dağıtılmıştır (BOA, Y.PRK. UM, 34/33). Bu dönemde kimi Hristiyan din adamları ve ahaliye göre Müslümanlar, bölgedeki bütün Hristiyanları yok etmek için harekete geçmişlerdi ve olayların baş sorumlusu Diyarbakır Valisi Enis Paşa idi. Bölgede görevli Avrupalı sefir ve konsoloslar da benzer düşüncedediler ve sürekli Enis Paşa'yı suçlayan beyanlarda bulunmaktaydılar (Güllü, 2018, s. 300).

Meydana gelen olaylarla ilgili Patrik Abdülmesih ve Süryani Kadim cemaatinin önde gelen ruhanilerinden 22 kişinin imzasıyla hazırlanıp Abdullah Paşa başkanlığındaki “*Tahkikat Heyetine*” sunulan rapor ve Padişah'a hitaben yazılan “*teşekkürname*”de önemli bilgiler yer almaktadır. Bu teşekkür mektubu ve raporlarda, Süryanilerin devlete ve Müslümanlara bakışı ile vilayette zuhur eden olayların mahiyetine dair çarpıcı tespit ve değerlendirmeler bulunmaktadır. Teşekkür Mektubu'nda birtakım Ermenilerin huzursuzluk ve çatışmaların müsebbibi olduğu, “*Hazreti Ömer'den berü hükümet-i İslamiyenin ve beş yüz*

*seneden berü devlet-i ebed-müddet-i Osmaniyenin*” hâkimiyetinde din, mezhep, lisan, mal ve can ile ırzları güvence altında yaşamakta olan Süryanilerin “*vatandaşları ve aziz komşuları*” olan Müslümanlarla birlikte “*her türlü taarruz ve teaddiden*” uzak yaşamakta oldukları için Padişah’a teşekkür ettikleri belirtilmiştir.

Mektubunun devamında yaşanan olaylar özetle şöyle dile getirilmektedir: “Geçenlerde hiçbir şeyden haberdar olmadığımız halde Diyarbakır ve etrafındaki Ermeni fesatçılar birtakım olayların meydana gelmesine neden olmuştur. Öteden beri Osmanlı Devleti’nin sadık ve kadim tebaası olan Süryaniler de tehdit ve baskı ile olaylara dâhil edilmeye çalışılmıştır. Buna rağmen babalarımızdan ve dedelerimizden bize en kıymetli miras olarak kalan sadakat yolundan çıkarılmamıza çalışılmıştır. Allah’a hamd olsun ki Süryaniler fesat ehli olan Ermenilerin tahrik ve aldatmalarını reddederek devlete bağlılıktan ve itaat mesleğinden ayrılmamıştır. Padişahımız üzerimize farz olan itaat nimetinin kadrini bilerek her türlü uygunsuz fiilden uzak durarak selamet yolu tercih edilmiştir. Böylece Ermenilerin, cahilleri tahrik ve aldatması boşa çıkmıştır” (BOA, Y.PRK. AZN, 15/1). Belgede yer alan “*cahilleri tahrik ve aldatması*” ifadesi Süryanilerden de olaylara katılanların olduğunu göstermektedir.

Patrik Abdülmesih Efendi ve önde gelen Süryani din adamlarının Tahkikat Heyetine ve Sultan II. Abdülhamit’e gönderdiği raporlarda ısrarla olayların öncesinde Ermeni komitacılarının faaliyetlerine dair hiçbir bilgiye sahip olmadıklarını, çatışmalar başladıktan sonra ise komitacıların Süryanileri de kendilerine destek olmaları hususunda zorladıklarını öğrendiklerini vurgulamıştır. Gerek Ermenileri destekleyen gerek komitacıların propagandalarına kapılarak komitacılarla birlikte hareket eden Süryanileri engellemek için uğraştıklarını ve onlara nasihatlerde bulduklarını ifade eden Abdülmesih Efendi, “*dedelerimizden bize en kıymetli miras olan sadakatimizi korumaktan vazgeçmedik*” diyerek Süryanilerin tutumunu göstermeye çalışmıştır. Patrik Abdülmesih Efendi’ye göre Ermenilere destek verenler olmakla birlikte bunlar, Süryanilerin çok az bir kısmını oluşturmaktadır. Abdülmesih Efendi, Ermeni komitacıları ile birlikte hareket edenleri “aldatılmış cahiller” diye tanımlamıştır. Abdülmesih Efendi bu duruma dikkat çekerek devlet ve Müslümanlar nezdinde Süryanilerle Ermenilerin aynı kategoride değerlendirilmemesi gerektiğini talep etmiştir. Bu konuda Tahkikat Heyeti’ne sunulan 31 Ocak 1896 tarihli bir raporda da meydana gelen olaylara dair Ermenilere ciddi suçlamalar yöneltilmiştir. Raporda Ermeniler şöyle tanımlanmıştır: “*Bir müddetten beri mefasid ve mekasid-ı muzıræn ni’met nişanası üzerine tesis-i mütalaasıyla meslek-i sadakatten inhiraf eylemek denaetini (alçaklık) kabul*

*eylemekten hayâ eylemeyen Ermeniler...*". Ermenileri, hiçbir neden yokken fesat yolunu meslek edinmekle tanımlayan Süryaniler, meydana gelen hadiseler nedeniyle aziz vatanın birçok felaket ve musibete duçar olduğunu dile getirmiştir. Ermenilerin bu uygunsuz tutumu nedeniyle hâlihazırda Müslim ve gayrimüslim bütün ahalinin Ermenilere lanet okuduğu, aynı şekilde vicdanlarını ve hislerini henüz emanet etmemiş olan bazı Ermenilerin de bu durumu kınadığı vurgulanmıştır.

Meydana gelen bu musibetin "*te'dip-i manevi*" olarak değerlendirildiği raporun devamında ise Süryanilerin Osmanlı Devleti ve Müslümanlara bakış açısı özetle şöyle ifade edilmektedir: İnkâra mahal olmayan hakikatlerdendir ki, Diyarbakır vilayetinin Müslüman ve Hıristiyan ahali Osmanlı Devleti'nin himaye ve koruması altında üç dört asırdan beri birbirleriyle kardeşçe yaşamaktaydılar. Ancak bir müddetten beri Ermenilerin fenalıkları nedeniyle bu durum bozulmaya başladı. Sultan Abdülhamit'in şefkat ve merhameti sayesinde Hıristiyanlar da Müslümanlar derecesinde özgürlüğe sahipti. Nitekim köylerini ve hanelerini terk ederek uzak dağ başlarında ve ovalarda dağınık bir şekilde bezden birer çadır veya kamıştan yapılmış kulübelerde yaşayan gayrimüslimler, iki ay çoluk çocuklarıyla beraber kaldığı halde, hiçbir taraftan gerek mal ve canlarına ve gerekse de şehirde ve köyde bıraktıkları hane ve mallarına herhangi bir saldırı gerçekleşmemiştir. Bu durum gayrimüslimlerin mal ve can güvenliğinin olduğunun en gerçek delilidir.

Diyarbakır'da Hıristiyanların "*mal ve can emniyeti*"nin olmadığına dair iddialara bu şekilde cevap veren Süryani ruhaniler, raporun sonunda, Sultan Abdülhamit'in idaresinden duyulan memnuniyeti yinelemekle birlikte, meydana gelen felakette, "*yaş ile kuru birlikte yanar*" misal ve kaidesince birçok musibet ve felakete duçar olduklarını ifade etmiştir. Olaylara sebebiyet veren Ermeniler "*Cenab-ı Hak'kın kahır ve gazabına*" havale edilmekle birlikte, olayların müsebbipleri görülen Ermeni fedailerinin cezalandırılması ve bu şekilde adaletin tecelli etmesi talep edilmektedir (BOA, HR. SYS, 2812/1).

Tahkikat Heyeti'ne sunulan bu bilgilerin dışında bir başka arşiv belgesinde ise ilginç ifadeler yer almaktadır. Süryani Katolik Patrikhanesi'nden Sadaret'e gönderildiği anlaşılan bir yazıda; Ermeni hadisesinde bazı Süryanilerin mağdur olmasının kendilerinin "*Ermenilerden fark ve ayırt edilememesinden kaynaklandığı*" ifade edilmiştir. Süryanilerin kayıpları ile ilgili bu tespit yapıldıktan sonra, Süryani Piskoposuna sadakat nişanı (*alaim-i sadakat*) verilmesi talep edilmiştir. Doğrusu Süryani Katoliklerin olaylarda mağduriyetine değinildikten hemen sonra piskoposa

sadakat nişanının verilmesinin talep edilmesi çok ilginç ve dikkat çekici bir durumdur. Bu durum, kendi halkının mağduriyetini kullanmak suretiyle kendisi için itibar devşirmek anlamına gelmektedir. Ancak, 30 Kasım 1895 günü sadakat nişanı hususunu gündemine alan Meclis-i Vükela, Süryani Katolik cemaatine “*öyle bir alamet va’z ve ihdasına lüzum ve mahal olmayacağı*” kararını almıştır (BOA, Y.A.HUS, 340/138).

Süryani Katolik Murahhası Petros Efendi, olayların nedeni hakkında önemli bilgiler vermektedir. Petros Efendi, olaylardan kısa bir süre önce bazı Ermeniler bir telgraf getirip kendisine zorla mühürlettiklerini dile getirmiştir. Kendilerinin dini faaliyetlerinin devlete itaati esas aldığını, fesat ve fitneden uzak durduklarını vurgulamıştır. Petros Efendi’ye göre, Diyarbakır’da Müslümanlardan sonra en fazla nüfusa sahip olan Ermenilerin içindeki bazı kişiler, sapkın fikirleri nedeniyle ahali arasında tefrikaya yol açmıştır. Böylece kardeşçe asırlarca bir arada yaşayan tüm Osmanlı tebaası bu sefih kişilerin fitne ve nümayişlerinden olumsuz etkilenmiştir. Petros Efendi, kendi milletinin “*efrâd-ı umumiyesinin bu fikre*” lanet okuduğu hatta Patrik’ten aldığı müteaddit emirlerde Ermeni bozguncuları ile işbirliği yapmaması gerektiğine dair tenbih ve ihtarlar değinmiştir (BOA, A. MKT. MHM, 637/3).

Süryani Kadim papazlarından olan Makdisi Yakuboğlu Beşara ise meydana gelen olayları anılarında şöyle ifade etmiştir: “*Cuma günü öğleyin İslam ve Hıristiyanlar arasında mukatele oldu. Bu, bizim günahımız yüzündendi. Üç gün devam etti. Cuma’dan Pazar gününe kadar sürdü. Tanrı bizi korudu. Bizler bu felaketten kurtulduk*” (Tütenk, 1956-1957, s. 318). Papaz Beşara’nın, “*bu, bizim günahımız yüzündendi*” ifadesi iki şekilde yorumlanabilir. Öncelikle Beşara bu ifadesiyle, bu olayların müsebbibi olarak Hıristiyanları göstermiş olabileceği gibi, yaşanan olaylarının müsebbibine değinmeden klasik bir anlayış içinde olayları günahlarına karşı ilahi bir ceza olarak da değerlendirmiş olabilir (Özcoşar, 2008, s. 250).

Süryani Patriği Abdülmesih Efendi, 1895 olaylarından kısa bir süre sonra Lice kazasında Süryanilerle Ermeniler arasında ihtilaf konusu olan Akkilise (Deyru’l-abyaz) hakkındaki bir raporunda, Ermenilerin kendi kadim ve meşru hakkı olan mabetlerini gasp ettiğini ısrarla vurgulamış ve Ermenileri “*hain ve gaddar bir millet*” olarak tanımlamıştır (BOA, DH. TMİK. M, 64/4, s. 2).

Süryani Kadim Milleti Patriği Abdülmesih Efendi, 21 Mayıs 1896 tarihli Sadaret’e gönderdiği telgrafta Diyarbakır’da yaşanan hadiselerin müsebbipleri ve Vali Enis Paşa’nın aldığı tedbirleri değerlendirmiştir. Abdülmesih Efendi, sadece

Diyarbakır'da değil Anadolu'nun her tarafında meydana gelen olayların müsebbiplerinin Ermeniler olduğunu yinelemiştir. Bu kapsamda Diyarbakır'da meydana gelen karışıklıkların başta Vali Enis Paşa ve diğer yetkililerin aldığı tedbirler sayesinde önünün alındığını ifade etmiştir. Bu konuda gösterilen çabaya bizzat tanık olduğunu belirten Abdülmesih Efendi, Enis Paşa'nın amacının vilayetin huzur ve güvenini sağlamak olduğunu ileri sürmüştür. Diyarbakır vilayetinde huzur ve asayişin tesis edilmiş olmasından dolayı Padişah'a duacı olduklarını dile getirmiştir. Abdülmesih Efendi, Ermeni fesatçılara karşı dirayetli duruşu ve çabalarıyla vilayette asayiş sağlayan Enis Paşa'nın rütbesinin terfi ettirilerek taltif edilmesini talep etmiştir (BOA, A.) VRK, 140/19).

Enis Paşa'nın görevden alınmasından kısa bir süre önce Süryani Patriği tarafından sekiz ay önceki olaylara dair böyle bir telgraf gönderilmesi ve bu arada iktidarsızlığına dair birtakım iddiaların olduğu Enis Paşa hakkında olumlu ifadelerin kullanılması hatta onun taltif edilmesi yönünde talepte bulunulması bir takım soruları beraberinde getirmektedir. Bu da Abdülmesih Efendi'yi böyle bir telgraf göndermeye sevk eden nedenin Ermenilere duyduğu husumet mi yoksa Vali Enis Paşa'nın telkin veya zorlaması mı? Enis Paşa'nın Abdülmesih Efendi'yi bu yönde etkilediği hususu ihtimal dâhilinde olmakla birlikte, bu süreçte Diyarbakır'da bazı mabet ve mülkleri konusunda Süryanilerin Ermenilerle ihtilaf içerisinde olması etkili olmuş olabilir.

## II. Bitlis Olayları ve Süryanilerin Tutumu

Diyarbakır vilayetinin yanı sıra en fazla Süryani nüfusun yaşadığı yerlerden birisi de Bitlis vilayetidir. Bitlis vilayetindeki huzursuzluklar Diyarbakır vilayetindeki huzursuzluklarla eş zamanlı olmuştur. Yukarıda ifade edildiği üzere 1895 yılı ortalarında Ermeniler lehine ıslah yapılması yönündeki diplomatik baskılar ve Ermenilerin taşkınlıkları geleneksel Osmanlı millet sistemini ciddi anlamda etkilemiştir. Artık din ve mezhep esasına dayanan ve adeta kompartıman halinde idare edilen yapı XIX. yüzyılın ortalarından itibaren ulus temelli bakış açısı ile şekillenmeye başlamıştır. Batılı devletlerin ve onların keşif kolu olan misyonerlerin tahrikleri ile Müslümanlarla kadim ilişkileri bulunan Ermeniler, Haçlıların XX. yüzyıldaki seçilmiş kurbanları olduklarını fark edemeyerek çılgınca faaliyetlere girişmişlerdir. Asırlarca bir arada yaşadığı Müslümanlarla olan münasebetlerini bozmuş, asırlık köprüleri yıkmış ve halklar arasına duvarlar çekilmiştir. Bunu yaparken verdiği mücadeleyi masum ve meşru göstermek için



sürekli mağduriyet haberleri yapmış/yaptırmış ve bu haberler üzerinden Batı kamuoyunu diğer bir ifade ile Hristiyan dünyasını etkilemeye çalışmıştır.

Türklerin veya Müslümanların Doğu Hristiyanlarını hedef aldığı ve ilk Hristiyan halkların yok olmakla karşı karşıya kaldıkları söylemi konsoloslar ve misyonerler vasıtasıyla servis edilmiştir. Mağduriyet yaşayanların sadece Ermeniler olmadığını Süryaniler ve diğer halkların da benzer mağduriyete maruz kaldığını vurgulayabilmek için onları da kendi istiklal mücadelesine dâhil etmeye çalışmışlardır. Ne yazık ki bu propaganda kısmen de olsa Süryaniler üzerinde de etkili olmuştur. Her ne kadar Süryani ruhanileri ve yetkilileri tarafından resmi makamlara verilen/gönderilen rapor ve yazılarda Süryanilerin uygunsuz hareketlerden beri oldukları iddia edilse de rakamlara yansıyan kayıplar ve mağduriyetler hakikatin böyle olmadığını göstermektedir. Bitlis'teki olaylar sırasında belgenin ifadesi ile bir takım "cühelanın" aldatıldığı görülmektedir. 1895 olayları sırasında Ermenilerin Müslümanlarla/devletle olan kadim ilişkileri bozması gerek Müslümanlar ve gerekse de devlet nezdinde "*güvenilmez tebaa*" konumunda bulunmaları Süryani yetkilileri harekete geçirmiştir. Bu süreçte pragmatik bir politika takip eden Süryani Patrikhanesi öncelikli olarak tebaasını sokaktan kurtarmaya çaba göstermiştir. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nin sadık tebaasının Süryaniler olduğu Hz. Ömer döneminden beri Müslümanlarla kardeşçe bir arada yaşadıkları ısrarla vurgulanmıştır. Her fırsatta bu ifadeleri kullanan Süryani ruhaniler, ısrarla farklı bir millet olduklarını vurgulayarak Süryanilerin kıymetinin bilinmesini ima etmişlerdir.

XIX. yüzyılın sonunda, Bitlis vilayeti Ermeni nüfusunun yoğun olarak yaşadığı bir bölgeydi. Bu yüzden Ermeni komiteleri kuruluşlarından itibaren en yoğun çalışmalarını Bitlis ve çevresinde gerçekleştirmiştir. Bitlis vilayeti, bulunduğu konum itibarıyla önemli bir geçiş noktası olup her zaman tercih edilen bir güzergâhtı. Kuzey ve güney illerini birbirine bağlayan, Van-İskenderun hattının geçtiği yol üzerinde bulunuyordu. Ulaşımın kolay sağlandığı ve bir geçiş boğazı olması hasebiyle Ermeni komitelerinin Van'dan sonra en fazla önem verdiği şehir idi. Ermeni isyanlarının çok sık vuku bulduğu Muş ve Talori (Sason) gibi yerler de Bitlis vilayetine bağlıydı ve buralarda Ermeni nüfusu oldukça kalabalıktı (Ermeni Komitelerinin Amal ve Hareketi- İhtilaliyesi, 1983, s. 228).

Padişah yaveri Sadettin Paşa, İbrahim Ethem ve Mehmed Ali Cemal Bey'in hazırladığı 15 Ocak 1896 tarihli raporda Bitlis olaylarına yer verilmiştir. Buna göre Bitlis Ermenileri, Bitlis merkezindeki Amerikan misyonerlerinden aldığı

talimatla fesat çıkarmaya girişmiştir. Meydana gelen olaylarda vilayete bağlı kaza ve köylerde Müslümanlardan 86 ölü 38 yaralı olmuştur. Ermenilerin yanı sıra Keldani, Süryani, Katolik ve Protestanlardan ise toplam 170 kişi hayatını kaybetmiş 49 kişi de yaralanmıştır. Bu dönemde Bitlis vilayeti ile Siirt ve Genç sancaklarında erkek ve kadın 156.496 Müslüman, 54.697 Ermeni ve diğer milletlerin mensupları vardır (BOA, Y. PRK. KOM, 9/2). 1881/82/1893 nüfus sayımına göre Bitlis merkez sancağında 261 ve vilayet genelinde 851'i kadın 1.130'u erkek toplam 1.981 Süryani yaşamaktadır (Karpat, 2003, s. 275).

Bitlis Valisi Ömer Bey, Dâhiliye Nezaretine gönderdiği 27 Ekim 1895 tarihli telgrafta olayların mahiyeti ve seyrine dair bilgi vermiştir. Ömer Bey, Ermenilerin aldıkları talimat gereğince her tarafta giriştikleri ihtilal ve karışıklığa Bitlis'de de kalkıştıklarına dikkat çekmiştir. Cuma günü girişilen bu fenalığa karşı gerekli önlemlerin alınarak olayın genişlemesine engel olmak için olağanüstü çaba gösterildiğini vurgulamıştır. Ancak buna rağmen her iki taraftan da ölümlerin ve yaralananların olduğunu ifade etmiştir (BOA, HR. SYS, 2805/1). Diyarbakır'da olduğu gibi isyan gününün Cuma günü seçilmesi tesadüfi değildir. Bu dönemde Ermeni komitacıların yazışmalarında ihtilal gününün Cuma günü olması ve camilerin hedef alınması dikkat çekmektedir. Bununla Müslümanlara toplu bir şekilde saldırıp onları galeyana getirmek ve böylece Büyük Devletlerin müdahalesine zemin hazırlamak amaçlanmıştır.

Bitlis olayları ile ilgili 21 Ocak 1896 tarihli bir belgeye göre Ermeniler, Bitlis'te bazı vakıf dükkânlarını ve Müslümanların hanelerini de ateşe vermiştir. Ermenilerin sebebiyet verdiği karşılıklarda Siirt'e bağlı Eruh ve Garzan kazaları dâhilinde Güzeldere ile çevresindeki köylerde bir Müslüman, 59 Ermeni ve 129 Süryani hanesi ile Süryanilerin bir mabedi Ermeniler tarafından yakılmıştır. Karışıklık esnasında Müslüman ve Ermeni köylerinden Ermeni ve Kürt eşkıyası hayvan ve eşyalar gasp etmiştir. Farklı kesimlerin yer aldığı komisyonun çalışmaları neticesinde gasp edilen mallar geri alınarak sahibine teslim edilmektedir (BOA, HR. SYS, 2805/1).

Olayların neticesinde meydana gelen kayıplara ve yağmanın boyutuna bakıldığında zaman gayrimüslimlerin Müslümanlara oranla daha fazla mağdur olduğu anlaşılmaktadır. Diyarbakır merkezinde olduğu gibi diğer vilayetlerin merkezlerinde de gayrimüslimlerin kayıpları Müslümanlara oranla daha az iken, vilayete uzak yerlerde bulunan gayrimüslimlerde daha fazla kayıp ve mağduriyet vardır. Bunun nedeni vilayete uzak yerlerde askeri birliklerin ve denetimin yetersizliği ile

aşiretlerin saldırıları etkili olmuştur. Bununla birlikte Ermenilerin ıslahat talebi asırlarca yaşadığı coğrafyada kısmi bir kontrolle yaşayan aşiretleri ciddi manada tedirgin etmiştir. Bunun yanı sıra aşiretlerin kontrolünde bulunan yerlerdeki Ermenilerin eskisine oranla ekonomik ve siyasi olarak farklı bir konumda bulunması da bazı yerlerde ilişkilerin bozulmasında etkili olmuş olabilir. Zira kırsal bölgelerdeki Ermenilerin yakınındaki Kürt aşiret beylerine bazı vergileri verdiği ile ilgili kayıtlar da mevcuttur. Buna göre Ermeniler mensubu buldukları Kürt ağalarına, kendi güvenliklerinin muhafazası karşılığında “hefir” adında bir vergi verirdi. Nitekim İngiltere’nin Bitlis Viskonsolosu Heathcote’nin 15 Eylül 1903 tarihinde kaleme aldığı raporunda Ermenilerin, devlete ödediği ağır vergilerin yanında bir de Kürt ağalarına “hefir” isminde bir haraç vermek zorunda olduğunu ve bu durumun Ermeniler arasında ciddi rahatsızlıklara sebebiyet verdiğini ifade etmiştir (Demirel, 2002, s. 413-414). Bunun dışında evlenen bir Ermeni, evlendiği kızın ailesine verdiği paranın yarısı kadarını “helâl” namıyla Kürt ağasına vermek zorundaydı. Bölgeye Ermeni komiteler geldikten sonra bu komiteler, Ermenilerin ödemeye devam ettikleri bu vergileri ödememeleri için teşvik ettiler. Komitelerin bu çabaları bir süre sonra sonuç verdi ve Ermeniler bu vergileri ödememeye başladılar. Ermeniler ile aşiretler arasındaki çatışmanın bir diğer sebebi de budur (Pehlivanlı, 1997, s. 171-173).

Bitlis’teki Süryani din adamları ve Süryani önde gelenleri tarafından Sadaret’e gönderilen 27 Ekim 1895 tarihli telgrafta, meydana gelen olaylara Süryanilerin bakışı ele alınmıştır. Süryanilerden 93 kişinin imzasının yer aldığı belgede, olaylara sebep olan Ermeniler, “*kötü düşünceli kişiler*” olarak tarif edilmiştir. Bu kişilerin aldatması nedeniyle Süryanilerden de birtakım cühelanın aldatıldığı vurgulanmıştır. Oysa altı yüz seneden beri Süryanilerin Müslümanlarla kardeşçe geçindiği, onlar aleyhinde hiçbir fenalıkta bulunmadıkları belirtilmiştir. Camilere ve Müslümanlara saldırıp fitne çıkararak huzursuzluğa sebebiyet verenlerin cezalarını bulduğu ancak bundan Süryanilerin de olumsuz etkilendiği ifade edilmiştir. Süryanilerin olaylara sebebiyet veren cehalet yüklü kişilerle hiçbir bağının olmadığı vurgulanarak, meydana gelen çatışmaların dışında oldukları ifade edilmeye çalışılmıştır. Öteden beri devletin sadık bendesi olan Süryanilerin Bitlis Ermenileri ile hiç münasebette olmadıkları, onların fikir ve tasavvurlarını benimsemedikleri dile getirilmiştir. Osmanlı padişahının tüm tebaaya din ve vicdan hürriyeti sağladığı, onları himaye ettiği, Saltanat-ı seniye’nin tabiiyetinden büyük bir nimet olmadığına dikkat çekilmiştir. Bu nimetleri takdir eden Süryani milletinin fesat entrikalarından uzak durduğu ve sadakat yolundan ayrılmadığı ifade edilmiştir. Osmanlı Devleti’ne olan

ubudiyet ve sadakatleri dile getirildikten sonra karışıklıklara sebep olan Ermeni müfsitlere eskiden olduğu gibi nefretle baktıkları vurgulanarak Süryanilerin tutumu net bir şekilde dile getirilmeye çalışılmıştır (BOA, HR. TH, 166/20). Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Süryani yetkililer, husumet ve fenalık yolunu tercih etmedikleri, Ermenilerin uygunsuz davranışlarını öteden beri kınadıkları dile getirilmiştir.

### III. Mamuretülaziz Olayları ve Süryanilerin Tutumu

Mamuretülaziz vilayeti, XIX. yüzyılın sonlarında Mamuretülaziz, Malatya ve Dersim sancaklarından oluşmakta idi. Bu dönemde vilayetin toplam nüfusu 381.346 kişiden oluşmaktadır. Bunun 300.188'ni Müslümanlar, 73.178'ini Ermeniler geri kalan 7.980 kişiyi ise diğer gayrimüslim unsurlar oluşturmaktadır (Karpas, 2003, s. 302-303, 319). 7.980 kişi içerisinde Rumlar, Katolikler, Yahudiler, Protestanlar, Latinler yer almasına rağmen Kemal Karpas'ın "Osmanlı Nüfusu" adlı eserinde 1894 yılı nüfus kayıtlarında Süryaniler ve Süryani nüfusu yer almamaktadır. Ancak aynı kitapta 1914 sayılı nüfus istatistikleri içerisinde Mamuretülaziz vilayetinde 2.234 Süryani nüfus yer almaktadır (Karpas, 2003, s. 302-303, 319 ). 1894 yılı nüfus istatistikleri dikkate alındığında Mamuretülaziz vilayetinde de önemli bir Ermeni nüfusun olduğu görülmektedir.

XIX. yüzyılın sonlarında Diyarbakır ve Bitlis vilayetlerinde olduğu gibi aynı aylarda Mamuretülaziz vilayetinde de Müslümanlar ile Ermeniler arasında birtakım karışıklıklar meydana gelmiştir. 1895 yılının ortalarına gelindiğinde başta İngiltere, Fransa ve ABD konsolosluklarının yönlendirmeleri, misyonerler, kiliseler ve komitelerin teşvik ve destekleri neticesinde Mamuretülaziz vilayetinin Harput kasabasında ve bağlı yerlerde de birtakım huzursuzluklar çıkmaya başlamıştır. Nitekim Diyarbakır ve Mamuretülaziz vilayetlerinde meydana gelen olayların anlatıldığı bir raporda; olaylardan önceki birkaç ay boyunca Hınçakyan adlı "fesad" gazetesinin çıkarılan nüshalarının kan renginde olması Ermenileri Müslümanlara karşı tahrike ve kan dökmeye teşvik etmiştir (Bozan, 2016, s. 92).

Mamuretülaziz vilayetinde ilk kayda değer olay Harput kasabasında 7 Kasım 1895 Perşembe günü meydana gelmiştir. Meydana gelen olaylar Harput kasabasında, Ermenilerin yoğun olarak yaşadıkları Şehroz Mahallesi'nde meydana gelmiştir (Sunguroğlu, 1958, s. I, 192). Bu gelişmelerden haberdar olan bazı Kürt aşiretleri toplanarak şehre hücum etmişler. Kasım 1895'te vilayet merkezinde başlayan ve zaman zaman bağlı kazalara sirayet eden Müslümanlar ile Ermeni azınlık arasındaki bu çatışmalarda 1896 yılının sonuna kadar Ermenilerin kayıplarının Müslümanlara oranla daha fazla olduğu görülmektedir. Ancak tahkikat

raporlarında Ermenilerin ölüm oranlarını fazla gösterdikleri, vilayette daha önce meydana gelen kolera veya başka sebeple hastalıktan hayatını kaybedenlerin de buna dâhil edildiği iddia edilmektedir (BOA, YPRK. ASK, 109/69). Bu süreçte Ermeni komitacıları, Osmanlı Devleti'ne karşı girişecekleri ihtilal girişimini zorba ve zalim bir devlete karşı verilen meşru müdafaa olduğu izlenimini vermek için mümkün oldukça geniş bir kesimi yanlarına almaya, bu mümkün değilse onları tarafsız kılmaya çalışmıştır. Bu cümleden olmak üzere 1895 olayları öncesinde Ermeni din adamları tarafından hazırlanan ve adeta bir bağımsızlık bildirisi imajını veren metinler bazı Kürt aşiretlerine de iletilerek Müslümanların komitacılara karşı olası tepkisi azaltılmak istenmiştir. Ermenilerin giriştiği mücadelenin bağımsız bir devlet kurmak olduğu gerçeği kamufle edilerek medeni ve insani haklar için mücadele edildiği, bunun için de tüm halkların bu mücadeleye destek vermesi gerektiği vurgulanmıştır.

Korku, sindirme ve baskıyı mücadele yöntemi olarak kullanan komitacılar özellikle toplumda nüfuz sahibi din adamlarını kendi yanlarına çekmek için büyük bir çaba göstermiştir. Bununla birlikte Süryaniler başta olmak üzere diğer etnik ve dini grupları da olayların içine çekmek için farklı yollar denenmiştir. Bu yollardan birisi de birçok vilayet ve kasabada Gürcü, Çerkez ve Laz kılığına girerek propaganda yapmak ve hatta bizzat olaylara müdahil olmaktır. Mamuretülaziz vilayetinde Müslümanlar ile Ermeniler arasında birtakım huzursuzlukların meydana geldiği bu dönemde Süryanileri kendi yanlarına çekmeye çalışan Ermenilerin Müslüman kılığına girerek Süryanilerin hanelerine hücum ve saldırılarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Mamuretülaziz vilayetinde meydana gelen olayların anlatıldığı bir raporda bu durum ifade edilmektedir. Harput'taki olayların Ermeniler tarafından çıkarılmasına rağmen Ermeni eşkiyasının "*İslam'ın Hristiyanlar hakkında su-i kasdlarını göstererek meselenin hissiyat-ı diniyeden münbais (kaynaklandığı) olduğu iddiasını*" ortaya koymak için başlarına sarık sarıp Müslüman ve Kürt kıyafetinde Süryani taifesinden olan ahalinin hanelerine ve mabetlerine hücum ettiği belirtilmiştir. Belli bir plan ve desise çerçevesinde hareket eden Ermeni komitacılarının böylece yaşanan olayların "*Müslüman-Hristiyan*" çatışması olduğunu ve bütün suçun Müslümanlardan kaynaklandığını göstermek niyetindedir (BOA, DH. TMIK. M 9/56). Ancak yapılan araştırmalar ve bizzat Süryani din adamları ve önde gelenlerinin konuya ilişkin rapor ve beyanları Ermenilerin planlarını açığa çıkarmıştır. Ermenilerin çıkardıkları karışıklık esnasında hoca kıyafetine girerek Süryani kilisesinden yağmaladıkları eşyaların geri alınması ve eylemi yapan Ermenilerin yakalanmasında dikkatli ve özenli

çalışmasından dolayı İstanbul Süryani Patrik vekilinin Harput valisine teşekkür ettiği görülmektedir. Bu kapsamda Dâhiliye Nezareti'nden Adliye ve Mezahip Nezaretine gönderilen 9 Temmuz 1896 tarihli cevabî takrirde, Ermeni fesatçıların başlarına sarık sararak Süryani hane ve mabetlerini basanlar hakkında dava açılması ve tahkikatın derinleştirilmesi istenmiştir (BOA, DH. TMİK. M 9/56).

Süryani mabet ve hanelerini basan Ermeni komitacılarının açığa çıkarılması üzerine İstanbul Süryani Kadim Vekili'nden Sadaret Makamı'na gönderilen 23 Haziran 1896 tarihli yazıda olayın mahiyeti ve Harput Valisi Rauf Bey'in bu konudaki hassas çalışmasından dolayı duyulan memnuniyet dile getirilmiştir. Buna göre kötü niyetli Ermenilerin kısa bir süre önce Anadolu'nun bazı yerlerinde zararlı faaliyetlere girişmişlerdi. Bu kapsamda Mamuretülaziz vilayetinin merkezinde de karışıklık çıkarmışlardır. Fesat peşinde koşan Ermeniler, başlarına sarık sararak hoca kıyafetine girip Kürtleri tahrike kalkışmıştır. Bunun yanı sıra yağma ve katliam gibi uygunsuz cürümlere girişen Ermeniler, kargaşa esnasında Süryani kilisesini de yağmalamıştır. Süryani ruhanileri ve önde gelenleri tarafından bunların hepsi tespit edilmiş ve tarafımıza bildirilmiştir. Mamuretülaziz vilayetinden gönderilen yazılara göre, Vali Rauf Paşa, kanun ve nizam dairesinde hareket ederek olayın mahiyetini açığa çıkarmıştır. Bu kapsamda Süryani kilisesini yağmalayan Ermenilerin hanelerinde yapılan aramalarda gasp edilen eşyalara el konulmuş ve 15 kadar Ermeni fedaisi yakalanarak adliyeye teslim edilmiştir (BOA, DH. TMİK. M 9/56; BOA, HR. SYS, 2812/2).

Harput'ta Ermenilerle Kürtler arasında çıkan olayların bir takım önemlerle kontrol altına alındığı, çıkarılan yangınların söndürüldüğü ve evi yananlara gerekli yardımların yapıldığı Mamuretülaziz Valisi Emirî Efendi'nin 12 Kasım 1895 tarihli telgrafta dile getirilmiştir. Mabeyn-i Hümayun'a yazılan telgrafta Harput'ta meydana gelen olaylar ve alınan tedbirler özetle şöyle ifade edilmiştir. Harput kazasında meydana gelen karışıklık ve yangın genişleyerek kasabaya ulaşmıştır. Olaylarda meydana gelen kayıplar dün üç adet telgrafla arz edilmişti. Ermenilerden 27 ölü ve sekiz yaralı, Süryanilerden dokuz ölü ve sekiz yaralı vardır. Kürtlerden ise 8-10 kadar kişi hayatını kaybetmiştir. Kasabaya saldıran Kürtler uzaklaştırılmıştır. Her taraftan yoğun bir çaba gösterilmesine rağmen yangının dehşetli bir şekilde genişlemesine ve tahribatına engel olunamamıştır. Polis jurnaline göre 100'ü aşkın Ermeni hanesi, dört Müslüman hanesi, ikisi erkek ve ikisi kız dört Protestan mektebi ve bir kilise yanmıştır. Bugün sabahleyin Dersim'den 2000 kadar Kürt yeniden kasabanın etrafını kuşatmışlarsa da yapılan etkili nasihat üzerine herhangi

bir hadise olmadan dönmüşlerdir. Haneleri yanan Ermenilerin bir kısmı Müslüman hanelerine bir kısmı da tahliye edilen bir han içine yerleştirilerek ihtiyaçları karşılanmıştır. Vali Emirî Efendi, yaşananları ve alınan tedbirleri bu şekilde anlattıktan sonra Süryanilerin olaylarla münasebetini ve onların kaybının nedenini ele almıştır. Vali Bey, Süryanilerin itaatkâr bir kavim oldukları halde olaylar esnasında dokuz ölü ve sekiz yaralı vermelerinin nedenini Ermenilerin fesadına bağlamaktadır. Ermenilerin fesat hareketlerine soğuk bakan ve onları sevmeyen Süryanileri de olaylara dâhil etmek için planlar yaptığını vurgulamıştır. Buna göre bazı Ermeniler, başlarına sarık sararak hoca kıyafetinde Kürtlerin yanına sokularak “*Hain olan Ermenilerin hanesi şunlardır. Ne duruyorsunuz. Vurunuz*” diye Süryanileri hedef göstermiştir. Ermenilerin bu türden muzır faaliyetleri Süryani milletinin önde gelenleri de dile getirmiştir (BOA, Y. PRK. UM, 33/83).

Süryani Kadim Patrik Vekili tarafından Adliye ve Mezahip Nezaretine gönderilen 14 Ocak 1896 tarihli tezkirede Süryaniler kendilerinin Ermenilerden farklı bir cemaat olduklarını vurgulamışlardır. Mamuretülaziz’de ikamet eden Süryani Kadim Patrik Vekili ile Süryani Kadim cemaatinin önde gelenlerinden dokuz kişinin gönderdiği şukkada şu ifadeler yer verilmiştir: Gerek Hükümet’ten ve gerekse de Müslüman vatandaşlardan şimdiye kadar “*mugayir-i adalet bir hal görmeyip her surette memnun ve müteşekkir iken*” geçenlerde Ermeni müfsitleri başlarına sarık sarıp hoca kıyafetine girerek Kürtleri tahrik etmişlerdir. Meydana getirdikleri karışıklık esnasında Ermenilerden de birkaç kişi katledilmiştir. Bu sırada mal ve eşyalar yağmalanmış ve kiliseler talan edilmiştir.

Süryani Kadim milleti her zaman her yerde Müslüman komşuları ile bir aile gibi yaşamaktadır. Asırlardan beri göstermiş oldukları sadakat ve ubudiyet yolundan hiç ayrılmamışlardır. Süryanilerin rahat ve huzurunu ihlal edenler daima Ermeniler olmuştur. Bu durum yetkili makamlarca da bilinmektedir. Süryaniler “*lisan, mezheb-i kadime, hukuk ve menfaatlerini muhafaza etmek*” için Osmanlı Devleti’ne sadakatten ayrılmamıştır. Bunun için Ermenilerle rekabet ve mücadelede bulduklarından dolayı Ermenilerin hedefi olmuştur. Nitekim öteden beri Süryanilere ait olan kilise ve manastırlara Ermeniler el koymuş, ayin ve ibadetlere müdahale etmiş, kabristanları zapt ederek ölülerin bile defnedilmesine engel olmaya çalışmıştır. Ermeniler bu şekildeki baskı ve zorbalıkları ile Süryanileri tamamen ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Bu şekilde fenalıklar ortaya koyan Ermeniler “Anadolu-i Şahane”de şu sıralar karışıklıklar çıkarmıştır. Bu karışıklıklar esnasında Bitlis, Mamuretülaziz, Diyarbakır vilayetleri ile Urfa sancağındaki Süryaniler

mağduriyet yaşamıştır. Hadiselerin müsebbibi, felaket ve musibeti ganimet sayan Ermeni eşkiyasıdır. Yazının sonunda Süryanilerin farklı bir millet olduğu vurgulanmış ve bu nedenle adeta yalvarırcasına bu durumun dikkate alınması gerektiği dile getirilmiştir: “*Lütfen cemaat-i sâdıka ve mutî’a-i acizânemin her bir hususça tefrikiyle Hükümet-i Seniyye tarafından himaye ve sahâbet-i mahsusa ile terfih edilmesi hususunda delâlet ve himemât-ı âlî-i cenâb-ı nezâret-penâhîlerinin bî-dirîğ buyrulmasını kemâl-i tazarru’la niyaz ve istirhâm eylerim*” (BOA, HR. SYS, 2820/4).

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Mamuretülaziz valisi, konuya ilişkin yazılarında Süryanilerin itaatkâr bir topluluk olduklarını vurgulamıştır. Süryaniler de kendi inanç, dil ve hukuklarını korumak için Osmanlı Devleti’ne itaat ettiklerini dile getirmişlerdir. Öteden beri Ermenilerle ihtilaf ve mücadele halinde olduklarını hatta bu rekabetten dolayı Ermeniler tarafından mağduriyete uğradıklarını ifade etmişlerdir. Bu cümleden hareketle Süryanilerin de Müslümanlar gibi Ermeniler tarafından mağdur edildiğine dikkat çekilmiştir. Her türlü zorbalık ve desise yolunu kullanarak olaylar çıkaran Ermenilerin Süryanileri ortadan kaldırmak gibi bir amaç güttüğü iddia edilmiştir. Bu nedenle Ermenilerin mağdur ettiği Süryanilerin onlarla aynı kefeyle konmaması ve himaye edilmesi gerektiği talep edilmiştir.

#### **IV. Urfa Olayları ve Süryanilerin Tutumu**

XIX. yüzyılın sonlarında sancak statüsünde olan Urfa, Halep vilayetine bağlıdır. 1894 yılı nüfus sayımlarına bakıldığında Urfa sancağında 126.776 kişi bulunmaktadır. Bunun içerisinde Müslüman nüfus 114.538, Ermeniler, 9.738, Süryaniler 1.118, Katolikler 468, Yahudiler 359, Protestanlar 688, Rumlar 2 kişidir (Karpas, 2003, s. 278-279). Urfa’da Müslümanlar ile Ermeniler arasında ilk kayda değer olay 29 Ekim 1895 tarihinde meydana gelmiştir (Bozan, 2018, s. 229). İki toplum arasındaki bu gergin durum 28 ve 29 Aralık 1895 tarihine kadar devam etmiştir. Bu tarihte askeri birliklerce silahlarını teslim etmeyen ve taşkınlık çıkaran Ermenilere müdahale edilmiştir. Ancak müdahaleden önce Ermenilere bu direnmeden vazgeçilmesi söylenmiş ve direnişe katılmayacak Ermenilerin evlerine beyaz bayrak çekmeleri istenmiştir (BOA. HR. SYS, 2859/63). Ermenilerin teslim olmak yerine direnmeyi seçmesi Tıfındır Tepesi’nde toplanmış olan binlerce Müslüman’ı da harekete geçirmiştir. Kalabalık bir topluluk Ermeni mahallesine saldırmıştır. Ancak alınan tedbirlerle halklar arası bir çatışmanın önüne geçilmiştir. Ermeni Mahallesi’ne gelen Müftü ve şehrin başka önde gelenleri Ermenilere



güvende olduklarını ve Müslümanların Ermeni Mahallesi'nden çıkartıldığını bildirmiştir (Özşavlı, 2013, s. 68).

Başlangıçta Mutasarrıfın isteklerine direnen ve ellerinde tüfek ve tabanca olmadığını söyleyen Ermeniler, etraflarının sarıldığını görünce önce 15 rovelver ve 40 parça eski silah, üç gün sonra 600 eski tip silahı daha teslim etmişlerdir. Ancak Urfa Mutasarrıfı ve kumandan martini tüfeklerinin ve baskına karışan Ermenilerin teslimi isteğinde ısrar edince, 1200 adet silah daha getirilmiştir (BOA, SYS, 2859/63, s. 30-38). Böylece Urfa'da başlayan ve zaman zaman çatışmaya dönüşen hadiseler kontrol altına alınmıştır. Bu süreçte Süryani yetkililer ve önde gelenlerinin konuya ilişkin rapor ve beyanları Urfa'daki olayların ortaya çıkışı ve olay sırasında Süryanilerin tutumu hakkında önemli bilgiler vermektedir.

Süryani Milleti Murahhası, Süryani Katolik Murahhası, Latin Katolikleri Vekili ve Hahambaşı vekilinin imzalarını taşıyan bir raporda Urfa'daki Ermeni olaylarının başlangıcı özetle şöyle dile getirilmiştir: Kilise-i Kebir yakınlarında Sarraf Boğos isminde bir şahıs alış veriş meselesinden dolayı Birecikli İsmail adli kişi ile tartışır. Bunun üzerine İsmail, Sarraf Boğos'u yaralamıştır. Jandarmanın derdest edilip Semt Karakoluna götürülen Birecikli İsmail, Ermeni Murahhaslarının teşvikiyle iki bini aşkın Ermeni, silahlı olarak karakola hücum etmiş ve İsmail'i alarak öldürmüşlerdir. Bu günün gecesinde kilise etrafında toplanan Ermeniler, devriye gezen askerlerle karşılaşmış ve onlara "*biz de askeriz*" dedikten sonra askerlere birkaç el kurşun atarak bir onbaşının yaralanmasına neden olmuştur. Sabahleyin Ermeniler dükkânlarını açmamışlardır. Saat beş sıralarında iki bin kadar Ermeni cemaati iki kola ayrılarak bir fırkası Halilülrahman adlı Müslüman mahallesine diğer fırka ise Arsa başına hücum etmişlerdir. Alınan tedbirler ile bunların saldırıları engellenmiştir. Olaylar sırasında beldenin önde gelenleri de gayrimüslim ahalinin muhafazasına çalışmıştır. Bu esnada mal ve canlarına saldırı olan Müslüman ahalî dahi hanelerimizle kendi hanelerini muhafaza için "*Allah Allah*" sedasıyla bu belayı def etmek için dua okudular. Ermeniler ise geri çekilerek buldukları mahallere çekildiler. Hâkim bir noktada ve büyük istihkâmlar halindeki hanelerinden askerlere ve Müslüman ahalinin üzerine silahlarla birkaç defa ateş ettiler. Bu sırada birkaç Müslüman ile bir asker hayatını kaybetti. Ermeniler bir müddetten beri ihtilal hazırlığında idi ve bir takım fenalıklar yapmaktaydı (BOA, A. MKT MHM, 649/ 15, s. 6, s. 29).

Süryani Kadim Vekili'nin bu raporu dikkate alındığında sadece Mamuretülaziz vilayetinde değil aynı zamanda Anadolu'nun birçok yerinde de meydana gelen olaylara bazı Avrupa konsolosluklarının iddialarının aksine Ermeni komitacılarının sebebiyet verdiği açıkça görülmektedir. Bu arada 6 Ocak 1896'da İstanbul Süryani Kadim Patrikliğine çekilen bir telgrafta Süryani milletinin hiçbir zaman Ermeni milleti ile hiçbir konuda ittifak etmediği vurgulanmıştır (BOA, HR. TH, 174/10, s. 10). Urfa Süryani cemaatinin ve Mardin'de ikamet eden Süryani Patriği Abdülmesih Efendi'nin İstanbul'daki Süryani Kadim Vekâletine gönderdiği bir yazıda Urfa vukuatına sebebiyet verenlerin Ermeniler olduğu vurgulanmıştır (Bozan, 2018, s. 234).

İstanbul Süryani Kadim Patrik Vekili Serpiskopos Bolis Efendi Sadaret'e gönderdiği 27 Aralık 1895 tarihli telgrafta meydana gelen olayların müsebbipleri ve Süryanilerin meseleye bakışı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Şu Aralık Anadolu'daki Ermeni fesatçıların neden olduğu olaylarda Bitlis, Mamuretülaziz ve Diyarbakır vilayetleri ile Urfa sancağında ikamet eden Süryani Kadim cemaati mensupları da felaket ve musibetlere maruz kalmıştır. Zaten öteden beri Ermeni müfsitlerin fenalıklarına iştirak etmediğimiz ve onların tesiri altında kalmak istemediğimiz için Ermenilerle Süryaniler arasında ciddi bir münakaşa ve düşmanlık bulunmaktadır. Ermeniler her yerde Süryanilere ait kilise ve manastırlara el koymakta ve onlara saldırmaktadır. Bu nedenle kadim eserlerimiz mahvolmakta, Süryani ruhbanlar darp edilmekte, Süryaniler ibadet ve ayinlerden mahrum bırakılmakta, kabirler zapt edilmekte hatta ölülerin bile defnedilmesine engel olunmaktadır.

Ermenilerin sebebiyet verdiği bu cürümler hakkında defalarca yetkili makamlara müracaat edilmiştir. Ancak bu defada Ermeni müfsitlerin Diyarbakır, Bitlis, Mamuretülaziz ve Urfa'da neden oldukları karışıklık esnasında Süryaniler de mağdur olmuştur. Her ne kadar Kürtler tarafından bazı Süryaniler katledilmiş ve malları yağmalanmış ise de daha ziyade bu fırsatı ganimet sayan Ermeni eşkıyasının saldırıları nedeniyle Süryaniler büyük mağduriyet yaşamıştır. Kargaşadan istifade eden Ermeniler, şehir ve kasabalardaki Süryani kiliselerini yağmalamış, bir hayli kişiyi katletmiş, bir kısmını yaralamış, böylece Süryaniler perişan ve yardıma muhtaç bir hale gelmiştir. Aç ve açıkta olan Süryanilerin her taraftan feryatları duyulmaktadır. Süryani Kadim Patrik Vekili Bolis Efendi, bu bilgileri aktardıktan sonra İslam ve Osmanlı tarihi boyunca Süryanilerin Müslüman devletlere bakışını ortaya koymuştur. Buna göre Süryaniler Hz. Ömer zamanından

beri İslam ve Osmanlı devletlerinin idaresi altında huzurlu bir şekilde varlıklarını sürdürmüştür. Şimdi de Osmanlı idaresindeki Hıristiyanlar içerisinde nüfus yoğunluğu bakımından üçüncü, doğu vilayetlerinde ise ikinci sıradadır. Şimdiye kadar Ermenilerden ve başkalarından Süryanilere baskı ve şiddet uygulanmışsa da yine de onlar sadakat yolundan asla ayrılmamışlardır. Süryaniler gece gündüz koruyucusu oldukları ve canlarından aziz bildikleri padişaha dua etmektedirler. Ermenilerin tahrik ve aldatmaları ile elim hadiseler yaşandı. Süryanilerin büyük düşmanı olan Ermenilerin sebebiyet verdiği hadiselerde Süryaniler de mağduriyet yaşadılar. Süryanilerin, asırlardan beri müebbet olan sadakat ve ubudiyetleri dikkate alınarak ve Ermenilerden farklı oldukları hesaba katılarak Süryanilerin mağduriyetleri telafi edilmelidir. Bu amaçla Diyarbakır, Mamuretülaziz, Bitlis ve Urfa'daki mülki ve askeri yetkililere Süryanilerin mağduriyetlerinin giderilmesi için talimat verilmesi talep edilmiştir (BOA, A.) MKT. MHM, 609/36, s. 2). Sadaret'ten Diyarbakır, Mamuretülaziz ve Bitlis vilayetlerine gönderilen 1 Ocak 1896 tarihli telgrafta da olaylar sırasında Süryanilerin mağduriyetine değinilmiştir. Buna göre Ermeniler tarafından gerçekleştirilen olaylar sırasında vilayetlerdeki Süryanilerin pek ziyade mağdur olduğu ve gayet perişan bir halde bulunduğundan yardıma muhtaçtırlar. Süryani Kadim Parikhanesinin bu konudaki yazısı gereğince olaylar esnasında zarara uğramış olan Süryanilere yardım edilmesi talep edilmiştir. Bu durumda gerekli tahkikatın yapılarak muhtaç ve mağdur durumda olan Süryanilerin ihtiyaçlarının giderilmesi istenmiştir (BOA, A.) MKT. MHM, 609/36).

Urfa'daki Süryani ruhanilerin Ermeni hadiseleri ile ilgili yazılarında daha önce ifade edildiği gibi üstü kapalı bir şekilde olaylarda Süryanilerin mağduriyetine vurgu yapılmıştır. Mağdur olduğu veya olaylara karıştığı varsayılan Süryaniler hakkında esaslı bir değerlendirme yapılmamıştır. Bununla birlikte Ermenilerin her yerde Süryanilere ait kilise ve manastırlara el koyduğu, Süryanilere saldırdığı, Süryanilerin ibadet ve ayinlerine müdahale ettiği ifade edilmiştir. Bu şekilde öteden beri Süryanilerle husumet içinde olduğu iddia edilen Ermenilerin uzun bir süreden beri fesat peşinde koştuğu dile getirilmiştir.

### **Sonuç**

Büyük bir sarsıntıya neden olan 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan Ermeniler arasında “bağımsız bir devlet kurma” düşüncesi yeşermeye başlamış ve bu durum birçok etmenin de etkisiyle 1895’li yıllara gelindiğinde isyanlara dönüşmüştür. Bu süreçte Diyarbakır, Bitlis, Mamuretülaziz vilayetleri ile Urfa sancağı Ermenilerin isyan çıkardığı yerler

arasındadır. 1895 yılı sonbaharında bu yerleşim merkezlerinde başlayan olaylar kısa süre içerisinde halklar arası çatışmaya dönüşmüştür. Bu süreçte bir takım Süryaniler de, Ermeni komitelerinin yönlendirmesi ve baskısı karşısında istemeyerek de olsa Ermenilerin Osmanlı Devletine karşı giriştiği “bağımsızlık” mücadelesini Hıristiyanların ortak mücadelesi olarak kabul etmiş ve desteklemiştir. Bu nedenden dolayıdır ki olaylar başladıktan sonra Ermenilere duyulan tepkinin “Müslüman-Hıristiyan” çatışmasına dönüşmesi ve Süryanilerin de Hıristiyan olması nedeniyle Ermenilerle aynı kefeye konulması nedeniyle bazı Süryaniler mağduriyetler yaşamıştır. Ancak buna rağmen Süryani ruhani yetkililer başta olmak üzere Süryanilerin büyük çoğunluğu, Müslümanlarla Ermeniler arasındaki karışıklıklarda devletin yanında yer almış hatta toplumsal barışın tesisi ve devamı yönünde mücadele etmiştir.

Diyarbakır, Mamuretülaziz ve Bitlis vilayetleri ile Urfa Sancağındaki olaylar sırasında ve sonrasında Süryani Patriği Abdülmesih Efendi ile Süryani ruhanileri aktif bir rol oynayarak Süryanilerin mağduriyetine engel olmaya çalışmıştır. Konuya ilişkin rapor ve belgelerde Süryanilerin Hz. Ömer devrinden beri Müslümanlarla kardeşçe yaşadıkları, Osmanlı Devleti’ne itaat eden sadık bir tebaa oldukları ve hiçbir şekilde yaşanan olayları tasvip etmedikleri vurgulanmıştır. Patrik Abdülmesih Efendi, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında istenmeyen hadiselerin yaşandığı bu kaotik ortamda, pragmatik bir siyaset takip ederek öncelikle Süryanilerin Ermenilerden farklı bir millet olduğu, dolayısıyla aynı kategoride değerlendirilmemesi gerektiği yetkililere anlatılmaya çalışılmıştır. Böylece olaylara katılmış, aldatılmış veya cahil olarak ifade edilen kişilerden dolayı tüm Süryanilerin zan altında bırakılmaması gerektiği vurgulanmıştır. Bunun yanı sıra Ermeni komitacıların yaptığı cürümler lanetlenmekle birlikte Süryanilerin olaylara iştiraki önlenmeye çalışılmıştır.

### **Kaynakça**

#### **Arşiv Belgeleri**

BOA, A. MKT MHM, 649/ 15.

BOA, A. MKT. MHM, 637/3.

BOA, A.) MKT. MHM, 609/36.

BOA, A.) VRK, 140/19.

BOA, A.MKT. MHM, 636/9.

BOA, A.MKT. MHM, 637/32.

BOA, DH. TMİK. M 9/56.

BOA, DH. TMİK. M, 64/4.

BOA, HR. SYS, 2805/1.

BOA, HR. SYS, 2812/1.

BOA, HR. SYS, 2812/2.

BOA, HR. SYS, 2820/4.

BOA. HR. SYS, 2859/63.

BOA, HR. TH, 166/20.

BOA, HR. TH, 174/10.

BOA, SYS, 2859/63.

BOA, Y.PRK. ASK, 109/69.

BOA, Y.PRK. AZJ, 33/6.

BOA, Y.PRK. AZJ, 33/6.

BOA, Y.PRK. AZN, 14/5.

BOA, Y.PRK. AZN, 15/1.

BOA, Y.PRK. UM, 33/87.

BOA, Y.PRK. UM, 34/33.

BOA, Y.PRK. UM, 55/97.

BOA, Y. PRK. KOM, 9/2.

BOA, Y. PRK. UM, 33/83.

BOA, Y.A.HUS, 337/70.

BOA, Y.A.HUS, 340/138.

### **Makale ve Kitaplar**

Akyüz, G. (1998). *Mardin İli'nin Merkez ve Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi*. İstanbul: Resim Matbaacılık.

Akyüz, G. (1998). *Deyrulzafaran Manastırı'nın Tarihi*. İstanbul: Resim Ofset-Matbaacılık.

- Akyüz, G. (2002). *Osmanlı Devleti'nde Süryani Kilisesi*. Mardin: Resim Ofset.
- Beysanoğlu, Ş. (1998). *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*. Ankara: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Bilge, Y. (1996). *Süryaniler (Anadolu'nun Solan Rengi)*. İstanbul: Yeryüzü Yayınları.
- Bozan, O. (2018). Urfa Sancağı'nda 1895 Ermeni Olayları, *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa*. Şanlıurfa: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 4, 224-236.
- Bozan, O. (2014). XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Mardin'de Amerikan Misyonerlerinin Faaliyetleri. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, XII, 21-48.
- Bozan, O. (2016). XIX. Yüzyılın Sonlarında Mamuretülaziz Vilayetinde Müslüman-Ermeni İlişkileri. *Tarihten Günümüze Elazığ Kongresi*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı, 2, 79-112.
- Çelik, M. (1996). *Süryani Tarihi 1*. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Çikkı, M. F. (2004). *Naum Faik ve Süryani Rönesansı* (M. Şimşek, Haz.). İstanbul: Kent Işıkları Yayınları.
- Demirel, M. (2002). *Ermeniler Hakkında İngiliz Belgeleri (1896-1918)*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Dolabani, H. (2006). *Antakya Süryani Kadim (Ortodoks) Kilisesi Patriklerinin Özgeçmişi* (G. Akyüz, Çev.). İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi.
- Ercan, Y. (1998). *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ermeni Komitelerinin Amal ve Hareketi-İhtilaliyesi*. (1983). Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Eryılmaz, B. (1996). *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*. İstanbul: Risale Yayınları.
- Günel, A. (1970). *Türk Süryaniler Tarihi*. Diyarbakır: (Yayınevi yok).
- Halaçoğlu, A. (2005). *1895 Trabzon Olayları ve Ermenilerin Yargılanması*. İstanbul: Bilgi Kültür Sanat Yayınları.
- Hocaoğlu, M. (1976). *Arşiv Vesikalarıyla Tarihte Ermeni Mezalimi ve Ermeniler*. İstanbul: (Yayınevi yok).

- Karpat, K. H. (2003). *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikler*. (B. Tırnakçı, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Kocabaşoğlu, U. (1989). *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika, 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*. İstanbul: Arba Yayınları.
- Küçük, C. (2001). Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi, *Yeni Türkiye Dergisi (Ermeniler Özel Sayısı)*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 38, 692-701.
- Çelik, M. (1996). *Süryani Tarihi 1*. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Özcoşar, İ. (2008). *19. Yüzyılda Mardin Süryanileri*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Özcoşar, İ. (2005). Papalığın Müdahalesi ve Süryani Kiliselerinde Bölünme: Keldani ve Süryani Katolik Patrikleri. *Süryaniler ve Süryanilik* (A. Taşkın, E. Tanrıverdi ve C. Seyfeli, Haz.). Ankara: Orient Yayınları, 1, 284-294.
- Özcoşar, İ. (2005). Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi ve Süryani Kadimler. *Süryaniler ve Süryanilik* (A. Taşkın, E. Tanrıverdi ve C. Seyfeli, Haz.). Ankara: Orient Yayınları, 2, 209-237.
- Özcoşar, İ. (2007). Süryani-Müslüman İlişkileri, *Makalelerle Mardin IV-Önemli Simalar-Dini Topluluklar* (İ. Özcoşar, Haz.). İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayını, 197-217.
- Özdemir, B. (2009). *Süryanilerin Dünü Bugünü 1. Dünya Savaşı'nda Süryaniler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özşavlı, H. (2013). *Urfa Ermenileri (Sosyal, Siyasi ve Kültürel Hayat)*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Pehlivanlı, H. (1997). *Rus General Mayewski'nin Doğu Anadolu Raporu - Van ve Bitlis Vilayetlerinin Askeri İstatistikî* (M. Sadık, Tercüme). Van: Van Belediye Başkanlığı Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayını.
- Güllü, R. E. (2018). Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Süryani Kilisesi ve Süryanilerin İdaresi. *Osmanlı Araştırmaları*, 53, 287-320.
- Sarı, G. (2013). *Ermeni Meselesi Işığında Süryaniler*, Ankara: Barış Kitap.
- Sasoni, G. (1992). *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. Yüzyıldan Günümüze Ermeni-Kürt İlişkileri*, İstanbul: Peri Yayınları.

- Seyfeli, C. (2005). Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin İdari Yapısı: Süryani Kadim Kilisesi Örneği. *Süryaniler ve Süryanilik* (A. Taşkın, E. Tanrıverdi ve C. Seyfeli, Haz.). Ankara: Orient Yayınları, I, 251-265.
- Seyfeli, C. (2005). Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryaniler (1847-1918). *Süryaniler ve Süryanilik* (A. Taşkın, E. Tanrıverdi ve C. Seyfeli, Haz.). Ankara: Orient Yayınları, I, 122-125.
- Seyfeli, C. (2017). "Millet Sistemi ve Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryani Kadim Patrikliği (1847-1918), *SBARD*, Yıl: 15, Sayı: 29, 201/1, 17-45.
- Seyfeli, C. (2019). *İstanbul Ermeni Patrikliği Kuruluşu ve İdari Yapısı*, Konya: Çizgi Yayınları.
- Sunguroğlu, İ. (1958). *Harput Yollarında*, İstanbul: Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları.
- Şemsettin Sami (1306). *Ka'musu'l A'lam*. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Tütenk, M. A. (1956-1957). Diyarbakır'ın Son 60 Yıllık (1892-1952) Vakaları. *Kara-Amid Dergisi*, II-III. Yıl, 2-4 Sayı, 1956-1958, 316-331.
- Yılmazçelik, İ. (1995). *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

### Summary

The Ottoman State organized and administered the non-Muslims under its rule on the basis of religion or sect. In this administration, which is called the Millet System, non-Muslims were freed in all kinds of religious and internal affairs. The Assyrians, who define themselves as the continuation of Babylon and Assyrians, named themselves "Syriacs" after the transition to the Christian faith. Although the name Syriac emerged as a concept expressing a religious community rather than an ethnic definition, the Assyrians were also defined as a separate ethnic community over time. It was during the reign of Yavuz Sultan Selim that the regions where Assyrians lived intensely were included in the Ottoman administration. Deyruzzafaran Monastery in Mardin continued to be the center of the Syriac Patriarchate during the Ottoman period, as it was in previous periods. During the Ottoman period, the Assyrians, together with the Ethiopian and Coptic churches, became dependent on the Armenian Patriarchate in terms of administrative representation. Although the relations between Armenians and Assyrians date back to the pre-Christian period, mutual interaction mostly coincides with the post-Christian period. Assyrians played an important role in the acceptance of Christianity by the Armenians. The closeness that started with the Armenians' conversion to Christianity developed over the centuries in line with the changing political conditions in the region. In the Ottoman Empire, Armenians and Assyrians lived intensely in geographically close regions, as well as living as neighbors in cities within the Ottoman pluralism. Since the Assyrians were not recognized as a separate nation by the Ottoman State in their official affairs, they were accepted under the responsibility of the Armenian Patriarchate and subject to the Armenian nation.

After the 1877-1878 Ottoman-Russian War, which caused a great shock, the idea of establishing an independent state among the Armenians living within the borders of the Ottoman Empire began to flourish. The guidance of the British, French and US consulates



in the Ottoman country, the activities of the missionaries, the propaganda of the clergy and the activities of the Armenian committees have a decisive influence in the deterioration of the relations of Armenians with their ancient neighbors, Muslims. In addition, the inability of the state to provide security in cities where Armenians were majority people, the inability of some administrators and the aggressive attitudes of Kurdish tribes have also been effective. In the note given to Bâbiâli, by the six states led by England on May 11, 1895; In the provinces of Diyarbakir, Erzurum, Bitlis, Van, Sivas and Mamuretulaziz, which are called Vilâyât-i Sitte, pressure was exerted to make improvements in administrative, judicial, military and financial matters in favor of Armenians. However, Sultan Abdulhamid 2nd opposed these privileges that would Balkanize the Eastern provinces and wanted the reforms to be for all the subjects. The fact that this reform, which was tried to be accepted by the Ottoman Empire, was accepted as a "concession" by the Armenians seriously worried the Muslim people. This reform idea, which was thought to be made in favor of the Armenians, started to be fervently discussed in many provinces, especially in Diyarbakir, since the middle of 1895.

Under the influence of these factors, between 1894 and 1896, as in many parts of Anatolia, there was a conflict between the peoples, which was initiated by the Armenian committees in Diyarbakir, Bitlis, Mamuretulaziz provinces and the sanjak of Urfa, and then the reaction of the Muslim population to the Armenians and the attacks of the Kurdish tribes. The events that took place did not limit between Armenians and Muslims, but turned into a "Muslim-Christian" conflict from time to time. The Armenians, who wanted to spread the revolts to a wide base, forced the Assyrians to support them. Thus, they wanted to show their revolutionary struggle against the Ottoman Empire as "Muslim-Christian". In this process, some Assyrians accepted and supported the "independence" struggle of the Armenians against the Ottoman State, as a common struggle of the Christians, upon the guidance of the Armenian committees. It is for this reason that some Assyrians also suffered grievances, as the reaction to the Armenians turned into a "Muslim-Christian" conflict after the events started, and the Assyrians were put on the same scale with the Armenians because they were Christians. However, despite this reality, the majority of Assyrians, especially the Syriac spiritual authorities, took the side of the state in the conflicts between Muslims and Armenians and even struggled for the establishment and continuation of social peace. During and after the events in Diyarbakir, Mamuretulaziz and Bitlis provinces and Urfa sanjak, Syriac Patriarch Abdülmesih Efendi and Syriac clergy played an active role and tried to prevent the victimization of Syriacs. In the reports and documents related to the subject, it has been emphasized that since the time of Khalifa Omar, Assyrians lived in fraternity with the Muslims, they were loyal subjects who obeyed the Ottoman Empire, and they did not approve of the events in any way. Patriarch Abdülmesih Efendi, following a pragmatic policy in this chaotic environment where undesirable events were experienced between Muslims and Christians, firstly tried to explain to the authorities that the Assyrians were a different nation from the Armenians and therefore they should not be evaluated in the same category. Thus, it was emphasized that all Assyrians should not be put under suspicion because of people who participated in the events, were deceived or expressed as ignorant. In addition, the crimes committed by the Armenian committees were condemned, and the participation of the Assyrians in the events was tried to be prevented.

According to the Assyrians, the Syriac Ancient Nation have been living always and everywhere like a family with their Muslim neighbors. They have never left the path of loyalty and worship that they have shown for centuries. It has always been Armenians who violated the peace and comfort of the Assyrians. Because Armenians seized the churches and monasteries that belonged to the Assyrians for a long time, intervened in the rituals and worship, tried to prevent even the dead from being buried by seizing the cemeteries. It was emphasized that the Armenians, who caused unrest in the Ottoman society and massacred Muslims by raiding the mosques, also aimed to completely eliminate the Assyrians with their oppression and tyranny. Syriac clergy defined the Armenians as a "treacherous and cruel nation" and showed them as responsible for the events that took place.



## SAMİM KOCAGÖZ'ÜN ONBİNLERİN DÖNÜŞÜ ROMANINDA SOSYALİST ENTELEKTÜEL MESELESİ

THE QUESTION OF SOCIALIST INTELLECTUAL IN SAMİM KOCAGÖZ'S NOVEL ONBİNLERİN DÖNÜŞÜ

**Halil İbrahim ÜNSER**   
Dr. Öğr. Üyesi, Kapadokya Üniversitesi,  
halil.unser@kapadokya.edu.tr

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 2 Eylül 2021  
Kabul edildiği tarih: 25 Kasım 2021  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 2 September 2021  
Date accepted: 25 November 2021  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Toplumcu Gerçekçi Roman; Romanda Olumlu Tip; İdeal Aydın Tipi; Onbinlerin Dönüşü.

### Keywords

Socialist Realist Novel; Positive Type in Novel; Ideal Intellectual Type; Onbinlerin Dönüşü

### DOI

10.33171/10.33171/10.33171/  
dctfjournal.2022.62.1.6

### Öz

Toplumun tüm katmanlarını düzenleme iddiasında olan Marksist-sosyalist ideoloji için entelektüelin toplumsal ve siyasal rolü, üzerinde çokça tartışılan bir konu olagelmıştır. İşçi sınıfının siyasal hayata hâkim olmasını öngören bu düşüncenin entelektüele verdiği rol, onun bazı özellikler taşımasını gerekli kılmaktadır. Marksist-sosyalist ideolojiye göre entelektüel, sol-sosyalist değerlerin benimsenmesinde topluma rol model olmalı ve liderlik etmelidir. Bu çalışmada toplumcu gerçekçi edebiyat için bağlantı noktası olması bakımından önemli bir roman olan, Samim Kocagöz'ün Onbinlerin Dönüşü adlı eseri merkez alınarak ideal sosyalist aydın tipinin fikri altyapısı ele alınmış, yazarın entelektüel sınıfın toplumsal rolü üzerindeki düşünceleri incelenmiştir. Bu çerçevede ideal sosyalist tip olan Recep, entelektüel düzeyinin gerektirdiği sorumluluğu eylem alanına da taşıyan bir karakter olarak kurgulanmıştır. Nazi-Sovyet kamplaşmasının baskın olduğu dönemde yazılan bir roman karakterinin sosyalistliğinin milliyetçilikle harmanlanmış olması yazarın siyasal bir sentez arayışında olduğunu gösterir. Recep, halktan kopuk olmayan bir entelektüel tasvirinin sunulmuş olması açısından da dikkate değerdir. Bu yönüyle Marksist-sosyalist düşüncede aydına yüklenen roldeki bir başka tartışma olan "burjuvalaşmamış olma" ölçütü açısından da önem taşımaktadır. Böylelikle Marksist-sosyalist düşüncedeki entelektüel tartışmalarını pek çok açıdan içeren Onbinlerin Dönüşü, Türk romanında olumlu ve ideal sosyalist entelektüel tipin doğuşu açısından belirgin bir aşama olarak değerlendirilmiştir.

### Abstract

For the Marxist-socialist ideology, which claims to organize all strata/classes of society, the social and political role of the intellectual has been the subject of numerous debates. The role given to the intellectual by this idea, which envisages that the working class should dominate the political life, requires that the intellectual has certain characteristics. According to Marxist-socialist ideology, the intellectual should be a role model and lead society in the adoption of left-wing socialist values. In this study, the intellectual background of the ideal socialist intellectual type in Samim Kocagöz's work entitled "Onbinlerin Dönüşü" (The Return of the Ten Thousand), which is an important novel in terms of a connecting point for socialist realist literature, was discussed and the author's reflections on the social role of the intellectual class were examined. Recep, the ideal socialist type, is designed as a character who carries the responsibility required by his intellectual level to the field of action. The author's search for a political synthesis can be seen in the blending of a character's socialism with nationalism in the novel. This feature of Recep also refers to his being a socialist who is not disconnected from the people. This discussion, on the other hand, is important in terms of the criterion of "not being bourgeois", which is another controversial dimension in the role attributed to the intellectual in Marxist-socialist thought. Thus, "Onbinlerin Dönüşü", which includes the intellectual debates in Marxist-socialist thought from many aspects, has been evaluated as a distinct stage in terms of the birth of the positive and ideal socialist intellectual type in Turkish novel.

### Giriş

Eserlerinde siyasal görüş olarak yurtsever hassasiyetlerin ön planda olduğu bir çeşit sosyalizmi savunan Samim Kocagöz'ün *Onbinlerin Dönüşü* isimli romanı, Türk edebiyatında sosyalist entelektüel tipin oluşumu açısından önem taşımaktadır. Lisansüstü eğitimi esnasında Avrupa'da bulunan yazarın 1940'lı yıllarda Avrupa solunun gündemindeki başlıca konulardan olan aydın tartışmalarından etkilendiği

ve *Onbinlerin Dönüşü* isimli eserini bunun etkisiyle yazdığı görülmektedir. Yazar kaleme aldığı bu siyasi roman aracılığıyla dönemin siyasi ortamında olabildiği kadar net bir şekilde sosyalist entelektüelin toplumsal rolü üzerine düşünmeye ve düşüncelerini okurlarına aktarmaya çalışmıştır. Çünkü 1930'lar ile başlayıp İkinci Dünya Savaşı'nın bitişine kadar devam ettiğini ifade edebileceğimiz bu süreç genel itibarıyla Sovyet Rusya ile Nazi Almanyası kutuplaşmasının siyasi ve toplumsal hayatın çeşitli alanlarına ciddi bir şekilde yansıdığı döneme karşılık gelmekteydi. Bu itibarla romandaki entelektüel tip, Sovyet Rusya-Nazi Almanyası kutuplaşması çerçevesinden ibaret kalmayacak şekilde, üniversite gençliği çerçevesinde, bir yandan ırkçı eğilimlerin diğer yandan ise toplumsal sorunlara kayıtsızlığın karşısında konumlandırılacak şekilde inşa edilmiştir.

Türk romanında daha önce de ideal/olumlu sosyalist entelektüel tipi görülmüş ancak hiçbir romanda bu tipin siyasi ve ahlaki özellikleri *Onbinlerin Dönüşü*'nde olduğu kadar detaylı şekilde verilmemiştir. Romanda ideal sosyalist bir entelektüel tipe yüklenen özelliklerin çeşitliliği, münevver-entelektüel-aydın üçlüsündeki anlam farklılaşmasına dair ihtilafı çağrıştırır niteliktedir. Münevver genellikle aydınla aynı anlamda olarak değerlendiriliyorsa da aydının eyleme ve mücadeleye, entelektüelin ise akılcı bir sorumluluğa daha yakın olduğu ifade edilmektedir (Meriç, 1983, s. 132; Küçük, 1983, s. 138). Buna rağmen iki kavramın birbirinden net bir şekilde farklılaştığı ayrım noktalarının tespit edilmesinin son derece zor olduğu aşikârdır. Dolayısıyla bu çalışma çerçevesinde aydın ve entelektüel kavramları yer yer birbirlerinin yerine geçecek şekilde, kimi bahislerde ise eylem/mücadele-akılcı sorumluluk farklılaşmasını hatırlatacak biçimde kullanılmıştır.

*Onbinlerin Dönüşü*'nün yazıldığı yıllarda ideal sosyalist entelektüelin nasıl olması gerektiği sorusu sadece Türk sosyalistlerinin meselesi değildi. Entelektüelin toplumsal rolü Marksist-sosyalist ideoloji başta olmak üzere Batı düşüncesinin ortak sorunuymdu. Bu nedenle Batı düşüncesinde ve ayrıca *Onbinlerin Dönüşü* romanının yazılış tarihine kadarki ana Marksist-sosyalist düşüncede entelektüel kavramının gelişimi üzerinde kısaca durulması konunun net bir şekilde anlaşılmasına hizmet edecektir.

### **Marksist-Sosyalist Düşüncede Aydın**

Batı'da entelektüel kavramı Dreyfus Olayı'ndan sonra bugünkü anlamına kavuşmuş ve bu olayın ardından kavram, aydın, münevver anlamı dışında protest, ilerici, düzenleyici ve dönüştürücü nitelikleri de kapsar hâle gelmiştir. Emile Zola

(1984, s. 31-32), o dönem Yüzbaşı Dreyfus'un suçsuz olduğuna inanan çok kişinin olduğunu ama bu kişilerin "tehlikeye atılmayı, dalaşmayı göze alamayacaklarını" ifade edeceklerini belirterek entelektüel tavır için neyin gerekli olduğuna işaret etmiştir. Bilmenin ve yorumlamanın tek başına yeterli olmadığı, düşünsel faaliyetin eylem ile bütünleşmek durumunda olduğu bu gereklilik çerçevesinde Zola, Dreyfus Olayı esnasında Fransız hükümeti tarafından yapılan baskıları protesto etmek için "Suçluyorum!... Cumhurbaşkanı'na Mektup" (Zola, 2015) başlıklı bir metin yayımlar. Bu metin ile entelektüellerin taşıdığı sorumlulukların ortaya konduğu ifade edilebilir (Akkaya, 2012, s. 39). Ancak "entelektüellerin doğuşu"na işaret eden gelişme, Zola'nın bahsi geçen metninin yer aldığı *L'Aurore* isimli gazetenin takip eden sayısında dönemin önde gelen edebiyatçı, bilim insanı ve eğitimcilerinin altında imzasının bulunduğu "Entelektüeller Manifestosu"nun yayımlanması olmuştur. Bu gelişme, bahsi geçen kişilerin, uzmanlık alanlarının dışına çıkacak şekilde siyasi ve ahlaki meselelere dair belli bir pozisyon almaları açısından büyük önem taşımaktadır (Drake, 2005, s. 21).

*Onbinlerin Dönüşü* romanının yazıldığı yıllara kadar Türk aydınının beslendiği bir kaynak olan Rusya'da ortaya çıkan entelijansiya, çarlık rejimine muhalif ve akli, bilimi ve adaleti savunduğunu söyleyen çevrelere verilen isimdi. Marksist-sosyalist ideolojide entelijansiya üzerine düşünen başlıca düşünürlerden birisi olan Lenin'e göre bağımsız bir ekonomik sınıf olmadığı için bağımsız bir siyasal güç de olmayan entelijansiya, kapitalizmde sınıfsal bağları ve siyasal görüşleri açısından ayrışık bir kitledir. İdeolojik olarak farklı sınıflara hizmet eden farklı entelijansiya grupları bulunmaktadır. Lenin, burjuva olmalarından kaynaklanan "bütün git-gellerinin yanında" aydınların, "otokrasiye karşı devrimci bir savaşım yürütmeye" yatkın olduklarını ve "*halka daha çok yaklaşması koşuluyla*, bu savaşımında önemli bir güç" olabileceklerini ifade etmektedir (Lenin, 1988, s. 54-55).

Marksist-sosyalist ideolojide entelektüel meselesi üzerine düşünen diğer iki önde gelen teorisyen Gramsci ve Mao, kültürel ve ideolojik hegemonyanın kurulmasında entelektüellerin çok etkin bir rol oynayacağı görüşündedirler (Todd, 2018). Mao entelektüel sorununa, mevcut entelijansiyanın devrimci mücadeleye desteğini sağlama meselesi olarak yaklaşır ve entelijansiyanın Marksizm ve Leninizm üzerine çalışması gerektiğini düşünür. Mao'ya göre "dürüst ve yararlı olan aydınlara uygun görevler" verilerek "ciddi bir siyasi eğitim" uygulanmalı, onlara yol gösterilmeli ve böylelikle "partinin işçi ve köylü olan üyeleriyle kaynaşabilmeleri" sağlanmalıdır (Zedung, 1992, s. 306).

Gramsci, siyasal iktidarı ele geçirmek için entelektüellerin içinde bir “sol oluşum” kurulması gerektiğini düşünür. Gramsci’ye göre entelektüeller geleneksel ve organik olarak ikiye ayrılır: Eski tip entelektüeller tarım ve küçük ölçekli üretim faaliyetlerinin örgütleyicileridir. Bu tip entelektüeller köylü ve küçük burjuva kitleleri ile merkezî yönetim arasındaki ilişkiyi sağlarlar (Bağla, 1977, s. 85). Gramsci’nin “organik aydın” olarak adlandırdığı ideal aydını ise burjuva ahlakıyla ilişkisini kesmiş, onu bilimsel yollarla yıkmıştır. Yeni aydınlar teorik düzlemde kalamazlar, pratik hayata faal şekilde katılmalıdırlar. Aydın, halkın ilkel tutkularını anlamalı, halkla arasında mesafe bırakmamalıdır. Kafasıyla ve koluyla çalışan ayrımı sona ermeli, yeni aydın tabakası dünyayı değiştirecek bir eleştiriyi inşa etmelidir (Bağla, 1977, s. 88).

Bir bütün olarak bakıldığında, Marksist-sosyalist düşünce dendiği zaman akla gelebilecek üç önemli ismin, Lenin’in, Mao’nun ve Gramsci’nin iki önemli nokta üzerinde durdukları görülmektedir. Bu noktalardan ilki, entelektüelin ya da aydının öncü olması ve bu öncülük inisiyatifinin eylem gerektiren görevlerini üstlenmesidir. İkinci nokta ise entelektüel ile halk ya da işçi/köylü arasında bir mesafe olmamasıdır. Burada da görev entelektüelindir; entelektüel halkla kaynaşması, halkı anlaması ve düşüncelerini halkta bir karşılığı olacak şekilde biçimlendirmesi gereken kişidir.

### **Türk Romanında Sosyalist Entelektüel Tip**

*Onbinlerin Dönüşü*’ne kadar toplumcu gerçekçi romancılar, Rus edebiyatının etkisiyle sınıf çatışması açısından dikkatlerini kırsal yaşantıya çevirmişlerdi. 1950’li yıllarda Türk siyasi romanına damga vurmuş toplumcu gerçekçi akımın önde gelen romancıları olan Yaşar Kemal *İnce Memed* ile Anadolu kırsalında romantik devrimci tiple komünizm propagandası yaparken Orhan Kemal *Bereketli Topraklar Üzerinde* ile tarımsal üretim ortamında ezilen işçilerin hikâyesi üzerinden kuvvetli ve etkileyici bir sosyalist ajitasyon örneği vermiştir (Ünsel, 2021, s. 131-134). Aynı yıllarda eser veren köy enstitüsü çıkışlı yazarlarımızın gündemi ise daha gerçekçi bir bakış açısıyla baktıkları köydeki gerilik ve sefaletin nedenlerini ve çözümlerini aradıkları aydınlanmacı dünya görüşünün ağır bastığı köy hikâyeleri olmuştur. Görüldüğü üzere toplumcu gerçekçi romanda Marksist-sosyalist dönüşümün imkânları, koşulları ve sınırlılıkları konu edilmiş, bu çalışma çerçevesinde sosyalist entelektüel olarak değerlendirilebilecek bir tipin tasvirine yönelmek söz konusu olmamıştır.

Türk romanında gördüğümüz ilk ideal sosyalist entelektüelin Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *İşitilmedik Bir Vaka* isimli eserinde karşımıza çıkan Nüzhet Ulvi olduğu söylenebilir. Bu karakter ile Gürpınar, "Türk nesrinde ilk defa sosyalist görüşlü bir kahraman yaratmış"tır (Tatarlı ve Mollof, 1969, s. 8). Hüseyin Rahmi bu eserinde Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın programını Nüzhet Ulvi'nin dünya görüşü üzerinden verir. Romanın entelektüeli Nüzhet Ulvi'nin sınıf çatışması hakkında fikirleri vardır ve toplumda yer alan çıkar gruplarını sınıfsal bir bakış açısıyla eleştirmektedir. Bu itibarla eserde hürriyet, adalet ve eşitlik kavramlarının ön plana çıkarıldığını görmekteyiz. Nüzhet Ulvi savaş karşıtıdır ve adil toplumsal düzenden yanadır (Tatarlı ve Mollof, 1969, s. 25).

Türk romanının ikinci ideal sosyalist entelektüeli Sabahattin Ali'nin başarılı siyasi romanı *İçimizdeki Şeytan*'da yan karakter olarak kurgulanan Bedri'dir. Bedri örgütlenmiş bir sosyalist olmamakla birlikte romanın sosyalist romantizm yönünü temsil eder. Bedri tipi ile romanın yayınlandığı yıllardaki sansür ortamında olabildiğince sosyalizmin ilkeleri savunulur. Bariz bir şekilde yazarın sesi olan Bedri, romanda bir gün işçi sınıfının birleşeceğinden ve dolayısıyla "iyinin, doğrunun ve kıymetlinin hâkim olacağından" ümidi kesmemeyi salık verir (Ali, 2003, s. 232). Tıpkı *Onbinlerin Dönüşü*'nde görüleceği gibi Nihal Atsız ve arkadaşlarına işaret edecek şekilde Pantürkistleri eleştirir. Halk sanatını ve sanatkârlığını savunur, burjuva sanat anlayışını reddeder (Ali, 2003, s. 150-153).

Diğer taraftan ideal tip olarak öne çıkarılmamakla beraber *Onbinlerin Dönüşü*'nün öncesinde Halide Edip'in *Handan*'ındaki Nâzım<sup>1</sup> veya Peyami Safa'nın *Mahşer*'indeki Nihad<sup>2</sup> da sosyalist tipin ipuçlarını vermektedir; ancak bunların olumlu özellikleriyle, dönemin siyasal ve toplumsal iklimine sosyalizm perspektifinden müdahale amacıyla kurgulanmamış olmaları (İleri, 1975, s. 5-6), Samim Kocagöz'ün eserinin ayırt edici niteliğini öne çıkarır.

1930-1940 yılları arasında etkili eserler veren Sabahattin Ali, 1940 yılında kaleme aldığı romanında ideoloji ve ahlak arasındaki ilişkiyi irdelemiştir. *İçimizdeki Şeytan* ve *Onbinlerin Dönüşü* romanlarında mekânlar birbirine benzer. Her ikisinde

<sup>1</sup> Bu açıdan Nâzım'ın şu ifadeleri dikkate değerdir: "Biliyorsunuz ya, ben bir sosyalist, bir ihtilâlcî, ben hayatı belli olmayan bir şeyim. Hatta yarın bir bomba atmam, öbür gün tevkif edilmem ihtimali daima var." (Adivar, 1970, s. 58) Görüldüğü üzere karakterin sosyalistliği, olumsuz özellikler üzerinden kurgulanarak aktarılmaktadır.

<sup>2</sup> Çanakkale Savaşı'ndan gazi olarak dönen Nihad, vatan için savaşmış olmasına rağmen iş bulamaz ve büyük maddi sorunlar yaşar. Böylesine bir kişisel açmazın neticesinde Nihad, arkadaşlarıyla birlikte ihtilâl planı yapacak noktaya gelir (Safa, 2005, s. 198-199).

de romanın atmosferini kuran mekân İstanbul Üniversitesi ve civarındır. Her iki romanda da çatışma unsuru olarak kurguda yer alan karşı cephe Türkçü-Turancı dünya görüşüne sahip Nihal Atsız ve arkadaşlarının temsil ettiği milliyetçi karakterlerdir. Sabahattin Ali, edebiyat hayatının başında Nihal Atsız'dan etkilenmiş, ancak Almanya'da bulunduğu 1928-1930 yılları arasında Ali'nin siyasi görüşünde köklü bir değişiklik yaşanmıştır. Almanya'dan toplumcu gerçekçi dünya görüşünden etkilenmiş bir şekilde dönen yazar, 1935-45 yılları arasında sosyalist dünya görüşünün etkisiyle eserler vermiş ve bu edebiyatın en önemli isimlerinden biri olmuştur. Sabahattin Ali, romanlarında toplumcu şablonu ustalıkla gizler. *İçimizdeki Şeytan*'ın kötüsü basit ve salt kötülük yapan bir karakter değildir. Romanda siyasi görüşlerinin ahlaki temelleri psikolojik altyapısıyla sorgulanır.

Sabahattin Ali'nin *İçimizdeki Şeytan*'ı entelektüel şehir yaşantısı ortamında entelektüel kesimin siyasi düşüncelerinin işlendiği bir siyasi roman olarak *Onbinlerin Dönüşü*'nün öncülüdür denilebilir. Nitekim *Onbinlerin Dönüşü* bu romanın etkisinde kaleme alınmış, otobiyografik unsurlar barındıran bir eserdir (Taş, 1993, s. 97).

### **Onbinlerin Dönüşü**

Çiftçilik yapan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Samim Kocagöz, lisansını İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde tamamlamıştır. Lozan Üniversitesi'nde üç yıl boyunca sanat tarihi tahsil ettikten sonra 1945'te Türkiye'ye döndüğünde devlet görevi üstlenmeyip çiftçilik yapmaya devam etmesi dikkate değerdir (Önertoy, 1984, s. 72-73). Yazarın işgal yıllarına rastlayan çocukluğunda Söke'nin İtalyanlar ve Yunanlılar tarafından işgal edildiğine ve bu bölgenin yağmalandığına, yakılıp yıkıldığına şahitlik etmiş olması da (Kocagöz, 1989, s. 24-25) muhtemeldir ki Türkiye'de milliyetçilik ile sosyalizmin harmanlanması açısından simge bir isim olan yazarın siyasi görüşlerini etkileyen önemli bir etken olmuştur. Kocagöz emperyalizm karşıtı bir vatanseverdir ve bu düşüncelerini kendi siyasi yaşantısında sosyalizmle birleştirir. Yön Dergisi'ndeki bir yazısında kullandığı "Milli Kurtuluş Savaşı'nı başlatan ilk bombanın İzmir'de bir sosyalist tarafından atıldığı" ifadesi yazarın zihnindeki bu birleşmeyi gösterdiği gibi, bu bombayı atan kahraman, yazar tarafından "sosyalist olduğu için milliyetçi, milliyetçi olduğu için sosyalist" olarak nitelendirilir (Atılğan, 2009, s. 16). Bir röportajda kendisine sorulan "...hem toplumcu hem milliyetçisiniz değil mi?" sorusuna "Evet, ama şoven değil. Atatürk milliyetçisiyim. Türkiye'de yaşayan herkes Türk'tür." cevabını vermiştir (Kocagöz, 1982, s. 17). Yazarın bu

ideolojik tutumunu *Onbinlerin Dönüşü*'nün entelektüel karakteri olan sosyalist ve yurtsever Recep'i temsil eder.

Roman tek parti döneminde, İkinci Dünya Savaşı'nın etkilerinin toplumsal ve siyasal süreçlerde hissedildiği bir esnada yazılmıştır. İsmet İnönü'nün liderliğindeki Türkiye İkinci Dünya Savaşı esnasında denge politikası uygulamış, temel hedef ülkeyi sıcak savaştan uzak tutmak olmuştur (Sarıçoban, 2020, s. 1757). Ancak bu esnada özellikle aydınlar ve üniversite gençliği arasında SSCB destekçileri ile Nazi destekçileri arasında bir kamplaşma meydana gelmiştir. Söz konusu kamplaşma çerçevesinde yaşananlar devletin de her iki tarafa yönelik belli dönemlerde çeşitli müdahalelerde bulunmasını da beraberinde getirmiş, bu durum 1943 yılında Nazilerin Stalingrad'da yenilgiye uğramasının ardından kamuoyunda "İrkçılık-Turancılık Davası" olarak bilinen yargısal sürece dek devam etmiştir (Çolak, 2019, s. 173-174). Öncesindeki süreçte ise bir başka simgeleşmiş yargılama sonucunda Sabahattin Ali'nin ceza aldığını görmekteyiz. Dolayısıyla döneme sansür, gizli polis faaliyetleri ve düşünce suçlarına dayalı soruşturmalar damgasını vurmuştur. Bu noktada özellikle "komünist propaganda" suçlaması öne çıkmakta olup Feroz Ahmad (2009, s. 122), konuyla ilgili olarak yazar Kerim Korcan'ın şu ifadelerini alıntılıyarak polisin tutumunu gözler önüne sermiştir: "O günlerde 'yiycek ekmek bulamıyorum, aldığım ücretle geçinemiyorum' dediğinizi işitirse sizi doğruca nezarete atardı." İşte Samim Kocagöz *Onbinlerin Dönüşü* romanını böylesine git-gelli ve sert bir siyasal-toplumsal atmosfer içerisinde kaleme almış, dönemin çatışmalarını roman karakterleri üzerinden somutlaştırarak işlemiştir. Samim Kocagöz'ün bu toplumcu gerçekçiliğine yönelik olarak Tahir Alangu'nun (1965, s. 332) şu ifadeleri dikkate değerdir:

Arada sırada tek kişiyi anlatan, onun psikolojisini çözümleyen konulara da yanaşmakla birlikte, daha çok toplumdaki gelişmeleri izlemek, tasvir etmek endişelerinde olduğu, hem eserlerinde, hem de fırsat buldukça görüşlerini açıkladığı yazılarında ortaya konuluyordu. O, sanata, bu yurdun insanlarını, meselelerini kavrayıp anlatacak, bilimden önde giden, ondan daha uyanık, öncü bir görev tanıyor, köyü ve onun dertlerini, meselelerini böylece daha etraflı bir biçimde bize tanıtabileceğini düşünüyordu. Sanatçının karşısında her yanı karanlık, üzerinde pek az durulmuş, düğümlenmiş, somut ve büyük bir **"gerçek"** dururken, bunun yer yer aydınlatılmasında, çözümlenmesinde onun da hissesine düşen bir görev elbette bulunacaktı.



Yukarıdaki ifadeler Samim Kocagöz'ün Türk edebiyatındaki sosyalist akım açısından önemini gözler önüne sermekle beraber, *Onbinlerin Dönüşü*, toplumcu gerçekçi akımın özelliklerini tam olarak bünyesinde barındırmamaktadır. Yine bu aksayan yönüne rağmen roman, toplumcu gerçekçi romanın gelişimi bakımından önemli bir eser olarak değerlendirilebilecek bir niteliktedir. Roman hakkında yazılanlar ağırlıkla romanda yer alan Nazi taraftarı kişilerle romanın ana karakterleri arasındaki çekişmeye odaklanmışlarsa da romanda esasen ön plana çıkartılan çatışma Recep ile Halit'in yaşam tarzlarına ilişkindir. Recep ile Halit'in yaşam tarzlarındaki farklılığın çözümleneceği arka plan ise ideolojik ayrışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu ayrışma üzerinden ise sosyalist entelektüel tipin tasvir edildiği zemin hazırlanmıştır.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji bölümünde gördüğü lisans öğrenimini, Tanzimat romanı üzerine yazdığı bir tezle tamamlayan, bunun ardından ise üç yıl kadar İsviçre'de halkbilimi üzerine çalışmalar gerçekleştirirken sanat tarihi kurslarına da devam eden Kocagöz, (Tatarlı ve Mollof, 1969, s. 136), eğitim hayatını romana neredeyse olduğu gibi yansıtmıştır. Yazar, romanının her iki ana karakterinde *Felatun Bey ve Rakım Efendi*'de görüldüğü üzere didaktik yanı ağır basan basit bir sembolizasyon kullanmıştır. Her iki karakter de yazar tarafından sevilir ve övülür. Recep yetenekli bir genç, istikbali parlak bir bilim insanı; Halit ise yine yetenekli bir şairdir. Yazar bu iki gencin siyasi görüşleri hakkında biraz çekingen davranmış; siyasi olarak neyi savundukları, hangi yolda yürüdükleri net olarak çizilmemiştir. Romana ilişkin neredeyse tüm eleştirilerde ön plana çıkartılan Nazi taraftarı gençlerle çatışmanın asıl fonksiyonu aslında roman kahramanlarının siyasi pozisyonunu vermektir. Başka bir deyişle, yazar, ana karakterlerinin siyasi görüşlerini dolaylı olarak işaret etme yöntemini kullanmış, "bunlar, sosyalist gençlerdir" demek yerine, "bu gençler Nazi değildir, onlarla mücadele etmektedir" demiştir âdeta. Romanın zamanda atlama olan bölümlerinde bu çatışmaya dair herhangi bir olay yaşanmaz, çatışmanın fikrî derinlikleri verilmez.

### **Onbinlerin Dönüşü'nün İdeal Sosyalisti: Recep**

Samim Kocagöz, *Onbinlerin Dönüşü* romanında *Felatun Bey ve Rakım Efendi* romanına benzer bir şekilde iki karakter üzerinden bir çatışma yaratarak siyasi görüşünü bir entelektüelin yaşantısında gösterme çabasındadır. Yazar yine Ahmet Mithat etkisiyle romanda sık sık olayları kesip açıklama yaparak veya uzun tiratlar aracılığıyla düşüncelerini okuyucuya iletir.

Tali çatışması üniversite ortamında geçen romanda Kocagöz'ün kendi öğrencilik yıllarında yaşadıklarının izleri oldukça net bir şekilde görülmektedir: 1930'lu yılların sonlarına yaklaşıldığında Avrupa'da esmekte olan savaş rüzgârları Türkiye'yi de etkisi altına almış ve Hitler Almanya'sında güçlenmiş olan Nazizmin "aryan/saf/üstün ırk" söylemleri Türk üniversiteleri ve aydın çevrelerinin bir kısmında da karşılık bularak bir kutuplaşma yaratmıştır. Bu kutuplaşmanın neticesinde İstanbul ve Ankara Üniversitelerinde "Nazi taraftarı" çevrelerle sosyalist gençlik birlikleri arasında çıkan çatışmalar, Almanya'dan kaçarak Türkiye'ye hocalık yapmaya gelen bilim insanlarına "Hitlerci" çevreler tarafından yapılan saldırılar romanda konu edilmiştir. Burada Nazi taraftarı, Hitlerci sıfatlarıyla İstanbul Üniversitesi'nde Zeki Velidi Togan ve Nihal Atsız tarafından temsil edilen Türkçü-Turancı görüşlere sahip akademisyenler ve onlardan etkilenen öğrenci grubu kastedilmektedir. Sözü edilen "Nazi taraftarı ve Hitlerci" kesimin neyi savunduğu romanda net bir şekilde işlenmemiştir. Diğer taraftan ise karşıt kesimin dünya görüşü, ideal aydın tipi çizme endişesiyle oldukça detaylandırılmıştır.

Tatarlı ve Mollof (1969, s. 151-152), romandaki "toplumcu, aydın tipler" in "kişiliklerinde, Türk toplumunda teşekkül etmiş ve sosyalist aksiyonu yürüten ilerici aydınların gerçek çizgileri" nin temsil edildiğini ifade ederek Recep'in özelliklerini şu şekilde özetlerler: "inkılapçı hareketin önderi (...) iyi bir hatip, güzel bir gazeteci, kabiliyetli bir bilim işçisi, hazırlıklı bir inkılapçı, toplumcu faaliyetin ideologu, cesur ve mert bir halk müdafii (...) prensip sahibi bir savaşçı...". Romanın Ulus gazetesinde yayımlanan bir tanıtım yazısında ise Recep, "Düşünülerine, ülküsüne son derece bağlı, sağlam karakterli, çalışkan, namuslu (...) Kısa zamanda doçentliğe yükselmiş, aykırı düşünülerle savaşmaktan yılmayan" bir tip olarak tarif edilmektedir (Mehteroğlu, 1958, s. 2). Görüldüğü üzere Recep hem bilgi ve akıl itibarıyla hem de eyleme geçme potansiyeli açısından öne çıkarılmaktadır. Böyle değerlendirildiği zaman pratiğe yansıyan rasyonel bir sorumluluğun, sosyalist entelektüel tip açısından öne çıkartılan bir nitelik olduğunu ifade etmek mümkün olmaktadır. Başka bir ifadeyle, Samim Kocagöz Recep ile, Lenin, Mao, Gramsci'nin işaret ettiği gibi bir entelektüel-aydın tip yarattığı söylenebilir.

Romanda aydınların, bilim ve insanlığın kaderi üzerinde düşünmeye mecbur oldukları ve insanlığın gidişatının bilimin yol göstericiliğiyle belirlenmesi gerektiği ifade edilerek bunun sağlanması için aydınların ortak çabasının önemli olduğu vurgulanmaktadır. Bu açıdan Recep'in ağzından ifade edilen şu hususlar ayrıca belirtmeye değerdir (Kocagöz, 2009, s. 220):

Hiç olmazsa biz aydın geçinenler insanın kaderi üzerinde düşünmeye mecburuz yirminci yüzyılda bilim var, insanın gidişatı var. Bütün sorun bilimin metotlarına, insanlığın gidişatına uydurmaktır. Bu da bir tek kişinin, kişilerin marifeti olamaz. Beceremezler bu işi. Kitle halinde aydınların emeği gerek. (...) Ben, aklımın erdiği günlerden beri -bunu sen de bilirsin- bütün gayretimle, elimden geldiği kadar bilimin ışığında saf, temiz, insanca yaşamaya layık insanların, sevgili vatandaşlarımın hayrına; akılsız, şaşkın, çıkar peşinde koşan, belki bilerek, belki de bilmeyerek memleketimin kalkınmasına engel olan kimselerle uğraşmayı kendime bir borç bildim. İleri dünya topluluklarının ardından koştuğu bilim ışığından o kadar uzağız ki, onlara yetişmek için çok çalışmak zorundayız. Çalışmadığımız takdirde, gelecek nesiller, her zaman bizi sorumlu tutacaklar. Bu sorumluluğu içimde hissediyorum. Çok değil, yirmi beş yıl sonra oğlumun yüzüne bakamayacak olursam, utancımдан ölürüm.

Yukarıdaki ifadeler entelektüelin, uzmanlık alanı haricindeki ahlaki ve siyasi sorumluluğuna yönelik olarak salt düşünce düzeyinde kalmayıp bunları eyleme de yansıtan karakteri açısından Recep'in sosyalist entelektüel tip olarak değerlendirilmesinin gerekçelerinin ortaya konulmasında son derece önem taşımaktadır. Kayda değer bir diğer nokta ise Recep üzerinden aslında tüm entelektüellere yönelen ajitasyondur; yazar, dönemin entelektüellerini yirmi yıl sonra çocuklarının yüzüne bakacak olmaları üzerinden etki altına almak istemekte, bunu Recep karakterini idealize ederek gerçekleştirmektedir. Nitekim yazar da roman boyunca Recep'i bir azizden bahseder gibi anlatır.

Yazar, Recep karakteriyle bir siyasi ahlak timsali yaratmak istemiştir. Recep entelektüel sınıfa burjuva sınıfından geçmemiştir. Üniversiteyi çalışarak okumuştur. Halkını ve memleketini -sosyalist ideolojinin enternasyonal yanıyla ters düşmeyecek şekilde- sever. Çünkü onun için Türk halkı, toprak, ekonomi, kültür ve dil birliği üzerinde gelişmiş tarihsel bir olgudur (Tatarlı ve Mollof, 1969, s. 152). Lenin'in aydınlarla ilgili düştüğü şerhin burjuvalığa dair olduğunu hatırlayınca, Kocagöz'ün sosyalist entelektüel tipinin önemi bir diğer açıdan daha ortaya çıkmaktadır. Çünkü Recep, devrimci savaşta rol alma açısından bir gereklilik olan "*halka daha çok yaklaşma*" koşulunu (Lenin, 1988, s. 12) en baştan sağlıyor görünmektedir. Bu durum Mao'nun entelijansiyaya vermiş olduğu "*partinin işçi ve köylü olan üyeleriyle kaynaşabilme*" görevi (Zedung, 1992, s. 306) açısından da dikkate değerdir. Gramsci'nin organik aydın tarifindeki burjuva ahlakıyla ilişkinin

kesilmiş olması ölçütünü de (Bağla, 1977, s. 88) bu bahis çerçevesinde hatırlamakta fayda vardır.

Roman her ne kadar Halit'in dönüşümü üzerine kurgulanmış gibi görünse de esasen onun dönüşümü boyunca Recep'in siyasi olarak tuttuğu pozisyon vurgulanmak istenmiştir: Recep insanlık ve memleket uğruna "yürüyenlerden"dir (Kocagöz, 2009, s. 222-223). Halit ise bunlardan ayrılmış, halk yolundan sapmıştır. Halit'in bu tutumu romanın isminin ilham kaynağı olan, Atinalı yazar Ksenophon'un Anabasis başlıklı eserinde anlatılan olay ile benzeştirilmiştir (Kocagöz, 1982, s. 17):

Şimdi o Anabasis'te Kresus'un paralı ordusuna giren Yunanlı askerler, şeye, İran'a giderken mağlup olurlar, kaçarlar. Kaçarlarırken ormanlık yollardan Karadeniz'e çıktıkları zaman deniz, deniz diye bağırırlar. Hani denize geldik diye. gidenlerin binde biridir kaçabilenler, ötekiler ölmüştür. Ben onu düşünerek yazdım...Gençlerin içinde binlercesi kayboluyor, birkaç tanesi su yüzüne çıkabiliyor.

Kendisini burjuva özlemlerine kaptıran Halit, hayatının 10-15 yılında ahlaken sorunlu olarak değerlendirilebilecek ve parasal menfaati ön planda tutan bir kadınla evli kalmış, onun arzularını tatmin etmek için servet peşinde koşarken hem ideallerinden hem de halka ve insanlığa hizmetten vazgeçmiştir. Savaş döneminde emperyalist güçlerle işbirliği yaparak haksız kazanç elde etmiş ve zengin olmuştur. Ancak kazandığı para ve güç onu mutlu etmeye yetmemiştir. Karısı tarafından aldatıldıktan sonra içinde bulunduğu yaşantının sahteliğini sezince tuttuğu yanlış yoldan döner ve tekrar doğru yolda kararlı bir şekilde yürüyen arkadaşlarına katılmak ister. Tüm bu anlatımla savunulan fikir esasen mutluluğun ancak Recep'in benimsediği gibi toplumcu bir yaşam tarzıyla elde edilebileceğidir.

Roman boyunca idealize edilen Recep iyi bir konuşmacı ve önderdir. Halkına ve memleketine sevgi duyan bir enternasyonalist, bir yurtseverdir. Savaş ve ırkçılık karşıtıdır. Siyasi görüşlerinde ahlakı ön planda tuttuğu gibi insan ilişkilerini de ahlaki prensipler üzerinden kurar. Kendi emeğiyle para kazanan bir gazeteci ve akademisyen olan Recep, gençlik yıllarında üniversitede okuyabilmek için önce yedek subay okuluna gidip askerliğini yapmış ve subaylığında biriktirdiği parayla eğitimini devam ettirmiştir (Kocagöz, 2009, s. 153). Sonraki yıllarda da bu duruşunu korumaya devam ederek Halit'in dergi çıkarmak için vermek istediği

desteği ve hapse düştüğünde yapmak istediği maddi yardımı reddetmiştir (Kocagöz, 2009, s. 279).

Recep bir entelektüel olarak sanatçıların da sorumluluk bilincine varması gerektiği düşünür (Kocagöz, 2009, s. 93). Böylesine bir sorumluluk, Dreyfus Olayı ile ortaya çıkan entelektüel tipiyle uyum içerisindedir. Çünkü Recep'in bu çerçevede romanda karşıt unsur olarak gösterilen Pantürkistlere karşı örgütlendiğini görmekteyiz (Kocagöz, 2009, s. 128). Dava adamının "hazır ve olgun olmayan" topluma, inandığını öğretmek zorunda olduğunu (Kocagöz, 2009, s. 154) düşünür. Eşini dahi işçi sınıfından seçer; Halit'in aksine kendisini inandığı yolda yürüttüğü mücadelesinde destekleyecek bir dava insanıyla evlenir (Kocagöz, 2009, s. 157-165).

Recep'e göre entelektüel ciddi olmalıdır. Onun insanları hafife alanlara tahammülü yoktur: "Aydın geçinenler" insanların kaderi üzerinden düşünmeye mahkûmdurlar. İnsanlığın geleceğinin bilimsel metotlar doğrultusunda, akılcılıkla tayin edilmesi ve tüm bu ideallerin gerçekleşmesi için de aydınların emek vermesi gerekmektedir (Kocagöz, 2009, s. 220). Recep "insanlık uğruna, memleket yoluna yürüyen on binlerdendir" (Kocagöz, 2009, s. 222-223).

Roman boyunca kuvvetli bir yurtseverlik vurgusu olmasına rağmen olumlu karakterlerin yurtseverliklerine ilişkin, Recep'in ağzından verilen bir tirattan başka aksiyon veya düşünce bulunmamaktadır. Recep bir konuşma esnasında Türklüğü kabul ettiğini ve Türk olmakla övündüğünü söyler ancak Türk olması münasebetiyle dünya üzerinde yaşayan herhangi bir halkı aşağılık görmediğini hemen sözlerine ekler (Kocagöz, 2009, s. 76).

Roman hakkında bir değerlendirme yazısı kaleme alan Halide Edip romanın başkişisi olan Halit'i ırkçılıktan ayrı tutmak şerhiyle "samimi surette ve tabii olarak" milliyetçi ilan eder (Adıvar, 1958). Nitekim Samim Kocagöz de Halit'i "faşist eğilimli değil, ilerici olup da sonradan yozan" bir tip olarak ifade etmiştir (Kocagöz, 1982, s. 130). Buradan hareketle yazarın başkarakter gibi kurguladığı Halit'in, aslında Recep'in ideallerini ve entelektüel duruşunu gösterilebilmek için bir zemin olarak düşünülebileceğini tekrar hatırlamakta fayda vardır. Başka bir deyişle, sahnedeki asıl özne Recep'tir, Halit ise özneyi yazarın istediği şekilde izleyiciye yansıtmaya yarayacak olan bir ışık görevindedir; Halit'in yaşantısının olumsuz akıbeti, Recep'i daha da parlatma işlevi görür. Bu husus, Türk romanında ilk bütünlüklü ve detaylı sosyalist entelektüel tipin *Onbinlerin Dönüşü*'ndeki Recep karakteri olduğu şeklindeki düşüncenin temeli açısından önem taşımaktadır.

Samim Kocagöz *Onbinlerin Dönüşü* isimli romanıyla her ne kadar Marksist-sosyalist düşüncedeki toplumsal ve siyasal olaylara müdahil, öncü entelektüel tipi yaratmaya yönelmişse de bunu milliyetçi-vatansever bir senteze ulaşmayı hedefleyerek yapmış olmasının üzerinde durmak gerekir. Aslına bakılırsa söz konusu sentez bir yönüyle genel itibarıyla sosyalist düşüncenin ama özellikle Marksizmin Türkiye'ye özgü yorumunun geliştirilmesine işaret etmektedir. Ve Murat Belge (2008, s. 107-108), Hikmet Kıvılcımlı, Mustafa Suphi, Kerim Sadi, Şefik Hüsnü gibi isimleri zikrederek Türkiye'de Marksist teorinin yerleştirilmesine yönelik adımların yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Yani Samim Kocagöz'ün edebî bir romanda bir tip üzerinden hedeflemiş olduğu sosyalizm ile milliyetçiliği harmanlama girişimi zengin ve güçlü bir birikim üzerine temellenmemiştir. Sadece bu nedenle bile *Onbinlerin Dönüşü*'ndeki sosyalist entelektüel tip yaratma amacını değerli bir çaba olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim devamındaki süreçte Yön dergisi nezdinde, özellikle de başyazarı Doğan Avcıoğlu tarafından sosyalizm üzerinden yeni bir milliyetçilik anlayışının temellerinin atılmaya çalışıldığını, Milli Demokratik Devrim hareketi kapsamında "gerçek milliyetçilik" niteliğinin mevcut olduğu iddiasının öne sürüldüğünü görmekteyiz (Atılın, 2009, s. 3-4). Bu açıdan Recep'in, sosyalizmle milliyetçiliği harmanlama konusunda yoğun siyasal tartışmaların edebiyat alanındaki öncülerinden biri olduğu söylenebilir.

### **Sonuç**

*Onbinlerin Dönüşü* sosyalist entelektüel tipini geliştirmek üzere yazılmış bir eserdir. Romanın yazılış amacı Recep'i tanıtmak, anlatmak, sevdirmek ve netice olarak genç kuşaklara örnek alınacak bir idol yaratmaktır. Yazarın yaşadığı döneme müdahale biçimi onun toplumsallığı açısından da önemli fikirler vermektedir.

İdealize edildiği oranda canlılıktan uzaklaşan Recep'in tüm fonksiyonu, *İçimizdeki Şeytan*'da ana karakterlerden olmayan ancak siyaset ve ahlak arasındaki ilişkiyi olumsuz açıdan bir aşk hikâyesi üzerinden gösteren ve bu romanda sosyalist ahlakı temsil eden karakter olan Bedri'den sonra bir sosyalist entelektüelin nasıl olması gerektiğini göstermektedir. Recep Bedri'ye göre çok daha detaylı bir şekilde tarif edilerek sosyalist entelektüel olarak sunulmuştur.

Yazar, Recep'le bir taraftan aydınlanmacı fikirlerini savunurken diğer taraftan sosyalist değerlerle "aydınlanmış" sınıfın toplumu yönlendireceğine ve refaha kavuşturacağına duyduğu inancını ortaya koyar. Nazilerin ve savaşın gündemde olmasının da etkisiyle ırkçılık karşıtı görüşlerini dile getirir ve bu halkını ve memleketini çok seven kahraman aracılığıyla milliyetçiliğin karşısına, alternatifi

olarak yurtseverlik kavramını önerir. Buradan yazarın yaşadığı dönemin toplumsal ve siyasal hayatına müdahalesinin bir tarafın, yani SSCB'nin, bir nevi sözcülüğünü üstlenerek değil de kendi toplumunun gerçeklikleri temelinde vücut bulmuş olmasının hem toplumcu gerçekçi Türk romanı açısından hem de sosyalist akım açısından dikkate değerdir.

Samimi bir sosyalist olduğu ifade edilebilecek olan Samim Kocagöz, Recep karakteriyle saf, inanmış, mücadeleci bir entelektüel tipi oluşturmaya çalışmıştır. Bu entelektüel tip, yazarın siyasi görüşü doğrultusunda yerli bir sosyalist ve ödün vermez bir yurtseverdir. Recep herkesin sempati ve saygı duyduğu bir tip olarak toplumla ona yabancı bir ideoloji arasındaki uyuşmazlığa da cevap verme niteliğindedir. Belki de bu nedenle sık sık yurtseverlik vurgusu yapılmıştır. Recep, polisin de akademinin de sanatçıların da sevdiği ve hayranlık duyduğu bir ideal önder olarak kurgulanmıştır.

Recep, sosyalist dünya görüşüne sonradan dâhil olmuş bir burjuva aydını değil, bilakis sosyalist dünya görüşünün ürünü ve onun timsalidir. Nihai olarak Gramsci'nin organik aydın tanımlamasına denk düştüğü gibi Lenin'in ve Mao'nun aydın profiline dair öne sürdüğü gerekliliklere de uyum sağlar. Bir entelektüel olarak teoride kalmaz, toplumun bilinçlenmesi için harekete geçer ve örgütlenir; yani eylem sahasında da faal olduğu görülmektedir. Yazar, Recep'i Ahmet Mithat Efendi'nin Rakım Efendi'sine benzer şekilde tüm okurlarına bir rol model olarak önermektedir. Bunu yaparken milli hassasiyetleri ön plana çıkarır. Bu özellikleriyle Recep'in, daha sonra Yön Hareketinde olgunlaşacak olan, sosyalist milliyetçilik söyleminin Türk romanındaki habercisi olduğu söylenebilir.

### **Kaynakça**

- Adıvar, H. E. (1958). Onbinlerin Dönüşü. Yeni İstanbul Gazetesi, 20 Ocak.
- Adıvar, H. E. (1970). Handan, Onuncu Baskı. İstanbul: Atlas Kitabevi.
- Ahmad, F. (2009). Modern Türkiye'nin Oluşumu, 8. Baskı. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Akkaya, A. Y. (2012). Gramsci ve Bourdieu Düşüncesinde Entelektüel Kavramsallaştırmasının Tekel İşçi Eylemi Üzerinden Analizi. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı.
- Alangu, T. (1965). Cumhuriyetten Sonra Hikâye ve Roman (Antoloji/Cilt: 2): 1930-1940. İstanbul: İstanbul Matbaası - Asaf Ertekin Yayınları.

- Ali, S. (2003). İçimizdeki Şeytan, 6. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Atılgan, G. (2009). Sosyalist Milliyetçilik Söylemi (Türkiye, 1961-1968): Temeller, Ayrılıklar. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 64(3), 1-25.
- Bağla, L. (1977). Antonio Gramsci ve Aydınların Rolü Sorunu. Birikim(23), 84-92, Ocak.
- Belge, M. (2008). Marksizmin "Millileşmesi" mi, "Yerlileşmesi" mi?, M. Gültekingil (editör), içinde, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Sol (Cilt 8, 105-113), 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çolak, Ç. D. (2019). 1944 Irkçılık – Turancılık Davası: Tutuklamalar, İşkenceler, Savunmalar. Y. Okay (ed.) içinde, Turan ve Turancılık: Edebiyat, Sosyoloji ve Jeopolitik'te Kavram, Kuram, Anlam, Konum (s. 173-230). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Drake, D. (2005). French Intellectuals and Politics from the Dreyfus Affair to the Occupation. London: Palgrave Macmillan.
- İleri, S. (1975). Türk Romanında Bir Sosyalist. Birikim(7), 5-7.
- Kocagöz, S. (1982). Samim Kocagöz ile Konuşma. 26. Sayı, 123-132. (Ş. Kurdakul, Röportaj Yapan) Yazko Edebiyat, Aralık.
- Kocagöz, S. (1989). Bu Da Geçti Yahu. İstanbul: Düşün Yayınevi.
- Kocagöz, S. (2009). Onbinlerin Dönüşü. İstanbul: Literatür Yayınları.
- Küçük, Y. (1983). Cumhuriyet Döneminde Aydınlar ve Dergileri. M. Belge (Genel Yönetmen), içinde, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (Cilt 8, s. 138-143). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lenin, V. İ. (1988). Aydın Kesimi Üstüne. (çev. N. Alpay) Ankara: Başak Yayınları.
- Mehteroğlu, Y. (1958). Onbinlerin Dönüşü. Ulus Gazetesi, 2-3, 26 Şubat.
- Meriç, C. (1983). Batıda ve Bizde Aydınların Serüveni. M. Belge (Genel Yönetmen), içinde, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (Cilt 8, s. 130-137). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Önertoy, O. (1984). Cumhuriyet Dönemi Türk Roman ve Öyküsü, Üçüncü Basım. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Safa, P. (2005). Mahşer, 15. Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.



- Sarıçoban, G. (2020). İkinci Dünya Savaşı Döneminde (1939-1945). Türk Dış Politikası. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 24(4), 1755-1777.
- Taş, S. (1993). Samim Kocagöz: Yazar - Eser - Üslup. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı.
- Tatarlı, İ.; Mollof, R. (1969). Hüseyin Rahmi'den Fakir Baykurt'a Marksist Açından Türk Romanı. İstanbul: Habora Kitabevi Yayınları.
- Todd, N. (2018). Gramsci ve Mao. Bilim ve Ütopya: <https://bilimveutopya.com.tr/gramsci-ve-mao>, 23 Ocak, 4.30.2021.
- Ünsel, H. İ. (2021). Toplumcu Gerçekçi Türk Romanında Komünist Propaganda (1950-1960).» Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları. 13(25), 117-142.
- Zedung, M. (1992). Seçme Eserler II, 3. Baskı. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Zola, É. (1984). Dreyfus Olayı (adalet için bir savaşın öyküsü), 2. Basım. (Türkçesi: M. Tuncer) İstanbul: Yalçın Yayınları.
- Zola, É. (2015). Suçluyorum, 5. Baskı. İstanbul: Can Yayınları.

### Summary

Samim Kocagöz's novel, "Onbinlerin Dönüşü (The Return of the Ten Thousand)", which was written under the influence of the intellectual debates of the European left in the 1940s, is considered an important novel in terms of the formation of the socialist intellectual type in Turkish literature. Through this political novel, the author has tried to focus on the social role of the socialist intellectual and to share his thoughts with his readers.

Until the publication of "Onbinlerin Dönüşü", Turkish socialist realist novelists had focused on rural life, in terms of class conflict, under the influence of Russian literature, and while they had spoken about the possibilities, conditions and limits of Marxist-socialist transformation in the socialist-realist novel, they had not directly focused on the description of a type that could be considered a socialist intellectual. Although the ideal/positive socialist intellectual type has been seen in the former Turkish novels, in no novel have the political and moral characteristics of this type been given as detailed as in "Onbinlerin Dönüşü".

In this novel, the purpose of the author is to present Recep as an ideal example of a socialist intellectual, to explain him, make him likable and, therefore, to create an idol that will serve as an example for the younger generations. Considering that the place that sets the atmosphere in "Onbinlerin Dönüşü" and "İçimizdeki Şeytan" (The Devil Within) of Sabahattin Ali is the University of Istanbul and its surroundings and that in both novels, the opposing front is the nationalist characters who represent a Turkish-Touranist worldview, "İçimizdeki Şeytan" can be said to be the predecessor of "Onbinlerin Dönüşü", as a political novel in which the political thoughts of the intellectual class are treated in an urban intellectual environment. However since the whole function of Recep is to show how a socialist intellectual should be, this character is described in much more detail than Bedri, the socialist intellectual type in "İçimizdeki Şeytan".

In “Onbinlerin Dönüşü”, the author tries to show his own political point of view through the life of an intellectual by creating a conflict on two main characters, Recep and Halit. Considering the principles put forward by thinkers such as Lenin, Gramsci and Mao on how socialist intellectuals should be, Kocagöz stated that socialist intellectuals should be connected to the society, should be merged with peasants and workers, should not remain only on the theoretical level, but take an active role in social life and thus should enlighten society. And as he compared Recep and Halit in his novel, he evaluated their suitability to these characteristics.

In the novel it is emphasized that intellectuals are obliged to think about the fate of mankind and that the course of mankind must be determined with the guidance of science. The joint effort of intellectuals is important to ensure this. Apart from his field of expertise the intellectual bears a moral and political responsibility. The fact that Recep is a character who reflects his thoughts on his actions in the novel reveals one of the reasons for his evaluation as an ideal socialist intellectual type.

While advocating his enlightened ideas through Recep, the author, reveals also his own belief that the "enlightened" class with socialist values will lead the society and bring prosperity. He expresses his anti-racist views and proposes the concept of *patriotism* as an alternative to *nationalism* through Recep who loves his people and his country. This intellectual type is an indigenous socialist and an uncompromising patriot in accordance with the author's political views. The socialist intellectual character of the novel, Recep, is fictionalized as a patriotic socialist who can carry the responsibility brought by his consciousness to the field of action. It is a remarkable phenomenon that there is a character that blends socialism and nationalism in a novel written in a period when political and social polarization was dominant. This feature of Recep also refers to his being a socialist who is not disconnected from the people.

Recep is not a bourgeois intellectual who later joined the socialist worldview, but rather he is the product and embodiment of the socialist worldview. Ultimately, he accords with Gramsci's definition of the *organic intellectual* as well as with the requirements put forward by Lenin and Mao regarding the profile of the socialist intellectual. As an intellectual, he also takes action and gets organized to educate society. The author recommends Recep as a model to all his readers.

Halit, the other main character, was actually created to show the ideals and intellectual position of Recep. Halit, gave up on his patriotic ideals and left his friends for his own personal gains, but failed in finding happiness and eventually wanted to return to the path of his friends that put the interests of their country first. Thus, the author aimed to show that the way of life that leads the intellectual to happiness is not the one that Halit had chosen, which prioritized the realization of temporary individual interests, but the one Recep has chosen that prioritizes the well-being of his country over his own interests.

Being the first work that described the ideal socialist intellectual in the most detailed way, “Onbinlerin Dönüşü” not only provided a link between the former Marxist-socialists novels and the socialist-realist novels that came after it, but also inspired the transformation of the socialist type in the socialist-realist novels in the following years.



## MACKINTOSH'UN MAVİ BİLET ROMANI: ATAERKİL SÖYLEMDE HAPSOLMUŞ “VAHŞİ” KADINLAR

MACKINTOSH'S BLUE TICKET: “WILD” WOMEN TRAPPED IN PATRIARCHAL DISCOURSE

**Kübra KANGÜLEÇ COŞKUN** 

Dr. Öğr. Üyesi, TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü,  
kkcoskun@etu.edu.tr

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 3 Eylül 2021  
Kabul edildiği tarih: 16 Ekim 2021  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 3 September 2021  
Date accepted: 16 October 2021  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Sophie Mackintosh; Distopya;  
Hamilelik; Öteki; Clarissa P. Estés;  
Vahşi kadın; Ataerkil söylem;  
Arketipçi eleştiri

### Keywords

Sophie Mackintosh; Dystopia;  
Pregnancy; The other; Clarissa P.  
Estés; Wild woman; Patriarchal  
discourse; Archetypal criticism

### DOI

10.33171/10.33171/10.33171/  
dctfjournal.2022.62.1.7

### Öz

Britanyalı yazar Sophie Mackintosh Mavi Bilet (2020) başlıklı distopik romanında kendilerine biçilmiş roller içinde sıkışıp kalmış kadınların özgürlük arayışlarını anlatır. Mackintosh'un kadınlara dayatılan yasaya karşı gelerek hamile kalan ana karakteri Calla, bastırıldığı annelik arzusunun peşinden gider ve bu uğurda fiziksel, sosyolojik ve psikolojik bir dönüşüm geçirir. Yazarın insan bedeninin sınırlarını zorlayan Calla tasviri Clarissa P. Estés'in Kurtlarla Koşan Kadınlar (1992) eserindeki “vahşi kadın” arketipini örnekler. Ancak, bu örnekleme Estés'in bahsettiği ve yaratıcılıkla eşleştirdiği olumlu bir dişil enerjiyi yansıtmaz. Aksine, karnı büyüdükçe daha da toplum dışına itilen Calla romanın sonuna doğru yabani bir hayvana, bir ucubeye dönüşerek, ataerkil imgelemdeki korkunç anne tasvirlerini pekiştirir. Bu bağlamda, Mackintosh'un annelik, öteki kadın bedeni, cinsiyet rolleri gibi konuları sorgulamaya niyetlenen romanı Antik Yunan'dan günümüze süregelen, kadını doğayla ve ilkelikle ilişkilendiren özcü yaklaşımın kaskacından kurtulamaz ve kadının başkaldırısıyla gelen değişimi karanlık, medeniyet dışı ve korkutucu bir mekânda, hayvani imgelerle kurgular. Calla sistemin uçlarında, ormanın karanlığında “uluyarak” kendini yeniden yaratan yabani ve hayvansı, yani şeytani olarak görülen kadın “öteki”nin bir temsiline dönüşür. Hamilelikle birlikte ontolojik sınırları geçen ve gittikçe vahşileşen bu kadın Estés'in eski anlatılar yoluyla keşfettiği yaratıcı dişil gücü, tekinsiz ve korkutucu bir güce indirger. Bu bağlamda, bu makale Mackintosh'un yarattığı karakterleri arketipçi eleştiri ışığında inceleyecek ve vahşi doğayı kadınlara eş tutarak, her ikisini de insan medeniyetinin dışına yerleştiren yazarın aslında oldukça ataerkil olan söylemini ortaya koyacaktır.

### Abstract

In her dystopian novel *Blue Ticket* (2020) British novelist Sophie Mackintosh tells entrapped women's search for freedom in a society shaped by strict gender roles. Calla, the protagonist who gets pregnant by breaking the law, follows her suppressed maternal instinct, and thus undergoes a physical, sociological and psychological transformation process. The author's depiction of Calla transgresses the borders of the human body and exemplifies the “wild woman” archetype discussed by psychoanalyst Clarissa P. Estés in her work *Women Who Run with the Wolves* (1992). Yet, the Calla example does not reflect the positive and productive feminine power. On the contrary, Calla is becoming more isolated as her pregnancy continues. She turns into a wild animal and a monstrous other in the end, reinforcing the depictions of the monstrous mother figures in patriarchal imagination. In this context, Mackintosh's novel aiming to question notions like motherhood, woman's body, and gender roles falls into the trap of the essentialist approach associating woman with nature and primitivism. Calla is the representation of the bestial woman, the feminine “other”, as she is giving birth to herself by howling in the darkness of the forest and wandering on the margins of society. This woman character who is transgressing the ontological borders and getting wilder during her pregnancy degrades the creative feminine power discovered by Estés into an uncanny and threatening power. In this context, this article is an attempt to read Mackintosh's characters in the light of archetypal criticism to reveal the patriarchal discourse embedded in the novel that associates women with wild nature by pushing them outside the borders of humanity and human civilization.

## Giriş

Çağdaş Britanya romanının genç kalemlerinden Sophie Mackintosh *Mavi Bilet* (2020) romanı ile distopik bir dünyada kendi bedenleri üzerinde hak sahibi olamayan kadınların “annelik” yolculuğunu anlatırken, ataerkil sistemin kadınlara dayattığı cinsiyet rollerini, annelik kavramını ve ötekileştirilen kadın bedenini mercek altına almaktadır. Romanın başkahramanı Calla’ya kura sisteminde annelik rolü çıkmaz, ancak o içinden yükselen anne olma arzusunun peşine düşer. Calla bir kariyer kadınından yasadışı bir anneye dönüşürken, Jungcu psikanalist Clarissa P. Estés’in mitler ve halk hikâyeleri içinde saptadığı “vahşi kadın” arketipini örnekler. Estés, *Kurtlarla Koşan Kadınlar: Vahşi Kadın Arketipine Dair Mit ve Öyküler* (1992) eserinde kadınların toplumsal baskılardan kurtularak, iç seslerini dinlediklerinde hayatta kalmalarını sağlayan doğaya içkin bir yaşam içgüdüleri olduğunu savunur. Bu noktada, Estés ve Mackintosh’un dünyaları kesişir; Mackintosh ataerkil anlayışın şekillendirdiği kadınlık rollerine karşı çıkma amacıyla vahşi kadın arketipine yönelir; ancak yazarın Calla üzerinden örneklere çalıştığı bu arketip kadını özgürleştirmeye çalışırken, Antik Yunan’dan günümüze süregelen ve kadını doğayla ilişkilendiren özcü yaklaşımın kısılcısından kurtulamaz. Mackintosh’un romanı, ataerkil anlatılarda sistemin uçlarında, ormanın karanlığında “uluyarak” kendini yeniden yaratan yabanıl ve hayvansı, yani “öteki” olarak görülen kadın imgesini pekiştirmektedir. Estés’in eski anlatılar yoluyla keşfettiği ve bilgelik atfettiği kurt kadın imgesi, Mackintosh’un eserinde yaratıcı ve iyileştirici dişil gücü ortaya koyamaz. Aksine, yazarın sistem eleştirisi amacıyla ataerkil düzene karşıt kurgulamaya çalıştığı ve orman içindeki bir kulübeye sıkıştırdığı anaerkil sistem, romanın sonuna doğru dağılmaya ve vahşileşmeye başlar. Hayatta kalmak için gittikçe yabanileşen kadınlar keşfettikleri yeni vahşi benliklerini dayanışma ve iyileşme yerine, rekabet ve hayatta kalma amacıyla kullanırlar. Bu esnada, romanın başkahramanı Calla tasvirleri hayvani bir boyut kazanır ve kökleri Antik Yunan kültürüne dayanan Batı medeniyetinin ötekileştirdiği ana tanrıça kültürünün karanlık tasvirlerini hatırlatır. Bu sebeple, Mackintosh’un “vahşi kadını” özgürleştirme serüveni ve üretimin gerçekleştiği kadın bedeni roman boyunca karanlık, hayvani ve ürkütücü kalmaya devam eder.

## Kadınlık Roller ve Başkaldırı

Yirminci yüzyılda Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra yükselişe geçen distopya geleneği, içerisinde hiciv barındırır ve yaşadığımız topluma eleştirel bir bakış açısı sunar (Claeys, 2010, s. 107). Bu bağlamda, distopya şimdiki zamanla ilgilidir.

Kurgu gelecekteki bir zamana işaret etse dahi, distopyalar temelde üretildikleri çağa ait distopik gidişatı konu edindir. Margaret Atwood 1985 yılında ilk kez yayınlanan *Damızlık Kızın Öyküsü* romanıyla feminist distopya geleneğinin öncüsüdür. Atwood'un romanında kadının hür iradesinin baskılanması, bedeninin erkeğe ait kabul edilmesi, toplumsal cinsiyet rolleriyle kısıtlanarak öznelliğini yitirmesi, üreme sisteminin devletçe kontrolü gibi konular ele alınmaktadır. Röportajında romanında konu edindiği tüm korkunç olayların tarihte vuku bulduğunu söyleyen Atwood, Romanya'dan Amerika'ya uzanan bir coğrafyada kadın istismarıyla ilgili biriktirdiği gazete kupürlerini gösterir. Bu kupürler, Batı'nın ataerkil kodlar üzerine inşa edilmiş sisteminde ezilmiş kadınların distopik gerçekliklerini işaret ederken, distopya geleneğinin gerçek ve kurgu arasındaki bağlantısını ortaya koyar (Atwood, 2019). Atwood'un ayak izlerini takip eden Mackintosh'un *Mavi Bilet* romanı da "annelik" gibi toplumsal cinsiyet rollerini, cinsel objeye veya bir üreme aracına indirgenen kadın bedenini, kadın üreme sistemi üzerindeki devlet kontrolünü konu edindir ve kadının farklı zamanlarda, farklı biçimlerde deneyimlediği distopik dünyayı kurguya döker.

Ağırlıklı olarak Yunan/Roma mirası üzerine şekillenen Batı medeniyetinin mitolojisi, dini anlatıları ve halk hikâyeleri incelendiğinde, kadınların "bakire" ve "fahişe" rollerinde iki karşıt grupta sınıflandırıldığı görülür. Bu karşıtlık temelinde, annelik de eril zihniyetçe makbul olan ve makbul olmayan olarak ayrılır. Annelik üzerine feminist çalışmalarıyla tanınan Adrienne Rich (1976) ve Sara Ruddick (1989) eserlerinde annelik kavramının toplum tarafından kadına içkin kabul edildiğini ve makbul anne modelinin fedakârlık, sevecenlik, evine düşkünlük, vb. özelliklerle tanımlandığını anlatarak, bu tek tipleştirmeye karşı çıkarlar ve annelik deneyiminin herkese göre değişebileceğini tartışırlar. Ancak, ataerkil düzende çocuğu toplumsal düzene ilk hazırlayan kişinin makbul anne modeline uygun olması gerekliliği toplum sağlığı için bir önkoşuldur. Bu durum, kadının toplumdaki yerini ideolojik olarak kurgular ve annelik kavramını kadınların gerçek tecrübelerinin bastırıldığı eril bir düzende tanımlar.

*Mavi Bilet* romanında totaliter ataerkil bir devletin kısıkcındaki kadınlar, genç kız olduklarında gelecekteki rollerini belirleyecek bir kuraya tabi tutulurlar. Kurada mavi bilet çeken Calla'yı kader bir kariyer kadını olarak tayin eder. Buna göre, farklı erkeklerle cinsel birliktelik yaşayabilecek, özgür bir hayat sürecektir ama anne olamayacaktır; Calla mavi bileti şöyle tanımlar: "Beynimde, bedenimde, ruhumda veya bir yerimde noksanlık vardı. Aktarmamam gereken bir kusur vardı. Yoksun

olduğum bir sıcaklık” (Mackintosh, 2020, s. 24). Başka bir deyişle, otoriteler Calla'nın anaçlıktan uzak olduğuna karar vermişlerdir ve kadının bunda söz hakkı yoktur. Gündüz bir laboratuvarında kimyager olarak çalışan Calla'nın gece rutini, tüm diğer mavi biletli kadınlar gibi, partiler, aşırı alkol tüketimi, sokakta tanışılan adamlar, kimi zaman şiddet içeren tek gecelik ilişkilerden oluşur. Romanda, bardaki erkeklerin Calla'ya yaklaşımı ataerkil söylemde “fahişe” olarak yaftalanan kadınlara yaklaşımla aynıdır. Örneğin, Calla barda tanıştığı bir adamla yakınlaşınca, ona kolyesindeki mavi bileti gösterir, adam “*Güzel... Böylesini tercih ederim*” (s. 36) diyerek cevap verir. Romana göre, mavi biletli kadınlarla yaşanan cinsel ilişkiler erkeğe herhangi bir sorumluluk yüklemeyi, onlara gecelik tatmin sağlar. Anne olmak için seçilmiş beyaz biletli kadınlara gösterilen saygı mavi biletli kadınlara gösterilmez; çünkü beyaz biletli kadınlar bir aile kuracak ve ataerkil toplumun kurguladığı makbul annelik ve eş görevlerini yerine getirerek, toplumun devamını sağlayacaktır. Oysa Calla da beyaz biletli kadınlar gibi anne olmak istemektedir ve bunun uğruna tehlikeli bir yolculuğa çıkar. Bu yolculukta annelik rolünü arzulayan başka mavi biletli kadınların yanında, bu rolü reddeden beyaz biletli bir kadın da vardır. Kaçış yolculuğundan anlaşılacağı üzere, romandaki kadınların tek amacı bedenleri üzerindeki eril tahakkümden kurtularak asıl kimliklerini keşfetmektir; Estés'in deyimiyle bu kadınlar bastırılmış vahşi kadın benliklerini bularak tekrar doğmaya çalışmaktadırlar.

Valerie isimli beyaz biletli kadın annelik rolünü reddederek, bebeğini düşürür. Calla ise devletin bedenine yerleştirdiği spiralden kurtularak hamile kalır. Yani, Calla'nın anne olmak için çıktığı yolculuğa, Valerie anne olmamak için çıkar. Bu noktada, Mackintosh annelik rolünü kadına içkin gören özcü anlayışı sorunlaştırır ve annelik arzusunun biyolojik olmadığını ortaya koymaya çalışır. Valerie anneliği reddini “[ç]ocuk doğurmak da bir tür ölüm... Bu yükü üstlenmek istemediğim için beni suçlayabilir misiniz?” (s. 173) diyerek gerekçelendirir. Aslında, Calla ve Valerie benzerdir; ikisi de ruhlarında sisteme karşı çıkmalarını sağlayan “*bir hayvan, karanlık bir duygu*” (s.171) barındırır. Her iki karakter de Estés'in “vahşi kadın” arketipine uygundur, çünkü vahşi kadının içinde kadınlığa dair farklı yüzler vardır ve tek tiplendirilemez, ayrıca “[d]oğal arzularına gem vurmak için konan tüm yasaklar” (Estés, 1992, s. 215) onlara acı verir. Bu arketipe göre, vahşi kadınlar içlerinde yaratıcı gücü ve çeşitliliği barındıran, haksızlığa kafa tutan, yaşamdaki sürekliliği sağlayan, fikirler, duygular, dürtüler ve belleğin hepsidir (s. 26). Yani, “vahşi kadın” arketipi ataerkil sistemlerde kadına atfedilen tek tiplendirici rollere bir başkaldırıdır. Bu bağlamda, Calla gibi, Valerie de kaderinin dizginlerini ele almak

isteyen vahşi bir kadındır. Ancak, Mackintosh'un Valerie karakterini yeterince geliştirmemesi ve bir sabah sessizce giden Valerie'nin hikâyesinin eksik kalması, yazarın arka planda ateşlemeye çalıştığı feminist tartışmayı eksik bırakmaktadır. Valerie'nin gidişiyle ormanda yalnızca mavi biletli hamile kadınlar (Calla, Marsol, Lila) kalır ve karanlık orman bu kadınların yasadışı bedenlerine sığınak olur. Romanın bütününde Mackintosh'un kullandığı ve kadınla eş tuttuğu tüm imgeler ataerkil söylemin ürünüdür ve bu bağlamda, Mackintosh'un yaratmaya çalıştığı feminist ruhu dilsel ve imgesel olarak baltalamaktadır.

### **Hamile Bedenler ve “Tekinsiz” Orman**

Estés ormanı “kutsal erginlenme yeri” olarak tanımlar; eserinde örnek olarak verdiği halk hikâyelerinden anlaşılacağı üzere, orman kadınlara ait kadim surlara sahiptir ve bu sebeple kadın karakterler burada olgunlaşır (1992, s. 484). Orman erkek medeniyetinden uzakta kadınların kendilerini buldukları, iyileştirici ve yaratıcı ruhlarını serbest bıraktıkları yerdir. Mackintosh da ormanı periferde kalmış, kadınlara ait bir alan olarak tayin eder; orman kadın vücudunun gizemine sahiptir. Ancak, Estés'den farklı olarak, Mackintosh'un ormanı yaratıcı ve çeşitlilik sahibi bir yerden ziyade, ataerkil söylemin kurguladığı tekinsiz bir yerdir ve eril medeniyette kendine yer edinememiş kadınlara aittir. Valerie ormanı terk edince, Mackintosh'un vahşi kadın imgesi daha çok anne-kadınla sınırlanır. Böylece, yazar anneliği olgunlaşmayla ama aynı zamanda da vahşi ve ilkel bir benlikle, yaratma gücünü ise sadece doğumla eşleştirir. Yasalara karşı gelerek hamile kalan kadınlara sığınak olarak ormanın seçilmesi, ataerkil imgelemde yaratılan “tekinsiz”<sup>1</sup> kadın bedeni ve bu bedenin içinde büyüyen karanlık “öteki” imgesini de pekiştirir.

Tek bir bedenin içinde büyüyen “öteki” cenin bedeni nedeniyle, hamilelik ataerkil toplumlarda varoluşsal sınırları geçen ve bu sınırları tehdit eden, hem normal dışı hem de büyüleyici bir durum olarak görünmüştür. Kadına ait yaratma gücü, kadın vücudunu ve ona özgü aybaşı kanamasını ataerkil söylemde bir korku unsuruna çevirirken, kadın vücudu ilkel toplumlardan başlayarak mundarlık

---

<sup>1</sup> “Tekinsiz” kavramı Sigmund Freud'un 1919 yılında yayımladığı “Das Unheimliche” makalesine referansla kullanılmıştır. Bu makalede Freud “tekinsiz”i tuhaf bir şekilde tanıdık ama aynı zamanda korkutucu olanı tanımlamak için kullanır. Psikolojide “tekinsiz” imgesi geçmişte bastırığımız deneyimlerimiz, korkularımız ve içgüdülerimizi rahatsız edici bir şekilde geri çağırır, ben-öteki sınırını geçip insan benliğini tehdit eder. Fetüsün içinde büyüdüğü kadın bedeni, hem fetüs ile anne bedeni arasındaki tatmin edici ilişkiyi hem de kadının kendi vücudundan atarak doğurduğu ve bu tatmin edici ilişkiyi kestığı korkunç anı çağırır. Çocuğun baba düzenine geçmek için aşması gereken Oidipus kompleksi, ensest tabusu ve kastrasyon korkusu tanıdık ama tekinsiz anne bedeninden kaynaklanır.

ayinlerinin öznesi olmuş, Hristiyanlıkla birlikte mundar olarak nitelendirilmeye devam etmiştir (Kristeva, 2014, s. 77, 90-94). Bu sebeple, üretimin merkezi olan kadın rahmi ve bu rahmi simgeleyen mekânlar ataerkil söylemle üretilen çoğu edebi ve kültürel eserde korku unsuru olarak kullanılmıştır. Barbara Creed korku filmleri üzerine yaptığı çalışmasında kadınların canavarca yansıtılmasının onların annelik ve üreme sistemleriyle ilgili olduğunu söyler ve bunu “canavar rahim” imgesiyle açıklar (1993, s. 48). Bir korku unsuru olarak rahim imgesinin ve bununla ilintili olarak aybaşı kanamasının edebi/kültürel eserlerdeki sembolik kullanımı, psikanalist Karen Horney’nin deyişiyle erkeklerdeki “rahim korkusu”nun bir yansımasıdır. Freud’un “iğdiş edilme korkusu”nu tersten okuyan Horney, erkek çocukların anneyi reddini anne bedenindeki penis eksikliğiyle değil, kadın cinsel organının bilinmezliğine dair bir korkuyla açıklar (2020, s.138). Bu korkuya paralel olarak, eril söylemle üretilen eserlerdeki rahim imgesi boğucu, baskıcı, kaotik, yok edici ve korkunç olanı üreten canlı bir karakter gibidir. Yani, buradaki üretim şeytani olana aittir, yok edicidir ve kadın bedeni bilinmeze gebedir.<sup>2</sup> Calla da hamile bedenini şu şekilde anlatır: “*İçimde iki beyin ve iki kalp vardı, bebek beyni ve kalbi beni ele geçirmek istiyordu*” (Mackintosh, 2020, s. 104). Bu yaklaşım, ataerkil söylemdeki tehditkâr ve saldırgan “öteki” imgesine işaret etmektedir ve bu öteki bizzat kadının vücudunda büyümekte ve öncelikle onu tehdit etmektedir. Calla’nın bebeğe yaklaşımı, korku metinlerinde ana rahminde büyüyen şeytani ötekine olan yaklaşımla aynıdır; bebek vücudunu istila edecek ve sonunda kendini yaratanı yok edecektir. Bu algıya paralel olarak, Mackintosh’un ana rahmini simgeleyen ormanı da tekinsiz imgesiyle aynı özellikleri gösterir ve tehditkârdır.

Orman yasadışı hamileleri saklamakla kalmaz, aynı zamanda onları tekrar yaratır; yani, onların fiziksel ve mental değişimine kucak açar, onları sürgünde olan kanun kaçaklarından vahşi anneye dönüştürür. Orman ilk etapta bu kadınları korur ve onların rahimlerinin içindeki ötekileri büyütmelemlerini sağlar. Ancak ana rahmi gibi, ormanın kendisi de ikircikli ve tekinsizdir; en sonunda hamile kadınların fiziksel ve mental bütünlüğünü tehdit eder. Nitekim hamile kadınlardan biri olan Therese’nin çamur birikintisinde kayarak düşüp ölmesi bunun en büyük kanıtıdır. Romanda bu sahnenin tasviri grotesk ve karanlıktır:

<sup>2</sup> Korku filmleri üzerine çalışmalar yapmış Creed, buna örnek olarak bazıları romanlardan uyarlanmış *The Alien*, *The Exorcist*, *Psycho*, *Carrie* gibi filmleri gösterir. Benzer bir şekilde, korkutucu ve boğucu rahim imgesi halk hikâyelerinde ev, oda, orman, vb. kapalı, kimi zaman kaotik ve klostrofobik mekânlarla karşımıza çıkar. Hansel ve Gretel masalında ormanın içindeki, cadıya ait ev ve bu evin çocuklara bir tehdit olması bu örneklerden sadece biridir.



Yerde yüzüstü yatıyordu, kolları yüzer gibi iki yana açılmıştı, uzun saçları yüzünü örtüyordu, toprağa dağılmıştı. [...]

Günün geri kalanı boyunca bir mezar kazdık. Ellerimizdeki ve dizlerimizdeki kanı yıkadık, Therese'in üzerine battaniyesini örttük. Ayaklarından biri battaniyenin altından çıkmıştı fakat örtüyü düzeltmeye kalktığımızda başka bir yeri çıkıyordu bu sefer de. Sonunda battaniyeyi baştaki gibi bıraktık, ayaklarını görmek yüzünü görmekten daha iyiydi. [...] Valerie, kollarının altından tutarak ağırlığının çoğunu yükledi. Marisol ve ben bacaklarından tuttuk. Lila da gövdesini, şişkin karnını destekledi. Mezarın yanına gittiğimiz zaman onu terleyerek, iterek, çekerek çukura sokan Valerie oldu (s. 191-92).

Therese'nin hamile bedeninin ölüm pozisyonu bile onun toprağa, vahşi doğaya ait olduğunu vurgular; kadın öldüğü andan itibaren toprakla bütünleşir. Defin sahnesi Batı medeniyetiyle ilişkilendirilebilecek herhangi bir tören barındırmaz, özensizdir. Yaşam ve ölüm sınırında gezinen bu hamile beden Freud'un "tekinsiz"ine bir örnektir. Yasadışı hamilelerin bu sınırı kolayca geçebilmesi ve ölüm karşısında gösterdikleri özensizlik, eril tahayyüldeki korkutucu rahim imgesiyle bağlantılıdır. Therese'nin bir cana hayat verecek olan bedeni, tam aksi bir şekilde, kendisini ve içindeki "öteki"yi ölüme sürüklemiştir. Bu durum, hamile bedenin varoluşsal sınırları ne kadar kolay geçebildiğinin bir kanıtıdır.

Ormandaki hamile kadınların ataerkil medeniyet için oluşturdukları tehdit sadece cesedin gömülme sahnesinde görülmez. Bu kadınlar aynı zamanda sahip oldukları yaşam kaynakları için gizli bir yarış içindedir ve bedenleri değiştikçe kendileri de değişir. Hamileliğin bu öngörülemez psikolojisi Mackintosh'un bizzat vurguladığı bir durumdur; yazar hamile kadının illaki "tatlı ve evcimen" değil, "gerektiğinde acımasız ve öfkeli" olabileceğini söyler (Gilson, 2020). Bu öfke yaşam kaynakları için verilebilecek yıkıcı bir savaşı tetikleyebilir. Romanın sonunda anlaşılacağı gibi, hamile kadınlardan bir tanesi olan Marisol aslında devlet tarafından diğer yasadışı hamileleri ihbar etmekle görevlendirilmiştir ve bunun karşılığında, onun sınırı geçmesine ve çocuğunu doğurmasına izin verilecektir. Anneliğin yırtıcı yüzünü gösteren bu örnek, kadınları hayatta kalmak için birbirini öldüren hayvan imgesine yaklaştırmaktadır.

Hamilelikle değişen kadın bedeninin korkutuculuğu, çocuğunu koruma içgüdüleriyle zalimleşen kadına paraleldir. Aslında bu korkunç hamile bedeni Mackintosh'un romanının çıkış noktasıdır. Armitstead'le olan röportajında ifade

ettiği gibi, yazarın ilk fikri insan eti yiyen hamile kadınlar hakkında bir korku kitabı yazmaktır, ancak kitap yasadışı bir şekilde hamile kalan kadınların kaçış hikâyesine evrilir (2020). Ataerkil medeniyetin dışında, ıssız bir ormana sıkışmış hamile kadınların vücutları gün geçtikçe ağırlaşmakta ve bedensel bütünlükleri kaybolmaktadır. Bu bağlamda, bütünlüğü yok olan hamile bedeni Aristo'dan başlayarak şekillenen eksik kadın bedeni imgesiyle örtüşür. Aristo, kadın bedeninin erkek bedeni oluşurken ortaya çıkan yanlış koşulların sonucu olduğunu söyler (akt. Battersby, 1998, s.49). Yani erkek bedeni tam, doğru ve mükemmel bir bedenken, kadın bedeni kusurlu bir bedendir. Öncelikle, bu bedenin penisi yoktur, eksiktir ve dahası kadın bedeni doğum esnasında ikiye ayrılır, yani bütünlüğü bozular. Bu kusurlu beden imgesi, Batı medeniyetinin ilk “öteki”si olan kadının eril medeniyetin uzağına itilmesinin temel sebeplerindedir.

Hamile kadınların vücutlarında meydana gelebilecek saç ve diş dökülmesi, doğum sırasında pelvis kemiğinin kırılması gibi ihtimaller, Mackintosh'u korkutur ve onun hamile bedenini bir “dönüşüm alanı” olarak görmesine sebep olur (Vincent, 2020). Mackintosh'un anlayışına göre, hamilelik Aristo'nun çoktan kusurlu ve eksik olarak tanımladığı kadın bedenini daha da parçalayan bir süreçtir. Bu değişim, Calla özelinde fiziksel bir ayrılma/eksilme sürecinden çok daha fazlasıdır; bu aynı zamanda karakterin psikolojik ve sosyolojik dönüşümüdür. Karakterin yasadışı hamileliği ve bir kaçak olduğu gerçeği, geçmişten beri hamilelik kavramına ikircikli yaklaşan eril zihniyeti şiddete yöneltir. Evlilik kurumuyla kontrol altına alınan kadının üreme gücünün, sistem dışına çıkararak kadının kendisi tarafından yönetilmesi, Calla'nın bedenini toplumsal bir “abject”<sup>3</sup> dönüştürür. Kristeva'nın teorisine göre “abject” sözden önce anneye ait semiyotik düzen ve sözden sonra babaya ait sembolik düzen arasında sıkışmış, yani anne bedeninden atıldıktan sonra kendine baba düzeninde yer edinememiş; kendi ve öteki arasında gidip gelen ikircikli ruhlardır. Calla'nın ataerkil toplumda kendine biçilen role uyum sağlamayıp hamile kalması, mecbur bırakıldığı alkol tüketimine dayalı hayat tarzı sebebiyle anneliğe hazır olmaması, onu makbul olmayan bir anneye indirger ve bu süreçte, toplum dışına itilmiş “abject” bedeni eril bir nefrete maruz kalır. Calla geleneksel annelik kalıplarını zorlarken, toplumsal sınırları yok sayar ve büyüyen bedeni gittikçe daha da hayvani bir boyut kazanır.

<sup>3</sup> Kristeva'nın *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme* eserinde çevirmen Nilgün Tütal “abject” i “iğrenç” olarak çevirmiştir. Abject, anne bedeninden atılanı tarif ederken kullanıldığı için “atık”, “atılan” anlamında da düşünülebilir.

Calla'nın hamile bedeni toplumsal normlara bir saldırı niteliğindedir; hem kutsal yaratım gücüne sahiptir, hem de yasadışıdır. Bu açıdan tıpkı “abject” gibi toplumu tehdit eder. İlk olarak, Calla'nın hamile olduğunu öğrenen partneri R onu reddeder ve “*Biliyor musun, bir zamanlar senin için bir şeyler hissedebileceğimi sanmıştım [...] Ama artık istemiyorum. Şimdi beni iğrendiriyorsun,*” (Mackintosh, 2020, s. 70) der. Bu, karakterin hamile bedeniyle toplum dışına atılmasının ilk basamağıdır. Calla'nın ormana olan yolculuğu boyunca bedeni birçok kez aşağılanmaya, tacize ve şiddete maruz kalır. Bir partide erkeklerin tacizine uğrar. Erkekler Calla'nın kazağını zorla kaldırarak, hamile olduğunu anlarlar. Mavi biletli bir kadının hamile olması onları şiddete yöneltirken, başka insanların alaycı kahkahaları eşliğinde kadına zorla içki içirirler, ayağından çekerek yere düşürürler ve onu taciz ederler (s. 96-97). Kadının mavi biletli, kaçak bir hamile olduğunun ortaya çıkması partideki insanları nefrete ve saldırganlığa itmiştir; çünkü mavi biletli hamile bir kadın, rollerin kurayla belirlendiği ataerkil dünyaya bir saldırı niteliğindedir. Calla'nın bedenine yöneltilen bu eril şiddet ormana dek devam eder. Beyaz biletli kadının hamileliğine toplum saygı gösterirken ve ona sevgi gösterilerinde bulunurken, mavi biletli bir kadının hamile olması toplumu nefrete sürükler.

Ataerkil dünyada evlilik kurumunun içinde gelişen hamilelik, kadının içinde büyüyen cana özel bir ihtimam göstermesini gerektiren bir süreç olarak görülür, çünkü kadın bedeni topluma “vatandaş” üreten bir araçtır. Diğer bir deyişle, kadın insan türünün ve toplumun devamlılığını sağlar ve görevi makbul insanlar yetiştirmektir (Glenn, 1994, s. 5). Ancak, romanda Calla bir hamilenin yapmaması salık verilen eylemlerde bulunur; alkol tüketir, sigara içer, tanımadığı bir adamla cinsel beraberlik yaşar, ormandaki günlerinde Marisol ile homoseksüel bir ilişkisi olur. Bu bağlamda, Calla'nın bedeni toplumsal, kültürel ve cinsel sınırların geçildiği kaotik ve isyankâr bir yere dönüşür. Dönüşüm esnasında Calla iyi-kötü anne ayırımını da yerle bir eder. Örneğin, birlikte olduğu adam ona vurduğunda Calla şunu düşünür: “*Kendimi önemsemiyordum ama bebeği önemsiyordum. Kapıyı açıp koşmaya başladım*” (Mackintosh, 2020, s. 131). Ataerkil toplumlardaki aile kurumunda anne saçını süpürge ederek, kendini çocukları için feda eden biri olarak kurgulanır (Adorno ve Horkheimer, 2015, s. 154-156). İlk bakışta Calla bu tanıma uymaz, ancak derin düşünüldüğünde Calla kendince rahat ve özgür bulduğu hayatından anne olmak için vazgeçer. Kaçak durumuna düşmesi, bebek sahibi olmak için hayatını tehlikeye atması, kendisi için bir gereklilik olan alkol tüketimini bırakmaya çalışması ve yaşam tarzını değiştirmesi Calla'nın bir anne

olarak yaptığı fedakârlıklara örnektir. Öte yandan, toplum gözünde Calla makbul olmayan, kötü bir annedir. Bu bağlamda, Mackintosh'un romanında fedakâr anneliğin sınırları sorgulanabilir hale dönüşür. Ancak, yazar anneliğin sınırlarını zorlarken, Calla'nın anneliğini eril imgelemin uzağına taşıyamaz. Calla eril zihniyetin kurguladığı fahişelik ve annelik karşıtlığını yıkararak, bu iki tezatı bir bedende birleştirir. Bunun sonucunda, karşıtlıkların birleştiği beden gittikçe ucubeleşir ve en sonunda, Mackintosh'un hamile kadınlarının tasviri, eril zihniyetin korkutucu kadın bedeni tasvirleriyle örtüşür. Doğum yaklaştıkça insan-hayvan sınırını da geçecek olan Calla'nın bedeni, onu psikolojik olarak da dönüştürecek ve hayatta kalmaya programlanmış yabancı bir hayvana çevirecektir.

### **Annelik Arzusu: Vahşi bir İçgüdü**

Carl Gustav Jung'un özcü teorilerini benimseyen ve çeşitlendiren Estés, vahşi kadın imgesini tüm kadınların toplumsal bilinçdışında bulunan bir bilgelik hali ve hayatta kalma içgüdüğü olarak tanımlar:

Kadınlar bu sözcükleri [vahşi, kadın] işittiklerinde zihinlerinde çok ama çok eski bir anı canlanır ve yaşama geri döner. Bu anı, vahşi kadınsılıkla aramızdaki mutlak, inkâr edilemez ve değiştirilemez akrabalığımızı ilişkindir; ihmalden ötürü hayalete dönüşmüş, aşırı evcilleştirme nedeniyle mezara gömülmüş, içinde yaşanan kültür tarafından yasadışı ilan edilmiş ya da artık hiç anlaşılmayan bir ilişki olabilir bu. Kadının adlarını unutmuş olabiliriz, bize seslendiğinde yanıt vermeyebiliriz, ama onu iliklerimizden tanır ve özleriz; onun bize, bizim de ona ait olduğumuzu biliriz (2021, s. 19).

Alıntıdan anlaşılacağı üzere, Estés'in anlayışında vahşi doğa ve vahşi kadın birbirine içkindir. Vahşi kadının görevi doğaya dönerek bastırılan bu enerjiyi, ilişkiyi tekrar keşfetmektir. Estés'e göre, doğayla tüm kadınlar arasında bu mistik ilişki vardır, bu ilişki hissedilir ama tarif edilmesi zordur. Gebelik, çocuk yetiştirme, aşk, Tanrı'nın doğadaki mucizelerini keşfetme bu ilişkiyi hissedilir kılan anlardır (s.19). Estés'in anlayışı, vahşi kadını çocuk ve annenin bütünleştiği, Freudcu tabirle ilkel "okyanus hissi"nin yaşandığı dil/medeniyet öncesi, arkaik bir zamana konuşturur. Bu zaman, babanın kurduğu medeniyetin öncesinde "tarifi zor, karanlık ve muallak" bir anaerkil geçmişe aittir (Freud, 1961, s. 225). Yani, vahşi kadının, babanın medeniyetinde işi yoktur; aksine o medeniyetin dışladığı, hor gördüğü, benliği tehdit eden bir ana tanrıça arketipidir. Calla da bu vahşi kadının varlığını ilk kez içinden yükselen annelik arzusuyla karşılaşınca duyumsar:

...içime öyle yabancı arzular dolmuştu ki yüzeye çıkmayı bekleyen kıymıklar veya şarapnel gibi uzun süredir orada olduklarını tahmin edebiliyordum ancak. Daha önce hiç karşılaşmadığım türde arzular. Kocaman gözlü yumuşak bir şeyi kucaklamak, sözcüksüz bir şarkıyı mırıldanmak gibi. Süpermarkette kenevir bezinden üç kiloluk bir şeker çuvalını bebek gibi kucaklayıp sonra hemen yerine koydum (Mackintosh, 2020, s. 27).

Calla'nın tarif ettiği bu "yabancı arzular" ve bu arzuların tetiklediği eylem, karakterin vahşi kadını keşfetmeye başladığı ilk anlardır. Mackintosh, Carla'nın bu isteğini imgesel boyutta yabanıl ve hayvansı doğayla özdeşleştirir. Carla bu durumu şu sözlerle açıklar: "*Bir bebek arabası görür ve cebimde bulduğum gümüş parayı babasına verirsem, o da beni nazikçe başıyla selamlarsa en yakındaki gizli bir köşeye gidip ulurcasına haykırma isteğim geçene kadar kendime sarılmak zorunda kalıyordum*" (s. 57). Carla'nın annelik arzusu, örneğin bir kurt gibi "ulurcasına" haykırma isteği, Mackintosh'un tüm eser boyunca hamile kadınlar ve vahşi doğa arasında çizdiği özdeşliğin ilklerindedir. Carla yasadışı bir şekilde hamile kaldıktan sonra, bu özdeşliği daha da net ortaya koyar ve kendisini "sıcakkanlı dişi bir hayvan" olarak niteler (s. 85). Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, Carla hamileliğiyle birlikte sınırları eril zihniyetçe korunan insan bedeninden hayvan bedenine geçiş yapmaktadır; denebilir ki Carla yalnızca bir bebeğe değil içinde bastırıldığı vahşi kadın benliğine de hamiledir ama bu benlik, ataerkil medeniyetin ötelediği hayvani bir benliktir.

Calla'nın ucubeleşen vücudunun vahşi doğaya ait olduğu sanısı romanda iyice pekiştirilir, ancak sadece vücudu değil, eril sisteme başkaldıran kadın içgüdü de doğaya aittir. Ormana olan seyahati boyunca yoluna çeşitli hayvanların ve insanların çıkması, Calla'nın psişesindeki gelişimin süreçleri olarak okunabilir. Estés'in dediği gibi, arketipsel psikoloji bir masaldaki tüm unsurları tek bir kadın psişesinin farklı boyutları olarak ele alır (2021, s. 431). Calla yola çıktıktan sonra ilk olarak mavi bir tilkiden bahseder. Girdiği barda insanlar mavi tilkinin dönüşünü kutlamaktadırlar, Calla fotoğrafını gördüğü tilkinin mavi olmadığını söyler ama birisi "*Mavi her zaman mavi anlamına gelmez,*" (Mackintosh, 2020, s. 92) diye cevap verir. Bu muallak cevap, mavi biletli Calla'nın yasadışı hamileliğine bir gönderme olarak değerlendirilebilir. Calla mavi biletlidir ama sınırı geçmiş ve beyaz biletli bir kadın gibi hamile kalmıştır. İkinci olarak, barda oturan mavi atkılı bir adamdan bahseder. Bu adam nazik görünür ve Calla'yı arkadaşının evine partiye götürür; ancak burada o ve diğer arkadaşları Calla'nın hamileliğiyle dalga geçer ve onu taciz

ederler (s. 96). Avrupa kültürüne ait halk hikâyelerinde tilkinin kurnazlığı ve düzenbazlığı<sup>4</sup> sıkça işlenir. Bu bağlamda, mavi atkılı adam ve mavi tilki imgesi Calla'nın yanılğılarla dolu iç dünyasını temsil eder ve onun hevesle başlattığı hamilelik sürecindeki tereddütlerinin bir yansıması olarak okunabilir. Nitekim adamların elinden kurtulduktan sonra otel odasına sığınan Calla kendine şöyle seslenir: “*Ne yaptın sen? ... Hayatım daha önce de dayanılmaz değildi. Yeterince minnet duymadığım pek çok şey vardı eski hayatımda, şimdi görüyorum bunu*” (s. 98). Bu durumda mavi atkılı adam Calla'nın psişesinin bir boyutudur. Calla aldığı hamilelik kararına şüpheyile yaklaşmakta, annelik yetilerinden kuşku duymaktadır. Belki de kuşkularını gidermek için doktorunu arar ama umduğunu bulamaz. Doktoru ona “*unutma, senin gibi kadınlar için av sezonudur*” der ve annelik yeteneğinin olmadığını söyler. Doktorun Calla'yı avlanacak bir hayvanla özdeşleştirmesi de Calla'nın hayvani doğasına işaret eder. Nitekim Calla telefonu kapatıp yola devam ettiğinde, karşısına “iç organları deşilmiş ölü bir tavşan” çıkar. Calla tavşanı gömmeye karar verir: “*Diz çöküp ellerimi kürkünün üstüne uzattım, gözlerinin pembeliğine, şişliğine baktım. Tavşanın midesi de şişmiş gibiydi. Fakat baktığım her yerde hamilelik de görüyor olabildim. Tavşan donuklaşmış gözleriyle hala bana bakıyordu,*” (s. 100). Bu vahşice öldürülmüş tavşan Calla'nın psişesinin başka bir boyutudur ve ona topluma karşı gelerek aldığı hamilelik kararının korkutucu sonucunu göstermektedir.

Estés içindeki vahşi kadını yitirmiş kadın hastalarının sürekli “yaralı hayvan düşü” gördüklerinden bahseder (2021, s. 306). Bu noktada, Calla'nın gerçek olarak sunduğu tüm bu sahneler onun düş dünyasının parçaları olarak okunabilir. Calla hapsediği totaliter ataerkil sistemde içindeki dişil içgüdüyü, yani vahşi kadını, yitirmiş bir kadındır ve yapabileceği tek şey kendini yüreklendirecek bir “kültür” yaratmaktır. Bu kültürün yaratılması vahşi kadının doğumuna olanak verir ve kendi gibi arayışta olan diğer kadınları da bu kültüre çeker (Estés, 2021, s. 209). Ölen tavşanı gömdükten sonra durduğu bir yol lokantasında Calla'nın karşısına çıkan bir diğer mavi biletli hamile karakter, Marisol, bu anaerkil kültürün kurulmaya başlandığının habercisidir. Calla ilk andan itibaren Marisol'a karşı homoseksüel bir beğeni duyar. Bu karşılıklı bir süreçtir, Marisol ona bir harita vererek kuzeye ilerlemesini söyler. Böylece, Calla hayatta kalmasını sağlayacak akıl

<sup>4</sup> Düzenbaz/kurnaz karakter Jung'un arketiplerindedir. Yunan masalcısı Ezop'un hayvan hikâyelerinde kullandığı tilki ve Ortaçağ'da farklı Avrupa ülkelerinde anlatılmaya başlanan “Tilki Reynard” hikâyeleri kurnaz tilki tiplemesine verilebilecek örneklerdendir.

hocasını bulmuş olur. Marisol'le tanıştığı günün akşamında Calla kendini doğada rahat ve özgür hissetmeye başlar, bu Estés'in deyimiyle bir uyanıştır:

Gece rüyamda karanlıklara ait bir hayvan olduğumu gördüm; bu beni rahatlattı çünkü ait olduğum anlamına geliyordu. Çevremde baykuşlar havada süzülüyordu ve onlar benim kız kardeşlerimdi. Ay ışığı yağmur gibi serinledi. Sonra dörtnala koşmaya başladım, artık uçmuyordum. Bedenim ıslak çimenlere serildi. Ağzımla toprağı ve yaprakları karıştırdım, tenim canlıydı, bir geyik veya porsuk ya da toprağın içinde bir köstebektim ve kilometrelerce koşabilirdim (Mackintosh, 2020, s. 104).

Bu alıntıda Calla yine kendini bir hayvan olarak hayal eder; artık doğaya ayak uydurmakta, onun bir parçası olmaktadır. Farklı hayvanlara ait dörtnala koşma, uçma, toprağı eşeleme, vb. eylemler onun insan bedeninin yeni ortaya çıkmış özellikleridir ve Calla vahşi kadın olarak tekrar doğmaktadır. İçinde uyanan hayvani ruha paralel olarak, Calla'nın bir sonraki durağı bir ayçiçeği tarlası, karşılaştığı hayvan ise kızıl tavşandır. Önünde bir pansiyon durmaktadır: "Daha önce buraya gelmişim gibi hissettim, bildiğim bir yerdi sanki. Çaldığım kapıyı bir kadın açtı. Yaşlıydı, saçları kısacık kesilmişti. Odanız var mı? Diye sordum. Evet, dedi gülümsemeden, beni içeri aldı" (s. 105). Calla'nın yolculuğunun başında gömdüğü tavşan, bu aşamada kızıl olarak tekrar canlanır. Bu Calla'nın gitgide toplumsal baskılardan uzaklaşan ruhunun bir yansıması olarak yorumlanabilir; kızıl tavşan onun içinde uyanan ve eserde doğaya içkin olarak tasvir edilen dişil enerjiyi temsil eder. Kızıl renk, Calla'nın mavi biletine de tezat oluşturur. Mavi rengin soğukluğu ve kadına öngördüğü eylemsizliğe karşı, kızıl renk sıcak bir renktir; kan ve ateşi, yani yaşamı ve hareketi, çağırır. Buna paralel olarak, pansiyondaki yaşlı kadın şifacı kadın rolüne bürünür. Onun hamile olduğunu anlar ve onu muayene eder. İsterse bebeği alabileceğini söyler ama Calla bunu reddeder. O zaman, kadın Calla'ya bir harita verir, haritanın ilk sayfasına "Yapacaksan doğru dürüst yap" diye not düşülmüştür (s. 107). Estés kadınların arzularını gerçekleştirmek için "vahşi bir anne" ihtiyaç duyduklarını belirtir (2021, s. 282). Pansiyondaki bu kadın vahşi anne prototipi olarak okunabilir ve Calla'ya verdiği haritayla ona anaerkil bir dünyanın kapılarını işaret ederek cesaret verir. Calla o gece bir ayçiçeği tarlasına gider ve sonra uzun bir uyku çeker. Uykudan kediler tarafından uyandırıldığında, şöyle der: "*Doğal dünya düşmandı. Hayvanlar insanların görmek istemediği şeyleri görüyordu ama ben artık farklıydım, ben de görebiliyordum onları*" (Mackintosh, 2020, s. 108). Calla pansiyondaki gecenin ardından farklı hissetmeye başlar;

Estés'in deyimiyle bilinçaltına yolculuğa hazırdır. Orada onu bekleyen vahşi bir kadın vardır ve Calla artık daha cesaret dolu, doğayla barışık ve daha dışıdır. Bu Calla'nın içindeki vahşi kadının uyanışıdır. Pansiyondan ayrılıp, kuzeye doğru ilerken yolda kendisi gibi sistem mağduru bir kız bulan Calla arabasını ona verir ve yola elinde tabancasıyla yaya devam eder (s. 111). Vahşi benlik bir kadının deneyim edinmesi, olgunlaşması ve sonucunda gücü elde etmesiyle kazanılır. Ataerkil medeniyetin ürünlerinden biri olan arabadan kurtulması Calla'ya özgür hissettirir, tabanca edindiği gücün simgesidir ve artık toprakla bütünleşmeye hazırdır.

### **İkircikli Tanrıçalar ve Sınırlar**

Calla'nın ormanın derinliğinde Marisol'le birlikte yerleştiği ve daha sonra diğer sürgün kadınlara da ev sahipliği yapan kulübe, insan medeniyetinin anaerkil dönemine dair izler taşır. Ataerkil anlatıların derininde yatan bu anaerkil kültürde şifacı kadın arketipi vardır. Bu arketip ataerkil söylemin içinde üvey anne ya da cadı olarak karşımıza çıkar ve şifacı yönü baskılanır. Bu bağlamda, şifacı kadını tekrar keşfetmek vahşi benliğini keşfetmeye çıkmış kadınların asıl evlerine, yani bastırılmış anaerkil kültüre, geri dönmelerini sağlar ve onlara kaybettikleri gücü geri verir (Estés, 2021, s. 312-313). Sonradan doktor olduğu öğrenilen Marisol karakteri bu şifacı kadın arketipine göre inşa edilmiştir.

İlkel toplumlarda bitkilerle ilgilenen ve bunları kullanarak insanlara şifa dağıtan kadınlar olduğu bilinmektedir. Bu iyileştirme yetisinin büyüyle açıklanarak, kadınların sahip olduğu şeytani bir güce indirgenmesi ve Avrupa'daki cadı avlarında şifacı kadınların hedef haline getirilmesi, şifacı kadın arketipinin cadı ya da kötücül üvey anne arketipiyle arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Mackintosh da Marisol'e ikircikli bir rol atfeder. Marisol gri bir karakterdir; Calla'yı korur, kaçmasına yardım eder ve onunla sevgi dolu bir ilişki kurar. Ancak, aynı zamanda tekinsizdir. Hekim kimliğini uzun süre diğer kadınlardan gizler; çünkü yaptığı anlaşma gereği görevi kaçak hamile kadınları devlete bildirmektir. Bu Marisol'ün kendi bebeğiyle ülke dışına çıkabilmesinin tek yoludur. Bu bağlamda, Marisol tıpkı ataerkil söylemin değiştirdiği halk anlatılarındaki cadılar gibi gizli bir amaç taşır.

Bu cadı imgesine paralel olarak, Marisol'ün de mistik bir yanı vardır. Örneğin, bir bölümde Marisol kadınların saçlarından birer tel ister ve bunları kendi uydurduğu bir ayinde kullanır: "*Gözlerini kapayıp yavaşça, el yordamıyla kulübenin etrafında üç kez döndü. Bir kibrit çakıp saç tellerine götürdü; yere düşen saçlar hemen tutuştu ve yanıp kavruldu. Gözlerini açıp bize baktı. Tamam, dedi*" (Mackintosh, 2020, s. 162). Bu sahne bir yanıyla ilkel toplumlara ait ayinleri, bir



yanıyla halk anlatılarındaki şeytani büyü sahnelerini andırmaktadır. Yani, Marisol'ün tasviri şifacı kadın ve cadı tasvirleri arasında durmakta ve diğer kadınlara olan tavrı bu iki zıt kutup arasında gidip gelmektedir. Bir yandan kulübedeki kadınlar için şifacı rolüne bürünür, öte yandan devletle olan gizli anlaşmasıyla onların geleceğini tehdit eder. Masallardaki üvey annelere/cadılarla benzer bir şekilde, kendi çocuk sahibi olmak için diğerlerini yok etmekten çekinmez. Calla ile birlikte ormandan ayrılırlarken, Marisol bir kadının arabasını durdurup, silah zoruyla arabaya biner ve sürücü kadını dediklerini yapmazsa çocuğunu öldürmekle tehdit eder (s. 199). Tüm bu örnekler dikkate alındığında, Marisol'ün içinde annelikle birlikte yükselen bir zalimlik de sezilebilir. Bu zalimlik hayatta kalmak için öldürme gerekliliği üzerine kuruludur. Bu noktada Marisol'ün şifacı kimliği ataerkil anlatılarda olduğu gibi cadı kimliğiyle yer değiştirir ve ataerkil söylemin yarattığı koruyucu ama aynı zamanda yok edici anne arketipini<sup>5</sup> pekiştirir.

Marisol'ün anaç kişiliğine eşlik eden bu ikircikli ruh hali, çalışmasını Jungcu gelenek üzerine kuran Estés'in "La Loba" (Kurt Kadın) kavramının da çıkış noktasıdır. La Loba diriliş öykülerinde ölmüş kurt kemiklerinden kadınlar yaratan esrarengiz yaşlı bir kadındır (2021, s. 41-43). Halk anlatılarında La Loba'ya ruhları çalan karanlık güçler de atfedilir. Yani yaratma ve yok etme gücünü elinde tutar. Benzer bir şekilde Calla Marisol'e "*Bana ölümü ve hayata dönmeyi anlat*" (Mackintosh, 2020, s. 179) der. Nitekim Calla'nın büyüyen karnına paralel gittikçe dağılan psikolojisi, onun rüyalarında "*yüzleri birbirine karışan iki anne*" görmesine (s. 181) sebep olur. Aslında Marisol Calla'nın dönüşmesi gereken Kurt Kadın'dır; o yaratma ve yok etme gücünü sahip "vahşi" anne arketipidir. Ancak, bu anne arketipinin de ataerkil sistemin içinde şekillendiği unutulmamalıdır.

Calla'nın dört ayak üzerinde bir hayvana dönüşmesi doğum esnasında gerçekleşir. Estés geçmiş anlatılar üzerinden yürüttüğü çalışmasında güneşi, ayı, yıldızları ve savaşı doğuran Aztek tanrıçası Coatlicue'dan bahseder. Vücudu yılanlardan oluşan, kafatasları, kalpler ve ellerle süslenmiş bir giysi giyen, ayakları yerine pençeleri olan bu tanrıça figürü ataerkil söylemde canavar olarak tanımlanabilecek bir bedene sahiptir, çünkü sınırları geçerek tanrıya, insana ve hayvana dair özelliklerin hepsini tek bir bedende birleştirir. Estés kadın ruhunun ihtiyaçlarının "*çömelip dört ayağı üzerinde doğuran Azteklerin Kendine Yeterlilik*

<sup>5</sup> Jung annelik arketiplerinde bunu Hint mitolojisindeki Kali üzerinden örnekler, Kali can verir ama aynı zamanda zalimdir (1968, s. 82).

*Tanrıçası Coatlicue tarafından*” (2021, s. 218) yönetildiğini söyler. Calla da Aztek tanrıçasının bu betimlemesine benzer bir şekilde doğum yapar: “*Sonunda ellerimle dizlerimin üstüne çöktüm, karnımın yere sarkmasına izin verdim. Yüzümü kumlara doğru eğdim, kumlar ıslak yanağıma yapıştı. Normalde asla çıkarmayacağım türde sesleri çıkarma izni verdim kendime*” (Mackintosh, 2020, s. 214). Alıntıda görüleceği üzere, Mackintosh Calla’yı doğum anında tüm ontolojik sınırları geçen bir tanrıça gibi tasvir eder. Calla insan, hayvan ve tanrısallığın sınırlarındadır ve tıpkı ataerkil söylemin yüzyıllardır tanımladığı gibi hamile bedenin büyüleyici ve kutsal bir tehlikesi vardır. Doğum sahnesi karakterin psikolojik ve fiziksel evrimini tamamladığı andır. Hamile kalmasıyla ötekileştirilen ve ataerkil medeniyetin sınırları dışına bir abject olarak sürülen Calla doğumla birlikte vahşi kadın benliğine tam anlamıyla ulaşır, ancak Estés’in kadın yaratıcılığıyla eşleştirdiği bu vahşi benlik, ataerkil söylemin kadını çoktan itelemiş olduğu periferin dışına çıkaramaz. Mackintosh vahşi kadına dönüşen Calla’ya, sığındıkları doğaya ve kurdukları anaerkil sisteme olumlayıcı ya da alternatif bir bakış açısı eklemeyiz; roman boyunca yaptığı tasvirlerle vahşi kadına ait mekânı, değişimi ve sistemi ataerkil söylemin karanlığına inşa etmeyi tercih eder.

Kadınların kendilerine biçilen rollere karşı geldikleri bu sistemde Calla’nın adım adım geçtiği yollar romanın bölüm başlıklarından da anlaşılabilir: “Kura”, “Ev”, “Yol”, “Kulübe”, “Sahil” ve “Sınır.” “Kura” bölümünde ataerkil sistemde toplumsal rolü belirlenen genç Calla, “Ev”de ise kendisine biçilen rolün gerekliliklerini yerine getirerek, bir kariyer kadını olan yetişkin Calla’nın hayatı anlatılır. Ancak, bu bölümde içinden yükselen arzular onu evin, sistemin sınırlarının dışına çağırır. Calla’nın yasadışı hamilelikle beraber evin dışına atılarak periferde sürüldüğü yolculuk “Yol” bölümünde işlenir. Bu bölüm boyunca Calla gittikçe değişen ve farklılaşan hamile bedenini eril şiddetten korumaya ve kaçırmaya çalışır. La Loba rolündeki Marisol’un gelişiyile “Kulübe” bölümü ve anaerkil sistem başlar ve ormanın içindeki bu kulübe bir avuç kaçak kadın için bir sığınağa dönüşür. Sahil bölümünde Calla’nın su kenarında dört ayak üzerinde dişi bir kurt gibi doğum yaptığını tasvir eden Mackintosh, romanını “Sınır” bölümüyle bitirir. Son bölümde Calla’nın doğumdan sonra devlet tarafından yakalanıp, bir hastaneye yatırıldığı ve bebeğinin elinden alındığı anlatılır. Calla çaresizce yatarken, doğum yaparken bebeğini kaybeden Marisol gelir, Calla’nın bebeğini ister ve ona devletle yaptığı anlaşma gereği sınırı geçmek için vizesi olduğunu söyler. “Rapunzel” ya da “Uyuyan Güzel” masallarında kendi bebekleri olmadığı için diğer kadınların bebeklerine el koyan/cezalandıran cadı karakterlerine bakarak, burada şifacı kadın

rolündeki Marisol'un tekrar şifacı kadın-cadı sınırını geçtiği görülebilir. Yapacak başka bir şeyi olmayan Calla çaresizce bu teklifi kabul eder: "*Çocuksuz bedeni yine de değişmişti. Onun Khimaria olduğunu hayal ettim, kanındaki hücreleri düşündüm. Ben de Khimaria'ydım. Yarı hayvan, yarı kendim. Dönüşü olmayan bir şekilde değişmişim*" (Mackintosh, 2020, s. 238). Sınıra yakın bir yerde hastane odasına hapsedilmiş Calla, sisteme yenik düşmüştür. Ancak, alıntıdan anlaşılacağı üzere kadının hamilelik kararıyla çıktığı yolculuk ve edindiği deneyimler onu değiştirmiştir. Calla artık vahşi bir benliğe sahiptir. Bu vahşi benlik Estés'in hayal ettiğine yakın üretken ve mücadeleci bir benliktir ama hâlâ ataerkil söylemin ucubesi olmaktan kurtulamaz; çünkü Mackintosh'un kullandığı tüm dilsel kodlar, imgeler ve referanslar ataerkil söylemden alınmıştır. Bu yarı hayvan, yarı insan kadın Yunan mitolojisindeki canavar Khimaria'ya benzetilir; vahşi ve tekinsiz doğaya içkin, yok edilmesi gereken bir tehdittir. Hâlâ bir canavardır.

### Sonuç

Romanın sonunda Calla hamilelik ve doğum sürecinde keşfettiği vahşi bir benliğe sahiptir; fiziki, psikolojik ve sosyolojik dönüşümünü tamamlamıştır. Edindiği vahşi kadın benliği, onu yeni bir yolculuğa itecektir. Hastane çıkışında bindirildiği otobüsten kaçarken şöyle der: "*Geliyorum, dedim boşluğa. Arabalar yaklaşıyor, yol başka bir yere gidiyordu. İçimi dolduran ışıltı bana nereye gitmem gerektiğini anımsatıyordu, ne kadar sürerse sürsün. Bedenim hala bir anımsatıcıydı. Bana hatırlatmayı asla bırakmayacaktı. Yakında görüşürüz, dedim*" (Mackintosh, 2020, s. 242). Bunlar, Mackintosh'un kadın vücudunu vahşi hayvan bedeniyle özdeşleştirdiği ve yaratıcı dişil enerjiyi doğuma indirgediği romanının son satırlarıdır. Bu satırlarla Mackintosh yarattığı distopyadan kaçış için kadınlara açık bir kapı bırakır. Öyle ki, kadınlar eğer iç seslerini dinlerlerse ve cesaret ederlerse, bastırdıkları dişil benliği keşfedip özgürleşebileceklerdir. Calla'nın mücadeleye devam kararı bu bağlamda umut vericidir. Ancak, Mackintosh'un dünyasında bu mücadele medeniyetin sınırlarında gezinen ölü tanrıça hayaletleri, yarı-hayvan yarı-insan imgelerindeki ucubelik, kadın vücudunun vahşi doğaya olan içkinliği, yaratıcılığın doğuma indirgenmesi ve kadınlar arası dayanışmayı tehdit eden bir hayatta kalma içgüdüğü üzerinden verilmektedir. Bu imgeler/konular ataerkil söylemin üretimidir ve romanda tekrar tekrar inşa edilir. Bu bağlamda, Estés'in vahşi kadın arketipiyle göstermek istediği dişil renklerin çoğulluğu ve yaratıcılığı, Mackintosh'un eserinde yüzyıllardır süregelen ataerkil söylemin sınırlarına takılmaktadır. Calla ve yoldaşları Mackintosh'un eleştirmeye çalıştığı distopik

dünyada “öteki” olarak, karanlık tarafta kalmaya mahkûmdurlar; bu kadınlar doğanın, hibrit bedenlerin, ucubenin içindeki yaratıcı potansiyeli ortaya koyamazlar.

### **Kaynakça**

- Armitstead, C. (2020, 5 Eylül). Sophie Mackintosh: 'Suddenly I really wanted a baby - I resented that it felt outside my control. *The Guardian*. Erişim Tarihi: 05.06.2021, <https://www.theguardian.com/books/2020/sep/05/sophie-mackintosh-suddenly-i-really-wanted-a-baby-i-resented-that-it-felt-outside-my-control>
- Atwood, M. (2017). *Damızlık Kızın Öyküsü*. (S. Altınçekiç, Ö. Kabakçıoğlu, Çev.). İstanbul: Doğan Kitap.
- Battersby, C. (1998). *The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Claeys, G. (2010). The Origins of Dystopia: Wells, Huxley and Orwell. G. Claeys (Ed.). *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge: Cambridge UP.
- Creed, B. (1993). *The Monstrous Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis*, London: Routledge.
- Estés, C. P. (2021). *Kurtlarla Koşan Kadınlar*. (H. Atalay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud, S. (1961). Female Sexuality. J. Strachey (Ed.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (C. 21). London: Hogarth.
- Gilson, N. (2020, 7 Temmuz). 'I'm Trying to Dig Into Our Deepest Fears Rather Than Make a Political Statement': An Interview with Sophie Mackintosh. *Hazlitt*. Erişim adresi: <https://hazlitt.net/feature/im-trying-dig-our-deepest-fears-rather-make-political-statement-interview-sophie-mackintosh>
- Glenn, E. N. (1994). Social Constructions of Mothering: A Thematic Overview. E. N. Glenn, G. Chang ve L. R. Forcey (Editörler). *Mothering Ideology, Experience, And Agency* içinde (s. 1-33). Londra: Routledge Company.
- Horkheimer, M., Adorno, W. T. (2015). *Sosyolojik Açılımlar*. (M. S. Durgun, A. Gümüş, Çev.). Ankara: Bilgisu Yayıncılık.
- Horney, K. (2020). *Kadın Psikolojisi*. (S. Budak, Çev.). İstanbul: Totem.

- Jung, C. G. (1968). *The Archetypes and the Collective Unconscious*. (2. bs.). (R. F. C. Hull, Çev.). New York: Princeton UP.
- Kristeva, J. (2014). *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme*. (N. Tural, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mackintosh, S. (2020). *Mavi Bilet*. (B. Kovulmaz, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Margaret Atwood on the Real-life Events That Inspired The Handmaid's Tale and The Testaments. (2019, 9 Eylül). *Penguin*. Erişim adres: <https://www.penguin.co.uk/articles/2019/sep/margaret-atwood-handmaids-tale-testaments-real-life-inspiration.html>
- Rich, A. (1995). *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: Norton.
- Ruddick, S. (1989). *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press.
- Vincent, A. (2020, 26 Ağustos). Sophie Mackintosh interview: 'Women's pain is something that can't be put aside'. *Penguin*. Erişim adresi: <https://www.penguin.co.uk/articles/2020/august/sophie-mackintosh-blue-ticket-interview-motherhood.html>

### Summary

This article makes a reading of contemporary British novelist Sophie Mackintosh's dystopia *Blue Ticket* (2020) under the guidance of archetypal criticism in an attempt to reveal the author's essentialist patriarchal discourse on women's pregnancy. The author's depiction of the protagonist Calla transgresses the borders of human body and exemplifies the "wild woman" archetype as discussed by psychoanalyst Clarissa P. Estés in her work *Women Who Run with the Wolves: Myths and Stories of the Wild Woman Archetype* (1992). Estés draws a link between women and wolves to claim that modern women should break their chains in search for their suppressed creative energy. During this search, women get closer to wild nature, follow their instincts and discover the wisdom of old La Loba (the mystical wolf woman) featured in the old Mexican tales. In other words, Estés depicts a process of transformation for modern women who are entrapped by patriarchal society and pushes them towards the edges of the system in their search for freedom hidden in the matriarchal times. Much like Estés, Mackintosh also believes in the importance of free will and depicts a transformation process for Calla by dragging her to the darkness of the forest. However, the author reduces the female creative energy into pregnancy and maintains the bestial images of woman's pregnant body created within patriarchal discourse. Therefore, Mackintosh who sets out to question the patriarchal notions of womanhood, motherhood, pregnancy and woman's free will is entrapped by her own use of essentialist discourse and unconsciously contributes to dystopian patriarchy of today's world.

The novel starts with Calla's drawing of the blue ticket in the lot, which makes her destined to be a career woman. In this dystopian society shaped by strict roles, only women with white tickets are allowed to become mothers and wives. Yet, Calla challenges the system, breaks the law, and follows her "wild" instincts to get pregnant. As a result, she finds herself in a dangerous journey and decides to give birth to her baby at all costs. As Calla's belly grows, she undergoes a physical, sociological and psychological transformation

and acquires a bestial identity in the end. Calla's illegitimate pregnant body is exposed to humiliations and male abuse until she finds a shelter in a forest under Marisol's leadership. Marisol, who is also pregnant, as well as some other exile women come together in the depths of a forest and establish a system based on sisterhood. Mackintosh makes a reference to the myth of matriarchal prehistory through this small group of women. Yet, the uncanny forest imagery evoking the maternal womb, grotesque depictions of pregnant women and the foregrounded connection between women and wild animals reproduce the patriarchal imagery in Mackintosh's novel. While Calla's psychology and body fall into pieces, she continuously associates herself with wild animals and nature. Meanwhile, Marisol, a doctor in her former life, acts like the medicine woman of the old narratives through her wisdom and healing talents. Her depiction also lingers between divinity and devilry, in line with Estés's claim that patriarchal discourse undermines the feminine energy in the primitive narratives by replacing the creative feminine characters with witches. Marisol's secret agreement with the state that conditions her to report the fugitive pregnant women in return for an exit visa from the country assures her paradoxical identity as a mother figure. Jung explains the mother archetype over the janus-faced Indian goddess Kali holding the power to create and destroy. Indeed, the janus-faced goddess imagery is available in many different mythologies, adding a dark dimension to a matriarchal culture. Mackintosh also creates her story on this patriarchal heritage that considers the matriarchal period part of a suppressed irredeemable memory, which adds a feeling of uncanniness to the story. Calla's moment of giving birth on her hands and knees, uttering bestial sounds heralds the completion of her transformation into a wild animal. The scene surely reminds one of Estés's reference to the mother goddess Coatlicue in Aztec mythology, adding divinity to the scene. However, the divinity of Mackintosh's pregnant women always hold the potential to be labelled as monstrous as well, and thus they are condemned to wander on the outskirts of civilization as "wild" women or ghost and lost goddesses.



## ESKİ MEZOPOTAMYA'DA MATEMATİK, GENEL BİR DEĞERLENDİRME

MATHEMATICS IN ANCIENT MESOPOTAMIA, A GENERAL ASSESSMENT

Hakan EROL 

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü,  
Sumeroloji Ana Bilim Dalı, herol@ankara.edu.tr

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 14 Ocak 2022  
Kabul edildiği tarih: 2 Şubat 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 14 January 2022  
Date accepted: 2 February 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Mezopotamya; Matematik; Çivi Yazısı; Sayı Sembolleri; Sayı Sistemi

### Keywords

Mesopotamia; Mathematics; Cuneiform; Symbols of Numbers; Number System

### DOI

10.33171/dtcjournal.2022.62.1.8

### Öz

Günümüzde, gerek günlük hayatta pratik olarak gerekse bilimsel anlamda kuramsal olarak kullanılan matematik ile insanoğlunun ilişkisinin kendi tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. İnsanlar en eski çağlardan itibaren, en azından karşılıklılık ilkesine göre, çevresindeki varlıkların nicelik bakımından da değerlendirmiş olmalıdır. İnsanlık tarihinde, matematik ile ilişkilendirilebilecek en eski somut nesnelere, Paleolitik Devirlere tarihlenen, üzerlerine çentikler yapılmış kemik buluntulardır. Bu çentikli kemikler, muhtemelen, ne olduğunu bilemediğimiz “şeylerle” ilgili hesaplama yapıldığını ve/veya kayıt tutulduğunu gösterir ve insanın matematik ile olan en erken ilişkisine işaret eder. Neolitik devirlere gelindiğinde ise, özellikle Mezopotamya ve çevresinde, tam anlamıyla matematiksel hesaplamalar ve kayıt tutma amacına yönelik hesap taşları ya da markalar (token) icat edilmiştir. Bazı araştırmacılar, Neolitik Çağ boyunca Yakın Doğu'nun birçok bölgesinde kullanılan bu token sisteminin Sumerlilerin geliştirdiği çivi yazısının, özellikle de rakamların ve altmışlık sayı sisteminin temelini oluşturduğu ileri sürmektedir. Zaman içerisinde değişim ve gelişim gösteren çivi yazısı ve bu yazı sistemindeki rakam sembolleri sayesinde, diğer birçok konuda olduğu gibi, matematik biliminin de temelleri Mezopotamya'da atılmıştır. Mezopotamya toplumları matematiği gündelik hayatlarında pratik amaçla birçok alanda kullanmanın dışında, bir bilim alanı olarak da okullarda öğrencilere öğretmişlerdir. Özellikle Eski Babil Devri'ne tarihlenen birçok matematiksel okul metni ele geçmiştir. Mezopotamya şehirlerindeki kazılarda bulunmuş çok sayıda matematiksel okul metni, genellikle kabul edildiği gibi, matematik biliminin temelini Yunan uygarlığına değil, açıkça Mezopotamya kültürlerine dayandığını göstermektedir.

### Abstract

It can be assumed that the relationship of human beings with mathematics, which is used practically in daily life and theoretically in scientific concept, is as old as its own history. Since the earliest times, human beings must have evaluated the beings around them in terms of quantity, at least according to the principle of reciprocity. In the history of humanity, the oldest concrete objects that can be associated with mathematics are bone finds with notches on them, dated to the Paleolithic Era. These jagged bones probably indicate computation and/or record keeping of "things" of which we do not know what, and point to the earliest relationship of man to mathematics. When it comes to Neolithic Ages, especially in Mesopotamia and its environs, calculation stones (calculus), i.e. tokens, were invented for the purpose of mathematical calculations and record keeping. Some researchers claimed that this token system, used extensively and widely in commercial life from the 8th millennium BC to the end of the 4th millennium BC, was the basis of the writing developed in the oldest cities of Sumer, and especially the numerals and the sexagesimal place number system. Thanks to the cuneiform script, which changed and developed over time, and the numeral symbols in this writing system, the foundations of mathematics were laid in Mesopotamia, as in many other subjects. Mesopotamians did not only use mathematics for practical purposes in their daily lives, but also taught it to students in schools as a field of science. Especially dating from the Old Babylonian Period, lots of mathematical school texts have been unearthed in several cities of Babylonia. Numerous mathematical school texts found during excavations in Mesopotamian cities show that the foundation of modern mathematical science is clearly based on Mesopotamian cultures but not on Greek civilization, as is generally accepted.

## Giriş

İnsanoğlunun matematik ile ilişkisini doğru bir şekilde saptayabilmek için öncelikle “matematik” kavramını tanımlamak gereklidir. Türk Dil Kurumu, matematiği “aritmetik, cebir, geometri gibi sayı ve ölçü temeline dayanarak niceliklerin özelliklerini inceleyen bilimlerin ortak adı, riyaziye” olarak tanımlamaktadır.<sup>1</sup> Online ansiklopedi Wikipedia’da ise, Yunanca *máthēma* (*bilgi, çalışma, öğrenme*) teriminden türediği ve *nicelik, yapı, uzam ve değişim gibi konularla ilgili çalışmaları içerdiği* belirtilen matematik terimi için genel olarak kabul edilen bir tanımın bulunmadığı bilgisi verilmektedir.<sup>2</sup> Matematik teriminin, özellikle kapsamı konusunda genel kabul gören bir tanımı yapılamamaktadır. Dolayısıyla, basit anlamda, sayılarla - yazının icadından sonra sayısal simgelerle- yapılan her türlü işlemin “matematik” olarak kabul edilmesi durumunda, insanoğlunun bilişsel gelişimini tamamladığı dönemlerden itibaren<sup>3</sup> matematiği kullandığı söylenebilir. Çünkü en erken dönemlerden itibaren insanların semboller ürettiği ve işaretlerle iletişim kurduğu bilinmektedir (Schmandt-Besserat, 1996, s. 89).

Dolayısıyla insanoğlu, göçebe guruplar halinde, avcı-toplayıcı bir ekonomik sistemde yaşarken bile, muhtemelen konuştukları dillerde soyut kavramlar olan sayma sayıları henüz bulunmasa da, en azından karşılıklılık ilkesine göre, bir tür ilkel matematik kullanmış olmalıdır. Örneğin, bir avcı toplayıcı grubun, en basitinden, gündelik hayatında karşılaştığı rakip bir grup veya av hayvanlarının sayısı; komşu guruplarla yapılan mal takası; grup içinde paylaşılacak besinlerin miktarı, bunların grup bireyleri arasında dağıtımı gibi birçok durumda “hesaplamalar” yaptığı ve işlerini bu hesaplamalara göre organize ettiği söylenebilir.

## Tarihöncesi Dönemlerde Matematik

İnsanlar Yakın Doğu’da Neolitik Çağ’ın başlangıcı olarak kabul edilen, yaklaşık MÖ 10 bin yılından itibaren, özellikle “bereketli hilal” olarak adlandırılan bölgelerde yerleşik hayata geçmeye ve tarım ve hayvancılığa dayalı bir ekonomik yaşamı benimsemeye başlamışlardır. Söz konusu devir itibariyle başlayan uzak mesafeli ticaretin varlığına dair işaretler bulunmaktadır. Özellikle dönemin maddi kültür unsuru olan obsidiyenin ve süs eşyası olarak kullanılan deniz kabuklarının

<sup>1</sup> <https://sozluk.gov.tr/>

<sup>2</sup> <https://en.wikipedia.org/wiki/Mathematics>

<sup>3</sup> İnsanoğlunun bilişsel gelişiminin ve bunu takiben düşünme ve iletişim kurma ya da konuşma yeteneğinin günümüzden yaklaşık 70 bin yıl öncesine dayandığı düşünülmektedir (Harari, 2015, s. 3, 23-24; Ayrıca bkz. Barnard, 2013, s. 114-137; Barnard, 2014, s. 93-112).



kaynağından çok uzak bölgelerde bulunması bu durumun açık bir kanıtıdır (Sevin, 2002, s. 41-43; Erol, 2016, s. 226). Bu kadar erken dönemlerde henüz ağırlık birimleri ve tartım teknolojisi icat edilmemiş olsa da bu ticarete takasa konu olan malların nitelik ve nicelik bakımından hesaplandığı, başka bir deyişle, bir tür ilkel matematiğin kullanıldığı şüphesizdir. Nitekim “hesap taşları” ya da “sayma taşları” olarak adlandırılan tokenlerin ticari hayata girmesinden önce, Üst Paleolitik Çağ’a tarihli, kemikler üzerine çentikler şeklinde<sup>4</sup> çizilmiş çetelelerin ve toplu olarak ortaya çıkarılan çakıl taşlarının, her ne kadar farklı yorumları da olsa, hesaplama/sayma aracı olarak kullanılmış olabileceği tahmin edilmektedir.<sup>5</sup> Ancak kemik üzerinde yapılmış çeteleler ya da çakıl taşları soyut bilgiler içerdiğinden ve bunun gibi araçlarla hesabı yapılan şeyin ne olduğu sadece bu işlemi yapan kişi tarafından bilindiği için bu sistemler özellikle ticari hayatta gerekli olan ihtiyacı karşılayamamıştır. Dolayısıyla, yerleşik hayata geçen toplulukların tarımsal üretimle zenginleşmesine paralel olarak bölgesel ve uzak mesafeli ticaret de gelişmiş; hesaplama ve kayıt tutma aracı olarak toplumun geneli tarafından bilenen ve kullanılan somut simgelere ihtiyaç duyulmuştur. MÖ 8 binlerde, kil ya da kısmen taşa biçim verilerek yapılmış token (kil markalar) adı verilen sayma taşları icat edilmiştir.<sup>6</sup> (Ek 1: tokenler) İnsanoğlunun ürettiği ilk kil objelerden olan bu kil markalar iki temel gruba ayrılmaktadır.<sup>7</sup> MÖ 8000 ile MÖ 3500 arasında “yalın markalar” kullanılmıştır. Bunların boyutlarında ve biçimlerinde tam bir standardizasyon olmasa da her biri belirli bir emtiaya karşılık gelecek şekilde, daha çok koni, küre, disk, silindir, dörtyüzlü, kısmen de oval, dörtgen, üçgen, çokyönlü biçimlerde; kap ve hayvan biçimlerinde olabilmekteydi. MÖ 3500 itibariyle “kompleks markalar” olarak adlandırılan hesap taşları da bu sisteme dahil edilmiş; yalın markaların geometrik şekillerine parabolit, kıvrımlı halka ve paralel kenar gibi yeni geometrik şekiller eklenmiş; üzerleri çeşitli yöndeki çizgiler ve noktalarla donatılarak daha spesifik hale getirilmişlerdir. Ayrıca bu dönemden itibaren

<sup>4</sup> Kemik üzerine çizilmiş çentiklerin, Sumer kenti Uruk’ta bulunan en eski çivi yazılı tabletlerdeki 1 ve 60 sayılarına karşılık gelen bir dikey işaretin arkaik temelini oluşturduğu söylenebilir.

<sup>5</sup> İsrail Hayonim’de bulunan kemik üzerine çizilmiş çetelenin tarihi Üst Paleolitik Döneme, MÖ 28 bine kadar uzanmaktadır. Bu tür çetelelere ve gruplar halinde çakıl taşlarına MÖ 10 bine kadar olan süre içinde Levant Bölgesinden Irak’a kadar birçok yerleşimde rastlanmıştır (Schmandt-Besserat, 1996, s. 89-92).

<sup>6</sup> Bu markalar ya da sayma taşlarına Çatalhöyük’ten İran’daki Susa höyüğüne kadar, Eski Yakın Doğu’daki birçok yerleşim yerinde rastlanmıştır (Crawford, 2010, s. 203; Schmandt-Besserat, 1996, s. 26-33; Bordreuil, Briquel-Chatonnet ve Michel, 2015. s. 291).

<sup>7</sup> Token sistemi ile ilgili en kapsamlı çalışmaları Schmandt-Besserat (1996) yapmıştır. Ayrıca araştırmacı, çivi yazısının bu token sistemi sayesinde geliştirildiği görüşünün önde gelen savunucularındandır. Türkçe kaynak için bkz. Şeker ve Şeker, 2019.

minyatür alet, eşya, meyve ve insan biçimli yeni formlar da görülmeye başlamıştır. Dolayısıyla kil markalar başlangıçta sınırlı sayıda emtiaya karşılık kullanılırken 3500'lerden sonra temsil ettikleri nesnelere ya da malların sayısı artmış, hatta iş gücüne ya da hizmete karşılık gelen markalar da üretilmiştir (Schmandt-Besserat, 1996, s. 15-17).

Kil markalar ya da jetonların çalışma prensibi çok basittir: işleme alınan mal (ya da hizmet günü) miktarınca o malı temsil eden spesifik biçime ve/veya desene sahip kil markalar kullanılması, yani basit, "bire bir karşılık" sistemi. Bu sistemde, işleme tabi olan belirli bir mal ya da hizmet için, malın sayısı kadar onun sembolü olan delikli markalar bir ipe dizilmekte ve ip, bulla denilen, üzeri mühürlü kil topağının içerisinden geçirilmektedir (Ek 2: ipli bulla). Diğer bir yöntemde ise, yine üzeri mühürlü ancak içi boş bullaların (bazı araştırmacılar tarafından "zarf" olarak da adlandırılmaktadır) içine ilgili markadan gerekli sayıda yerleştirilmesi söz konusudur (Ek 3: küre bulla). Örneğin işleme tabi olan mal beş birim yağ kabı ise bunu temsil eden beş adet oval marka kullanılıyordu.<sup>8</sup> Böylelikle gerek uzak mesafeli ticarete gönderilen malların içeriği ve sayısı gönderenin mührü ile birlikte garanti altına alınmış oluyordu gerekse de bu gönderilerin mühür altında arşivlenmesi, yani kayıt tutulması sağlanıyordu (Nissen, Damerow ve Englund, 1993, s. 12).

Neolitik Çağ insanının, özellikle tahıllar gibi sayılamayacak ürünler için bir kapasite ölçü birimi de geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Örneğin, Schmandt-Besserat'a göre konik ve küre markalar tahıl ölçümünde kullanılmıştır; konik bir marka daha küçük birimde tahıla, belki de günümüz litresine, küre bir marka ise daha büyük miktarda, muhtemelen "bir kile" tahıla karşılık gelmektedir (1996, s. 95). Bunun dışında, aynı biçimdeki markalardan büyük olanlarının belirli malların daha büyük birimlerine karşılık geldiği tahmin edilmektedir (De Mierop 2006, s. 50). Bu durum, henüz sayma sayıları için simgelerin kullanılmadığı tarih öncesi dönemlerde bile insanların muhtemelen bölgesel olarak standartlaşmış bazı ölçü birimleri geliştirdiğini göstermektedir.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Her ne kadar erken dönemlere tarihli delikli kil markalara rastlanmış olsa da markaların ipe dizilerek gruplanması ya da içi boş bullalar içerisine yerleştirilmesi teknikleri özellikle MÖ 4. binyılın başlarından itibaren yaygınlık kazanmıştır (Schmandt-Besserat, 1996, s. 39-43, 115; De Mierop, 2006, s. 49-50).

<sup>9</sup> Erken Uruk Döneminin önemli maddi kültür unsuru olan, büyük oranda aynı boyuttaki kıvrık ağızlı kâselerin standartlaşmış bir hacim ölçüsü birimine işaret ettiği tahmin edilmektedir (Nissen, Damerow ve Englund, 1993, s. 14).

İnsanoğlunun bilinçli şekilde, doğal kil topraklarına biçim vererek ve/veya onları çeşitli çizgi ve noktalamalarla birer simge haline getirerek ürettiği markalar ya da jetonlar, kayıt tutma ve iletişim aracı olma özelliklerinin yanı sıra, ilk somut matematiksel araçlar olarak kabul edilmelidir. Bu marka sisteminin en önemli özelliği, matematiğin bir alanı olan sayma ya da hesaplamaya dair olmasıdır. Dolayısıyla kil markalar, somut sayma adı verilen arkaik bir sayma biçiminin kanıtıdır (Schmandt-Besserat, 1996, s. 124).

### **İlk Yazılı Belgelerde Matematik**

Zaman içinde bu marka sistemi, Sumer kentlerindeki zenginleşmeye paralel olarak gerek ticari hayattaki iletişimde, gerek kayıt tutmaya yönelik, gerekse de matematiksel hesaplamalarla ilgili artan ihtiyaca cevap verememeye başlamıştır.<sup>10</sup> Dolayısıyla, MÖ 4. binyılın ikinci yarısından itibaren, işleme alınan her bir birim ürün için somut olarak marka kullanılmasının yerine, her bir birim ürünün sayısını bildiren soyut rakamlar icat edilmiştir.<sup>11</sup> Erken Uruk döneminden itibaren -bu tarih artık MÖ 3500'lere kadar çekilmektedir- ilk yazılı belgelerin ortaya çıkışından hemen önce, sadece rakamlardan oluşan tabletler görülmeye başlar.<sup>12</sup> (Ek 4: rakamlar içeren bir tablet). 3200'lere gelindiğinde ise, ürünler tabletlerde soyut rakamlarla ifade edilmeye başlar, yani belirli bir ürünün simgesi olan tek bir piktografin önünde bu üründen kaç tane olduğu rakamlarla belirtilir, marka sisteminde olduğu gibi, ürün sayısı kadar ürün resmi bulunmaz. (Ek 5: piktografik kayıt). Dolayısıyla, dünya tarihinde ilk kez rakamların yazıya aktarılması (Robson, 2008, s. 28) ve bu gelişme sayesinde soyut sayımın ya da hesaplamaların yapılabilmesi, bugün adına matematik dediğimiz olgunun ilk kez gerçek anlamda insan hayatına girişinin temelini oluşturmuştur.

<sup>10</sup> Bu sistemde her bir ürün bir marka (token) ile temsil ediliyordu, örneğin bir koyun için bir marka, iki koyun için iki marka, üç koyun için üç marka..... gibi. Bu basit hesaplama sisteminde soyut sayılar için simgeler bulunmuyordu. Zaman içerisinde ürünlerin çeşitliliği ve miktarı bakımından ticaret hacminin artmasına paralel olarak çok sayıda ve çok fazla biçim ve şekilde marka kullanımı gerekliliği karmaşıklığa ve zorluklara neden olmuştur. Bu nedenle token sistemi zamanla çökmüştür (Schmandt-Besserat, 1996, s. 96). Ancak token sistemi, düşük yoğunlukta da olsa, yazının icadından 1500 yıl sonra, ikinci binyılın ortalarına kadar kullanımda kalmıştır (Bordreuil, Briquel-Chatonnet ve Michel, 2015, s. 292). Bunun en önemli nedeni, Eski Yakındoğu'da okuma-yazmanın sadece elit bir kesimle sınırlı olması, toplumların okuma yazma bilmeyen kesiminin, özellikle ticari alışverişlerinde, bu eski marka sistemini kullanmaya devam etmesidir.

<sup>11</sup> Bu gelişmeye, büyük olasılıkla, kil bullaların ya da zarfların üzerlerine, içerdikleri marka sayısı kadar aynı markanın baskılarının yapılması esin kaynağı olmuştur (Schmandt-Besserat 1996, s. 95).

<sup>12</sup> Nissen, Damerow ve Englund, 1993, s. 13. Sadece rakamları içeren bu tabletlerin rastgele oluşturulmadığı; bunları yazan kişilerin, kullanılan rakamsal simgelerin özelliklerine göre, hesabı yapılan şeyin ne olduğunu bildikleri varsayılmaktadır (De Mierop, 2006, s. 50).

Piktografik Uruk tabletlerinde yaklaşık 1200 farklı işaret tespit edilmiş ve bunlardan 60 kadarı sayılar için kullanılan rakamlar olarak tanımlanmıştır (Ek 6: piktografik rakamlar). Bu arkaik tabletlerdeki sayı numaralarını diğer ideogramlardan ayıran en önemli özellik, bunların tablet üzerine çizilerek değil yuvarlak bir stilus (yazı kalemi) ile dairesel, dikey ya da yatay baskılar yapılarak yazılmalarıdır (Schmandt-Besserat, 1996, s. 119; Robson, 2008, s. 11).<sup>13</sup> Bazı numara işaretlerinin içine ya da üzerine, sivri uçlu bir yazı kalemi ile çizikler çizilerek farklı sayılar için de rakamsal simgeler geliştirilmiştir. Piktografik metinlerdeki bu 60 civarında rakamdan en sık kullanılanları, grafiksel biçimlerini uzun süre korumuşlar, hatta çivi yazısının tamamen anlaşılır hale geldiği 3. Ur Devri metinlerinde bile kullanılmışlardır. Ancak zaman içinde, yuvarlak hatlı piktografik biçimlerinin yerini çivi yazısındaki karşılıkları almıştır (Nissen, Damerow ve Englund, 1993, s. 25).

Bu en eski ekonomik belgelerdeki çok sayıda rakamlardan oluşan karmaşık numaralandırma sistemi üzerinde çoğunlukla hatalı sonuçlara ulaşılan çalışmalar yapılmıştır. Ancak Nissen vd. bu arkaik sayı işaretlerinin, hesabı yapılan içeriğe göre farklı değerlere sahip olduklarını ortaya koymuşlardır (1993, s. 27). Buna göre, aritmetik sayı simgelerinin birçoğunun, altmışlı sistem, ikilialtmışlı sistem, ŞE sistem, GÁN sistem ve EN sistem<sup>14</sup> olarak tanımladıkları beş sistemden birine ya da bu sistemlerden türetilmiş alt sistemlere atfedilebileceğini belirtmişlerdir. Örneğin, küçük daire ile ifade edilen rakam işareti adet hesabı yapılan objeler için kullanıldığında 10 sayısına, alan ölçümleri için kullanıldığında 18 sayısına karşılık geliyordu (Robson, 2008, s. 33; De Mierop, 2006, s. 51). Ayrıca bu temel sistemlerin dışında başka rakam sistemleri de vardı. Örneğin, zamansal kayıt tutmada kullanılan; sayısal ve ideografik işaretlerin birleşiminden oluşan sistemler de türetilmiştir (Nissen, Damerow ve Englund, 1993, s. 27).

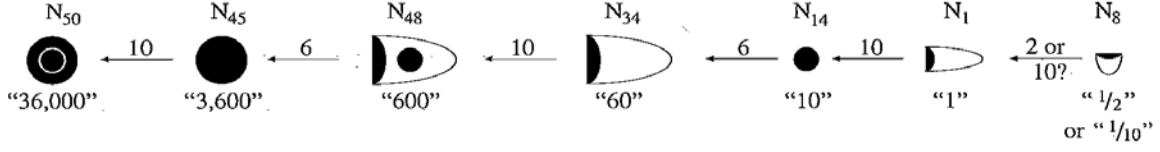
Nissen vd.'ne göre arkaik Uruk tabletlerindeki aritmetik numaralandırma sistemlerinden bazıları şu şekildedir:<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Schmandt-Besserat'a göre bu rakamsal işaretlerden bazılarının simgelerinde, marka sisteminde ilgili sayıya karşılık gelen ürün birimlerini temsil eden markalardan esinlenilmiştir (1996, s. 119).

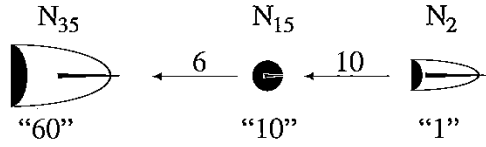
<sup>14</sup> Nissen vd., EN sisteminin fonksiyonunun hala bilinmediğini, fakat ağırlık ölçümlerinde kullanılmış olabileceğini ifade etmişlerdir (Nissen, Damerow ve Englund, 1993, s. 27-28).

<sup>15</sup> Şekiller ve yorumları Nissen, Damerow ve Englund, 1993, s. 28-29'dan alınmıştır (sistemlerdeki, iki simge arasındaki okların üzerinde bulunan sayılar iki rakam arasında kaç birim olduğunu gösterir). Ayrıca bkz. De Mierop, 2006, s. 52.

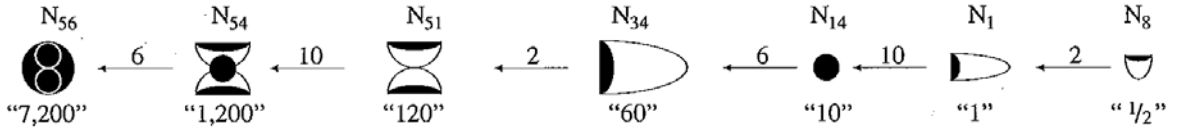
İnsan, hayvan, süt ve tekstil ürünleri, kurutulmuş balık, ağaç ve taş eşyalar, kaplar gibi en ayrıık ya da belirgin objelerin sayımında kullanılan Altmışlık Sistem S (Sexagesimal System):



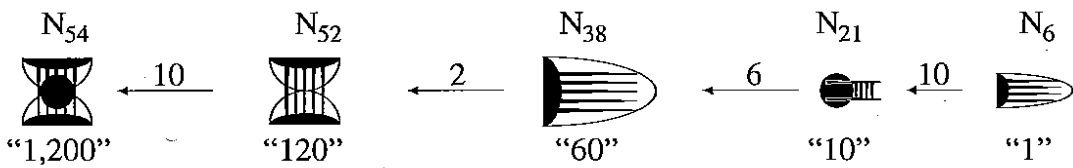
“Altmışlık sistemden türetilmiş bir alt sistem olan; sürülerdeki ölmüş hayvanlar ve belirli tipteki sınırların kapları gibi kesin nesnelere için kullanılan Altmışlık Sistem S’ (Sexagesimal System S’):



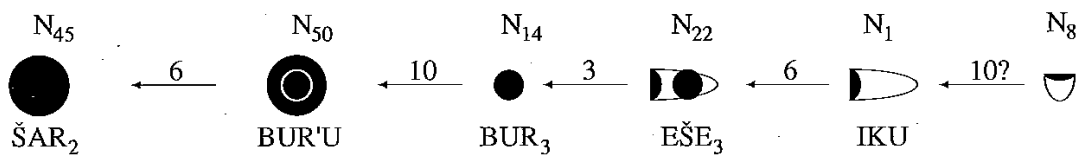
“Ayrıık tahıl ürünleri, peynir ve taze balık hesaplamasında kullanılan (bu sistemde hesaplanan bütün nesnelere bir tayın sistemine ait olduğu görülmektedir) İkili-altmışlık Sistem B (Bisexagesimal System):



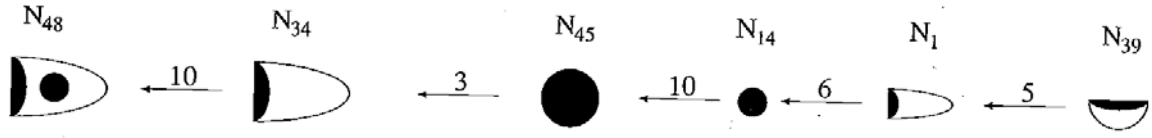
“İkili-altmışlık sistemden türetilmiş bir alt sistem olan; belirsiz bir tayın ürününün (muhtemelen bir balık türü) hesabında kullanılan İkili-altmışlık Sistem B\* (Bisexagesimal System B\*):



“Alan ölçümlerinde kullanılan GAN<sub>2</sub> Sistemi (GAN<sub>2</sub> System G):



“Başta arpa olmak üzere, tahılların kapasite ölçümünde kullanılan ŞE Sistemi (ŞE System Š):



### Çivi Yazılı Belgelerde Matematik

Çivi yazısının biçimde ve içerikte gelişmesiyle ve özellikle bir dilin aktarılabilirdiği işlek bir yazı sistemi haline gelmesiyle birlikte arkaik metinlerdeki bu çok sayıdaki rakamsal işaretlerin çok büyük bir kısmı ya yazıdan çıkarılmış ya da klasik çivi yazısı formlarını kazanmıştır. Aslında, özellikle Uruk ve Erhanedanlar dönemleri dışında, çivi yazısının kullanıldığı diğer bütün dönemlerde sayılar genellikle sadece iki sembolle yazıya aktarılmıştır: 1 sayısı için dikey bir işaret;<sup>16</sup> 10 sayısı için dairesel bir işaret.<sup>17</sup> Yukarıdaki numara sistemlerinde de görüleceği üzere, yazının piktografik evresinde, özellikle sık kullanılan rakam işaretleri farklı boyutlarda ya da birbirlerinin içine yazılarak başka sayılar da yazıya aktarılabilirdi. Örneğin 1 sayısının simgesi olan dikey işaretin daha büyük bir şekilde yazılmasıyla 60, 1 sayısının büyük simgesi olan resmin içine 10 sayısının simgesi olan küçük daire yazılarak 600, 3600 sayısını temsil eden büyük daire piktografının içine 10 sayısının işareti olan küçük daire yazılarak 36000 (ŞÁRxU) sayıları simgeleştirilmiştir.

(Resim 1, Schmandt-Besserat, 1996, s. 119)



Ancak yazının piktografik karakterden arkaik çivi yazısı karakterine geçtiği süreçte işaretlerin paleografik açıdan ölçüleri standartlaşmış ve iç içe yazılmış rakamlar yan yana yazılmaya başlamıştır. Böylelikle, 1 sayısının simgesi olan dikey işaret 60 sayısının da simgesi olmuş ve 600 sayısı bir dikey işaretinin yanında bir köşe çengeli ile yazılmaya başlanmıştır. Bu durum, karakteristik çivi yazısındaki zaten az sayıda olan rakamların çeşitliliğini daha da azaltmış ve farklı sayılar için

<sup>16</sup> Bazı ölçümlerde 1 sayısı için kullanılan dikey işaret yerine, Sumercede yine “bir” anlamına gelen AŞ kelimesinin sembolü olan bir yatay işaret (►) de kullanılmıştır. Örneğin Eski Asurca metinlerde ağırlık birimi olan talent (*biltum*) terimi birim olarak bu yatay işaretle belirtilmiştir.

<sup>17</sup> Dairesel işaret çivi yazısının biçimsel gelişimi sürecinde “köşe çengeli” adını verdiğimiz bir sembole (↷) dönüşmüştür.

aynı işaretlerin kullanılmasına, dolayısıyla numara sisteminin daha da karmaşık bir hale gelmesine neden olmuştur. Örneğin, art arda yazılmış, bir dikey ve bir köşe çengeli işareti hem 70 sayısına hem de 600 sayısına karşılık gelmektedir.

(Resim 2, Caplice, 2002, s. 94)

∟	1. DIŞ; AŞ, DILI	⊞	600. GİŞ+U
<	10. U	⊞, ⊞	3600. ŞAR
∟	60. GİŞ	⊞	36000. ŞAR × U

Çivi yazısındaki numara sisteminde 1 ve 10 arasındaki sayılar ve sıfır<sup>18</sup> için ayrı ayrı simgeler olmadığından, sayılar için bire bir prensibi kullanılmaya devam etmiştir. Örneğin 9 sayısı dokuz adet dikey işaretle, 50 sayısı ise beş adet dairesel işaretle temsil edilmiştir. Bu şekilde, aynı gruptaki rakamlar üst üste ya da yan yana yazılarak, 59 sayısı beş adet dairesel (köşe çengeli), dokuz adet dikey işaretle yazıya aktarılmıştır. Üstelik bu sistem, Arap rakamlarının MS birinci binyıldaki icadına kadar, kısmen daha gelişmiş olsa da, başta Yunan ve Roma olmak üzere, bütün numara sistemlerinde kullanılmaya devam etmiştir (Schmandt-Besserat, 1996, s. 120).

Örnekler: (Resim 3, Caplice 2002, s. 94)

∟	= 2 or 120 (also 2/60)	∟ <	= 70
∟∟	= 5 or 300	∟ ∟	= 670
∟∟∟	= 9 or 540	∟ ∟	= 2 ME = 200
∟∟∟∟	= 50	∟ ∟	= 2 LIM = 2000

Çivi yazısında, temelde sadece iki rakamsal işaretin kullanılmasının yarattığı bu karmaşıklığı az da olsa gideren altmış tabanlı, basamaklı sayı sistemi geliştirilmiştir. Bu sisteme göre, her basamaktaki bir dikey işaret (∟) önündeki basamakta bulunan dikey işareten (∟) altmış kat daha büyüktür. Örneğin ∟ ∟∟

<sup>18</sup> Selevkos Dönemi matematik ve astronomi metinlerinde görülen bir işaretin -bugünkü anlamsal bağlamında değil fakat altmış tabanlı numaralandırmadaki bir değeri olmayan basamağı ifade eden- "sıfır" sayısı için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bazı dönemlerde kelime ayracı olarak kullanılan bu işaretin tarihsel arka planı bilinmemektedir. Ancak çivi yazısı literatürünün büyük bir kısmında "sıfır" rakamını temsil eden bir sembol yoktur. Babilonyalılar aslında matematiksel bağlamda "hiçbir şey" kavramını biliyorlardı ve bazı metinlerde görülen, sayılar arasındaki bir boşluğun "sıfır" yerine kullanıldığı tahmin edilmektedir (Neugebauer ve Sach, 1945, s. 2; Robson, 2008, s. 198; Oates, 2015, s. 196).

şeklindeki bir dizilim ile onluk sayı sistemine göre 63 sayısı;  $\text{II} \ll \text{VI}$  dizilimi ile (2x60; 2x10; 4) 144 sayısı yazıya aktarılmıştır (Robson, 2008, s. 1; Bordreuil, Briquel-Chatonnet ve Michel, 2015, s. 382). Çivi yazısında, bu az sayıdaki tam sayıların dışında, özellikle ticari hayatta ve ayrıntılı hesaplamalar yapılan; Eski Asur Ticaret Kolonileri Dönemi Kültepe tabletlerinde sıkça karşılaşılan kesirli sayılar için de simgeler üretilmiştir.

(Resim 4, kesirli sayı işaretleri, Michel, 2020, s. 403)

1/6	1/4	1/3	1/2	2/3	5/6
					

Mezopotamyalılar, bir rakamı olmayan ve rakamlarla ifade edemedikleri sayıları ise (bazen de sadece yazımda kolaylık olması adına) kelimelerle ifade etmişlerdir. Örneğin 100 sayısını Sumerce ME (ya da Akadca *me'atum*); 1000 sayısını Sumerce LİM (ya da Akadca *limum*) kelimeleriyle belirtmişlerdir (bkz. resim 3).<sup>19</sup> Mezopotamya matematiğinde modern matematikte kullanılan semboller bulunmamaktadır. Matematiksel sorular ve problemler daima Sumerce ya da Akadca kelimelerle verilmiştir.

Yukarıda verilen sistemlerde de görüleceği üzere, Nissen vd. çivi yazısında kullanılan altmışlık ve ikilialtmışlık sayı sistemlerinden bahsetmektedir. Schmandt-Besserat ise Sumerlilerin, altmışlık sayı sisteminin yanında onluk sayı sistemi de kullandıklarını; bu çeşitliliğin nedeninin, token sisteminde altmışlık sistemin tahıl hesaplamalarında, onluk sisteminin ise, adet olarak hayvan sayısı hesaplamalarında kullanılmasından kaynaklandığını belirtmiştir (1993, s. 118). Sumerlilerin geliştirdikleri bu altmış tabanlı sayı sistemi günümüzde özellikle çember ve açı ölçülerinde kullanılmaya devam etmektedir. Günümüzde, saat dilimlerinde de altmışlık sayı sistemi kullanılmaktadır (dakika, saniye ve salisenin 60 birimden oluşması). Yeni Babil Dönemi'nde, Babil sürgününden sonra Yahudiler tarafından benimsenen ve onlardan da Yunanlılara ve Romalılara geçen saat dilimleri sisteminde Babilliler bir günü 12 çift saate,<sup>20</sup> her bir saati ise 60 çift dakikaya bölüyordu (Oates, 2015, s. 196).

<sup>19</sup> Rakamlarla ilgili bilgiler için ayrıca bkz. R. De Labat, 1976.

<sup>20</sup> Akadcada bir "çift saat" *bēru* (Black, George ve Postgate, s. 43a) terimi ile ifade edilmiştir. Bu terim aynı zamanda, Babil hesabına göre, bir insanın iki saat içinde yürüyebileceği mesafe olan 10.8 km'ye karşılık gelmektedir (Oates, 2015, s. 196).



Çivi yazısının piktografik aşamasında soyut sayılar için rakamsal simgelerin icadı ve zaman içinde yazının biçimsel gelişimine paralel olarak bu simgelerin sadeleştirilmesiyle matematik “bilimi” Mezopotamya toplumlarının hayatına girmiştir. Yazının icat edildiği Erken Uruk Dönemi’nden kullanımının sona erdiği milada kadar (çivi yazısı ile yazılan son belge MS 76 yılına tarihlenmektedir) geçen, yaklaşık 3300 yıllık süre içinde oluşturulmuş çivi yazısı külliyatından takip edilebildiği üzere, matematik, gerek pratik olarak günlük hayattaki işlerde gerekse akademik anlamda, eğitim ve bilim alanında Mezopotamya toplumlarının hayatında önemli bir unsur olmuştur. Mezopotamyalılar -elbette toplumun geneli değil, okuma yazma bilen küçük bir elit kesim- her türlü somut şeyleri toplama, çıkarma, çarpma ve bölme işlemleri gibi aritmetik hesaplamaları; özellikle madenlerin tartım hesaplaması; tarla, bahçe gibi arazilerin alan ölçüsü hesaplaması; tahıllar, sıvılar gibi sayılamayan ürünlerin hacim hesaplaması; kredilerin faiz hesaplaması; zaman hesaplaması gibi birçok alanda matematiksel zekâlarını kullanmışlardır (De Mierop, 2006, s. 144).

Yazının ve soyut rakamların mucidi Sumerliler çeşitli kalemlerin hesabını yapmak için standartlaşmış ölçü birimleri de geliştirmiştir (De Mierop, 2006, s. 53-54). Örneğin, bir insanın taşıyabileceği yük miktarı olan 1 talent (yaklaşık 30 kg) 60 *minaya*, 1 *mina* 60 *şeqe* (Sumerce GÍN), 1 *şeqe* 180 tahıl tanesine (Sumerce ŞE) bölünüyordu. Temel uzunluk ölçüsü 30 parmağa (*ubānum*; Sumerce ŞU.Sİ) bölünmüş olan önkoldu (*ammatum*, Sumerce KÜŞ; yaklaşık 50 cm); altı önkol ise bir kamış (*qanūm*, Sumerce Gİ) boyuna (yaklaşık 3 m.), 2 kamış ise yaklaşık 6 m.lik bir “direğe” (Sumerce NİNDAN) denk geliyordu. Alan ölçülerinde, bir “bahçe” (Sumerce SAR) yaklaşık 36 m<sup>2</sup>’ye, 100 bahçe, yaklaşık 3600 m<sup>2</sup>’lik bir “tarlaya” (Sumerce İKU), 18 tarla yaklaşık 6.48 hektara (Sumerce BÜR) karşılık geliyordu. Kapasite ölçülerinde ise bir birimi yaklaşık 1 litre olan 10 SİLA (Akadca *qu*) 1 BÂN’a, 6 BÂN 1 BARİGA’ya (kile), 5 BARİGA ise yaklaşık 300 litre olan 1 KÜR’a karşılık geliyordu (Caplice, 2002, s. 96; De Mierop, 2006, s. 55, Michel ve Chemla, 2020, s. 534; Oates, 2015, s. 196-197). Bu ölçüm sistemi gerek terim olarak gerekse karşıladıkları birim değerler bakımından, çivi yazısını kullanan hemen hemen bütün kültürlerde genellikle aynı anlamda kullanılmıştır, ancak dönemseller ve

coğrafi olarak bazı farklılıklar da görülmektedir.<sup>21</sup>

### **Mezopotamya Eğitiminde Matematik**

Matematiğin pratik olarak gündelik hayatta her türlü sayım, ölçüm ve faiz hesaplamalarında; bina yapımı, kanal kazımı, baraj inşası gibi imar faaliyetlerinde yoğun bir şekilde kullanıldığından bahsetmiştik. Ancak farklı dönem ve merkezlerde bulunmuş okul metinleri, Mezopotamya toplumlarının matematiği öğrenilmesi gereken bir “bilim” olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Okuma yazma öğrenimine dair ve edebi, dini eğitimle ilgili okul tabletlerinin dışında, “matematik biliminin” detaylı yazılı okul belgelerine de rastlanmaktadır. Gerek Sumerli gerekse Akadlı otoritelerin günlük hayatta pratik olarak kullanılan matematiksel işlemlerin okullarda öğretilmesine büyük önem verdikleri anlaşılmaktadır (De Mierop, 2006, s. 144). Mezopotamya'nın birçok sit alanında o kadar çok sayıda matematiksel okul metni bulunmuştur ki, Mezopotamya matematiği Asuroloji ve Bilim Tarihi alanlarında bir uzmanlaşma sahası olmuştur.<sup>22</sup>

Mezopotamya matematiğinin en iyi ve kapsamlı örnekleri Eski Babil Dönemi'nden gelse de dünya tarihindeki ilk matematik alıştırma tabletleri örneklerinin, kesin olmamakla birlikte, Uruk'un 4-a tabakasında, yaklaşık 3300'lere tarihli piktografik belgeler arasında bulunduğu söylenebilir. Arkaik Uruk tabletleri içinde matematiksel egzersizler içerdiği düşünülen 12 belgeden dokuzunun alan ölçüsü hesaplamasıyla, üçünün muhasebe hesabıyla ilgili olduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca, aynı döneme tarihli, fakat buluntu yeri bilinmeyen iki tabletin metrolojik (ölçümle ilgili) tablolar içerdiği düşünülmektedir (Robson, 2008, s. 29).

Örneğin bu en erken çivi yazılı belgeler içindeki alan ölçüsünün hesaplandığı bir egzersiz tabletinde yüzey dörde bölünmüştür ve her bir kısımda rakamlarla birlikte, uzunluk ve genişliği ifade ettiği düşünülen, yatay ya da dikey işaretler bulunur. (Ek 7) Ayrıca belgede tam olarak neye karşılık geldiği bilinmeyen

<sup>21</sup> Örneğin ağılık ölçülerinde, bir Mezopotamya *şeşeli* 8.33 gr iken, bir Suriye *şeşeli* 9.4 gr'a bir Hitit *şeşeli* ise 11.75 gr'a karşılık gelmektedir (Erol 2016, s. 226). Terminolojik karşılık bakımından ise, kapasite ölçüsü olan ve yaklaşık 1 litreye karşılık gelen SİLA (Akadca *qū*) Yeni Babil Dönemi'nde alan ölçüsü olarak, Eski Babil ve Yeni Asur Dönemlerinde ise ağaçların kalınlık ölçüsünde de kullanılmıştır (Black, George ve Postgate, s. 290a).

<sup>22</sup> Bu alanda geçen yüzyılın başlarında Th. Danguin, O. Neugebauer ve A. Sachs önemli çalışmalar yapmıştır. Bu araştırmacılar sonra birçoğu bilim tarihçisi ve matematikçi olan bilim insanı Mezopotamya matematiği konusunda kapsamlı çalışmalar ortaya koymuştur. Bunlar arasında J. Friberg, J. Hoyrup, E. Robson en önemlileridir. Eskiçağ matematiği konusunda en kapsamlı Türkçe çalışma ise bilim tarihçisi Aydın Sayılı tarafından yapılmıştır (Sayılı, 1991).

ideografik işaretler de kayıtlıdır. Metre cinsinden, “D” şeklindeki her bir işaret 60 birime “o” şeklindeki yuvarlak işaretler ise 10 birime karşılık gelmektedir: 60+20 yatay, 120+20 yatay ve 120+20 <dikey>, 60 dikey. Bir uzunluk biriminin ise küçük D olarak yazılan yaklaşık 6 m (1 square rod) olduğu tahmin edilmektedir. Belgede problemin sonucu verilmemektedir, ancak Robson’a göre alanın ölçümü;  $(80+140)/2 \times (140+60)/2 = 110 \times 100 = 11.000 \text{ rd}^2$  yani yaklaşık 40 hektara tekabül etmektedir (Robson, 2008, s. 30).

Gelişmiş ilk Sumer şehirlerinde, yazının icadından itibaren, özellikle tapınaklarda eğitim gören kâtiplerin okuma yazmanın dışında uygulamalı matematik konularında da eğitildikleri açıktır. Ancak okul tabletleri olarak nitelenen metin türleri daha çok Erhanedanlar III Devri’nden, yaklaşık 2500’den sonrasına tarihlidir (Robson, 2008, s. 31). Görünüşe göre bu dönemden itibaren gelişip olgunlaşan ilk Sumer okullarında (Sumerce É.DUB.BA) okuma yazmanın dışında din, edebiyat, dil (kelime türleri ve gramer), matematiksel hesaplamalar gibi çeşitli konularda eğitim veriliyordu (Kramer, 1990, s. 1). En eski okul tabletlerinin kaynağı olarak Sumer kenti Şuruppag (Fara) öne çıkmaktadır. Güvenli bir şekilde tarihlendirilebilen en eski matematiksel tablo da burada bulunmuştur ve yaklaşık olarak 2600’lere tarihlidir (Robson, 2007, s. 27). Burada ortaya çıkarılan okul tabletlerinden en az beşi kesin bir şekilde matematiksel tablet olarak tanımlanmaktadır. Bunlardan biri metrolojik bir tablo diğer dördü ise cevapları da içeren matematik problemleridir. Örneğin problemlerden birinde belirli bir sayıdaki işçileri beslemek için gereken tahıl miktarı hesaplanmaktadır (Robson, 2008, s. 32).

Mezopotamya matematiğinin altın çağı Eski Babil Dönemi’dir. Mezopotamya’nın birçok kentinde bu döneme tarihli çok sayıda matematik alıştırma tableti içeren okul metinleri bulunmuştur. Mezopotamya toplumlarının özellikle elit sınıfa mensup bireyleri, günlük hayatta bir zorunluluk olarak sıklıkla kullanılan matematiksel hesaplamaları bu okullarda öğreniyorlardı. Birçok merkezde ortaya çıkarılan metrolojik tablo ve çizelgelerin de gösterdiği üzere,<sup>23</sup> okullarda öğrencilere ilk olarak standart ağırlık, hacim, uzunluk, alan ölçü birimleri öğretiliyordu. Bunların yanı sıra okul müfredatında çarpma, bölme, toplama, çıkarma gibi aritmetik hesaplamalar ve çeşitli problem çözümleri de vardı (De Mierop 2006, s. 144-145). Matematik eğitiminin daha ileri safhalarında ise “karekök hesaplamaları, küp ve küp kökleri, evrik değerler, üslü fonksiyonlar, kübik denklem

<sup>23</sup> Mezopotamya kentlerinde ortaya çıkarılan metrolojik (ağırlık ve ölçüm birimleri tabloları) tabletler hakkında detaylı bilgi için bkz. Robson, 2007.

çözümleri, kare ve küp toplamları, karmaşık cebir ve geometri problemleri” gibi daha üst seviyede konuların da öğretildiği görülmektedir (Oates, 2015, 193-196; Bordreuil, Briquel-Chatonnet ve Michel, 2015, s. 379). Hatta Babillilerin Pisagor teoremi olan “dik açılı bir üçgende hipotenüsün karesinin diğer iki kenarın karelerinin toplamına eşit olduğu” bilgisine sahip oldukları iddia edilmektedir (De Mierop 2006, s. 145). Ancak okullarda öğretilen matematiğin, birçok durumda, günlük hayatta uygulanamayacak derecede kuramsal ve sofistike, hatta bazen kurgusal olduğu gözlenmektedir (De Mierop, 2006, s. 144-145; Bordreuil, Briquel-Chatonnet ve Michel, 2015, s. 381). Örneğin özellikle alan ölçümü probleminin aracı olarak kullanılan bir “kırık kamış” probleminde (IM 533965) şu ifadeler kayıtlıdır: “Eğer sana birisi şöyle sorarsa: ‘Bir kamış aldım, onun ölçüsünü bilmiyorum. (Dikdörtgen alanı) 60 (kamış boyu uzunlamasına) gittim. (Kamışın) bir kol boyunu (kubit) kopardım. (Sonra dikdörtgen alanın) önünü (/enlemesine) 30 (kamış boyu) gittim. (Tarlânın) yüzölçümü 4.10’dur.’ (Alanımın) uzun kenarı ve ön (/kısa) kenarı ne kadardır?” (Friberg, 2007a, s. 245-351)

Mezopotamya’da bulunan en önemli matematik belgeleri arasında Plimpton 322 adlı tablet ve 2’nin kareköküne oldukça doğru bir yaklaşımın verildiği YBC7289 numaralı öğrenci tableti vardır. Bunlar dışında, çok sayıda ele geçen problem serilerinden birinde 24 örnek üzerinden ikinci dereceden problemlerin açıklandığı, Eski Babil Dönemi’nin başlarına ait bir problem listesi bulunmaktadır (Bordreuil, Briquel-Chatonnet ve Michel, 2015, s. 380).

Mezopotamya matematiğinin en iyi bilinen ve geniş çapta tartışılan Plimpton 322 adlı tabletin (Ek 8) sayı teorisinden trigonometriye ve astronomiye kadar farklı matematiksel konularda işleve sahip olduğu iddia edilmiştir (Robson, 2008, s. 1). Dört sütun ve 15 satırdan oluşan, her sütunun başında sütunun içeriğine dair bilgi veren başlıklar bulunan tabletin bir öğretmenin parametre tablosu olduğu düşünülmektedir. Tabletın sol baştaki en az bir sütununun kayıp olduğu anlaşılmaktadır. Ortasındaki iki sütunda, azalan keskinlik sırasına göre sıralanmış on beş dik açılı üçgenin genişliklerinin ve köşegenlerinin sıralandığı anlaşılmaktadır. Tabletın korunan ilk sütununda, görünüşe göre, köşegendeki karenin, her üçgenin genişliğindeki kareye oranları listelenmiştir. Son sütunda ise “onun adı” başlığı altında sütunların sıra sayısı verilmiştir. Muhtemelen Larsa şehrinde bulunmuş, 19. yy’ın sonu ve 18. yy’ın başına tarihli bu tablet başlarda, sahanın araştırmacıları tarafından, Pisagor sayılarıyla ya da denklemlerle ilişkilendirilmiş ve Babilonyalıların “Pisagor teoremi” bilgisine sahip oldukları

şeklinde yorumlanmıştır (Neugebauer ve Sachs, 1945, s. 138-141). Ancak yakın tarihli çalışmalarda Plimton 322 adlı tabletin Pisagor teoremiyle ilgisinin olmadığı, “Plimpton 322’nin yazarı tarafından seçilen karşılıklı çiftlerin, modern açılara bu kadar yakın olan bir dizi üçgene yol açmasının tamamen rastlantısal” olduğu (Robson, 2008, s. 356) ve eğitime yardımcı bir katalog olabileceği (Robson, 2001, s. 199-200) de belirtilmektedir.<sup>24</sup>

Günümüzde Yale Üniversitesi’nde korunan, Eski Babil Dönemi’ne tarihli, bir karenin diyagonallerini içeren YBC7289 numaralı öğrenci alıştırmaya tableti (Ek 9), 2’nin kareköküne mükemmel derecede yakın sayıyı vermesi bakımından Mezopotamya matematiğinin en ünlü tabletlerinden biridir. Yuvarlak biçimli tablette üç farklı numara bulunmaktadır: “karenin kenar uzunluğu olarak 30, 2’nin kareköküne mükemmel yakınlıkta olan 1; 24, 51, 10 ve karenin diyagonalini için 42, 25, 35 sayısı” (Friberg, 2007a, s. 211, Robson, 2008, s. 110, 272). Öğrenci, karenin diyagonalinin uzunluğunu kenarı sabit değerle çarparak bulmuştur: 1; 24 51 10. Diyagramda sabit sayı diyagonalin üzerinde, onun uzunluğu olan 42; 25 35 sayısı ise altında yazılmıştır (Robson, 2008, s. 110).

MÖ 2. binyılın ilk yarısında, Eski Babil Dönemi’nde geliştirilen sofistike ve kuramsal Mezopotamya matematiği 1. binyılın ikinci yarısında, Yeni Babil ve Hellenistik veya Selevkos Dönemi’nde daha da gelişerek kullanılmaya devam etmiştir (Friberg 2007a, s. 444, 453). Özellikle Selevkos Dönemi’nde oluşturulmuş, güneşin, ayın ve görünür beş gezegenin gökyüzündeki devinimlerinin kilit anlardaki konumlarına dair tahminlerin verildiği çok sayıda tablo ve yıldızların hareketlerinin hesaplanması için gerekli talimatlar ve referanslar içeren birçok yardımcı tablo, bu dönemde astronomik gözlemlerde kullanılan matematiğin ne derece sofistike bir hal aldığını göstermektedir (Robson 2008, s. 218).

## Sonuç

Teorik olarak, insanoğlunun matematik ile ilişkisinin insanlık tarihi kadar eskiye dayandığı söylenebilir. İnsanlar Paleolitik Çağlardan itibaren en azından karşılıklılık ilkesine göre, günlük yaşamlarında çeşitli matematiksel hesaplamalar yapmış olmalıdır. İnsanın matematik ile ilişkisine dair ilk somut kanıtlara, medeniyetin ve kültürlerin filizlendiği Yakın Doğu’da rastlanmaktadır. Bunlar, Üst Paleolitik Çağ’dan kalma, üzerlerine çizgilerle çentikler yapılmış kemikler ve Neolitik Çağ’da, MÖ 8. binyıldan itibaren, hesap yapma ve kayıt tutma amacıyla, Mezopotamya ve

<sup>24</sup> J. Friberg, Babil’de bir “Pisagor Denklemi”nin yerine bir “Eski Babil diyagonal kuralı”nın olduğunu ileri sürmektedir (2007a, s. 200).

çevresindeki birçok bölgede kullanılmaya başlayan “hesap taşları” ya da “markalar”dır (token sistemi). Dünyada “matematik biliminin” temelleri de Yakın Doğu’da, ilk Sumer şehirlerinde atılmıştır. Bazı araştırmacıların ileri sürdüğü üzere Mezopotamya’da kullanılan token (hesap taşları) sisteminden ilk soyut rakamsal işaretler ve sayı sistemleri, buna paralel olarak da tarihi devirleri başlatan yazı geliştirilmiştir. Dolayısıyla başta yazı olmak üzere, medeniyetin beşiği Mezopotamya’da ortaya çıkan birçok kültürel ve bilimsel-teknolojik gelişmelerin temelinde tamamen ekonomik ihtiyaçlar yatmaktadır.

Dünya tarihinde ilk kez soyut rakam sistemlerinin üretilmesiyle birlikte Mezopotamya’da matematik bilimi ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Mezopotamya toplumları matematiği sadece günlük hayatlarında, her türlü hesap ve ölçüm işlemlerinde pratik anlamda değil, eğitim alanında akademik olarak da yoğun bir şekilde kullanmışlardır. Mezopotamya’nın farklı merkezlerinde ve dönemlerinde ortaya çıkarılan okul metinleri arasında binlerce matematik alıştırmaya metni ya da matematik problem metinleri bulunmaktadır. Bu belgeler arasında, hayranlık uyandıran ve Mezopotamya toplumlarının ileri seviyedeki matematik bilgisine sahip olduğunu gösteren iki matematik tableti; Pisagor teoremiyle ilişkilendirilen Plimton 322 ile 2’nin kareköküne yakın bir sonucun verildiği YBC7289 numaralı belge örnek gösterilebilir.

Genellikle kabul edildiği üzere, modern matematiğin temeli Antik Yunan düşünürlerine dayandırılmaktadır. Jörah Friberg’in çalışmasında da detaylandığı üzere (2007b), Yunan matematiğinin temellerinin ise Mezopotamya’nın belli başlı kentlerinde ortaya çıkarılan binlerce matematiksel okul metninin okunup çözümlenmesinden sonra, açıkça Mezopotamya kültürlerine dayandığı anlaşılmıştır.

### **Kaynakça**

- Barnard, A. (2014). *Simgesel Düşüncenin Doğuşu* (M. Doğan, çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Barnard, A. (2013). *Sosyal Antropoloji ve İnsanın Kökeni* (M. Doğan, çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Black, J., George, A. ve Postgate, N. (2002). *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (2. Baskı).
- Bordreuil, P., Briquel-Chatonnet, F. ve Michel, C. (2015). *Tarihin Başlangıçları, Eski Yakındoğu Kültür ve Uygarlıkları* (L. Başaran, çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.

- Caplice, R. (2002). *Introduction to Akkadian*. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico.
- Crawford, H. (2010). *Sümer ve Sümerler* (N. Uzan, çev.). Ankara: Arkadaş Yayınevi (2. Baskı).
- De Mierop, M. V. (2006). *Antik Yakındoğu'nun Tarihi, İÖ 3000-323* (S. Gül, çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Erol, H. (2016). *ina aban Ušša ve ina aban Karahna*. S. Erkut ve Ö. Sir Gavaz (Yay. haz.). *Antahšumsar "Çiğdem" Studies in Honour of Ahmet Ünal / Ahmet Ünal Armağanı* içinde (s. 225-234). Ankara: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Friberg, J. (2007a). *A Remarkable Collection of Babylonian Mathematical Texts, Manuscripts in the Schøyen Collection Cuneiform Texts I*. New York: Springer.
- Friberg, J. (2007b). *Amazing Traces of a Babylonian Origin in Greek Mathematics.*, Singapore: World Scientific.
- Harari, Y. N. (2015). *Sapiens, A Brief History of Humankind*. London: Random House.
- Kramer, S. N. (1990). *Tarih Sumerde Başlar* (M. İ. Çığ, çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Labat, R. (1976). *Manuel D'épigraphie Akkadienne*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Michel, C. (2020). *Computation Practices of the Assyrian Merchants During the Nineteenth Century BCE*. C. Michel, K. Chemla (Yay. haz.). *Mathematics, Administrative and Economic Activities in Ancient Worlds* içinde (s. 399-433). Cham: Springer.
- Michel, C. ve Chemla, K. (2020). (Yay. haz.). *Mathematics, Administrative and Economic Activities in Ancient Worlds*. Cham: Springer.
- Nissen, H. J., Damerow, P. ve Englund, R. K. (1993). *Archaic Bookkeeping, Early Writing and Techniques of Economic Administration in the Ancient Near East*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Neugebauer, O. ve Sach, A. (1945). *Mathematical Cuneiform Texts*. American Oriental Series 29. New Haven: American Oriental Society.
- Oates, J. (2015). *Babil* (F. Çizmeli, çev.). Ankara: Arkadaş Yayınevi (2. Baskı).

- Robson, E. (2008). *Mathematics in Ancient Iraq, A Social History*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Robson, E. (2007). Tables and Tabular Formatting in Sumer, Babylonia, and Assyria, 2500 BDC-50 CE. M. Campell-Kelly, M. Croarken, R. Flood, E. Robson (Yay. haz.). *The History of Mathematical Tables, From Sumer to Spreadsheets* içinde (s. 19-48). New York: Oxford University Press.
- Sayılı, A. (1991) *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Schmandt-Besserat, D. (1996). *How Writing Came About*. Austin: University of Texas Press.
- Sevin, V. (2002). *Anadolu Arkeolojisi*. İstanbul: Der Yayınları (4. Baskı).
- Şeker, S. ve Şeker, F. (2019). Token'lerden Çivi Yazılı Kil Tabletler: Yazının İcadında Muhasebenin İzleri. *Accounting and Financial History Research Journal*, 16, 86-110.

### **İnternet Kaynakları**

<https://en.wikipedia.org/wiki/Mathematics> (28.01.2021)

<https://sozluk.gov.tr/> (28.01.2021)

### **Summary**

The relationship of humans with mathematics, which is used practically in daily life and theoretically in scientific concepts, must be as old as its history. After human beings have completed their cognitive development, although it cannot be called mathematics, they must have evaluated the beings around them in terms of quantity, at least according to the principle of reciprocity. Some bone findings from the Paleolithic times, on which there are notches with lines, are probably the earliest concrete objects showing that calculations and/or records were practiced regarding "things" of which we do not know what they were, that is, pointing to the relationship of man with mathematics. When it comes to the Neolithic Age, when people passed from hunter-gatherer lifestyle to settled life and agricultural economy, especially in Mesopotamia and its surroundings, the token system was invented for fully mathematical calculations and record keeping. Some researchers claimed that this token system, used extensively and widely in commercial life from the 8th millennium BC to the end of the 4th millennium BC, was the basis of the writing developed in the oldest cities of Sumer, and especially the numerals and the sexagesimal place number system.

Initially, the tokens, each corresponding to a particular commodity, were not standardized in their size and shape and could be in different geometric shapes or in the form of containers and animals. By 3500 BC, tokens called "complex marks" also began to appear, which were made more specific by adorning with lines and dots in various directions. Therefore, while clay tokens were initially used for a limited number of commodities, after the 3500s, the number of objects or goods they represented increased, and tokens for workforce or service were produced too. However, with the effect of the enrichment of the Sumerian cities and consequently by the increasing need for communication in commercial life for record-keeping and mathematical calculations, this



system became insufficient and left its place to abstract symbols, namely writing, a real record-keeping and calculation tool.

The first numerals or number symbols appeared on the tablets dated just before the pictographic writing, invented approximately in the 3200s in Uruk, the oldest city showing a real urban character. Thanks to both the cuneiform writing system and the numerical symbols in this script, which were changed and developed over time, Mesopotamian societies made very significant developments in mathematics, as in many other subjects. By 3200s, the calculation of the goods began to be expressed in abstract numbers on tablets, that is, in front of a single pictograph, which is the symbol of a particular product, the value of this product was indicated with numbers, not like the token system, where there were as many product images as the number of products. Therefore, the transfer of numbers to writing for the first time in history, and the ability to make abstract counting or calculations thanks to this development, formed the basis of the phenomenon we call mathematics today, and mathematics entered human life in real terms.

There are about 1200 different signs on the pictographic Uruk tablets, of which 60 have been identified as numerals used for numbers. Nissen et al., who worked on the complex numbering system of many number symbols in these earliest economic documents, revealed that these archaic number signs could have different values according to the calculated content. Accordingly, they concluded that most of the arithmetic number symbols can be attributed to one of the five systems, which they defined as “sexagesimal system”, “bisexagesimal system”, “SE system”, “GAN system”, and “EN system”, or to subsystems derived from these systems.

After the development of cuneiform in form and content, and especially when it became a practical writing system for languages, a large part of these numerical signs in archaic texts were either removed from the script or acquired classical cuneiform forms. In fact, in all other periods of cuneiform, except Uruk in particular, and Elyrdynasty Periods, numbers were usually inscribed with only two symbols: a vertical mark for the number 1; a circular sign for the number 10. As the cuneiform numeral system did not have separate signs for numbers between 1 and 10 and for zero, the one-to-one principle for numbers continued to be in use. For example, the number 9 was represented by nine vertical signs and 50 by five circular signs. Until the invention of Arabic numerals in the first millennium AD, this system was in use in all number systems, especially in Greek and Roman.

In the cuneiform writing system, a sixty-base, place-value system was developed, which slightly eliminated the complexity created by the use of only two numeric signs. According to this system, a vertical mark on each order is sixty times bigger than the vertical mark on the order in front of it.

Mesopotamians not only used mathematics for practical purposes in their daily lives but also taught it to students in schools as a field of science. Thousands of mathematical school texts unearthed in several cities of Babylonia evoke admiration from the experts of Assyriology and the historians of science. The foundation of modern mathematics is generally attributed to Ancient Greek thinkers or scientists. But it is clear that the foundation of Greek mathematics is based on Mesopotamian cultures, as evidenced by thousands of mathematical school texts created in schools of Mesopotamian cities. As the metrological tables and charts unearthed in many centers show, students learned firstly the standard units of weight, volume, length, and surface in schools. In addition to these, the school curriculum also included arithmetic calculations such as multiplication, division, addition, subtraction, and various problem-solving examples. In the later stages of mathematics education, higher-level subjects such as “calculations of square roots, cube and cube roots, inverse values, power functions, solutions of cubic equations, square and cube sums, and complex algebra and geometry problems” were taught. It is even claimed that the Babylonians knew the Pythagorean Theorem that “in a right-angled triangle, the square of the hypotenuse is equal to the sum of the squares of the other two sides”.

**Ekler:**

Ek 1: Token örnekleri  
([https://cdli.ucla.edu/search/archival\\_view.php?ObjectID=P254152](https://cdli.ucla.edu/search/archival_view.php?ObjectID=P254152) (erişim 20.01.2021))



Ek 2: İpli bulla  
([https://cdli.ucla.edu/search/archival\\_view.php?ObjectID=P333914](https://cdli.ucla.edu/search/archival_view.php?ObjectID=P333914) (erişim 20.01.2021))



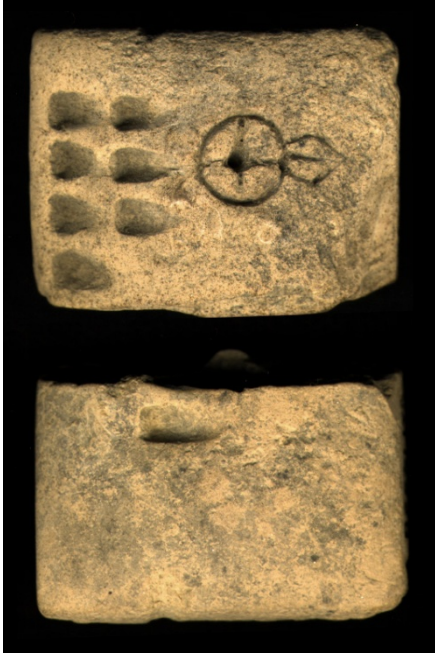
Ek 3: Küre bulla  
([https://cdli.ucla.edu/search/archival\\_view.php?ObjectID=P274842](https://cdli.ucla.edu/search/archival_view.php?ObjectID=P274842) (erişim 20.01.2021))



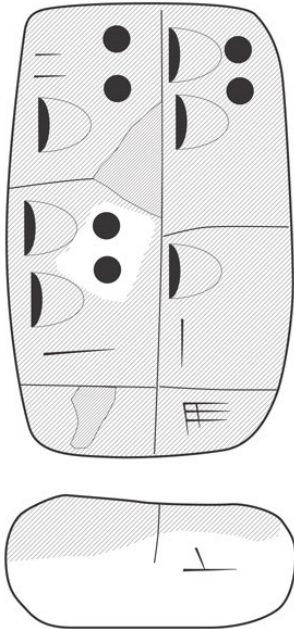
Ek 4: Rakamlar içeren bir tablet  
([https://cdli.ucla.edu/search/archival\\_view.php?ObjectID=P000753](https://cdli.ucla.edu/search/archival_view.php?ObjectID=P000753) (erişim 20.01.2021))



Ek 5: Piktografik kayıt  
([https://cdli.ucla.edu/search/archival\\_view.php?ObjectID=P000787](https://cdli.ucla.edu/search/archival_view.php?ObjectID=P000787) (erişim 20.01.2021))



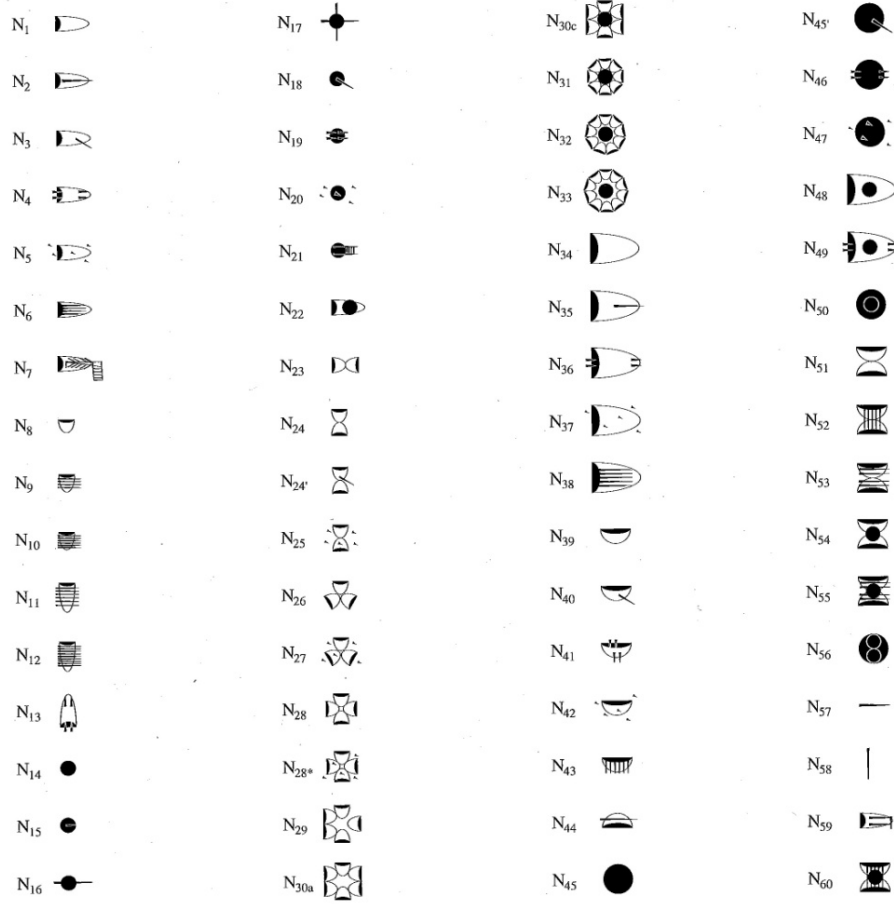
Ek 7: Alıştırma metni  
([https://cdli.ucla.edu/search/archival\\_view.php?ObjectID=P003421](https://cdli.ucla.edu/search/archival_view.php?ObjectID=P003421) (erişim 20.01.2021))



Ek 9: YBC7289  
([https://cdli.ucla.edu/search/archival\\_view.php?ObjectID=P255048](https://cdli.ucla.edu/search/archival_view.php?ObjectID=P255048) (erişim 20.01.2021))



Ek 6: Piktografik rakamlar (Nissen, Damerow ve Englund, 1993, s. 26, fig. 27)



Ek 8: Plimpton 322

([https://cdli.ucla.edu/search/archival\\_view.php?ObjectID=P254790](https://cdli.ucla.edu/search/archival_view.php?ObjectID=P254790) (erişim 20.01.2021))





## 1922 PARİS KONFERANSI EKSENİNDE İNGİLTERE'NİN “ANATOLU BARIŞI”NA BAKIŞI

BRITAIN'S VIEW OF THE “ANATOLIAN PEACE” ON THE AXIS  
OF THE 1922 PARIS CONFERENCE

**Mehtap BAŞARIR** 

Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, Develi Sosyal ve Beşeri Bilimler  
Fakültesi, Tarih Ana Bilim Dalı, mehtapbasarir@kayseri.edu.tr

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 2 Eylül 2021  
Kabul edildiği tarih: 3 Kasım 2021  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 2 September 2021  
Date accepted: 3 November 2021  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Anadolu Barışı; Milli Mücadele;  
TBMM Hükümeti; Müttefik Devletler;  
Trakya; Boğazlar; İzmir

### Keywords

Anatolian Peace; National Struggle;  
TGNA Government; Allied Powers;  
Thrace; Straits; İzmir

### DOI

10.33171/dtcjournal.2022.62.1.9

### Öz

TBMM Hükümeti'nin Sakarya'da Yunanlılara karşı elde ettiği zafer sonrasında İngiltere, Küçük Asya'da (Asia Minor) barışı sağlamak adına bir takım girişimlerde bulunmuştur. Bu girişimlerin biri de 1922 Mart'ında Müttefik Devletler Dışişleri Bakanlarının Paris'te bir araya geldiği konferanstır. Şark'ta sulhun sağlanması için Yunanistan'dan kendi çıkarlarını Müttefiklerin ellerine bırakma sözü alan İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Curzon, İngiltere'nin Boğazlar, Orta Doğu ve Hindistan üzerindeki çıkarlarını da düşünerek Müttefiklerin barış konusunda ortak bir karara varmalarına çalışmıştır. Böylece İngiltere, hem Boğazların kontrolünü sağlamak, Bolşevik Rusya'nın batıya ve güneye yayılma ihtimalini frenlemek, TBMM Hükümeti'nin Bolşeviklerle olan yakınlığının boyutunu öğrenmek hem de Hint-İslam kamuoyunun tepkisini yatıştırarak Orta ve Uzak Doğu'da yankılanan huzursuzluğu gidermek istemiştir. Barıştan yana tavırını gizlemeyen TBMM Hükümeti de Dışişleri Bakanını Avrupa başkentlerine göndererek temaslarda bulunmasını sağlamıştır. Ancak Paris Konferansı kararları önce mütareke sonra ateşkes üzerine planlandığından Mondros Mütarekesi tecrübesini yakın zamanda yaşamış bir millet nazarında bu kararlar şüpheyle karşılanmıştır. TBMM Hükümeti önce tahliye sonra sulh müzakereleri biçiminde niyetini ortaya koysa da karşılıklı notalar etrafında devam eden süreçte sulh hep söylemde kalmıştır. Bu çalışmada, İngiltere'nin dilinden düşürmediği Anadolu Barışı'na dair tutumu, İngiltere Kabine Belgeleri, Avam ve Lordlar Kamarası ve Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıtları üzerinden aktarılmaya çalışılmıştır.

### Abstract

After the victory of the TGNA Government against the Greeks in Sakarya, England made some attempts to establish peace in Asia Minor. One of these initiatives was the conference of Foreign Ministers of the Allied Powers met in Paris in March 1922. British Foreign Minister Lord Curzon, who obtained a promise from Greece to leave its own interests in the hands of the Allies in order to ensure peace in the Orient; Considering England's interests in the Straits, the Middle East and India, he worked for the Allies to reach a common decision on peace. Thereby England wanted to both ensure the control of the Straits, curb the possibility of Bolshevik Russia's expansion to the west and south, learn the extent of the closeness of the TGNA Government with the Bolsheviks, and calm the reaction of the Indo-Islamic public opinion and eliminate the unrest in the Middle and Far East. The TGNA Government, which did not hide its stance in favor of peace, sent the Minister of Foreign Affairs to European capitals to hold talks. However, since the decisions of the Paris Conference were planned on the basis of an armistice and then a ceasefire, these decisions were met with suspicion in the eyes of a nation that had recently experienced the Armistice of Mudros. Even though the Turkish Grand National Assembly (TGNA) has revealed its intention in the form of release and then peace negotiations, peace has always remained in the rhetoric during the ongoing process around mutual memorandums. In this study, England's attitude towards the Anatolian peace that it has kept harping on has been tried to be conveyed through the British Cabinet Documents, the House of Commons and the House of Lords and the Turkish Grand National Assembly Minutes.

## Giriş

Birinci Dünya Savaşı başlamadan çok önce Almanya, ABD, Avusturya/Macaristan, İngiltere, Fransa, İtalya ve Yunanistan gibi bir takım yayılmacı devletler, İslam'ın Halifelik makamının koruyucusu sıfatının yanı sıra stratejik konumu ve başta petrol olmak üzere çeşitli doğal kaynaklara sahip bulunmasından kaynaklı olarak Yakın ve Orta Doğu'da özellikle Osmanlı Devleti topraklarında üstünlük, etki ve çıkar sağlamak üzere hem birbirleriyle yarışmış hem de çatışmışlardır (Sonyel, 2012, s. 11).

Bu dönem zarfında sanayi, ticaret ve askeri alanda giderek güçlenen Almanya, Avrupa'da İtalya, Fransa ve Rusya'yı geçmiş; İngiltere'yi de geride bırakmıştır. Almanya'nın Avrupa'da giderek güçlenmesi neticesinde ülkeler arasındaki dengenin Almanya lehine bozulacağını fark eden İngiltere, Almanya'yı dışlayarak Fransa, İtalya ve Rusya gibi sömürgeci ülkeleri kapsayan İtilaf/Müttefik blokuyla Birinci Dünya Savaşı'na girmiştir. Müttefik Devletlerin Almanya'yı dışlaması, özellikle de İngiltere ile rekabet halinde olması Almanya'yı, Osmanlı Devleti'nin yanına itmiş, böylece Osmanlı Devleti İttifak/Bağlaşık blokunda yerini almıştır (Uçarol, 2015, s. 599-605).

Osmanlı Devleti'nin geniş kaynaklarını sömürmek adına harekete geçen yayılmacı ülkelerden İngiltere'nin başını çektiği Müttefikler, ekonomik ve politik sahalarda, bu devleti etkileri altına alma amaçlarına ilaveten, Osmanlı Devleti'ni bölmek ve topraklarını paylaşmak üzere Birinci Dünya Savaşı günlerinde açık ve gizli planlar, antlaşmalar yapmışlardır (Sonyel, 2012, s. 11-16).

Birinci Dünya Savaşı'ndan yenilgiyle çıkan Osmanlı Devleti'nin toprakları, böylece, imzaladığı Mondros Ateşkes Anlaşması çerçevesinde *güvenliklerinin tehdit altında gören* Müttefiklerce, daha önce planladıkları gizli anlaşmalara dayalı olarak işgal edilmeye başlanmıştır (Sonyel, 1991, s. 1). Bu süreçte İngiltere, Irak petroleri ve Boğazların denetimi gibi Orta Doğu politikasında iki hedefine erişmiştir. Bununla birlikte İngiltere'nin Bolşevik Rusya'yı Anadolu'dan tecrit etmek, Osmanlı Hanedanı'na ait olan Hilafet kurumunu ya ortadan kaldırmak ya da etkin bir denetim altına almak ve Doğu Akdeniz'in, diğer bir deyişle Süveyş ve Hindistan yolunun güvenliğini sağlamak gibi önemli hedefleri de mevcuttu (Temel, 1998, s. 125).

Buralardan hareketle, Boğazlar İstanbul, İngiliz ve Fransızlar; Antalya ve çevresi İtalyanlar; Kilikya (Çukurova) Fransızlar; Aydın (İzmir) ve Batı Trakya Yunanistan; Doğu Trakya Fransa ve Musul İngilizler tarafından işgal edilmiştir. Bu

işgaller daha da gelişerek Anadolu'nun merkezini oluşturan bölgelere de sirayet etmeye başlamıştır (Sonyel, 2012, s. 13). İngiltere, Hindistan yolunun güvenliği açısından Rusya'nın Boğazları ele geçirerek Akdeniz'e inmek istemesine karşın önleyici adımlar atmıştır. Doğu Akdeniz'in (Hint Yolunun) güvenliğini sağlamak üzere hem dost hem de büyük bir maddi külfet getirmeyecek Yunanistan<sup>1</sup>, İngiliz çıkarlarının bekçiliğine son derece uygun görüldüğünden Doğu Trakya ve İzmir'e çıkartılarak "Büyük Yunanistan ideali peşinde milli yayılışları" sağlanmaya çalışılmıştır (Temel, 1998, s. 127-128). Sonyel'e göre, Müttefik Devletler, yıllarca süregelen ve yine kendilerinin yaratmış oldukları "Doğu Sorunu"nu kökten çözümlenmeyi ve Türkleri kendi topraklarından kopararak geldiklerini iddia ettikleri Orta Asya'ya sürmeyi amaçlamışlardır. Bu amaçları doğrultusunda Müttefikler 10 Ağustos 1920'de Türk yurdunu taksim eden Sevr Antlaşması'yla Türklüğe imha edici darbeyi de indirmek istemişlerdir (2012, s. 13).

Türkiye'nin ve Türklüğün varlığına karşı harekete geçen Türk ulusu ise bu planları bozmuştur. Nitekim bu konuda, Lordlar Kamarası'nda söz alan İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Curzon, Ağustos 1920'de Paris'te Sevr Antlaşması'nın, Türkiye de dâhil olmak üzere tüm güçler tarafından imzalanmış olsa da, esas olarak, Mustafa Kemal adıyla ilişkilendirdiği güçlü Milliyetçi hareketin Küçük Asya'da<sup>2</sup> (Asya-yı Suğra) ortaya çıkması nedeniyle onaylanmadan kaldığını belirtmiştir (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c985). Oysa Curzon'a göre Sevr Antlaşması, Anadolu'daki yersiz Rum-Türk çatışmasını sona erdirmek üzere hazırlanan barışı sağlamak için atılan ilk adımdır ancak Mustafa Kemal liderliğindeki Milliyetçi hareket bu adımı engellemiştir (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c985).

<sup>1</sup> İngiliz Başbakanı Lloyd George, Avam Kamarası'nda İzmir'in Yunanistan tarafından işgalinin tamamıyla Büyük Britanya'nın işi olduğu izlenimini eleştirerek Fransa, İtalya, Japonya ve Büyük Britanya'nın temsil edildiği Büyük Güçler tarafından atanan bir komisyon kararınca gerçekleştiğinin altını çizmiştir. Komisyona asla müdahale etmediklerine değinen Lloyd George sadece nüfus ve tarih bakımından ağırlıklı Yunanlılara ait olduğu gerçeği üzerinden İzmir ve bitişindeki köylerin Yunanistan'a teslim edilmesi gerektiğinin komisyon kararıyla olduğunu belirtmiştir. Amerika'nın dahi aynı görüşü benimsediğini, diğer taraftan sadece o sırada İzmir'in kendisinin olduğunu iddia eden İtalya'nın fikrini belirtmeyen tek güç konumunda bulunduğunu da ifade etmiştir (HC Deb 04 August 1922 vol 157 c1999).

<sup>2</sup> Günümüzde Türkiye'nin Asya kesimindeki topraklarına verilen Anadolu ismi olan Küçük Asya (Asia Minor) XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyılın başlarında yapılan neşriyatta Anadolu kelimesi ile aynı anlamda kullanılarak doğu sınırı bazen Fırat Nehri ile bazen de Fırat ve Ceyhan Nehirleri arasına yahut daha çok Trabzon'dan veya Çoruh Nehri ağzından İskenderun Körfezi arasına çekilen bir çizgi ile sınırlandırılmıştır (Erişim Adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/anadolu#1-cografya>. Erişim Tarihi: 07.05.2021).

İngiltere'nin bir sonraki girişimi, 1921 yılının Mart ayında Birinci İnönü zaferi üzerine Londra'da hem Yunanistan'ın hem de Türkiye'nin davet edildiği Londra Konferansı'dır. Birinci İnönü zaferinin arkasından 1 Mart 1921'de Afganistan; 16 Mart 1921'de Sovyet Rusya ile Türkiye arasında gerçekleşen antlaşmalarla, TBMM Hükümeti'nin doğudaki diplomatik durumunu perçinlenmiş ve prestiji artmış ancak bu gelişme batıda özellikle de İngiltere'de derin kaygı uyandırmıştır. Bu kaygı etrafında İngiltere, Türkiye-Sovyet Rusya-Afganistan cephesinin kurulmasından ve kurulan cephenin Hindistan'ı tehdit edeceğinden kuşkulananmış, böylece doğudaki çıkarları için endişeye kapılmıştır (Şimşir, 1972, s. 15). İngiltere kendi çıkarları etrafında Sevr Antlaşması üzerinde ufak tefek değişiklikler sunan ikinci barış girişiminde bulunsa da Londra Konferansı tekliflerini bütünüyle ne Yunanistan ne de Türkiye kabul etmiştir. Bundan dolayı Müttefiklerin istedikleri şartlarda Türk-Yunan savaşı sona ermemiş ve harekete geçen taraf ise konferansa katılan delegelerin geri dönmelerini bile beklemeyen Yunanistan olmuştur. Silahlar 23 Mart 1921'de İkinci İnönü Savaşı'yla yeniden konuşmaya başlamış (Şimşir, 1972, s. 19) ve Türklerin zaferinin ardından yine Müttefikler Anadolu'da barışı sağlamak adına üçüncü girişimde bulunmuştur.

İkinci İnönü zaferinin iki buçuk ay sonrasında gelen üçüncü girişim, 1921 yılının Haziran ayında, İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Curzon, Fransız Başbakanı Aristide Briand ve İtalya'nın Paris Büyükelçisiyle Paris'te gerçekleşen görüşmedir (HL Deb 07 February 1922 vol 49 c28). Bu girişimin öncesinde de İngiltere, Londra Konferansı sonunda Bekir Sami Bey'in Fransa ile Kilikya konusunda imzaladığı 11 Mart 1921 tarihli anlaşmadan (Ankara Hükümeti tarafından reddedilen) rahatsız olduğu gibi İtalya'nın da 7 Haziran 1921'de Antalya'yı boşaltmaya başlamasından ve belki de en önemlisi Ankara Hükümeti ile Moskova arasındaki samimiyetin giderek artmasından kaygılanmıştır. Aslında Lord Curzon'un bir numaralı kaygısı Türk-Yunan çarpışmalarının yeniden başlaması ve üstün duruma geçen Kemalistlerin Yunan ordusuna karşı zafer kazanmaları ihtimaliydi. Türk başarısı Curzon'a göre Müttefiklerin savaştan elde ettikleri her kazancı tehlikeye sokacak ve Orta Doğu'nun barışçı yolla yeniden kurulması ihtimalini ortadan kaldıracaktı. İşte bu nedenlerden dolayı Curzon, Türk-Yunan çatışmasına son vermek, kesin bir barış yapmak üzere harekete geçmiştir (Şimşir, 1972, s. 28-31). Müttefikler, Türk-Yunan savaşının yeniden ufukta görünmesinden dolayı, Paris'te üçlü bir arabuluculuk teklifi üzerinde ortak karara varmışlardır. Müttefikler özellikle de İngiltere, Yunan kuvvetlerinin Anadolu'da bozguna uğramasından oldukça endişe duymuştur. Zira bir Yunan yenilgisi ile güçlü bir Türkiye doğabilir ve bu güçlü



Türkiye, Büyük Devletlerin özellikle de İngiltere'nin Yakın Doğu'daki çıkarlarını da sarsabilirdi (Şimşir, 1972, s. 48). Ne var ki Yunanistan, Müttefiklerin arabuluculuk tekliflerini reddetmiş dolayısıyla Türkiye'ye karşı büyük bir saldırıya girişmeye kararlı bulunduğunu göstermiştir (Şimşir, 1972, s. 58) böylece Türk-Yunan barışı adına İngiltere'nin başını çektiği üç barış girişiminden bir sonuç elde edilememiştir.

Ağustos 1921'de Yunanistan'ın çok beklediği zaferi Sakarya'da sağlayamamasından dolayı barışı tesis etmek adına, İngiltere'nin başını çektiği Müttefikler yeniden teşebbüse geçmiştir. Türk-Yunan barışı noktasında harekete geçen Curzon ilk etapta Müttefik Yüksek Konseyi'nin Sevr Antlaşması'nda yapılacak başlıca değişiklikler etrafında anlaşmaya varması sonrasında Yunanlılar, Türkler ve Mustafa Kemal'in katılacağı bir konferansta bu değişikliklerin önerilerek, tutumlarının gözden geçirilmesini arzulamıştır (Sonyel, 1991, s. 243). Ayrıca Sakarya Savaşı mağlubu Yunan Başbakanı Gunaris ve heyetiyle Londra'da görüşen Curzon barışın herkesçe önemli olduğuna vurgu yapmasının ardından İngiltere'nin Yunanlıların en iyi dostu olduğunu öne sürerek Yunan savının savunulması işinin kendine bırakılmasını kabul ettirmiştir. Yunanlıların gönlünü arabuluculuk noktasında kazanan Curzon bu kez Türklere yanaşmış ancak onlardan onay almak kolay olmamıştır. Nitekim Sakarya'da elde edilen zafer Türk ordusunun manevi gücünü artırdığı gibi siyasi yönünü de güçlendirmiştir (Sonyel, 1991, s. 243). Diğer taraftan 1919'dan itibaren bağımsızlık yolunda önemli adımlar atan Türk milletinin destek gördüğü tek büyük devlet Sovyet Rusya ile imzalanan 16 Mart 1921 Moskova Antlaşması'nın ardından 13 Ekim 1921'de imzalanan Kars Antlaşması'yla Kafkas Devletleri (Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan) Moskova Antlaşması ile belirlenen Türk-Rus sınırını tanımışlardır. Fransa ile imzalanan Ekim 1921 Ankara Antlaşması ise TBMM Hükümeti'nin Müttefikler arasındaki dayanışmanın ne kadar zayıf olduğunu kavramasına yol açmıştır (Gürün, 1991, s. 68-71).

Sakarya Savaşı bir taraftan askeri, siyasi ve moral üstünlüğünün Türklere kaymasını sağlarken; bir taraftan da Yunan ordusunun geri çekilmesiyle Yunanistan'da hayal kırıklığına yol açmıştır. Bu hayal kırıklığı etrafında Yunan ve Batı kamuoyunda bir barış yapılması fikri güçlenmeye başlanmış ve Aralık 1921 ortasına doğru Curzon savaştan bıkan Türklerle Yunanlıların barış görüşmelerine hazır olduklarını varsayarak İtilaf Dışişleri Bakanlarının Paris'te üçlü konferans düzenlemelerini önermiştir. Bu konferansta alınacak kararlar ise İstanbul'daki Yüksek Konsey aracılığıyla muhariplere bildirilecektir (Sonyel, 1991, s. 244).

Avam Kamarası'nda da İngiltere'nin barış konusunda elinden geleni yapması gerektiği açık biçimde dile getirilmiştir. Tuğgeneral Surtess Türkiye ve Yunanistan arasında kesin bir barış sağlanamamış olmasının bu iki ülke halkına en büyük haksızlık olduğunu belirtmiştir. Surtess, sükûnet ve ticari çıkarlar açısından da Yakın Doğu'da devam eden savaş durumuna son verilmesini iddia etmiş ve barışı elde etme konusunda İngiliz Hükümeti'nin çabalarını iki katına çıkarması gerektiğinin altını çizmiştir (HC Deb 04 August 1922 vol 157 c1997). Bazı milletvekillerine göre Türk- Yunan savaşı İngiliz ticaretine zarar verdiği için bir an önce bitmeliydi. Bu bağlamda, Binbaşı Kenworthy, İngiliz Hükümeti'nin Asya politikasında mutlak başarısızlığını, Türkiye ile Yunanistan arasında devam eden düşmanlıkların İngiliz ticaretine zarar verdiğini ve savaşın devam ettiği bu ülkelerle pazar yapmanın imkânsız olduğunu söyleyerek ortaya koymuştur (HC Deb 07 February 1922 vol 150 c65).

Avam Kamarası'nda söz alan Major Glyn ise Yunanlıların Anadolu'da bir zafer kazanması durumunda bunun Türkiye için bir yenilgi olacağını, aksi halinde ise bu kez vaziyetin Hristiyanlık için bir zafer kazandırmayacağına kesinlikle emin olduğunu belirterek İngiliz Hükümeti'nin Küçük Asya'da barışı sağlamak için çaba sarf etmesini istemiştir. İngiltere'nin Yunanlılara özgürlüklerini vermek gibi önemli bir görevinin bulunduğuna değinen Major Glyn İngiliz tarihi ile Yunanlıların tarihinin birbirine bağlı olduğunu söylemiştir (HC Deb 04 August 1922 vol 157 c1994). Orta Doğu milletlerinin kaderine yön vermede önemli rol üstlenen İngiltere'nin bu halklar arasında bir refahın tesis edilmesine yardımcı olmasının tam vaktinin geldiğini belirtmiştir. Bu bağlamda Major Glyn ne Türk ne de Yunan yanlısı sadece İngiliz yanlısı güçlü bir politika istediğinin altını çizmiştir (HC Deb 04 August 1922 vol 157 c 1996). İngiliz Başbakanı Lloyd George ise İngiliz Hükümeti'nin arzusunun, barışın adil ve muhtemelen kalıcı şekilde gerçekleşmesi gerektiği yönünde olduğunu söylemiştir (HC Deb 04 August 1922 vol 157 c1997).

İngiliz Dışişleri Bakanı Curzon nazarında bir barışın tesis edilmesi hem Yunanistan hem de Türkiye açısından gereklidir. Yunanlıların, ön ilerlemelerinde başarı sergilemelerine rağmen, Küçük Asya'nın kalbi Ankara hedefine ulaşmada başarısız olduklarını belirten Curzon; Türklerin ise Ankara önlerinden çekilen Yunanlıları tuttukları Afyonkarahisar-Eskişehir hattından öteye atamadıkları üzerinde durmuştur. Özlenen barış Curzon'a göre, özellikle uzun bir savaş dönemiyle tükenen ve acilen geleceğiyle ilgili bir çözüme ihtiyaç duyan Türkiye'nin ve 1919'da Paris'te toplanan güçler tarafından Küçük Asya'ya davet edildikten

sonra bu mücadelenin sürdürülmesinde şüphesiz hem mali hem de fiziksel yeteneklerinin sınırlarını aşan Yunanistan'ın çıkarları için aynı derecede gerekliydi. Ayrıca Curzon, devam eden Türk-Yunan savaşının sona ermesiyle Yakın Doğu'ya gelecek olan barışın, savaş sırasında otoriteleri zayıflayan ve dayanışmaları sarsılan ya da her ne olursa olsun kendilerini tehdit altında bulan Büyük Güçlerin çıkarlarına da hizmet edeceğini belirtmiştir. Barışa dair bu ilgi yine Curzon'a göre, özellikle savaşın sürekliliğinden bıkan ve başka yerlerde olduğu gibi Asya'da da normal sükûnet ve barış koşullarının yerleşmesine can atan tüm uygar dünya tarafından paylaşılmış, çözüme giden yol ise Müttefik Devletler arasındaki sıkı işbirliğine bağlanmıştır (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c986).

Fark edileceği üzere Sakarya'da destekledikleri Yunanlıların bozguna uğramasından sonra İngiliz diplomasisi konjonktürün Türkiye'nin lehine işlemesinden dolayı, Paris'te Müttefik Dışişleri Bakanlarının bir araya geleceği konferansta Şark Meselesini kendi çıkarlarını koruyacak tarzda çözmek istemiştir. Çalışmamızda Paris Konferansı'nda Şark Barışı adıyla Anadolu Barışı nasıl ele alınmış, Müttefiklerin özellikle de İngiltere'nin barış önerileri ve tutumları nelerdir ve bu önerilere karşın Ankara Hükümeti'nin duruşu nasıl olmuştur başlıklar etrafında değerlendirilecektir.

### **1. Paris Barış Görüşmeleri**

22 Mart 1922'de Müttefik Güçlerin Dışişleri Bakanları Paris'te bir araya gelmiştir. Curzon, uzun zamandır çok gerekli olarak tanımladığı Türk-Yunan ortak anlaşmanı sağlamak amacıyla, pasifleştirme sürecinin ilk aşamasında üç Müttefik Devletin (Fransa, İtalya ve İngiltere) Dışişleri Bakanları arasında Paris'te bir toplantı olacağını ileri sürme sorumluluğunu üstlendiğini Lordlar Kamarası'nda ifade etmiştir. Bu arada, 1921 Ekim ayında, Yunan Bakanlar Londra'dayken tam ve samimi bir tartışmanın ardından onlardan kendi çıkarlarını Müttefiklerin ellerine bırakma sözünü almayı başardıklarını söyleyen Curzon, 1922 Ocak ayında Cannes'deki toplantının hemen ardından Paris'te bir konferans önerildiğini ifade etmiştir. Öncelikle Fransa Başbakanı Aristide Briand'ın emekli olması ve ardından İtalya Bakanlığındaki değişiklikler nedeniyle talihsiz ama kaçınılmaz bir gecikme dönemi yaşandığını söyleyen Curzon, bu nedenlerle Paris'teki üçler buluşmasının 1922 Mart'ına kadar mümkün olmadığını altını çizmiştir (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c987).

Yunan ordusuna taarruz etmek için eksikliklerini tam olarak ikmal edemeyen TBMM Hükümeti, Avrupa'da Müttefiklerin Türk-Yunan savaş durumuyla alakalı bir konferans düzenleyeceğini haber almasının ardından, Dışişleri Bakanı Yusuf Kemal Bey ve heyetini Paris ve Londra'ya gönderme kararı almıştır. Böylece TBMM Hükümeti, Dışişleri Bakanı Yusuf Kemal Bey'i hem Müttefik devlet adamlarıyla doğrudan ilişki kurması hem de mevcut sorunlarını Avrupa kamuoyuyla paylaşması amacıyla Avrupa'ya gönderme kararı almıştır (Tengirşek, 1967, s. 254). Mîsâk-ı Milli çerçevesinde çalışacak olan Yusuf Kemal Bey heyeti Müttefik başkentlerine gidebilmek üzere önceden İstanbul'daki Müttefik Yüksek Komiser Sir H. Rumbold'a başvurmuş ardından Curzon heyetin başvurusuna onay vermiştir (Sonyel, 1991, s. 219-220). Böylece barış söylemlerinin arttığı bir ortamda TBMM Hükümeti Dışişleri Bakanı Yusuf Kemal Bey başkanlığında bir heyet vasıtasıyla Avrupa başkentlerinde Türklerin isteklerini duyurabilmek ve bu çerçevede kamuoyu oluşturmak amacıyla diplomatik girişim başlatmıştır. Buna ilaveten İngilizlerle Fransızlar arasındaki açıklıktan faydalanıp faydalanılamayacağını tetkik etmek de Yusuf Kemal Bey'in bir diğer görevidir. Yusuf Kemal Bey'e İstanbul üzerinden Padişah Vahdettin'le görüşmesi ve oradan Avrupa'ya gitmesi için yetki verilmiştir (TBMM Gizli Celse Zabıtları, 06.03.1922, s. 15).

Yusuf Kemal Bey İstanbul'a geldiğinde İzzet Paşa tarafından Padişah Vahdettin'le görüşürülse de Avrupa'ya karşı Ankara-İstanbul birlikteliği adına olumlu bir netice elde edemediği gibi İstanbul Hükümeti de İzzet Paşa başkanlığında bir heyeti Avrupa'ya göndermiştir. Nitekim Saray ve İstanbul Hükümeti'nin söz verdiği halde adeta Yusuf Kemal Bey'in Avrupa seyahatine zarar verecek biçimde İzzet Paşayı acelece Londra'ya göndermesi mecliste şiddetle eleştirilmiştir. Üstelik İzzet Paşa Yunanistan'ın işgali altındaki Edirne'den bizzat Yunan ordusunun müsaadesiyle Avrupa'ya geçmiştir ( TBMM Gizli Celse Zabıtları, 06.03.1922, s. 17-19). İstanbul Hükümeti'nin bu kararı TBMM Hükümeti'nce eleştirilmiş ve Dışişleri Bakanı Vekili Mahmut Celal Bey, İzzet Paşa ve yakınlarını ülkeyi bölerek düşmanın amaçlarını kolaylaştırmakla suçlamıştır (Sonyel, 1991, s. 221).

Bu süreç içerisinde mecliste yaptığı konuşmasında Yunanlıların Eskişehir-Afyon-Uşak hattında askeri hazırlıklarına sıkı bir biçimde devam ettiğine değinen Mustafa Kemal Paşa, açık biçimde Avrupa'nın Şark Meselesini barış yoluyla halletmek noktasında ortaya atılan söylentilere göre hareket etmediklerini belirtmiştir. Bundan dolayı sulh söylentilerine güvenilmeyeceği için *Türk ordusunun*

*düşmanın her türlü harekâtına karşı emniyet ve kuvvetle cevap verecek güçte ve kabiliyette*, bulunduğu dikkat çeken Mustafa Kemal Paşa barış söylemlerinin devam ettiği bir ortamda dahi ordunun her türlü eksikliğini tamamlamaya gayret edildiğini de belirtmiştir (TBMM Gizli Celse Zabıtları, 06.03.1922, s. 4, 6, 7).

Yusuf Kemal Bey ve heyeti 6 Mart 1922'de Marsilya'ya ulaşmış ve burada Türk dostu Franklin Bouillon tarafından karşılanmış, Fransız Başbakanı Raymond Poincare ile gerçekleşen kısa görüşmeden sonra Londra'ya hareket etmiştir (Sonyel, 1991, s. 222). Curzon'un İzzet Paşa ve Yusuf Kemal Bey ile yaptığı 16 Mart ve 18 Mart 1922 tarihli görüşmelerle ilgili bilgi verdiği mektubu kabine üyelerine de ulaştırılmıştır (CAB/23/29, s. 295). Müttefikler, barış şartlarını belirlemelerine rağmen öncelikle mütareke şartlarını öne sürmüşlerdir. Curzon beyannamede, sunmaya teşebbüs ettikleri teklifleri daha ayrıntılı tartışmak amacıyla, davet tarihinden itibaren üç hafta içinde Türk topraklarının bir bölümünde Yüksek Komiserlerle görüşmeleri için Türklere ve Rumlara resmi bir davet eşlik ettiğini ve bu davetin kendileri tarafından kabul edilmesi durumunda, Paris'te temeli atılan memorandumun dayanağı olan kararların tam metnini göndereceklerini belirtmiştir. Buna göre Müttefik ülkelerin Paris'teki ilk önerisi, muharipler arasında bir ateşkes yapılmasıydı. Zaten, bu amaçla Londra'ya gelen Türklerin iki temsilcisi İstanbul Hükümeti Dışişleri Bakanı İzzet Paşa ve TBMM Hükümeti temsilcisi Yusuf Kemal Bey ile görüşüğünü söyleyen Curzon, buna bağlı olarak Paris'e gittiğinde de yenilediği önerinin halkın zaten aşına olduğu bir öneri olduğunu belirtmiştir. Curzon, ilk aşama ateşkesin sağlanmasını bir barış için gerekli ön şart şeklinde değerlendirmiştir (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c988).

Böyle bir çözümün tek umudunun Paris'te temsil edilecek üç güç arasındaki birliğe bağlı bulunduğu farkında olan Curzon'un Türk Delegeleri üzerindeki baskısı, ateşkesin acil başlatılması gerekliliği noktasında belirlemiştir; aksi takdirde Curzon'a göre, barış görüşmeleri devam ederken her an düşman güçler arasında bir çatışma yaşanabilirdi. İzzet Paşa bu fikre oldukça dostça yaklaşmış, ancak İstanbul Hükümeti hâlihazırda Yunanlılarla savaşan taraf değildi. Öte yandan Yusuf Kemal Bey, ateşkes olasılığından oldukça rahatsız olmuş fakat Curzon Müttefik tekliflerinin, TBMM Hükümeti'ne telgraf çekmesi konusunda Yusuf Kemal Bey'e ısrar etmiştir. İngilizlere göre şu anda Türk kuvvetleri firar nedeniyle bir şekilde küçülmekteydi ve Yusuf Kemal Bey muhtemelen bir ateşkes kabul edilirse Ankara ordusunun eriyeceğinden korkuyordu. Her halükarda, Yusuf Kemal Bey'in ateşkes yapmayı kabul etme gücünün bulunmadığının farkında olan Curzon, Paris

Konferansı'nın ilk icraatlarından birinin bu konuda ısrar etmek olabileceğini düşünmüştür. Yusuf Kemal Bey ise İzmir'in Yunanlılar tarafından derhal boşaltılmasında ısrar etmiştir. Tahliye konusunda Curzon, İstanbul'daki Müttefik Komutanlar ile uyum içinde çalışan General Harrington'ı, yaklaşık 200.000 kişiden oluşan Yunan Ordusunun geri çekilmesinde bu işi başaracak kişi olarak çok mantıklı bulduğunu belirtmiştir (CAB/23/29, s. 296).

Müttefik Komutanların önerisi, tahliye edilecek alanı dört bölgeye ayırmak ve işe doğu bölgesini boşaltarak başlamaktı. Bu plana göre geri çekilme Müttefik Subaylar tarafından denetlenecektir. Kuvvetler geri çekilirken Türk sivil idaresi yeniden oluşturulacak ve Müttefik Subayların emrinde bir jandarma teşkilatı kurulacaktır. Mevcut gerekli nakliye ile tüm tahliye 4 ay sürecektir. Ayrıca plana göre Türk Ordusu, Yunanlılar geri çekilir çekilmez, kendisini terhis edecek olan Müttefik Subayların gözetimi altında olacaktır. Ancak İngiliz Savaş Konseyi Sekreteri, Müttefik Generaller tarafından General Harrington komutasında hazırlanan planın tüm ayrıntılarıyla Genelkurmay tarafından kabul edilmediğini özellikle İngiliz Subayların Afyonkarahisar'a kadar geri gönderilmesine itiraz etmelerine dayandırmış ve Dışişleri Bakanının da bu özel plana kendini adanmadığını söylediğini bildirmiştir (CAB/23/29, s. 297). Anlaşılacağı üzere İngiliz Savaş Konseyi Sekreteri, Anadolu gibi geniş, altyapısı ve iklim yolları zayıf ve zorlu bir coğrafya için İngiliz Genelkurmay'ından onay alamamıştır. Bu durum savaş yorgunu İngiltere'nin bu bölge için askeri güç kullanmayacağını açık bir delilidir.

Böyle de olsa, İngiliz Savaş Konseyi Sekreteri, Dışişleri Bakanlarının yazılı hale getirilmesi gereken bir anlaşmaya varıncaya kadar çalışmaya devam etmeleri gerektiğini düşünmüştür. Sevr Antlaşması'nın yeniden inşasına zaman olmayacağından imzalanacak anlaşmanın yalnızca esasla ilgili olması gerektiğini düşünen İngiliz Savaş Konseyi Sekreteri, bu anlaşmanın daha sonra hem Yunanlılara hem de Türklere gönderilmesini ve görüşlerinin sorulmasını ve İstanbul'daki yeni bir toplantıda Büyük Kuvvetler Komiserlerinin bunları beyan etmeye davet edilmelerini arzulamıştır. Ateşkes noktasında cevaplar olumlu olursa da, Yunanistan'ın İzmir'den tahliyesi bir an önce başlatılmalı ancak Büyük Güçlerin önerileri reddedilirse Yüksek Konsey toplantısı veya yeni bir dışişleri bakanları toplantısı yapılması gerekebilirdi. Ancak bir kez ateşkesin sağlanmasının ardından bir anlaşmaya varmada değişiklikler olabileceği de göz önüne alınmalıydı (CAB/23/29, s. 300).

İngiliz Dışişleri Bakanlığı telgrafla bildirilen Paris kararlarını Yunanistan'a ve Türkiye'ye gönderirken bir an önce cevap beklemiş ve Yunanistan ateşkesi kabul etmiştir. Ankara ile yaşanan iletişim güçlüğü şüphesiz daha büyük olduğundan Türkiye'den hemen bir cevap alınmamıştır. Mütarekeyi kabul etmeye yönelik bu davete, mütarekeden sonra Rumların Küçük Asya'nın tahliyesi için adımlar atacağına dair bir ima eşlik etmiştir. Müttefik Güçler, bu politika üzerinde birleştiklerinden, Türklerin en azından önceden bunun teminatına dair bir güvence almaları gerektiğini ortaya koymuşlardır. 1919'da Yunanlıları ilk etapta İzmir'e çıkışlarının kendilerinin bir inisiyatifinden ziyade kendilerine yapılan bir davet olduğu hatırlansa da bu işgalin artık sürdürülemeyeceği Yunanistan'da da genel bir kabuldür. Mütarekenin kabul edileceğini varsayarak hareket eden İngilizler bundan sonra, Anadolu'nun Yunanistan tarafından tahliyesinin hangi şartlarda yapılacağını belirlemeyi kendisine görev addetmiştir. Yunanistan'ın Anadolu'yu tahliyesi siyasi bir meseleden ziyade askeri bir mesele olduğu için, İstanbul'daki Müttefik Generaller tarafından zaten kapsamlı bir şekilde ele alınmış ve bu amaçla bir plan hazırlanmıştır. Paris'te ise bu plan, Mareşal Foch başkanlığında bulunan Müttefikler Arası Generaller Komitesine sunulmuş ve her iki tarafın da (hem İstanbul'daki askeri yetkililer hem de Paris'tekiler) geri çekilmede gerçekleşmesi gereken temel koşullar konusunda mutabık kaldığı görülmüştür. Mütareke kabul edilir edilmez bu şartlar yayınlanacaktır. Bir dizi bölgeden Müttefik Subayların gözetiminde Küçük Asya'daki Yunan kuvvetlerinin kademeli olarak geri çekilmesi sağlanacak, yani içeriden ilerleyerek, bir bölge birbiri ardına tahliye edilirken, birlikleri kıyıya almak için düzenlemeler yapılacaktır (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c989).

Tahliye süreci sürerken birbirini izleyen bölgelerde serbest bırakılan Türk sivil idaresinin yeniden kurulması için adımlar atılması da gereklidir. Dahası, iki savaştan ordu arasında büyük tehlike barındırabilecek doğrudan temastan ve aynı zamanda çok daha ciddi olabilecek bir çarpışmadan kaçınmayı da güvence altına almaları gerektiğinin altını çizen Curzon bu aşamalı geri çekilmeyi kıyıya taşıdıklarında, Yunan kuvvetlerinin Marmara ya da Akdeniz'deki limanlardan gemiye binişini ayarlamaları gerektiğini söylemiştir (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c990).

Ayrıca, bu operasyonlar gerçekleştirilirken ve tahliye edilen bölgelerdeki düzen ve güvenlik koşulları sürdürülmeye çalışılırken; ister zorunluluk, ister zorlama veya korku sonucu olsun, o bölgedeki nüfusların ani göçünün veya kaçışının

önlemesinin sağlanması gerektiğini de belirtmiştir. Bu düzenlemeleri yakından denetleme görevinin İstanbul'daki Müttelik Generaller ve Amirallerden oluşan karma bir komisyon tarafından yürütüleceğini belirten Curzon, operasyonun zor ve uzun süreceğinin aşikâr olduğuna da değinmiştir. Curzon, mezkûr önerilerin Rumların ve Türklerin rızasıyla başarılı bir biçimde uygulanabilmesi durumunda Türklerin ana milli özelemleri olduğuna inanılan Anadolu'nun kurtarılmasının, onlar tarafından herhangi bir servet, insan gücü veya can feda edilmeksizin elde edilmiş olacağına da açıklık getirmiştir. Buna paralel olarak, Yunan birliklerinin emekliye ayrılması da Curzon'a göre şerefle gerçekleşecektir. (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c990). Ayrıca bu operasyonun başarıyla tamamlanması durumunda Curzon, Türklerin yönetimi altında kalacak bölgelerdeki azınlıkların korunmasına yönelik atılacak adımların ciddi ve kaygılı değerlendirmeler gerektirdiğini de ortaya koymuştur (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c991). Curzon'un durumunun çok zor olduğuna değinen Lord Privy Seal'a<sup>3</sup> (Austen Chamberlain) göre Dışişleri Bakanının bazı tavizler vermesi gerekebilecektir. O'nun fikri, Küçük Asya'nın tahliyesi sürecinde, Türk egemenliği altında bulunan ancak Türk olmayan ırklar için İzmir'de bir rejim kurulmasıdır ki bu rejimin *Milletler Cemiyeti* himayesinde kurulduğunu görmekten kendisinin de memnun olacağını belirtmiştir (CAB/23/29, s. 303).

Asya'daki Türk egemenliği altında kalan azınlıkların ve Avrupa'da Yunan egemenliği altında kalan Müslüman azınlıkların çıkarlarını eşit derecede korumaları gerektiğinin de farkında hareket eden İngiltere, azınlıklarla ilgili bir takım adımlar belirlemiştir. Buna göre, İngiltere, özellikle Küçük Asya'daki azınlıklar için, onaylanmamış Sevr Antlaşması'nda önerilen çok önemli ek garantilerin korunmasını; ikinci olarak da, İslam hukuku altında Asya'daki azınlıklara ve Türk egemenliklerinin diğer kesimlerine tanınan eski dini ve eğitimsel ayrıcalıkların muhafazasını veya iptal edildikleri yerde restorasyonunu sağlamak istemiştir. İngiliz Hükümeti üçüncü olarak, ya azınlığın koşullarına ya da buldukları yerin koşullarına göre gerekli olabilecek her türlü yeni garantiyi sağlamak istemiştir (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c991).

Neticede İngilizlere göre, Küçük Asya'da İzmir ve mahallesinde bulunan çok sayıda Hristiyan azınlık mevcuttur. İzmir'de, İzmir'in batısında, Akdeniz'e uzanan Çeşme yarımadasında ve biraz daha kuzeydeki Ayvalık kasabasında, sakinlerin büyük çoğunluğu ve diğer kıyı boyunca iç kesimlere dağılmış Yunan nüfusu

<sup>3</sup> Lord Privy Seal, tüm Lordlara yardım sağlayarak ve prosedür hakkında tavsiyelerde bulunarak, Meclis'teki hükümet işlerinin organizasyonundan sorumludur (Erişim Adresi: Lord Privy Seal - GOV.UK (www.gov.uk). Erişim Tarihi: 23.08.2021).



bulunmaktadır. Bu nüfusun büyük bir kısmının, Yunan kuvvetleri geri çekildiğinde onlarla birlikte geri çekilmesini ve Avrupa'ya gitmeye karar vermesini oldukça muhtemel değerlendiren Curzon'a göre ya toprağa kök saldıkları ya ticari ya da tarımsal çıkarlarının ülkenin gelecekteki kaderine bağlı olduğunu adaletle kabul ettikleri için kalmak isteyen çok sayıda insan da olacaktır. Bundan dolayı bölgede kalacaklar için Curzon, Milletler Cemiyeti'ni işbirliğine davet etmeyi önermiştir (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c995). Curzon atıfta bulunduğu türden bir politikayı gerçekleştirmek için tek ve en etkili aracın Milletler Cemiyeti olduğunun Paris'te kabul edildiğini söylemiştir. Birliğin özel dikkatini, azınlıkların var olduğu belirli alanlara çekeceklerini belirten Curzon, onlara, yerel makamlarla bağlantılı olarak ilgili alanlara periyodik ziyaretler yapmalarını ve üslendikleri görevleri yerine getirmeleri için komiserler atamalarını önereceklerini de sözlerine ilave etmiştir (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c992). Fark edileceği üzere İngilizler, azınlıkların korunması noktasında herhangi bir zorlukla karşılaşılmasını arzulamamış ve gerektiğinde de bu konuda Milletler Cemiyeti'ne başvurulmasını öne çıkarmıştır. Türkler ise İzmir'deki Rumlar ile başka yerlerdeki Türkler arasında bir nüfus mübadelesi önermişler, ancak bu öneri İngilizlerce pek mümkün karşılanmamıştır (Tengirşek, 1967, s. 268).

Mali kontrole gelince, Müttefikler, Türklere büyük ölçüde bağımsızlık verecektir, ancak Boğazlar ve Trakya ile ilgili iki ana zorluk mevcuttur. İngiliz Kabinesi'ne göre, Müttefiklerin Misâk-ı Milli'yi kabul etmesi varsayılsa bile Trakya'da 70.000 kişilik orduya sahip Yunanlıların buradan çıkması pek olası değerlendirilmemiştir. Dahası, Müttefiklerin İstanbul'dan çekildiği an, Rumların buradan içeri sızmalarını son derece muhtemel gören Müttefikler, bu gerçeğin Türklerin akıllarında tutması gereken bir nokta olduğuna dikkat çekmiştir. Böylece Müttefiklerin Gelibolu Yarımadası'ndaki kaleleri işgal etmeleri, Yunanlıları Trakya'da tutma görevlerini başarıyla gerçekleştirdiklerine dair iyi bir kaldıraç sağlamıştır (CAB/23/29, s. 304). Neticede Paris'te düzenlenen barış konferansından çıkan ilk sonuç mütareke şartlarının kabulü etrafında Müttefiklerin Yunanistan'a Küçük Asya'nın tahliyesini teklif etmelerine yöneliktir. Mütareke kısaca Anadolu'nun bütünüyle tahliye edilmesini değil de sadece bu konuda tahliye teklifi yapılabileceğini ortaya sermiştir. Bu gerçeklikten dolayı TBMM Hükümeti mütareke meselesine şüpheyle bakmıştır. Hâkimiyet-i Milliye gazetesinde çıkan başmakaleye göre, Curzon Türkiye'yi *avlamak* üzere bir mütareke teklifiyle zemini yoklamıştır. Böylece İngiltere, önerdiği mütareke teklifiyle süreci uzatıp Yunanlıların meseleyi son kez silahla çözmeyi denemesini istemiştir ki bu da cephelerde kanlı çarpışmalar

anlamına gelmekteydi (“Lord Curzon’un Siyasi Hastalığı”, *Hâkimiyet-i Milliye*, 24 Mart 1922).

Anlaşılacağı üzere Sakarya’da elde ettiği zaferin ardından inisiyatifin Türk ordusuna geçtiğine kesinlikle inanan İngiltere, Ankara Hükümeti’nin giderek askeri hazırlığını artırdığından haberdardır. Diğer taraftan desteklediği Yunanistan’ın ise Türklere Sevr Antlaşması’nı kabul ettirecek durumda ve güçte bulunmadığının da farkındadır. Ankara Hükümeti’nin yeni bir taarruza girişmesine fırsat bırakmak istemeyen İngiltere hem Anadolu coğrafyası hem de hinterlandında çıkarlarını ve etki alanlarını korumak adına Paris’te Müttefik Dışişleri Bakanları’nı bir araya getirerek Sevr üzerinde belli düzenlemeler gerçekleştirerek “Anadolu Barışı” söylemini yeniden gündeme taşımıştır. Aslında İngiltere, Kabine Belgelerinden anlaşılacağı üzere kendi istediği şartlarda bir Anadolu Barışı empoze etmek istemiştir. Yunan ordusunun Küçük Asya’dan geri çekilmesini muharipler arasında sağlanacak ateşkesinden ardından olabileceğini söyleyen İngiltere’nin, sağlanacak bir ateşkesin ardından yapılacak antlaşma metninde değişiklikler olabileceğini de göz önünde tutarak, Yunan ordusunun Anadolu’da bırakılması ile aslında çıkmaz bir süreç yaratmaya çalıştığından bahsedilebilir. Kendi bölgesel çıkarlarını gözeterek İngiltere’nin, Doğu Trakya’yı Yunanistan’a bırakmak, Boğazların kontrolünü sağlamak, Türk yurdu İzmir’de Yunan ordusu Anadolu’yu boşalttıktan sonra “özel bir rejim” kurarak daha önce Osmanlı’nın Balkan vilayetlerinde çok defa denendiği biçimde burayı Rumlara terk etmek gibi amaç güttüğü ve yine azınlık hakları etrafında, Milletler Cemiyeti kontrolünde bir Türkiye yaratmak istediği söylenebilir. Ancak diplomatik gelişmeleri okuyan Ankara Hükümeti, İngiltere’nin önerdiği mütareke teklifiyle Anadolu’daki süreci çıkmaza sürmek istediğinin farkına vararak hareket etmiş ve önce tahliye sonra mütareke söyleminde bulunmuştur.

## 2. TBMM’nin Mütareke Teklifine Bakışı

22 Mart 1922’de Paris’te gerçekleşen üçler konferansında üç devlet dışişleri bakanları Yunanistan ve Türkiye arasında bir mütareke teklifine karar vermiş, İstanbul’daki komiserler vasıtasıyla da mevcut notaları TBMM Hükümeti’ne ulaştırmışlardır. İcra Heyeti Başkanı Fevzi Paşa, verilen notalar etrafında Hükümetin ya da Başkumandanlığın kararından önce meclisin kararının önemli olduğunu belirtmiş, böylece mesele TBMM gündemine taşınmıştır (TBMM Gizli Celse Zabıtları, 1. Dönem, 2. Cilt, 14. Birleşim, 2. Celse, 24.03.1922, s. 117). Dışişleri Bakanı Vekili Mahmut Celal Bey bu arada vekillerin arzusu üzerine Yusuf Kemal Bey’den gelen iki telgrafi okumuştur, buna göre ilk telgraf şöyledir:

“...Fransa, İzmir şehrinde Rum ekseriyeti olduğunu beyan edince; İzmir şehrinin ekseriyetle Müslüman nüfusa sahip olduğu ve böyle olmasa bile İzmir'in Türkiye'den ayrılması Anadolu'nun boğazlanması olacağı yolundaki beyanatıma anlayış gösterdi.”

Yusuf Kemal Bey'den gelen ikinci telgraf ise şöyledir (TBMM Gizli Celse Zabıtları, 1. Dönem, 2. Cilt, 14. Birleşim, 2. Celse, 24.03.1922, s. 119):

İngiltere'de siyasi çevreler yavaş yavaş lehimize dönmektedir. Curzon'la iki defa görüştüm. Bize karşı muamelesinde geçen seneye nispetle bir yumuşama vardır. İlk mülakatında sulhun esas prensipleri olmak üzere ortaya koyduğu koşullarla milli isteklerimiz arasında büyük farklar mevcuttur. Anadolu'nun tahliyesi esas itibariyle kabul edilmiş olduğundan...

Havas Ajansı'na ait resmi olmayan haber ise şöyledir (TBMM Gizli Celse Zabıtları, 1. Dönem, 2. Cilt, 14. Birleşim, 2. Celse, 24.03.1922, s. 119):

Mütareke teklifine ve üçler konferansına ait bir tebliği vardır. Mütareke teklifinin Yunanlılar ve Türkler tarafından kabulü takdirinde Türk ve Yunan kumandanlıklarının mümessilleri ile Müttefik Devletler subaylardan oluşan bir mütareke komisyonu İstanbul'da bir araya gelerek Asyayı Suğra'nın yani Anadolu'nun Yunanlılar tarafından tahliyesi koşullarını kararlaştıracaklarını Ajans Havas zannetmektedir. Tahliye 3 ay devam edecek ve bir tahliye komisyonu tahliye koşullarına nezaret edecektir. Daha sonra barış öncesi görüşmeler İstanbul'da başlayacak ve Müttefik Devletler nazırları İzmir'in siyasi idaresini konuşacaklar. Türklere İzmir'de hâkimiyetlerini tekrar iade edecekler. Fakat Valinin tayini vesaire Müttefik Devletler veya Cemiyeti Akvam tarafından tayin edilecektir.

Mütareke hakkında Yusuf Kemal Bey'den bilgilendirme telgrafı gelmemesi TBMM'de tepkiyle karşılanmıştır. Bu konuda Rize mebusu Doktor Abidin Bey, Yusuf Kemal Bey'in hızlı biçimde meclise hizmet etmediğini ve kendisine verilen 160 bin lirayı telgraf ulaştırmak üzere harcayabileceğini ancak Şanzelize merakı olan Yusuf Kemal Bey'in hiçbir iş yapamayacağını söylemiştir. Abidin Beye göre, Yusuf Kemal Bey eğer arzu etmiş olsaydı her nerede olursa olsun bundan haberdar olur ve bir kurye koyarak meclise haber ulaştırabilirdi (TBMM Gizli Celse Zabıtları, 1. Dönem, 2. Cilt, 14. Birleşim, 3. Celse, 24.03.1922, s. 128). Erzurum mebusu Hüseyin Avni Bey, mütareke söylemlerinin hile kabul edilerek memleketin içerisindeki ruhu öldürecek adeta bir morfin etkisi yaratabileceğine dikkat çekmiş

ve hem ordu hem de halk arasına uyuşukluk salınmaması gerektiğinin altını çizmiştir (TBMM Gizli Celse Zabıtları, 1. Dönem, 2. Cilt, 14. Birleşim, 2. Celse, 24.03.1922, s. 124). Bursa mebusu Muhittin Baha Bey Türk milletini esir edecek bir mütarekenin imzalanmaması gerektiğinin altını çizmiştir. Zira O'na göre, mütareke teklifinde İtilaf subaylarının Türk ordusunu denetlemesi kabul edilemez bir hükümdür. Meclisteki genel hava Mondros tecrübesinin de etkisiyle böyle bir mütarekeye *evet* denilmesiyle intiharı eşdeğer nitelemesidir. Yine Bursa mebusu Muhittin Baha Bey'e göre bir mütareke imzalanması durumunda Yunanlılar hiç bir suretle işgal ettikleri bölgeleri tahliye etmeyecektir. Hatta Yunanlılar tahliye etmek isteseler dahi İngilizlerin bin bir dolapla tahliyeyi geciktireceğini düşünmektedir. Ayrıca Muhittin Bey, "*Yunanlılar Eskişehir'de dururken; Bursa'da dururken mütarekeden bahsetmek bize hiç bir menfaat temin etmeden silâhlarınızı atınız demektir*" diyerek ve Curzon'un Anadolu'nun ortasında üç ay, altı ay Yunan ordusunu bulundurmamak istemesine (TBMM Gizli Celse Zabıtları, 1. Dönem, 2. Cilt, 14. Birleşim, 3. Celse, 24.03.1922, s. 130) dikkat çekerek mütarekenin müzakereye değer bir yanının bulunmadığını belirtmiştir. Hâkimiyet-i Milliye gazetesinde çıkan başmakalede mebusların yorumlarını desteklemiştir. Gazeteye göre, Müttefiklerin bir taraftan önerdikleri mütareke teklifinde Anadolu'nun tahliyesinden hiç söz etmezken bir taraftan da Türk ordusunu Müttefik Askeri Komisyonu denetimi altına almak istemesi ciddiyyetle oldukça uzaktı ("*Mütareke Teklifi*", *Hâkimiyet-i Milliye*, 26 Mart 1922 ).

Burdur mebusu İsmail Subhi Bey de Anadolu'nun tahliyesinden bahseden Müttefik Devletlerin Trakya'dan hiç bahsetmemesini ve mütarekede özellikle Asya-yı Suğra ifadesini kullanmasını eleştirmiştir. İsmail Subhi Bey, Vilayat-ı Şarkıyye'nin önemli bir kısmını içermeyen Asya-yı Suğra (Küçük Asya) kavramıyla Müttefik Devletlerin Ermenistan ve Kürdistan kurma arzularını muhafaza ettiklerine açıklık getirmiştir. Ancak böyle bir propagandayı Müttefik Devletlerin aleyhine çevirmek için son sözün Türk milletinde bulunduğunu belirten İsmail Subhi Bey'e göre Türkiye barışa hazırdır ancak öncelikle meşru hukukunun kâğıt üzerinde değil, mukabilinde meşru haklarının kabul edildiğinin kendisine bildirilmesini talep etmektedir. Böylece mesul olan Yunan ordusunun derhal çekilmesi gerektiğini ve ancak bundan sonra bu koşullar altında bir mütarekenin kabul edilebileceğini ifade etmiştir (TBMM Gizli Celse Zabıtları, 1. Dönem, 2. Cilt, 14. Birleşim, 3. Celse, 24.03.1922, s. 137-138). Meclis Divanı'na verilen ve birçok mebus tarafından imzalanan yazılı önergelerin ortak noktası önce tahliye sonra mütareke biçiminde öne çıkmıştır. Dışişleri Bakanı Vekili Mahmut Celal Bey, başka bir noktaya dikkat

çekmiştir ki o da resmen Rusya Hükümeti'ni haberdar etmeye mecbur bulunmayan Ankara Hükümeti'nin gayri resmi surette özel olarak Rusya sefirini durumdan haberdar etmesidir (TBMM Gizli Celse Zabıtları, 1. Dönem, 2. Cilt, 14. Birleşim, 3. Celse, 24.03.1922, s. 143).

Mustafa Kemal Paşa, Müttefik Devletlere verilecek cevapla ilgili olarak, ordunun eksiklerinin ve hazırlıklarının tamamlanması sürdürülürken, ateşkes anlaşması teklifinin prensipte kabul edilmesini ancak ordunun içine asla yabancı denetleme heyetlerinin sokulmayacağını ve ateşkes anlaşmasıyla birlikte Anadolu'nun tahliye edilmesinin başlatılması gerektiğini söylemiştir. Bakanlar Kurulu ile Sivrihisar'da bir araya gelen Mustafa Kemal Paşa, Müttefik Devletlere henüz bir cevap verilmeden 26 Mart 1922'de Müttefik Dışişleri Bakanlarının ikinci bir nota gönderdiklerini söylemiştir. Bu ikinci notada Müttefikler barış esaslarını içine alan tekliflerini sıralamışlardır (Atatürk, 2006, s. 440).

TBMM kürsüsündeki konuşmaların ortak özelliği Yunanistan'ın bir mütareke imzalanması durumunda dahi hiçbir şekilde işgal ettiği bölgelerden elini kolunu sallayarak çıkmayacağı gerçeği üzerine odaklanmasıdır. Özellikle Yunanistan'ın dayanağı arkasındaki güç İngiltere'nin çevireceği oyunlarla tahliyeyi bizzat geciktireceğinin farkında bulunan mebuslar, mütarekede Küçük Asya tabirinin kullanılmasının, Trakya'nın tahliyesinden hiçbir şekilde bahsedilmemesinin ve Türk ordusunun İtilaf subaylarınca denetlemesinin meşru haklarına zarar vereceğinin bilinciyle, mütareke teklifini intiharla eş değer tutmuştur.

### **3. Paris Konferansı'nın Barış Şartları ve Karşılıklı Notalar**

TBMM Hükümeti'nin mütareke teklifine sıcak bakmadığını mecliste söz alan mebusların söylemleri ortaya koymuştur. TBMM'deki genel hava mütareke söylemleriyle Türk ordusunu gevşekliğe itmek ve aynı zamanda Yunan ordusuna zaman kazandırmak şeklinde belirlemektedir. Mütareke noktasında Müttefiklere henüz bir cevap vermeyen TBMM Hükümeti'ne bu kez Müttefiklerin barış esaslarını içeren metni ulaşmıştır.

Mezkûr görüşmelerde Curzon, Yusuf Kemal Bey'in Trakya'nın ve Küçük Asya'nın Türkiye'ye iadesini öne sürdüğü şartları imkânsız değerlendirmiştir. Yusuf Kemal Bey'in isteği üzerine bu kez Curzon, anlaşmaya varılması gerektiğini düşündüğü temel ilkeleri ortaya koymuştur (CAB/23/29, s. 295). 22 Mayıs'ta Paris'te başlayan görüşmelerde tartışmalı beş gün geçirdiklerini söyleyen Curzon, Müttefiklerin ortak kararı biçiminde ortaya konulan tekliflerin genel bir özetini ve

geniş gerekçelerini içeren bir bildiri yayınlayarak toplantıyı sonlandırdıklarını belirtmiştir. Paris Konferansı'nda elde edilen teklifleri hızlı biçimde savaşan taraflara telgraf vasıtasıyla ulaştırdıklarını söyleyen Curzon, dünya kamuoyunun da desteğine ihtiyaçları bulunduğunu ifade etmiştir (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c987). Buna göre Müttefik Devletlerin mütareke tekliflerinin ana hatları şöyledir:

i. Mütareke teklifi kabul olunursa Yunanlılar en kısa sürede Anadolu'dan çekilecek ve Anadolu'da yeniden Türk hakimiyeti sağlanacaktır (Tengirşek, 1967, s. 268). Bu doğrultuda Yunanlıların, Küçük Asya'dan barışçıl ve gönüllü geri çekilmesi için Curzon nüfuzunu kullanmaya hazırdı. Ancak bu koşul, antlaşmanın bir bütün olarak çözümüne bağlıydı. (CAB/23/29, s. 295).

ii. Azınlık haklarının korunması ile ilgili bazı düzenlemeler gerçekleşecektir. Rumların geride bıraktığı Hristiyan nüfus için de garantiler olmalıydı. Bu tür garantiler karşılıklı olarak Yunan yönetimi altında kalan Türk azınlıklara da verilecekti (CAB/23/29, s. 295).

iii. Boğazlar çevresi silahsızlandırılacak, Gelibolu Yarımadası Müttefiklerin kontrolüne bırakılacaktır. Boğazların idaresi ise başkanı Türk olan uluslararası bir komisyona bırakılacak ve Boğazlardan geçiş serbest olacaktır (Atatürk 440). Müttefikler hem Çanakkale Boğazı'nın hem de Marmara Boğazının kıyılarını teslim etmeyeceklerini iki temel sebebe dayandırmıştır. İngiliz Savaş Bürosu, ilk olarak askeri açıdan İngiltere'nin, Çanakkale Boğazı'nın Avrupa kıyılarını teslim etmemesi, ikinci olarak da Birinci Dünya Savaşı'nda Dominyonların ve kahramanca savaşmış insanların mezarlarının bulunduğu Gelibolu Yarımadası'na Türklerin geri dönmesine duygusal açıdan müsamaha göstermemesi gerektiği sonucuna varmıştır (CAB/23/29, s. 295). Bu doğrultuda Lordlar Kamarası'nda söz alan Curzon, Birinci Dünya Savaşı'nda Boğazları başarıyla savunan Türklerin, savaşın en az iki yıl uzamasına sebebiyet vermesinden kaynaklı İngiliz halkına neredeyse ölçülemez derecede para ve insan fedakârlıkları dayattığı ve Avrupa'yı tehlikelere maruz bıraktığı biçimindeki gerekçelerle, bir daha Boğazların kapılarını kapatma yetkisine sahip bulunmamasını belirtmiştir. Böylece Boğazlar meselesi, İngilizler bakımından Paris'teki konferansın en önemli amaçları arasında yerini almıştır (HL Deb 07 February 1922 vol 49 c30).

iv. Müttefikler, nüfusu ağırlıklı olarak ve ticareti de büyük ölçüde Yunan nitelendirdikleri Tekirdağ da dâhil olmak üzere Doğu Trakya'nın doğu kısımlarını Türkiye'ye bırakırken; Babaeski, Kırklareli ilçeleri de dâhil olmak üzere Trakya'nın batı kesiminin tamamını ve kendilerine bağlanan demiryoluyla Edirne'yi

Yunanistan'a bırakmıştır. Ancak İzmir'deki Yunan nüfusu için gerekli olan koşullara paralel olarak, Edirne'deki Türk nüfusun ve onlara ait dini yapı ve kurumlarının korunması için özel hükümlerin gerekeceğini yine Curzon belirtmiştir. Doğu Trakya'nın Türk ve Yunan olmak üzere bu iki bölgesinin tamamının askerden arındırılacağını söyleyen Curzon, böylece hiçbirinin bir diğeri için askeri tehlike oluşturmayacağını altının çizerek Trakya sorununun en güzel çözümünün bu olduğunu ifade etmiştir (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c1000). Müttefiklere göre, böylece iki ülke arasında askerden arındırılmış bir bölge oluşturulacağından dolayı Yunanlılar İstanbul'u tehdit edemeyecektir. Curzon, Trakya'nın sınırları ve İzmir'de uygulanacak rejim meselesinin, kendisi ile Müttefik Dışişleri Bakanları arasında tartışılması gereken bir konu olduğu için Yusuf Kemal Bey ile tartışmadığını söylemiştir. (CAB/23/29, s. 296). Ancak bu bölgelerdeki azınlıklara genel muamele sorununu ele alacak olan Milletler Cemiyeti'ni işbirliğine davet ettiklerini deşinen Curzon, Asya'daki İzmir'in ve Avrupa'daki Edirne'nin koşulları arasında, belli bir paralellik bulunacağını belirtmiştir (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c995).

v. Türkler zorunlu askerlikten oluşan bir orduya sahip olmamalıdır (CAB/23/29, s. 296). Curzon, Müttefiklerin, Türkiye'nin gelecekte zorunlu askerlik yoluyla asker toplamasına izin vermeyeceklerine dair anlaşıklarını ifade etmiştir (HL Deb 30 March 1922 vol 49 c1000). Curzon, Türk topraklarındaki *sefil sakinler* için tek şansın ve bu bölgelerdeki tek barış ihtimalinin zorunlu askerlik hizmetinin kaldırılmasında yattığını hissederek, zorunlu askerlik sürdürülürse Mezopotamya'nın işgali vaktinin geleceğine işaret etmiştir. Lord Privy Seal, bunu başarıp başaramayacakları konusunda şüphelerini dile getirmiş ancak tartışmanın sonunda, Curzon'a hiçbir ek askeri sorumluluk üstlenmemesi noktasında çok dikkatli davranmasını söylemiştir. Neticede Curzon bunun önemini tam olarak anladığını söyleyerek Paris'te belirttiği genel hatlarda ve tartışma sırasında ortaya çıkan genel niyetlere uygun olarak elinden gelenin en iyisini yapma konusunda tam takdir yetkisi almıştır (CAB/23/29, s. 306).

vi. Kapitülasyonlar devam edecek ancak oluşturulacak komisyonlarla şartlar yeniden belirlenecektir (Tengirşek, 1967, s. 267).

İlk bakışta barış şartlarının Türk tarafınca olduğu gibi kabul edilmesi pek mümkün değildi. Nitekim TBMM Hükümeti önce tahliye sonra mütareke üzerinde durmaya devam etmiştir. Yusuf Kemal Bey Avrupa seyahati sonrası söz aldığı mecliste, öncelikle Avrupa başkentlerinde edindiği izlenimleri paylaşarak,

İngiltere'nin Ruslarla işbirliği yapan bir Türkiye profili çizdiğini dolayısıyla da Türkiye'nin milli hedeflerine karşı mesafeli bir İngiltere'nin varlığından bahsetmiştir. Buna göre Curzon, İngiltere'de mühim bir kısmın savaş istemediğini ve savaştan bıktığını ve biran evvel barışa kavuşmak istediğini belirttiikten sonra, Rusya'dan mühimmat, para almakta olan Türkiye'nin aldığı bu para ve mühimmat ile Musul'da<sup>4</sup> askeri bir harekât başlatabileceği düşüncesiyle Türkiye'nin Rusya ile olan münasebetinden kaygılandıklarını dile getirmiştir. Buna karşın Yusuf Kemal Bey de müdafaa savaşı yapan bir milletin her türlü vasıttan yararlanabileceğini dolayısıyla Türkiye'nin milli menfaatlerini koruyan bir barışın yapılmasıyla İngiltere'nin bu tarz endişelerden kurtulabileceğinin altını çizmiştir (TBMM Gizli Celse Zabıtları, 1. Dönem, 3. Cilt, 20. Birleşim, 2. Celse, 04.04.1922, s. 176). Anlaşılacağı üzere Curzon, Ankara ve Bolşevikler arasında artan yakınlıktan rahatsızlık duymuş ve bu durumu Yusuf Kemal Bey'e aktarmıştır. Yusuf Kemal Bey, Bolşeviklerin iki ülke arasındaki ekonomik ve sosyal koşulları tanıdığını söylemiştir. Bu kez Curzon, Bolşevik Parası ile Ankara Hükümeti'nin ne yaptığını sormuş ve karşılığında bu paranın savunma için harcandığı cevabını almıştır. Curzon, Yusuf Kemal Bey'e bu savunmanın kime karşı yapılacağını da sormuştur. İngiltere'ye göre bu savunma Yunanistan'a karşı değildi çünkü Rumların İzmir'den nasıl çıkarılacağını düşünmek için hâlihazırda üç Müttefik ülkenin dışişleri bakanları mevcut konferans yapıyordu. Curzon, Türk ordusunun bölgesini (Musul) tehdit ettiğini duyduğunu söyleyerek konuşmasını sürdürmüştü ve Yusuf Kemal Bey'i İngiliz çıkarları saldırıya uğrarsa, İmparatorluğun tüm gücüyle saldırıya direneceği konusunda uyarmıştır. Yukarıda belirtilen nedenlerden dolayı Curzon Paris'e gideceğini ancak olabildiğince az şey vermeyi amaçlamasından dolayı tam bir başarı ümidiyle gidemeyeceğini de açıkça söylemiştir (CAB/23/29, s. 299). Fark edileceği üzere İngiliz politikasının Anadolu değil; Boğazlarda ve Orta Doğu'da olduğu görülmektedir. Bu kapsamda doğal olarak meseleye Anadolu değil de Avrupa penceresinden bakan İngilizler için asıl tehdit batıya ve güneye yayılma ihtimali bulunan Bolşevizm'dir. Bundan dolayı Curzon, Yusuf Kemal Bey'den TBMM

<sup>4</sup> İngiltere'nin Türk-Yunan barışında arabuluculuk rolünü üstlendiği 1921 Aralık'nın ortalarına doğru TBMM Hükümeti konferans masasında kendilerine yardımcı olacak kozlar sağlamak maksadıyla Irak sınırında Rovandız kentine saldırarak, orayı ele geçirdi. Londra siyasi çevresi TBMM Hükümeti'nin Irak'ı alarak petrol kaynaklarını kontrol edeceğini, Bağdat demiryoluna ilişkin olarak Fransızlara ayrıcalıklı haklar sağlayacağına inanıyordu. Bu nedenle 1922 yılında TBMM Hükümeti, İngilizleri tehdit etmek amacıyla Irak sınırındaki baskılarını siyasi ve askeri açıdan giderek artırmıştır. Bu kapsamda Mustafa Kemal Paşa, Irak'ta bulunan Arap önderlerine İngilizlerin yaptığı Irak yönetimini devirmek için gönderdiği mesajı, Ankara'daki Sovyet diplomatik temsilcisi Aralov'la da paylaşmıştır (Sonyel, 1991, s. 227-228).



Hükümeti'nin Bolşeviklerle olan yakınlığının boyutunu öğrenmek istemiştir. Bu merak çerçevesinde İngiltere hem Orta Doğu bölgesindeki en önemli çıkarını teşkil eden petrol bakımından Musul'un akıbetine odaklandığı gibi TBMM Hükümeti'nin Bolşevik olabileceği şeklinde bir endişeye de düşmüştür.

Orta Doğu'daki çıkarlarından başka Hint-İslam kamuoyunun tepkisini yatıştırmak amacı güden İngiltere, Türk-Yunan mücadelesini sona erdirmek üzere hareket etmektedir. Türkiye'deki gelişmeleri yakından takip eden Hint Hilafet Komitesi, Anadolu Ajansı'na gönderdiği telgrafta Yunan zulmüne destek olduğu gerekçesiyle tebaası buldukları İngiliz Hükümeti'nin politikasını eleştirmiştir. Böylece İngiltere'nin Türkiye'ye yönelik izlediği politikasıyla Şark'ta bir sulh sağlayamayacağından emin Hint Hilafet Komitesi, *aldatıcı cümleler veya oyalayıcı vaatler* dışında istiklali tam müstakil bir Türkiye'nin mevcudiyetini istemektedirler ("İngiltere ve Biz", *Hâkimiyet-i Milliye*, 8 Mayıs 1922). Avam Kamarası'nda da Şark'ta barışın gecikmesini eleştirenlerin nazara aldıkları mesele Hindistan meselesiydi. İngiltere'nin Hindistan ve Şark'ta huzurlu olabilmesi için Türklerle barış yapmanın şart olduğunu dile getirenler mevcuttu. Çünkü İngiltere'nin Müslüman tebaası, Sultan'ı İngiliz silahları altında gördükçe onun bağımsız olduğunu kabul etmeyeceklerdi (HC Deb 09 February 1922 vol 150 c453). T. Shaw'a göre İngiltere, Türklere adil davranmaya hazır olduğuna dair net bir izlenim verirse bu durum hem Hindistan ile ticareti eski haline getirecek, Hindistan ve Mısır'ı pasifleştirecek hem de Orta ve Uzak Doğu'daki İngiliz ticaretini yeniden tesis edecektir. (HC Deb 09 February 1922 vol 150 c454). Fark edileceği üzere İngiltere'nin Yunanlıları Birinci Dünya Savaşı akabinde İzmir'e çıkarması yaygın kanaatle davet etmesi çok başarısız bir politika şeklinde değerlendirilmiştir. Zira Hindistan'da Gandhi önderliğinde başlayan isyanın sebebini dahi Türkiye ile Yunanistan arasında bir türlü sağlanamayan anlaşmada görenler vardı. Bu durumun Şark'taki tüm Müslüman toplulukları rahatsız ettiğini ve dolayısıyla tebaası buldukları İngiltere'ye giderek daha fazla yabancılaştıklarını belirten Lord Islington Mezopotamya'da yankılanan mutsuzluk ve özellikle Hindistan'da baş gösteren huzursuzluğun kaynağını yine Türk-Yunan barışının hızlı biçimde sağlanamamasında görmektedir (HL Deb 08 February 1922 vol 49 c61). Avam ve Lordlar Kamarası'nda Hindistan ve Şark'taki huzursuzluğun başlıca nedeni Türk-Yunan barışının gecikmesinde görülmesine ve üstelik büyük bir Müslüman tebaaya sahip İngiltere'nin bu duruma bir çözüm getirmesi ifade edilmesine rağmen Curzon açık biçimde aynı zamanda büyük bir Hristiyan gücü İngiltere'nin Yunanistan'ın acılarını dindireceğini belirtmiştir (HL Deb 07 February 1922 vol 49 c29).

Anlaşılacağı üzere Yunanistan'ın uğradığı büyük fedakârlıkları telafi edecek bir sonuca varmak için çabalayacak olan İngiltere'nin mütareke teklif ederken Trakya'dan bahsetmemesi Yunanistan'a verilen bir jestti. Ancak bu durum meclisteki mebuslar tarafından eleştirilmiştir. Buna göre Erzurum mebusu Hüseyin Avni Bey sadece Yunanistan ile Türkiye arasında bir mesele olan Trakya'nın tahliyesinin bir an evvel istenmesini istemiştir (TBMM Gizli Celse Zabıtları, 1. Dönem, 3. Cilt, 20. Birleşim, 2. Celse, 04.04.1922, s. 183). Laziztan mebusu Ziya Hurşit ise hükümetin, Yunanlıların Anadolu'nun tahliyesine Trakya'yı ve Marmara sahillerini elinde tutmak düşüncesiyle *evet* diyeceğini tahmin ettiğinden doğrudan Trakya'dan bahsetmemesini zararlı görmektedir (TBMM Gizli Celse Zabıtları, 1. Dönem, 3. Cilt, 20. Birleşim, 2. Celse, 04.04.1922, s. 189).

TBMM Hükümeti'nin her iki notaya 5 Nisan 1922'de verdiği cevabın ana hattı ateşkes anlaşmasıyla birlikte Anadolu'nun boşaltılmasının derhal gerçekleştirilmesine yöneliktir. Ayrıca TBMM Hükümeti, Anadolu'nun boşaltılma süresinin dört aydan ibaret olmasını teklif etmiş ve boşaltma işi bittiği zaman barışla ilgili ön görüşmelerden olumlu sonuç elde edilirse ateşkesin kendiliğinden üç ay daha uzamasını kabul etmiştir. Yine TBMM Hükümeti ateşkes anlaşmasının yürürlüğe girişinden başlayarak ilk on beş gün içerisinde Eskişehir-Kütahya-Afyonkarahisar hattının, anlaşma süresi olan dört ay içinde İzmir de dâhil olmak üzere işgal altındaki bütün toprakların boşaltılmasını teklif etmiştir (Atatürk, 2006, s. 441; Şimşir, 1972, s. 371, 373).

TBMM Hükümeti, 5 Nisan 1922 tarihli notasına ait cevabı 15 Nisan 1922 tarihinde almıştır. Buna göre Müttefik Devletler, notalarında mütareke ile beraber tahliyeyi kabul etmeyeceklerini bildirmiş, genel barış şartlarının kabulünü istemiş ve Yunanlıların tahliyeyi kabul etmediğini söylemiştir (Şimşir 375-376). Gelişmeler üzerine TBMM Hükümeti tepkisini şöyle ortaya koymuştur: *“Türkiye halkı kendine ait topraklarda müstakil ve emin yaşamaktan ve şimdiye kadar serbestçe terakki milletlere tabii görülen hukuktan sırf Müslüman olduğu için mahrum edilmekten başka bir şey arzu etmemektedir”* (TBMM Zabıt Ceridesi, 1. Dönem, 19. Cilt, 32. Birleşim, 2. Celse, 22.04.1922, s. 275-276). Bundan başka 22 Nisan'da ateşkes konusunda anlaşmaya varılmazsa bile barış görüşmelerinin geciktirilmesinin uygun olmayacağını bildiren TBMM Hükümeti İzmit'te bir konferans toplanmasını teklif etmiştir (Atatürk, 2006, s. 442). Konferans yerinin İzmit seçilmesi Türk heyetinin daha kuvvetli teşkil edilmesiyle açıktan görüşmesine imkân vermesini sağlayacaktı. Ayrıca İzmit merkezden, doğrudan Ankara'ya telgraf iletişiminin bulunması önemli

bir husustu. Sivas mebusu Emir Paşa'nın Anadolu'yu askeri açıdan tahliye ettirme imkânı varken cevabi notalarda ısrarla tahliyeden bahsedilmesinin zafiyet olarak anlaşılabilceği endişesini dile getirmesi üzerine Dışişleri Bakanı Yusuf Kemal Bey, tahliyede ısrarın ordunun tahliyesiz mütarekenin kabul edilmemesi yönündeki uyarısından kaynaklandığını söylemiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, 1. Dönem, 19. Cilt, 32. Birleşim, 3. Celse, 22.04.1922, s 284).

İtilaf devletlerinin ısrarlı biçimde mütareke ile birlikte tahliyenin başlamasını kabul etmeyeceklerini ve tahliyenin barış şartlarını tamamen kabulünden sonra gerçekleşebileceğini belirtmeleri Türk halkının barış beklentilerini ortadan kaldırmıştır. Zira İtalyanların çekildiği Söke bölgesinde Yunan ordusunun köyleri yakması ve katliamlar yaparak halka zulmetmesi kısacası Müslüman kanı akıtması üzerine meclis Yunanlıların yaptığı zulümlere dikkat çekmiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, 1. Dönem, 19. Cilt, 32. Birleşim, 3. Celse, 22.04.1922, s 285). Söke örneğinde olduğu gibi Türk Hükümeti, zülüm altında inleyen Müslüman ahalinin bu durumuna Müttefik Devletlerin daha fazla razı gelmeyeceğini düşünerek tahliyenin mütareke ile beraber gerçekleştirilmesini talep etmiştir. Ayrıca Türk Hükümeti, Müttefik Devletlerin kabul etmesi durumunda belirlenecek bir tarihte yetkili delegelerini İzmit'e göndererek, orada görüşmeye hazır olduğunu da bir nota ile bildirmiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, 1. Dönem, 19. Cilt, 32. Birleşim, 3. Celse, 22.04.1922, s. 290). İngiliz Başbakanı Lloyd George, Müttefik Devletlerin neden öncelikle ateşkes istediğini şöyle açıklamıştır (HC Deb 04 August 1922 vol 157 c2000):

Ateşkesin dayatılması gereken en bariz koşul olduğunu düşünüyorum. Savaşçılar Bursa dışında bir yerde birbirlerinin boğazlarını kesmekle meşgulken, barış şartlarını tartışmak için İznik, Bursa veya başka herhangi bir yerde nasıl otururdunuz? Düzenlenmiş her barış konferansının şartı buydu. Bu nedenle, herhangi bir şekilde tereddüt etmeden, Büyük Güçler bu koşulu her iki tarafa da dayatmakta mükemmel bir fikir birliğindeydi. Yunanistan kabul etti; Ankara Hükümeti reddetti. Padişahın ve Halifenin söz sahibi bulunduğu İstanbul Hükümeti, inanıyorum ki, kabul etmeye hazırdı. Mustafa Kemal büyük bir general ve büyük bir vatansever olabilir; ama İslam'ın başı İstanbul'dadır.

Lloyd George'in konuşmasından da anlaşılacağı üzere Mustafa Kemal'in Yunanlılar tarafından gerçekleştirilecek ön tahliyede ısrar etmesi O'nun nazarında hiçbir şeyin başarılmasına neden olmuştur. Mustafa Kemal'in tahliyede ısrar

etmesi karşısında Yunan ordusunun haklı olarak “*İnsanların korunması adına antlaşmaya hangi hükümlerin dâhil edildiğini öğrenene kadar mevziyi boşaltamayız ve halkımızı geride bırakamayız*” biçiminde değerlendirme yaptığını ifade eden Lloyd George, sözü Türkler tarafından işlenen sözde zulümlere getirmiştir. Lloyd George’e göre Fransız, İtalyan ve İngiliz Misyonları tarafından başlatılan soruşturma raporlarında bölgede çok sayıda vahşet yaşandığı ancak Türkler tarafından gerçekleştirilen zulmün Yunanlıların gerçekleştirdiğinden daha önemli ve daha vahşi olduğu meydandadır. Savaş bölgesinde Yunanlılar tarafından bireysel öfke vakaları olduğunu kabul eden Lloyd George (HC Deb 04 August 1922 vol 157 c2001) Türkler tarafından ise tamamıyla kasıtlı bir imha gerçekleştirildiğini dolayısıyla da Yunanlıların, işgal ettiği hatlardan çekilmeden, bazı garantiler istediklerini söylemiştir. Buradan hareketle meselenin Müslüman-Hristiyan davasından ziyade her iki taraf arasında dengeli ve adil bir barışın yapılması olduğunun altını çizmiştir. İngiliz halkının fedakârlığıyla kazanılan üstünlüğün ortadan kaldırılmayacağını belirten Lloyd George, bazı garantiler olmadan Yunan halkını yüzüstü bırakmayacaklarının altını çizmiştir. Diğer taraftan bölge ticaretinin bir kargaşa ve belirsizlik ortamında devam etmesine izin veremeyeceklerini söyleyen Lloyd George, ateşkesle ilgili olarak bütün güçlerin oybirliğiyle öne sürdükleri koşulların Türkler tarafından kasten reddedildiğini ortaya koymuştur (HC Deb 04 August 1922 vol 157 c2002).

Oysaki Paris Konferansı’nın kararları Türkiye’nin milli hedeflerini karşılamaktan uzaktı. Bu nedenle TBMM Hükümeti’nin “*önce tahliye sonra barış müzakereleri*” üzerinde ısrarı oldukça netti. TBMM Hükümeti Misâk-ı Milli hedeflerini taşımayan bir barışa razı olmayacağını ortaya koymuş, Müttefik Güçlere de doğrudan *hayır* cevabı vermektense bazı taleplerini içeren notalar göndererek barıştan yana tavrını sergilemiştir. TBMM oturumlarından da anlaşılacağı üzere vekiller Misâk-ı Milli hedefleri doğrultusunda Anadolu ve Trakya’nın işgalden kurtarılması taleplerini dile getirmişlerdir. İsteklerini barış görüşmeleri yoluyla elde edemeyen TBMM Hükümeti savaş hazırlıklarını devam ettirmiştir. Yusuf Kemal Bey de anılarında savaştan başka seçenek olmadığına şöyle değinmiştir: “*Biz davamızın ancak kuvvetle hallolacağından, bizi öldürmek isteyen Sevr Anlaşması’ndan Müttefik Devletlerin bize asla merhamet etmeyeceklerinden emindik. Notadaki teklifimiz Müttefik Devletlerce kabul edilmedi. Anadolu’nun tahliyesini mümkün görmediler. Ben bunu Avrupa seyahatimde kesin olarak anlamış ve öğrenmişim*” (Tengirşek, 1967, s. 279).

Zira Anadolu Barışı'na dair Mustafa Kemal'in istediği İzmit Konferansı fikrini çoktan reddeden İngiltere, Beykoz'da ve Venedik'te bir konferansın toplanmasını birçok defa dile getirirse de bunların hiçbirini gerçekleştirmeyecektir (Atatürk, 2006, s. 442; Şimşir, 1972, s. 382-383).

İngiliz Avam ve Lordlar Kamarası'nda Orta Doğu ve Uzak Doğu'daki huzursuzluğun giderilmesi ve İngiliz ticaretinin aksamadan işletilebilmesi için Anadolu Barışı'nın gerçekleştirilmesi gerektiği üzerinde mebuslar konuşma yapsa da hem İngiliz Başbakanı Lloyd George hem de İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Curzon'un Yunanistan'dan yana tavır alarak Müslüman-Hristiyan çatışmasında açık bir biçimde Yunan zulmüne destek olduğu fark edilmektedir. Hatta bu desteğini İngiltere, Hindistan sömürgesindeki Müslüman tebaasının Anadolu politikasını eleştirmesine rağmen sürdürmüştür. İngiltere sözde barış söylemleriyle mütareke teklifinde de geçen Küçük Asya topraklarında Yunanlıları, Türklere karşı harekete geçirerek, Boğazlar ve Irak (Musul) üzerindeki emellerinden vazgeçmemiştir. Nitekim Yusuf Kemal Bey'le yaptığı görüşmesinde Curzon açık biçimde bir yandan Türkiye'nin Bolşevik Ruslarla olan yakınlığının boyutunu Musul politikası açısından öğrenmek istemiş bir yandan da Hindistan sömürgesini tehdit edebilecek tek ülke konumundaki Bolşevik Rusya'yı bir anlamda frenlemek için Türkiye'nin kabul edeceği mütarekeyle, Boğazların kontrolünü elinde tutmak istemiştir. Böylece İngiltere Orta Doğu ve Uzak Doğu bölgesinde kendi ticari, ekonomik ve siyasi politikasıyla gemisini yürütmek istemiş; önce tahliye sonra mütareke diyen TBMM Hükümeti'nin hiçbir milli hedefini karşılamayan mütarekeyi reddetmesini ise Anadolu Barışı'na kasti bir hareket biçiminde öne çıkarmıştır. Görülüyor ki, Küçük Asya ismiyle öne çıkardığı Anadolu'da savaşın devamı veya barışın sağlanması İngiltere'nin elindedir ve İngiltere gerek Paris Konferansı öncesi gerek konferans sırası ve sonrasında, genel barışın anahtarının Türk zaferiyle taçlandırılacak yeni bir savaşta elde edilmesine kadar, Şark siyasetine hep kendi çıkarları doğrultusunda yön vermiştir. Bundan dolayı da İngiliz kamuoyunda, Türklerin hangi şartlarda bir barışa rıza göstermelerinden ziyade; yapılacak barışın ne ölçüde İngiliz çıkarlarına hizmet edeceğine dair İngiliz Kabinesi, Avam ve Lordlar Kamarası'nda fazlaca görüş dile getirilmiştir.

## **Sonuç**

Eldeki bilgi ve belgelere bağlı olacak şekilde Paris Barış Konferansı'nın öncesinde, yapıldığı dönemde ve sonrasında İngiliz karar alıcılarının Küçük Asya'ya dair (Asia Minor) barış beklentisini hep gündemde tuttuğu görülmektedir. Barış söylemleri

yönünde İngiltere kamuoyunda bir iradenin ortaya çıktığı fark edilmekle birlikte İngiliz kamuoyunda barışın Türkiye açısından, hangi çerçeveler içerisinde gerçekleşebileceğine dair fazlaca görüşe rastlanılmamaktadır. Barışın nasıl yapılandırılacağından ziyade Mezopotamya ve Hindistan bölgesinde baş gösteren huzursuzluk yerine sükûnet ve İngiliz ticari kaygısı temelli açıklamalarla barışın gerekliliği vurgulanmaktadır.

İngiltere'deki aktörlerin Küçük Asya'da barışı gündeme alma ihtiyacı hissetmelerinde hem ekonomik, siyasi ve askeri açıdan İngiliz çıkarlarının hem de Yunanistan'ın Anadolu merkezli askeri sahada uğradığı mağlubiyetin etkili bulunduğu ifade edilebilir. Lordlar Kamarası'nda açık biçimde Yunanistan'ın uğradığı büyük fedakârlıkları telafi edecek bir sonuca varmak için çabalayan İngiliz Başbakanı Lloyd George'in ve Dışişleri Bakanı Lord Curzon'un bu kapsamda planlanan ve yapılan görüşmelerde bir sonuç alınmasa dahi barış sonrası ortaya çıkacak yapının kendi lehlerine sonuçlar üretecek tarzda hareket ettiklerinden bahsedilebilir. Ayrıca İngilizler barışla birlikte Anadolu'da ortaya çıkacak iradenin uluslararası sistem içerisinde hangi istikamette politikalar güdeceğini öğrenmek istemiş olabilirler. Nitekim görüşmeler, ileri sürülen görüşler, öğrenilmeye çalışılan karşılıklı fikirler bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu açıdan Paris Konferansı'nın özellikle Ankara hükümeti ile İngiltere arasında bir nevi *kararlılıkların test edildiği* bir zemin içerisinde gerçekleştiği gözlenmektedir. Bu test edişte İngiltere karar alıcılarının İzmir, Trakya, Musul ve Boğazlar üzerinde barış sonrası inisiyatif alabilecekleri yapı tesis etme yönlü istek ve beklentileri ön plana çıkmaktadır. Bu açıdan İngiltere'nin barış sonrası kurgulanacak sistem içerisinde lehlerine politikalar üretmeye kaynaklık edecek biçimde sürekli müdahale edilebilecekleri alanlar üretme gayreti göze çarpmaktadır.

Ulusal var oluş mücadelesi veren Ankara Hükümeti'nin ise Küçük Asya'da barışın hangi şartlarda olacağına dair büyük güçlerin hazırlık yaptığı aşamada meselenin siyasi olarak çözülebileceği ümidi taşıdığından ve Avrupa kamuoyu ve devlet adamlarına beklentilerini aktarabilmek yönündeki gayretinden bahsedilebilir. Ancak Paris Konferansı'nda önce sürpriz mütareke teklifiyle ve ardından büyük güçlerin barış şartlarıyla karşı karşıya kalan Ankara Hükümeti *önce tahliye sonra barış görüşmeleri* biçiminde barış beklentisini ortaya koymuştur. Hâlihazırda Yunan tehdidi ortadayken, kapitülasyonlar, azınlıklar üzerinde Milletler Cemiyeti'nin kontrolü, Boğazlar meselesi ve Trakya sınırı gibi Mîsâk-ı Millî'ye ters bir barışa razı olmayacağını ifade eden Ankara Hükümeti'nin aynı zamanda İzmit'te

bir barış konferansı önermesi sulh kapısını kapatmadığının işareti sayılabilir. Neticede Mustafa Kemal'in Yunanlılar tarafından gerçekleştirilecek ön tahliye ısrar etmesiyle Şark'ta barışa dair hiçbir şeyin başarılamadığını söyleyen Lloyd George'in ve onun mensubu bulunduğu İngiliz Hükümeti'nin Türkiye ile doğrudan temastan kaçınması birbirine ters düşen politikalar biçiminde değerlendirilebilir. Barış söylemini sürekli gündemde tutarak bir konferansın toplanacağına yönelik ifadeleri dile getiren İngiltere'nin, Yunan ordusuna karşı hazırlık içinde bulunan Türk ordusunun mukavemet gücünü kırmak gibi bir oyun sergilediğinden bahsedilebilir.

## **Kaynakça**

### **A. Resmi Yayınlar**

#### **1. UK Cabinet Papers (İngiltere Kabine Belgeleri)**

Cabinet Conclusions 1919 to 1922: Conclusions Of Meetings Of The Cabinet 1922  
10 Jan.-29 Mar.; CAB/23/29, Vol. X.

#### **2. Records of the House of Commons (Avam Kamarası Zabıtları)**

HC (House of Commons) Deb (Debate) 07 February 1922 (The Full Date) vol  
(volume) 150 c (Column) 65.

HC Deb 09 February 1922 vol 150 c453.

HC Deb 09 February 1922 vol 150 c454.

HC Deb 04 August 1922 vol 157 c1994.

HC Deb 04 August 1922 vol 157 c1996.

HC Deb 04 August 1922 vol 157 c1997.

HC Deb 04 August 1922 vol 157 c1999.

HC Deb 04 August 1922 vol 157 c2000.

HC Deb 04 August 1922 vol 157 c2001.

HC Deb 04 August 1922 vol 157 c2002.

#### **3. Records of the House of Lords (Lordlar Kamarası Zabıtları)**

HL (House of Lords) Deb (Debate) 07 February 1922 (The Full Date) vol (volume)  
49 c (Column) 28.

HL Deb 07 February 1922 vol 49 c29.

- HL Deb 07 February 1922 vol 49 c30.  
HL Deb 08 February 1922 vol 49 c61.  
HL Deb 30 March 1922 vol 49 c985.  
HL Deb 30 March 1922 vol 49 c986.  
HL Deb 30 March 1922 vol 49 c987.  
HL Deb 30 March 1922 vol 49 c988.  
HL Deb 30 March 1922 vol 49 c989.  
HL Deb 30 March 1922 vol 49 c990.  
HL Deb 30 March 1922 vol 49 c991.  
HL Deb 30 March 1922 vol 49 c992.  
HL Deb 30 March 1922 vol 49 c995.  
HL Deb 30 March 1922 vol 49 c1000.

#### **4. Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıtları**

- TBMM Gizli Celse Zabıtları. 1. Dönem, 3. Cilt, 3. Birleşim, 2. Celse, 06.03.1922.  
TBMM Gizli Celse Zabıtları. 1. Dönem, 2. Cilt, 14. Birleşim, 2. Celse, 24.03.1922.  
TBMM Gizli Celse Zabıtları. 1. Dönem, 2. Cilt, 14. Birleşim, 3. Celse, 24.03.1922.  
TBMM Gizli Celse Zabıtları. 1. Dönem, 3. Cilt, 20. Birleşim, 2. Celse, 04.04.1922.  
TBMM Zabıt Ceridesi. 1. Dönem, 19. Cilt, 32. Birleşim, 2. Celse, 22.04.1922.  
TBMM Zabıt Ceridesi. 1. Dönem, 19. Cilt, 32. Birleşim, 3. Celse, 22.04.1922.

#### **B. Tetkik Eserler**

- Atatürk, M. K. (2006). *Nutuk 1919-1927*. Yayına Hazırlayan: Z. Korkmaz (Yay. haz.).  
Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Gürün, K. (1991). *Türk-Sovyet İlişkileri (1920-1953)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sonyel, S. R. (1991). *Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sonyel, S. R. (2012). *Kaygılı Yıllar: Gizli Belgelerle Kurtuluş Savaşı'nın Perde Arkası (1918-1923)*. İstanbul: Remzi Kitabevi.



Şimşir, B. N. (1972). *İngiliz Belgeleriyle Sakarya'dan İzmir'e (1921-1922)*. Milliyet Yayınları.

Temel, M. (1998). Ulusal Çıkar Politikası Açısından İngiltere'nin Osmanlı Devleti'ne ve Millî Mücadeleye Bakışı. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. NO. 1, 120-134.

Tengirşek, Y. K. (1967). *Vatan Hizmetinde*. İstanbul: Bahar Matbaası.

Uçarol, R. (2015). *Siyasi Tarih (1789-2014)*. İstanbul: Der Yayınları.

### **C. Süreli Yayın Makaleleri;**

İngiltere ve Biz. (1922, 8 Mayıs). *Hâkimiyet-i Milliye*. No: 501.

Lord Curzon'un Siyasi Hastalığı. (1922, 24 Mart). *Hâkimiyet-i Milliye*. No: 464.

Mütareke Teklifi. (1922, 26 Mart). *Hâkimiyet-i Milliye*. No: 466.

### **D. İnternet Kaynakları;**

Erişim tarihi: 07.05.2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/anadolu#1-cografya>

Erişim Tarihi: 23.08.2021, Lord Privy Seal-GOV.UK ([www.gov.uk](http://www.gov.uk))

### **Summary**

After the victory in Sakarya, England, which predicted that if a new war broke out with the Turks who were taking the military initiative; the Greece would be harmed, put forward the idea of making peace in the Orient. After the defeat of Sakarya, the Greek side, on the other hand, realized that it was not possible to end the Anatolian issue with war, so they sent the Greek Prime Minister Gounaris and his delegation to European capitals and wanted a solution to the Turkish-Greek war.

England, claiming to be Greece's best friend, has made it accepted that the defense of the Greek argument should be left to England. England also acted to protect its commercial interests in the Middle East and Near East by providing an environment of peace and tranquility in the Orient. In the context of "Oriental Peace"; in the Minutes of the House of Commons; it is understood that the necessity of England to do whatever it can is frequently emphasized. While Britain's work on achieving peace in order to protect its commercial interests in the Middle East and, in particular, its political interests in India, was highlighted in the House of Commons, it was clearly revealed that the ongoing hostilities between Turks and Greeks created a situation against England. However, it is clear that the political solution of the Anatolian issue can only be achieved by the joint decision of the Great Powers. In this respect, England, which took action to end the war between Greece, which exceeded the limits of its financial-physical capabilities during its time in Anatolia, and Turkey, which urgently needed a way out for its future, took steps with the awareness that the solution could only be achieved through cooperation between the Allied Powers. One of these steps was the March 1922 Paris Conference, where the Foreign Ministers of the three Allied States came together. During the period when the Turkish-Greek hostilities pacified, the The Turkish Grand National Assembly (TGNA) government did not ignore the British-based peace discourse, but nevertheless sent Foreign Minister Yusuf Kemal Bey to European capitals such as Paris and London. By behaving like this, the TGNA government wanted to announce the wishes of the Turks to Europe and to create a public opinion politically. However, the actions of the Greeks, who increased their military preparations on the Eskişehir-Afyon-Uşak line, revealed that the Allied Powers did not act according to the

rumors that were put forward in order to settle the "Oriental Question" peacefully. From this point of view, while the Greeks, who seem to want peace, increase their military preparations on the Eskişehir-Afyon-Uşak line, it can be considered "it is unlikely that they will evacuate all of Anatolia and leave occupied Thrace". As a matter of fact, as a result of the armistice proposal in the Paris Conference, England could not offer any assurance to the Turks "with which guarantees Anatolia would be evacuated". For this reason, in case of an armistice, for the TGNA government, which considered the evacuation of the Turkish lands under Greek occupation as a priority issue, the armistice brought forward by England did not provide a guarantee despite the resumption of the war, and could have put the Turkish army in an unfavorable situation. Thus, the TGNA government persistently waited for "Greece to evacuate Anatolia together with the armistice" as an effort to show goodwill for Europe "to establish a peace in the Orient".

The Turkish Grand National Assembly (TGNA) Government, which is aware of the fact that the armistice discourses aim to set a barrier to the independence and energy of the Turks, considered the evacuation of Anatolia together with the armistice as a prerequisite for peace. The Allied Powers, acting with the aim of "maintaining the deadlock situation in Anatolia and stalling the TGNA Government", insisted on "first armistice and then evacuation". For this reason, this situation caused mutual notes to be experienced between them and the TGNA Government.

In addition, although the success of the Sakarya victory lies behind the Allied Powers' reaching an agreement around the main changes they made on the Treaty of Sèvres and submitting the proposals they prepared in this direction to the TGNA Government; The contents presented were far from meeting Turkey's national goals.

While Greece did not accept the evacuation of Anatolia in order to hold on in Thrace, the TGNA government wanted both Anatolia and Thrace to be saved without making concessions from the National Pact. Despite the conditions of the National Pact, British Prime Minister Lloyd George and the British Government to which he is a member; claimed that Mustafa Kemal's insistence on the preliminary evacuation to be carried out by the Greeks caused nothing about peace in the Orient to be achieved. However, the British Government's rejection of Turkey's offer to hold a conference in Izmit can be considered as contradictory policies. It can be said that England, which keeps the peace discourse on the agenda and expresses the statements that a conference will be convened, is playing a game of breaking the strength of the Turkish army, which is preparing against the Greek army. As a result, the so-called peace discourses expired, and Mustafa Kemal, the Head of the TGNA Government, Commander-in-Chief, started the Great Offensive.



## OBJECTIFICATION OF INFANTILE BODIES: UNDERSTANDING THE BIOPOLITICS OF ANTEBELLUM AMERICA THROUGH BABY SHOWS

*BEBEK BEDENLERİN NESNELEŞTİRİLMESİ: İÇ SAVAŞ ÖNCESİ  
AMERİKA BİYOPOLİTİĞİNİ BEBEK GÖSTERİLERİYLE ANLAMAK*

**Onur KARAKÖSE** 

Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Bölümü,  
onurkarakose99@gmail.com

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 3 Eylül 2021  
Kabul edildiği tarih: 30 Aralık 2021  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 3 September 2021  
Date accepted: 30 December 2021  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

P. T. Barnum; İç Savaş Öncesi  
Amerika; Bebek Gösterileri; Michel  
Foucault; Biyopolitika

### Keywords

P. T. Barnum; Antebellum America;  
Baby Shows; Michel Foucault;  
Biopolitics

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.10

### Abstract

The purpose of this study is to examine the function of baby shows in the antebellum America in instigating binary logic of gender in family, child rearing, objectification of both infantile and maternal bodies, all of which are closely tied to the biopolitics of the antebellum America. This study will first look at the biopolitical aspects of the first baby shows organized as part of agricultural fairs in 1854 by focusing on the coverage of such events by newspaper articles. Then it will follow Phineas Taylor Barnum's re-introduction of baby shows along with his freak shows in 1855 for commercial success. In Barnum's shows, this study finds, the reproduction of properly bred white American babies is promoted through questionnaires and examinations of doctors in the evaluation of babies as well as the mothers to instill a eugenic normalcy with regard to determining the qualities of the best American baby. Lastly, the juxtaposition of the abnormal "freaks" and "oddities" with "cherubic" babies is realized through Barnum's American museum which, as this study will argue, serves as a heterotopia in the sense that Barnum's museum attempts to establish and thereby instigate a discursive historical truth of the proper middle-class American family in the form of a myth by exercising the power/knowledge over the American family as a heterotopian authority.

### Öz

Bu çalışmanın amacı, İç Savaş öncesi Amerikan toplumunda bebek gösterilerinin işlevlerine odaklanılarak bu gösterilerin aile, çocuk yetiştirme, anne ve bebek bedenlerinin nesneleştirilmesi konuları özelinde ikili cinsiyet mantığının toplumda nasıl yerleştirildiğini incelemektir. Bu amaçla bebek gösterileri İç Savaş öncesi Amerikan biyopolitiğiyle ilişkilendirilerek irdelenecektir. Bu çalışma ilk olarak 1854 yılında tarım fuarlarının parçası olarak düzenlenen ilk bebek gösterilerinin biyopolitik yönlerini, bu olayların gazetelerdeki yansımalarına odaklanarak inceleyecektir. Daha sonrasında Phineas Taylor Barnum'un bebek gösterilerini ticari başarı için ucube gösterilerinin içine katarak 1855 yılında yeniden halka sunmasına değinilecektir. Ayrıca, Barnum'un gösterilerinde; beyaz Amerikan bebeklerin üreme artışının şovlarda düzenlenen anketlerde ve doktorların anne ve bebekleri değerlendirmedeki kıstaslarında teşvik edildiği vurgulanacaktır. İncelemelerdeki bu kıstasların en iyi Amerikan bebeğinin niteliklerini belirlemede öjenik bir normallik aşıladığı savunulacaktır. Son olarak, anormal "ucubeler" ve "tuhafliklar"ın "melek" bebeklerle bir araya getirilmesinin Barnum'un Amerikan müzesi aracılığıyla gerçekleştirilmesi, bu çalışmanın savunduğu üzere, Barnum müzesinin orta sınıf Amerikan aile yapısı yaratmak amacıyla bir Amerikan aile miti kurup söylemsel bir tarihsel gerçeklik oluşturmasıyla açıklanacaktır. Bu gerçeklik Barnum'un Amerikan Müzesi'nin Amerikan ailesi üzerinde heterotopik bir otorite olarak güç/bilgi yetkisini kullanarak yapmasıyla açıklanacaktır.

At our house, at home, we've a sweet little baby,  
 As fat as a 'coon in the fall:  
 And for mischief, fun, music, or whatever it maybe,  
 Of brats, he's the general of all!  
 With Cheeks like two roses,  
 The prettiest of noses,  
 Endeared is our Moses,  
 By every fond tie;  
 In fair and foul weather,  
 He serves as a tether  
 To bind us together-  
 My Betsey and I.

O. G. Spoons

## Introduction

Writing for an article in *San Francisco Sun* in 1854, O.G Spoons started his poem entitled “Our Baby” with an appreciation of an upcoming baby show in California, pointing to the tethering effect of its cherubic innocence for the idealized middle-class American family. Spoons’ poem not only reflects the happiness found in marital bond, which is multiplied with the arrival of a baby, but also shows the obsession with regard to the objectified babies. It also reveals how important it was for the idealized American family to showcase their babies. The poem ends with calling the baby “[t]he Fair,” which as a pun can be regarded as a call for attracting families to join the agricultural fair. In this vein, it also points to the original function of baby shows: the juxtaposition of showcasing babies in agricultural fairs with home-made products and these were occasions where the baby shows made their first appearances. The first prominent baby show in antebellum America was organized in 1854 in Ohio as part of the agricultural fair (Pearson, 2008, p. 341) where showcasing babies along with agricultural products gave spectators and potential customers a chance to study the best babies. The strength of these babies was measured by how fat and plump they were, not to mention their beauty, which was associated closely with that of their mothers. The commodification of infantile bodies did not only provide an early approbation of maternal duty, but it was also used by organizers for attracting citizens to the fair. The prize especially attracted mothers who saw the contest as a way to earn a monetary prize, as well as an outwardly appreciation of their babies and themselves. Even though the emphasis was on the beauty of the best baby, mothers also took pride and joy in presenting their babies and themselves as they were showcased alongside them. Even though eugenic literature, practice and Francis Galton’s ideas had not yet been formed or made public, baby shows in the antebellum era that evaluated babies based on their qualities were precursors to eugenic shows called better baby shows. These

shows attempted to scientifically determine the features and qualities of racially impure white babies. They were used by eugenicists to portray and instigate the pure image of the white American family and supremacy over genealogically inferior races.

After the original introduction of baby shows as part of agricultural fairs in 1854, Phineas Taylor Barnum's institutionalized grand baby shows re-introduced baby shows in New York in 1855 with monetary prizes. In these shows, the infantile body was then exhibited alongside freaks and oddities. This rework by Barnum intended to appeal both to showcasing the decadence of humanity as well as the innocence of cherubic beauty. Such juxtaposition fostered stern criticisms directed towards Barnum. Elizabeth Oakes Smith, a prominent lecturer and a women's rights activist in antebellum America, expressed a strong disapproval of Barnum's mischievous attack on the privacy of that sacred symbiotic bond between the mother and child, decrying: "There is something intrinsically revolting in this attempt to force aside the veil which screens and protects the chaste matron, where she and her 'pretty brood' within the sanctuary of home are exempt from the rude gaze of a prying curiosity" (Adams, 1997, p. 103). Barnum's answer revolved around a scientific appropriation of his shows which involved questionnaires that attempted to find the qualities of the best American baby. Such answer also incorporated showcasing of newly invented breast pumps whose functions would mitigate the weight of the hard work of child-rearing to which American mothers were subjected in the domestic sphere as was determined by the nineteenth-century cult of true womanhood. As this paper will argue, Barnum's scientific pretensions were deployed to dispel the criticisms but they were reflective of the antebellum biopolitics. Baby shows in Barnum's American Museum acted alongside the biopolitical schema in terms of creating the normalcy in fostering binary structure of the American family. As the maternal and infantile bodies were enthroned for spectators, a discursive truth is instilled in the minds of the visitors and spectators by the heterotopian authority of the museum in terms of fostering what Michel Foucault called the Malthusian couple, the biopolitical formation of the reproductive couple.

### **The Cult of Domesticity and Commercialized Babies**

The idea of the cult of true womanhood, a phrase used in the nineteenth century to associate true womanhood with God was based on the association of religious virtue with maternal roles of the domestic woman. Barbara Welter (1966)

indicates in her influential article that there were four virtues that defined women in the nineteenth century American society: “piety, purity, submissiveness and domesticity . . . they spelled mother, daughter, sister, wife-woman. Without them, no matter whether there was fame, achievement or wealth, all was ashes. With them she was promised happiness and power” (p. 152). As part of the Puritan legacy embedded in collective American unconsciousness, the true womanhood meant a subservient, and homely female that sacrificed her life for the betterment of American nation. This ideology targeting women was dictated by republican motherhood which not only conditioned women to attend to their homely duties but also encouraged them to teach, lecture and write to enforce this ideology. Such prescriptions determined by republican motherhood contributed to the installment of the cult in the psyches of both women and men alike. The cult of true womanhood was justified by the religious appropriation of womanhood since true womanhood had been regarded as “a fervently Protestant notion . . . [warding off] evil and worldly influences” (DuBois & Dumenil, 2016, p. 157). This aspect was closely associated with certain vices such as the alcoholism men were enmeshed in out in the market place. However, as market economy flourished and home as a site of production was replaced by the market which became predominantly male-oriented, the notion of child-rearing changed. Similarly, homely space was attributed to women whose sole role became the conduct of domestic duties. In this vein, the progression of baby shows was not only reflective of such domestic ideology that targeted women but also of the changing economic interests of the middle-class American family. Attending a baby show and contesting in it was a white middle-class pursuit. The baby shows targeting the middle-class American wife therefore consolidated the subordination of women by patriarchy. The shows also instilled the belief that child-rearing as an occupation was a female-only job. This job was considered to be giving maternal pleasure and a maternal peer recognition. By doing so, these shows also contributed to the assignment of the occupation of child-rearing as the primary way by which women should define themselves, serving again as a patriarchal tool that consolidated the confinement of women to home.

The original baby show held in Ohio in 1854 showcased babies along with products made at home. Mothers took their babies to the fair to win prizes but they were also encouraged to display their domestic products alongside their babies. One Georgia baby contest in 1850s required that the female participants should cover their babies with clothing that was produced at home, affirming the conventional

belief of home as a maternal space for producing goods (Pearson, 2008, p. 346). However, baby shows were later quickly morphed into organizations targeting the newly emerging consumerist middle-class American family. Republican motherhood enforced the idea that republican posterity falls to the sacrifice of the domestic women who, displaced from work, are then tasked with the education of children so that the children are instilled with republican values. Such values were regarded crucial to be imprinted in the minds of the children so that they would become virtuous and concerned for the common good as opposed to being ignorant, useless and weak. There grew an increasing and often obsessive focus on the display of babies as child-rearing of fewer but beautiful, cherubic and healthier babies became the measure of pride for antebellum American family and baby shows provided the middle-class American family with a prescribed method of partaking in baby worshipping (Pearson, 2008, p. 347).

Among the reasons that facilitated the objectification of babies in the antebellum era was the introduction of “the bassinet [which] allowed women to place babies in the parlor rather than the nursery, situating them literally and figuratively at the center of the home and showcasing them before guests' eyes” (Pearson, 2008 p. 345). Since the monumental task of child-rearing was regarded maternal, men were often absent in baby shows. Furthermore, the prizes that were given to the fattest and healthiest baby often involved tea sets, silver, cooking equipment and sewing machines (Pearson, 2008 p. 344), confirming that baby shows did not only target babies but also especially the women who took immense pride when they showcased their sons and daughters.

The original Ohio agricultural fair served as the first attraction for baby contests and included in its monetary prize pool certain items: “[t]he first premium finest baby, 2 years, old or under, is a tea set, with silver, valued at \$300. The second premium, a tea set valued at \$200. The third premium for the finest child under 1 year of age, a silver plate of \$200” (“National Baby Show”, 1854, p. 3). Regardless of the gender of the prize-winning baby, tea sets and silver plates were given to the winner mother. This reveals that the organizers of the fairs set the prizes for mothers specifically, which caused a lot of attraction from mothers who wanted to showcase their babies for both maternal approbation and monetary prizes. The sex of the babies that won prizes seems to be irrelevant since the features of the baby- whether babies were fat, plumb or skinny- meant a lot more to the judges, mothers and exhibition. Furthermore, the reports shied away from

giving details on the sex and names of the babies as they feared “serious protests of the parents, who do not desire the world to know whether their babies entered for the prizes and did not get it” (“National Baby Show”, 1854, p. 3). Furthermore, the shows could also be interpreted as an early capitalist imperative of exploiting maternal and feminine attraction, which was used by organizers to attract customers to the fair where several other exhibitions of goods were being put on display. As Pearson (2008) observes with regard to the close link between the transformation of the fair culture with capitalist market economy and growing consumerist culture, previously a space to showcase products that are produced at farm or home, the fairs then became a site for exercising a consumer culture through entertainment and curious displays (p. 346). The middle-class appropriation of true womanhood was not always compatible, especially when one considers the example of female factory workers, the Lowell girls in the antebellum era, who claimed a rather short-lived but exemplary political and economic participation in the exclusively male-dominated work space. However, baby shows in the mid-nineteenth century marked “the substitution of women's traditional goods with babies expressed the economic and cultural changes underlying middle class domesticity” (Pearson, 2008, p. 346). Baby shows would later morph into spectacles juxtaposed with freaks and oddities in dime-museums and freak shows for a strictly capitalist culture that had taken entertainment as the basis of consumerism in exhibiting the abnormal.

The monetary value surely attracted families who poured from different states to showcase their babies. Even though babies were the core focus, maternal approbation was also an important factor which propelled mothers to join the shows but contesting mothers were also a site of attraction for men. For example, one article in *Independent Press* reporting on the fair in Ohio in 1854 pointed out how young America was aroused by the display and how young men who were prevented from seeing the baby tent filled with nurses and mothers “climbed the adjoining trees, and enjoyed free gratis for nothing, a stolen peep at the Baby Convention, which from their expressions we judged was highly gratifying” (“National Baby Show”, 1854, p. 3). A similar report confirms that the tent was forbidden to enter as referees carefully examined babies who were taken care of by nurses. Mothers wore their best dresses and rosettes to show their pride in participation of the contests, whose attraction was reportedly “due to the magnetic forces of the mothers; most of them were young and many of them very beautiful” (“The Baby Convention”, 1854, p. 6). As babies were inspected and assessed for



beauty and health, a *sancto sanctorum*, a holy tent assigned for angelic babies and their mothers, accompanied by music for babies and mothers were erected on the fair grounds and attracted the fair-goers.

Despite being spaces that promoted a strictly white and middle-class heteronormative gender matrix, baby shows were occasionally used as public spaces for activists to challenge the normalcies and conformities of the antebellum period. The baby show in Ohio in 1854 was such a spectacle that organizers invited activists such as Lucretia Mott, Fanny Fern and Horace Greeley but they were unable to attend. However, they sent letters which were read aloud to the audience and such spectacles organized figures by Barnum used the public space in their absence for political propaganda against slavery to cause further attraction to the shows. Drawing attention to “the human constitution in this country, where able-bodied men are sold at from \$500 to \$1500” (“National Baby Show”, 1854, p. 3), Greeley emphasized anti-slavery sentiments with regard to the biopolitical misdeeds of the South. While critics in the North occasionally associated baby shows with slavery, the Southern critics of baby shows conducted in the North focused on the highly commercialized culture that objectified babies. In this vein, northern critiques showed how the display of triplets and quadruplets was immoral in the sense that the shows reminded one of “slaveholders anxious to change woman from an uniparous to a multiparous animal” (Pearson, 2008, p. 351). Such criticism accused baby shows of promoting a form of slavery for women who are praised for having multiple babies. On the other hand, the critique of baby shows by southern newspapers focused on how southern society were much more “affective, more domestic and less troublingly commercial than the free North” (Pearson, 2008, p. 352).

Lucretia Mott who was one of the foremothers of Seneca Falls Convention of 1848 showed discontent with the exclusion of black babies from the baby show and called for the inclusion of black babies (“National Baby Show”, 1854, p. 3). The criticism by Mott was centered on the objectification of babies that were being displayed for profit. Babies were objectified for their newly discovered middle-class cherubic innocence, which provided a sort of entertainment for the consumerist culture. Agricultural fairs that showcased babies brought such consumerist culture with them to the rural areas. This obsession with babies elevated them to unique beings who should be closely monitored, schooled, cared for but also showcased. Although these shows are heavily criticized for exposing the sacred bound between

mother and her child that should be confined to the home, the displayed children that belonged to the American middle class was being transformed into iconic figures of piety, virtue and innocence.

A reporter in a newspaper article in Georgia in 1854 hoped after observing a baby show that “the audience would not judge the specimen exhibited by present appearances, for, although young, it was but the development of the future and a *burst* of human nature” (“Baby Show in Georgia”, 1854, p. 3). The fact that the word “specimen” is used for the word “baby” foretells an upcoming juxtaposition of baby shows who became integral parts of middle-class entertainment in dime-museums and freak shows. Baby shows had a biopolitical aim of being used as a public space for spectators “to contemplate the virtues that babies symbolized: the health of the nation, domesticity, innocence, even divinity” (Pearson, 2008, p. 347). Mothers who raised future republicans were celebrated for their maternal role even when they could not receive a prize. An article in 1854 observes an old woman who attends a baby show in Ohio with her seventeenth child to claim a premium award (“National Baby Show”, 1854, p. 3), which can be interpreted as a celebration of her contribution to republican ideals by giving birth to sons and daughters for the republican cause amidst an increasing clash between Northern and Southern values. Even though the posterity of republican values was being challenged by Southerners in claiming that baby shows were a northern phenomenon and the northern critical literature around baby shows pointed to the association of these shows with slavery, they both agreed that babies were being forced impiously to take part in contests that objectified babies.

### **Barnum’s Grand National Baby Shows**

Agricultural baby shows that started in 1854 were not strictly offering monetary prize as they were rather organized as part of fairs for further attraction for mothers, families and men. Phineas Taylor Barnum turned the sentimental baby shows into capitalistic profit. His institutionalized shows took full advantage of the earlier commercial success of baby shows. Barnum saw the potential profit that could be made in re-launching the baby shows which were previously attached to fairs. Barnum claimed that the original idea of baby shows came from him and he took full advantage of the earlier success of showcasing babies alongside with their mothers. Barnum’s baby shows used scientific lectures and appropriation to ward off any criticism. Barnum’s American Museum which was founded in 1841 introduced baby shows with monetary prize in 1855 for the first time in New York

“that for better or worse, filled the establishment with children, their mothers eager to win cash prizes for finest or fattest baby or best twins” (Wilson, 2020, p. 271). Barnum (2017) points out in his autobiography that the chief function of these baby shows was to show the middle-class and the press that he had “curiosities worth showing and worth seeing, and exhibited dog cheap at twenty-five cents admission, children half price- [studying] ways to arrest public attention; to startle, to make people talk and wonder; in short, to let the world know that I had a Museum” (p. 153). The first show held in New York offered a \$100 prize, equivalent in purchasing power to about \$2,000 today, to the finest baby and received much attraction as 100 contestants registered for the prize. However, it quickly caused a protest since “the verdict did not suit anybody but the mother of one baby. The other ninety-nine indignant mothers jumped on to Mr. Barnum and the committee, and denounced the whole proceeding as partial and unjust” (Benton, 1891, p. 113). Barnum quickly adjusted his baby shows by providing a lecture room for mothers and babies. He also created a jury to announce the prizes as well as allowing new inventions of breast pumps, baby notions and nipple shields to be displayed during the shows.

### **Scientific Appropriation of Baby Shows**

Barnum attended the lectures given by famous female abolitionists such as Lucy Stone, Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony. He formed close relationship with the New York physician Dr. Russell Thacher Trall who was a prominent writer at the time on hygiene, and hydrotherapy, as well as a temperance advocate. Barnum (1983) frequently asked his wife to attend his baby shows as a judge (p. 69). When the shows at first encountered harsh criticisms, Barnum sought professional legitimacy and blessing for his baby contests. In 1855, Dr. Lydia Folger, the second woman to be given a medical degree in the U.S. gave a lecture in the museum. In this lecture which had a pre-eugenic focus, prize-winning babies were held up one by one to show “the audience on the merits of the infants, especially on the crowning merit of their being genuine original American stock” (“Baby-Show”, 1855). Furthermore, Barnum sought after scientific appropriation of his shows by inviting doctors and scientists. He frequently legitimized his shows by relying on scientists and doctors who lectured on subjects such as child-rearing, maternal duties and children’s health. This is interpreted as establishing a tradition of pre-eugenic scientific baby shows that relied on research and cataloguing, which were picked up by eugenicists who organized better baby

shows towards the end of the nineteenth century (Blanchard, 2008, p. 115). Barnum juxtaposed the future of Yankee posterity symbolized through his baby shows against the exhibitions of abnormal freaks. Blanchard points out that “the rich and the famous of New York, as well as commoners, flocked to his establishment to feast their eyes on the likes of The Last of the Aztecs (a brother and sister with pointed heads, who had mental disabilities), The Swiss Bearded Lady, The Original Siamese Twins, an African-American mother with her two albino children, and domestic and foreign savages” (Blanchard, 2008, p. 129). He exhibited the fattest and finest babies in his Grand National Baby Shows alongside freaks for two days, and echoing the previous baby shows which rewarded the reproduction quality of the domestic American woman, he offered “a premium of \$250 . . . for the finest quatern, or set of quadruplets” (Barnum, 1983, p. 89).

### **Antebellum Concerns of Barnum’s Baby Shows**

Barnum's popular baby shows which were held at the American museum in New York and in several other cities in 1855 were reflective of antebellum attitudes about race, gender, and class. Barnum’s baby shows excluded black babies and Barnum never organized a colored baby show. A correspondent in New York Tribune openly asked Barnum to include black babies in an article, writing:

I wish to inquire whether, on the coming contest between the infantile members of the community, those to whom nature has given a dark exterior will be admitted to the arena, as combatants for the proffered rewards of merit. Resting in the disinterestedness of my esteemed friend, I trust that as my inquiry is advanced sincerely, it will merit a passing notice and elicit an expression that shall cause solid satisfaction to take the place of doubt. I pause for a reply (“Letters”, 1855).

Barnum’s response was a re-affirmation of the racial conformity and dynamics of the antebellum era as he showed reluctance to challenge them: “As society is as present constituted, however, and as it seems likely to remain during our day and generation, . . . I shall manage the Baby Show, as I manage all other enterprises in which I engage, with a respectful deference for the social usages of the community I seek to please” (“Letters”, 1855). Even though Barnum promised a colored baby show later, he refrained from organizing one himself but he later came into an agreement with a colonel to create a show for babies in Boston. However, as an article in *Vanity Fair* in 1862 on an upcoming baby show in the museum observes,

Barnum was close to exhibiting a black baby called Abolition in a separate apartment in the museum but the baby was too sickly to be put on spectacle because of being over-fed by nurses. It was also reported that there was an overwhelming attention given to the little baby, so the exhibition had to be cancelled (“Letter from McArone,” 1862). This attempt points to the pre-eugenic belief in the inferiority of the black baby which was to be showcased as a curiosity as part of the freak shows. Such display would also serve a purpose to underscore the purity of white babies as opposed to the display of the abnormal black baby. The same article makes reference to how new cargo of goods brought by SS *Great Eastern* in 1862 would enhance and ease the burden of child-rearing for mothers exemplified through “Baby’s Notions consisting of corals in reefs; rattles; ribbons; lace caps; . . . other things of which we do know the names but do not know how to spell them” [alongside with a newly patented baby-jumper which is] “calculated for the reception of twins, triplets, quaterns, quintuplets” (“Letter from McArone,” 1862). The article then juxtaposes the foreign nature of the unknown goods with the black baby in a cartoon, presenting two “others,” namely the mistrust towards the “foreign” goods embodied and caricaturized stereotypically as an effeminate Chinese immigrant and the stereotypical display of the exotic black baby, in a congruous manner (see fig.1).

### Figure 1

*The Approaching Baby Show*<sup>1</sup>



<sup>1</sup> From Vanity Fair, Making of America Journal Articles, 1862, p. 267. Copyright 2021 by University of Michigan: Humanities Text Initiative.

Barnum's baby shows addressed to those of native-born middle-class mothers but discontent was frequently observed. In another article from *New York Herald*, a reportedly middle-class lady who attended one of Barnum's baby shows criticized Mrs. Barnum for deeming her baby unfit for prize. As the exhibiting mother reveals how "the babies and their mothers were all placed in a hot room, where a number of questions were put" ("Baby Show Again", 1855) to the contestants, she was then asked by Mrs. Barnum from what country she was from. Having been asked such an undesirable question that questioned the nativity of the baby, the middle-class white mother, then decried about the question that inquired on the baby's birthplace. She felt that her immigrant background and the fact that she came from Ireland was the chief factor in the elimination. Exhibitor then accused Mrs. Barnum of deeming her display poor and unfit and of choosing the winner baby based on doctors' and her own elitist and subjective view which prompted her to call the whole show at the end of the interview a scam by a humbug like Barnum ("Baby Show Again", 1855).

Barnum did not take the risk of juxtaposing black babies with black "oddities" such as the "Afro-American known as Vitiligo, who was an albino and was also microcephalic [. . . and] presented . . . as the 'missing link' between men and apes" (Blanchard, 2008, p. 68). Barnum had used racial indifference as a tool for profit before the introduction of baby shows. Joice Heth who had been exhibited by Barnum across the United States for her great age of 161 years as well as her alleged previous employment as George Washington's nurse, was subjected a post-mortem autopsy in 1836 in a spectacle organized by Barnum. Joice Heth as a former slave was under contract with Barnum when she died and her public autopsy had exposed Barnum as a fraud. Even though Barnum later admitted that it was a hoax, he already had a reputation for using "scientific ideas on the biological nature of racial difference [which] provided a conceptual framework for popular images of degraded, deformed, and otherwise humiliated blacks on stage" (Blanchard, 2008, p. 116).

As binary logic of gender was constituted through baby shows and conformity and sacredness of family that relied on the domestic role of women dominated the antebellum era, the abnormal only found appearance in the form of objectification in dime-museums and freak shows such as Barnum's American museum. Objectification of the abnormal was the capitalistic form of entertainment through which consumers formed their true republican American identities by

watching the abject put on display. Blanchard (2008) believes that “the disappearance of the ‘abnormal’ from the heart of social structures made it all the more imperative that a new form of Otherness should be displayed. Otherness was not simply a state, it was the alien element which resisted assimilation and made it possible to construct social, cultural and physical identities” (p. 27). The abject is pitted against cherubic innocence in the museum, out of which Americans learned how to form their own identities which clearly instigated a white middle-class familial structure to which babies brought joy and meaning. Baby shows provided a different form of entertainment alongside freaks in showing the ideal babies each American family should ideally have. In this respect, these shows promoted reproduction and confirmed that mothers should not seek fulfillment in the working space which rightfully belonged to the male but seek fulfillment in child-rearing, as was enforced by the “domestic ideology that sanctified the home as the seat of morality and goodness” (Pearson, 2008, p. 345).

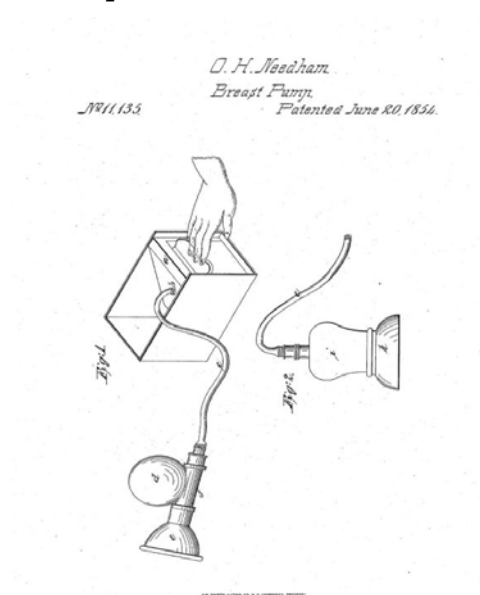
### **Maternal Display and Criticism**

Barnum exploited maternal desire by making a spectacle of not just babies but mothers as well. Referring to the earlier sexual connotation of baby shows where mothers were source of the sexual attraction by men, Barnum’s American Museum provided beauty products and allowed gadgets designed for mothers and babies to be displayed during spectacles. As Pearson (2008) notes, “*Vanity Fair* likewise joked that in preparation for an 1862 baby show at Barnum’s museum, mothers were buying up baby-improving potions by the gallon, inventors were hard at work on contraptions to sell at the show, and merchants were compiling rattles, ribbons, and other Baby’s Notions” (p. 359). This presents a clear distinction between the earlier baby shows that first and foremost focused on the display of domestic products and used baby shows for attracting fair-goers and Barnum’s baby shows which made that shift of appealing to the emerging consumer culture that now targeted mothers and maternal approbation. Furthermore, Barnum made sure that the prize-winning babies alongside their mothers are enthroned for further display for a few days. This spectacle has not only provided a maternal mimicry to be internalized by other mothers and future mothers, but also allowed a sexual display of maternal sexuality. Indeed, these baby shows in Barnum’s American Museum allowed the participants a glimpse into maternal beauty, secrets of sexuality and the child-rearing by focusing extensively on the relationship between babies and sex. As Pearson (2008) believes, this sexuality was shown through associating the

baby shows with breastfeeding and prompting the mothers into displaying their own sexuality by movable fronts attached to their dresses that designed specifically to be used for frequent breastfeeding (p. 354). The earlier *sancto sanctorum* in previous fairs is replaced by a nursery set up inside the museum by Barnum, which attracted many consumers. Among the reported displays of maternal inventions inside were Dr. C.H. Needham's display of breast pumps and nipple shields, which reportedly attracted a lot of attention (see fig. 2). The fact that men were barred from going anywhere near the nursery points to a growing interest by young men who were sexually attracted to the displays to have a glimpse at maternal bodies. Towards the middle of the nineteenth century cultural ideas about motherhood and nursing had begun to change. Even though wet nursing was widespread among high upper-class families in antebellum era, middle-class motherhood was targeted mostly by the cult of true womanhood. The cult "stressed that the fate of children rested not just in God's hands, but in those of women. And the home, increasingly viewed as a private sphere separated from commercial enterprises, became a mother's workshop. Opening the nursery door to a stranger, an unknown wet nurse - possibly a woman of deficient character - was, therefore, a risk" (Golden, 1996, p. 39). Reflecting the reproductive and biopolitical capitalist economy, the breast pumps were designed to make these mothers' domestic lives easier and served as an ideological tool which contributed to the idealized image of the mother feeding her own baby.

## Figure 2

*Dr. C. H. Needham's Breast Pump<sup>2</sup>*



<sup>2</sup> From GooglePatents, 1854, <https://patents.google.com/patent/US11135>. In the public domain.



Barnum expelled criticisms towards his baby shows by presenting himself also as a father figure who loved babies. His scientific lectures also sought to better the conditions of mothers who are tasked with the crucial task of child-rearing. The juxtaposition of babies along with oddities sparked stark criticism which often accused Barnum of invading private sphere of American family. A newspaper in 1862 in Ohio criticized baby shows for offering the winners monetary prizes whereby the more grotesque and odder the baby was, the more money was offered for displaying them (Pearson, 2008, p. 353). Appalled by Barnum's attempts of presenting baby shows appealing to the middle-class American family, *Godey's Lady's Book* severely criticized the shows on the grounds that they dared exposing the sacred bound between the child and the mother:

It is to us an inexplicable social enigma that so many mothers holding respectable positions, and some of them positions of influence, should be found ready, under any circumstances, to submit themselves to the degradation to which exhibitors and exhibited are exposed.

Let those who have never attended one try to realize the scene; the mothers, the nurses holding labels stating the class and number, the infants feverish and excited in consequence of the foul and heated atmosphere they are compelled to breathe, and the treatment to which they are subjected. Some of them doze uneasily upon the knee of mother or nurse, seeking their natural nourishment before the gaze of the crowd; and there hundreds of indifferent or curious spectators move along, jostling, laughing, joking, commenting with unsparing freedom! (Hale & Godey, 1856, p. 571).

The horrified experience of infantile display is then scorned for ungodly behavior since the way *Godey's Lady's Book* promoted motherhood and maternal sacrilege as part of the cult of true womanhood has been under a seemingly capitalist attack. This attack was considered to be rendering the holy sacrilege of motherhood a soulless approbation: "What a picture for pure infancy, for solicitous maternity! What a betrayal of the Divine trust: Take these little ones; bring them up for me, It seems impious to add: Of such is the kingdom of Heaven" (Hale & Godey, 1856, p. 571). Nevertheless, Barnum always associated himself with the figure of a republican *paterfamilias* doting on its babies. In one of selected letters addressed to the poet Bayard Taylor, Barnum (1983) ponders over his future in the manner of a true republican father:

Barnum has been made rich by catering for the children. The youth of America regard the loss of Barnum's Museum as a loss irreparable. Fathers & mothers mourn its destruction on account of their children. Why should not Barnum (who in fact was always more of a philanthropist than a humbug) establish a free museum for the instruction and edification of the Youth of America! (p. 140).

Barnum's baby shows affirmed the ideals of domestic womanhood such as affirming child-rearing as a crucial part of women's lives. However, women who attended the baby shows found a chance to earn monetary prize through these shows as the total amount of prize was occasionally increased and distributed to a wide array of babies varying from the finest and fattest to the twins and triplets. This method was a way to please mothers in encouraging them further to engage in perfecting their maternal duties as well as dispelling criticism by allowing more mothers to be rewarded. Monetary value aside, Barnum's baby contests were a way for mothers to extend their roles outside of familial interiority by attending lectures of activists. The ideology of the cult of true womanhood was embedded in the firm belief of the maternal role of women, which had political as well as spiritual connotations as to "preserving the memory of the American revolution and to securing its legacy within a stable, peaceful, and permanent American nation" (DuBois & Dumenil, 2016, p. 202). Such duty fell to the republican mother who played the crucial role in educating children who were to play vital roles in preserving republican ideals. Such education started first in family and mothers had to make sure that the children were raised to obey God's orders and to embrace republican ideals such as solidarity, preservation of larger good, being industrious and self-disciplined. What baby shows affirmed through maternal approbation was to consolidate women's confinement to home and child-rearing where the crucial education of children was taking place. However, as women sought claiming public spaces wherever they found them, whether in lectures in baby shows or through working at mills and claiming rights as part of their economic participation, they were already pushing to acquire new ways of that would challenge the ideals of the true womanhood.

### **The Antebellum Puzzle**

The antebellum period in the United States saw a growing marketing economy, economic prosperity, rapid urbanization but also a decline in population. The antebellum puzzle, which "describes the situation of declining stature and rising mortality in the three decades prior to the American Civil War (1861-65)" (Haines et

al., 2000, p. 1) points out that even though the rapidly growing market should have brought with it better living conditions and thereby a decrease in mortality rates, the opposite was experienced in the antebellum families. The reason for the puzzle is attributed to the decline in nutritious diet of antebellum Americans which lacked enough proteins and calories: “the nation was also suffering from serious negative externalities which affected the health and longevity of the population” (Haines et al., 2000, p. 1). The deterioration of American diet along with increased mobilization, faster rates at which diseases were spread owing to growing transportation links contributed to the mortality rates as well as shrinking of the population. This might have had added an extra concern over the crucial role of child-rearing for mothers as fewer children were preferred because of the changes in the American familial structure. American diet at the time was a growing concern. In this vein, the way mothers fed their babies was a frequent question asked of them in baby shows among many others varying from the type of bath baby gets to the shape of land where the baby is raised. In one baby show in antebellum era, a reporter observes several questions in the form of questionnaires being addressed to mothers. This questionnaire is comprised of inquiries on the age of the father, mother, child’s birthdate, its name, mother’s maternal history on child-rearing, whether the child was prematurely or regularly delivered, as well as the diet and exercise of the mother during pregnancy, the geography of the home the child was raised in and the care given to the child (bathing, diet, special care etc.) (“Grand Infantile Display”, 1855). Out of ten questions of this questionnaire, two were directly about the diet and judges gave suggestions and advise depending on the type of answers mothers gave. Since these questionnaires were either conducted in nurseries or tents, all mothers were giving their ears to what the judges remarked. The way the contested child was raised and giving the proper answers revealing the proficiency of the mothers in child-rearing to convince the jury members were also important factors in determining the winner.

In questioning whether this increasing mortality rates which stemmed from the deterioration of the American diet in antebellum period was a Malthusian squeeze since Thomas Robert Malthus predicted that nutritious shortfall would result in higher mortality rates. It is suggested that “the commercialization of agriculture probably played some role in mortality and nutritional access . . . which is typically associated with some deficiency in the production of food, it did reflect a negative feedback from the economy to the demographic environment” (Haines et al., 2000, p. 13). Even though the report lists several reasons ranging from

immigration to rapid industrialization as factors that contributed to unusual mortality rates in antebellum era, it is concluded that “it seems that the growing prosperity of the United States in the antebellum period was partly purchased at a price of some deterioration of the biological standard of living” (Haines et al., 2000, p. 14). The growing concern for the education and schooling of fewer children by the middle-class American families might have been the result of this biopolitical concern pertaining to the antebellum period.

### **Barnum’s American Museum as a Heterotopia**

Michel Foucault lists the deployment of sexuality as essential to the biopolitics of the modern state in the eighteenth and nineteenth centuries since sex as a phenomenon became highly regulated, and confined to home as the incest taboo became strictly forbidden. Deployment of sexuality made it possible so that the power could be exercised over the subjects’ body, which was ensured by the reproduction of proper bodies. According to Michel Foucault, the power and knowledge share a close association in the sense that they co-exist. Knowledge, for Foucault, can be regarded as an exercise of power relations, which in turn causes power to function as an off-shoot of knowledge. Such power-knowledge Foucault speaks of was a marking characteristic of the functioning schema of the biopolitics of the modern state, which relied on the formation of what Foucault called the Malthusian (reproductive) couple. Such ideology enforced and is first fed on Victorian motherhood that confined sexuality to home and associated the angelic space of home as the rightful place of the female, which has close connotations to the cult of True Womanhood which stemmed from similar ideals. This new re-evaluation of sex, as Foucault (1978) calls it, is deployed at the behest of biopolitics which, “[s]pread out from one pole to the other ... [pointing to] a whole series of different tactics that combined in varying proportions the objective of disciplining the body and that of regulating populations” (p. 146). Just as Victorian sexuality was confined to home, sex in antebellum America became a middle-class phenomenon that is confined to the homely space as non-normative sexualities were deemed abnormal. The abnormal was manifested in dime-museums through the display of abject monsters and freaks of human nature such as Joice Heth. The abject that was put into display in dime museums stood between human and inhuman, while spectacles in dime-museums and freak shows for middle-class entertainment provided a screen against which binary roles of the established gender matrix are formed.

While sex was regulated by biopolitics in the nineteenth century, the familial interiority was targeted as well. In this vein, the biopolitics of Victorian moral codes is crucial as an analysis for Foucault owing to the fact that the Victorian era and its (im)morality contained emerging feature of biopolitics: the confinement of sex to home, and the assignation of man and woman to their gendered space to ensure reproduction. A similar capitalistic tendency in exploiting non-normative abject screens are found in the institutionalized structure of profit-making machinery of dime-museums such as Barnum's. Barnum's American Museum as an entertainment targeting the consumerist middle-class fits in what Foucault and Miskowiec (1986) call a heterotopia, which is defined as "places that do exist and that are formed in the very founding of society- . . . counter-sites, a kind of effectively enacted utopia in which the real sites, all the other real sites that can be found within the culture are simultaneously represented, contested, and inverted" (p. 3). For Foucault and Miskowiec (1986), museums and libraries are heterotopias where knowledge and history are recorded and exemplified through objects and art pieces. However, museums are strictly western, capitalistic and modern in the sense that they reflect collective memory as opposed to their earlier function of displaying individual tastes in the seventeenth century (p. 7).

For Foucault, heterotopia meant a counter-space, a liminal site embodied through what he called mirror that stood between utopia and heterotopia whereby subjectification occurred. By subjectification, Foucault meant a series of processes that created the subject and such processes were centered on disciplining the subject. Museums in this regard can be seen as sites where the disciplining of the mob through mimicry is ensured through display of objects. This creation of normalcy through display in museums, as Hetherington (2011) points out, shows that "the museum is a discursive space of the outside as Foucault presents it, a space in which a certain imagining about culture, nature, history and the forces of power associated with their exhibition, emerge through a non-relation to the subject who visits" (p. 471). Foucault and Miskowiec (1986) believed that this subjectification is a process whereby a subject is formed through the mirror through which, "I see myself there where I am not, in an unreal, virtual space that opens up behind the surface; I am over there, there where I am not, a sort of shadow that gives my own visibility to myself, . . . a sort of counteraction on the position that I occupy" (p. 4). Such counteraction can be regarded as the freaks and monsters, the abject display that is showcased in dime-museums. The American

middle-class that visited Barnum's museum for entertainment and spectacle have witnessed freaks of nature and was then subjectified into a disciplined mob.

Foucault and Miskowiec (1986) point out that "the heterotopia is capable of juxtaposing in a single real place several spaces, several sites that are in themselves incompatible . . . [juxtapositions that] are foreign to one another; . . . a two-dimensional screen, one sees the projection of a three-dimensional space" (p. 6). Barnum's museum deviated from earlier individualistic enterprise attributed to eighteenth century museums as his is a strictly capitalistic endeavor targeting the American middle-class. As a heterotopia, it nevertheless aimed to foster the creation of a collective American memory, deploying a biopolitical agenda. Even though Foucault and Miskowiec talk of museums in general as sites of accumulation of memory and history, the juxtaposition between babies and freaks can be linked to the mirroring effects of the institutionalized museum like Barnum's American Museum that embody and enforce subjectifications provided through abject screens and maternal mimicry achieved in baby shows.

### **Conclusion**

From their introduction as part of agricultural fairs to their capitalistic enterprise, baby shows created a culture where infantile display is juxtaposed with maternal desire. Juxtaposing the showcase of maternity and child-reading with an emphasis on its close association with domestic life contributed to the dismantling of the clear-cut lines between public and private sphere. Such juxtaposition also instigated the belief that a normalized consumer culture relied on displaying humans as well as that exhibiting babies were of a normalized way of providing entertainment. These shows served as precursors to eugenic movement starting from the late nineteenth century that excluded black babies but focused obsessively on the white babies. This served as a biopolitical tool with regard to the reproductive economy capitalism and cult of true womanhood. Barnum's baby shows institutionalized their display in juxtaposed curated display with freaks and oddities, which helped form middle-class identities through abject screens. They also showed that ideal middle-class American family should look like by instigating maternal and heteronormative mimicry which were elevated and promoted with pride and monetary prize.

Dime-museums and baby shows served as a biopolitical tool, providing an institutionalized machinery of displaying the normal and the abnormal in subjectivating binary and conforming identities. These museums served as

heterotopias where babies were regarded as an integral part of the idealized American family and where the abnormal were dumped into the creation of a collective American psyche. Barnum's museum served as a heterotopia which collected abnormal histories, many of which were a hoax, for profit. The fact that Barnum juxtaposed the abnormal freaks and oddities with cherubic babies and maternal mimicry is realized through the institution of museum. As the collective memory is created and displayed and knowledge are accumulated over time, Barnum's museum established and enforced a discursive historical truth of the proper American family in the form of a myth through lectures and scientific appropriation of baby shows by exercising the power/knowledge over the American family as a heterotopian authority.

Baby shows continued throughout the twentieth century, but they turned a lot more scientific in the beginning of the century as those who re-evaluated the function and significance of the shows with a eugenic and scientific touch began to strip them off their sentimental value, creating the better baby shows (Pearson, 2008, p. 362). These revised shows termed as "better baby shows" which were heavily influenced by eugenics movement sought after normalcy in the superiority of white babies and in furthering the eugenic purpose of racial improvement against the impurities. Better baby shows introduced a different connotation to the infantile display: babies were then juxtaposed with not abnormalities but animals and crops in a eugenic attempt whereby the eugenic authorities attempted to instill a normalcy of infantile body and infantile upbringing according to measurements and examinations used in farm animals. This revolved around realizing a genetically pure livestock of white babies who were subjected to scientific methods, experiments, and measurements.

Displaying infant incubators for premature babies were also widespread in the beginning of the century. There was even an Infantorium created by Martin Couney in Coney Island which featured premature babies who were reportedly not cared for by hospitals and as they were cared by nurses, people paid to see something they could never see elsewhere (Liebermann, 2006, p. 84). Similar to Barnum, Couney responded to criticisms centered on the objectification of babies and making money out of displaying them by attempting to legitimize his pursuit in saying that the Infantorium had a crucial scientific and educating mission (Liebermann, 2006, p. 84). New forms of baby display mirrored eugenics movement as babies were assessed for their mental as well as physical health, diet and appearance. The

purpose of these eugenic shows was to decrease mortality rates of infants by providing a standard of measurement and cataloguing of infantile health. Again, this new eugenic connotation of baby shows harkened back to antebellum fears of high mortality rates, but babies were given even greater attention in order to preserve white American ideals which were deemed crucial to be preserved for progress.

## References

### Primary Sources

- Baby Show Again. (1855, June 10). *New York Herald*. Retrieved January, 12, 2021, from <https://lostmuseum.cuny.edu/archive/the-baby-show-again-new-york-herald-june-10>
- Baby-Show and Baby-Lecture. (1855, June 8). *New York Tribune*. Retrieved January, 12, 2021, from <https://lostmuseum.cuny.edu/archive/the-babyshow-and-babylecture-new-york-tribune>
- Baby Show in Georgia. (1854, December 16). *Washington Sentinel*. p. 3. Retrieved January, 12, 2021, from [www.loc.gov/item/sn84020104/1854-12-16/ed-1/](http://www.loc.gov/item/sn84020104/1854-12-16/ed-1/)
- Grand Infantile Display. (1855, June 6). *New York Times*. Retrieved January, 12, 2021, from <https://lostmuseum.cuny.edu/archive/the-baby-show-grand-infantile-display-new>
- Letters from McArone. (1862). *Vanity Fair*. p. 267, Retrieved January, 12, 2021, from <https://quod.lib.umich.edu/m/moajrnl/acg4267.0005.000/269:447?rgn=full+text;view=image;q1=approaching>
- Letters. (1855). Retrieved January, 12, 2021, from <https://lostmuseum.cuny.edu/archive/letters-about-the-baby-shows-to-the-new-york>
- National Baby Show. (1854, October 13). *The Independent Press*. p. 3. Retrieved January, 12, 2021, from [www.loc.gov/item/sn93067882/1854-10-13/ed-1](http://www.loc.gov/item/sn93067882/1854-10-13/ed-1)
- Spoons, O. G. (1854, November 11). Our Baby. *Washington Sentinel*. Retrieved January 12, 2021, from [www.loc.gov/item/sn84020104/1854-11-11/ed-1/](http://www.loc.gov/item/sn84020104/1854-11-11/ed-1/)
- The Baby Convention. (1854, October 14). *Weekly National Intelligencer*. p. 6. Retrieved January, 12, 2021, from [www.loc.gov/item/sn83045784/1854-10-14/ed-1/](http://www.loc.gov/item/sn83045784/1854-10-14/ed-1/)



**Secondary Sources**

- Adams, B. (1997). *E pluribus Barnum: The great showman and the making of U.S. popular culture*. Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press.
- Barnum, P. T. (2017). *Barnum's own story*. New York, NY: Dover Publications.
- Barnum, P. T. & Saxon, A. H. (1983). *Selected letters of P.T. Barnum*. New York: Columbia University Press.
- Benton, J. (1891) *Life of Hon. Phineas T. Barnum*. Philadelphia: Edgewood Publishing.
- Blanchard, P. (2008). *Human zoos: Science and spectacle in the age of colonial empires*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Dr. C.H. Needham's breast pump (n.d.). GooglePatents. Retrieved from <https://patents.google.com/patent/US11135> .
- DuBois, E. C. & Dumenil, L. (2009). *Through women's eyes: An American history with documents*. Boston: Bedford/St. Martin's.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality volume I*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. & Miskowiec, J. (1986). Of other spaces. *Diacritics*, 16 (1), 22-27. doi:10.2307/464648.
- Haines, M., Craig, L., Weiss, T., & Cambridge, MA. National Bureau of Economic Research. (October 01, 2000). "Development, health, nutrition, and mortality: the case of the 'Antebellum puzzle' in the United States".
- Hale, J. S. & Godey L. A. (1856) *Godey's lady's book and magazine*, pp. 50-51, 571.
- Hetherington, K. (2011). Foucault, the museum and the diagram. *The Sociological Review*, 59(3), 457-475. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954x.2011.02016.x>.
- Golden, J. L. (1996). *A social history of wet nursing in America: From breast to bottle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lieberman, H. (2001). Incubator baby shows: A medical and social frontier. *The History Teacher*, 35(1), 81-88. <http://www.jstor.org/stable/3054512>.
- Pearson, S. J. (2008). "Infantile specimens": Showing babies in nineteenth-century America. *Journal of Social History* 42(2), 341-370. doi:10.1353/jsh.0.0100.
- Welter, B. (1966). The cult of true womanhood: 1820-1860. *American Quarterly*, 18(2), 151-174. doi:10.2307/2711179.

Wilson, R. (2020) *Barnum: An American life*. New York: Simon & Schuster.

### Summary

The aim of this study is to delve into the biopolitical aspects of baby shows in the antebellum era in the United States. These baby shows were first organized as part of agricultural fairs whereby they were alluded to be part of a capitalistic enterprise of turning agricultural shows into entertainment in increasing potential profit. In this regard, baby shows should be regarded as instances that reflected the antebellum attitude on class, gender, race and commodification of humans in the form of entertainment. The earlier connotation of baby shows in the antebellum era shows, as this study argues, that it was a source of maternal and familial pride for the attending American middle-class to showcase their babies in fairs. The shows did not only provide a maternal appreciation and approbation, but they also provided instances whereby discourses on sex, domesticity, womanhood, separation of spheres were created. It is not surprising in this respect to note that many male attendants and observers of baby shows were quite enthusiastic and interested not simply in the babies and child-rearing but in the displayed maternal beauty. As this study further argues, the baby show contests were not only providing appreciation and confirmation of maternal duty for mothers, but they were also used by organizers in order to attract potential fairgoers by introducing the monetary prizes that especially attracted mothers who regarded the occasion as a way to earn money as well.

Phineas Taylor Barnum's re-introduction of baby shows that were first organized in New York in 1855 as part of Barnum's American Museum with various prizes was a shifting point in the way baby shows were performed. Babies were not necessarily showcased for their pure and innocent look, but a significant emphasis in displaying monstrosities and oddities for middle-class entertainment by Barnum affected the nature of babies who were being promised rewards for display in grandeur. In Barnum's museum, the infantile body was showcased along with freaks, oddities and monstrosities, causing stern criticisms by prominent activists and journals. As the criticism revolved around defiling that sacred symbiotic bond between mother and child in exposing them in an impious display, Barnum attempted to thwart them off by giving the debated shows a scientific touch through lectures, introduction of inventions such as breast-pumps or the promotion of lotions.

Barnum's institutionalized baby shows in Barnum's American Museum should be considered as part of the biopolitical schema of the antebellum politics in terms of instigating a normalcy in the establishment of the binary structure of the middle-class American family. As this study argues, the fact that the showcased maternal and infantile bodies were enthroned for spectators in Barnum's museum and that the shows were also an ideological tool in instigating a prescribed, normalized and glorified motherhood whose chief function was child-rearing, there was created a Foucauldian discursive truth established in the psyche of the fair goers and participants through a heterotopian authority of the museum. This study associates the biopolitical aspect of these shows with the heterotopian unity of the museum in instigating a binary truth on motherhood and femininity. This study further ties the juxtaposition of displaying babies with monstrosities with establishing a binary gender matrix by providing abject screens in display within the heterotopian authority, namely the monstrosities, against which prescribed and normalized roles for the American middle-class were formed. The prescription by the heterotopian authority of museum also provided a maternal and heteronormative mimicry.

Baby shows in the antebellum era, as this study argues, worked as precursors to the eugenic movement since these shows disallowed black babies to be displayed, focused on obsessively on the showcase of white babies. Such newly introduced baby shows heightened by the eugenics movement assessed babies according to their mental health, diet and shape. Baby shows were stripped off their earlier maternal connotation by eugenic introduction of better baby shows that categorized, measured and observed babies in great detail. These eugenic shows attempted to cure racial impurities through experiments to safeguard racially pure posterity.



## ÇATIŞMA ÇÖZÜM VE MÜZAKERE EĞİTİM PROGRAMLARININ ETKİSİ<sup>1</sup>

EFFECT OF CONFLICT RESOLUTION AND NEGOTIATION TRAINING PROGRAMS

**Nihal MAMATOĞLU**

Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi,  
Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, mamatoglu\_n@ibu.edu.tr

**Seçil KESKİN**

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi,  
Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, secilkeskin@ibu.edu.tr

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 3 Eylül 2021  
Kabul edildiği tarih: 4 Nisan 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 3 September 2021  
Date accepted: 4 April 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Çatışma; Çatışma Çözüm; Müzakere;  
Eğitim

### Keywords

Conflict; Conflict Resolution,  
Negotiation, Training

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.11

### Öz

Müzakere becerileri eğitimleri, müzakerecilerle mantık ve davranış hatalarından uzak durmayı ve tüm müzakere durumlarında sonuçlarını artıracak şekilde davranmayı öğretmek üzere tasarlanmaktadır. Çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimlerinin temel amacı, müzakere becerilerinin katılımcıya aktarımının (transfer) sağlanmasıdır. Ayrıca müzakere becerileri eğitimlerinin süresi de eğitimin aktarımı tartışmalarına yeni bir boyut eklemektedir. Bu çalışmanın temel amacı; etkili çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimlerinin, söz konusu becerilerin gelişimi üzerinde etkili olup olmadığını görgül olarak ortaya koymaktır. Bunun yanı sıra bu çalışmada alınacak eğitimin aktarım ölçümleri ile eğitimlerin gerçek hayata aktarımları ile ilgili görgül araştırma desteği sağlanmak hedeflenmiştir. Bu amaçla bu çalışmada uzun süreli eğitim programlarının etkisini test etmek üzere İstanbul Aydın Üniversitesi Psikoloji 3. sınıf olan 35 öğrenci deney grubunu, 28 öğrenci kontrol grubunu; kısa süreli eğitim programlarını test etmek üzere Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi (BAİBÜ) Sosyoloji bölümünden 43 öğrenci deney grubunu, Uluslararası İlişkiler bölümünden 25 öğrenci kontrol grubunu oluşturmuştur. Eğitim sonrası uzun eğitim deney grubunun çatışma çözüm ve müzakere becerileri tutumları ile eğitim aktarımının, kontrol grubundakilerle göre olumlu yönde daha yüksek olduğu görülmüştür. Kısa eğitim deney grubunda müzakere becerileri tutum ve eğitim aktarımı açısından alınan eğitim öncesi, eğitim sonrası ve izleme ölçümleri arasında olumlu yönde anlamlı farklılıklar olduğu bulunmuştur. Eğitimler sonrası kısa eğitim deney grubunun müzakere becerileri tutum ve eğitim aktarımının, uzun eğitim deney grubundan anlamlı olarak olumlu yönde daha yüksek olduğu ortaya konulmuştur.

### Abstract

The trainings on negotiation skills are designed to teach negotiators to keep away from logical and behavioral errors and to behave in a way that will improve the outcomes in all negotiation situations. The trainings on conflict resolution and negotiation skills mainly aims to transfer negotiation skills to the participant. In addition, the duration of negotiation skills training adds a new dimension to the discussion of the transfer of education. The main purpose of this study is to empirically demonstrate whether the effective conflict resolution and negotiation skills trainings have an effect on the development of conflict resolution and negotiation skills. It was also intended to provide an empirical study on the transfer of to the real life with the measurements made on the transfer of the training to be received. For this purpose, to test the effect of long term training programs in this study, 35 students who are 3rd grade of Istanbul Aydın University compose experiment group and 28 students compose control group. Again to test the effect of short term training programs in this study 43 students from Sociology department of AIBU compose experimental group and 25 students from International Relations department of AIBU compose control group. At the end of the study, after training session it was observed that in long term training groups, the conflict resolution and negotiation skills attitudes and educational transfer of the experimental group scores were higher than the control group. It was found that there were positive and significant differences between the pre-training, post-training and follow-up measures taken in terms of negotiation skill attitudes and educational transfer in the short term training experimental group. After the trainings, it was revealed that the negotiation skills, attitude and training transfer of the short training experimental group were significantly higher than the long training experimental group.

<sup>1</sup> Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimlerde İnsan Araştırmaları Etik Kurulu Kararı: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Nihal Mamatoğlu'nun "Türk Kültüründe Çatışma ve Müzakere" araştırması etik açısından uygun bulunmuştur. Protokol NO. 2013/14. Etik Kurul toplantı tarihi ve karar no: 06.02.2013. 2013/4. Bu çalışma TÜBİTAK tarafından desteklenen "Türk Kültüründe Çatışma ve Müzakere" başlıklı 113K548 numaralı SOBAG 1001 projesinden elde edilen veriden üretilmiştir.

## Giriş

Çatışma ve müzakere konusunda, müzakere becerilerini artırmaya yönelik eğitim programlarının hazırlanması yeni değildir (Avruch, 2009, s. 162; Elshenawy, 2010, s. 195). Müzakere becerileri eğitimleri, müzakerecilerle mantık ve davranış hatalarından uzak durmayı ve tüm müzakere durumlarında sonuçlarını artıracak şekilde davranmayı öğretmek üzere tasarlanmaktadır (Lewicki, 1997, s. 387). Weissbein (2000), eğitimlerin psikolojik özellikler yaratmadığını ancak, var olan özelliklerin olumlu etkisine katkı sağladığını ifade etmektedir. Weissbein'e (2000) göre eğitimin bu olumlu etkisi, katılımcılara stresli ya da sürpriz durumlarla zekice baş etmeyi sağlayacak yeterli tekniğin kazandırılmasıyla sağlanabilir. Öte yandan Peterson ve Lucas (2001, s. 40) gibi araştırmacılar, müzakerecilerin karşı taraf hakkında bilgi toplama, plan yapma ve eylemlerini gündeme alma konusunda etkili bir şekilde eğitilebileceğini ifade etmektedirler. Ancak, bu programların çatışma çözümü ve müzakere becerilerini artırdığını görgül olarak ortaya koyan yeterince çalışma bulunmamaktadır (Elshenawy, 2010, s. 196). Türkiye'de genellikle çatışma ve müzakere konusunda batılı yazının elde ettiği bulgu ve yorumları evrensel bulgular gibi ele alıp yorumlayan popüler eğitim programları kullanılmaktadır. Bilimsel içeriği olan eğitim programları ise daha çok ilköğretim öğrencileri ile yapılan çalışmalarda görülmektedir (Şevkin, 2008, Türnüklü, 2005; 2006; 2007). Bu noktada yetişkinlere yönelik olarak popüler olmaktan çok bilimsel temellere dayanan yeni eğitim programlarına ihtiyaç vardır.

Çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimlerinin temel amacı, müzakere becerilerinin katılımcıya aktarımının (transfer) sağlanmasıdır. İlgili yazın aktarımı; müzakere becerilerinin öğrenilmesi ve elde edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır (Nadler, Thompson ve Van Boven, 2003, s. 530). Roloff, Putnam ve Anastasiou (2003, s. 805), eğitim aktarımını tanımlarken daha ileride ve özelleştirilmiş bir tanımlama getirmiştir. Buna göre eğitim aktarımı; birbirinden farklı problem durumlarında eğitimlerden öğrenilen uygun kavram, şema veya becerilerin uygulanabilmesi kabiliyeti olarak ifade edilmektedir. Ancak, ilgili yazın çatışma çözümü ve müzakere eğitimlerinin etkililiği hakkında araştırmacıların ikiye bölündüğünü göstermektedir. Bir yanda eğitim etkinliğine inananlar, diğer yanda eğitimlere şüpheyle yaklaşanlar bulunmaktadır. Tartışmaların odaklandığı fikir ayrılığı, çatışma çözümü ve müzakere becerilerini artırma eğitimlerinin gerçek yaşama ve farklı alanlara aktarılabilmesi ile ilgilidir (Mastenbroek, 1991; Nierenberg, 1984). Kimi çalışmalar, çatışma ve müzakere eğitim programlarının

müzakere becerilerinin gerçek yaşama aktarımı konusunda bir etkisinin olmadığını öne sürmektedir (Movius, 2008, s. 529). Bu çalışmada, çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimlerinde kazandırılmak istenen becerilerle ilgili olarak; bir yandan tutum ölçümleri alınmış, diğer yandan somut gerçek hayat örnekleri üzerinden ölçümler alınmış; bu şekilde eğitimlerin etkisi ve gerçek hayata aktarılıp aktarılmadığı sınanmaya çalışılmıştır.

Ayrıca, müzakere becerileri eğitimlerinin süresi eğitimin aktarımı tartışmalarına yeni bir boyut eklemektedir. Gerçekte müzakere becerileri eğitimlerinin etkililiğini artıran süre ne kadar olmalıdır? Runkle, Osterholm, Hoban, McAdam ve Tull (2000, s. 382), 1000 doktor ve sağlık uzmanı ile yaptıkları araştırmada, 1 ile 8 saat arasında yapılan kısa süreli müzakere becerileri eğitimlerinin etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak; Friedman (1992, s. 95), kısa süreli ve az sayıda yaklaşımla gerçekleştirilen eğitim programlarının gerçek dünya koşullarında müzakerecilerin performanslarını artırmada yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Ayrıca, deneysel çalışmalar uzun süreli eğitim programlarının, kısa süreli eğitim programlarına göre daha etkili olduğunu göstermektedir (Northcraft, Neale, Earley, 1994, s. 265; Polzer ve Neale, 1995, s. 22).

Yapılan çalışmalar eğitim programlarının yarattığı öğrenme çevresi ve hedeflerin, eğitimlerin etkisi üzerinde etkili olduğunu göstermiştir. Örneğin, Bereby-Meyer, Moran ve Unger-Aviram (2004, s. 142) işyerinde müzakere becerilerini artırmaya yönelik bir programda öğrenme çevresi ve hedeflerin etkisini ortaya koymuştur. Bu eğitim programı içinde katılımcılar, bireysel ve takım müzakere becerilerini iyileştirecek öğrenme süreçleri yaratma konusunda cesaretlendirilmiş; tartışma ve eleştirilere açık olmak gerektiği konusunda telkin edilmiş; eleştirmeden hataları tanımlamak üzere hata aramaya yönlendirilmiş; hem kendilerinin hem takımlarının sorumluluğunu üstlenmeleri istenmiş; eğitim içinde başlatılan müzakerelere katılmaları ve 3 dakikalık aralarda müzakerede olanları tartışmaları istenmiştir. Tüm bu yönlendirmelerin yapıldığı müzakerecilerin, sadece şirketleri için en kazançlı sonuçlara ulaşmak üzere performans göstermeye yönlendirilen katılımcılardan daha yoğun bir şekilde etkili müzakere becerilerini gösterdikleri gözlenmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada eğitim programları hazırlanırken; katılımcıları öğrenme konusunda cesaretlendirmeye, tartışma ve eleştirilere açık olmaya yönlendiren telkinlere yer verilmiştir.

Söz konusu süreç eğitim olunca, öğretme metotları açısından da konuya bakmak gerekmektedir. Genel olarak; ilgili yazında okumaya dayalı (didaktik), analogilere dayalı (örneğin; vaka çalışmaları), gözleme dayalı, deneyime dayalı (örneğin; rol oynama) ve yansıtıcı (geribildirim verilen) öğretme metotları kullanılmaktadır. Örneğin Thompson, Gentner ve Loewenstein (2000, s. 60) ve Moran, Bereby-Meyer ve Bazerman (2008, s. 99) gibi araştırmacılar bir eğitim metodu olarak analogi (benzerlik) kullanarak yapılan eğitim programlarının etkisine işaret etmektedir. Bu çalışmalar, eğitim programları içinde kullanılan vaka çalışmalarının (case study) problem çözme becerileri üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Bu çalışmalara göre; eğitim programlarında bir tek vaka değil birden fazla vaka kullanılmalı, vakalar arasında temel prensipler karşılaştırılıp özel detayların altı çizilmelidir. Bir başka öğretme metodu olarak gözleme dayalı öğrenme ile ilgili Nadler, Thompson ve Van Bowen'ın (2003, s. 529) yaptığı deneysel bir çalışma, bu metodun diğer metotlara göre daha etkili olduğunu ortaya koymuştur. Bu çalışma iki didaktik (okumaya dayalı), bir gözleme dayalı ve bir gizli bilginin açık edildiği dört koşuldan oluşturulmuştur. Bu çalışmanın gözleme dayalı koşulunda katılımcılara, aktörlerin etkili bilgi alışverişinde bulunduğu ve her iki taraf için de kazanç sağlamaya çalışan bir müzakerenin (bütünleyici müzakere) yürütüldüğü bir video izletilmiştir. Didaktik koşullarda katılımcılara; etkili müzakere becerilerine ilişkin düz bir metin veya kısa hikâyelerden oluşan okumalar verilmiştir. Dördüncü koşulda katılımcıya müzakere edeceği karşı tarafa ait müzakere stratejilerinin yazılı olarak gizlice verildiğinin düşündürüldüğü bir düzenleme yapılmıştır. Araştırma sonunda, video izletilen grubun, eğitimi takiben gerçekleştirilen müzakere egzersizinde diğer gruplardan daha başarılı oldukları görülmüştür. Bundan başka genel olarak yapılan çalışmalar, eğitim programları içinde deneyime dayalı egzersizlerin (örneğin; rol oynama egzersizleri), müzakere becerileri eğitim programlarında edinilen bilgilerin gerçek hayata ve farklı yaşam problemlerinin müzakere edilmesine aktarılması anlamında etkili olduğunu ortaya koymaktadır (Lewicky, 1997, s. 261; Susskind ve Corburn, 2000, s. 85).

Yukarıda ifade edilen, öğretim metotları değerlendirildiğinde; bu çalışma için hazırlanan eğitim programı, deneyime dayalı egzersizler, video gösterimleri, vaka çalışmaları ve geribildirim seansları konulmasının eğitimlerin etkisini ve gerçek hayata aktarımını artıracaklarını söylemek mümkündür. Özetle, bu çalışmanın eğitim içeriğine kültürel farkındalık bilgileri, etkili müzakere becerilerinin neler olduğu, etkili çatışma çözüm stratejileri didaktik bir yolla sözel ve görsel materyal kullanılarak aktarılmıştır; eğitim sırasında katılımcıların güncel bir konuyu ya da

hipotetik olarak yaratılan bir çatışma durumunu müzakere etmeleri sağlanarak deneyime dayalı egzersizlerle eğitim içeriği zenginleştirilerek egzersizler sonrası geribildirimler verilmiş, en az birkaç tane vaka üzerinde çalışmaları sağlanarak, tüm bunlar yapılırken eğitim içinde öğrenmeyi teşvik eden, geribildirim almayı özendirilen telkinlerde bulunulmuştur.

Son olarak eğitim yazını eğitim aktarımının; motivasyon, katılımcının özellikleri ve çevreye bağlı olarak gerçekleştiğini ortaya koymaktadır (Salas ve Cannon Bowers, 2001, s. 75). Bu anlamda eğitim ortamı katılımcıları motive edici bir havada geçmeli, katılımcıların ihtiyaç duyduğu becerilere odaklanmalı ve sonrasında dış çevre bunu desteklemelidir. Bu çalışmada eğitim ortamının atmosferi ve katılımcıların ihtiyaç duyduğu beceriler üzerinde belli bir kontrol sağlanabilmiş; buna karşılık dış çevre ile ilgili (işyeri, aile vb.) bu kontrolü sağlamak zor olmuştur. Bu noktada katılımcılardan güvendikleri, kendilerini farklı durumlarda izleyebilecek kadar yakınında ve çatışma çözümü ve müzakere becerileri konusunda iyi olduğunu düşündükleri bir arkadaşlarından, zaman zaman kendi tutum ve davranışları ile geribildirim istemeleri çevresel kontrolü sağlamak açısından, eğitimde katılımcılara önerilen bir yöntem olmuştur (Mamatoğlu, 2008a; 2008b). Çünkü yukarıda verilen örneklerde müzakere aralarında eğitim içinde verilen geribildirimler (Bereby-Meyer, Moran ve Unger-Aviram, 2004, s. 143) dışında eğitimler sonrası dış çevrenin sağladığı geribildirimlerin etkisi de tartışılmazdır (Mamatoğlu, 2008a; 2008b).

Bu çalışmada ilk olarak etkili çatışma çözümü ve müzakere becerileri konusunda, müzakereciler için beceri artırmaya yönelik eğitim programlarının hazırlanması amaçlanmıştır. Eğitim içeriği hazırlanırken; öğrenmeyi teşvik eden, çatışma çözümü ve müzakere becerilerini tanıtan ve bu becerilerin eğitim içinde; vaka çalışmaları, video gösterimleri, deneyime dayalı egzersizler ve geribildirim seanslarıyla öğrenilmesini ve sınanmasını sağlayan uygulamalara yer verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca eğitim içeriğinde çatışma çözüm ve müzakere becerilerine ilişkin kültürel bağlam üzerinde de durulmuş, Türkiye ve dünya örnekleri ile içerik zenginleştirilmiştir.

Bu çalışmanın temel amacı; etkili çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimlerinin, söz konusu becerilerin gelişimi üzerinde etkili olup olmadığını görgül olarak ortaya koymaktır. Bu amaçla verilecek çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitim programlarının katılımcıların davranışsal, duygusal ve bilişsel tutumları ve öğrenilen becerilerin gerçek hayata ve farklı durumlara aktarımı

üzerindeki etkisinin; ön test, son test ve izleme ölçümleri ile ortaya konulması hedeflenmektedir. Ayrıca kısa ve uzun süreli çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimlerinin çatışma çözüm ve müzakere becerileri üzerindeki etkisini karşılaştırmak amaçlanmıştır.

İlgili yazında çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitim programlarının etkisini ortaya koyan yeterince görgül çalışma yoktur. Var olan çalışmalar çoğunlukla ilköğretim ve ortaöğretim öğrencileri ile yapılmış olup bu çalışmalar eğitim etkinliği konusunda çelişkili sonuçlara ulaşmıştır. Ayrıca Türkiye’de yetişkin örneklemeyle gerçekleştirilmiş kısa ve uzun süreli eğitim ile izleme ölçümünün alındığı böyle bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışma ile alana yeni görgül çalışma desteği sağlanması amaçlanmıştır. Buna ek olarak, çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimlerinin gerçek hayata aktarımlarıyla ilgili karşıt görüşler bulunmaktadır. Bu çalışmada alınacak eğitimin aktarımı ölçümleri ile eğitimlerin gerçek hayata aktarımları ile ilgili görgül araştırma desteği sağlanmak hedeflenmiştir. Yukarıda özetlenen bilgiler ışığında bu çalışmanın hipotezleri aşağıdaki gibidir:

Hipotez 1. Deney gruplarının (kısa ve uzun çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimleri alan gruplar) çatışma çözüm ve müzakere becerileri tutumları, kontrol gruplarına (kısa insan kaynakları yönetimi, uzun endüstri psikolojisi eğitimleri alan gruplar) göre olumlu yönde daha yüksektir.

Hipotez 2. Deney gruplarının çatışma çözüm ve müzakere becerilerine yönelik eğitim aktarımı ölçümleri, kontrol gruplarına göre olumlu yönde daha yüksektir.

Hipotez 3. Uzun eğitim programı alan deney grubunun çatışma çözüm ve müzakere becerilerine tutumları, kısa eğitim alan deney grubuna göre; eğitim sonrası ilk ölçüm ve izleme ölçümlerinde olumlu yönde daha yüksektir.

Hipotez 4. Uzun eğitim programı alan deney grubunun çatışma çözüm ve müzakere becerilerine yönelik eğitim aktarımı ölçümleri, kısa eğitim alan deney grubuna göre; eğitim sonrası ilk ölçüm ve izleme ölçümlerinde olumlu yönde daha yüksektir.

Hipotez 5: Kısa eğitim deney grubunda çatışma çözüm ve müzakere becerileri tutumları eğitim sonrası ilk ölçüm ve izleme ölçümleri, eğitim öncesine göre olumlu yönde daha yüksektir.



Hipotez 6: Kısa eğitim deney grubunda çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitim aktarımının eğitim sonrası ilk ölçüm ve izleme ölçümleri, eğitim öncesine göre olumlu yönde daha yüksektir.

Hipotez 7: Uzun eğitim deney grubunda çatışma çözüm ve müzakere becerileri tutumları eğitim sonrası ilk ölçüm ve izleme ölçümleri, eğitim öncesine göre olumlu yönde daha yüksektir.

Hipotez 8: Uzun eğitim deney grubunda çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitim aktarımının eğitim sonrası ilk ölçüm ve izleme ölçümleri, eğitim öncesine göre olumlu yönde daha yüksektir.

## **YÖNTEM**

Bu çalışma ile ilk olarak; çatışma çözümü ve müzakere becerileri konusunda gerçekleştirilen kısa (8 saatin altında) ve uzun süreli (8 saatin üstünde) eğitimlerin etkililiğinin deney ve kontrol grupları aracılığıyla sınanması amaçlanmaktadır. İkinci olarak bu çalışmada çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimi alan deney grupları ile insan kaynakları yönetimi ve endüstri psikoloji eğitimi alan kontrol grupları katılımcıları arasında çatışma çözümü ve müzakere becerileri açısından tutumsal ve eğitimin aktarımı konusunda farklılık olup olmadığının sınanması amaçlanmaktadır. Üçüncü olarak; çatışma çözüm ve müzakere becerileri alan kısa ve uzun eğitim katılımcılarının, eğitim almadan önce, eğitim sonrasında ve izleme ölçümlerinde sahip oldukları beceriler arasındaki tutumsal ve eğitim aktarımı açısından farklılıklar olup olmadığının sınanması hedeflenmektedir.

Bu bağlamda, bu çalışmada çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimlerinin etkinliği sınanırken; 6 saat bir günlük kısa süreli seminer tipi ve 42 saat 14 haftalık dönemlik ders tipi uzun süreli iki program ile kısa ve uzun programların çatışma çözüm ve müzakere becerileri üzerindeki etkisi karşılaştırılmıştır.

Yine bu çalışmada etkili çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimlerinin verildiği deney grubu ile paralel olarak deney grubuna verilen eğitim başlıklarının hiçbirini içermeyen ancak aynı sürede tamamlanan farklı bir konuda (kısa süreli insan kaynakları yönetimi, uzun süreli endüstri psikolojisi) bir eğitim programının verildiği kontrol grubu oluşturulmuştur. Böylece, iki grup arasında davranışsal, duygusal ve bilişsel tutumlar ve öğrenilen becerilerin gerçek hayata ve farklı durumlara aktarımı açısından farklılık olup olmadığının ortaya konması amaçlanmıştır.

Son olarak bu çalışmada, kısa ve uzun eğitim deney grupları ile kontrol gruplarının; eğitimler öncesi, eğitimlerden sonra ve izleyen zaman diliminde çatışma çözümü ve müzakere becerileri açısından tutumsal ve eğitim aktarımı açısından farklılık gösterip göstermediği üç dalga halinde alınan tutum ve davranış ölçümleri ile sınıanmıştır.

### **Örneklem**

Bu çalışmada uzun süreli eğitim programlarının etkisini test etmek üzere İstanbul Aydın Üniversitesi Psikoloji 3. sınıf olan 73 öğrenci deney grubunu oluşturmuştur. Yine aynı üniversitenin Psikoloji 2. sınıf öğrencisi 93 kişi kontrol grubuna alınmıştır. Ancak üçüncü uygulama sonunda deney grubunda 35 kontrol grubunda 28 katılımcının kaldığı görülmüştür. Katılımcıların yaş aralığı 19 ve 28 arasındadır. Deney grubunda 23 kadın ve 12 erkek (yaş aralığı: 19-28;  $\bar{X}$  = 21,47; SS= 1,33) kontrol grubunda 18 kadın 10 erkek (yaş aralığı: 19- 27;  $\bar{X}$  =20,88; SS= 1,82) bulunmaktadır. Kısa süreli eğitim programlarını test etmek üzere BAİBÜ Sosyoloji 3. Sınıf öğrencilerinden 68 öğrenci deney grubuna alınmış ancak üç uygulama sonunda bunlardan 43 tanesinin tüm programa devam ettiği ve ölçüm verdiği görülmüştür. Yine BAİBÜ Uluslararası İlişkiler bölümünden 59 öğrenci kontrol grubuna alınmış üçüncü uygulama sonunda 25 öğrencinin tüm ölçümleri verdiği görülmüştür. BAİBÜ öğrenci gruplarının yaş aralığı 19-27 arasında değişmektedir. Deney grubunda 28 kadın 15 erkek (yaş aralığı: 19-23;  $\bar{X}$  = 21,03; SS= 0, 98); kontrol grubunda 13 kadın 12 erkek (yaş aralığı: 19-27;  $\bar{X}$  = 21,05; SS= 2,99) katılımcı bulunmaktadır. Böylece deney ve kontrol grupları katılımcılara en kolay ulaşılabilen kolayda örneklem yöntemiyle oluşturulmuş, deney ve kontrol gruplarına seçkisiz atama yapılmamıştır.

### **Veri Toplama Araçları**

**Demografik Bilgi Formu:** Cinsiyet, yaş, eğitim durumu, bölüm ve rumuzun sorulduğu formdur.

**Etkili Çatışma Çözüm ve Müzakere Becerileri Ölçeği (EÇÇMBÖ):** Mamatoğlu ve Keskin (2019) tarafından geliştirilen, çatışma çözüm ve etkili müzakere becerileri ile ilgili tutumları değerlendirmeye yönelik olan bu ölçek 7 alt boyuttan oluşmaktadır. Buna göre, ölçeğin ilk boyutu “müzakerecinin tarzı” (maddeler: 7, 12, 17, 18, 19, 21, 24, 25, 33 açıklanan varyans: 22.87; Cronbach’s Alpha: .87) olarak adlandırılmıştır. Bu boyuttan yüksek puan alan katılımcılar kendilerini müzakere açık, doğal ve kabul edilebilir olarak algıladılar. Bu boyuta

“Müzakerede egomu bir tarafa bırakırım.” maddesi örnek olarak verilebilir. Ölçeğin ikinci boyutu “mantık ve sağduyu” (maddeler: 1, 11, 15, 16, 22, 23; açıklanan varyans: 10.41; Cronbach’s Alpha: .74) olarak adlandırılmıştır. Bu boyuttan yüksek puan alan katılımcılar kendilerini müzakerede mantıklı ve sakin, serinkanlı olarak algırlarlar. Bu boyuta “Müzakerede mantık çerçevesinde hareket ederim.” maddesi örnek olarak verilebilir. Ölçeğin üçüncü boyutu “karşı tarafa duyarlılık” (maddeler: 27, 28, 30, 31, 32, 40; açıklanan varyans; 5.66; Cronbach’s Alpha: .61) olarak adlandırılmıştır. Bu boyuttan yüksek puan alan katılımcılar kendilerini karşı tarafın duygularına ve sosyal statüsüne karşı duyarlı olarak algırlarlar. “Müzakerede karşı tarafın konumuna/statüsüne göre davranırım.” maddesi örnek olarak verilebilir. Dördüncü boyut “hedefe odaklılık” (maddeler: 34, 35, 36, 37, 38, 39; açıklanan varyans: 4.57; Cronbach’s Alpha: .74) olarak adlandırılmıştır. Bu boyuttan yüksek puan alan katılımcılar kendilerini problem çözücü ve sonuç odaklı olarak algırlarlar. “Müzakerede çözüm odaklı olmaya çalışırım.” maddesi hedef odaklı olma boyutuna örnek olarak verilebilir. Beşinci boyut “planlama” boyutudur (maddeler: 2, 3, 4, 5; açıklanan varyans: 4.09; Cronbach’s Alpha: .67). Bu boyuttan yüksek puan alan katılımcılar kendilerini müzakereden önce iyi plan yapan kişiler olarak algırlarlar. “Müzakereden önce konuyla ilgili ön araştırma yaparım.” maddesi planlama boyutuna örnek olarak verilebilir. Altıncı boyut “etkili iletişim” boyutudur (maddeler: 6, 8, 9, 10, 26; açıklanan varyans: 3.77; Cronbach’s Alpha: .75). Bu boyuttan yüksek puan alan katılımcılar kendilerini hem sözel hem de sözel olmayan etkili iletişim becerilerine sahip kişiler olarak algırlarlar. “Müzakerede beden dilini ve mimiklerimi iyi kullanmaya çalışırım.” maddesi örnek olarak verilebilir. Son boyut “kendini kararlılıkla ifade etme” (maddeler: 13, 14, 20, 29; açıklanan varyans: 3.35; Cronbach’s Alpha: .61) olarak tanımlanmıştır. Bu boyuttan yüksek puan alan katılımcılar kendilerini taraflar arasında açık ve net olarak anlaşıldığından emin olan kişiler olarak algırlarlar. “Müzakerede doğru anlaşıldığımdan emin olacak şekilde kendimi ifade etmeye çalışırım.” maddesi son boyuta örnek olarak verilebilir. Ölçeğin toplam açıkladığı varyans 54.72; güvenilirlik katsayısı ise .90’dır.

**Etkili Çatışma Çözümü ve Müzakere Eğitim Aktarımı Ölçüm Formu:** 10 adet açık uçlu sorudan oluşan bu form ile katılımcılardan eğitim aldıktan sonra okulda yaşadıkları, kendileri için belirgin, önemli, olumlu ve olumsuz sonuçlanmış gerçek çatışma örneklerini ayrıntısıyla anlatmaları istenmiştir. Bu çatışmayı müzakere ettilerse bunun aşamalarını, çatışmayı çözmek için neler yaptıklarını, karşı tarafın tutum ve davranışlarını, bu tutum ve davranışlara kendilerinin getirdiği yorum ve karşı davranışları ayrıntılarıyla yazmaları istenmiştir. Bu formun

değerlendirilmesi 3 kişilik uzman jüri tarafından yapılmıştır.

**Manipülasyon Kontrolü Soruları:** Çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimleri sonrası ortaya çıkan davranışsal, duygusal ve bilişsel tutum ve eğitim aktarımı ölçüm puanlarındaki değişimin, eğitim uygulamasından kaynaklanıp kaynaklanmadığının kontrol edilmesi amacıyla eğitim alan katılımcılara doğrudan aldıkları eğitimin tutumları ve eğitimin gerçek hayata aktarımı üzerinde etkisinin sorgulandığı 5 sorudan oluşturulmuş ve 5 aralıklı Likert tipi bir ölçek üzerinde değerlendirilmiştir.

### **İşlem**

Kısa süreli eğitim grubu katılımcıları iki farklı bölümün (sosyoloji ve uluslararası ilişkiler) tüm öğrencilerine duyuru yapılarak gönüllük esasına uygun olarak oluşturulmuştur. Uzun süreli eğitim programı Aydın Üniversitesi Psikoloji Bölümü öğrencilerinin bir dönemlik endüstri psikolojisi dersi ve bir dönemlik çatışma çözüm ve müzakere becerileri seçmeli dersini alan öğrencilerden oluşturulmuştur.

Eğitim içeriğine bu çalışmanın yer aldığı TÜBİTAK 1001 projesinin ilk iki çalışmasından elde edilen kültürel farkındalık bilgileri, etkili müzakere becerilerinin neler olduğu, etkili çatışma çözüm stratejileri didaktik bir yolla sözel ve görsel materyal kullanılarak aktarılmış; eğitim sırasında katılımcıların hipotetik olarak yaratılan bir çatışma durumunu müzakere etmeleri sağlanarak deneyime dayalı egzersizlerle eğitim içeriği zenginleştirilmiş egzersizler sonrası geribildirimler verilmiş, tüm bunlar yapılırken eğitim içinde öğrenmeyi teşvik eden, geribildirim almayı özendirici telkinlerde bulunulmuş; eğitim sonrası katılımcılardan güvendikleri müzakere becerileri konusunda kendilerine geribildirim verebilecek yakın çevrelerinden geribildirim istemelerinin önemi belirtilerek teşvik edilmiştir.

Kısa süreli eğitim programı uygulamasında; deney ve kontrol grupları 6 saatlik (bir gün) çatışma çözümü ve müzakere becerileri ile insan kaynakları yönetimi eğitimlerine alınmıştır. Katılımcılardan Demografik Bilgi Formu, Etkili Çatışma Çözümü ve Müzakere Becerileri Ölçeği, Etkili Çatışma Çözümü ve Müzakere Eğitim Aktarımı Ölçüm Formunu hemen eğitim öncesinde seminer salonunda doldurmaları istenmiştir. Ayrıca katılımcılardan doldurdukları forma akıllarında tutacakları bir rumuz yazmaları istenmiştir. Bu ölçek ve formlar, manipülasyon kontrol soruları ile birlikte eğitimlerden 2 hafta sonra tekrar doldurtulmuş, üçüncü kez izleme ölçümü olarak 1 ay sonra tüm ölçek ve formlar doldurtulmuştur.

Kısa süreli çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimi seminer salonunda; aralarda çay ve pasta ikramları ile gerçekleştirilmiştir. Eğitim içeriğinde; sözel bilgilendirmeler yanında, vaka çalışmaları, video gösterimleri, deneyime dayalı egzersizler ve geribildirim seanslarıyla zenginleştirilmiş uygulamalar bulunmaktadır. Örneğin, 1950 yılında RAND çalışanları Merrill Flood ve Melvin Dresher tarafından şekillendirilen Albert William Tucker tarafından hapis cezası sonucunun eklendiği “*tutsak ikilemi*” oyununun (Peterson, 2015) katılımcılar tarafından oynanması sağlanmıştır. Araştırmacılar tarafından senaryolaştırılan ve birbirinden bağımsız gündemleri olan iki kişiyi portre eden yönergelerin katılımcılara verildiği ve yönergede verilen role uygun davranmaları beklenen, katılımcıların uygulama sonrası yaşantılarını ve duygularını birbiri ile paylaştıkları “*dinliyorum*” egzersizi yaptırılmıştır. Katılımcılara bir işyerinde çalışan ve yaptığı hata sonucu işini kaybetme riski yaşayan biri olarak kendilerini düşünmelerinin beklendiği “*ne yapsam*” vakası verilmiş, bireysel olarak vakayı analiz etmeleri istenmiş, daha sonra grup olarak tartışmaları sağlanmıştır. Ayrıca, iletişim problemlerine işaret eden kısa eğlenceli youtube videoları izletilmiştir. Tüm video, vaka çalışması, oyun ve egzersizler sonunda katılımcılara geribildirim verilmiş veya birbirlerine geribildirim vermeleri sağlanmıştır. Kısa süreli insan kaynakları eğitim programında ise; genel olarak tüm insan kaynakları süreçleri tartışıldıktan sonra; bir mobilya işletmesine ilişkin olarak verilen son beş yıllık üretim sonuçları, mevcut mali, maddi ve insan kaynağı profili, kurumsal hedefler vb.’den oluşan geniş bir vaka verilerek; katılımcıların gruplar halinde insan kaynakları planlaması yapması istenmiştir. Daha sonra grupların yaptıkları planları sunmaları istenmiş ve tartışılarak geribildirim verilmiştir.

Uzun süreli eğitim programını alan deney ve kontrol grupları tüm programı sınıf ortamında 2015-2016 bahar dönemi kayıtlı dersi olarak almışlardır. Program 14 hafta 42 ders saati olarak hazırlanmıştır. İlk ölçümler birinci ders başlangıcında Demografik Bilgi Formu, Etkili Çatışma Çözümü ve Müzakere Becerileri Ölçeği, Etkili Çatışma Çözümü ve Müzakere Eğitim Aktarımı Ölçüm Formu sorularının sınıfta doldurmaları ile alınmıştır. Manipülasyon Kontrol Soruları ikinci ve üçüncü ölçümlerde alınmıştır. İkinci ölçümler dönem sonu ders bitiminde, üçüncü ölçüm yaz tatili bitişinde 2 ay sonra alınmıştır. Uzun süreli eğitim içeriği bir dönemlik formal sınıf içi ders olarak işlenirken, kısa süreli eğitimde kullanılan vaka, egzersiz ve oyunlar haftalık içeriğe (örneğin iletişim becerilerinin anlatıldığı hafta dinliyorum egzersizi verilmiştir) uygun olarak öğrencilere uygulanmıştır. Ayrıca dönem başından itibaren öğrencilerin günlük yaşamda deneyimledikleri çatışma vakalarını

getirmeleri istenmiş bunlar üzerinde çalışılarak eğitim zenginleştirilmiştir. Endüstri psikolojisi dersi alan öğrencilere dönemlik ders içeriği ilgili haftalarda sınıf içi ders olarak işlenmiş, sınıf içi tartışmalarla ilerlenmiştir. İlgili haftalarda mobilya işletmesi vakası vb. vaka çalışmaları ve egzersizler uygulanmıştır.

Eğitimlerde hedeflenen çatışma çözümü ve müzakere becerilerinin gerçek hayata aktarılıp aktarılmadığı, eğitim öncesi, eğitim sonrası ve izleme çalışmalarında katılımcılardan alınan kendilerini rapor ettikleri çatışma çözümü ve müzakere eğitim aktarım formları aracılığıyla ölçülmüştür. Bu ölçümlerde katılımcılardan yakın zamanda (son yaşadıkları ya da en belirgin hatırladıkları) kendileri için en önemli, kendileri için olumlu sonuçlanmış, kendileri için olumsuz sonuçlanmış gerçek çatışma örneklerini ayrıntısıyla anlatmaları istenmiş, çatışmayı çözmek için genel olarak neler yaptığı, kullandığı sözlü ve sözsüz iletişim, yaptığı müzakere planlaması, karar alma davranışı, karşı tarafın kendisini öfkeliendirdiği durumlarda nasıl hissettiği ve nasıl davranışlar gösterdiği vb. konularda kendini raporlaması istenmiştir. Daha sonra 3 kişilik uzman jüri bu raporları etkili ve etkisiz çatışma çözümü ve müzakere becerileri açısından değerlendirmiştir. Uzman jürinin karar verdiği etkili ve etkisiz davranışlar sayılmıştır, daha sonra hikâye içinde etkili çatışma çözüm davranışlarının toplam davranış sayısı içindeki yüzdesi alınmıştır. Analizlere etkili davranışlar yüzdeleri alınmıştır.

## **BULGULAR**

Bu çalışmanın temel amacı; etkili çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimlerinin, söz konusu becerilerin gelişimi üzerinde etkili olup olmadığını görgül olarak ortaya koymaktır. Bu amaçla verilen çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitim programlarının katılımcıların davranışsal, duygusal ve bilişsel tutumları ve öğrenilen becerilerin gerçek hayata ve farklı durumlara aktarımı üzerindeki etkisinin; ön test, son test ve izleme ölçümleri ile ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu çalışmada etkili çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimlerinin verildiği deney grubu ile paralel olarak kontrol grubuna verilen eğitim başlıklarının hiçbirini içermeyen ancak aynı sürede tamamlanan farklı bir konuda (insan kaynakları yönetimi) bir eğitim programının verildiği kontrol grubu oluşturulmuştur. Böylece, iki grup arasında davranışsal, duygusal ve bilişsel tutumlar ve öğrenilen becerilerin gerçek hayata ve farklı durumlara aktarımı açısından farklılık olup olmadığının ortaya konması amaçlanmıştır. Ayrıca etkili çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimlerinin eğitim süresinin kısa ya da uzun olmasının eğitimin etkisini değiştirip değiştirmediği test edilmek istenmiştir.

Bu bölümde, bulgular verilirken önce ilgili hipotezleri test etmek amacıyla yapılan analizler sonunda elde edilen anlamlı bulgular sıralanmıştır. Metinde yer alan istatistiksel değerler ve oluşturulan tablolar sadece anlamlı bulguları içermektedir.

### **Deney ve Kontrol Gruplarının Çatışma Çözüm ve Müzakere Becerileri Tutumları ile Eğitim Aktarımı Açısından Karşılaştırılması**

Bu bölümde kısa ve uzun eğitim deney grupları ile kısa ve uzun eğitim kontrol gruplarının Etkili Çatışma Çözüm ve Müzakere Becerileri Ölçeği (EÇÇMBÖ) toplam ve alt ölçek (müzakerecinin tarzı, mantık ve sağduyu, karşı tarafa duyarlılık, hedefe odaklılık, planlama, etkili iletişim ve kendini kararlılıkla ifade etme) puanları ile eğitim aktarım ölçümleri arasında anlamlı farklılıklar olup olmadığına bakmak için bağımsız gruplar t testi analizi gerçekleştirilmiştir.

Yapılan t testi analizleri sonunda kısa eğitim programını alan deney ve kontrol grupları arasında çatışma çözüm ve müzakere becerileri tutumları açısından; eğitim öncesi, eğitim sonrası ve izleme ölçümleri arasında anlamlı farklılıklar bulunamamıştır. Böylece, deney gruplarının çatışma çözüm ve müzakere becerilerine yönelik olumlu tutumlarının, kontrol grubuna göre daha yüksek olacağını varsayan H1.'in kısa eğitim gruplarını içeren kısmının doğrulanmadığı söylenebilir.

Uzun eğitim gruplarında, bir dönem çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimi alan deney grubu ile endüstri psikolojisi eğitimi alan kontrol grubunun; eğitim öncesi, eğitim sonrası ve izleme ölçümleri arasında Etkili Müzakere Becerileri Ölçeği toplam ve alt ölçek (müzakerecinin tarzı, mantık ve sağduyu, karşı tarafa duyarlılık, hedefe odaklılık, planlama, etkili iletişim ve kendini kararlılıkla ifade etme) puanları açısından bir farklılık olup olmadığını ortaya koymak için araştırma verisi bağımsız örneklem t testi ile analiz edilmiştir.

Bulgular uzun eğitim sonrası ölçümler açısından deney ve kontrol grupları arasında; EÇÇMBÖ alt boyutları olan müzakerecinin tarzı ( $t(139) = -0.57, p=0,011$ ), hedefe odaklılık ( $t(152) = -0.92, p= 0,014$ ) ve planlama ( $t(154) = -3.25, p= 0,002$ ) açısından anlamlı farklılıklar olduğunu göstermiştir. Buna göre, eğitim sonrası alınan müzakerecinin tarzı ölçümleri çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimi alan grubun, endüstri psikolojisi eğitimi alan gruptan daha çok müzakerecinin tarzı boyutunda puanlarını anlamlı bir şekilde artırdığı görülmüştür (Ortalamalar sırayla;  $\bar{X} = 34,52, SH= 10,99, \bar{X} = 35,09, SH= 3,76$ ). Benzer şekilde; eğitim sonrası

alınan hedefe odaklılık ölçümlerinin deney grubunda kontrol grubuna göre anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu görülmüştür (Ortalamlar sırayla;  $\bar{X}$  = 23,12, SH= 7,26,  $\bar{X}$  = 23,97, SH= 2,95). Ayrıca; eğitim sonrası alınan planlama ölçümlerinin deney grubunda kontrol grubuna göre anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu görülmüştür (Ortalamlar sırayla;  $\bar{X}$  = 13,2, SH= 3,99,  $\bar{X}$  = 15,09, SH= 3,06). Son olarak, eğitim sonrası alınan EÇÇMBÖ toplam ölçek puanı açısından deney ve kontrol grupları arasında anlamlı bir fark vardır ( $t(85)$  = -0.64,  $p$  = 0,006). Buna göre eğitim sonrası alınan EÇÇMBÖ toplam ölçek puanı ölçümlerinin deney grubunda kontrol grubuna göre anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu görülmüştür (Ortalamlar sırayla;  $\bar{X}$  = 155,34, SH= 27,30,  $\bar{X}$  = 158,33, SH= 15,33). Böylece H1.'in uzun süreli eğitim programları için doğrulandığı söylenebilir.

Deney gruplarının çatışma çözüm ve müzakere becerilerine yönelik eğitim aktarımı ölçümlerinin kontrol grubuna göre daha yüksek olacağını varsayan H2 yi test etmek üzere gerçekleştirilen bağımsız gruplar t testi analizi sonunda kısa eğitim gruplarında eğitim aktarımı ölçümleri arasında, eğitim öncesi, eğitim sonrası ve izleme ölçümleri arasında anlamlı farklar olmadığı görülmüştür. H2 kısa grup eğitimleri için doğrulanmamıştır.

Öte yandan uzun eğitim alan deney ve kontrol grupları arasında bazı farklılıklar olduğu görülmüştür. Buna göre eğitim aktarımı yani davranış ölçümleri açısından; eğitim sonrası deney ve kontrol gruplarından alınan ikinci ölçümler arasında anlamlı bir fark olduğu görülmüştür ( $t(157)$  = -2.79,  $p$  = 0,051). Eğitim sonrası alınan davranış ölçümleri açısından çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimi alan grubun eğitim aktarımı açısından, endüstri psikolojisi eğitimi alan gruptan daha yüksek sonuçları olduğu görülmüştür (Ortalamlar sırayla;  $\bar{X}$  = 64, SH= 36,47,  $\bar{X}$  = 79,02, SH= 30,52). Uzun eğitim gruplarına ait tüm karşılaştırmalar Tablo 1' de görülebilir.

Ayrıca, yine uzun eğitim gruplarında eğitim aktarımı yani davranış ölçümleri açısından; eğitim sonrası deney ve kontrol gruplarından alınan izleme ölçümleri arasında anlamlı bir fark olduğu görülmüştür ( $t(62)$  = -3.76,  $p$  = 0,00). Eğitim sonrası alınan izleme davranış ölçümleri açısından çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimi alan grubun davranışsal ölçümleri, endüstri psikolojisi eğitimi alan gruptan daha yüksektir (Ortalamlar sırayla;  $\bar{X}$  = 53,95, SH= 35,24,  $\bar{X}$  = 80,27, SH= 20,26). Uzun eğitim gruplarına ait karşılaştırmalar Tablo 1. de görülebilir.



## Uzun ve Kısa Eğitim Deney Gruplarının Çatışma Çözüm ve Müzakere Becerileri Tutumları ile Eğitim Aktarımı Açısından Karşılaştırılması

Bu çalışmada bir dönemlik ders olarak çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimi alan deney grubu ile kısa süreli seminer alan deney grubuna ait eğitim öncesi, eğitim sonrası ve izleme ölçümleri arasında fark olup olmadığı bağımsız gruplar t test analizi ile test edilmiştir.

İlk olarak kısa ve uzun süreli eğitim programları eğitimleri öncesi uygulanan EÇÇMBÖ toplam ve alt ölçek (müzakerecinin tarzı, mantık ve sağduyu, karşı tarafa duyarlılık, hedefe odaklılık, planlama, etkili iletişim ve kendini kararlılıkla ifade etme) puanları açısından anlamlı bir fark bulunamamıştır.

Deney gruplarında kısa ve uzun süreli eğitim programları eğitimleri sonrası ikinci ölçümler arasında, EÇÇMBÖ alt ölçeği alt boyutu müzakerecinin tarzı açısından anlamlı bir fark ( $t(111) = 1.10, p=0,005$ ) olduğu görülmüştür. Buna göre kısa eğitim alan deney grubunun, uzun eğitim alan deney grubuna göre müzakerecinin tarzı puanları anlamlı olarak daha yüksektir (Ortalamalar sırayla;  $\bar{X} = 36,02, SH = 5,29, \bar{X} = 35,08, SH = 3,76$ ). Kısa ve uzun eğitim deney gruplarına ait tüm karşılaştırmalar Tablo 2’de görülebilir.

Kısa ve uzun süreli eğitim programları deney gruplarının izleme ölçümünde EÇÇMBÖ kendini kararlılıkla ifade etme alt ölçek puanları arasında anlamlı farklar bulunmuştur ( $t(89) = 1.63, p=0,01$ ). Kısa eğitim deney grubunun kendini kararlılıkla ifade etme puanları, uzun eğitim grubundan daha yüksektir (Ortalamalar sırayla;  $\bar{X} = 16,91, SH = 1,59, \bar{X} = 16,13, SH = 2,9$ ). Kısa ve uzun eğitim gruplarına ait karşılaştırmalar Tablo 2’de görülebilir.

Yapılan bağımsız gruplar t testi kısa ve uzun eğitim grupları arasında birinci davranış ölçümlerinin anlamlı olarak birbirinden farklı olduğunu göstermiştir ( $t(108) = -1.99, p=0,008$ ). Buna göre kısa eğitim grubunun davranış ölçümleri uzun eğitim grubundan anlamlı olarak düşüktür (Ortalamalar sırayla;  $\bar{X} = 70,7, SH = 32,07, \bar{X} = 80,91, SH = 20,74$ ). Bu bulgu uzun programı alan deney grubunun çatışma çözüm ve müzakere becerilerine yönelik eğitim aktarım ölçümlerinin kısa eğitim alan deney grubuna göre; eğitim sonrası ilk ölçüm ve izleme ölçümlerinde daha yüksek çıkması beklenen H4’e destek sunmamaktadır.

### **Kısa ve Uzun Eğitim Deney Gruplarına ait Eğitim Öncesi, Eğitim Sonrası ve İzleme Ölçümleri Arasında Çatışma Çözüm ve Müzakere Becerileri Tutumları ile Eğitim Aktarımı Açısından Farklar**

Bu çalışmanın kısa eğitim programının etkisini test etmek üzere; katılımcıların eğitim öncesi eğitimden iki hafta sonra ve izleyen zamanda 1 ay sonra yapılan uygulamalarda Çatışma Çözüm ve Etkili Müzakere Becerileri Ölçeği'nin 7 alt boyutundan ve toplam ölçekten aldıkları puanlar grup içi tekrarlı ölçüm varyans analizi ile test edilmiştir.

Yapılan analizler kısa eğitim alan deney grubunun bir tek EÇÇMBÖ mantık ve sağduyu alt boyutundan alınan puanlar arasında 3 ölçüm zamanı açısından anlamlı farklılıklar olduğunu ortaya koymuştur (Wilks' Lambda = .81,  $F(2,34) = 4.01$ ,  $p = .027$ , Tablo 3). Yapılan Bonferroni ortalama karşılaştırmaları, mantık ve sağduyu boyutuna ilişkin olarak eğitim öncesi alınan ölçüm ile üçüncü yani izleme ölçümü arasında anlamlı farklar olduğunu göstermektedir (ortalamalar sırayla;  $\bar{X} = 21,19$ ,  $SH = 0,64$  ve  $\bar{X} = 22,86$ ,  $SH = 0,67$ ,  $p < 0,03$ ). Buna göre, çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimi alan katılımcıları EÇÇMBÖ mantık ve sağduyu alt boyutundan aldığı puanlar izleme ölçümlerinde eğitim öncesine göre anlamlı bir şekilde artmıştır. Kısa eğitim deney grubunun çatışma çözüm ve müzakere becerileri tutumları açısından; eğitim öncesi eğitim sonrası ve izleme ölçümleri arasında anlamlı farklar olduğu beklenen H5 kısmen doğrulanmıştır.

Bu çalışmada kısa çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimlerinin; çatışma çözüm ve müzakere becerilerine yönelik tutumlar yanında katılımcıların davranışlarında herhangi bir değişikliğe neden olup olmadığı yani alınan eğitimin gerçek yaşantıya aktarılıp aktarılmadığı değerlendirmek istenmiştir. Bulgular üç ölçüm arasında anlamlı farklar olduğunu göstermiştir (Wilks' Lambda = 0.82,  $F(2,36) = 3.82$ ,  $p = .032$ ). Yapılan Bonferroni ortalama karşılaştırmaları eğitim öncesi ve izleme aşamalarında elde edilen sonuçların anlamlı olarak birbirinden farklı olduğunu göstermiştir (Ortalamalar sırasıyla;  $\bar{X} = 64,53$ ,  $SH = 5,79$ ;  $\bar{X} = 80,43$ ,  $SH = 4,43$   $p < 0,03$ ). Buna göre kısa eğitim programını alan katılımcıların eğitim öncesi aldığı eğitim aktarım değişimi puanları izleme ölçümünde anlamlı olarak artmıştır (Tablo 4). Kısa eğitim deney grubunun çatışma çözüm ve müzakere becerilerinin eğitim aktarım ölçümleri açısından; eğitim öncesi eğitim sonrası ve izleme ölçümleri arasında anlamlı farklar olduğunu varsayan H6 doğrulanmıştır.

Uzun süreli eğitimlerde çatışma çözüm ve müzakere becerileri tutum ölçümleri ve eğitim aktarım ölçümleri açısından üç ölçüm arasında anlamlı farklılıklar olmadığı görülmüştür. Böylece uzun eğitim deney grubunun çatışma çözüm ve müzakere becerileri tutumları açısından; eğitim öncesi eğitim sonrası ve izleme ölçümleri arasında fark olacağını varsayan H7 ve uzun eğitim deney grubunun çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitim aktarımı ölçümleri açısından; eğitim öncesi eğitim sonrası ve izleme ölçümleri arasında anlamlı fark olacağını varsayan H8'in doğrulanmadığı söylenebilir.

## **TARTIŞMA**

Çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimlerinin etkisini ortaya koyan yeterince görgül araştırma bulunmamaktadır (ElShenawy, 2010). Bu çalışmanın temel amacı; etkili çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimlerinin, çatışma çözüm ve müzakere becerilerinin gelişimi üzerinde etkili olup olmadığını görgül olarak ortaya koymaktır. Bu çalışmada kısa (seminer) ve uzun (sınıf tipi) eğitim programları ile deney ve kontrol gruplarında verilen çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitim programlarının katılımcıların çatışma çözüm ve müzakere becerilerinin davranışsal; duygusal ve bilişsel tutumları ve öğrenilen becerilerin gerçek hayata ve farklı durumlara aktarımı üzerindeki etkisi kısa ve uzun süreli eğitim deney ve kontrol grupları karşılaştırılarak incelenmek istenmiştir. Eğitim etkisini test etme temel amacına yönelik olarak eğitimler öncesinde, eğitimler sonrasında ve izleyen zamanda alınan ön test, son test ve izleme ölçümleri ile kısa ve uzun süreli deney gruplarında çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitim etkisi sınanmıştır.

### **Deney ve Kontrol Gruplarının Çatışma Çözüm ve Müzakere Becerileri Tutumları ile Eğitim Aktarımı Açısından Karşılaştırılması**

Kısa ve uzun eğitim deney grupları ile kısa ve uzun eğitim kontrol grupları arasında; EÇÇMBÖ toplam ve alt ölçek (müzakerecinin tarzı, mantık ve sağduyu, karşı tarafa duyarlılık, hedefe odaklılık, planlama, etkili iletişim ve kendini kararlılıkla ifade etme) boyutları ile eğitimin aktarımı ölçümleri açısından anlamlı farklılıklar olup olmadığına bakmak için yapılan analizler sonunda; kısa eğitim programını alan deney ve kontrol grupları arasında çatışma çözüm ve müzakere becerileri tutumları açısından; eğitim öncesi ölçümler, eğitim sonrası ölçümler ve izleme ölçümleri arasında anlamlı farklılıklar bulunamamıştır. Böylece H1'in kısa eğitim grupları için doğrulanmadığı söylenebilir. Benzer şekilde kısa eğitim grupları arasında; eğitim aktarımı ölçümleri arasında, eğitim öncesi, eğitim sonrası ve izleme

ölçümleri açısından da anlamlı farklar olmadığı görülmüştür. Bu nedenle H2'in kısa grup eğitimleri için doğrulanmadığı söylenebilir. Bu bulgu, Runkle, Osterholm, Hoban, McAdam ve Tull (2000, s. 383) çalışmasında belirtilen kısa süreli eğitim programlarının etkili olduğu bulgusu ile tutarlı değildir. Bu noktada; kısa süreli eğitim programlarının gerçek dünya koşullarında müzakerecilerin performanslarını artırmada yetersiz kaldığı söylenebilir (Friedman, 1992).

Uzun eğitim alan deney grubu ile kontrol grubu karşılaştırıldığında; iki grup arasında eğitimler öncesinde elde edilen sonuçlar açısından bir farklılık olmadığı ortaya koyulmuştur. Öte yandan, eğitim sonrası ve izleme ölçümleri arasında Etkili Çatışma Çözüm ve Müzakere Becerileri Ölçeği toplam ve alt puanları açısından anlamlı farklılıklar olduğu görülmüştür. Buna göre, eğitim sonrası alınan müzakerecinin tarzı ölçümleri; çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimi alan katılımcıların, endüstri psikolojisi eğitimi alan katılımcılardan daha çok müzakerecinin tarzı boyutunda puanlarını anlamlı bir şekilde artırdığını ortaya koymaktadır. Yani deney grubundaki müzakereciler kendilerini eğitim sonrası müzakere sürecinde kontrol grubundaki müzakerecilerle göre; daha açık, doğal ve kabul edilebilir biri olarak tanımlamışlardır. Bu durum çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimi alan müzakerecilerin eğitimler sonrasında açıklık doğallık ve kabul edilebilirlik açısından müzakere sergiledikleri tarzlarına daha çok dikkat ettikleri şeklinde de ifade edilebilir.

Benzer şekilde; eğitim sonrası alınan hedefe odaklılık ölçümlerinin deney grubunda, kontrol grubuna göre anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu görülmüştür. Bir başka deyişle deney grubundaki katılımcılar eğitimler sonrası kontrol grubuna göre kendilerini; müzakere sürecinde daha çok problem çözücü ve sonuç odaklı tutumlara sahip olarak algılamışlardır.

Ayrıca; eğitim sonrası alınan EÇÇMBÖ alt ölçeği planlama ölçümlerinin deney grubunda kontrol grubuna göre anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu görülmüştür. Yani eğitimler sonrası müzakereciler, müzakere öncesi plan yapma konusunda kendilerini geliştirmişlerdir. Son olarak, eğitim sonrası alınan EÇÇMBÖ toplam ölçek puanı ölçümlerinin deney grubunda kontrol grubuna göre anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu görülmüştür. Buna göre, eğitimler sonrası deney grubunda müzakerecilerin genel olarak çatışma çözüm ve müzakere becerilerinde kontrol grubuna göre daha yüksek tutumları olduğu görülmüştür. Yani genel olarak çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimleri sonrasında katılımcılar etkili müzakere becerileri tutumları konusunda kendilerini daha yetkin algılamaya

başlamışlardır.

Eğitim sonrası alınan ölçümlerde EÇÇMBÖ toplam puanı yanında planlama, hedef odaklılık ve müzakerecinin tarzı alt boyutlarında deney ve kontrol grupları arasında ortaya çıkan farklılıklar, H1.'in uzun süreli eğitim programları için kısmen doğrulandığını ifade etmektedir.

Öte yandan eğitim aktarımı yani davranış ölçümleri açısından; eğitim sonrası deney ve kontrol gruplarından alınan ikinci ölçümler arasında anlamlı bir fark olduğu görülmüştür. Yani çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimi alan grubun, endüstri psikolojisi eğitimi alan gruptan daha çok eğitimlerden aldıkları bilgi ve becerileri davranışlarına yansıttığı söylenebilir. Benzer şekilde, uzun eğitim gruplarında eğitim aktarımı yani davranış ölçümleri açısından; deney ve kontrol gruplarından alınan izleme ölçümleri arasında da anlamlı bir fark olduğu görülmüştür. Buna göre, eğitim izleme davranış ölçümlerinde deney grubunun davranışsal ölçümlerinin, kontrol grubundan daha yüksek olduğu görülmüştür. Bir başka deyişle, çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimlerinin müzakerecilerin davranışlarına etkisi üçüncü ölçümde kalıcı olmuştur.

Bu türlü eğitim çalışmalarında tutum değişikliği ilk amaç olmakla birlikte asıl amaç eğitimlerde verilen bilgi ve becerilerin davranışlara yansıtılmasıdır. Çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimleri ile ilgili yazın müzakere becerilerinin öğrenilmesi, elde edilmesi ve davranışlara yansıtılması olarak tanımlanan eğitim aktarımı (Nadler, Thompson ve Van Boven, 2003, s. 535; Roloff, Putnam ve Anastasiou, 2003, s. 802) yani gerçek yaşama ve farklı alanlara aktarılabilmesi konusunda fikir birliği olmadığını (Mastenbroek, 1991; Nierenberg, 1984) araştırmaların tutarlı sonuçlara ulaşmadığını hatta kimi çalışmalarda, eğitim programlarının müzakere becerilerinin gerçek yaşama aktarımı konusunda bir etkisinin olmadığını (Movius, 2008, s. 529) ifade etmektedir. Ancak bu çalışma yukarıda ifade edilen uzun süreli eğitim deney kontrol grubu karşılaştırmaları ile eğitim sonrası ve izleme aşamalarında davranış değişikliğine işaret etmektedir. Öyle ki; uzun süreli eğitim programları eğitim sonrası alınan eğitim dışında izleme ölçümlerinde yani eğitimler tamamlandıktan ve ikinci ölçümlerden 2 ay sonra bile bu davranış değişikliğinin devam ettiğini göstermektedir. Bu bulgu uzun eğitim aktarımının kalıcılığı yönünde önemli bir delil sunmaktadır.

### **Uzun ve Kısa Eğitim Deney Gruplarının Çatışma Çözüm ve Müzakere Becerileri Tutumları ile Eğitim Aktarımı Açısından Karşılaştırılması**

Kısa ve uzun eğitim gruplarının eğitim sonrası ve izleme ölçümleri açısından çatışma çözüm ve müzakere becerileri tutumları H3'de beklendiği gibi uzun eğitim programları değil kısa eğitim programı alan grubun çatışma çözüm ve müzakere becerileri tutumları daha yüksektir. Bu farkı kısa ve uzun eğitim deney gruplarında eğitim sonrası ve izleme ölçümleri arasındaki zamansal fark ile açıklamak mümkündür. Eğitimleri takiben alınan izleme ölçümleri arasındaki fark uzun eğitim grubunda kısa eğitim grubunun iki katıdır. Yani edinilen bilgi ve becerilerin daha uzun sürede unutulması daha kolaydır. Bu durum izleme ölçümleri arasındaki farkı açıklayabilir. Ancak bu açıklamaya karşılık uzun eğitim grubunun bir gün yerine 14 hafta boyunca çatışma çözüm eğitim programlarına katılması, öğrenme anlamında edinilen bilgileri, zihinde tutma, tekrarlama ve hayata geçirme anlamında daha çok şansa sahip oldukları da bir gerçektir. Bu iki açıklama bir arada ele alındığında seminer tipi kısa eğitimlerin sınıf eğitiminden daha etkili olabileceği yorumu yapılabilir. Kısa eğitim grubunun eğitim sonrası ve izleme ölçümlerinde uzun eğitim grubundan daha çok yüksek ve olumlu yönde müzakere becerileri tutumlarına sahip olması Runkle, Osterholm, Hoban, McAdam ve Tull'un (2000, s. 384) ifade ettiği gibi 1-8 saatlik kısa süreli eğitimlerin müzakere becerileri üzerinde etkili olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Öte yandan, bulgular beklenmediği halde kısa ve uzun eğitim deney gruplarında eğitimler öncesinde alınan birinci davranış ölçümlerinin anlamlı olarak birbirinden farklı olduğunu göstermiştir. Buna göre kısa eğitim grubunun davranış ölçümleri uzun eğitim grubundan anlamlı olarak düşüktür. Yani uzun eğitim grubu katılımcıları anlattıkları gerçek çatışma hikâyelerinde daha geçerli beceriler ortaya koymuşlardır. Bu durum bir dönem çatışma çözüm ve müzakere becerileri dersi alacak olan uzun eğitim deney grubunun eğitim programına yönelik motivasyonu ile açıklanabilir. Bununla birlikte eğitim öncesi kısa ve uzun eğitim deney gruplarından alınan davranışsal ölçümlerde rastlanan farka rağmen; aynı anda alınan tutumsal ölçümlerde bir farkın olmaması eğitim alınmadan önce çatışma çözüm ve müzakere becerileri konusunda etkili tutum ve davranışlar konusunda henüz eğitimde verilen bilgilere sahip olmamakla açıklanabilir. Eğitim öncesi tutum ölçümünde görülmeyen farkın davranış ölçümünde görülmesinin kaynağında; araştırmacıların davranış ölçüm formlarına ait gözlemleriyle açıklanabilir. Buna göre uzun eğitim grubundan eğitim öncesi davranış ölçümü için alınan gerçek

çatışma çözüm hikâyeleri katılımcılar tarafından; kısa eğitim deney grubundaki katılımcılara göre daha uzun süre ayrılarak daha uzun ifadelerle anlatılmış, daha detaylı bilgilere yer verilmiştir. Dolayısıyla uzun süre düşünülerek anlatılan hikâyelerde olumlu davranış örnekleri sayıca artmıştır. Bu durum uzun eğitim grubunun eğitimlere yönelik motivasyona bir kanıt olarak değerlendirilebilir. Buna ek olarak; eğitim öncesi uzun eğitim deney grubunda çatışma hikâyeleri kısa eğitim deney grubuna göre daha uzun anlatılıp etkili davranışlar üzerinde daha çok durulmasına rağmen; eğitim sonrası ve izleme ölçümlerinde bu fark ortadan kalmıştır. Bu durumda, her iki grup da eğitim aldığı için eğitim etkisinin davranış ölçümlerine benzer oranda yansımış olabileceği şeklinde yorumlanabilir. Maslow (1943), Herzberg (1968) ve Alderfer (1972) gibi motivasyon kuramlarını bireyin ihtiyaçları ile ilişkilendiren kuramcılar; bireyin sahip olduğu farklı ihtiyaçların örneğin fiziksel, ilişkisel, öğrenme, başarı vb. bireyi ihtiyaç duyduğu alanda daha uzun kalma ve ihtiyacını karşılamak üzere ilgili konuda çalışma motivasyonu yarattığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda, kısa eğitim grubunda 6 saatlik bir programa yönelen öğrencilerle bir dönemlik seçimlik ders olarak çatışma çözüm ve müzakere becerileri dersine yönelen öğrencilerin motive olduğu öğrenme süresi birbirinden farklıdır. Uzun süreli eğitime motive olan öğrenciler çatışma çözüm ve müzakere becerileri konusunda öğrenme ihtiyaçlarını bireysel çatışma çözüm hikâyeleri üzerinde daha uzun süre çalışarak göstermiş olabilirler. Ancak, eğitimlerin tamamlanması ile her iki grup da bu öğrenme ihtiyacını giderdiği için; eğitim sonrası ve izleme ölçümlerinde bu fark ortadan kalmış olabilir.

Öte yandan uzun eğitim deney grubunda eğitim öncesi katılımcıların motivasyonunun zaman içinde düştüğü ya da aynı kaldığı düşünülebilir. Bu durum ihtiyaç kuramcılarının açıkladığı şekilde kişilerin belli bir alanda ihtiyaçları tatmin olduğunda o alandan başka bir alana ilginin ve motivasyonun yöneldiği varsayımı ile tutarlıdır. Yani bir dönem boyunca çatışma çözümü ve müzakere dersi alan katılımcıların bu alanda daha çok doyuma ulaştığı, ilgisinin ve motivasyonunun bu alandan uzaklaştığı düşünülebilir. Buna karşılık kısa eğitim grubu için henüz bir günlük bir eğitim olarak çatışma çözüm ve müzakere konusunda aldığı bilgi ve eğitimden tatmin olacak kadar bu alanda uzun kalmamış, ancak aldıkları eğitimle birlikte konuya olan ilgi ve motivasyonları artmıştır denilebilir. Bu durum yukarıda eğitim sonrası tutumlar açısından; kısa eğitim grubunun uzun eğitim grubundan tutumsal olarak daha yüksek çatışma çözüm ve müzakere becerileri ifade etmesine artı bir açıklama olarak da sunulabilir. Burada özetlenen motivasyonel açıklama uzun eğitim programı alan deney grubunun çatışma çözüm ve müzakere

becerilerine yönelik eğitim aktarımı ölçümlerinin; kısa eğitim alan deney grubuna göre, eğitim sonrası ilk ölçüm ve izleme ölçümlerinde olumlu yönde daha yüksek olacağını ifade eden hipotez'in (H4) doğrulanmama nedenini de ortaya koyabilir.

### **Kısa ve Uzun Eğitim Deney Gruplarına ait Eğitim Öncesi, Eğitim Sonrası ve İzleme Ölçümleri Arasında Çatışma Çözüm ve Müzakere Becerileri Tutumları ile Eğitim Aktarımı Açısından Farklar**

Bu çalışmada kısa eğitim programının etkisini test etmek üzere, katılımcıların eğitim öncesi, eğitimden iki hafta sonra ve izleyen 1 ay sonra yapılan uygulamalarda EÇÇMBÖ alt boyutlarından ve toplam ölçekten aldıkları puanlar test edilmiştir. Yapılan analizler kısa eğitim alan deney grubunun bir tek EÇÇMBÖ mantık ve sağduyu alt boyutundan alınan puanlar arasında 3 ölçüm zamanı açısından anlamlı farklılıklar olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre, çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimi alan katılımcıların EÇÇMBÖ mantık ve sağduyu alt boyutundan aldığı puanlar izleme ölçümlerinde eğitim öncesine göre anlamlı bir şekilde artmıştır. Bu durumda çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimi alan kısa eğitim deney grubunun katılımcılarının eğitim öncesine göre izleme ölçümlerinde mantık ve sağduyu boyutunda kendilerini geliştirdikleri söylenebilir. Söz konusu katılımcılar kendilerini eğitimlerden sonra müzakerede daha mantıklı, sakin ve serinkanlı olarak algılamaya başlamışlardır. Burada eğitimde edinilen bilgilerin katılımcılara mantık ve sağduyu konusunda destek sağladığı hatta eğitimde verilen bilgilerin bu konuda kendilerini daha yetkin görmelerini sağladığı söylenebilir. Bu bulgu kısa eğitim deney grubunda çatışma çözüm ve müzakere becerilerine yönelik tutumların eğitim sonrası ilk ölçüm ve izleme ölçümlerinde, eğitim öncesine göre olumlu yönde daha yüksek olacağını ifade edilen Hipotez 5'in kısmen doğrulanmasına destek sunmuştur.

Bu çalışmada kısa çatışma çözümü ve müzakere becerileri eğitimlerinin; çatışma çözüm ve müzakere becerilerine yönelik tutumlar yanında katılımcıların davranışlarında herhangi bir değişikliğe neden olup olmadığı yani alınan eğitimin gerçek yaşantıya aktarılıp aktarılmadığı da değerlendirilmiştir. Bulgular eğitim öncesi, sonrası ve izleme ölçümleri arasında anlamlı farklar olduğunu göstermiştir. Buna göre kısa eğitim programını alan katılımcıların eğitim öncesi aldığı eğitim aktarımı puanları izleme ölçümünde anlamlı olarak artmıştır. Buna göre kısa eğitim deney grubunda çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitim programlarında edinilen bilgi ve beceriler gerçek hayata ve davranışlara aktarılmıştır denilebilir. Böylece, H6 kısmen doğrulanmıştır.



Uzun süreli eğitimlerde çatışma çözüm ve müzakere becerileri tutum ölçümleri ve eğitim aktarımı ölçümleri açısından üç ölçüm arasında anlamlı farklılıklar olmadığı görülmüştür. Böylece Hipotez 7 ve Hipotez 8'in doğrulanmadığı söylenebilir.

Bu bölümde kısa ve uzun eğitim deney gruplarının eğitim öncesi, sonrası ve izleme ölçümleri arasındaki farklılıklar ortaya konulmuştur. Buna göre uzun eğitim grubunda eğitim öncesi, sonrası ve izleme ölçümleri arasında anlamlı bir fark yoktur. Bu durum, daha önce belirtildiği üzere çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimini bir dönemlik seçimsel ders olarak alan uzun eğitim deney grubunun eğitimlere motivasyonlarının yüksek olduğu yorumu bir adım öteye götürülerek; eğitim öncesi duyulan öğrenme ihtiyacının uzun süreli eğitim programları ile tatmin edildiği, bu bağlamda eğitime yönelik yükseğe konan beklenti çitasının zaman içinde yaşanan öğrenme tatmini ile düştüğü şeklinde devam ettirilebilir.

Öte yandan, kısa ve uzun eğitim deney gruplarının kendi içinde eğitimlerden etkilenip etkilenmediğine ilişkin bulgular kısa eğitim grubunun kendi içinde eğitimden etkilendiğini göstermiştir. Bu çalışma bulgusu Runkle, Osterholm, Hoban, McAdam ve Tull'un (2000, s. 380), bulguları ile tutarlıdır. Yani 1-8 saat arası çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimleri, eğitimde elde edilen bilgi ve becerilerin gerçek hayata aktarımı üzerinde etkilidir. Bu durum kısa eğitim grubunda eğitim sonrası alınan ölçümlerin uzun eğitim grubuna göre çok daha kısa sürelerde olması eğitimden edinilen öğrenmelerin tazeliği ile açıklanabilir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Bu çalışma sonunda elde edilen bulgular çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitim etkililiği literatürüne hem kısa hem uzun eğitimler açısından görgül araştırma desteği sunmuştur.

Bu çalışma sonunda elde edilen bulgular genel olarak değerlendirilebilir. Buna göre ilk olarak eğitimler sonrası; kısa eğitim grubunda deney ve kontrol grupları arasında herhangi bir fark bulunamazken uzun eğitim grubunda çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimi alan deney grubunun müzakere becerileri tutum ve eğitim aktarımı puanlarının, kontrol grubundan yüksek olduğu görülmüştür. Yani deney kontrol grupları arası karşılaştırmalar uzun eğitim grubunun çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimlerinden yararlandığını ve bu konuda olumlu yönde tutum geliştirdiğini göstermiştir.

Buna karşılık eğitimler sonrası müzakere becerilerine ilişkin tutumları ve eğitim aktarımı açısından kısa eğitim deney grubunun aldığı puanlar uzun eğitim deney grubundan anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmüştür. Yani kısa ve uzun eğitim deney grupları arası karşılaştırmalar, eğitim sonrası tutum ve eğitim aktarımı açısından kısa eğitim gruplarının müzakere becerileri davranışlarını kısa vadede olumlu yönde artırdığını göstermektedir.

Bu iki genel bulgu belli şartlar altında hem kısa hem uzun eğitim gruplarının çatışma çözüm ve müzakere becerileri üzerinde olumlu etkileri olduğunu göstermektedir. Buna göre uzun çatışma çözüm ve müzakere eğitim grubu farklı bir konuda eğitim alan gruba göre bu konudaki becerilerin artması anlamında etkisini ortaya koymaktadır. Öte yandan kısa eğitim grubu kısa vadede uzun eğitim grubuna göre çatışma çözüm ve müzakere becerileri konusunda olumlu yönde tutum artışına neden olmaktadır. Ancak kısa ve uzun eğitim gruplarında, eğitimlerde edinilen bilgi ve becerilerin ne kadar süre katılımcılarda kalıcı olduğu ileriki çalışmalarda sınanması gereken bir durumdur.

Kısa ve uzun eğitim grupları arasında ön-test, son-test ve izleme ölçüm sürelerinin eşit olması eğitimlerin tabiatı gereği mümkün olamamıştır. Bir yanda kısa eğitim grubunda bir günde alınan eğitimlerin başında, 15 gün sonra ve bir ay sonra alınan ölçümler alınırken; uzun eğitimin süresi 42 saat 14 haftada tamamlanmakta eğitim başlangıcında 14 haftanın bitiminde ve iki ay sonra ölçümler tamamlanmaktadır. Eğitim süresinin eğitimde verilen bilgilerin; katılımcıların odağında tutulması, tekrar etme ve öğrenme üzerinde iki grup arasında farklar yaratması beklenebilir. Yine son test ve izleme ölçümleri arasındaki fark kısa ve uzun eğitim gruplarını karşılaştırırken bir sınırlılık olarak ortaya çıkmaktadır. Bundan sonra yapılacak eğitim araştırmalarında uzun ve kısa eğitim gruplarının son test ve izleme ölçüm zamanlarının aynı ve farklı olduğu durumlar hesaba katılmalıdır.

Üçüncü olarak, kısa eğitim deney grubunda müzakere becerileri tutum ve eğitim aktarımı açısından alınan eğitim öncesi, eğitim sonrası ve izleme ölçümleri arasında anlamlı farklılıklar olduğu görülmüştür. Bu farkın uzun eğitim grubunda görülmemesi, zaman içinde katılımcıların eğitim motivasyonlarının düşmesi buna karşılık kısa eğitim grubunda ilginin ve motivasyonun artması ile açıklanmıştır.

Bu çalışmada, deney ve kontrol grupları kolay ulaşılabilir örnekleme yoluyla oluşturulmuştur. Bunun yanında hem aynı bölüm öğrencilerinin farklı eğitimleri alarak birbirleri ile bu eğitim içeriklerini paylaşmalarının önüne geçmek, hem de

ilgili eğitim gününde ders saatine öğrencilerin uyabilmelerini kolaylaştırmak amacıyla kısa eğitim programları farklı bölümden öğrencilerle oluşturulmuştur. Uzun eğitim programları zaten dönemlik seçimlik ders olduğu için iki farklı sınıf öğrencilerinden oluşmuştur. Bu türlü uygulama kolaylıkları düşünülerek yaratılan deney ve kontrol gruplarına katılımcılar seçkisiz atama yöntemi ile atanamamıştır. Böylece gerçekleştirilen yarı deneysel çalışmanın sınırlılığı; ilerleyen çalışmalarda tamamen deneysel bir çalışma olarak planlanması ile yenilebilir.

Bu çalışmada eğitim ortamının atmosferi ve katılımcıların ihtiyaç duyduğu beceriler üzerinde belli bir kontrol sağlanmaya çalışılmıştır. Ancak dış çevre ile ilgili (işyeri, aile vb.) bu kontrolü sağlamak mümkün olmamıştır. İleriki çalışmalarda geribildirim alabilme konusu katılımcıların kimlerden ve hangi kişilik özelliklerine sahip kişilerden geribildirim aldıkları şeklinde kontrol edilebilir. Özellikle geribildirim alınan kişinin etkili çatışma çözüm ve müzakere becerilerinin kazanılması üzerindeki etkisi araştırılabilir.

Ayrıca bu çalışma eğitim süresi açısından kısa ve uzun süreli eğitim programlarının katılımcılarda yarattığı motivasyonel farkla ilgili ipuçları vermektedir. Uzun süreli eğitim programlarını alan katılımcıların; eğitimlerden belli bir tatmine ulaşarak, yeni öğrenmeler konusunda motivasyonlarının düşebileceği düşünüldüğünde, kısa süreli eğitimlerin katılımcı motivasyonunu canlı tutacağı sonucuna varılabilir. Bu noktada kısa süreli eğitimlerin değişen zaman aralıklarında örneğin 4 ay, 8 ay gibi tekrarlanması yani bir tür tazeleme eğitimi yapılarak yinelenmesi çatışma çözüm ve müzakere becerileri eğitimlerinin etkisini artırabilir. Bir başka yöntem de yine değişen zaman aralıklarında; eğitim içinde kullanılan uygulamalar (video gösterimi, rol oynama vb.) değiştirilip farklı bakış açılarıyla içeriklerin güncellenerek eğitimlerin tekrarlanması şeklinde olabilir. Bunun dışında uzun süreli eğitimlerin içeriği birbirinden bağımsız küçük kısa süreli eğitimlere bölünebilir. Böylece uzun süreli eğitimler bir bütün halinde uzun soluklu tek bir program olmaktan çıkarılabilir. Her biri bağımsız kısa süreli eğitimlere dönüşen program; haftalık ders programı gibi değil; daha uzun ve değişen aralıklarda (Örneğin ayda ya da 2 ayda bir) verilebilir. Böylece katılımcı motivasyonunu düşürmeden çatışma çözüm ve müzakere eğitimlerinin etkisi artırılabilir.

**Kaynakça**

- Agee, M. L. ve Kabasakal, H. E. (1993). Exploring Conflict Resolution Styles: A Study of Turkish and American University Business Students. *International Journal of Social Economics*, 20(9), 3-14.
- Alderfer, C. P. (1972). Existence, relatedness, and growth: Human needs in organizational settings.
- Avruch, K. (2009). What Is Training All About?. *Negotiation Journal*, 25(2), 161-169. doi: 10.1111/j.1571-9979.2009.00217.x
- Bereby-Meyer, Y., Moren, S. ve Unger-Aviram, E. (2004). When Performance Goals Deter Performance: Transfer of Skills in Integrative Negotiations. *Journal of Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 93, 142-154. Doi: 10.1016/j.obhdp.2003.11.001
- Elshenawy, E. (2010). Does Negotiation Training Improve Negotiator's Performance. *Journal of European Industrial Training*, 34 (3), 192-210. Doi: 10.1108/03090591011031719
- Friedman, R. (1992). From Theory to Practice: Critical Choice for Mutual Gains Training. *Negotiation Journal*, 8, 91-8.
- Lewicki, R. (1997). Teaching Negotiation and Dispute Resolution in Colleges of Business: The State of the Practice. *Negotiation Journal*, 13 (3) 253-269.
- Herzberg, F. (1968). *One more time: How do you motivate employees* (Vol. 65). Boston, MA: Harvard Business Review.
- Lewicki, R. J. (1997). Teaching negotiation and dispute resolution in colleges of business: The state of the practice. *Negotiation Journal*, 13(3), 253-269.
- Ma, Z. (2006). Negotiating into China: The Impact of Individual Perception on Chinese Negotiation Styles. *International Journal of Emerging Markets*, 1(1), 64-83. Doi: 10.1108/17468800610645013
- Mamatoğlu, N. (2008a). 360 Derece Geribildirim Sistemi ve Uygulaması. *Hacettepe Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2), 137-164.
- Mamatoğlu, N. (2008b). Effects on Organizational Context (Culture and Climate) from Implementing a 360-Degree Feedback System. *European Journal of Work and Organizational Psychology*, 17(4), 426-449. Doi: 10.1080/13594320802281094

- Mamatoğlu, N., ve Keskin, S. (2019). Effective Conflict Resolution and Negotiation Skills Scale. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 36(1), 133-149. Doi: 10.32600/huefd.433392
- Maslow, A. (1943). Maslow's hierarchy of needs. *Index of DOCS/Teaching {sp} Collection/Honolulu*.
- Mastenbroek, W. F. (1991). (Ed.). Who Cares About Quality? Organizational Conditions and Motivation. *Managing Quality in the Service Sector*. Oxford, UK: Basil Blackwell.
- Moran, S., Bereby-Meyer, Y.ve Bazerman, M.H. (2008). Stretching the Effectiveness of Analogical Training in Negotiations: Teaching Diverse Principles for Creating Value. *Negotiation and Conflict Management Research*, 1, 99-134.
- Movius, H. (2008). The Effectiveness of Negotiation Training. *Negotiation Journal*, 24, 509-531. Doi: 10.1111/j.1571-9979.2008.00201.x
- Nadler, J., Thompson, L., ve Boven, L. V. (2003). Learning negotiation skills: Four models of knowledge creation and transfer. *Management Science*, 49(4), 529-540.
- Nierenberg, G.I. (1984). *The Art of Negotiating*. New York, NY: Pocket Books.
- Northcraft, G.B., Neale, M.A. ve Earley, P.C. (1994). Joint Effects of Assigned Goals and Training on Negotiator Performance. *Human Performance*, 7, 257-72.
- Peterson, M. (2015). *Prisoner's Dilemma*. Cambridge University Press.
- Peterson, R.M. ve Lucas, G.H. (2001). Expanding the Antecedent Component of The Traditional Business Negotiation Model: Pre-Negotiation Literature Review and Planning-Preparation Propositions. *Journal of Marketing Theory and Practice*, 9(4), 37-49. Doi: 10.1080/10696679.2001.11501902
- Polzer, J.T. ve Neale, M.A. (1995). Constraints or Catalysts? Re-examining Goal Setting Within the Context of Negotiation. *Human Performance*, 8, 3-26.
- Roloff, M. E., Putnam, L. L., ve Anastasiou, L. (2003). Negotiation skills. *Handbook of communication and social interaction skills*, 801-833.
- Runkle, C., Osterholm, A., Hoban, R., McAdam, E. ve Tull, R. (2000). Brief Negotiation Program for Promoting Behavior Change. *Education for Health*, 13, 377-86.

- Salas, E. ve Cannon-Bowers, J.A. (2001). The Science of Training: a Decade of Progress. *Annual Review of Psychology*, 52, 471-99.
- Susskind, L., ve Corburn, J. (2000). Using simulations to teach negotiation: Pedagogical theory and practice. *Simulation und Planspiel in den Sozialwissenschaften: Eine Bestandsaufnahme der Internationalen Diskussion*, 62-90.
- Şevkin, B. (2008). *Müzakere (Problem Çözme) ve Arabuluculuk Eğitim Programlarının İlköğretim 4-5. Sınıf Öğrencilerinin Çatışma Çözüm Stilleri ve Saldırganlık Eğilimleri Üzerindeki Etkilerinin İncelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Thompson, L., Gentner, D., ve Loewenstein, J. (2000). Avoiding missed opportunities in managerial life: Analogical training more powerful than individual case training. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 82(1), 60-75.
- Türnüklü, A. (2005). *Öğrenciler Arasındaki Çatışmaların Çözümünde Problem Çözme ve Arabuluculuk*. Sınıf Yönetimi (5. Baskı). Editör: Karip E. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Türnüklü, A. (2006). *Sınıf Ve Okul Disiplinine Çağdaş Bir Yaklaşım Onarıcı Disiplin: Okullarda Yaşanan Kişiler Arası Çatışmaları Yapıcı ve Barışçıl Olarak Yönetmek İçin Çağdaş Bir Yaklaşım*. Ankara: Ekinoks.
- Türnüklü, A. (2007). Liselerde Öğrenci Çatışmaları, Nedenleri, Çözüm Stratejileri ve Taktikleri. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 49 (49), 129-166.
- Weissbein, D. (2000). *Improving Training Effectiveness Through Motivation: Creating a Psychological States Intervention*. Michigan State University, East Lansing, MI.

### Summary

This study intends firstly to test the efficacy of the short-term and long-term trainings performed on conflict resolution and negotiation skills through experimental and control groups. Secondly, this study aims to test whether there is a difference as regards the attitudes and the transfer of training in terms of conflict resolution and negotiation skills between the experiment group trained on conflict resolution and negotiation skills and the control group trained on human resources management. Thirdly, it is aimed to test whether or not there is a difference in terms of attitudes and the transfer of training between the skills possessed in the pre-training, post-training and follow-up periods by the participants who received short and long-term training on conflict resolution and negotiation skills.

This study aimed to bring a new empirical study into the field. It also includes opposing views on the transfer of conflict resolution and negotiation skills training to the real life. It was also intended to provide an empirical study on the transfer of to the real life with the measurements made on the transfer of the training to be received.

### Method

In this study 35 students, 3rd grade students of Istanbul Aydın University were participated to test the effect of long-term training programs. In the same university, 28, second year students of psychology were taken into the control group. In order to test the short term training programs 43, third grade sociology students of Bolu Abant İzzet Baysal University were participated. Again in BAİBÜ International Relations department, a total of 25 students were taken into the control group. The age range of BAİBÜ student groups varies between 19-27.

Effective Conflict Resolution and Negotiation Skills Questionnaire (ECRNSQ), Effective Conflict Resolution and Negotiation Training Transfer Questionnaire Form and Manipulation Check Questions was used in this study.

### Results

The findings showed significant differences among sub-dimensions of ECRNSQ, negotiator's style ( $t = -0,57, p < 0,01$ ), goal orientation ( $t = -0,92, p < 0,01$ ) and planning ( $t = -3,25, p < 0,02$ )- between experimental and control groups in terms of post-training measurements. Accordingly, it was seen from the post-training measurements made on the style of the negotiator that the group who received conflict resolution and negotiation skills training significantly increased their 'negotiator's style' scores compared to the group who received industrial psychology training (respectively,  $\bar{X} = 34,52, SH = 10,99, \bar{X} = 35,09, SH = 3,76$ ). Likewise, it was seen that the goal orientation measurements taken after the training were significantly higher in the experimental group compared to the control group (respectively,  $\bar{X} = 23,12, SH = 7,26, \bar{X} = 23,97, SH = 2,95$ ). Also, the planning measurements taken after training were found to be significantly higher in the experimental group compared to the control group (respectively,  $\bar{X} = 13,2, SH = 3,99, \bar{X} = 15,09, SH = 3,06$ ). Finally, a significant difference was found between experimental and control groups in terms of total ECRNSQ score ( $t = -0,64, p < 0,006$ ). Accordingly, the post-training ECRNSQ total scale scores were found to be significantly higher in the experimental group compared to the control group (respectively,  $\bar{X} = 155,34, SH = 27,30, \bar{X} = 158,33, SH = 15,33$ ).

There was a significant difference between the second post-training measurements taken from experimental and control groups in terms of training transfer or behavior measurements ( $t = -2,79, p < 0,05$ ). It was found that the group trained on conflict resolution and negotiation skills obtained higher scores compared to those who received industrial psychology training in terms of behavioral measurements taken after training (respectively,  $(X) = 64, SH = 36,47, (X) = 79,02, SH = 30,52$ ). Also, a significant difference was found between follow-up measurements taken from experimental and control groups in the post-training period in terms of transfer of training in long-term training groups ( $t = -3,76, p < 0,00$ ). The behavioral measurements of the group who were trained on conflict resolution and negotiation skills in terms of follow-up behavior measures taken after training were found to be higher than the group receiving industrial psychology training (respectively,  $(X) = 53,95, SH = 35,24, (X) = 80,27, SH = 20,26$ ).

In experimental groups, a significant difference ( $t = 1,10, p < 0,02$ ) was found among the second measurements taken after short and long training programs, in terms of the negotiator's style, a subdimension of the ECRNSQ subscale. Accordingly, the 'negotiator's style' scores of the AIBU experimental group who received a short-term training was found to be significantly higher than those who received a long-term training (respectively,  $\bar{X} = 36,02, SH = 5,29, \bar{X} = 35,08, SH = 3,76$ ). At the follow-up measurement of the experimental groups who received short-term and long-term training, significant differences were found between the ECRNSQ subscale 'expressing oneself decisively' scores ( $t = 1,63, p < 0,01$ ). The 'expressing oneself decisively' scores of the AIBU experimental group who received a short-

term training is higher than those who received a long-term training (respectively,  $\bar{X}$  = 16,91, SH= 1,59,  $\bar{X}$  = 16,13, SH= 2,9).

The independent groups t-test showed that the first behavioral measurements of the long-term and short-term training groups significantly differed from each other ( $t$ = -1,99,  $p$ <0,00). Accordingly, the behavioral measurements of the short-term training group were significantly lower than those of the long-term training group (respectively,  $\bar{X}$  = 70,7, SH= 32,07,  $\bar{X}$  = 80,91, SH= 20,74).

The findings showed significant differences between the three measurements (Wilks' Lambda = 0.82,  $F$ (2,36) = 3.82,  $p$ =.032). The Bonferreni's comparisons of means performed showed that the scores obtained before and after the training were significantly different from each other (respectively,  $\bar{X}$  = 64,53, SH=5,79;  $\bar{X}$  = 80,43, SH=4,43  $p$ <0,03).

### Discussion

When the attitudes of conflict resolution and negotiation skills of the short-term and long-term training groups were compared in terms of post-training and follow-up measurements, the attitudes of conflict resolution and negotiation skills demonstrated by the group receiving the short-term training program was found to be higher than those receiving long-term training program. In the long-term training group, the difference between the follow-up measurements taken after trainings is twice the short-term training group.

On the other hand, the findings unexpectedly showed that the first behavioral measurements taken in short and long-term training experimental groups were significantly different from each other. Accordingly, the behavioral measurements of the short-term training group is significantly lower than that of the long-term training group.

Besides the attitudes towards conflict resolution and negotiation skills, this study also evaluated whether the short-term conflict resolution and negotiation skills trainings made any behavioral changes in the participants, namely whether the received training is transferred into the real life. The training transfer scores obtained by the participants who received the short-term training program at the pre-training stage significantly increased at the follow-up measurements.

In sum, the findings on whether short and long-term training experimental groups were influenced by the training in themselves may be interpreted as the short-term training group was influenced by education in itself whereas the long-term training group was not influenced.



**Ekler****Ek 1****Tablo 1. Uzun Eğitim Deney ve Kontrol Grupları Bağımsız Gruplar t Testi**

	F	p	t	df
1.Eğitim öncesi				
1.Müzakerecinin Tarzı	1,012	,317	,107	114
1.Mantık ve Sağuyu	,061	,806	,792	114
1.Karşı Tarafa Duyarlılık	1,733	,191	-,718	118
1.Hedef Odaklılık	,039	,843	,122	112
1.Planlama	,391	,533	-,120	118
1.Kendini Kararlılıkla İfade Etme	,874	,352	-,711	116
1.Etkili İletişim	1,266	,263	2,367	117
1.Müzakere Becerileri Toplam	2,471	,119	-,559	99
2.Eğitim sonrası				
2. Müzakerecinin Tarzı	6,705	,011	-,567	139
2. Mantık ve Sağuyu	,256	,614	-2,511	149
2. Karşı Tarafa Duyarlılık	,035	,851	-,843	125
2. Hedef Odaklılık	6,139	,014	-,916	152
2. Planlama	9,598	,002	-3,253	154
2. Kendini Kararlılıkla İfade Etme	,065	,799	-2,419	149
2.Etkili İletişim	4,279	,040	-,298	153
2. Müzakere Becerileri Toplam	8,050	,006	-,638	85
İzleme ölçümü				
3. Müzakerecinin Tarzı	,044	,834	-,480	59
3. Mantık ve Sağuyu	,078	,781	,738	57
3. Karşı Tarafa Duyarlılık	,420	,519	-,299	61
3. Hedef Odaklılık	,516	,475	-,455	62
3. Planlama	,471	,495	-,910	58
3. Kendini Kararlılıkla İfade Etme	,162	,689	-,397	60
3. Etkili İletişim	,422	,518	-,730	57
3. Etkili Müzakere Becerileri	,601	,442	,267	47
1. Eğitim aktarımı	3,033	,084	-1,894	114
2. Eğitim aktarımı	3,873	,051	-2,786	157
3. Eğitim aktarımı	15,351	,000	-3,759	62

**Ek 2****Tablo 2. Uzun ve Kısa Eğitim Deney Grupları Bağımsız Gruplar t Testi**

	F	p	t	df
1.Eğitim Öncesi				
1.Müzakerecinin Tarzı	,439	,509	,841	106
1.Mantık ve Sağuyu	,740	,392	1,428	110
1.Karşı Tarafa Duyarlılık	3,111	,080	-1,261	115
1.Hedef Odaklılık	,376	,541	1,415	107
1.Planlama	,416	,520	1,620	113
1.Kendini Kararlılıkla İfade Etme	1,961	,164	-,836	113
1.Etkili İletişim	,063	,802	1,237	113
1.Müzakere Becerileri Toplam	1,847	,177	-,031	93
2. Eğitim sonrası				
2. Müzakerecinin Tarzı	8,159	,005	1,101	111
2. Mantık ve Sağuyu	,003	,958	-,007	114
2. Karşı Tarafa Duyarlılık	,037	,848	-2,213	121
2. Hedef Odaklılık	,653	,421	1,471	117
2. Planlama	,107	,744	1,407	121
2. Kendini Kararlılıkla İfade Etme	1,890	,172	-,382	119
2.Etkili İletişim	,669	,415	,948	122
2. Müzakere Becerileri Toplam	,869	,354	,337	89
3. İzleme Ölçümü				
3. Müzakerecinin Tarzı	,133	,717	,854	83
3. Mantık ve Sağuyu	,000	,999	1,047	85
3. Karşı Tarafa Duyarlılık	1,591	,211	-,607	88
3. Hedef Odaklılık	,701	,405	1,905	84
3. Planlama	2,353	,129	2,663	86
3. Kendini Kararlılıkla İfade Etme	6,044	,016	1,633	89
3. Etkili İletişim	,295	,588	,399	85
3. Etkili Müzakere Becerileri	,665	,418	1,530	73
1.Eğitim aktarımı	7,249	,008	-1,998	108
2. Eğitim aktarımı	,447	,505	-1,853	121
3. Eğitim aktarımı	1,405	,240	,171	72

**Ek 3****Tablo 3. Kısa eğitim grup içi tekrarlı ölçüm varyans analizi: mantık ve sağduyu boyutu**

	Değer	F	Serbestlik derecesi	Hata serbestlik derecesi	Anlamlılık	Kısmi Eta Squared
Pillai's Trace	,191	4,01	2	34	,027	,191
Wilks' Lambda	,809	4,01	2	34	,027	,191
Hotelling's Trace	,236	4,01	2	34	,027	,191
Roy's Largest Root	,236	4,01	2	34	,027	,191

**Ek 4****Tablo 4. Kısa eğitim, grup içi tekrarlı ölçüm varyans analizi: eğitim aktarımı**

	Değer	F	Serbestlik derecesi	Hata serbestlik derecesi	Anlamlılık	Kısmi Eta Squared
Pillai's Trace	,175	3,824	2	36	,031	,175
Wilks' Lambda	,825	3,824	2	36	,031	,175
Hotelling's Trace	,212	3,824	2	36	,031	,175
Roy's Largest Root	,212	3,824	2	36	,031	,175



## 18. YÜZYIL DİVAN ŞAİRİ AHMED BÂ'İS VE DİVANÇESİ

18TH CENTURY TURKISH DIVAN POET AHMED BÂ'IS AND HIS DIVANÇE

**Bilge KAYA YİĞİT** 

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, Eski Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, kaya\_b@ibu.edu.tr

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 3 Eylül 2021  
Kabul edildiği tarih: 26 Kasım 2021  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 3 September 2021  
Date accepted: 26 November 2021  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

18. Yüzyıl Türk Edebiyatı; 18. Yüzyıl Divan Şiiri; Ahmed Bâ'is Efendi; Bâ'is'in Şiirlerinin Şekil ve Muhteva Özellikleri

### Keywords

18th Century Turkish Literature; 18th Century Divan Poem; Ahmed Bâis Efendi; The Content, Prosody and Rhyme in Bâis's Poems

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.12

### Öz

18. yüzyıl siyasi bakımdan Osmanlı Devletinin zayıfladığı, güç kaybettiği bir yüzyıl olmasına rağmen devlet adamlarının da destekleriyle pek çok şair yetişmiş divan edebiyatı geçmiş asırlardaki canlılığını devam ettirmiş; Osmanlı sahasında pek çok Divan şairi yetişmiştir; bunlardan kimisi birinci sınıf şair olup ünü doğudan batıya pek çok memlekette yayılmıştır. Bazı şairlerse birinci sınıf şairlerimize göre gölgede kalmış şiirleri üzerinde ayrıntılı araştırma yapılmamıştır. Bu çalışmada ünü pek duyulmamış şairlerimizden Kasapbaşızade Ahmed Bâis Efendi'nin hayatı ve şiirleri üzerinde durulmuştur. Ahmed Bâis Efendi ve divançesi hakkında 1953 yılında mezuniyet tezi hazırlanmıştır. Çalışmamızda bu tezden de faydalanılarak divanın gözden geçirilmiş metni hazırlanmış şiirlerinin incelemesi yapılmıştır.

Ahmet Bâ'is Efendi'nin hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Elimizde tek nüsha halinde Divanı bulunmaktadır. Bâ'is 18. yüzyılda yaşamıştır Kasapbaşızade Ahmed Efendi ifadesinden anlaşıldığına göre kasaplık yapmış bir aileden gelmektedir. Bursa'nın Mihalıç/Karacabey ilçesinde doğmuş olup eğitimini İstanbul'da tamamlamıştır değişik medreselerde müderrislik yapmış olup kâtiplik görevini de yürütmüştür. 1800-1801 yılında vefat etmiş olup mezarı Kahramanmaraş'tadır.

Bâ'is Divançesi'nin talik yazıyla müellif tarafından yazılmış tek nüshası İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bâ'is'in tek eseri olan divançesindeki şiirlerini şekil ve muhteva bakımından değerlendirdiğimizde şairin divan şiirinin sebk-i Hindî dönemi öncesindeki belli kurallar ve mazmunların bulunduğu sebk-i Irâkî üslubuna uygun şiirler yazdığını söyleyebiliriz.

### Abstract

Although the 18th century was a century in which the Ottoman Empire weakened and lost power in terms of politics, many poets grew up with the support of dignitaries. Many Divan poets were trained in the Ottoman field; some of them were well-known poets, and their fame spread in many countries from east to west. Some of the poets have not been studied in detail on their poems, which were overshadowed by our well-known poets. In this study, the life and divan of Kasapbaşızade Ahmed Bâis Efendi, one of our less famous poets, has been examined and prepared for this publication. Only a graduation thesis was prepared about Ahmed Bâis Efendi in 1953. In our study, the revised text of the divan was prepared and examined by making use of this thesis.

There is not enough information about Ahmed Bâ'is Efendi's life. Bâ'is lived in the 18th century. The poet might have taken the pseudonym Bâ'is with the desire to be a good cause throughout his life. As can be understood from the expression of Kasapbaşızade Ahmed Efendi, he comes from a family that worked as a butcher. He was born in Mihalıç/Karacabey district of Bursa, completed his education in Istanbul, worked as a professor in different madrasahs and also worked as a clerk. He died in 1800-1801, and his grave is in Kahramanmaraş.

The only copy of Bâ'is Divançe, written by the author in ta'lik script, is in the Rare Works Library of Istanbul University. When we evaluate the poems of Bâ'is in his divan, which is his only work, in terms of form and content, we can say that the poet wrote poems in accordance with the sebk-i Irâkî style used before the sebk-i Hindî period, which contains certain rules and mazmuns.

## Giriş

### Bâ'is'in Hayatı

Kasapzade Ahmed Bâ'is Efendi XVIII. yüzyılda yaşamış hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip olamadığımız şairlerimizdendir. Bursa Karacabey/Mihaliç'de doğmuştur, memleketinde kasapzadelik lakabıyla meşhurdur. Eğitimini İstanbul Şehzade Medresesi'nde tamamlamış, Pertaki Hasan Efendi'den icazetnamesini alarak mülazımlık hakkını kazanmıştır. Halep Mevleviyetinde Bayburdizâde'nin hizmetinde bulunmuş, Edirne Mevleviyetinde Bekirpaşazâde Hamdullah Bey'in yanında mektupçuluk görevini sürdürmüştür, Kırım hanlarının biyografisi hakkındaki Gülbün-i Hânân isimli eserin yazarı olan Halim Giray/ö.1823 (Ürekli, 1996, s. 235)'a hocalık yapmak amacıyla Vize Sarayı'na gitmiştir. Yenice ayanı Mustafa Ağa'ya kâtiplik ve vüzera divanı kâtipliği görevlerinde bulunmuştur. Rumeli Valisi Ali Paşa'nın mektupçuluğunu yaparken yazmış olduğu bir yazıyla katli için hakkında irade-i seniyye çıkan Mustafa Ağa'nın affedilmesine vesile olmuştur. Vize'den İstanbul'a döndükten sonra İzzet Paşa tarafından kendisine maliye tezkireciliği makamı verilmiştir. Bâ'is, bu görevinden sonra Divan-ı Hümâyün hocalığı görevini yürütmüştür. Rumeli valisi Şinasizâde'nin mektupçuluğunu da yapmıştır. Ahmed Bâ'is Efendi, Vezir Değirmenci Mustafa Paşa'nın yanında son olarak divan kâtipliği görevini sürdürmüştür, Paşa'nın vefatından sonra Mısır'daki Ariş'ten dönerken 1215/1800-1801 senesinde Maraş'ta, yaklaşık 40 yaşlarında dünyadan ayrılmıştır. Şairin kabri Maraş'tadır (Çınarcı, 2007, s. 27-28; Kesik, 2020; Sarıtaş, 2018, s. 31; TDE Ans, Dergâh Yay. 1977, C. 1, s. 299; Üzgör, 2002, s. 152 ).

Bâ'is'ten günümüze divançesi kalmıştır. Divançe şairin kendi el yazısıyla yazılmıştır (TDE Ans, Dergâh Yay. 1977, C. 1, s. 299). Divançede Bâ'is'in şiirleri 21b numaralı varakta bitmektedir. Defterin tamamı 29 yapraklı olup 22a-23a, 24a, 25a-29a numaralı yapraklar boştur. 21b numaralı varaktan sonra yazılı olan sayfalarda ve 1a'da çeşitli şairlere ait gazel, kıt'a, matla, müfred gibi şiirler bulunmaktadır. Ayrıca 1a numaralı varakta Farsça olarak "Çü bismillâh ez selâmeş kasâb hûn mî âyed/ Kan, kasabın selamından önce "Bismillah" gibi başta gelir" ifadesi bulunmaktadır. Bu ifade şairin Kasab-zade olması sebebiyle yazılmış olmalıdır. Şairin mahlasının anlamı, sebep olan şey, sebep anlamındadır. Mühründe, "*Hayra her dem ola Bâ'is Ahmed*" / *Bâ'is Ahmed her an hayra sebep olsun* mısraı (Çınarcı, 2007, s. 28) yazılıdır. Şair hayatı boyunca hayra vesile olmak arzusuyla Bâ'is mahlasını almış olmalıdır.

Bâ'is Divançesi talik yazıyla, siyah mürekkeple, başlıklarsa kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserin cildi vişne çürüğü renginde olup şemseli ve mikleblidir, son sayfası ebruludur. Bâ'is Divançesi'nin müellif tarafından yazılmış tek nüshası mevcuttur (TDE Ans, Dergâh Yay. 1977, C. 1, s. 299) ve bu nüsha İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi'nde olup yazma eser üzerine Ali Nihat Tarlan danışmanlığında 1965 yılında İdil Can Mamaş tarafından bitirme tezi hazırlanmıştır. Divançenin muhteviyatında Bâ'is'e ait biri Farsça, toplam 58 gazel, 1 tahmis ve 2 müseddes bulunmaktadır.

### **Bâ'is'in Etkilediği ve Etkilendiği Şairler**

Gazellerinde sevgilinin fiziki güzelliğini, vefasızlığını dile getirmiş, beşeri aşk duygularını işlemiştir. Şiirlerinin içinde Mustafa isimli bir berber için yazdığı şehrengiz türü özellikleri taşıyan bir gazel bulunmaktadır(5. gazel). Gazellerinden biri de Farsça olup bu şiir Sâ'ib'e nazire olarak yazılmıştır. Türkçe gazelleri içinde Bâkî'nin saf saf redifli gazeline nazire yazdığı manzumesi bulunmaktadır. Ayrıca Bosnalı Sâbit'in bir gazelini tanzir ederek tahmis haline getirmiştir. Bâ'is'in şiirlerindeki bazı şairlerin mahlaslarını anmasına, yazdığı nazirelere ve tahmise bakarak İranlı şairlerden Sâ'ib'i, Osmanlı şairlerinden Bâkî'yi, Enderunlu Fâzıl'ı, Nâşid'i ve Sâbit'i beğendiğini ve onlardan etkilendiğini söyleyebiliriz. Ahmed Bâ'is'in şiirleri içinde kaside, kıt'a, rubai gibi nazım şekilleri; tevhid, münacât, na't gibi dini konulu manzumeler bulunmamaktadır.

### **BÂ'İS DİVANININ ŞEKİL ÖZELLİKLERİ**

#### **Kafiye ve Redif**

Şiirin bütününde ses ve ahenk açısından önem gösteren redif, anlam bakımından da mısraların birbiriyle olan bağlılığına, konu bütünlüğüne katkıda bulunur ve anlatımı güçlendirir (Kazan Nas, 2016, s. 383) Divan şiirinde genellikle redifler, ünlü ve ünsüz seslerin tekrarlarının yoğun olduğu kafiyeler görülür. 18. yüzyılın başlarından itibaren klasik edebiyatta yenileşme çabasıyla kafiye ve redifte bazı değişimler görülmeye başlamıştır. “Şairler, kafiye ve redifte alışılmadık redifler bulmayı yenilik arayışı saymak, redifsiz şiir yazmak kadar bütün bir mısrayı kaplayan redifleri denemek”... (Özgül, 2012, s. 12-13) gibi farklı tercihlerde bulunmuşlardır.

Bâ'is'in şiirlerinin kafiye ve rediflerinde, Türkçe kelimelere, halkın konuşma dilinde bulunan ifadelere yer verdiği görülmektedir. Örnek olarak 14. gazelde kafiyeler “-eger meger, -kemer memmer”,19. gazelde redif “çalar çarpar”, 20. gazelde “aklum keser” şeklindedir.

Perî-rûlar derûn-ı âşık-ı zârı çalar çarpar  
 Diyâr-ı aklı çeys-i çeşm-i tâtârı çalar çarpar (G.19/1)  
 Tîg-ı gamzen câna eylerse eser aklum keser  
 Hûna gark eyler cihânı ser-te-ser aklum keser (G. 20/1)

Şair musanna gazel başlığını verdiği bazı gazellerinde tekrar ve cinas sanatları vasıtasıyla kelime ve ses tekrarları yaparak kafiye ve redifle beraber şiirdeki ahenge katkı sağlamıştır. (6,10,13,15,32,39,49,51. gazeller)

Bâ'is, 14. gazelde matla beytinin 2. mısraını tekrarlamış redd-i matla yapmıştır

Eyler diyâr-ı yârı iderse sefer nefer  
*Rahş-ı hayâl-i âşıkı urmuş eger meger*  
 .....  
 Olmaz tarîk-i kûyuna Bâ'is gibi revân  
*Rahş-ı hayâl-i âşıkı urmuş eger meger* (G. 14/1,6)

Divan şiirinde gazelde kafiyenin aynen tekrarı büyük bir kusurdur (Saraç, 2011, s. 143). Bâ'is'in bazı gazellerinde kafiye tekrarı yaptığı görülmektedir.

Âşık-ı pîrâne-ser almaz ele âhen asâ  
 Kim olur fikr-i kad-i dil-dâr-ı sîmîn-ten asâ  
 ....  
 Kûy-ı dil-dâra giderken yolda elbette kalır  
 Medd-i âhın eylemezse pîr-i aşk âhen asâ (G. 1/1,4)

Dil la'lüne la'lün dil-i nâlâna münâsib  
 Mey neyzene neyzen mey-i rindâna münâsib  
 Ruhsârını gördükçe figân itsem aceb mi  
 Bülbül güle gül bülbül-i nâlâna münâsib(G. 8/1,3)

Hem-reng olalı kubbe-i hadrâya zümürürd  
 Fahr itmededür lü'lü'-i lâlâya zümürürd

Bir dâne yeşil katre-i kemmî gibi ammâ  
Reşk-âver olur kulzüm-i hadrâya zümüröd(G. 12/1,4)

Rind-i cihân olursa da âhir o mugbeççe  
Bintü'l-ineble âşıkı aldarsan oglıdur

Mekteb içinde hâce-i zâra rakîb olur  
Bâ'is rakîb-zâdemüz elbet it oglıdur (G. 16/2,6)

Dimiş o gamzesi hûnî hadeng-i nâz ile biz  
Derûn-ı âşıkâ bin dâg-ı dil açar giderüz

Kilid-i duhma-i mazmûnı feth için Bâ'is  
Beyân-ı kilik-i hünerle semîn açar giderüz (G. 36/6,8)

Bir nigîndân-ı zümürödür hat-ı sebz-i lebün  
Kim nigînin zerger-i sun' eylemiş şehvâr la'l

Oldugıyçün bu gazel şevk-i leb-i dilberle tarh  
Oldı her bir nokta-i pür nüktesi şehvâr la'l (G. 50/5,6)

Sevdâ-yı hatıyla o kalem kaşlı civânun  
Az kaldı düşüp yazıya Mecnûn olayazdum

Sen meşk-i nezâket karalarken dahi ey şûh  
Ben hatt-ı siyeh-fâmına Mecnûn olayazdum (G. 53/2 ve 5)

Bâ'is biri Farsça 58 gazel ve 2 müseddesinde en çok sırasıyla ra (19 gazel), mim (7 gazel, 1 müseddes), ze(5 gazel), elif(5 gazel), şın(5 gazel) harfleriyle kafiyeli redifli şiirler yazmıştır. Be, peltek se, cim, çim, hı, zel, dat, tı, zı, ayn,vav, he, ye harfleriyle kafiyeli redifli herhangi bir manzume yazmamıştır.

### **Bâ'is'in Kullandığı Vezinler**

Ahmed Bâ'is'in şiirlerini vezin bakımından incelersek remel bahrinden Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün (23 gazel, 1 müseddes), Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilün (10 gazel), Hezec bahrinden Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün (7 gazel, 1 tahmis) en çok kullandığı kalıplardandır. Bu vezinler Türk edebiyatında da en çok kullanılan vezinlerdendir (İpekten, 2014, s. 300).



Divan şiirinde imale ve zihaf aruz kusuru olarak sayılmıştır. Türkçede uzun ünlü kelime olmadığı için imale oldukça sık rastlanılan bir husustur ancak zihaf özellikle Türkçenin aruzla kaynaştığı 15. 16. yüzyıldan sonra oldukça nâdir görülür. Bâ'is'in şiirlerinde yer yer zihaf görülmektedir. 16. gazelin 1. beytinde tû*tî*-i gûyâ ve fû*rûğ*lıdır kelimelerinde, 34. gazelin 4. beytinde Hin*dû* kelimesinde, 36. gazelin 4 beytinde sâ*kî* 38. gazelin 1. beytinde nî*şter* kelimesinde, 38. gazelin 17. beytinde rû*şenî*, 21. beyit rû*şenge*ri** kelimesinde, 39. gazelin sâ*kîyâ* kelimelerinde zihaf

	<b>VeZinler</b>	<b>Manzumeler</b>
1	Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün (Remel bahri)	Gazel 1,2,3,4,5,6,10,11,13,15,20,22,24, 25,26,32,34,39,43,48,49,50,51, Müseddes 1
2	Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilün (Remel bahri)	Farsça Gazel(Nazîre-i Sâ'ib), Gazel 9,21,23,35,37,44,46,52,54,55
3	Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün (Hezec bahri)	Sâbit Efendi Tahmîsi, Gazel 19,27,31,33,40,41,42
4	Mef'ülü Mefâilü Mefâilü Feülün (Hezec bahri)	Gazel 7,8,12,18,30,38,47,53,56
5	Mef'ülü Fâilâtü Mefâilü Fâilün (Muzâri bahri)	Gazel 14,16,17,28,29,45
6	Mefâilün Feilâtün Mefâilün Feilün (Müctes bahri)	Gazel 36
7	Mefâilün Mefâilün Feülün (Hezec bahri)	Gazel 57
8	Feilâtün Feilâtün Feilün (Remel bahri)	Müseddes 2

görülmektedir.

### Bâ'is Divanındaki Gazellerin Beyit Sayısı

Gazellerin Beyit Sayısı	Gazeller
5 beyitli gazeller	Gazel 7, 8,19,24,25,27,29,30,31,32,33, 34,37,39,40,41,43,46,47,54,56,57
6 beyitli gazeller	Gazel 1,2,3,4,14,16,17,20,22,26,28,45,51
7 beyitli gazeller	Gazel 5,6,10,11,13,15,18,23,44,48,52

8 beyitli gazeller	Gazel 35,36,53
9 beyitli gazeller	Farsça Gazel(Sâ'ib Naziresi) Gazel 12,49
10 beyitli gazeller	Gazel 9,21,50
10 beyitten fazla olan gazeller	Gazel 38(24 Beyit),42(12 Beyit),55(15 Beyit)

Tabloda görüldüğü gibi Bâ'is'in gazellerinin beyit sayısı 5 , 6 ve 7'dir. 8,9,10 beyitli sekiz uzun gazel yanında 12, 15 ve 24 beyitli üç adet gazel, Türk edebiyatında gazelin genel beyit sayısından daha fazladır.

### **Bâ'is Divanındaki Musammatların Bend Sayısı**

Musammat	Bend Sayısı
Tahmis-i Sâbit	5
Müseddes 1,2	5

Bâ'is divanında musammat şeklinde iki adet mütekerrir müseddes bulunmaktadır. Türk edebiyatında müseddesler genelde 5-7 bend arasında (Alıcı, 2007, s. 130) olup Bâ'is'in müseddeslerinin bend sayısı beş olup genel sayıya uygundur.

### **Bâ'is'in Edebi Kişiliği**

Daha çok sevginin güzelliği ve ona karşı hissedilen duyguların dile getirildiği şiirlerinde tenâsüp, teşbih, istiâre, leff ü neşr gibi sanatlar yoğun bir şekilde görülür. Gazellerinde, müseddeslerinde genellikle konu bütünlüğü vardır.

Bâ'is'in az oranda tespit edebildiğimiz şiirlerinde Bâkî, Sâbit, Fâzıl, Sâ'ib-i Tebrizî, Nâşid gibi şairlerinin mahlaslarını andığını, onlara nazire veya tahmis şeklinde şiirler yazdığını görüyoruz.

Bazı mahlaslarında Nefî tarzında kendinden emin, meydan okuyan bir tavrı görmekteyiz:

Ben Kelim-i mu'ciz-âsâr olmasam hâmem gibi  
Bâisâ destümde olmazdı benüm evren asâ (G.1/6)

“Ey Bâ'is ben kalemim gibi mucize eserli Kelim (Hz. Musa) gibi olmasam, elimdeki asâyâ benzeyen kalem yılan olmazdı.”

Bâ'is Hz. Musa kıssasını hatırlatarak mucizeli, etkileyici şiirler yazmakta hünerli olduğunu vurgulamıştır.

Milket-i ma'nânun ol hâkâniyam kim Bâ'isâ  
Dergehümde hüsrev-i nazm-âverân kuldur bana (G.2/6)

“Ey Bâ'is mana ülkesinin hakani benim, şiir yazarların sultanı benim huzurumda kuldur.”

Bâ'isâ şimdi benüm kişver-i nazmun şâhı  
Ehl-i dîvân turur karşıma dîvân saf saf (G. 44/7 )

Ahmed Bâ'is, Bâkî'nin saf saf şiirine yazdığı beytin naziresinde “Ey Bâ'is şiir diyarının sultanı benim, divan sahibi şairler saf saf karşıma dizi dizi dururlar” diyerek kendinden emin bir şekilde meydan okumaktadır.

Çarsû-yı nazm içinde Bâ'isâ tab'um benüm  
Şâirâne veznile incü gibi ma'nâ satar (G.22/6)

“Ey Bâ'is, nazım çarşısı içinde şairlik tabiatım şairane vezinle/ölçü ile inci gibi manalar satar.”

Bu beyitte Bâ'is, kaliteli bir şiirde sağlam bir vezin ve inci gibi dizilmiş kelimelerin uyumlu olması gerektiği üzerinde durmuştur.

Bâ'is kumâş-ı nazmunı gâyet güzel tokı  
Tamga-zen-i sühân dimesün bu nedirlidür (G.28/6)

Bu beyitte şair nazmı kumaşa benzeterek “Ey Bâ'is nazım kumaşını gayet güzel doku söze damga vuranlar, üstat şairler, şiirden anlayanlar bu şiir kusurludur” demesinler.

Ne tab'umdan ne fikrümünden ne sa'yümdendür ey Bâ'is  
Bana bu lehce-i pâkize eltâf-ı Hüdâdandır (G.31/5)

Yukarıdaki beyitte Bâ'is kendisindeki güzel manzume yazma kabiliyetinin Allah'ın lütfu sayesinde var olduğunu dile getirmiştir.

Nazîre hazret-i Nâşid Bege mümkün değil Bâ'is  
Belâgatde zebân-ı hâmesi mu'ciz-beyân geçmiş (G.42/12)

“Ey Bâ'is, Hazreti Nâşid Bey'e nazire yazmak mümkün değil çünkü belagat hususunda kaleminin dili mucizeli sözler ifade edermiş.”

Mâl-i hulyâyile Bâ'is bir zemîn tarh itdi kim  
Var her beyt-i metninde çü beytü'l-mâl mâl  
Mübtelâ-yı fakra ta'vîz itseler bu şi'rümi  
Kurtulur hem fâkadan hem eyler isti'mâl mâl (G. 49/8-9)

“Boş hayallerle Bâ’is öyle bir şiir yazdı ki her muhkem beytinde devlet hazinesi gibi ‘mal’ var. Bu şiirimi fakirliğe müptela olanlara verseler hem mal kazanır hem fakirlikten kurtulur.”

Görmedük şâhid-i eş’âr nedür ey Bâ’is  
Gazel-i Fâzıl’ı tanzîr ile bâri görelüm (G. 54/5)

Bu beyitte şair “Ey Bâ’is şirlerin güzelini henüz görmedik, bari Fâzıl’ın gazelini tanzir ederek görelim” diyerek Fâzıl’a hayranlığını bildirmiş ve ona nazire yazarak güzel şiir yazılabileceğini dile getirmiştir.

Bâ’is, “şâirün” redifli 48. gazelinde iyi bir şairin hususiyetleri hakkındaki görüşlerini sıralamıştır:

Şairin ağzı gâipten gelen sırlara âşinâdır beyan ettikleri ise ilâhi ilhamlardır. Şairler düşmanlarını uyarmak için askerlerin kılıcını istemez, kılıca ihtiyaç duymazlar onların elindeki kalemleri kan döken kılıçlarıdır. Şairin nüktedan dili, düşmanını susturmak ona kesin cevabını vermek için keskin kılıçtır. Şairin dili bir küheylana, çevik yürüyüşlü bir ata benzer ancak binde bir sürçebilir. Şairlerin güzel anlatımı, tasviri olmasa dilberlerin güzelliği ve cazibesi böyle şöhret bulur muydu?

Bu cümle Âşık Veysel’in ‘güzelliğin on para etmez bu bendeki aşk olmasa’ sözlerini hatırlatmaktadır. “Şairliğin yarısı keramet olmasa, şairlerin dili ilahi sırma mazhar olmazdı. Bâ’is manaların ve nazımların sultanı olduğu için şah beytinde onun namı ve şanı yazıldı.”

Buradaki ifadeye baktığımızda Bâ’is tarafından şairlerin gâipten gelen ilhamlar vasıtasıyla şiir yazdıkları, dillerinin keskin olduğu, sevgilinin güzelliğinin, cazibesinin şairlerin onları tasviri, anlatımı sayesinde şöhret bulduğu belirtilmektedir.

Klasik dönemde şairler mahlaslarına şiirin son beytinde veya daha az görülmekle beraber hüsn-i makta beyitlerinde yer verirlerken 18. ve 19. yüzyılda yaşamış şairlerin mahlaslarını şiirin daha önceki beyitlerinde verebildikleri görülür (Özgül, 2012, s. 12). 18 yüzyıl şairi Bâ’is’in 10. ve 38. gazellerinde mahlasının şiirin ortalarında; 20. ve 49. gazelde hüsn-i maktâ’da olduğu bulunmaktadır.

### **Bâ'is'in Şiirlerindeki Edebi Sanatlar**

Bâ'is şiirlerinde duygu ve düşüncelerini ifade ederken tenasüp, teşbih, istiâre, teşhis, tevriye, iham, tekrar, cinas gibi edebi sanatlardan faydalanmıştır. Benzetme ve tasvirlerinde klasik benzetme unsurlarına yer vermiştir. Mesela sevgilinin yüzü güneş ve aya, dudağı goncaya, saçı sümbüle, buluta, kaş hilâle, yaya benzetilmiştir. Bazı beyitlerde sevgili Leylâ ile âşık Ferhat'la, Mecnun'la özdeşleştirilmiştir. Aşağıda onun bazı sanatlı beyitlerinden örnekler verilmiştir:

#### **Hüsn-i ta'lil, Teşhis**

Nev-bahâr erdi safâ hengâmıdur âlem diyü  
Geldi sahn-ı gülşene dikdi yine sûsen asâ(G.1/3)

“İlkbahar geldi dünyada sevinç mutluluk zamanı başladı diye zambak yine gülbahçesine geldi ve asâ dikti.” Yaprakları dik ve sert olan zambak asaya benzetilerek kişileştirilmiş, beyitte ayrıca bahar mevsiminde tabiatın, zambağın ve diğer çiçeklerin canlanması tabii bir durumdur, bu tabii durum şairane bir şekilde olduğundan farklı yorumlanarak hüsn-i ta'lil yapılmıştır.

#### **İham-1 Tenâsüp**

Bezm-i gamda hasret-i la'lünle ey sâkî müdâm  
Çeşm-i pür-hûnum piyâle hûn-ı dil müldür bana (G.2/2)

“Ey sâkî daima gam meclisinde kırmızı dudağının hasretiyle kanlı gözüm kadeh; kalbimin kanı şaraptır.” Müdâm kelimesi şarap ve daima anlamlarına gelir burada daima anlamı beyte uymuş şarap anlamı beytin genel anlamına uymamaktadır, uzakta kalan şarap kelimesiyle ise piyâle, mül kalimeleri tenasüplüdür.

#### **Mübalâğa, Teşbih, Tévriye**

Bahr-i aşkunda şinâverlik murâdın eylesem  
Çeşm-i giryânüm sirişkin cûybâr eyler bana (G.3/2)

“Aşk denizinde yüzücü olsam ağlayan gözlerim yaşını benim için ırmak eyler.” Beyitte aşkı denize benzeten şair âşık olduğunda gözyaşının ırmak olup akacağını söyleyerek duygularını mübalâğa sanatı vasıtasıyla ifade etmiş.

Tâb-ı hüsnün pertev-i hurşîdi kılsun bî-ziyâ  
Aç nikâb-ı anberinün cebheden ey meh-likâ(G.4/1)

“Ey ay yüzlü sevgili anber kokulu örtünü aç da güzelliğinin parlaklığı güneşi ışıksız bıraksın.”

Yukarıdaki beyitte sevgilinin yüzünün parlaklığı ile güneşi bile karanlıkta bırakacağı belirtilerek mübalağa yapılmış, yüzü aya benzetilmiştir.

Aldı mihr-i tal’at-ı dildârdan meh-tâb tâb  
Magribî-veş devr iderken şehr-i Şâm’ı bâb bâb(G.6/1)

Yukarıdaki beyitte sevgilinin yüzü güneşe benzetilerek meh-tabın parlaklığını Magripli gibi Şam şehrini kapı kapı dolaşırken sevgilinin yüzünden aldığı belirtilerek teşhis, mübalağa ve teşbih sanatları yapılmıştır. Şam şehri, şam kelimesinin akşam ve şehir adı anlamıyla tevriyeli kullanılmıştır.

### **Telmih, Teşbih**

Bülbül-âsâ hârhâr-ı hârdan zâr itmezem  
Cevri bâg-ı işvede ol gül-izâr eyler bana (G.3/4)

“İşve bağında o gül yanaklı bana eziyet eder bense bülbül gibi dikenin yaralamalarından şikâyette bulunmam.” Bülbülün güle olan aşkına telmihte bulunulmuş.

Ben Kelim-i mu’ciz-âsâr olmasam hâmem gibi  
Bâisâ destümde olmazdı benüm evren asâ(G.3/6)

“Ey Bâ’is ben mucizeler söyleyen Musa gibi olmasam elimdeki kalemim Hz. Musa’nın yılanı dönüşen asası gibi olmazdı.” Bâ’is burada kendini mucize dolu sözler söylediği için Hz. Musa’ya benzetmiş kalemini de Hz Musa’nın, firavunun büyücülerinin yılanlarını yutan ejderhaya dönüşen esasına benzetmiş.

### **Akis sanatı**

Rüyına kâküllerin dil-ber perişân itmesün  
Kim nehârum leyl idüp leylüm nehâr eyler bana(G.3/5)

Bâ’is kelime ve kelime gruplarının yerlerini değiştirerek akis sanatı veya tekrar, cinas gibi sanatlardan faydalanarak ahenkli bir anlatımda bulunmuştur. Yukarıdaki beytin 2. mısraında ‘nehârum leyl/ leylüm nehâr kelimeleri arasında akis sanatı yapılmıştır.

### **Leff ü neşr, Tenâsüp**

Ebruvân-ı yâre eylersem perestiş ben nola  
Câmi’ü’n-nûrun ider mihrâbına mü’min sücûd

Sevgilinin kaşlarına bağlanıp kulluk etsem ne olur ki çünkü müminler nur camisinin mihrabına doğru secde eder. Beyitte üst mısradaki ebruvân-ı yâr(sevgilinin kaşları) alt mısradaki mihrabı, birinci mısradaki perestiş kelimesi ikinci mısradaki sücûd kelimesini çağrıştırdığı için mürettep leff ü neşr sanatı vardır. Perestiş, câmiü'n-nûr, mihrâb, mü'min, sücûd kelimeleri arasında dini anlamlı kelimeler olduğu için tenâsüplüdür.

### **Tenasüp, Kinâye**

Çün nevâ-yı nâle-i uşşâka olmaz sâzkâr

Bâri sâzun gûşın ey râmişger-i tanbûr bur(G. 13/6)

“Ey saz çalan üstat, tanburun sesi âşıkların inleme sesi ile uyumlu olmadığı için bari tanburun kulağını bur.” Bu beyitte nevâ-yı nâle-i uşşâk, râmişger, tanbûr, burmak kelimeleri musiki ile ilgili kelimeler olduğu için tenâsüplüdür. Tanburun kulağını burmak tabiri, tanburun akordunu yapmak veya kulağını çekip uyarmak anlamlarını çağrıştırdığı için kinayelidir.

Divan şairleri şiirde hünerlerini sergileyebilmek için edebi sanatlardan faydalanırlar. Bâ'is de hemen her beytinde edebi sanatlara başvurmuştur. Benzer kelimelerle benzer mazmunlarla söylenmiş şiirler edebi sanatlar vasıtasıyla farklılık arz etmektedir. Divan şairleri, bîkr-i mana denilen yeni manalar yaratmaya çalışmışlar, gelenekten aldıkları konularla değerli eserler ortaya koymak için edebî sanatlardan yararlanmışlardır. Eski şiirde, mana bir dilbere, edebî sanatlar da dilberin giyininip kuşandıklarına benzetilmiştir.

Yukarıda Bâ'is'in şiirlerinde kullanılan edebi sanatlara baktığımız zaman klasik edebiyatımızda sıklıkla kullanılan sanatlara; teşbih, tevriye, îhâm, telmihlere yer verdiğini görüyoruz. Şair Bâ'is'in manzumelerini genel olarak değerlendirdiğimizde, klasik divan şairlerimiz gibi sıklıkla kullanılan kelimelerle, mazmunlarla, sanatlarla kıymetli beyitler yazmıştır.

### **Bâ'is Divanında Geçen Şahıslar ve Yer Adları**

#### **Şahıslar**

#### **Üc bin Unk**

Âd kavminin hükümdarı Şeddad'ın adamlarındandır. Çok uzun boylu ve iri cüsseliymiş, denizin dibindeki balıkları tutar güneşte kızartıp yermiş. Nuh Peygamber ona yemek karşılığında gemi yapımı için ağaç taşıtmış. Musa peygamberle savaşa girmiş, kocaman bir taştan dağı Musa Peygamberin ordusuna

atacağı sırada bir kuş bu dağın ortasını un ufak etmiş koca dağ Üc'un boynuna geçmiştir. Bu yüzden onun adı Uc bin Unuk kalmış(Unuk, boyun anlamına gelir.) Musa peygamber asası ile topuğuna vurup onu öldürmüştür(Pala, 2005, s. 464).

Olsa Üc bin Unk hasmum yine maglûb olur  
Vardur destümde zirâ nahl-i Mûsa'dan asâ (G.1/5)

Bâ'is beyitte, iri yarı, efsanevi ve güçlü bir varlık olduğu için Üc bin Unk'a ve Hz. Musa'ya telmihte bulunarak " Düşmanım Üc bin Unk da olsa benim karşımda mağlup olur çünkü elimde Hz. Musa'nın değneği gibi asa var" demiştir.

### **H. Musa, Kelîm**

H. Musa'nın sıfatı, H. Musa Tur Dağında Allah'la konuştuğu için Kelîm sıfatı verilmiştir.

Ben Kelîm-i mu'ciz-âsâr olmasam hâmem gibi  
Bâisâ destümde olmazdı benüm evren asâ (G.1/6)

"Ey Bâ'is, ben H. Musa gibi mucizeler dile getiren kalemim gibi olmasam, kalem elimde Musa'nın ejdere dönüşen mucizeli asası gibi elimde olmazdı."

### **Mustafâ**

Bâ'is döneminde yaşamış bir berberin adı. 5. gazel Mustafa redifli olup berber Mustafa için yazılmıştır.

Berber-i sîmîn-ber nâzûk-edâdur Mustafâ  
Bir güzîde hûblardan Mustafâ'dur Mustafâ (G. 5/1)

"Mustafa, gümüş göğüslü, nazik edalıdır; Mustafa seçkin güzellerdendir."

### **Sâ'ib (Farsça Gazel)**

Türk asıllı bir şair olan Sâ'ib, İran'ın en büyük imparatorluklarından olan Safevi devletinin (1501-1736) en parlak döneminde yetişmiştir. Şair Sâ'ib'i, lafız ve mana sanatındaki yetenekleri, geniş hayal gücünün olması, bunu şiirlerine ince bir şekilde taşıması ve yeni mazmunlar bulması ön plana taşımıştır(Sadıkoglu, 2008, s. 541-542). Bâ'is, divanında 4a numaralı varaktaki Farsça gazeli Sâ'ib'e nazire yazmıştır.

### **Hanîfâ**

Hanif ismi Farsça gazelde geçmektedir. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü'nde 18. yüzyılda yaşamış şair olan biri Bolu'da yaşamış olan üç adet Hanif bulunmaktadır. Bâ'is'in Farsça şiirinde adı geçen Hanif, İstanbul'da doğmuş, müderrislik, Galata ve



Bursa kadılığı yapmış, 1775'te vefat etmiş olan(Kesik, 2014) Hanif veya Baltacılar zümresinden Darüssaade yazıcısı, Divanı hümayun yazıcılığı yapmış olan Mevlevi ve Üsküdarlı, -Bâ'is'le yaklaşık aynı yıllarda 1802 yılında vefat etmiş Hanif (Yıldız Yıldırım, 2014) olabilir. Şiirde geçen “bu gazel Hanif'in fermanıyla yazıldı” ifadesinden Hanif'in Bâ'is'le aynı yüzyılda yaşadığı düşünülmektedir.

În gazel güft be-fermân-ı Hanifâ Bâ'is

Ez-der-i himmet-i o feyz çenân bâyed cust (Farsça Gazel/9. beyit)

“Bu gazel Hanif'in fermanıyla yazıldı; himmet, onun dergâhında aranmalıdır.”

### **Eyyûb**

Sabrın ve Allah'tan gelen her türlü sıkıntılara göğüs germenin, tahammülün sembolü olan Hz. Eyüp Peygamber.

Sabr-ı Eyyûb ile âşık çekse ism-i yâ Vedûd

Sûy-ı dilberden mahabbet-nâmeler eyler vürûd (G.11/1)

“Âşık Hz. Eyüp'ün sabrıyla yâ Vedûd esmasını zikretse sevgiliden muhabbet sözleri dolu nameler, mektuplar alır.”

### **Mansûr**

Hallac-ı Mansur. Abbasi döneminde sözlerinin şeriate uymaması ve “Ene'l-Hak” demesi sebebiyle darağacında asılmıştır (Onay, 2007, s. 266).

Dil-girifte âşıkûn bagrın deler süzân ider

Üflese mecliste bir dem ol şeh-i Mansûr sûr (G. 13/5)

“Mansur Şah mecliste sûru bir an üflese, gönlü tutsak olan âşıkın bağrını deler, içini yakar.”

### **Kays, Leylâ**

Leylâ ve Mecnun hikâyesinin kahramanları.

Şâd olur Bâ'is şikest itdikce dilber hâtırın

Kays ider Leylâ kılınca kâsesin meksûr sûr (G.13/7)

“Leylâ (gönül) kâsesini kırdığında sevinen Mecnun gibi; sevgilisi, Bâ'is'in gönlünü kırdıkça Bâ'is şâd olur, neşelenir.”

### Hârût, Mârût

Allah tarafından kendilerine nefis verilerek yeryüzüne indirilen, kadılık görevi yapan melekler. Rivayete göre kendilerine nefis verilse de günah işlemeyeceklerine dair söz vermişler ancak sözlerinde duramamışlardır. Bu meleklerin Bâbil’de bir kuyuda kıyamete kadar asılı olacaklarına inanılmaktadır.

Dahi gehvâredeyken ol perî-zâd ü melek-meşreb  
 Ana Hârût ile Mârût okutmuş fitne fennin heb  
 Sebak-âmûz-ı fenn-i fitne olmuşken budur agreb  
 Debîristâna almak kasd ider ol tıflı rûz u şeb  
 Okutsun kendüyi dîvâne olmuş hâce-i mekteb (Tahmis-i Sâbit/1. bend)

“O peri yaradılışlı melek huylu güzel daha beşikteyken ona Hârût ile Mârût fitne ilmini okutmuştur. O güzel, fitne ilmini öğreten hocalar gibi üstad olmuşken, o genç sevgilinin gece gündüz sürekli okula alınmak istenmesi tuhaftır.”

Bin âşıkı bir müy ile bend itse aceb mi  
 Hârût’ı ider zülf-i sihibâzı musahhar (G.30/3)

“Bir kıl ile bin âşıkı bağlasa şaşılır mı? Sevgilinin büyüleyici saçları Hârût’u bile etki altına alır.”

### Cem, Cemşid

İran’ın Piştâdiyan sülalesinin dördüncü hükümdarıdır. Cem veya Cemşid lakabıyla anılır. Şarabı bulan padişah olarak ün kazanmıştır (Onay, 2007, s. 82). Azerbaycan’ı beğenmiş güneydoğusunda yüksek bir yere saray yaptırmış, tacını takip tahtına oturunca güneşin tacına yansıyan ışıkları dünyaya yansırmış. Cemşid, nevruzu yılın ilk günü sayarak güneş takvimini kabul etmiştir (Pala, 2005, s. 86).

Neylesün rind-i kalender-meşrebân tâc-ı şehî  
 Âlem-i âb içre kılmış anları bir câm Cem (G.51/2)

“Kalender meşrepli rindler sultanlık tacını neylesin, içki meclisindeki bir kadeh onları Cem gibi sultan eylemiştir.”

Mezâk-ı la’l-i yâri yâd iderken  
 Mey-i gül-fâm-ı câm-ı Cem’de kaldum (G.57/3)

“Sevgilinin dudağının tatlılığını anarken Cem’in kadehinin gül renkli şarabında takılıp kaldım.”

Bu beyitte, sevgilinin dudağının Cem'in kadehindeki şarap gibi kırmızı ve sarhoş edici olduğu söylenmek istenmiş olabilir.

Anda tertîb ideyüm bezm-i Cem'i  
 Çeküp âgûşuma bir gonca-femi  
 Tâb-ı meyle süreyüm ceş-i gamı  
 Böyledür rind olanun çün himemi  
 Olmayum şâhid ü meysiz bir ân  
 Niyyetüm çok hele çıksun Ramazân (Müseddes 2/3. Bend)

Bâ'is divanındaki 2. müseddesin 3. bendinde şair, Ramazan ayı bittikten sonra bir an bile güzelsiz ve meysiz olmayı istememektedir.

Bir gonca dudaklı sevgiliyi kucağına çekip orada Cem meclisini tertip etmeyi istediğini belirten Bâ'is, meylin parlaklığıyla asker gibi çok ve yaralayıcı olan gamı ortadan kaldırmayı dilemiş, rindlerin hedeflerinin, isteklerinin bu yönde olduğunu belirtmiştir.

Demâdem âlem-i âbun olup Cemşid-i devrânı  
 Ayagın öpdürüp şâd eyler ol mugbeççe rindânı  
 Olur hûbân-ı Rûmun dahi çâsâr-ı hükümrânı  
 Hele nûş itsün emrûdî kadehden âb-ı rummânı  
 Kızıl elmaya dek hüküm eyler ol tuffâha-i gabgab (Tahmis-i Sâbit/3. bend)

O mugbeççe, zamanın içki meclisinin Cemşid'i olup sürekli ayağını öptürür, meyhaneci rindlerini neşelendirir, Rûm güzellerinin hükümdarı olur; hele armut şeklindeki kadehten nar suyunu içsin elmaya benzeyen gerdaniyla kızıl elmaya kadar hükmeder.

### **Neccâr-zâde**

1679-1746 yılları arasında yaşamış İstanbul'da vefat etmiş divan sahibi mutasavvıf şairimiz olup inşa, musiki, hat sanatlarında da geniş bilgi sahibiydi (Şimşek, 2006,s. 483-484).

Hânemüz ma'mûr ider neccâr-zâde destine  
 Alsa sertiz-i nigâhından keser aklum keser (G.20/3)

“Neccar-zade(Marangoz gibi kesip yaralayan) sevgilinin keskin bakışıyla gönül hanemizi mamur edeceğini aklım keser.” Beyitte sevgili âşıkı yaraladığı için “neccar-zade” lakabıyla anılmıştır. Beyitte ihâm yoluyla Neccar-zâde lakaplı şair Neccarzade Mustafa Rıza'ya imada bulunulmuş olabilir.

### **Kevâkib-zâde**

Avnî Kevâkibî-zâde Mehmed Çelebi Bursa'da doğmuştur. Babası Kevakibî-zâde Mustafa Efendi'dir. Eğitimi tamamlayıp Anadolu Kazaskeri Kara Ebubekir Efendi'den mülâzım, daha sonra müderris olmuş, İstanbul'da 1643-44 yılında vefat etmiştir (Aksoyak, 2020).

Eylesem ihdâ Kevâkib-zâde'ye bu nazmımı  
İltifâtın kesmez ol âli güher aklum keser (G.20/6)

“Kevâkib-zâde'ye bu nazmımı ithâf etsem o yüce paha biçilmez mücevher kadar kıymetli şahsın iltifatını kesmeyeceğine aklım keser.”

Bâ'is'in şiirinde bahsedilen Kevâkib-zâde yukarıda hakkında bilgi verilen şair olabilir. Ancak şair hakkında yeterli bilgi olmadığı için beyitte bahsedilen Kevâkib-zâde'nin bu şair olduğundan emin olunamamaktadır.

### **Ferhâd**

Hüsrev-i Perviz hikâyesinde Şirin'e âşık olan diğer kişidir. Şirin'e kavuşmak uğruna Bî-sütûn dağına külüngüyle delmiş ancak kavuşamamıştır.

Bî-sütûn-ı aşkda Ferhâd-ı dil gam-pîşedür  
Âh-ı âteş-bâr-ı cân-sûzum elinde tîşedür (G.25/1)

“Aşkın Bî-sütun dağında Ferhad'a benzeyen gönül gam çekmeye alışmıştır, can yakan ateşli âhım da onun elindeki nacaktır.”

### **Mecnûn**

Asıl adı Kays olan Mecnun Leyla'nın âşığıdır. Şark edebiyatında Mecnun, âşığın sembolüdür. Mecnun'un aşkına dair Türk, Arap ve İran edebiyatında pek çok eser kaleme alınmış, manzumelerde, beyitlerde daima anılmıştır (Onay, 2007, s. 269).

Fitne-cû bir âfetün üftâde dil meftûnidur  
Geşt ider deşt-i cünûnı zülfünün Mecnûnidur G.26/1

Âvâre gönül fitne çıkararak bir güzele tutulmuştur delilik sahrasını/aşk sahrasını dolaşır, saçının mecnunudur.

Deşt-i sevdâya düşürmezdi misâl-i Mecnûn  
Âşıkun hâline ma'şûkı ideydi insâf (G.46/3)

Âşıkın hâline sevgilisi insaf etseydi âşık Mecnun gibi sevda çölüne düşmezdi.

Ol turrası pür-fitneye meftûn olayazdum  
Mecnûn gibi zencîr ile mescûn olayazdum (G.53/1)

“O saçları fitne çıkararak sevgiliye az kalsın meftun olacaktım, az kalsın Mecnun gibi zincir ile bağlanacaktım.”

Sen meşk-i nezâket karalarken dahi ey şûh  
Ben hatt-ı siyeh-fâmına Mecnûn olayazdum (G.53/5)

“Ey şuh sevgili, sen nezaket kelimesini meşk ederken, ben kara yazına Mecnun olmak üzereydim.”

### **İblis**

İblis, Hz. Âdem ve Havvâ'nın cennetten kovulmasına sebep olup insanları yoldan çıkararak kovulmuş melektir (Onay, 2007: 376).

Gam degül aldarsa ol koltukcu-zâde âşıkın  
Sûk-ı şeytâniyyede iblis anun magbûnidur (G.26/5)

“O şeytan yaradılışlı sevgili âşıkını aldatsa gam değil çünkü şeytanlık çarşısında şeytan bile ona aldanmıştır.”

### **Şeyh-i Necdî, Şeytan**

Şeyh-i Necdî, şeytan anlamında mecazi bir tabirdir. Hadis olduğu rivayet edilen bilgiye göre şeytanın boynuzlarının Necd'den ortaya çıkacağı düşünülmüştür<sup>1</sup>.

La'lin rakibe öpdürür elbet o nev-civân  
Bir bûse şeyh-i Necdî'ye zîrâ nezirlidür (G.29/3)

“O taze genç rakibe elbette dudağını öptürür bir buse de şeytana, çünkü adakta bulunmuştur.”

### **İskender**

İki İskender vardır. Biri Aristo'nun öğrencisidir. Zeki, akıllı, kudret sahibidir. 20 yaşında padişah olmuştur. Yunanistan, Suriye, Anadolu, Hindistan, Mısır ve İran'ı zaptetmiştir. Hindistan'dan Çin'e geçerek ölümsüzlük suyunu bulmak istemiş ancak bulamayıp 33 yaşında vefat etmiştir. İkinci İskender, Yemen'de hüküm süren Arap hükümdarlarından Hârisü'r-râyiş'in oğlu lakabı Zülkarneyn olan, peygamber olduğu rivayet edilen İskender'dir. Çin seddini yapan, zulümatta âb-ı hayat

<sup>1</sup> <https://www.eansiklopedi.com/seyh-i-necdî-nedir/> Erişim Tarihi: 14.11.2021

arayanın bu İskender olma ihtimali vardır. İsmi Kur'an-ı kerimde anılan İskender bu İskender'dir (Onay, 2007, s. 208).

Skender-veş nola seyr eylesek bir âlem-i âbı

Bizüm peymânemüz âyîne-i âlem-nümâdandır(G.31/4)

Beyitte İskender'in dünyayı gösterdiğine inanılan kadehine telmihte bulunularak, "Bizim kadehimiz dünyayı gösteren aynadır, İskender gibi içki âlemini seyreylemek nedir ki?" demektedir.

### **Nevres**

XIX. yüzyıl şairi Osman Nevres'ten ayırt edilebilmesi için Nevres-i Kadim mahlasıyla anılır. Nevres-i Kadim dilini tutamayışı, keskin söyleyişi sebebiyle ömrünün büyük kısmını sürgünde geçmiştir. Ancak elde bulunan divanında hiciv özelliğinde pek fazla şiiri bulunmamaktadır. Lâle Devri'nin sona erdiği bir dönemde yaşamış önemli şairlerimizdendir. Tanzimat yazarları tarafından divan şiirinin üstatları arasında kabul edilmiştir. Çalkantılı hayatının iniş ve çıkışları, mevki ve makam beklentileri, maddî sıkıntılar, makam-mevki beklentisi, hastalıklar, gurbet acıları yanında sosyal şikâyetler, toplumda gördüğü aksaklıklar şiirlerinde büyük yer tutar. Tarih kıtalarında devrinin tarihî hadiseleri, sanat faaliyetleri, mimari yapıları, tayin ve terfi hususlarına değinmiştir. Bursa'da 1175/1762 yılında vefat etmiştir (Akkaya, 2007, s. 55-57).

Bâ'is divanında, Nevres mahlasının geçtiği beyitte, Osman Nevres 19. yüzyılda yaşadığı için Abdürrezzak Nevres'ten söz ediliyor olmalıdır.

Sâbit olsaydı bu şeşhânedede Bâ'is nâcâr

Nazm-ı nev-tarhumı eylerdi muhammes Nev-res (G.37/5)

"Bâ'is, Nevres (ö. 1762) bu düzensiz dünyada sâbit olsaydı yeni tarz şiirimi mutlaka tahmis haline getirirdi." Burada Sâbit kelimesi ile Bosnalı Sâbit (ö. 1712)'i kastettiğini düşünürsek beyte "Bâ'is, bu düzensiz dünyada Sâbit hayatta olsaydı bu yeni tarz şiirimi mutlaka yeni muhammes haline getirirdi." şeklinde anlamlandırabiliriz. Bâ'is, Divanında Sâbit'in gazelini tahmis hâline getirmiştir.

### **Nâşid Efendi, Nâşid Beg**

1749 yılında Mora'da doğdu. "Nâşid" mahlasını kullanmıştır. Topal Osman Paşa'nın oğlu Râtıb Ahmed Paşa şairin babasıdır. Nâmık Kemâl, Nâşid'in kardeşi Şemseddin Bey'in torunudur. Nâşid, eğitimini Enderun'da tamamladıktan devlet

görevlisi olarak çeşitli hizmetlerde bulunmuştur. Tatlı dilli, dervişmeşrep, hoş sohbet bir şairdir.

İrticâlen kaside söylediği, yeni ve orijinal hayaller bulma konusunda başarılı olduğu, şiirlerinde sebk-i Hindî şairlerinden Şevket-i Buhârî ve Sâib-i Tebrizî'den, Nedîm ve Nâbî'den, etkilenmiştir. Kaynaklarda hat sanatında kendini geliştirmiş olduğu belirtilmiştir (Zülfe, 2006, s. 434-435).

Ser-çeşme-i rûşen güherân Nâşid Efendi  
Leb-rîz-i safâdur dili çün sâgar-ı elmâs (G.38/12)

Parlak inci gibi sözlerin kaynağı olan Nâşid Efendi'nin dili/gönlü elmas kadehi gibi safa ile doludur.

Nazîre hazret-i Nâşid Bege mümkün değil Bâ'is  
Belâgatde zebân-ı hâmesi mu'ciz-beyân geçmiş (G.42/12)

“Ey Bâ'is, Nâşid Bey'e nazire yazmak mümkün değil çünkü onun kalemi mucize dolu belîğ sözler söylemiş” diyen Bâ'is, Nâşid Bey'e nazire yazmanın mümkün olmadığını bildirerek Nâşid Bey'e hayranlık duyduğunu ifade etmiştir.

### **Kârûn**

Kârûn, Hz. Musa'nın akrabası olup toprağı altına döndürme sanatı ile alakalı olarak kimya ilmini öğrenmiş ve bu sebepten çok zengin olmuştur(Onay, 2007, s. 230). Dünya malının, maddiyatın huzur getirmemesinin temsili olarak anılır.

Mâla magrûr olma kim Kârûn-ı süflî-tıynetün  
Câygâhın zîr-i hâk itdi idüp pâmâl mâl(G. 49/2)

“Ey insanoğlu, mala mülke mağrur olma çünkü mal, sefil yaradılışlı Kârûn'un makamının ayaklar altında, yerin altında olmasına sebep oldu.”

### **Fâzıl**

Görmedük şâhid-i eş'âr nedür ey Bâ'is  
Gazel-i Fâzıl'ı tanzîr ile bâri görelüm (G.54/5)

“Ey Bâ'is şiirlerin güzelini, kıymetlisini görmedik, bâri Fâzıl'ın gazelini tanzir ederek görelim.”

Bu beyitte de şair, 18. yüzyılın önemli şairlerinden Enderunlu Fâzıl(ö.1810)'a nazire yazarak değerli şiirler yazabileceğini belirtmiştir. Bu beyitle Bâ'is'in Enderunlu Fâzıl'ın tarzını beğendiği anlaşılmaktadır.

### **Nerîmân**

Rüstem'in dedesi, Sâm'ın babasıdır. Neriman pehlivandı, Sâm da cihan pehlivanıdır.

O kadar kuvvete mâlik ki eger insânun  
Başına ursa bayıldur çü Nerîmân hammâm (G.55/6)

“Hamam o kadar kuvetlidir ki eğer insanın başına vursa Neriman gibi insanı bayıltır.”

### **Lokmân**

Kur'ân-ı Kerîm'de adına bir sure bulunan tabiplerin pîri ve sembolü olan, peygamber veya nebi olduğu hakkında çeşitli rivayetler bulunan Lokman Hekim'in çoğunlukça sâlih bir kul olduğu kabul edilir (Pala, 2005, s. 290).

Etibbâ dâg-ı sînem gördi el çekdi didi Lokmân  
Bu dâg-ı aşka merhem sarmaga bir meh-cebîn ister (G.27/4)

“Tabipler sinemdeki gönül yarasını gördü, benden ümit kesti, Lokman Hekim ise bu aşk yarasına merhem sarmak için bir ay yüzlü güzel gerekli” dedi.

Divanda geçen şahıslara baktığımız zaman bazılarının tarihi, efsanevi, bazılarının kendi döneminde yaşamış Fâzıl, Nâşid, Nevres gibi gerçek şahsiyetler olduğunu görüyoruz. Bu şahıslardan bazıları Neriman, Karun, Hz. Musa, Mecnun, Leyla, Ferhat gibi divan şiirinde sıkça geçen şahsiyetlerdir. Üc bin Unk'sa divan şiirinde sıklıkla anılan şahsiyetlerden değildir.

### **Yer Adları**

#### **Şâm**

Farsça'da akşam anlamına gelir. Şiirde akşam ve şehir olan Şam anlamında sık sık tevriyeli kullanılır. Divan edebiyatında sevgilinin saç da koyu renkli ve siyah olduğu için şâm kelimesi sevgilinin saç ile beraber sık sık anılır (Pala, 2005 s. 420).

Zîr-i zülfünde siyeh ben tâcir-i Hindû gibi  
Ehl-i aşka Şâm'da san habbetü's-sevdâ satar (G.22/4)

Saçının altındaki siyah ben sanki Hintli tüccar gibi âşıklara çörek otu satar. Benin siyah rengi dolayısıyla Hintliye ve çörek otuna benzetilmesi divan şiirinde sıklıkla kullanılan benzetmedir.

Aldı mihr-i tal'at-ı dildârdan meh-tâb tâb  
Magribî-veş devr iderken şehir-i Şâm'ı bâb bâb (G.6/1)



“Mehtab, Magribî(Faslı) gibi Şam şehrini kapı kapı dolaşırken parlaklığını sevgilinin güneşe benzeyen yüzünden aldı.”

**Kişver-i İrân: İran memleketi. (G.8/4)**

Çıkmaz dil-i virânededen elbette hayâlün

Kişver şehe şeh kişver-i İrân'a münâsib (G.8/4)

“Harab olmuş gönülden elbette hayalin çıkmaz, memleket sultana, sultan da İran ülkesine münasıptır.”

**Keşiş Tagı**

Erzincan taraflarında bir dağ, aynı zamanda Uludağ da Keşiş Dağı olarak biliniyor

Ugratma bezm-i ülfete puz-hâne itmesün

Şeyhün Keşiş Tagında dişi çün keser meser (G.14/5)

“Ey sevgili dostluk meclisine şeyhi çağırma, meclisi buzhane etmesin. Şeyhin Keşiş dağında/ Uludağ'da dişi buz keser. Şeyh yani zâhid dostluk meclisindeki sıcaklık ve samimiyeti buz gibi soğutur.”

**Hoten**

**Âhû-yı Hoten (G.17/5)**

Hoten, Türk ve İran edebiyatlarında Hoten'de bulunan Hıtay (Hıtâ, Hatâ) dolayısıyla sık sık anılır. Hoten bölgesinde yaşayan misk âhusu, göbeğinden yılda bir kez biriken pıhtıyı düşürür. Kara renkli bu pıhtı, kozmetik sanayiinde misk ham maddesi olarak kullanılır. Hoten bölgesindeki ahular güzel kokulu lâle ve sünbüllerle beslendikleri için âhuların bu güzel kokuya sahip oldukları düşünülür. Hoten âhularının miski, klasik Türk edebiyatında sevgilinin ve onun misk kokulu siyah saçlarının sembolüdür (Taşağıl, 1998, s. 253).

Âhû-yı Hoten almasa zülfünden eger bû

Dirdüm ben anun nâfesi bir pâre deridür (G.17/5)

“Hoten ahuları senin saçının kokusundan feyiz almasalardı, ben onun göbeğinin sadece bir parça deri olduğunu söyleyecektim.” Bâ'is, beyitte hüsn-i ta'lil yoluyla Hoten ahularının güzel kokularını sevgilinin saçından aldıklarını söylemiştir.

**Ka'be (G.19/5)**

Müslümanların namaz kılmak amacıyla yöneldikleri kiblegâhıdır. İslamiyete göre yeryüzünde yapılan ilk mâbeddir (Ünal, 2001, s.14).

Bu âh-ı sûz-nâki Bâ'is'ün cânâ semûm-âsâ  
Tarık-i Ka'be-i kûyunda agyârı çalar çarpar (G.19/5)

“Ey sevgili Bâ'is'in sam yeli gibi yakıcı âhı, senin bulunduğun Ka'be gibi mekânının yolunda başkalarını etkiler.”

**Kûh-ı Kâf**

Dünyanın etrafını çevrelediği ve aşılmasının imkânsız olduğu düşünülen dağ (Pala, 2005, s. 248).

Gerçi bî-bâl ü perüz ammâ bu bâg-ı dehrde  
Murg-ı dil ankâ-yı kûh-ı Kâf'a istignâ satar (G.22/5)

“Gerçi bu dünya bağında kolsuz kanatsız ama gönül kuşu Kaf dağındaki anka kuşuna bile minnet eylemez.”

**Akşehir (G.28/1) Nevşehir (G.28/1)**

Akşehir, Konya'nın bir ilçesidir. Nevşehir, Damad İbrahim Paşa tarafından imar edilip vilayet haline getirilen ilimiz.

Ol mâh-tâb rûlı civân Akşehirlidür  
Baksan hilâl kaşına bir Nevşehirlidür (G.28/1)

“O ay gibi parlak yüzlü delikanlı Akşehirlidir, hilal kaşına baksan Nevşehirlidir.”

Sevgilinin kaşlarını hilale, yeni aya benzetmiş bu yüzden onun “Nev”şehirli olduğunu, ay gibi parlak, beyaz yüzlü olduğunu vurgulamak için “Ak”şehirli olduğunu söylemiş.

**Bedahşân (G.38/2)**

Bugünkü haritaya göre Afganistan ve Rusya sınırları dahilinde Yakut madeni çıkarılan bölgedir. Klasik edebiyatta sevgilinin kırmızı dudağı Bedahşân la'line benzetilir.

Yâkût-ı lebün kân-ı Bedahşân-ı safâdur  
Dendânun olursa n'ola reşk-âver-i elmâs

“Yakut gibi dudakların Bedahşan’ın saf madenlerinin kaynağıdır, dişlerin elması kışkandırsa ne olur?”

### **Gümüştuyu (G.41/4)**

İstanbul’da bir semtin adıdır.

O şühun cebhe-i sâfindaki ebrûları güyâ  
Gümüştuyu’nda bir cisr-i melâhatdür kemerlenmiş (G.41/4)

“O güzelin, şuh sevgilinin parlak alnındaki kaşları Gümüştuyu’ndaki güzel bir köprüye kemer olmuş gibi görünüyor.” Sevgilinin teni, yüzü beyaz ve su gibi düşünüldüğü ve içinde gümüş kelimesi bulunduğu için gümüştuyuna, kaşı da Gümüştuyundaki kemerli köprüye benzetilmiştir.

### **Çin (G.54/3)**

Mani dininin en çok yayıldığı yerdir. Mani’nin ressam olması ve kutsal kitabının resimlerle süslü olması sebebiyle klasik edebiyatta güzel yüz Çin’e benzetilmiştir (Pala, 2005, s. 103).

Var iken turrası pişânî-i pür-çininde  
Biz niçün Çin’e varup nakş-ı nigârı görelüm (G.54/3)

“Sevgilinin kıvrım kıvrım olmuş alnında kıvrımlı saçları varken biz niçin Çin’e varıp nakş-ı nigârı görelim?” Beyitte çin kelimesinde kıvrım kıvrım ve Çin anlamlarıyla cinaslı bir anlatım vardır.

Bâ’is’in şiirlerinde geçen Şam, İran, Keşiş Dağı, Hoten, Ka’be, Kaf Dağı, Akşehir, Nevşehir, Bedahşan, Gümüştuyu, Çin gibi yer adlarının bir kısmı gerçek mekânlar, bir kısmı hayâlî mekânlardır. Bunların bir kısmı yerin adının gerçek anlamını çağrıştıracak şekilde tevriyeli kullanılmıştır. Divan şairleri şiirlerinde yer adlarını genel olarak bu şekilde tevriyeli kullanır.

### **Bâ’is Divanındaki Deyimler ve Kalıp Sözcükler**

agzı suyun akıtmak (G.55/11)	Mantıklı düşünemeyecek duruma getirmek.
Çok beğenmek, imrenmek.	âteş-i aşka düşmek (G.55/4)
agzın sulandırmak (G.42/4)	Âşık olmak.
İmrendirmek.	bagrın delmek (G.13/5)
aklı kesmek (G.20/1-6)	Dertlenmek, çok fazla etkilenmek.
Bir şeyin gerçekleşeceğine inanmak.	başdan çıkarmak (G.33/3)
aklını başından almak (G.52/7)	Doğru yoldan saptırmak.

başına püsküllü bela olmak (G. 4/2)  
 kurtulunması mümkün olmayan  
 sıkıntıya sebep olmak.  
 bir içim su (G.23/2) Çok güzel.  
 can nakdini nisar etmek (G.5/5)  
 Canını feda etmek.  
 câna iz bırakmak (G.20/5) Etkilemek.  
 canın vaz' itmek (G.4/5)  
 Canını feda etmek.  
 cânını yakmak (G.32/3)  
 Eziyet etmek.  
 cihânı kırıp geçirmek (G.29/5)  
 Etrafına çok fazla zarar vermek.  
 çeşmini açmak (G.7/5) Uyanık olmak.  
 Uyanık bulunmak.  
 dağ açmak (G.38/4) Büyük bir üzüntü  
 yaratmak.  
 dergehünde bende olmak (Müseddes  
 1/5) Birine kul, köle olmak, hizmet  
 etmek.  
 dil düşmek (G.57/4) Âşık olmak.  
 düşünü hammâl-ı mâl etmemek (G.  
 49/1) Günah işlememek.  
 el çekmek (G.27/4) Vazgeçmek.  
 el vermek (G.24/5) Yardımcı olmak.  
 ceş-i gamı sürmek (Müseddes 2/3)  
 Dertleri unutmak, mutlu olmak.  
 gözden geçirmek (G.46/4) Bir şeyi  
 iyice incelemek.  
 harf atmak (G.45/5)  
 Tanımadığı bir kadına yakınlaşmak  
 amacıyla uygunsuz sözlerle sataşmak.

hâtırın şikest etmek (G.13/7) Gönlünü  
 kırmak, incitmek.  
 kan ağlamak (Müseddes 1/4)  
 Üzülmek, çok incinmek.  
 kılıçdan tiz ü kıldan ince  
 olmak(G.42/3) Zor durumla  
 karşılaşmak.  
 kürek çekmek (G.47/2) Uğraşmak.  
 mazmun kilidini feth itmek (G.36/8)  
 Kıymetli şiirler yazmak.  
 mir'ât-ı dili saf kılmak (G. 46/2)  
 Kalbini temiz tutmak.  
 mumla aramak (G.21/9) Çok isteyerek  
 özlemlerle aramak.  
 nefesini bihûde harc itmek (G.4/3)  
 Boş yere konuşmak.  
 pây öpmek (G. 24/5), (G.24/3)  
 Yalvarmak.  
 peştemâlı kuşatmak (G.55/9) çırağa  
 usta olarak iş yapma izni vermek.  
 râm itmek (G.47/1), (G.15/1) Boyun  
 eğdirmek, itaat ettirmek.  
 ser vermek (G.5/3) Başını feda etmek.  
 ser-fürû eylemek (G.5/3) Dikbaşlılık  
 yapmak.  
 sevdâ çölüne düşürmek (G.46/3) Âşık  
 etmek.  
 yıldızı kuyruklu doğmak (G.38/3)  
 Bahtı açık olmak.  
 zebân-ı hâmeyi kat' itmek (G.45/5)  
 Yazmamak, yazdırmamak.

**Bâ'is Divanının Metni****1b****GAZEL 1****li-muharririhî'l-fakîr****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Âşık-ı pîrâne-ser almaz ele âhen asâ  
Kim olur fikr-i kad-i dil-dâr-ı sîmîn-ten asâ
- 2 Azm ider râh-ı temâşâ-yı cemâl-i dilbere  
Eyleyüp medd-i nigâhın dide-i rûşen asâ
- 3 Nev-bahâr erdi safâ hengâmıdır âlem deyü  
Geldi sahn-ı gülşene dikdi yine sûsen asâ
- 4 Kûy-ı dil-dâra giderken yolda elbette kalır  
Medd-i âhın eylemezse pîr-i aşk âhen asâ
- 5 Olsa Üc bin Unk hasmum yine maglûb olur  
Vardur destümde zîrâ nahl-i Mûsa'dan asâ
- 6 Ben Kelîm-i mu'ciz-âsâr olmasam hâmem gibi  
Bâ'isâ destümde olmazdı benüm evren asâ

**GAZEL 2****Velehu Eyzan****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Dâg-ı sînem bâg-ı aşk-ı yârda güldür bana  
Eşk-i ter şeb-nem figânım savt-ı bülbüldür bana
- 2 Bezm-i gamda hasret-i la'lünle ey sâkî müdâm  
Çeşm-i pür-hûnum piyâle hûn-ı dil müldür bana
- 3 Gülşen-i dehrün nigâh itmeme gül ü reyhânına  
Kim o şühun la'li gonca zülfi sünbüldür bana
- 4 Aşkî nârüm dil kebâbum medd-i âhum sîhdür  
Dâne-i anber-feşân-ı hâli fülfüldür bana
- 5 Şem'-i rûyun şevkine per-sûhte pervâneym  
Kim mahabbet âteşiyle yanmamak züldür bana
- 6 Milket-i ma'nânun ol hâkânıyam kim Bâ'isâ  
Dergehümde hüsrev-i nazm-âverân kuldür bana

**2a****GAZEL 3****Li-muharririhi'l-fakîr****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Ebr-i zülfin kim o meh-rû sâye-dâr eyler bana  
Yagsa bârân-ı belâ gökden ne kâr eyler bana
- 2 Bahr-i aşkunda şinâverlik murâdın eylesem  
Çeşm-i giryânüm sirişkin cûybâr eyler bana
- 3 Sayd-gâh-ı hüsne pervâz itse şehbâz-ı dilüm  
Sen gibi bir gözleri âhû şikâr eyler bana
- 4 Bülbül-âsâ hârhâr-ı hârdan zâr itmezem  
Cevri bâg-ı işvede ol gül-izâr eyler bana
- 5 Rûyına kâküllerin dil-ber perişân itmesün  
Kim nehârum leyl idüp leylüm nehâr eyler bana
- 6 Bâ'is istersem nola âmed-şud-ı enfâsumı  
Her gelüp gitdikce bir cân yâdigârdur bana

**GAZEL 4****Velehu****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Tâb-ı hüsnün pertev-i hurşîdi kılsun bî-ziyâ  
Aç nikâb-ı anberînün cebheden ey meh-likâ
- 2 Rişte-i gamdan dilerken reste-yâb olmak bana  
Ol mehün sevdâ-yı zülfi oldı püsküllü belâ
- 3 Âh idüp bîhûde harc itme nefes ey müşterî  
Olmaz ol kâlâ-yı vasl-ı cân-bahâ bâd-ı hevâ
- 4 Zülf-i müşğînün peyâmıyla gelince gülşene  
Sünbülün hâlin perişân eyledi bâd-ı sabâ
- 5 Nakd-i cânın vaz' iderdi müşterî fincânına  
Kahveci şûhı vireydi la'l-i nâbdan caba
- 6 Serdî-i hummâ-yı fakrı def' ider Bâ'is eger  
Hâkim-i mutlak inâyetle iderse zer-devâ

**2b****GAZEL 5****Li-münşiihi'l-fakîr****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Berber-i sîmîn-ber nâzük-edâdur Mustafâ  
Bir ber-güzîde hüblardan mustafâ'dur Mustafâ
- 2 Ser-be-ser üftâdeler eyler ana sırrın ayân  
Râz-ı aşka mû-be-mû çün âşinâdur Mustafâ
- 3 Server-i âlem de olsa ser-fürû eyler sana  
Ser veren şemşîrine şâh u gedâdur Mustafâ
- 4 Dem-be-dem âğuşte-i hûn itse uşşâkı nola  
Nişter-i ser-tîz-i gamzen kan bahâdur Mustafa
- 5 Müşterî mir'âtına cân nakdini eyler nisâr  
Sende bu hüsn ü bahâ kim cân-bahâdur Mustafâ
- 6 Müşteriye arz-ı mir'ât eylemek lâzım degil  
Ârızun âyîne-i âlem-nümâdur Mustafâ
- 7 Bâ'isâ sen de trâş ol ser koyup zânûsına  
Berber-i sîmîn-ber nâzük-edâdur Mustafâ

**3a****GAZEL 6****Gazel-i Musanna'****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Aldı mihr-i tal'at-ı dildârdan meh-tâb tâb  
Magribî-veş devr iderken şehr-i Şâm'ı bâb bâb
- 2 La'l-i nâbun hasretiyle dem-be-dem yâkût-veş  
Oldı çeşmümden akan her katre-i hûn-âb nâb
- 3 Aks edince câma engüşt-i muhannâ-yı nigâr  
Oldı pîr-i mey içüp sahbâyı çün hoş-âb şâb
- 4 Fâtihü'l-ebvâb dergâhın bilüp ni'me'l-me'âb  
Tutmadı dervâze-i şâhı ulû'l-elbâb bâb
- 5 Ol perî-rûy-ı nihân-ender-nihânı seyr için  
Hâb içinde görmek ister dîde-i bî-hâb hâb

6 Sen kerâmet gösterüp şeyhüm uçarsan var hemân  
Âşiyânından o murg-ı hüsni çün ukâb kab

7 Gevher-i dendân-ı yâri silk-i nazma derc idüp  
Bâ'isâ şi'r-i dil-âvîzün dūr-i nâ-yâb yâb

### GAZEL 7

#### Bâ'is

#### Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Fe'ûlün

- 1 Hem-ser olıcak mâh-ı şeb-ârâya kevâkib  
Rüşen-dil olup oldı felek-pâye kevâkib
- 2 Gümgeşte ider pertev-i hübânı ruh-ı yâr  
Gün togsa çeker kendiyü ihfâya kevâkib
- 3 Yer yer arak-ı cebhe virür zülfüne revnak  
Pirâye olur çün şeb-i yeldâya kevâkib
- 4 Agyârı görüp yâr ile oldum şerer-endâz  
Atıldı çü şeytân-ı pür-igvâya kevâkib
- 5 Olmazdı açup çeşmini Bâ'is gibi bîdâr  
Bir mâh sevüp düşmese sevdâya kevâkib

#### 3b

### GAZEL 8

#### Velehu

#### Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Fe'ûlün

- 1 Dil la'lüne la'lün dil-i nâlâna münâsib  
Mey neyzene neyzen mey-i rindâna münâsib
- 2 Artursa nola pertev-i hüsnün hatt-ı şeb-bû  
Meh-tâb şebe şeb meh-i tâbâna münâsib
- 3 Ruhsârunı gördükçe figân itsem aceb mi  
Bülbül güle gül bülbül-i nâlâna münâsib
- 4 Çıkmaz dil-i virânededen elbette hayâlün  
Kişver shehe şeh kişver-i İrân'a münâsib
- 5 Âh eylese derdünle nola Bâ'is-i mehcûr  
Gam nagmeye nagme gam-ı hicrâna münâsib



**4a****Farsça Gazel****Nazîre-i Sâ'ib<sup>2</sup>****Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilün**

- 1 Mürde ez-sîne-i mâ nakd-i revân bâyed cust  
Genc-i virâne-i mâ künc-i nihân bâyed cust
- 2 Zahm u şân u edeb-i bes ki hüner mî-cûyîm  
Ki güher ez-sadef beste dehân bâyed cust
- 3 Süy-1 ân kâmet-i bâlâ reved eşk-i çeşmem  
Cûyhârâ be-çemen serv-i çemen bâyed cust
- 4 Sühan-1 râst buved der-dehen-i pîr çü tîr  
În dürüstî-i hadîsem zi-kemân bâyed cust
- 5 Hâl-i mâ râ be-terahhum nazarî kon cânâ  
Bendegân-râ be-cihân pâdişehân bâyed cust
- 6 İtr-1 zülfet zi-sabâ âh-1 men âred be-dimâg  
Bûy-1 lutf ez nefes-i hem-nefesân bâyed cust
- 7 Sûziş-i sineem ez-âh-1 şerer bâr nümûd  
Âteş-i hâne-i sûzân zi-dehân bâyed cust
- 8 Ma'nî vü lafz-1 şehâdet be-kitâb-1 tevhîd  
Ehl-i îmân be-kalb ü be-zebân bâyed cust
- 9 İn gazel guft be-fermân-1 Hanîfâ Bâ'is  
Ez-der-i himmet-i u feyz çenân bâyed cust

<sup>2</sup> 1. Akıp giden kıymetli değerleri benim kederli gönlümde aramalısın. Bizim viran olmuş hazinemizi gizli köşelerde aramalısın. 2.Sakin, edepli kişilerden şöyle ki sanatı arıyorum çünkü inciyi ağzı açılmamış sadefte aramalısın. 3. Göz yaşlarım selvi boylu kişiye doğru akar, selviyi akarsu, çimenlik yeşil yerlerde aramalısın. 4. Ok gibi doğru olan söz pirin ağzında olsa doğru olan bu sözü yayda aramalısın. 5. Ey can, bizim halimize bir merhamet et, acı ile bak, çünkü dünyada sultanlar kulları aramalısın. 6. Sabah rüzgârı sevgilinin saçının güzel kokusunu benim dimağıma getirdi ahım, dertlerim için lütfun kokusunu dostların nefesinde aramalısın. 7. Göğsümün yanışı kıvılcımlı ahımı ortaya çıkardı, yanan evin ateşini ağızda aramalısın. 8. Şehadet lafzı ve manası tevhid kitabındadır, iman edenleri kalpte ve dilde aramalısın. 9. Bâ'is, bu gazel Hanîf Efendi'nin fermanı ile söylendi onun gayreti himmeti ile feyzi aramalısın.

**4b****GAZEL 9****Bâ'is****Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilün**

- 1 Yed-i mürşidde olup aşk ile gerdân tesbîh  
Ögredür zikre giren sâlike devrân tesbîh
- 2 Ser be-hem-dâde siyeh mâr-ı mutalsamdur kim  
Oldı gencine-i ezkâre nigehbân tesbîh
- 3 Yâri teshîr için esmâya müdâvim olsam  
Arz ider hûn-ı sirişküm bana mercân tesbîh
- 4 Sad süveydâ-yı dil-i âşıkı bir târe dizüp  
Eyledi yüz süriden destine cânân tesbîh
- 5 Dâm-ı dâne ile şikâr itmege murg-ı kudsi  
Künc-i mescidde ider kendüyi pinhân tesbîh
- 6 Nice teşbîh olnur zülfüne sübhânallâh  
İyice bahş-ı meşâm olsa da her ân tesbîh

**Tetimme**

- 7 Mevlevî sikkesidür serde imâme sanma  
Halka-i zikre girüp eylese devrân tesbîh
- 8 Pîç ü tâb-ı dilin arz itmegiçün cânânun  
Kabza-i hançerine olmada pîçân tesbîh
- 9 Ne aceb ikd-ı süreyyâyı perîşân itse  
Yed-i dilberde olan lü'lü'-i rahşân tesbîh
- 10 İntizâmı sühanun rabtiledür ey Bâ'is  
Yohsa bî-rişte olur dâne perîşân tesbîh

**5a****GAZEL 10 musanna tekrarlı cinaslı****Bâ'is****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Haşredek eylerdi yâri dil idüp feryâd yâd  
İtmeseydi hirmen-i ömrüm eger ber-bâd bâd
- 2 Kasd ider gamzen dile cellâd-ı çeşmün cânuma  
Ol iki gaddârdan ey zâlim-i bî-dâd dâd

- 3 Reh-rev-i der-bend-i aşk-ı yâr olursan ibtidâ  
Hâzır it laht-ı cigerden ey dil-i âzâd zâd
- 4 Öyle bir mest-i harâb it bâde-i aşkunla kim  
Sâkiyâ virân gönlüm dem-be-dem âbâd bād
- 5 Nahl-i tûbâ-yı behişt-i hüsn-i câvidün için  
Bâis'i sâyende kıl ey kâmeti şimşâd şâd
- 6 Merhametkâra inâyetli efendim bâbuna  
İntisâb ile bulur her ehl-i isti'dâd dâd
7. Ben de olsam bende-i nâciz-i bâb-ı devletün  
Feyz alup her dem olurum çün dil-i nâşâd şâd

### GAZEL 11

#### Bâ'is

#### Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

- 1 Sabr-ı Eyyûb ile âşık çekse ism-i yâ Vedûd  
Sûy-ı dilberden mahabbet-nâmeler eyler vürûd
- 2 Mücmir-i dilden hayâl-i hâl-i anber-bârinun  
Eyledi bûy-ı buhârı cân dimâgına su'ûd
- 3 Şahne-i gamzen mey-i la'lün yasagın itse de  
Şeyh-i bed mest eyler ey sâkî yine şurbu'l-yehûd
- 4 Ol mehün aşkıyla yer yer cismini pür-dâg idüp  
Vaz' ider her şeb felek ol dâga kevkebden nohûd
- 5 Râh-ı aşkunda çürütmişdür olanca varını  
Arz-ı hestî itse de uşşâkuna virme vücûd
- 6 Ebruvân-ı yâre eylersem perestiş ben nola  
Câmi'ü'n-nûrun ider mihrâbına mü'min sücûd
- 7 Gerçi virdün nakd-i cânı sük-ı aşk içre velî  
Bir ziyânkâr âfet-i cân aldun ey Bâ'is çe sûd

**5b****GAZEL 12****Velehu Eyzan****Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün**

- 1 Hem-reng olalı kubbe-i hadrâya zümürürd  
Fahr itmededür lü'lü'-i lâlâya zümürürd
- 2 Her kâmeti şimşâdun olup gûşına mengûş  
Benzerse nola meyve-i tûbâya zümürürd
- 3 Bir gurre-i sîrâb-ı cinândur nola âbın  
Hem neş'e iderse mey-i hamrâya zümürürd
- 4 Bir dâne yeşil katre-i kemmî gibi ammâ  
Reşk-âver olur kulzüm-i hadrâya zümürürd
- 5 Nûş itse de şâdâb olur endûh-ı hatunla  
Zehrâb koyup kâse-i mînâya zümürürd

**Tetimme**

- 6 Giymezi yeşil örf-i izâmı azametle  
Elmâsa nikâbetle eger pâye zümürürd
- 7 Çün kâse-i zerrîn-nigîn-dâna koyup zehr  
İşrâb ider efî-meniş a'dâya zümürürd
- 8 Bir hür-likâ duhter-i pakîze ki girmiş  
Cennet yeşili câme-i zibâya zümürürd
9. Gencîne-i fikri hatuna mâlik olanlar  
Bâ'is gibi bahş eyler ehibbâya zümürürd

**6a****GAZEL 13****Gazel-i Musanna'****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Salsa da iklim-i câna ol hatı menşûr şûr  
Sen yine bezminden olma ey dil-i magdûr dûr
- 2 Teşnegân-ı vaslunı şîrîn mezâk eyle hemân  
Kand-i la'le üşmeden ey gözleri mahmûr mûr
- 3 Mest-i câm-ı bâde-i la'lün tutar şahne azîz  
Olmaz ey sâkî bu işretgâhda mey-hür hür

- 4 Ni'met-i vaslun eger inkâr iderse hakkını  
Âkıbet cânâ olur ol zâhid-i nankör kör
- 5 Dil-girifte âşıkûn bagrın deler sûzân ider  
Üflese meclisde bir dem ol şeh-i Mansûr sûr
- 6 Çün nevâ-yı nâle-i uşşâka olmaz sâzkâr  
Bâri sâzun gûşın ey râmişger-i tanbûr bur
- 7 Şâd olur Bâ'is şikest itdikce dilber hâtırın  
Kays ider Leylâ kılınca kâsesin meksûr sûr

#### **Gazel 14**

##### **Bâis**

##### **Mef'ûlü Fâilâtü Mefâilü Fâilün**

- 1 Eyler diyâr-ı yârı iderse sefer nefer  
Rahş-ı hayâl-i âşıkı urmuş eger meger
- 2 Belden sürîn-i dilbere geçmek muhâl idi  
Vuslat deminde olmasa zerrîn kemer memer
- 3 Zülf-i siyâhı düşse nola âteşin ruha  
Câdû-yı sihr-bâza olur çün sakar makar sakar
- 4 Berk-i nihâl-i gonca yeşil sâyebân iken  
Olmaz çemende bülbül-i zâra hater mater
- 5 Ugratma bezm-i ülfete buz-hâne itmesün  
Şeyhün Keşiş tagında dişi çün keser meser
- 6 Olmaz tarîk-i kûyuna Bâ'is gibi revân  
Rahş-ı hayâl-i âşıkı urmuş eger meger

##### **6b**

#### **GAZEL 15**

##### **Gazel-i Musanna'**

##### **Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Katre-i eşkûn idüp ey dil dür-i şehvâr vâr  
Ba'dezîn râm itmege ol âfete yalvar var
- 2 Hasret-i ruhsâr-ı hoykerdenle dil efgân ider  
Derd-i verd-i terden eyler bülbül-i gülzâr zâr

- 3 Sâha-i fûshat fezâ-yı ‘adne reşk-endâz olur  
Tengnâ-yı kalbimüz itdükce ol dildâr dâr
- 4 Genc-i pinhândur sıvrını hıfz için agyârdan  
Kıldı târ-ı gîsuvânın ol gözi bîmâr mâr
- 5 Çarsû-yı fitnede bir mekr ile bin cân alup  
Eyledi her lahzada ol gamzesi mekkâr kâr
- 6 Gonca-i dâg-ı derûnum gül gibi handân olur  
Sîneme vaz’ eyledükce ol lebi gülnâr nâr
- 7 Bâ’isâ agyârsız yâr isteme agyâre yâr  
Cüz’-i lâzımdur ki oldı âhir agyâr yâr

### GAZEL 16

#### Bâis

#### Mef’ûlü Fâilâtü Mefâilü Fâilün

- 1 Âyîneveş o tûtî-i gûyâ fûrûglıdur  
Gösterse rûy-ı dil dahi nutkı durûglıdur
- 2 Rind-i cihân olursa da âhir o mugbeççe  
Bintü’l-ineble âşıkı aldarsan oğlıdur
- 3 Gam leşkerin diyâr-ı dile çekdi zülf ile  
Gûyâ o mîr-i muhteşem iki tuglıdur
- 4 Dûd-ı siyâhı âh ile bogdun bu âlemi  
Âşık seründe dik-i mahabbet ne buglıdur
- 5 Serdâr-ı ceş-i fitneden elbet atar tutar  
Zülf-i siyâhı eşbehimün başbuglıdur
- 6 Mekteb içinde hâce-i zâra rakîb olur  
Bâ’is rakîb-zâdemüz elbet it oğlıdur

#### 7a

#### Tahmîs-i Sâbit Efendi

#### Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün

- 1 Dahi gehvâredeyken ol perî-zâd ü melek-meşreb  
Ana Hârût ile Mârût okutmuş fitne fennin heb  
Sebak-âmûz-ı fenn-i fitne olmuşken budur agreb  
Debîristâna almak kasd ider ol tıflı rûz u şeb  
Okutsun kendüyi divâne olmuş hâce-i mekteb

- 2 Olup hem-bezm-i işret âteşin peymâneler çakdum  
Bürüdetle hicâbın ref idüp tâ kendime yakdum  
Miyân-ı vashına ser-halka-i âgûşumı takdum  
Çözerken tügmesin bu gice yârün sâ'ate bakdum  
Sabâh olmuş agarmış ortalık münhâl olup kevkeb
- 3 Demâdem âlem-i âbûn olup Cemşid-i devrânı  
Ayagin öpdürüp şâd eyler ol mugbeççe rindânı  
Olur hûbân-ı Rûmun dahi çâsâr-ı hükümrânı  
Hele nûş itsün emrûdî kadehden âb-ı rummânı  
Kızıl elmaya dek hükm eyler ol tüffâha-i gabgab
- 4 Olur erbâb-ı zevkun her biri pür-neş'e berşile  
Kimi vişnâb ile serhoş kimi afyon ile meyle  
Kimisi hây ile heyle kimisi nagme-i neyle  
Bu işret-gehde sâkî herkese meşrebce lutf eyle  
Cenâb-ı rinde tavşan kanı mey sun zâhide sa'leb
- 5 İdince pîr-i mey cûş u hurûş-ı bâde-i sâmit  
Bu işret-gehde meysiz Bâ'is-âsâ olamam sâbit  
Kırılmış câmlar neyle sesin kesmiş olup sâkit  
Nola la'l-i müzâb-ı cânı ifrâg eylesem Sâbit  
Leb-i sâkî müheyyâ itdi bir yâkûtdan kaleb

**7b****GAZEL 17****Velehu****Mef'ûlü Fâilâtü Mefâilü Fâilün**

- 1 Kuhsâr-ı gamun âh-ı ser-âmed şeceridür  
Pür-sûz dilün her şereri bir semeridür
- 2 Vezn itmege hurşid ile mehden ola mizân  
Kim eşk-i terüm kân-ı mahabbet güheridür
- 3 Çeşmümden olur aşk-ı dilârâ dile dâhil  
San sırça saray-ı şeh-i hüsnün o deridür
- 4 Rindân-ı mey-âşâma nikâh itmede gûyâ  
Bintü'l-inebün pîr-i mugân öz pederidür
- 5 Âhû-yı Hoten almasa zülfünden eger bû  
Dirdüm ben anun nâfesi bir pâre deridür
- 6 Bâ'is nola meyl eylese ebrû-yı nigâra  
Şemşir-i kazâ âşıkun elbet güzeridür

**GAZEL 18****Velehu****Mefûlü Mefâilü Mefâilü Feûlün**

- 1 Vaslın o güzel âşıkâ ikrâr ile söyler  
Hengâm-ı edâda döner inkâr ile söyler
- 2 Şetm itse de şîrîn gelür erbâb-ı mezâka  
Dilber ki sözün la'l-i şeker-bâr ile söyler
- 3 Hülyâsını dervîş-i kalender-meniş elbet  
Ketm eyleyemez neş'e-i esrâr ile söyler
- 4 Lâl olsa da cisminde olan şerhayı âşık  
Engüşt-i işâret ider iş'âr ile söyler
- 5 Mahfice bulup muhtesibi sûfi-i gammâz  
Bintü'l-inebi rind-i güneş-kâr ile söyler
- 6 Dâmâd-ı dile bikr-i dil-ârâ-yı mezâmîn  
Nakdîne-i endîşe-i besiyâr ile söyler
- 7 Dembeste-i hecr olsa da Bâ'is yine yâre  
Ahvâl-i dilin nâme-i ihbâr ile söyler

**8a****GAZEL 19****Velehu****Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün**

- 1 Perî-rûlar derûn-ı âşık-ı zârı çalar çarpar  
Diyâr-ı aklı çeys-i çeşm-i tâtârı çalar çarpar
- 2 Sabâ müjgânumuz cârûb idüp ferrâş-veş her dem  
Harîm-i dil-nişîn-i gülşen-i yâri çalar çarpar
- 3 O tıflı dil-rubâmuz sîne-i bî-kîneden senge  
Zücâc-ı kalb-i uşşâk-ı dil-efkârı çalar çarpar
- 4 Rehâ-yâb olma mümkün mi nigâhından harâmî-veş  
Cüyüş-ı fitne-hîzî deşt ü kühsârı çalar çarpar
- 5 Bu âh-ı süz-nâki Bâ'is'ün cânâ semûm-âsâ  
Tarîk-i Ka'be-i küyunda agyârı çalar çarpar



**GAZEL 20****Velehu****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Tîg-ı gamzen câna eylerse eser aklum keser  
Hûna gark eyler cihânı ser-te-ser aklum keser
- 2 Ser-be-ser kat'-ı ümîd eyler hayâtından o şeh  
Hışmıla uşşâka eylerse nazar aklum keser
- 3 Hânemüz ma'mûr ider Neccâr-zâde destine  
Alsa sertîz-i nigâhından keser aklum keser
- 4 Sâkî-i gül-çehre virse bir kadeh keskin arak  
Gussanun ser-tâ-kadem ırkın keser aklum keser
- 5 Ol kalender-beççe Bâ'is hırkâ-i Hindû gibi  
Sinemüz sad-pâre eyler bî-teber aklum keser
- 6 Eylesem ihdâ Kevâkib-zâde'ye bu nazmumu  
İltifâtın kesmez ol âlî güher aklum keser

**8b****GAZEL 21****Velehu****Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilün**

- 1 Yansa şeb tâ-be-seher şevk ile pür-nâr fenâr  
İdemez meh gibi âfâkı pür-envâr fenâr
- 2 Meh-i nev nûrın alup mihre olunca dâmâd  
Çekdi kevkebler önünce gice besyâr fenâr
- 3 Rûzgâr itmesün itfâ diyü şem'-i dilini  
Zîr-i dâmâna alup sakladı nâ-çâr fenâr
- 4 Bir sehî kaddi alup perde-i ırza her şeb  
Yanar ahvâlîni ol serkeşe her bâr fenâr
- 5 Tutuşur dâmeni pervâne-sıfat şevkinden  
Seng-i etfâle dûçâr olsa sebük-bâr fenâr
- 6 Şu'le-i şem'-i ruhun eyleyüp ey mâh hayâl  
Yapdı işkenbeden ol şeyh-i şikem-hâr fenâr

**Tetimme**

- 7 Arak-ı rûgan ile kanzil olup rinde ider  
Câmdan âteş-i seyyâlesin iş'âr fenâr
- 8 Olmasa muktebes-i âyete misbâh-ı ruhun  
Leyl-i muzlimde olur mıydı ziyâdâr fenâr
- 9 Sûret-i yâri hayâlinde tasavvur itmiş  
Ki arar mumla anı her gice bîzâr fenâr
- 10 Kûy-ı dildâra giderken bu gice Bâ'is-i zâr  
Şerer-i âh-ı dili oldı pür-envâr fenâr

**9a****GAZEL 22****Velehu****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Tûtîyâ-yı hâk-i pâyn dilber-i ra'nâ satar  
Zülf-i müşgîn misâl-i anber-i sârâ satar
- 2 Keffe-i çeşminde âşık vezn idüp eşk-i terin  
Yâre bâzâr-ı mahabbetde dür-i yektâ satar
- 3 Gabgabın bûs itdirüp ol nahl-i nev-res âşıkâ  
Bâg-ı hüsni meyvesinden gûyiyâ alma satar
- 4 Zîr-i zülfünde siyeh ben tâcir-i Hindû gibi  
Ehl-i aşka Şâm'da san habbetü's-sevdâ satar
- 5 Gerçi bi-bâl ü perüz ammâ bu bâg-ı dehrde  
Murg-ı dil ankâ-yı kûh-ı Kâf'a istignâ satar
- 6 Çârsû-yı nazm içinde Bâ'isâ tab'um benüm  
Şâirâne veznile incü gibi ma'nâ satar

**GAZEL 23****Velehu****Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilün**

- 1 Dilberün çeşm-i sühan-gûsına âhû didiler  
Gören üftâdeleri aşk ile yâ hû didiler
- 2 Ayn-ı kevser diyü vasf eyler iken kand-i lebün  
Âşık-ı teşne-lebânun bir içüm su didiler

- 3 Aşk ile pîr-i mugân zâviyesinde rindân  
Hep müselles içüp üçler demine hû didiler
- 4 Katre-i eşk-i terûm rişte-i müjgânumda  
Seyr idenler ne güzel sübha-i lü'lü didiler
- 5 Serve teşbîh idemem togrısı kadd-i yâri  
Râst-gûyân ana hep kâmet-i dil-cû didiler
- 6 Mâha tâb-âver iken mihr-i ruhundan şuarâ  
Ne cesâretle aceb dilbere meh-rû didiler
- 7 Bâ'isâ kat'-ı zebân eylesesün vasfı diyü  
Tig-ı ser-tiz-i kazâ-yı dile ebrû didiler

**9b**

**GAZEL 24**

**Velehu**

**Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Sâkî-i gül-çehrenün meclisde la'lin câm öper  
Câm-ı gül-fâmün lebinde rind-i dürd-âşâm öper
- 2 Turra-i tarrâr-ı ebrûdan geçüp ruhsârına  
Dil perîşân itmege tîg atlayup en'âm öper
- 3 Sille-i pür-zür-ı aşka dûş olan üftâdeler  
Hâk-i pâyün secde-gâh itdükce bî-ârâm öper
- 4 Bir siyeh Hindûdur ammâ merdüm-i çeşmüm gibi  
Gerden-i kâfûr-ı yâri hâl-i anber-fâm öper
- 5 Devlet el virse nihânî bulsa vuslat-gâhda  
Pâyini ol şâh-ı hüsnün Bâ'is-i nâ-kâm öper

**GAZEL 25**

**Velehu**

**Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Bî-sütûn-ı aşkda Ferhâd-ı dil gam-pîşedür  
Âh-ı âteş-bâr-ı cân-sûzum elinde tîşedür
- 2 Zihn-i pür-endişe-i tıfl-ı dili teşhîz İçün  
Zülf-i müşğîn-i girihgîrün güzel endişedür

- 3 Aks ider elbet fürûg-ı mihr-i rûyı ol mehün  
Kalbimüz çün sırr-ı aşka mazhar olmuş şîşedür
- 4 Çehre-i zerdinde riş-i pür-sevâdı zâhidün  
Dûhte seccâde-i asfarda gûyâ rişedür
- 5 Hırka-i Hindûya döndürdüm ten-i pür-dâgımı  
i'tibârı Bâ'isâ şeyhzâdenün dervîşedür

**10a**

**GAZEL 26**

**Velehu**

**Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Fitne-cû bir âfetün üftâde dil meftûnidur  
Geş ider deş-i cünümü zülfünün Mecnûnidur
- 2 Bûs iderken murg-ı dest-âmûzumuz kalksa nola  
Lâ'l-i şîrinün begüm kuş kaldıran ma'cûnidur
- 3 Söyleden tûbâya tûbâlek diyü ol âfetün  
Mısra-i berceste-i bâlâ-kad-i mevzûnidur
- 4 Ahz idüp rişinden oynatsa nola kaşmer gibi<sup>3</sup>  
Dilberün zîrâ dâim rakîb-i mashara maymûnidur
- 5 Gam degül aldarsa ol koltukcî-zâde âşıkın  
Sûk-ı şeytâniyyede iblîs anun magbûnidur
- 6 Bir veliyyü'n-ni'metün memnûniyum kim Bâ'is  
Dergehinde ser-te-ser şâh u gedâ memnûnidur

**GAZEL 27**

**Velehu**

**Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün**

- 1 Leb-i rummânî-i yâri gönül dilde mekîn ister  
Ser-engüş-i hayâlinde o bir la'lin nigîn ister
- 2 Gamun teb'îd idüp zevk u neşâtı görmege sâkî  
Elinde pîr-i aşkun câm-ı meyden dûr-bîn ister
- 3 Hulûsile cehennemden halâsa bakmayup zâhid  
İbâdât-ı riyâ-âlûd ile huld-ı berîn ister

<sup>3</sup> Sayfa kenarında mısra şu şekilde de yazılmıştır: "Oynadur riş-i dırâzından tutup kaşmer gibi"

4 Etibbâ dâg-1 sînem görđi el çekdi didi Lokmân  
Bu dâg-1 aşka merhem sarmaga bir meh-cebîn ister

5 Gülistân-1 cemâlerinden o şûhun o lem'a-i gül-çîn  
Hezâr-âsâ demâdem Bâ'isâ âh u enîn ister

### 10b

#### GAZEL 28

##### Velehu

##### Mef'ûlü Fâilâtü Mefâilü Fâilün

- 1 Ol mâh-tâb-rûlı civân Akşehirlidür  
Baksan hilâl kaşına bir Nevşehirlidür
- 2 Bâg-1 iremde geşt ü güzârun ne zevki var  
Bu çâr-bâg-1 sîneme gel kim seyirlidür
- 3 Mâr-1 hat aldı kand-i leb-i cân-fürûşunu  
Artık şarâb-1 lâ'li içmem zehirlidür
- 4 Yek darb ile hesâbına irmez ukûlünüz  
Ey hâce dâg-1 dil rakamı pek kesirlidür
- 5 Vuslat-sarâya kimse duhûl itmesün diyü  
Bâbı o şâhun ense taraftan demirlidür
- 6 Bâ'is kumâş-1 nazmunı gâyet güzel tokı  
Tamga-zen-i sühân dimesün bu nedirlidür

#### GAZEL 29

##### Velehu

##### Mef'ûlü Fâilâtü Mefâilü Fâilün

- 1 Tiryâkiyân kahve vü ma'cûn mekirlidür  
Mankal başında kül kedisi gibi kirlidür
- 2 Rez duhterini almadan ey rind-i mey-güsâr  
Pîr-i mugânun oğlını almak hayırlıdır
- 3 La'lin rakîbe öpdürür elbet o nev-civân  
Bir bûse şeyh-i necdi'ye zîrâ nezirlidür
- 4 Hatt-1 siyehle câm-1 lebi mey-furûş-1 yâr  
Çün müy-dâr kâse-i fagfûr nedirlidür

- 5 Bâ'is cihânı kırdı geçirdi nigâh ile  
Eyâ bu kahramân-ı celâlet ne yerlidür

### 11a

#### GAZEL 30

##### Velehu

##### Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feûlün

- 1 Ey şîr ü şekerle leb-i şîrini muhammer  
V'ey ehl-i mezâka deheni kand-i mükerrer
- 2 Şems ü kamer âyetlerin îzâh idemezdüm  
Ger olmasa hüsn-i hatı rûyunla müfesser
- 3 Bin âşıkı bir mûy ile bend itse aceb mi  
Hârût'ı ider zülf-i sihirbâzı musahhar
- 4 Hâl-i ruhı germiyyet-i şerm ile çü anber  
İtmez mi meşâm-ı dil-i uşşâkı muattar
- 5 Küfr olmasa kalbinde gamun âlemi Bâ'is  
Rencide-i bî-reng ile itmezdi mükedder

#### GAZEL 31

##### Velehu

##### Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün

- 1 Ne ta'n rumh-ı a'dâdan ne şemşîr-i kazâdandur  
Bu sînem şerhası tîg-ı cefâ-yı dil-rubâdandur
- 2 Dilâ açmaksa kasdun yâri herdem âh idüp agla  
Ki ol verde güşâyış jâle vü båd-ı sabâdandur
- 3 Hat-ı cânâna karşı âh idüp giryân olur âşık  
Bahârün âb u tâbı dem-be-dem âb u hevâdandur
- 4 Skender-veş nola seyr eylesek bir âlem-i âbı  
Bizüm peymânemüz âyîne-i âlem-nümâdandur
- 5 Ne tab'umdan ne fikrûmden ne sa'yümdendür ey Bâ'is  
Bana bu lehce-i pâkîze eltâf-ı Hüdâdandur

**11b****GAZEL 32****Gazel-i musanna'****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Olmadıkca ney gibi efgânuma demsâz sâz  
Dinlemez eyler bana ol mutrib-i tannâz nâz
- 2 Ketm-i derdüm sırr-ı aşkun sînede cânım gibi  
İtmese her-dem dehân-ı zahm-ı dil ibrâz râz
- 3 Şem'-i ser-keş yaktığıyçün cânını pervânenün  
Kesdi başın bögrine evvel idüp er kâz kâz
- 4 Murg-ı cânım görse çeşmünden uçar hâb-ı huzûr  
Kim olur sayda salarken dîde-i şehbâz bâz
- 5 Dinlemez bezm-i tarabda inlesem Bâ'is o şûh  
Olmadıkca ney gibi efgânuma demsâz sâz

**GAZEL 33****Velehu****Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün**

- 1 Nigâh-ı şûhı gûyâ ol şehün gaddârlık bilmez  
Şarâb-âsâ ciger kanın içer hûn-hârlık bilmez
- 2 O tıfl-ı hurde-sâle dest-hûş itsem dil-i zârûm  
Şikest eyler hemân âyîne-veş dildârlık bilmez
- 3 Sabâ tahrîk idüp başdan çıkarmış perçem-i yâri  
O başlı başına kalsa yine mekkârlık bilmez
- 4 Harâb eyler iderken hâne-i vîrânemüz ma'mûr  
Dahi nev-sâledür ol muğ-beçe mi'mârlık bilmez
- 5 Olanlar sâkiyâ mest-i müdâm-ı lâ'l-i mey-gûnun  
Bu işret-gâhda Bâ'is gibi hüşyârlık bilmez

**12a****GAZEL 34****Velehu****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Dûş olan sevdâ-yı zülfe servet ümmîd eylemez  
Sâye-i bâl-i hümâdan devlet ümmîd eylemez

- 2 Pây-mâl-i esb-i nâzun hem-ser-i hurşid olup  
Şehsüvârüm gayrdan ol rif'at ümmîd eylemez
- 3 Lâleveş müjgân-ı ser-tizün açarken şerhalar  
Cism-i pür-dâgum çiçekli hil'at ümmîd eylemez
- 4 Gûşe-i çeşm-i cihân-binünde hâl-i müşk-bâr  
Hindû-yı vahdet-güzîndür kesret ümmîd eylemez
- 5 Çeşm-i cellâdun ne hûnî olduğın Bâ'is bilür  
Tig-ı gamzenden anunçün ruhsat ümmîd eylemez

### GAZEL 35

#### Velehu

#### Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilün

- 1 Kanı leb-ber-leb olup bâde süzüşdüklirimüz  
Kanı dildâr ile meclisde öpüşdüklirimüz
- 2 Kanı şevk ile per ü bâlümüz ihrâk iderek  
Şem' bezmine çü pervâne dönüştüklirimüz
- 3 Kanı yâ hû diyerek zikr-i cemâliyle dilâ  
Tekye-i aşkına girdikce tepiştüklirimüz
- 4 Kanı ol dem ki miyânını der-âgûş iderek  
Hançer-i tizine bin cân ile düşdüklirimüz
- 5 Kanı ol kaşı kemânum atıcak tîr-i belâ  
Âşıkâne çü hedef sine girişdüklirimüz
- 6 Kanı ol neş'e-i lâ'lün hevesiyle cânâ  
Bir kadeh bâdeye destâr değıştüklirimüz
- 7 Kanı ey dil mey-i gülgün içerüz belki diyü  
O bütün çâh-ı zenahdânına düşdüklirimüz
- 8 Ârzû eyleyerek bûs u kenârun Bâ'is  
Bahr-ı 'aşkına düşüp kanı yüzüşdüklirimüz



**12b****GAZEL 36****Velehu****Mefâilün Feilâtün Mefâilün Feilün**

- 1 O mâh-1 nahvete togrı dilâ kaçar giderüz  
Şeb-i belâda çü encüm şerer saçar giderüz
- 2 Mezâk-1 kand-1 lebiyle adem diyârına dek  
Ecel şarâbına kevser diyü içer giderüz
- 3 O evc-i mâha çıkıp lâne sâz olursa eger  
Hevâya biz de hümâveş hemân uçar giderüz
- 4 Müselles imege üçler demine meykedeye  
Benümle sâkî vü mutrib üçer üçer giderüz
- 5 Ferâgat eylesek ebrû-yı yâri cennete dek  
O kıldan ince sırâtı dilâ geçer giderüz
- 6 Dimiş o gamzesi hûnî hadeng-i nâz ile biz  
Derûn-1 âşıkâ bin dâg-1 dil açar giderüz
- 7 Semend-i hâmeme tab'um sÛvâr olursa eger  
Sühan-tırâz-1 cihân-1 bÛtÛn geçer giderüz
- 8 Kilid-i duhma-i mazmÛnı feth iÛn Bâ'is  
Beyân-1 kilik-i hÛnerle semîn açar giderüz

**GAZEL 37****Velehu****Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilün**

- 1 Bâg-1 hÛsnÛnde bana meyve-i nev-res nev-res  
Leb-i gÛlnâz ile sîb-i zekanun bes nev-res
- 2 Ben degil perçem-i pÛr-inini gÛrdÛkce senÛn  
Olur âşÛfte vü şeydâ sana herkes nev-res
- 3 Kâle-bâfân reg-i cânumdan alup riştesini  
Kadd-i bâlâna tokur câme-i cânfes nev-res
- 4 Beden-i pâkine germ-âbede lif itmek iÛn  
Tig-1 sertiz ile şeyhÛn sakalın kes nev-res

- 5 Sâbit olsaydı bu şeşhânedede Bâ'is nâcâr  
Nazm-ı nev-tarhumı eylerdi muhammes Nev-res

**13a****GAZEL 38****Velehu****Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün**

- 1 Ey şu'le-i hürşid-i ruhun zîver-i elmâs  
Urma reg-i mir'ât-ı dile nişter-i elmâs
- 2 Yâkût-ı lebün kân-ı Bedahşân-ı safâdur  
Dendânun olursa n'ola reşk-âver-i elmâs
- 3 Üftâdelerün yıldızı kuyruklu togardı  
Çekseydi miyânından o meh hançer-i elmâs
- 4 Her şeb o mehün aşkına dag açmaga yer yer  
Vaz' itdi felek sînesine ahker-i elmâs
- 5 Hürşide idüp hâleyi bir sîm nigîndân  
Gösterdi felek fahr ile engüşter-i elmâs
- 6 Rûşen güherün fikri de rûşen olur elbet  
Cevfînde dirahşân görünür muzmer-i elmâs

**Tetimme**

- 7 Besdür şeref-i cevher-i irfânı zarîfe  
Lâzım degül engüştine engüşter-i elmâs
- 8 Sîrâb-ı ferâh eyler imiş teşne-i fahri  
Hâsiyyet-i pür-neş'e-i âb-ı ter-i elmâs
- 9 Fahr itse sirişk ile nola âşık-ı zârun  
Esbâb-ı kebîrden sayılır cevher-i elmâs
- 10 Emdürdi o meh la'l-i nemek-pâşını ammâ  
Ekdi dil-i sâd pâreme hâkister-i elmâs
- 11 Ta'tîr-i dimâg itmegiçün ol şeh-i hüsne  
Pür-sûz dil-i Bâ'is olur muhmer-i elmâs
- 12 Ser çeşme-i rûşen güherân Nâşid Efendi  
Leb-rîz-i safâdur dili çün sâgar-ı elmâs

**13b**

- 13 Bu sûhte dili âteş-i sûzân-ı gam itdi  
Hâkister-i zilletde nihân kihter-i elmâs
- 14 Dergâh-ı bülend ahterine hidmet ile çarh  
Giydi başına mihr gibi efser-i elmâs
- 15 Tefsîr ü beyân eyler iken mushaf-ı medhin  
Envâr-ı şihâb oldı bu kilik-i ter-i elmâs
- 16 Her nokta-i eş'arum olur kevkeb-i rahşân  
Çün hokka-i mâh oldı bana mecer-i elmâs
- 17 Ey rûşenî-i tab' ile dânişver-i elmâs  
V'ey şî'r-i teri revnak-ı nûr u fer-i elmâs
- 18 Erbâb-ı sūhan gevherin arz itmede her dem  
Benden dahi arz itse nolur cevher-i elmâs

**Tetimme**

- 19 Bir şems-i Hüdâsın ki ider neyyir-i feyzün  
Her zerreyi pertev-figen-i ahter-i elmâs
- 20 Bu suhte dili âteş-i sūzâna gam itdi  
Hâkister-i zilletde nihân kihter-i elmâs
- 21 Vâreste-i tâb-ı gam idüp eyle efendim  
Rûşen-gerî-i lütfunı tâb-âver-i elmâs
- 22 Peydâ iderüm himmetüne mazhar olursa  
Gencîne-i tab'umda nice gevher-i elmâs
- 23 Hemvâre ide tâb-ı sūhan-sencüni Mevlâ  
Mizân-ı güher-dâr u ziyâ-güster-i elmâs
- 24 Nermiyyet ile cevherin al seng-dilânun  
Üsrüble tırâşide olur peyker-i elmâs

**14a****GAZEL 39****Gazel-i Musanna'****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Sâkiyâ sahbâ-yı la'lün itdirüp mey nûşa nûş  
Telhî-i devrân-ı hecri göster ol serhoşa hoş

- 2 Gulgul-i minâyı gûşa gûşîş et meyhânedede  
Tutma câmi'de kelâm-ı vâiz-i har-gûşa gûş
- 3 Şahne düzd-i şeb-revi tutsa sükût ile nola  
Sirkat eylerken tutuldu gurbe-i hamûşa mûş
- 4 Şeyh bekler tekve-i vîrânedede murg-ı nasîb  
Kim düşer kısmet olıcak pençe-i baykûşa kûş
- 5 Ey perî-rû hoş tutup bend itmeseydün zülfüne  
Bir gün elbette gelürdi Bâ'is-i bî-hûşa hûş

**14b****GAZEL 40****Velehu****Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün**

- 1 Sirişküm katresin dildâre dil hûn-âb göstermiş  
Ciger dâğında bitmiş lâle-i sır-âb göstermiş
- 2 Olup hoy-kerde şerminden gül-i ter üzre çün şebnem  
O meh la'lin-tabak içre dür-i nâ-yâb göstermiş
- 3 Hedef-veş sînesin çâk eyleyüp âşık göğüs germiş  
Kim ol hûnî hadeng-i gamzeye per-tâb göstermiş
- 4 Ne kâbil ruy-ı rahşânun yanında gayra dil baksun  
Tutalum kim felek bin mihr-i âlem-tâb göstermiş
5. Sücûd eyler yazarken vasf-ı ebrûsın ser-i hâmem  
Meger endîşe-i Bâ'is ana mihrâb göstermiş

**GAZEL 41****Velehu****Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün**

- 1 Egerçi hâba varmış çeşm-i bâdâmı şekerlenmiş  
Velî sad fitne zîr-i perdede yatmış siperlenmiş
- 2 Görüp la'li arak-nâkin gül-i pür-jâledür sanma  
O bir yâkût hâtemdür ki etrâf-ı güherlenmiş
- 3 Siyeh semmûrdan tâbân edince gerden-i sâfın  
Didüm ey meh derûn-ı hâlede rûyun kamerlenmiş

4 O şûhun cebhe-i sâfindaki ebrûları gûyâ güzel  
Gümüşsuyı'nda bir cizr-i melâhatdür kemerlenmiş

5 Semend-i pây ile Bâ'is varılmaz kûy-ı cânâna  
Kim ol vâdide çok esb-i sebük-pâlar tekerlenmiş

### 15a

#### GAZEL 42

#### Velehu

#### Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün

- 1 Hayâl-i ceys-i hattun dîdeden ay nev-civân geçmiş  
Leb-i cûdan derûna fitne-i âhir zamân geçmiş
- 2 Havâ-yı bûy-ı zülfünle yelerken râh-ı gülşende  
Sabâ-yı bir nefesde bâd-ı âh-ı âşıkân geçmiş
- 3 Kılıçdan tîz ü kıldan ince cizr-i ebruvânından  
Behişt-i hüsne ânide çü berk-i hâtîfân geçmiş
- 4 Yine mîzâb-ı havz-ı kevserün agzın sulandırmış  
Yazarken vasf-ı la'lün gerçi hâmem ter-zebân geçmiş
- 5 Nola feryâd iderse andelîb-âsâ dil-i zârûm  
Bahâristân-ı hâtırdan hayâl-i gül-ruhân geçmiş
- 6 Degül müjgân-ı hûn-âlûd çeşmimde nigâhından  
Derûn-ı rişe-i gülgûna tîr-i hûn-feşân geçmiş

#### Tetimme

- 7 Koşup yügrük semâ' ile tarâb-efzâ-yı bezmümde  
Sabâdan bir nefes bu neyzen-i âh u figân geçmiş
- 8 O şâh-ı işvenün maglûb idince çeşm-i fettânı  
Cuyûş-ı fitne zîr-i tîg-i ebrûdan hemân geçmiş
- 9 Bu dâg-ı lâle-gûnum deşt-i sînemde görenler dir  
Yine yir yir yakub âteş bu yerden kârbân geçmiş
- 10 Aceb mi pîç ü tâb-ı cevheri mir'ât-ı fûlâdun  
Derûnından fûrûg-ı aks-i rûy-ı meh-veşân geçmiş
- 11 Terennüm-sâz iken tûtî-i tab'um oldı dem-beste  
Meger âvâz ile bir gonca-fem şîrîn zebân geçmiş

12. Nazîre hazret-i Nâşid Bege mümkün degil Bâ'is  
Belâgatde zebân-ı hâmesi mu'ciz-beyân geçmiş

**15b**

**GAZEL 43**

**Velehu**

**Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Sâf idüp kalbün reg-i berg-i gül-i irfâna as  
Jâle-veş târ-ı şu'â-i mihr-i nûr-efşâna as
- 2 Ey terahhum isteyen ol çeşm-i hûnîden çü tîg  
Geç nigâhın halka-i dâg-ı dil-i sûzâna as
- 3 Vâ'izün gûş itme pendin mest olup gûşun müdâm  
Gulgul-ı hulk-ı sürâhî-i mey-i rindâna as
- 4 Çün gönül âyînesin sad-pâre kıldun ey felek  
Bâri bir âvîze-i billûr idüp keyvâne as
- 5 Zîr-i destünde dil-i Bâ'is şehâ bir bendedür  
İster âzâd eyle ister zülf-i itr-efşâna as

**16a**

**GAZEL 44**

**Velehu**

**Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilün**

- 1 Ruhlarında açılırken gül-i handân saf saf  
Seyr-i gül-zâra giderler yine hûbân saf saf
- 2 Seyr için ol meh-i tâbânımı şeb-tâ-be-seher  
Bâm-ı çarh üzre turur encüm-i rahşân saf saf
- 3 Her ne dem cünbiş-i müjgânı tahayyül kılsam  
Alur etrâf-ı dili nîze-güzârân saf saf
- 4 Leb-i şîrinüni hatt-ı siyehün alsa nola  
Azm ider kande ise kande çü mûrân saf saf
- 5 Safvetinden görünür hokka-i ser-beste iken  
Dürc-i yâkût feminden dür-i dendân saf saf
- 6 Hûn-i dil nûş ideli yâd-ı lebünle cânâ  
Geliyor bezmüme feyz almaga rindân saf saf

- 7 Bâ'isâ şimdi benüm kişver-i nazmun şâhı  
Ehl-i dîvân turur karşuma dîvân saf saf

### GAZEL 45

#### Velehu

#### Mef'ûlü Fâilâtü Mefâilü Fâilün

- 1 Rûyın o meh cebînimüz itseydi münkeşif  
Mihri münîri togmadan eylerdi münkesif
- 2 Hâl-i abîri cebhe-i sâfında ol mehün  
Hürşid içinde kurs-ı kamerdür ki münhasif
- 3 Kurmuş hayâl perdesin etfâli sayd için  
Mescidde şeyhi sanma sakın oldı mu'tekif
- 4 Fetvâ virürdi kendisinün salb ü katline  
Herkes olaydı cürmine âlemde mu'terif
- 5 Kec harf atınca hadd-i kaz[i]f iktizâ idüp  
Molla zebân-ı hâmeyi kat' itdi münharif
- 6 Bâ'is tasarrufât-ı deh[i]rden rehâ mı var  
İsmün egerçi olsa dahi gayr-ı münsarif

### 16b

### GAZEL 46

#### Velehu

#### Fâilâtün Feilâtün Feillâtün Feilün

- 1 İtmese nâtika-perdâz dilin mihr ile sâf  
Tal'at-ı mihr-i ruhun vâf idemezdi vassâf
- 2 Aks ider pertev-i ruhsâre-i dilber elbet  
Saykal-ı aşk ile mir'ât-ı dilün kıl şeffâf
- 3 Deşt-i sevdâya düşürmezdi misâl-i Mecnûn  
Âşıkun hâline ma'şûkı ideydi insâf
- 4 Varak-ı nüsha-i gül-goncayı gözden geçirür  
Sahn-ı gülşende olup nergis-i binâ sahhâf
- 5 Sana bu sâde gazelle yakışur mı Bâ'is  
İdesin bezm-i hazerde bu kadar lâf u güzâf

**17a****GAZEL 47****Velehu****Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Fe'ülün**

- 1 Râm itmege ol âfeti biz hayli savaştuk  
İtler gibi agyâr ile kûyında talaştuk
- 2 Sen çek küregın firKate-i firKatün ey dil  
Biz iskele-i vuslat-ı dildâre yanaştuk
- 3 Gel terk idelüm hâl ü hat-ı dilberi ey dil  
Bir dâne için dâm-ı belâya ne dolaştuk
- 4 Şeb-nem gibi bir katreyüz ammâ ki cihânda  
Zerrîn resen-i mihr ile eflâke ulaştuk
- 5 Leb-ber-leb olup bezm-i nev-âyîn-i safâda  
Bâ'is bu gice yâr ile peymâne yalaştuk

**17b****GAZEL 48****Velehu****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Âşinâ-yı sırr-ı gaybîdür dehânı şâ'irün  
Hep sünûhât-ı İlâhîdür beyânı şâ'irün
- 2 İstemez şemşîr-i leşker düşmenin tekdîr için  
Hâmesidür elde tîr-i hûn-feşânı şâ'irün
- 3 Hasmını ilzâm için kat'î cevâbın virmege  
Seyf-i kâtî'dur zebân-ı nükte-dânı şâ'irün
- 4 Bir küheylân esb-i çâpük-pâye benzer sürcse de  
Binde bir ancak begüm sürçer lisânı şâ'irün
- 5 Böyle şöhret mi bulurdı hüsn ü ânı dilberân  
Olmasa revnak-fezâ hüsn-i beyânı şâ'irün
- 6 Şâ'iriyet hâsılı nısf-ı kerâmet olmasa  
Sırr-ı nutka mazhar olmazdı zebânı şâ'irün
- 7 Oldugıyçün Hüsrev-i nazm u ma'ânî Bâ'isâ  
Şâh beytinde yazıldı nâm u şânı şâ'irün



**18a****GAZEL 49****Gazel-i Musanna'****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Biz sebük-bâr-ı fenâyuz itmeyüz âmâl-i mâl  
Düşümüz tâ bâr-ı vizre itmesün hammâl mâl
- 2 Mâla magrûr olma kim Kârûn-ı süflî-tıynetün  
Câygâhın zir-i hâk itdi idüp pâmâl mâl
- 3 Nokta-i encüm döküp levh-i zümür-rüd-fâmına  
Cüst ü cû eyler felek her şeb olup remmâl mâl
- 4 Eylemez ignâ gnâ-yı tab'un olmazsa seni  
Mahzen-i nüh-kubbe-i çarh olsa mâlâmâl mâl
- 5 Olmasa şeh-bender-i mülk-i tevekkül tâcirân  
Pister-i kemhâ-veş olmaz pâyına rûmâl mâl

**Tetimme**

- 6 Servet ü sâ mân-ı dehre verziş eylersen n'ola  
Eyler erbâb-ı kemâlün zâtını ikmâl mâl
- 7 İstemez dünyâ vü mâfihâyı ehl-i âhiret  
Niyet-i hâlisle besdür anlara a'mâl mâl
- 8 Mâl-i hulyâyile Bâ'is bir zemîn tarh itdi kim  
Var her beyt-i metninde çü beytü'l-mâl mâl
- 9 Mübtelâ-yı fakra ta'viz itseler bu şî'rümi  
Kurtulur hem fâkadan hem eyler isti'mâl mâl

**18b****GAZEL 50****Velehu****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Olmasaydı mazhar-ı reng-i leb-i dil-dâr la'l  
Pâre-i billür-veş olmazdı kıymet-dâr la'l
- 2 Bâde-i hamrâ lebün keyfiyle gelse cûşişe  
Her habâbı âb-dârın gösterür yek-bâr la'l
- 3 Rûgan-ı rengin alup gül-berg rüyından olur  
Şeb-çerâg-ı pür-fürûg-ı meclis-i dil-dâr la'l

4 Ârzû-mend-i leb-i gül-nâr-ı sâkî olmasa  
Dem-be-dem vişnâb içmezdi olup mey-hâr la'î

5 Bir nigîndân-ı zümürüddür hat-ı sebz-i lebün  
Kim nigînin zerger-i sun' eylemiş şevvâr la'î

6 Oldugıçün bu gazel şevk-i leb-i dilberle tarh  
Oldı her bir nokta-i pür nüktesi şevvâr la'î

### **Tetimme**

7 Âb-ı ter sanma lebün şevkiyle olmışdur müdâm  
Bâde-i rummân ile peymâne-i ser-şâr la'î

8 Pâk-gevher hûn-ı dil nûş itse de mergûbdur  
Buldı dil-hûn oldugıçün ragbet-i besyâr la'î

9 Benzemez rûşen-dilânun birbirine meşrebi  
Nûş ider her dem arak elmâs olur mey-hâr la'î

10. Cevher-i rengîn çıkarsa kıl-k-i gavvâsum n'ola  
Oldı çün Bâ'is devâtum kulzüm-i zehhâr la'î

### **19a**

#### **GAZEL 51**

#### **Gazel-i Musanna'**

#### **Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

1 Bâde-i la'lün ideydi rind-i dürd-âşâm şem  
Gam yimezdi virse cânâ sâkî-i sersâm sâm

2 Neylesün rind-i kalender-meşrebân tâc-ı şehî  
Âlem-i âb içre kılmış anları bir cân Cem

3 Iyş u nûş-ı dil lebün hecriyle olmuş bî-meze  
Bezme gel bir dem o itsün ey gözi bādâm dem

4 Bülbülân nâlân iken dembeste vü hayrân olur  
Gonca-veş gülşende açsa ol lebi gül-fâm fem

5 Hatt-ı müşğînün zuhûrın gûş idüp çekdüm keder  
Âdeme cânâ virür zîrâ siyeh peygâm gâm

6 Sâhil-i maksûda Bâ'is keştî-i ümmidini  
Eylemez vâsıl müsâ'id olmasa eyyâm yem

**GAZEL 52****Velehu****Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilün**

- 1 İdicek dâm-ı belâ-târını pür-ham perçem  
Sayd idüp murg-ı dilüm bagladı muhkem perçem
- 2 Dilber-i sîm-berün genc-i nihân-ı hüsün  
Hıfz için gâh olur mâr-ı mutalsam perçem
- 3 Gâh piçide olup gerden-i hûbâna olur  
Hâle-i mâh-ı ziyâ-güster-i âlem perçem
- 4 Dökülünce ruh-ı hoy kerde-i cânâna döner  
Sünbül-i gülşen-i pür-jâleye pür-nem perçem
- 5 Sâye-endâz olıcak bâl-i hümâ-veş kıldı  
Dilber-i milket-i hüsne şeh-i ekrem perçem
- 6 Neşr ider bûyını ta'tir-i dimâg itmegiçün  
Sünbülîstâna nesîm ile demâdem perçem
- 7 Niçe sevdâ-zedenün aklını başından alup  
Kıldı Bâ'is gibi ser-geşte vü sersem perçem

**19b****GAZEL 53****Velehu****Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün**

- 1 Ol turrası pür-fitneye meftûn olayazdum  
Mecnûn gibi zencîr ile mescûn olayazdum
- 2 Sevdâ-yı hatıyla o kalem kaşlı civânun  
Az kaldı düşüp yazıya Mecnûn olayazdum
- 3 Gül-mîh-i sitem kakmagıla sîneme dil-dâr  
Dendân veca'ı def'ine Şem'ün olayazdum
- 4 Gül-gonca mıdur nokta-i la'lin mi dehânun  
Ol mübhemi keşf itmede dil-hûn olayazdum
- 5 Sen meşk-i nezâket karalarken dahi ey şüh  
Ben hatt-ı siyeh-fâmına Mecnûn olayazdum

- 6 Câm-ı meyün etrâfına ol gonca-dehânun  
Tasvîrini dendân ile mey-gûn olayazdum
- 7 Şol mısra-ı berceste gibi kâmet-i yâri  
Pehlûya çeküp matla'-ı mevzûn olayazdum
- 8 Ser defter ü divânuma efsâne mi Bâ'is  
Ketb eyler iken bu gice efsûn olayazdum

**GAZEL 54****Velehu****Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilün**

- 1 Zülf-i pür-çînî-i ruhsâre-i yâri görelüm  
Sahn-ı gülşende yatan ejder ü mârı görelüm
- 2 Şeh-i bâz-ı dili seyr it nice pervâz iderüz  
Sayda kâbil hele bir murg-ı şikârı görelüm
- 3 Var iken turrası pîşânî-i pür-çininde  
Biz niçün Çîn'e varup nakş-ı nigârı görelüm
- 4 Gûş idün nâle-i bülbül ne imiş bir kerre  
Gülşen içre hele ol gonca-izârı görelüm
- 5 Görmedük şâhid-i eş'âr nedür ey Bâ'is  
Gazel-i Fâzıl'ı tanzîr ile bâri görelüm

**20a****GAZEL 55****Velehu****Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilün**

- 1 Bir perî-rûya olup âşık-ı hayrân hammâm  
Sinesin itmede külhân gibi sûzân hammâm
- 2 Saçağı geçmese derletmez idi hûbânun  
Beden-i nâzük-i sîminini her ân hammâm
- 3 Sineye çekmez idi olmasa kızkın âşık  
Câmekânında idüp dilberi üryân hammâm
- 4 Eşk-i germ akmaz idi lûle-i çeşminden eger  
Âteş-i aşka düşüp olmasa giryân hammâm

- 5 Halvetî şeyhi gibi tâc giyüp çün kubbe  
Halvet-i hâssa çeker dilberi pinhân hammâm
- 6 O kadar kuvvete mâlik ki eger insânun  
Başına ursa bayıldur çü Nerîmân hammâm
- 7 Nola mahv eylese çirkâb-ı zünûbı eşküm  
Pâk ider halkı idüp âbını rîzân hammâm

### **Tetimme**

- 8 Eşk ü sûziş n'ola üftâdeye virse şöhret  
Âb u tâb olmasa bulmaz bu kadar şân hammâm
- 9 Peştemâlî kuşadup evveli destûr virür  
Sonra çıkmayla savar muğlimi nâdân hammâm
- 10 Dime câm bir depe göz âşık-ı hayrândur kim  
İder ol dilber-i sîmîn-ten-i seyrân hammâm
- 11 Sanma derler akıdur agzı suyun hayret ile  
Tâze dellâke olup âşık-ı hayrân hammâm
- 12 Yüzi kızmazdı hicâbından olup germ ülfet  
Sûzişin eylemese herkese î'lân hammâm
- 13 Eşk ü sûzişle olur hâne-i âşık ma'mûr  
Âb u tâb olmayacak oldu çü virân hammâm
- 14 Bedenün pâk idicek turma içinde Bâ'is  
Kubbesin eylesün başına zindân hammâm
- 15 Vasf iderken varıcak hâme sürin-i yara  
İktizâ itdi hemân Bâ'is'e ol an hammâm

### **20b**

#### **GAZEL 56**

#### **Velehu**

#### **Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün**

- 1 Dâg-ı cigerin gonca-i handâna değişmem  
Efgân-ı dilüm bülbül-i nâlâna değişmem
- 2 Giryân olalı hasret-i dendân ü lebünle  
Hün-âb-ı şirişküm dür ü mercâna değişmem

- 3 Âh-1 dil-i sûzânımın ey âfet-i cân-sûz  
Kem-ter şererin âteş-i nîrâna değışmem
- 4 Cânâ olalı mest-i müdâm-1 mey-i aşkun  
Hûn-1 cigerüm bâde-i rindâna değışmem
- 5 Bâ'is ser-i efsürde-i pür-dâg-1 bürehnem  
Pür gevher olan efser-i şâhâne değışmem

**GAZEL 57****Velehu****Mefâilün Mefâilün Feûlün**

- 1 Dilâ dem sürmege hem-demde kaldum  
Kadîmi âşinâmuz gamda kaldum
- 2 Ne aşk-1 yâr ile bir gamda kaldum  
Ne bir meyhâne-i hurremde kaldum
- 3 Mezâk-1 la'l-i yâri yâd iderken  
Mey-i gül-fâm-1 câm-1 Cem'de kaldum
- 4 Düşer dil pîç ü tâb-1 zülfe elbet  
Ki ben endîşe-i perçemde kaldum
- 5 Niçün Bâ'is bu bâzâr-1 fenâda  
Hemân dirhem diyüp derhemde kaldum

**21a****Müseddes li-muharririhi****Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün**

- 1 Hasret-i didâr-1 ruhsârunla nâlân olduğum  
Derd-i âşkunla demâdem zâr u giryân olduğum  
Zülf-i müşkinün hayâliyle perişân olduğum  
Söylesün dūd-1 siyâh-1 âh-1 sūzân olduğum  
  
Görmeden ey rüyuna müştâk u hayrân olduğum  
Degmeden vey tîg-1 gamzen câna kurbân olduğum
- 2 Sen şeh-i hûbânsın ben âşık-1 hayrânunum  
Dil sana dil-bende ben de bende-i fermânunum  
Aşk ile gerden nihâd-1 hançer-i bürrânunum  
İster öldür ister âzâd it beni kurbânunum  
  
Görmeden ey rüyuna müştâk u hayrân olduğum  
Degmeden vey tîg-1 gamzen câna kurbân olduğum

- 3 Gösterüp rûyun beni rû'yâda hayrân eyledün  
Baht-1 hâb-âlûdumu bîdâr u handân eyledün  
Cism-i zârûm âteş-i aşkunla sûzân eyledün  
Her şerâr-1 dûd-1 âhum mihr-i rahşân eyledün

Görmeden ey rûyuna müştâk u hayrân olduğum  
Degmeden vey tîg-1 gamzen câna kurbân olduğum

- 4 Aşkile şimdengerü çeşmüm benüm kan aglasun  
Katresi hûn-âb ceyhûn-1 gam olsun çağlasun  
Âteş-i âhum ser-â-pâ cism-i zârûm daglasun  
Dest-i nermün rahm idüp ol dâga merhem baglasun

Görmeden ey rûyuna müştâk u hayrân olduğum  
Degmeden vey tîg-i gamzen câna kurbân olduğum

- 5 Bâ'is-i bî-çâre şimdi dergehünde bendedür  
Dâmenün elden bırakmaz âşık-1 efgendedür  
Tîg-1 gamzenle şehîd itsende gönli sendedür  
Haşre dek ölmez o aşkunla senün dil-zindedür

Görmeden ey rûyuna müştâk u hayrân olduğum  
Degmeden vey tîg-1 gamzen câna kurbân olduğum

## 21b

### Müseddes li-muharririhî

#### Feilâtün Feilâtün Feilün

- 1 Olayum mey-gedeye şöyle revân  
Ki bana hürmet idüp mugbeçegân  
Ayagıma ideler bâde revân  
Mey-perestlikle bulam şöhret ü şân

Olmayum şâhid ü meysiz bir ân  
Niyyetüm çok hele çıksun Ramazân

- 2 Bâdeyi su yerine nûş ideyüm  
Ser-i medhûşümü sarhoş ideyüm  
Hum-1 meyhâne gibi cûş ideyüm  
Gam-1 dünyâyı ferâmûş ideyüm

Olmayum şâhid ü meysiz bir ân  
Niyyetüm çok hele çıksun Ramazân

3 Anda tertîb ideyüm bezm-i Cem'i  
 Çeküp âgûşuma bir gonca-femi  
 Tâb-ı meyle süreyüm ceş-i gamı  
 Böyledür rind olanun çün himemi

Olmayum şâhid ü meysiz bir ân  
 Niyyetüm çok hele çıksun Ramazân

4 Kûşe-i hânemi meyhâne idem  
 Kahve fîncânımı peymâne idem  
 Gelen ahbâbumı mestâne idem  
 Hâsılı tavrımı rindâne idem

Olmayum şâhid ü meysiz bir ân  
 Niyyetüm çok hele çıksun Ramazân

5 Kurayım ben dahi bir bezm-i şarâb  
 Leb-i sâkiden alup la'î-i müzâb  
 Dem-be-dem nûş ideyüm bâde-i nâb  
 Bâ'is-âsâ olayum mest-i harâb

Olmayum şâhid ü meysiz bir ân  
 Niyyetüm çok hele çıksun Ramazân

## 22a Boş

## 22b Boş

## 23a Boş

## Sonuç

Bâ'is 18. yüzyılın fazla tanınmamış şairlerindendir. Kendisinden günümüze 58 gazel, 1 tahmis iki müseddes kalmıştır. Hayatı hakkında bilinenler ve şiirlerinin sayısı oldukça azdır. Bursa'da doğmuş, Maraş'ta vefat etmiştir. Doğum tarihi bilinmemektedir. Kaside, kıt'a gibi şiirleri bulunmadığı için şiirlerinden yola çıkarak doğum tarihini tahmin edemiyoruz ancak 1801-1802 yılında vefat ettiği için 18. yüzyılda yaşadığı bellidir. Eserinde Fâzıl, Nâşid, Nevres gibi 18. yüzyıl şairlerini anmıştır.

Şiirlerinde şekil bakımından vezin veya kafiye gibi hususlarda aksaklıklar görülebilmektedir. Edebi sanat olarak tenasüp, leff ü neşr, tevriye, iham, teşbih, istiâre, cinas, tekrar gibi sanatları sıklıkla kullanmıştır. 18. yüzyılda görülen mahallileşme etkisiyle yazdığı şiirlerinde daha ziyade beşeri aşkı ve sevgilinin güzelliğini dile getirmiştir. Bazı gazellerinde gelip geçici maddi zenginlikler sebebiyle



gurura kibire kapılmamak gerektiğini, dünyanın fani olduğunu dile getirmiştir. Şiirlerinde divan şiirinin geleneksel kalıplarından pek ayrılmadığını edebi sanatları ve mazmunları kullanırken klasik şairlerden Bâkî, Sâbit ve Fâzıl'dan etkilendiği kanaatindeyiz. 18. yüzyılın Nedim, Koca Râgıb Paşa, Haşmet, Şeyh Gâlib gibi tanınmış ön plandaki şairlerinden olmasa da şiirleri içinde şekil ve muhteva bakımından değerli, manalı beyitler vardır. 18. yüzyıl içinde yetişmiş, medrese eğitimi görmüş şair Ahmed Bâ'is'in de divan şairi olarak daha fazla tanınması, şiirlerinin değerlendirilmesi divan şiiri araştırmacıları için kazanç olacağını düşünmekteyiz.

### **Kaynakça**

- Akkaya, H. (2007). Nevres Abdürrezzak. *İslam Ansiklopedisi* (C. 33. s. 55-57). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bozkurt, N. (2012). Üc b. Unuk. *İslam Ansiklopedisi* (C. 42. s. 34-35). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çağbayır, Y. (2007). Ötüken Türkçe Sözlük. (C. 1-5). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Çınarcı, M. N. (2007). *Şeyhülislam Ârif Hikmet Beyin Tezkiretü's- Şu'arâsı ve Transkripsiyonlu Metni*. Erişim Tarihi: 04.08.2021, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/64059,seyhulislam-arif-hikmet-bey-tezkiresipdf.pdf?0>
- Bâ'is, A. (-). *Divançe-i Bâ'is*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T. 4325 numaralı yazma.
- İpekten, H. (2014). *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İpekten, H., İsen, M., Toparlı R., Okçu, N., Karabey, T. (1988). *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kazan Nas, Ş. (2016). Çaresizliğin Yankılanan Sesi: 'Elimden Ne Gelir' Redifli Gazeller Üzerine Bir Değerlendirme. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 36, 383-414.
- Kesik, B. (2020). *Bâ'is, Kazap-zâde Ahmed Bâ'is Efendi*. Erişim Tarihi: 10.08.2021, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/bais-kasabzade-ahmed-bais-efendi>
- Kurnaz, C., Tatçı, M.,(2001). *Tuhfe-i Nâilî Dîvân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*. Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Mamaş, İ. C. (1965). *Divançe-i Bâis*. Mezuniyet Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

- Mermer, A., Alıcı, L., Eflatun, M., Bayram, Y., Koç Keskin, N. (2007). *Eski Türk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özgül, M. K. (2012). *XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Pala, İ. (2005). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Sadıkoglu, S. C. (2008). Sâib-i Tebrîzî. *İslam Ansiklopedisi* (C. 35, s. 541-542). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Saraç, Y. (2011). *ETE Giriş: Biçim ve Ölçü*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Şimşek, H. İ. (2006). Neccarzâde Rıza Efendi. *İslam Ansiklopedisi* (C. 32, s. 482-484). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Taşagıl, A. (1998). Hoten. *İslam Ansiklopedisi* (C. 18, s. 251-253). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Dergah Yayını. (1977). *Bais Ahmed*. Erişim Tarihi: 04.08.2021, [https://turuz.com/storage/Language/2017/1330-Turk\\_Dili\\_Ve\\_Edebiyatı\\_Ansiklopedisi-Devirler-Isimler-Eserler-Terimler-1-1977-557s.pdf](https://turuz.com/storage/Language/2017/1330-Turk_Dili_Ve_Edebiyatı_Ansiklopedisi-Devirler-Isimler-Eserler-Terimler-1-1977-557s.pdf)
- Ünal, S. (2001). Kâbe. *İslam Ansiklopedisi* (C. 24, s. 14-21). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ürekli, M. (1996). Gülbün-i Hânân. *İslam Ansiklopedisi* (C. 14, s. 235-236). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Üzgör, T. (2002). Bâ'is. *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* (C. 2 s. 152). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Zülfe, Ö. (2006). Nâşid. *İslam Ansiklopedisi* (C. 32, s. 434-435). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

### Summary

In this article, we focus on the life and poems of the 18th-century divan poet Ahmed Bais and try to determine his place in classical Turkish literature. Kasapzade Ahmed Bâ'is Efendi, who lived in the 18th century, is one of our poets who we do not have enough information about his life. His divan has survived from Bâ'is to the present day. Divançe was written in the poet's handwriting (TDE Ans, Dergâh Yay. 1977, C. 1, s. 299) in ta'lik script and can be found in the Rare Works Library of İstanbul University. In the content of Bâ'is' Divançe, there are 58 ghazals, one of which is in Persian, 1 tahmis and 2 müseddes.

When we evaluate the poems of Bâ'is in his divan, which is his only work, in terms of form and content, we can say that the poet wrote poems in accordance with the sebk-i irâkî style period, which contains specific rules and metaphors. Bâ'is was also influenced by the localization movement pioneered by Nedim in the 18th century. Bâ'is used Turkish words and expressions in the spoken language of the people in the rhyme and redifs of his poems.

In his 58 gazel, nazire, tahmis and museddes Bâ'is wrote mostly the poems which patterns Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün (23 ghazals, 1 müseddes), Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilün (10 gazelles), Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün from the bahr-i Hezec, from the bahr-i remel, (1 tahmis, 7 ghazel) These meters are among the most used meters in classical Turkish poetry.

When we look at 58 ghazals in terms of the number of couplets, some ghazals (9, 21, 50) have couplets, which are much more than the standards. We see that the number of couplets in the 38th, 42nd, and 55th ghazals is more than 10 couplets and that the 38th ghazal approaches the number of eulogies with 28 couplets, but it is suitable for the content of the ghazal in terms of content. Two of his poems in the form of museddes, which are found in the Bâ'is divan, apart from the ghazals, consist of 5 bends each. This number is in accordance with the general number of bents in Classical Turkish literature.

There are no religious-themed poems such as tawhid, munacat, na't in the content of Bâ'is' poems. The subject of the beloved and the love for the beloved is generally handled. While describing the beauty of the lover, the elements of simile that are frequently mentioned in classical Turkish poetry are used, and the physical beauty of the lover is given more place than the temperament. In his 48th ghazal with mâl redif, he emphasized the importance of not providing value to money and material things, which was dominant in Turkish and Islamic culture in the Ottoman period. Additionally, he also expressed the idea that wealth does not bring happiness and the importance of being contented and humble. To support this view, he reminded Karun to go underground with his wealth.

In Bâ'is's poems, in which the beauty of the beloved and the feelings felt towards him are expressed, literary arts such as tenâsüp, teşbih, istiâre, leff ü neşr are intensely seen. Bâ'is' ghazals and couplets generally have unity of the subject. When we examine Bâ'is' ghazal with "poet's" redif, it is narrated that the poets wrote poems through inspiration from Allah, their tongues were sharp, the beauty and charm of the lover became famous thanks to the way poets describe them. In the pseudonym couplets of Bâ'is' poems, we see that he challenges the fact that he is a superior poet to other poets like Nefî. Such as; (G.1/6), (G.2/6), (G. 44/7), (G.22/6) (G.31/5), (G.37/5), (G. 49/8-9).

When we examine the names of people and places in the Bâ'is' Divan, it is seen that some of the personalities he uses are historical and real personalities such as Nevres, Fâzıl, and Naşid, who lived in his time; some; are legendary such as Neriman, Karun, Hz. Musa, Majnun, Leyla, Ferhat who are the figures frequently mentioned in divan poetry. In Bâ'is' poems, real place names such as Akşehir, Nevşehir, Damascus, and China, are used synonymously; in a way that evokes the meaning of words as well as the meaning of place. He was influenced by Iranian poet Sâ'ib from Tebriz and Turkish poets Bâkî, Sâbit, Nâşid, and Nevres. He wrote poems adopting a dissolute view that believes that the world is temporary and that human beings should experience the beauties of this world in this temporary worldly life. If additional information about his life and poems is obtained in future research, we may have the opportunity to get to know Bâis more.



## A VIRTUOUS PANDEMIC? (IM)MORAL RESPONSES TO BLACK DEATH IN DANIEL DEFOE'S A JOURNAL OF THE PLAGUE YEAR\*

ERDEMLİ BİR PANDEMİ Mİ? DANIEL DEFOE'NUN VEBA YILI GÜNLÜĞÜ'NDE KARA ÖLÜME KARŞI AHLAKİ (OLMAYAN) TEPKİLER

Seda ARIKAN 

Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi,  
Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü,  
bulutsedaarikan@gmail.com

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 1 Eylül 2021  
Kabul edildiği tarih: 23 Aralık 2021  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 1 September 2021  
Date accepted: 23 December 2021  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Daniel Defoe; A Journal of the Plague Year; Veba; Pandemi; Erdem Etiği

### Keywords

Daniel Defoe; A Journal of the Plague Year; Plague; Pandemic; Virtue Ethics

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.13

### Abstract

Throughout the history, humanity has suffered many pandemics which people have responded to in various ways, struggled to cope with, and ultimately survived. As the history has made humanity witness, there is not even one pandemic until now which humanity has not come through. However, to survive a pandemic requires multiple capabilities, not only physical, social, and financial, but most importantly a moral capability. In this sense, the narratives of pandemic are stimulating to discern how moral and immoral attitudes are adopted while going through hard times. In the light of it, Daniel Defoe's A Journal of the Plague Year published in 1722 sheds light on the Great Plague of London in 1665 by using a rationalist point of view which places the novel among realist historical narratives. However, Defoe's documentation of the 1665 plague is also a narrative of morality that depicts and gives insight into how people behave in the times of a pandemic and respond to them morally or immorally. Considering Defoe's range of people—the wealthiest people running away from the city at once, the governors who quarantine houses leaving people to death, the ignorant infectious people spreading the plague, the fraud ecclesiastics, physicians, and magicians who exploit people; and the ones who prefer to survive by taking care of each other—A Journal signs how the people who are suffering and the others who take advantage of their suffering give moral or immoral responses to a fatal pandemic. To provide an insight into the current (im)moral responses to today's Covid-19 pandemic, this study is an effort to make the place of moral philosophy, and specifically virtue ethics, visible in the narrative of Defoe which could be accepted as a call from over the centuries.

### Öz

Tarih boyunca insanlık, insanların farklı şekillerde karşılık verdiği, baş etmek için mücadele ettiği ve nihayetinde onları alt ettiği birçok pandemiden mustarip olmuştur. Tarihin insanlığı şahit kıldığı gibi, şu ana kadar insanlığın atlatamadığı tek bir pandemi yoktur. Bununla birlikte bir pandemide hayatta kalmak, sadece fiziksel, sosyal ve finansal değil, en önemlisi ahlaki olan birçok yetenek gerektirir. Bu anlamda, pandemi anlatıları zor zamanlardan geçerken ahlaki ve ahlak dışı tutumların nasıl benimsendiğini kavramak için ilham vericidir. Bunun ışığında, Daniel Defoe'nun 1722'de yayımlanan A Journal of the Plague Year [Veba Yılı Günlüğü] adlı eseri, bu romanı gerçekçi bir tarihsel anlatı kategorisine dahil eden rasyonalist bir bakış açısıyla 1665 Londra Büyük Veba salgınına ışık tutar. Bununla birlikte, Defoe'nun 1665 veba salgınına belgelemesi, aynı zamanda insanların pandemi zamanlarında nasıl davrandıklarını ve pandemiye ahlaki veya ahlak dışı olarak nasıl tepki verdiklerini tasvir eden ve bunu açığa çıkaran ahlaki bir anlatıdır. Defoe'nun insan yelpazesi göz önüne alındığında—şehirden derhal kaçan önde gelen zenginler, insanları ölüme terk ederek evleri karantinaya alan valiler, vebaçı yayan cahil insanlar, sahtekar din adamları, doktorlar ve insanları sömüren sihirbazlar; ve birbirlerini kollayarak hayatta kalmayı tercih edenler—A Journal, acı çeken insanların ve onların acılarından faydalanan diğerlerinin ölümcül bir salgına nasıl ahlaki ya da ahlak dışı tepkiler verdiğine işaret etmektedir. Bu çalışma, günümüz Covid-19 pandemisine verilen mevcut ahlaki (olmayan) tepkilere ışık tutmak için, yüzyıllarca öteden gelen bir çağrı olarak kabul edilebilecek Defoe'nun bu anlatısında ahlak felsefesinin, özellikle erdem etiğinin, yerini görünür kılmaya çabasıdır.

\* This article is a revised and expanded version of the paper presented with the same title at "Living in the End Times: Utopian and Dystopian Representations of Pandemics in Fiction, Film and Culture Interdisciplinary Conference" held by Cappadocia University/Turkey on January 13-15, 2021.

## Introduction

It has been three hundred and fifty-five years since London's Great Plague of 1665 which has taken the attention of many writers including Daniel Defoe, who gave a post-writing about what happened during the outbreak of the plague having taken more than 100,000 lives. As a journalist as well as a novelist, Defoe's story-telling that is combined with official information and statistics makes his work, *A Journal of the Plague Year* (henceforth *A Journal*), a guide to support Londoners for the coming of a possible plague outbreak. Daniel Defoe was a five-year-old survivor of the Great Plague of 1665; however, a rumor about the coming of the plague in Marseilles in 1772 that could arrive in London prompted him to tell the stories of the Great Plague, as a warning, via his narrator H.F.—a wealthy saddle maker “stepping into the role of a reporter and historian” (Kelly, 2013, p. 53). H.F. aims, in the first place, to give trustable information about the plague and plague statistics since other sources of information like gossip and oral reports were also infectious and were “mimicking the contagion and the hazards of the plague” (Loar, 2019, p. 50). To prevent the “overhasty orality [which] causes further spreading of the contagion” (McDowell, 2006, p. 96), H.F. has the intention to tell the “truth” as he frequently states. However, this survivor who is fictionalized as a reporter and trustworthy narrator appears also as a moralist informing the future readers or future sufferers about what should be done besides what happens in the middle of such a kind of catastrophe. While the dos and don'ts H.F. strongly notifies were extremely substantial for the reader of the eighteenth century as they were mostly intending to inform them about the practical behaviours or avoidances in case of a plague, they are noteworthy for us today, especially in terms of our moral behaviours, as we are suffering another deadly pandemic which resounds the dictum of “memento mori” at any moment. In this sense, reading *A Journal* in the fatal atmosphere of Covid-19, the twenty first century equivalent of the Great Plague of 1665, would surprise, accompany, and console us in terms of discovering what is right and wrong for not only to survive but also to survive as moral agents against such a life-threatening invisible enemy.

In this semi-fictional, semi-documentary narrative, the reader is given a moral point of view that is based on virtue ethics. Defoe's depiction of people and their responses to the pandemic clearly reveals whether they adopt virtues or vices, and behave in accordance with them. While the conditions during a pandemic are tried to be regulated by a ruled-based morality, those rules are also possible to be

violated because of the chaos and the strong fear of death as observed in *A Journal*. In this respect, Defoe's emphasis on the vitality of virtues that should be adopted during a pandemic is a conscious perspective. Virtue ethics is not "*narrowly act-centered [...], and in this respect, it takes seriously the issue of what a well-lived life is*" (Halwani, 2003, p. 169). Within this context, Defoe's claim of flourishing life during the pandemic is based on being virtuous, and living well not only individually but also collectively. The portrayal of people in *A Journal* is mostly related to their manners which emerge as a result of their moral predispositions. Thus, Defoe's characters are the representatives of virtuous or vicious people in the society whose representation would contribute, as the narrator claims, to the moral responses during a possible pandemic. In accordance with the claims of virtue ethics that "*virtue of character (ethos) is a result of habituation*" (Aristotle, II.1,1103a) and only this habituation brings flourishing and happiness, Defoe's narrative deserves to be evaluated as an embodiment of virtue ethics. Although *A Journal* has been addressed in terms of its moral perspective by some critics (Sinha, 2020), an analysis based on virtue ethics is missing; thus, this study points out how *A Journal* proposes the claims of virtue ethicists.

In *A Journal*, Defoe gives many stories that "*tell of big issues [and] malevolent or benevolent human nature*" (Seager, 2008, p. 651). Considering the life and death struggle, it is not surprising that this bilateral nature of human being reflects itself much keener than ever before. In such a chaotic atmosphere, Defoe's narrator H.F gives "*observations or memorials of the most remarkable occurrences, as well public as private*" by mirroring not only what "*happened in London during the last great visitation in 1665*" (AJ, 4) but also how the Londoners morally or immorally responded to those events. The (im)moral responses of the Londoners are depicted as the consequences of their virtuous or vicious dispositions, which are "*engendered in us through practice or habituation*" (II.2, 1104a) as Aristotle claims. In this sense, in Defoe's narrative, the reader is presented the portrayal of (im)moral dispositions which recommend to refrain from the vices and habituate virtues in life, in general, and during a pandemic, in particular.

Thus, *A Journal* adopts the moral function of literature which would transform both the individual and the society. "*Raymond Stephenson argues, even visual signs are cast in vocal terms in A Journal as sights which speak to the observer and convey a moral lesson*" (qtd. in Degabriele, 2010, p. 9). In this sense, morally doing the right or the wrong thing is given as a core dilemma from the beginning of the

narration when H.F. faces to make a choice between “*to stay in London, or shut up [his] House and flee, as many of [his] neighbours did*” (AJ, 15). Though he is wealthy enough to leave the city and move to a safer place, our narrator is quite filled with “*very serious Thoughts of the Misery that was coming upon the City, and the unhappy Condition of those that would be left in it*” (AJ, 14). Seriously considering his “own Case” and how he should “dispose of” his self, his moral dilemma lies before him: “*I had two important things before me; the one was; the carrying on my Business and Shop; ... and the other was the Preservation of my Life in so dismal a Calamity*” (AJ, 15). H.F.’s moral dilemma is resolved in relation to his Christian faith which requires an absolute trust in God in any condition: He thinks the plague is really from God and he should stay to see and narrate what is happening because God will preserve him “*in the midst of all the death and danger*” (AJ, 18). Revealing his dilemma about choosing the right thing in the middle of such a calamity, H.F. clarifies that he is trying to advise people what kind of actions

to take in such a case, especially if he be one that makes conscience of his duty, and would be directed what to do in it, namely, that he should keep his eye upon the particular providences which occur at that time, and look upon them complexly, as they regard one another, and as all together regard the question before him: and then, I think, he may safely take them for intimations from Heaven of what is his unquestioned duty to do in such a case; I mean as to going away from, or staying in the place where we dwell, when visited with an infectious distemper (AJ, 18).

H.F.’s insistence on staying in London by justifying his choice with the “*will of Heaven*” (AJ, 18)—against his brother’s warnings who believes it would be the choice of “*foolhardy people*” (AJ, 19)—includes a subtle kind of morality in itself. Though he justifies his moral choice with the “*goodness and protection of the Almighty*” (AJ, 22) and claims it is his duty to God, he seems to believe in his duty to people as well. First of all, staying in the city would make him a witness of a historical incident which should be transmitted to other people to take precautions in potential future cases. Secondly, as frequently stated, leaving any place with even one sign of plague means spreading it to other places and people, which is more than being an act of great ignorance, but an unforgivable immoral act. When they are all considered, H.F.’s choice is not only a religious obligation, but also a virtuous response to the plague. *A Journal*, starting with the moral dilemma of its narrator, continues with the stories of the (im)moral acts of people who either experience such a moral

dilemma or ignore even to question the options in front of them, and thus, behave viciously. In this sense, it is vital to examine how virtue ethics is adopted or ignored by the sufferers of the plague in *A Journal*, which is also a response to the reality of death people are facing in the name of today's Covid-19 pandemic.

### **The Appearance of Vice During the Black Death**

The history has witnessed many catastrophes that resulted in chaos among people. In a chaotic atmosphere, many immoral actions are highly observed, and the categories such as justice, freedom, solidarity, and progress look discredited and outmoded (Schäbler, 1987). As a reporter, H.F. mirrors how the disease makes many of them cruel and rigorous to each other because people rapaciously try make use of the situation, and thus, respond to the deadly plague in an extremely vicious way:

The power of avarice was so strong in some that they would run any hazard to steal and to plunder; [...] without regard to the danger of infection, take even the clothes off the dead bodies and the bed-clothes from others where they lay dead. [...] the women [...] committed a great many petty thieveries in the houses where they were employed. [...] They did tell me, indeed, of a nurse in one place that laid a wet cloth upon the face of a dying patient whom she tended, and so put an end to his life (AJ, 125-126).

As an eye-witness, H.F. is startled how people have hearts “*so hardened, in the midst of such a calamity, as to rob and steal [and] all sorts of villainies [...] practiced in the town*” (AJ, 25) when “*the dead-cart might stop at their doors in a few hours to carry them to their graves*” (AJ, 132). The rapid spreading of the plague parallels the spreading of “wizards and cunning people” attracting people who are captivated by the “*prophecies and astrological conjurations, dreams, and old wives' tales*” (AJ, 33). Defoe likens “*the clamour to a type of mass hysteria*” (Kavanagh, 2012) that makes people behave incredibly weirdly. The people are in such a lunacy and delusion that “*printing predictions,*” “*prognostications,*” “*dreams of old women,*” or “*the interpretation of old women upon other people's dreams*” are all expected to be a remedy for them (AJ, 33-34). By using people's worries and desperations, not only the pretenders of magic and black art, but also of medicine open up a great trade which results in robbing and cheating those miserable people of their money, but even worse, their health by poisoning their bodies “*with odious and fatal preparations*” (AJ, 47).



The Londoners are so scared that they do harm to animals by killing about forty thousand dogs, and five times as many cats (*AJ*, 180) since the animals are suspected to spread the contagion like humans. When the things seem dire, many of the Londoners would not think twice to do the same thing to other humans, in the middle of the life and death struggle, which is the point where people show their tendencies to be virtuous or vicious agents. Although the Londoners had still hope at the beginning of the spring, the increasing number of the deaths triggers fear and helplessness which results in sharp splits in the society. While the wealthiest people—the Nobility and Gentry—flee from the city with their servants to take refuge in safer places in the country, the poor in the populous out-parishes are *shut up* by the magistrates as a caution. In this respect, the moral duties of administrators are discussed by H.F., who appreciates the Lord Mayor of London and other magistrates in terms of their efforts to support the poor, by sending officers to buy food and some other needs for them while they are kept indoors, and so, to cope with the plague. In this respect, by going beyond the sphere of the personal, Defoe proposes a moral response of the magistrates, which includes the virtues of justice, care, and compassion; and thus, he raises a wide range of questions about the ethical responsibilities of social and political institutions. In *A Journal*, the members of the Court do not hold either rightful or moral responsibility for the Londoners as they fly out of the city for Oxford as early as possible, which is identified by H.F. as “*crying of vices*” and “*breach of charity*” (*AJ*, 26). The Court’s response to the plague is a total isolation, even escape, from the rest of the society by abandoning their legal and moral responsibilities. Pollitt defines the Court’s escape to Oxford to continue their hedonistic and profligate ways as the “fecklessness” and “selfishness” of the rich, which is another human constant (2020, p. 11).

The degree of the flight from the city, or the degree of the possibility of the quarantine, increases or decreases in accordance with the degree of poorness. The rumors which spread in the city faster than the plague—though mostly not having any foundation—opens the survival gaps between the classes, even within the same class. While the Crown totally leaves the city immediately, the richer sort gets into the ships waiting for a relaxation. While the lower rank gets into “*hoys, smacks, lighters, and fishing-boats; and many, especially watermen, lay in their boats*” (*AJ*, 170), there are many people left who do not have even the opportunity to escape, but contrarily do the hardest jobs at the heart of the plague—men are mostly hired as watchmen, grave diggers, cart-holders, and women as nurses taking care of the wealthy sick. “*As the poor cannot keep in safe as the rich are able to do [...] they*

*went at all hazards*" (AJ, 118). The case of poor servants is very miserable as they are

obliged to send up and down the streets for necessaries; that is to say, for food or physic, to bakehouses, brew-houses, shops, &c.; and who going necessarily through the streets into shops, markets, ... meet with distempered people, who conveyed the fatal breath into them, and they brought it home to the families to which they belonged (AJ, 111).

The worst is that they are accused of transmitting the infection as a result of their own recklessness; thus, they are dismissed and sent back to the town. Obviously, they are left to death as they are put out of their business by their employers. Throughout *A Journal*, H.F. particularly focuses on the misery of the poor laboring class who have to provide the most fatal services. When they are infected, they have "*neither food or physic, neither physician or apothecary to assist them, or nurse to attend them,*" thus, they die "*calling for help, and even for sustenance, out at their windows in a most miserable and deplorable manner [...]*" (AJ, 127-128).

The more the pandemic comes to its height, the more vicious acts are to be seen in the society. As it is nearly impossible to prevent the spreading, the magistrates have to take some strict precautions which have the worst impact on the poor once again. The shutting up the houses is accepted as cruel, though vital, because the closure of the social areas such as the taverns, play houses, ale-houses, and coffee-houses is not enough. However, the infected poor families who are strictly confined by the magistrates are "*terrified and even frightened to death by the sight of the condition of their dearest relations, and by the terror of being imprisoned as they were*" (AJ, 85). Leaving people to death by locking them down, which is evidently an immoral act, results in some other responsive immoralities on behalf of the people who are facing immorality. Many armed watchmen or nurses assigned by the magistrates to accompany the infected ones either leave them to die or kill them intentionally. However, on the part of the confined people who are infected, so many vicious fatal acts against the watchmen and nurses appear as well. While many infected people try to escape either by deceiving the watchmen in some different ways or incredibly blowing up the watchman with gunpowder which is totally inhuman, they display an immoral act not only against the watchmen or the magistrates but also against the whole society as they are a great threat in terms of infecting many others. Those who are viciously deaf to the "*hideous cries*"

of the burning watchmen or of their own relatives that are “*left sick calling for help*” (AJ, 82) are careless of infecting other people. The intentional infecting is a common phenomenon in the society for which H.F. has difficulty in explaining in any way. Some people who are infected—and know they are infected—carry the disease into the houses of the families showing hospitality by accepting them. This “cruel and ungrateful” deed, according to H.F., “*cannot be reconciled to religion and principle any more than it can be to generosity and Humanity*” (AJ, 84). The intended infecting is an obvious vicious act, which should be accepted as killing intentionally whatever the reason or motivation is—sometimes because of desperation, some other times because of an evil wish to hurt others. The wish to infect other people is observed in a great deal that it is accepted as “*natural to the infected people to desire to infect others*” (AJ, 106). As an extreme example, a man who has the plague infects a woman by kissing her—like “*a mad dog runs on and bites at every one he meets*” (AJ, 240)—and claims why she should not have the plague as well as him (AJ, 238). This *wicked inclination* needs to be explained because it is a very clear act of hatred, wish to harm other people, or avenge for the person’s own despair. As a nearly incredible event for the readers of the journal, H.F. focuses on the great debates about the reason of that inclination among the physicians in those days. While some of the physicians would find the reason

[...] in the nature of the disease [...] with a kind of a rage, and a hatred against their own kind [...] Others placed it to the account of the corruption of human nature, who cannot bear to see itself more miserable than others of its own species, and has a kind of involuntary wish that all men were as unhappy or in as bad a condition as itself. Others say it was only a kind of desperation, not knowing or regarding what they did, and consequently unconcerned at the danger or safety not only of anybody near them, but even of themselves also (AJ, 229).

Although some of the physicians try to justify the intentionally infecting as a psychological motivation of desperate people, it is obvious that they are not insane but wicked in terms of their vicious responses to the plague. The existence of many others who refrain from infecting not only their relatives but also distant others by waiting for their death alone at their home demonstrates that it is possible to have a virtuous responsibility for other people. Considered within this scope, the significance of predisposition as claimed in virtue ethics appears. Despite the rules or strict laws, there are still many people behaving in accordance with an evil

intention. Defoe does not depict evilness in terms of a cause-effect logic because the only cause, that is pandemic, results in different ethical responses. In this sense, rather than the rules in deontological ethics, a virtuous character predisposition proposed in virtue ethics is revealed as the proper solution to the vices observed in the society.

Then, the vital question appears: What is the motivation of many people to do even the worst vicious acts when a pandemic is on the stage? What is the main motivation for people—not only ordinary people but also the Court—to leave their moral responsibilities behaving with unforgivable vices? Christopher Loar remarks how “*anthropogenic and non-human atmospheric pollutants work conjointly with discourse and human emotions to shape and propagate epidemic illness*” (2019, p. 39). In this respect, the plague is intensified by “fear” in *A Journal*, in which H.F. strongly reflects the atmosphere of “fear” very frequently within his discourse. H.F.’s frequent statements of “*my fears,*” “*their fears,*” “*fear of the poison of the infection,*” “*fear of the plague,*” “*fear of the distemper,*” (AJ, 15, 43, 46, 130, 10) and so on, reflects the total atmosphere of fear which lies beneath the conscious or unconscious motivations of people. As soon as the fear rages without the control of common sense—just as the rage of the plague spreads— it is not possible to stop it; because “*nobody can account for the possession of fear when it takes hold of the mind*” (AJ, 353). Peter Degabriele, by examining intimacy and survival in *A Journal*, emphasizes how fear is the basic nature of humankind in Defoe’s writing and how it is “*extraordinary and less recognized, though, is that civil society does not change this*” (2010, p. 1). To understand the fear that *takes hold of the mind*, it is necessary to go in deep and find there the latent fear of humankind: the fear of death. Basically, the fear that directs people to extremities, including vicious ones, is mostly grounded on the fear of death. In this sense, the vicious responses are better to be analyzed in terms of people’s vicious responses to death.

In *A Journal*, death prowls around in such a grievous way that many people have the tendency to act without any commonsense. The Londoners who witness death at first hand, and are also “led by their fright to extremes of folly,” such as running to “*conjurers and witches, and all sorts of deceivers*” for remedies, poison their bodies with pills and preservations “*beforehand for fear of the poison of the infection*” (AJ, 45-46). When death is before their eyes, when they are the eyewitnesses of the mass graves, when the grave diggers as “*a common image of these epidemics [are] wandering through the streets in order to gather the dead*”

*bodies to bury them*" (Jeican, Botis, & Gheban, 2014, p. 127), when there is no more tolling the bells, no more coffins, no more weeping or wearing blacks as funerals come like beads-on-a-string; people begin to feel not only despair but a huge fury. H.F. remarks: "*In a word, people began to give up themselves to their fears and to think that all regulations and methods were in vain, and that there was nothing to be hoped for but a universal desolation*" (AJ, 253). The fear and fury are the psychological responses to the inevitability of a coming death, and what is worse, the fear and fury increase in a great deal as they are not responses to an individual death, but to a collective one which threatens the end of civilization. In "Pandemic Fear and Literature: Observations from Jack London's *The Scarlet Plague*," it is stated that in *The Scarlet Plague*, "*as in reality, human reactions to plague can vary greatly, but still all share a terrible fear, the fear of death—both as the end of one's life and as the end of civilization*" (Riva, Benedetti & Cesane, 2014, p. 1755). Their reading of pandemic literature in terms of the fear of death, not only of the individual but also of the humanity, is well received in *A Journal* especially when the responses of the Londoners are regarded.

The fear of death becomes the most prominent determinant that the primary tendency appears as a vicious solipsism as it is stated in *A Journal*: "*[T]his was a time when every one's private safety lay so near them that they had no room to pity the distresses of others [...] for the danger of immediate death to ourselves took away all bowels of love, all concern for one another*" (AJ, 171). When death fear prevails, even in families, the family members lose their sense of care, love, and intimacy as they focus on their individual survival. Thus, the peak of the pandemic which drives people to despair results in a blind ignorance of moral rules in *A Journal*. H.F. states that "*nothing was more fatal to the inhabitants of this city than the supine negligence of the people themselves*" (AJ, 113). It has been a paradoxical issue in the history of the pandemics that people tend to exhibit vicious behaviours though they relate the reason of the pandemics mostly to the dialectic of a theological crime and punishment. Either in monotheistic holy books—such as in the Bible and Koran— or in ancient literary texts—such as Homer's *Iliad* and Sophocles' *Oedipus the King*—, the plague is given as the gods' punishment for the earlier sins of that society and a warning for their forthcoming immorality. What is paradoxical is that this assumed warning of the divine does not mostly result in the favour of moral behaviours, but "*the uncontrolled fear of contagion [and death] among the public*" brings about "*the loss of all social conventions and a rise in selfishness and avarice*" (Riva, Benedetti, & Cesane, 2014, p. 1753).

When many behaviours of the Londoners in *A Journal* are considered in this sense, it is apparent that the idea of the inevitability of death is commonly responded immorally because people are not only plagued, but they are also plagued by the fear of death. This human attitude is observed in many earlier works such as *The Decameron* by Giovanni Boccaccio and *The Canterbury Tales* by Geoffrey Chaucer, who emphasized that “*the fear of contagion increased vices such as avarice, greed, and corruption, which paradoxically led to infection and thus to both moral and physical death*” (Riva, Benedetti, & Cesane, 2014, p. 1753). Many of those vices appeared in the name of saving one’s individual good while the collective good was disregarded. In this sense, those people who contributed to the spread of the pandemic, or in many vicious ways to the death or suffering of other people, destroyed the possibility of not only a collective salvation but also an individual one in terms of surviving, more importantly surviving morally. However, living in the end times requires a collective stance operating with morality because death is the only reality in the end times; however, good death is hard to achieve. Thus, the motto of “die well” is the general moral response when the whole society is threatened by death. This motto stands against the fear of death since it is a moral response to the spiritual and corporeal corruption, which regards the benevolence of the society as well as the individual. In *A Journal*, H.F. is aware of such a kind of moral response and necessity which could save humanity not only from corporeal but also moral death. As a consequence, his narration does not exclude some unique people who give a moral response to the plague, in other words, to death.

### **The Possibility of Moral Responses When Living in the End times**

Although H.F. portrays a great deal of vicious people who violate their moral duties with “*some stupidity and dullness of the mind,*” (AJ, 51) he depicts how some others followed their conscience and moral duties in spite of the harsh reality of death. In this sense, their response to the plague, or in other words to death, was shaped by the virtues they adopted. Whether by taking an action or not taking any action, to be virtuous appears as the main identifying feature of a pandemic. H.F. mentions many several cases “*of good, pious, and religious people who, when they have had the distemper, have been so far from being forward to infect others that they have forbid their own family to come near them, in hopes of their being preserved, and have even died without seeing their nearest relations*” (AJ, 107). In this sense, they welcome their death in contrast to above mentioned ignorant people, who infected the others with a vicious intention. H.F. clarifies that if people

do not behave virtuously, namely caring for other people and refraining from harming them in any way, the governmental rules would not be sufficient to protect people from each other in the time of a plague, or in any pandemic. Thus, he clearly problematizes the deontological point of view which bases the right action upon the established rules. For instance, related to the example above, he believes that “*the shutting up houses thus by force was of little or no service in the whole*” (AJ, 107) as far as people did not care for and show compassion to the other people. Defoe gives the idea that the rules do not work as people do not adopt virtues as predisposition.

In terms of virtue ethics, care is a noteworthy virtue which “*respects rather than removes itself from the claims of particular others with whom we share actual relationships*” (Held, 2006, p. 11). In this sense, care and compassion appear as significant virtues that should be adopted in the time of a pandemic both by ordinary people and by the paid-workers who take part in healthcare and any other social work. Besides some vicious watchmen, nurse-keepers, and buriers, H.F. portrays some others who work with a virtuous care and compassion at the cost of their lives: the examiners who are appointed in every parish looking for sick people, the watchmen who watch the infected houses, the searchers and surgeons who are responsible to offer a true report on the bodies of the dead, and nurse-keepers who care for the person dying of the infection. Their duty demands more than doing a paid social work as their work requires sharing the pain and suffering of other people. While “*no neighbours nor friends suffer to accompany the corpse to church, or to enter the house visited*” (AJ, 64), they do it. Behaving in accordance with compassion, which is a significant virtue especially in agent-based virtue ethics, requires responding to the suffering of other human beings (Van Zyl, 2018, p. 200). In this sense, the people H.F. portrays are motivated by compassion—an inner state and trait that the virtue ethicists find sentimental in a positive way (Frazer and Slote, 2015, p. 197). Similarly, Collins and Garlington, the academics of social welfare policy who research on “*a more moral coronavirus response*” during today’s Covid-19 period, state that compassion is “*the core virtue especially in healthcare and social work [whose] distinguishing characteristic is shared suffering*” (2020). While the social workers during the death process of the sufferers show a great compassion, the workers who serve after the death process relieve the suffering of the survivors by holding their responsibilities to the corpses, and thus, share the sufferings of their families.

It is possible to deduce from *A Journal* that living in the end times also requires what is labeled as care ethics in contemporary ethics, which is significant in terms of healthcare and death care in case of a pandemic. According to that, “*society should be reorganized to be hospitable to care, rather than continuing to marginalize it*” (Held, 2006, p. 18). WHO (2016) states that “*an important ethical issue regards the scope and limits of healthcare workers’ obligations to provide care during a pandemic; thus, they are accepted as bound by an ethic of care*” (qtd. in Smith & Upshur, 2019, p. 801). In this respect, although Defoe does not consciously use philosophical theories of ethics, he obviously reveals the virtues related to them, which are required to survive a pandemic in a moral way. In this respect, similar to the contemporary theorists, H.F. reveals how compassion is a vital virtue to be adopted not only by social workers but also by the clergy. H.F. is aware of the fact that “*a plague is a formidable enemy, and is armed with terrors that every man is not sufficiently fortified to resist or prepared to stand the shock against*”; thus, it was not a surprise to him that a great many of the clergy “*withdrew and fled for the safety of their lives; but ‘tis true also that a great many of them stayed, and many of them fell in the calamity and in the discharge of their duty*” (AJ, 344). It is apparent that although their work requires the duty to care for people by showing compassion, no rule or law could force them to do their duty in real sense if they do not embrace those virtues willingly. H.F. records in his journal that “*the courage and religious zeal*” of those people who risked themselves “*for the service of the poor people in their distress*” without boasting of themselves and blaming the others by “*branding them with cowardice*” were showing an unordinary strength (AJ, 345). The strength they hold is a moral strength that is taken as a weapon against death. H.F. states that their response to the pandemic is vital as “*it was not like appearing in the head of an army or charging a body of horse in the field, but it was charging Death itself on his pale horse; to stay was indeed to die*” (AJ, 345). This moral attitude that is appreciated by H.F. is also significant because it collaborates with other virtues such as humility and gratitude, which are the core Christian virtues. Thus, according to H.F., if some people have more moral strength than the others, rather than boasting of “*their ability to abide the stroke*” and upbraiding “*those that had not the same gift and support,*” they should be humble and thankful as they are “*rendered more useful than their brethren*” (AJ, 345). In this sense, although H.F. accepts morality as an innate faculty that is bestowed to some people more than the others, he apparently illuminates the way of the reader



that should be directed to a moral attitude operating with virtues, in case of the plague, or any threat of a collective death.

In terms of the administrative field, compassion appears as a significant virtue to be used to “*recognize suffering and take actions to alleviate it*” (Collins & Garlington, 2020). In *A journal*, H.F.’s focus on the Lord Mayor’s response to the plague, whose management is appreciated by him, reveals how compassion is a vital virtue to be approved by administrators and officers. He portrays how “*the civil officers, such as constables, head-boroughs, Lord Mayor's and sheriffs'-men, as also parish officers, whose business it was to take charge of the poor, did their duties in general with as much courage as any, and perhaps with more*” (AJ, 347). To H.F., any public work during the plague includes more hazards because those people are subject to be infected much more than the others. H.F. depicts how a part of the people doing a public work from head to foots adopt a highly moral attitude to other people as a result of their sense of duty and conscience despite the high probability of infection and death. As they risk their lives to serve mostly poor districts, they reveal another core virtue that should be embraced, especially on administrative level: justice.

During the plague, or in any pandemic, chaos is inevitable as people are deeply concerned about the access to resources they will survive on as well as to social services that will keep them alive. In this sense, “*the fair distribution of resources and the social structures that enable what the Dutch philosopher Patrick Loobuyck has called a ‘condition of equality’*” (Collins & Garlington, 2020) is based on the core virtue of justice on behalf of the administrators. A contemporary researcher Ruth Faden asserts in her contribution to “Ethical Issues in Pandemic Planning and Response” that “*the greatest moral challenge posed by a pandemic is how to respect commitments to social justice in the face of the overwhelming and entrenched inequalities*” (2007). In this sense, *A Journal* discusses whether social justice as a moral challenge is applied or not during the plague of 1665. H.F. frequently makes a remark on the Lord Mayor– “*a very sober and religious gentleman*”– indicating how he cared for his society with compassion and justice by appointing physicians to examine people and prepare cheap remedies to relieve the diseased poor “*in all the circumstances of the distemper*” (AJ, 53). H.F. indicates that contrary to the ignorance of the Court; Lord Mayor, other magistrates, and sheriffs work hard for all sorts of people either by wandering in threatening streets or accepting people in emergent cases and hearing their complaints and grievances;

thus, justice is “*executed in all cases without interruption*” (AJ, 272). However, when *A Journal* is read between the lines, there appears a gap about the real intention of the magistrates. Although H.F. praises the magistrates of London for their devoted service, his statement of how “*the good management of the Lord Mayor and justices did much to prevent the rage and desperation of the people from breaking out in rabbles and tumults, and in short from the poor plundering the rich*” (AJ, 191) brings in mind whether the real intention and motivation of the magistrates is to behave in a pure moral way or to prevent any chaos that would come from the rage of the poor and be directed to the rich. When H.F.’s comments on the shutting up of the houses—certainly by magistrates—are considered, it is realized that he does not approve it; however, he does not relate it to the misgovernment either.

H.F. mentions the shutting of houses constitutes the melancholic and “*the most grievous story*” in the history of the plague (AJ, 55). The law requires to confine the sound and the sick in the same house in spite of the grievous complaints of people. H.F. narrates the horrible stories related to this rule which is regarded as necessary for preventing the spread of the plague but not applied in a moral way as it should be. The houses strictly shut up mostly belong to the poor while the rich take shelter either in the country houses or ships. Thus, the moral attitude of the administrators is problematized since the shutting up of the sound with the infected disregards the virtues of justice, compassion, and care. In *A Journal*, H.F. insistently laments for those people who are subject to the viciousness of the compulsory quarantine which is implied, though not stated directly, to be a precaution for saving the established social system rather than the lives of the people. In terms of the lack of the medical houses—which could be augmented if the earlier plagues had been taken into consideration—and the unreliability of the bills announced by the government, a defect in the moral attitudes of the administration is also mentioned in *A Journal*. Christopher F. Loar states that “*bad politics produce dangerous bodies*” (2019, p. 41), especially during a pandemic. In a similar way, H.F. observes some incidents related to bad politics which are also immoral. He narrates how healthcare services were lacking because “[i]t was a great mistake that such a great city as this had but one pest-house” (AJ, 111). As stated above, in terms of “*the lack of credibility of the printed bills*”, H.F. receives it as a moral fault and “*repeatedly underscores the problem of uncertainty and bad information*” (Loar, 2019, p. 51); he “*laments the inaccuracy of the bills at least thirteen times*” (qtd. in McDowell, 2006, p. 92). This vicious attitude of the magistrates creates a public distrust, and this is more openly revealed in Defoe’s *Due Preparations* by

commenting “on the *'Fraud used by the Parish Clerks, in forming the Weekly Bills'* (p. 146), and [notifying] that searchers enter plague deaths as spotted fever so that houses and shops are not quarantined (pp. 176-77)” (Seager, 2008, p. 646). In this sense, Defoe obviously depicts the role of administrators who should be moral agents during the plague; and if not, how the society loses the mutual trust, thus, the possibility of mutual survival. He reflects Aristotelian virtue politics which deals with the knowledge of the good—“*the highest master science*” (Aristotle, 1094b)—that would result in a virtuous life of both an individual and the political community.

At that point, the virtue of solidarity, another core virtue during a pandemic, is presented as a counter weapon both on the individual and collective level against the vices of ignorance and greed. Solidarity is given as a must-be moral response during the plague though it is sometimes adopted and some other times rejected in the society. For instance, on the administrative level, some regulations and measures to relieve the poor are sometimes ignored; while on the social level, the absent citizens who flee from the city ignore their responsibility to “*contribute to the relief of the poor*” (AJ, 138). In regards to the ministers, some of them refrain from comforting those who lament miserably; thus, they show an immoral ignorance to “*poor dying creatures calling out for ministers to comfort them and pray with them, to counsel them and to direct them, calling out to God for pardon and mercy, and confessing aloud their past sins*” (AJ, 154). In this sense, solidarity is related to spiritual support for the other as well as to the material charity—which is also appreciated by H.F. stating that it was so great both in the city and country that “*a prodigious number of people who must otherwise inevitably have perished for want as well as sickness were supported and subsisted by it*” (AJ, 309-310). The reciprocal obligations and collective responsibility in the society are revealed to be very vital though they are not recognized at the beginning of the plague, but mostly realized towards the end as H.F. lets the reader acknowledge. H.F. relates this illumination to a better understanding of “*a near view of death [which] would soon reconcile men of good principles one to another*” (AJ, 259). Thus, it is observed by H.F. that when people have a real understanding of death—a real awareness of the finiteness of life reminded them by the inevitable plague—, “*ill blood, prejudices, breach of charity and of Christian union*” that were put far from them are rediscovered (AJ, 259). In this context, H.F. clearly states the fear of death—a metaphor of pharmakon, both the poison and the remedy—should be turned into a new understanding of it:

Another plague year would reconcile all these differences; a dose conversing with death, or with diseases that threaten death, would scum off the gall from our tempers, remove the animosities among us, and bring us to see with differing eyes than those which we looked on things with before (*AJ*, 259).

It could be commented while the fear of death had created immoral responses in the society before, the real understanding of an evident death functions as a unifier and “*a moral educator*” that reconcile people “*in the sense of exposing the folly of thinking that the kinds of preferences which result from a utilitarian calculus could make life meaningful*” (Sansom, 2009, p. 336-7). H.F.’s claim is that it would be the unique solution against the fear of death to behave in accordance with solidarity and “*to go hand in hand [...] with the most complete harmony and affection*” by disregarding “*prejudice or scruple*” (*AJ*, 260). At that point, H.F.’s main intention to write *A Journal* that is to prepare people for an oncoming pandemic, especially to prepare them morally, is strengthened. H.F. makes it clear that reconsidering how immoral behaviours bring worse consequences would guide people in case of another pandemic which has the potential to create a chaos in the society. However, to take a moral stance—namely behaving in terms of the core virtues of compassion, care, justice, and solidarity as an umbrella virtue—would be the unique way of surmounting the difficulties mostly stemming from the fear of death.

The importance of solidarity should also be considered in terms of individual rights and collective good. Collins and Garlington state as “[i]n a global pandemic, the actions people do or don’t take affect” each other, “*the shared emergencies require solidarity, which recognizes both the inherent dignity of each individual person and the interdependence of all people*” (2020). The conflict between being an individual and being a society is an inherent struggle in any pandemic because individualism and collectivity operate in any case of survival. As also revealed in *A Journal*, individualism, and a step further solipsism, prevent people to behave collectively for the collective good in the times of survival because the human being tends to survive at any cost. However, H.F. propounds how individual wellbeing is not possible to achieve without the collective good, and how interdependency is so crucial to achieve wellbeing of communes and survive a pandemic. In this respect, his metaphorical story of the three men indicates that individual rights and collective responsibility should not clash with each other in order to survive as both an individual and a community at the same time. He distinctly elucidates the three

men's story "has a moral in every part of it, and their whole conduct, and that of some whom they joined with, is a pattern for all poor men to follow, or women either, if ever such a time comes again" (AJ, 180-181). According to the story, those three men have at first the same conflict with H.F., whether to leave their town "to get out of the reach of the dreadful infection" (AJ, 186) or to stay where they were born even if they will die. However, contrary to H.F., they leave and begin a journey to survive believing that they could be self-sufficient because John is a soldier with a gun, Richard does the public work for them, and Thomas is a sail-maker and treasurer. After they depart with a gun, a horse, and a tent, they settle down in the country in isolation; and later on, another group joins their core community near Epping. At that point, the commune of the three men and the people of Epping have to make an agreement that is based on interdependency and mutual trust. As the people of Epping have worries about those newcomers who have the potential of spreading the infection and the commune of the three men is also suspicious about the trustability of townspeople, the agreement is based on a mutual wellbeing of those two communities. However, the probability of death is not weak that they have to arrange their contract regarding the possibility of death. John, as the leader of the commune, puts agreement as follows:

[...] if you will relieve us with provisions for our present necessity, we will be very thankful [...] we will oblige ourselves fully to repay you, if God pleases to bring us back to our own families and houses in safety [...]. As to our dying here: we assure you, if any of us die, we that survive will bury them, and put you to no expense, except it should be that we should all die; and then, indeed, the last man, not being able to bury himself, would put you to that single expense which I am persuaded [...] he would leave enough behind him to pay you for the expense of (AJ, 213).

This contract, here again, brings the mutual responsibility and interdependency in case of death, once more as a crucial fact during a pandemic. Even death is not an individual phenomenon as burial requires the existence of the other. "The self-sufficiency of the group thus reaches an absolute limit at the point at which, no matter how isolated they are, they must rely on the unguaranteeable charity of an other to bury their dead" (Degabriele, 2010, p. 15). In this sense, the individual right to be isolated for one's self-security is interrupted with an individual need to be buried. It indicates that the individual is not self-sufficient if s/he considers to be buried essential. Besides, Peter Degabriele considers this story

as an instance of the survival of an intimacy, as well as “the care for the others” which is “a manifestation of intimacy”. Thus, the novel claims that “*neither the social contract as the prescribed form of public relations, nor the withdrawal into privacy and self-sufficiency from all social relations can eliminate the necessity of an intimate and unguaranteeable encounter with an other*” (Degabriele, 2010, pp. 15-16). In a similar way, Caitlin L. Kelly states that even in the narrative construction of the story of the three men, “*H.F. acknowledges that the struggle they all face is not for food or life but rather for a sense of belonging and communal response*” (2013, p. 54).

In this sense, solidarity appears more than a favour, but a necessity of interdependence. Living in the end times is based on survival of the individual with the other people within a mutual interdependency. Thus, in the light of the story of the three men, “[*w*]hat survives the plague is neither the public (the English nation or the city of London) nor the private individual, but an intimate social bond which is resistant to inscription in either the public or private spheres” (Degabriele, 2010, p. 9). This story of moral persuasion is significant when the strategy that should be adopted during a pandemic is considered. Collins and Garlington claim the acts of solidarity rely primarily on “*moral persuasion, not threats of punishment*” by giving the government of New Zealand during the pandemic of Covid-19 as a good example of this attitude (2020). In a similar way, H.F. frequently states that the punishments and precautions, however strict they are, are not sufficient to put people under obligation during a pandemic. In this sense, he does not propose a deontological moral point of view, contrarily, he supports that ethical awareness should be internalized by adopting the required virtues as predispositions. For instance, during the plague, “*it was not in the power of the magistrates or of any human methods of policy, to prevent the spreading the infection*” because people did not inform about their condition when they were infected but they preferred to run away which was useless (AJ, 246). In this sense, only a virtuous moral approach towards what should be done is capable of helping people survive individually as well as collectively.

### **Conclusion**

Paula Backscheider emphasizes in her preface to the Norton Critical Edition of *A Journal* that the novel proposes the plague “*allows no individuals,*” but “*makes all people a community and emphasizes human relationships*” (1992, p. ix). Backscheider’s comment clarifies how Defoe intends to depict the survival of the

individual, significantly within her/his relation to the society during the pandemic. Defoe's emphasis on mutual relationships and interdependency to survive both physically and morally requires moral responses to the plague. While Defoe constitutes a moral framework, he wishes to leave a kind of document that would guide people in case of future pandemics. In this respect, though it looks on the surface that H.F. constrains the sufferers of the pandemic into the bills of death, what he does is actually revealing moral stories as the remnants of such a calamity. The numbers are soulless, as we experience today; however, the story of each unique number will give us a soul. Thus, rather than being a historical writing, his stories that are mostly based on moral perspectives reveal how story-telling, in particular, and literature in general, could function as a warning.

Smith and Upshur, in their article focusing on contemporary pandemics that should be analyzed for pandemic preparedness and response, emphasize how we are "*ill-prepared to prevent and respond to pandemics*" (2019, p. 807). Considering the numerous infectious diseases that have appeared since the turn of the millennium as wake-up calls, they strongly recommend to learn from the past outbreaks and pandemics, which is an ethical requirement whereas the inability to learn is an "*ethical failure*" (Smith & Upshur, 2019, p. 807). While the ethical focus is mostly on health-care services and governmental managements in terms of the studies of pandemic preparedness and response, on the societal level, literature will be a strong weapon to prepare people for the future pandemics, which has been anticipated by Daniel Defoe more than three hundred years ago. By revealing how people are inclined to behave viciously out of the fear of death, Defoe displays how the vices of avarice, ignorance, greed, corruption, and injustice spread as infectiously as the pandemic. However, his realist portrayal of the society suffering from the pandemic also depicts the moral acts of virtuous people who try to survive morally by considering the vitality of behaving with the virtues of compassion, solidarity, care, gratitude, and justice. In this respect, analyzing the virtuous and vicious responses to pandemic in relation to virtue ethics in *A Journal of the Plague Year* would lead us to get a moral pandemic preparedness, as Defoe had also intended, if the desire is to pursue the existence of life.

## References

- Aristotle. (2008). *Nicomachean Ethics*. R. Crisp (Trans. Ed.). Cambridge: Cambridge UP.
- Backscheider, P. R. (Ed). (1992). Preface to A Journal of the Plague Year. In *A Journal of the Plague Year: A Norton Critical Edition*. New York: Norton.
- Collins, M. E. & Garlington, S. B. (2020). Three Moral Virtues Necessary for An Ethical Pandemic Response and Reopening. *The Conversation*. Retrieved from <https://theconversation.com/3-moral-virtues-necessary-for-an-ethical-pandemic-response-and-reopening-140688>
- Degabriele, P., (2010). Intimacy, Survival, and Resistance: Daniel Defoe's *A Journal of The Plague Year*. *ELH*, 77/1, 1-23.
- Faden, R. (2007). Social Justice and Pandemic Planning and Response. In *Ethical and Legal Considerations in Mitigating Pandemic Disease: Workshop Summary*. Washington DC: The National Academies Press. Retrieved from <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK54169/>
- Frazer, Michael L. & Michael Slote. (2015). Sentimentalist Virtue Ethics. In *The Routledge Companion to Virtue Ethics*. L. Besser-Jones & M. Slote (Eds.). 197–208. New York: Routledge.
- Held, V. (2006). *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford: Oxford UP.
- Jeican. I. I., Botis, F. O. & Gheban D. (2014). The Plague: Medical and Historical Characterization. Representation in Literature (Case Study: “*A Journal of The Plague Year* by Daniel Defoe”). *Revista Româna De Boli Infectioase*, 17/3, 124-132.
- Kavanagh, D. (2012). Daniel Defoe: 'A Journal of the Plague Year' - 1722. Retrieved from <https://www.londonfictions.com/daniel-defoe-a-journal-of-the-plague-year.html>
- Kelly, C. L. (2013). Private Meditations and Public History in Daniel Defoe's *A Journal Of The Plague Year*. *The Explicator*, 71:1, 52-55, DOI: 10.1080/00144940.2012.758623
- Loar, C. F. (2019). Plague's Ecologies: Daniel Defoe and the Epidemic Constitution. *Eighteenth-Century Fiction*, 32: 1, 31-53.



- McDowell, P. (2006). Defoe and the Contagion of the Oral: Modeling Media Shift in "A Journal of the Plague Year". *PMLA*, 121/1, 87-106.
- Pollitt, K. (2020). Tales of Two Plagues: Tips on self-isolation from Daniel Defoe and Giovanni Boccaccio. *The Nation*, 10-11.
- Riva, M. A., Benedetti, M. & Cesane, G. (2014). Pandemic Fear and Literature: Observations from Jack London's *The Scarlet Plague*. *Emerging Infectious Diseases*, 20/10, 1753-1757.
- Sansom, D. (2009). A Response to Stanley Hauerwas. *Christian Scholar's Review*, 38/3, 335-339.
- Schäbler, B. (1987). Literatur Und Anomie: Die Literarische Verarbeitung Der 'Extremen Situation' in Daniel Defoes *Journal Of The Plague Year* und Doris Lessings *The Memoirs Of A Survivor*. *AAA: Arbeiten Aus Anglistik Und Amerikanistik*, 12/2, 97-112. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/4302343>
- Seager, N. (2008). Lies, Damned Lies, and Statistics: Epistemology and Fiction in Defoe's "A Journal of the Plague Year". *The Modern Language Review*, 103/3, 639-653.
- Smith, M. & Upshur, R. (2019). Pandemic Disease, Public Health, and Ethics. In (A. C. Mastroianni, J. P. Kahn & N. E. Kass Eds.), *The Oxford Handbook of Public Health Ethics* (pp. 797-811). New York: Oxford UP.
- Van Zyl, L. L. (2018). *Virtue Ethics: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.

### Summary

Daniel Defoe's *A Journal of the Plague Year* (1722), which documents the Great Plague of London in 1665, was published with an intention to warn and prepare English people for another pandemic that was expected to arrive in London spreading from Marseilles. By documenting both the statistics and the stories from the Great Plague of London, Defoe tried to give a very detailed outlook of the society by including various people from different ranks who respond to the Black Death in different ways. In this book, Defoe's narration focuses on how the morality people adopt or ignore alters in the times of a pandemic as the society is threatened by a collective fear of death. In this respect, the responses to a fatal pandemic are actually the responses to the fear of death which would, in the first place, result in vicious acts and the loss of common sense. Defoe portrays many Londoners who are inclined to behave in accordance with vices during the Black Death. Defoe's vicious people—the ignorant and cruel governors who do not take precautions and leave many infected people dead; the fraud ecclesiastics, physicians, and magicians who deceive people in the name of treatment; malevolent people who consciously spread the plague or kill the watchmen to escape from the quarantine—behave out of vices and harm not only the society but also themselves because survival is not possible without mutual concern. To remind people the significance of interdependency during the end times, Defoe critically narrates

the stories of vicious people and how it is still possible to give a virtuous response contrary to them.

In *A Journal of the Plague Year*, H.F., the survivor-narrator, portrays a great deal of vicious people who violate their moral duties driven by the vices of avarice, greed, solipsism, corruption, and ignorance. However, H.F. depicts how some others hold on to their conscience and moral duties in spite of the harsh reality of death. In this sense, their response to the plague, or in other words to death, is shaped by the virtues of compassion, care, solidarity, gratitude, and justice they adapt “to live well” in the end times. Thus, *A Journal of the Plague Year* clarifies the idea of giving a moral response to a pandemic, which regards the benevolence of the society as well as the individual. In this context, the survivor-narrator of the Great Plague, H.F., who is fictionalized as a trustworthy narrator, appears as a moralist proposing a moral response and necessity which should be considered by the administrators as well as ordinary people. H.F.’s portrayal of (im)moral attitudes on administrative level calls for a systematic moral approach to the pandemic, which requires the virtues of compassion, justice, and solidarity that would lead people to mutual survival. In this sense, he proposes virtue ethics as the right moral response to the pandemic.

In this respect, *A Journal of the Plague Year* depicts how mutual trust and interdependency operating with the preferred virtues are required in case of a pandemic in order to eliminate the undesired vices. While Defoe constitutes a moral framework, he wishes to leave a kind of document that would guide people in case of future pandemics. Thus, rather than being a historical writing, the stories that reflect various moral perspectives reveal how story-telling and literature could function as a warning and a wake-up call recommending to learn from the past outbreaks and pandemics, which is a moral requirement for us.

The advice Daniel Defoe proposed, via his narrator H.F., about adopting the required virtues in case of a plague were extremely vital for the reader of the eighteenth century. Today, the virtues he advices and the vices he warns against are still remarkable to be highlighted since the world has been suffering the Covid-19 pandemic, which opens moral issues up for discussion. In this sense, this study aims to revisit *A Journal of the Plague Year* and analyze the (im)moral responses which would accompany and console us in terms of discovering what is right and wrong for not only to survive but also to survive as moral agents by getting a moral understanding of a pandemic.



## YAPILANDIRILMIŞ GÖMÜLÜ TEORİ YAKLAŞIMI İLE KÜLTÜREL COĞRAFYA ÖĞRETİMİ\*

CULTURAL GEOGRAPHY TEACHING WITH CONSTRUCTION EMBEDDED THEORY APPROACH

**Miyase OKUR** 

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Coğrafya Eğitimi Anabilim Dalı, miyaseokurr@gmail.com

**Münür BİLGİLİ** 

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Coğrafya Eğitimi Anabilim Dalı, munur.bilgili@marmara.edu.tr

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 8 Mart 2022  
Kabul edildiği tarih: 13 Nisan 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 8 March 2022  
Date accepted: 13 April 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Kültürel Coğrafya; Yeni Kültürel Coğrafya; Kapitalizm; Yapılandırılmış Gömülü Teori

### Keywords

Cultural Geography; New Cultural Geography; Capitalism; Structured Embedded Theory

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.14

### Öz

Kültürel coğrafya, Amerika'da Carl Sauer tarafından kurulmuş ve geleneksel kültürel coğrafya olarak adlandırılmıştır. Beşeri coğrafyanın pozitivism eleştirisinin bir parçası olan bu yaklaşım, 1980'lerde kültürel dönüş sürecinde, ontolojik ve epistemolojik gerçeklerle eleştirilmiştir. Çünkü kültür yaklaşımları tarihin, kırsalın yorumlanmasıyla sınırlı ve çağdaş kültürel konularla ilgisizdir. Bireylerin cinsiyetleri, sosyal sınıfları açısından nasıl farklılaştırıldığını görmemişlerdir. Yeni kültürel coğrafyacılar bu eleştiriyle, geleneksel kültürel coğrafyaya meydan okumuş, konunun mülkiyeti üzerine tartışma oluşturmuştur. Bu durum, 1990'lı yıllarda kültürel coğrafyanın, daha büyük disiplinin kritik dönüşünü canlandıran, disiplin konumlandırmasını hızlandırmaya yardımcı olmuştur. Bu bağlamda çalışmanın amacı, kültürel coğrafyanın nasıl öğretilmesi gerektiğini belirlemektir. Bu çalışma, 2020-2021 eğitim ve öğretim yılında, Marmara üniversitesi coğrafya öğretmenliği bölümünde okuyan yirmi beş öğrenci ile yapılandırılmış görüşmeler aracılığıyla yapılmıştır. Yapılandırılmış gömülü teori yöntemiyle yürütülen çalışmada, katılımcıların kültürel coğrafya öğretimi sürecindeki deneyimleri, yaşamlarında kültürün nasıl etkili olduğu, bununla ilgili deneyimleri ve algılarını ortaya koymak istenmiştir. Kültürel coğrafya öğretimi ile ilgili daha önce çalışma yapılmaması açısından önemlidir. Sonuç olarak, sosyal düzen verili veya doğal bir durum değildir. Bu sosyal düzen kapitalizm için oluşturulmuş, adaletsizliklerin nedeni olan güç ise kurumsallaşmıştır. Gücün kurumsallaşmasında temsiller, ataerkil yapı, kültür endüstrileri, söylemler, pratikler etkili olmuştur. Gücün eleştirilmesiyle bireyler üzerindeki olumsuz etkisi azaltılabilir ve böylece toplumsal dönüşüm sağlanabilir. Bu dönüşüm, yeni kültürel coğrafya öğretiminin yaygınlaştırılmasıyla mümkün olabilir.

### Abstract

Cultural geography was founded by Carl Sauer in America and named as traditional cultural geography. This approach, which is a part of the positivism critique of human geography was criticized with ontological and epistemological realities during the cultural turn process in the 1980s. Because their approaches to culture are limited to the interpretation of history and the countryside and irrelevant to contemporary cultural issues. They did not see how individuals were differentiated in terms of their gender and social class. With this criticism, new cultural geographers challenged traditional cultural geography and created a debate on the ownership of the subject. This helped to accelerate the discipline positioning of cultural geography in the 1990s, which revived the critical turn of the larger discipline. In this context, the aim of the study is to determine how cultural geography should be taught. This study was conducted through semi-structured interviews with twenty-five students studying in the geography teaching department of Marmara University in the 2020-2021 academic year. In the study carried out with the structured embedded theory method, it was aimed to reveal the experiences of the participants in the cultural geography teaching process, how culture is effective in their lives, their experiences and perceptions about it. It is important that there is no previous study on cultural geography teaching. Consequently, the social order is not a given or a natural state. This social order has been created for capitalism and the power that causes injustice has been institutionalized. Representations, patriarchal structure, cultural industries, discourses and practices have been effective in the institutionalization of power. By criticizing power, its negative impact on individuals can be reduced and thus social transformation can be achieved. This transformation can be possible with the dissemination of new cultural geography teaching.

\* Bu makale, Miyase OKUR'un "Kültürel Dönüş ve Kültürel Coğrafya Öğretimi: Yapılandırılmış Gömülü Teori Yaklaşımı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Coğrafya Öğretmenliği Doktora Programı öğrencisi Miyase OKUR tez aşamasında olup, Doç. Dr. Münür BİLGİLİ danışmanlığında "Yapılandırılmış Gömülü Teori Yaklaşımı İle Kültürel Coğrafya Öğretimi" başlıklı tezinin uygulama çalışmasını Coğrafya Eğitimi Ana Bilim Dalı'nda yürütmesi uygun görülmüştür. 12.11.2020. İlgili: 06.11.2020 tarihli ve E-65796619-302.08.01-2000298080 sayılı belge.

## Giriş

Geleneksel kültürel coğrafya, Kuzey Amerika’da Carl Sauer (1889-1975) tarafından kurulmuştur. Sauer, kültürün maddi yönleriyle özellikle kültürün doğa ile ilişkisinin tezahürleri olarak gördüğü peyzaj ile ilgilenmiştir. Sauer, *The Morphology of Landscape* (1925) makalesinden en çok alıntı yapılan pasajda, kültürel coğrafyanın nasıl anlaşılacağını şu şekilde açıklamıştır:

Kültürel peyzaj, bir kültür grubu tarafından doğal bir peyzajdan doğar. Doğa araç, kültürel peyzaj ise sonuçtur. Belli bir kültürün etkisi altında zamanla değişen peyzaj, gelişimden, aşamalardan geçiyor ve en sonunda gelişim döngüsünün sonuna ulaşıyor. Başka bir ifade ile kültür, doğal peyzajın yeniden canlandırılması ya da yeni bir peyzajın daha eski olanın kalıntılarına eklenmesidir. Doğal peyzaj elbette temel öneme sahiptir, çünkü peyzajın oluştuğu hammaddeleri sağlar. Bununla birlikte şekillendirme kuvveti kültürün kendisindedir (Sauer’dan aktaran Horton ve Kraftl, 2014, s. 9).

Bu açıklamayla geleneksel kültürel coğrafya, doğal peyzajın farklı kültürler tarafından değiştirildiğini ve insan eseri olarak kültürel peyzajlar ile kendini ifade ettiğini göstermeye çalışmıştır. Aynı zamanda kültürlerin birbirini izlemesi ile peyzajların da birbirini izlediğini belirtmiştir. Özey, Bilgili ve Kocalar, *Coğrafya’da Peyzaj Teorisi* (2018) makalesinde peyzajı şu şekilde açıklamıştır: “*Peyzaj dış dünyadır, dışarıdır. Peyzaj dışarı olsa da bizler onun dışında değiliz. Bizzat içinde yaşıyoruz ve onu şekillendiriyoruz. ... Bu nedenle çevre ve peyzaj düzenlemeleri güç ilişkileri ve politik ağların dışında değildir*” (Özey ve diğerleri, 2018, s. 131-132). Bu alıntıda, peyzajın aktif olarak insanlar tarafından oluşturulduğunu, gücün önemini vurgulamışlardır. Bu nedenle peyzajı anlamak ve yorumlamak sadece o peyzajı değil aynı zamanda onun temsillerini de incelemeyi gerektirir (Arı, 2005). Çünkü temsiller, güç ile çok yakından ilgilidir ve çoğunlukla temsili güçlüler şekillendirmektedir. Örneğin, erkek-kadın, beyaz-siyah, heteroseksüel-eşcinsel, baba-anne gibi dikotomiler temsiller ile yüklüdür ve gündelik yaşamın doğal parçaları olarak görülmektedir (Okur ve Bilgili, 2021).

Gündelik yaşam akademik araştırmaya layık bir konu gibi görünmeyebilir. Rutin olması nedeniyle, çoğumuz günlük yaşamlarımızı çok fazla düşünmeyiz ve ev işleri olarak görürüz. Bu nedenle yeni kültürel coğrafyacılar, yaşamımızın günlük, sorgulanmamış geçmişini daha fazla fark etmemiz için çağrıda bulunmuşlardır. Çünkü toplumun işleyişi ekonomik, politik, sosyal alanlardan daha çok ötekileştirilmiş alanlardan daha iyi anlaşılabilir. Yeni kültürel coğrafyacılar

ekonomi, peyzaj, kimlik, kültürel üretim ve tüketim, yoksulluk, ırkçılık, cinsiyetçilik, sosyal sınıf gibi sorunları, eşitsizlikleri araştırmış ve sorgulamışlardır. Böylesine gündelik yaşama dikkat etmek, bazı temel ayrıntıları ve çalışmalarını ortaya çıkarmıştır. Örneğin, sosyal sınıfın yaşadığı günlük saygısızlık, öfke, yetersizlik, utanç gibi duygular pratikte sınıf eşitsizliğini oluşturmuştur. Sosyolog John Shotter, bir uçak fabrikasında mühendis çırağı iken bu tür bir gizli yaralanmaya şu örneği sunmuştur:

Binlerce işçi saat 7.30'da, fabrikanın arkasındaki tek bir küçük kapıdan içeri girdik. Zamanında geldiğimizden emin olmak için birbirimizi iterek girdik. Her geç dakika bize 15 dakika ödeme maliyetiydi. Yönetim ve Kraliyet Hava Kuvvetleri subayları, ön taraftaki büyük çift kapılardan saat 9.00'da adımlar atarak içeri girdiler. Bundan da öte, onlar öğle yemeğini bir asma katta, bizim beş metre yukarımızda yediler, garson servisi ve beyaz örtüleri vardı. Biz dilimlenmiş ekmeği masanın üstündeki paketinden tere yağladık (Shotter'den aktaran Horton ve Kraftl, 2014, s. 188).

Bu alıntıda Shotter'in fabrika hayatına dair gözlemleri, sosyal sınıfın arkasında yatan ayrıntılı çalışmaların nasıl ortaya çıkarılabileceğini göstermiştir. Aynı zamanda sosyal ve kültürel coğrafyaların duygusal ve duygulandıran doğasını da gösterir; geçmiş, bugün ve gelecek algılarımızı etkileyebilir. Bir yaşam pratiği olarak mekân, belirli bir egemenlik ve güç hiyerarşisinin kaçınılmaz olduğu bir alandır (Sarı ve Özgen, 2021). Böylece yer okumak, güç mücadelelerini okumamıza izin verir; bazı grupların bu gücü diğerlerinden daha fazla kullanma fırsatı olduğunu gösterir. Dolayısıyla *"kültürü ve yerleri kontrol eden gruplar, bu dönüşümü sağlayacak güce sahiptir"* çünkü *"onlar baskın güce sahip"* (Anderson, 2015, s. 76).

Geleneksel kültürel coğrafyacılara, kültürü verili olarak kabul ettikleri için kültürü oluşturan bu dinamik süreçleri ve pratikleri görmezden gelmişlerdir (Horton ve Kraftl, 2014). Yeni kültürel coğrafyacılara ise kültürü insanların oluşturduğu dinamik bir sembol, inanç, dil ve pratiklerin karışımı olarak görmüşler; mekânlardaki eşitsizlikleri göstermeye çalışmışlardır. Çünkü kültür; kadınların, eşcinsellerin, engellilerin, azınlık etnik grupların, çocukların ve alt sınıfın dışlanmasına neden olmuştur. Kültür, artık Sauer'in gördüğü gibi evrimsel bir miras değildir; güçlüler tarafından oluşturulmuştur. Ayrıca geleneksel kültürel coğrafyacılara kültürün bireyleri, sosyal, tarihi ve politik bağlamları şekillendirdiğini düşünmüşler ancak kültürün bireyler, sosyal faktörler, kültürel politika tarafından şekillenebileceğini gözden kaçırmışlardır. Bu nedenle yeni kültürel coğrafyacılara;

kültür politikalarını ve bu kültür politikalarının güç ile olan ilişkilerini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Sauer'in kültürel peyzajı ile nicel devrim dönemindeki peyzaj yorumlarında en dikkat çekici unsur farklı düşünce ve paradigmaların çok kısır bir boyutta kalmasıdır (Özey ve diğerleri, 2018). Çünkü kültürel peyzaj ve kültürel coğrafya çalışmalarında Sauer'in ilgisi kültür tarihi ve maddi kültür öğeleri ile ilgiliydi (Kayserili, 2011). Bundan dolayı, geleneksel kültürel coğrafya acilen yeniden değerlendirilmeliydi; kültür anlayışı oldukça eski, peyzajın fiziksel ifadesine olan ilgisi sınırlıydı (Jackson, 1989). Kültür yaklaşımları tarihin, kırsalın yorumlanmasıyla sınırlandırılmıştı. Peyzajları, ambar ve kulübeleri, tarım sistemlerini, mezarlıkları statik olarak haritalandırmış, çağdaş kültürel konularla ilgisi yoktu. Bu nedenle 1970'lerde gelişen ve 1980'lerde yükselen kültürel çalışmalar, İngiliz coğrafyacı grubuna son derece heyecan vermiştir. Üç yıl sonra, Denis Cosgrove (1983), güçlü grupların mekân ve kültürün kontrolüne odaklandığı radikal bir kültürel coğrafya geliştirmek için zamanın uygun olduğunu belirtmiştir. 1980'li yılların ortasında gerçekleşen kültürel dönüşle, başlangıçta çoğunluğu İngiliz coğrafyacılarından oluşan coğrafyacılar, yeni kültürel coğrafya çağrısında bulunmuşlardır. Yeni kültürel coğrafyayı geliştirmek isteyenlere göre amaç, coğrafyacıların nadiren ele aldığı sosyal yaşam alanlarına dikkat çekmek, tamamen politik bir kültür kavramı oluşturmaktır (Jackson, 1989). Ayrıca kültürel coğrafya, çalışma ve analizden daha fazlası olmalıydı. Çünkü kültür, diğer bir ifade ile politika olduğu için, artık kültürel coğrafya kültürel politikaya müdahale etmeliydi. Her yerde hala yapılması gereken kültürel adalet çalışması için başka hiçbir kültürel coğrafya yeterli değildi (Mitchell, 2000) yeni kültürel coğrafya gerekiyordu. Böylece coğrafya içinde radikal, marksist, feminist, hümanistik, eleştirel ve dönüşümcü yaklaşımların baskın bir konuma gelmesi ile kültürel manzara yaklaşımı popülerliğini ve etkinliğini yitirirken; onu kültürel coğrafya içinde baskın paradigma olmaktan çıkardı (Özey ve diğerleri, 2018). Ancak 1980'li yıllardan itibaren çok paradigmatlı döneme geçişle birlikte beşeri coğrafyacılar, mekânın bu disiplinlerde yeterli derecede ele alınmadığını fark etmişler; mekânın toplumsal olay ve olgularla iç içe araştırılabileceğini ortaya koymuşlardır (Temurçin ve Keçeli, 2015).

Kültürel dönüş, beşeri coğrafya çalışmalarında yeni yaklaşımları ortaya çıkarmış ve yeni kültürel coğrafyanın doğuşunu sağlamıştır (Kaya, 2015). Çünkü 1960 ve 1970'lerde, beşeri coğrafya ve diğer akademik disiplinlerdeki

araştırmalarda nicel yaklaşımlar hâkim olmuştur. Bu nedenle yeni kültürel coğrafyacılar, nicel yaklaşımla bireylerin motivasyonlarını, deneyimlerini, günlük coğrafyaların ayrıntılarını anlamının zor olacağını savunmuşlar; yeni fikirler ve yöntemler aramışlardır. Bu durum diğer disiplinlerden gelen kavramları ve literatürü keşfetmeyi gerektirmiştir. Böylece yeni kültürel coğrafyada geliştirilen kavramlar, sorular ve yöntemler beşeri coğrafyanın diğer birçok alanında oldukça etkili olmuştur. Yani kültürel coğrafya artık sadece kültürel coğrafyacılar tarafından çalışılmamaktadır. Daha ziyade, kültürel coğrafyanın soruları ve uygulamaları birçok beşeri coğrafyacı tarafından benimsenmiştir. Tüm “*coğrafya kültürel söylem tarafından somutlaştırılmıştır*” (Cook, Crouch, Naylor ve Ryan, 2000, s. xii).

Kültürel coğrafya uzun bir kurumsal ve entelektüel tarihe sahip olsa da, beşeri ve sosyal bilimlerde son dönemlerde görülen dönüşümlerin bu alana da yansımaları nedeniyle, çağdaş kültürel coğrafya kendini yeniden konumlandırmıştır (Şahin, 2019). Aynı zamanda Clive Barnett, beşeri coğrafyanın tamamını temsil etmek için bir alt disiplin olarak kültürel coğrafya oluşturduğunu iddia etmiştir (Johnson, 2013). Bazı coğrafyacılar kültürel coğrafyayı beşeri coğrafyaya alternatif bir başlık olarak kullanırlar (Tümertekin ve Özgüç, 2020). Çünkü nüfus, göç, yerleşme, siyasi, turizm, sanayi, tarım, ulaşım hepsi kültürdür. Kültürel coğrafya her yeni yöne koşmuştur, günümüzde ise her yerededir. Böylece kültürel coğrafya alt disiplini, yeni kültürel coğrafyanın ardından hızla ve her yönden gelişmiştir. Bu çalışmanın amacı, kültürel coğrafyanın nasıl öğretilmesi gerektiğini sorgulamak, hangi yönde geliştiğini belirlemektir.

### **Yöntem**

Bu çalışmada, Kathy Charmaz’ın yapılandırılmış gömülü teori yaklaşımı kullanılmıştır. Charmaz, yapılandırmacı terimi ile araştırmacının öznelliğini, verilerin inşasına, yorumlanmasına katılımını vurgulamıştır. Bunun yapılmaması mevcut ideolojiler, söylemler ve güç ilişkileri risklerini çoğaltır (Charmaz, 2014). Çünkü kültür, bir güç ve otoritenin sistemidir, insanların dünyayı anlama biçimidir. Clifford Geertz’in formulasyonunda ise kendileri hakkında anlattıkları hikâyelerdir (Mitchell, 2000). Bu nedenle Charmaz, araştırmacının tarafsız olmadığını, inşa teorisinin araştırmacının görüş ve değerlerinden etkilendiğini söylemiştir. Tutarlı bir analiz yöntemi sunarken, formül reçeteleri yerine genel ilkeleri ve esnekliği vurgulamıştır. Araştırmacılar, katılımcılar, diğer veri kaynaklarıyla paylaşılan deneyimler ve ilişkilerden yeni bilgiler ve teorik yorumlar oluşturmayı amaçlamıştır (Charmaz, 2014). Onun bakış açısından araştırmacının

konumunu, ayrıcalıklarını, bakış açılarını ve etkileşimlerini dikkate almak gerekiyordu. Onlar bir yapı olduğu için sosyal dünyanın doğal bir parçasıdır. Bu nedenle gömülü teorileri, geçmiş ve şimdiki katılımlarımızla, insanlarla, bakış açılarıyla, araştırma uygulamalarıyla, etkileşimler ile inşa ediyoruz. Ancak, bir metin her zaman çoklu okuma ve yorumlara açıktır; çünkü nedensel gücü vardır (Duncan, 1990)

Charmaz (1996), bilgi üretiminde yorumlayıcı ve pozitivist varsayımları birleştirerek yaşanan deneyimler ile yapı, güç, değerler ve ideolojiler arasındaki ilişkilerin anlamlarını birleştirmeye çalışmıştır. Bu nedenle yapılandırılmış teoriler, yalnızca katılımcıların görüşlerine, deneyimlerine değil, daha derin yapısal konulara ve sonuçlarına dayanmaktadır. Bireyleri, diğer insanlardan ve etrafındaki dünyadan ayrı olarak incelemek yeterli değildir. Charmaz'a (2014) göre, çalışılan deneyimin çoğunlukla gizli yapılar, ağlar, durumlar ve ilişkilere nasıl, ne zaman ve ne ölçüde dâhil edildiğini öğrenmek gereklidir. Böylece, insanlar arasındaki ayırım ve farklılıklar, bu ayırım ve farklılıkları koruyan, sürdüren güç, görünür hale gelir. Bilgi, sosyal dünya içinde oluşturulur. Aynı zamanda insanlar kendi anlamlarını da oluşturuyor. Kendi özelliklerini ve dünyayı yorumlayarak onlara göre hareket ediyor. Onlar geçici, kültürel ve yapısal bağlamlarda yaşanmış deneyimler yoluyla öznel anlayışlar geliştiriyor (Charmaz, 2000).

Holliday, araştırmacılar ve yöntemlerinin sosyal dünyanın politikalarıyla ilişkili olduğunu söylemiştir (Holliday, 2002). Sonuç olarak, yaşamlarımız ve değerlerimizin araştırmamızı nasıl etkilediğini; veriler ve kavramlar hakkındaki önyargılarımızı nasıl etkileyebileceklerinin farkında olmamız gerekir (Charmaz, 2014). Yapılandırılmış gömülü teori, kişisel deneyimlere değer verir; gerçekliklerimizi toplumsal düzeylerde keşfetmek ve analiz etmekle ilgilenir. Bu nedenle toplumda marjinalize edilmiş, sosyal ve kültürel grupların deneyimlerine dikkat çekmek, sorunlarını araştırmak için yeni, nitel araştırma yöntemleri geliştirmek ve yaygınlaştırmak gerekliydi (Rose, 1993; WGS, 1997). Böylece yapılandırılmış gömülü teori “*dışlanan grupların ve diğerlerinin çağdaş kültür içinde temsilini ya da yetersiz temsilini anlamak için teorik bir çerçeve sağladı*” (Horton ve Kraftl, 2014, s. 17). Bu bağlamda, katılımcıların deneyimlerine dayanan ve kültürel coğrafyanın nasıl öğretilmesi gerektiğine dair yeni teoriler oluşturmak istenmiştir. Bu araştırma, Marmara üniversitesi coğrafya öğretmenliği bölümü üçüncü sınıftan 9, dördüncü sınıftan 16 katılımcı olmak üzere 25 katılımcı ile yapılmıştır. Araştırma 2020-2021 eğitim ve öğretim yılında, zoom üzerinden yarı yapılandırılmış görüşmeler



aracılığıyla yapılmış; toplanan veriler analiz edilerek kodlar üretilmiştir. Kodlar, kültürel coğrafya öğretimi sürecindeki deneyimler, mekân deneyimleri, mekân ve kültür arasındaki ilişkiselliği belirlemeye yönelik sorulardan ortaya çıkmıştır. Kodları sunarken, katılımcılar terimi kullanılmış ve alıntılar orijinal olarak aktarılmıştır. Ayrıca araştırmaya katılanların gizliliğini korumak amacıyla alıntılar, katılımcılara verilen takma ad ve transkripsiyondaki sayfası ile belirtilmiştir. Katılımcılarla görüşmeler sonucunda mekân ve hafızalardaki kültür farkındalığı, kültür üretiminde güç ve kültür endüstrileri, kapitalizmin yayılışı ve kültürel tüketim, ataerkil yapı ve cinsiyet, mekânda dışlama ve ötekileştirme kodları ortaya çıkmıştır. Bu kodlar şunlardır:

### **Mekân ve Hafızalardaki Kültür Farkındalığı**

Kültür, bir ideolojidir; güçlü sınıfların (erkek, heteroseksüel, beyaz) çalışmalarından oluşur, çoğunlukla onlara aracılık eder. Bu nedenle kültür organize edilmiştir. Dolayısıyla toplumda kültürün nasıl işlediğini gösteren bir kültür tanımı ve geliştirilmesi yerine, kültürü oluşturan örnekler çoğalmıştır. Gündelik yaşam, sanat eserleri, ekonomik oluşumlar, dini inançlar, giyim tarzları, yeme alışkanlıkları, müzik gibi. Böylece mekân ve hafızalarda oluşturulan kültür, hem hayali hem gerçektir; gerçeklik genellikle söylem, temsil ve pratiklerle oluşturulmuştur. Bilge'nin açıkladığı gibi:

Bu dersi aldıktan sonra klasik tanım vardır ya kültür, maddi ve manevi değerlerin bütünüdür. Ama hâlbuki yaşamın ta kendisidir. İnsan yaşamının her alanında, doğumdan ölüme kadar insanla iç içe yaşar, kültür. Yememize, içmemize, karakterimize, siyasi görüşümüze yerel ve evrensel bakış açımıza, evlilik hayatımıza, okul hayatımıza, aşk hayatımızda birçok konuda kültürle karşı karşıya geliyoruz. Doğrudan ve dolaylı olarak hayatımızın her alanında kültür bizi etkiliyor (Bilge, s. 1).

Çünkü kültür politiktir; hem sıradan görünür hem de bilinenin en iyisidir. “İnsanın içinde olan, çevresinde olan şey olduğu için, hayatımızın her noktasında bir noktaya ulaşıyor. Bu genişliği beni şaşırttı. Hayata ve evrene bakış açımız da kültürel coğrafyanın bir parçasıdır” (Eray, s. 1). Kültür, “insanın içinde” ifadesi kültürün içselleştirildiğini gösterir. Ayrıca gücü kullananların meşruiyetini gösterdiği için bazen de “insanın içinde” gizlidir. “Hayata ve evrene bakış açısını” oluşturan kültür ideolojisi, zihinlerde anlamlar oluşturarak sosyal bir gerçek olmuştur. Dolayısıyla “bu derste bir felsefe dersi gördüğümü söyleyebilirim” (Ferkan, s. 2). Aynı zamanda

“ders, hümanist bir bakış açısı getirdi. İnsanların eşitlik için yaptığı mücadeleler, herkesin eşit olduğunu, sadece çevreden ibaret olmadığımızı, insanın çevreye odaklı determinist bir bakış açısının olmaması gerektiğini, dünyanın çok küçük olduğunu, teknolojik gelişmelerle elde ettiğimiz dünya küçülmesini, bana gösterdi” (Can, s. 1).

Kültür kitap, dergi, gazete, televizyon, müzik gibi kültür endüstrileri aracılığıyla üretilmiştir. Açelya'nın söylediği gibi:

Kitaplarda, metinlerde üretilen bir şeyleri fark etmeye başladım. Biz farkında olmadan oradaki bir şeyler, bizim beynimize yerleştiriliyor. Klasik bir kitabı okurken de fark ediyorum: kadınlar şu şekilde hareket etmeli, kadınlar böyle olmalı, erkekler böyle olmalı, böyle olunca bazı şeyler doğru ilerler. O konuda bir farkındalık oluşuyor. Kitapların vermek istediği şeyleri fark etmeye başlıyorum. Kitaplarda cinsiyetleşmiş sosyal roller bize gösteriliyor. Özellikle Rus klasiklerinde Tolstoy, çok yapıyor bunu (Açelya, s. 1).

Böylece kültürel metinler, ideolojik olarak okunabilir; çünkü onları üretenlerin çıkarlarını yansıtmıştır. Ayrıca toplumdaki eşitsizlikleri ve kültürel üretimi gizlemiş, onları sorunsuz, doğal göstermiştir. Dolayısıyla kapitalizmin benimsenmesi kolaylaşmış, egemenliği güçlendirilmiştir.

Günlük yaşamı rutin olması nedeniyle çoğumuz çok fazla düşünmeyiz. Günlük yaşamın düşünülmemesi günlük mekânların, pratiklerin, olayların ihmal edilmesine neden olabilir. Katılımcılar, kültürel coğrafya dersini aldıktan sonra, günlük yaşamda detaylara daha çok dikkat etmeye başlamışlardır. Örneğin, “starbucks veya bir kafeye gittiğimde kapitalist kültüre daha çok dikkat etmeye başladım” (Fuat, s. 1). “Kapitalist kültür”, mekândaki güç ilişkileri aracılığıyla elit bir sınıfı oluşturarak ekonominin, politikanın gücünü yansıtmıştır. “Starbucksta içilen bir kahvenin sana yüklediği anlam mesela, elit kültürdür” (Arda, s. 1).

Kültürel coğrafya dersi, peyzaja karşı, kültüre karşı daha natürel bakmamı öğretti. Önceden, gördüğüm her yeşil alana doğal diyordum ama her yeşil olanın doğal olmadığını öğrendim. Oranın arka planını görmüyoruz, o ana göre düşünüyor ve konuşuyoruz. Çevreye, kültüre farklı açılardan bakmamı sağladı. Kültürel coğrafi bakış açısı kazandırdı, bana (Umut, s. 1).

Peyzaj temsili, ideolojik veya görsel olarak baskıcı olduğu için bazen görüntülerin sosyal bağlamlardaki etkilerine dikkat etmeyebiliriz. Ancak, katılımcılar peyzajı okuyarak “her yeşil olanın doğal olmadığını” öğrenmişlerdir. Umut’a göre:

Kültürel coğrafya, genele hitap eden bir yaklaşım. Herkesin bundan nasibini alması gerek bir konudur. Coğrafyanın en temelidir. Şu anda beşeri coğrafya görüyoruz, hepsinin temelinde kültür var. Kültürel coğrafyada, insanların yaşadığı sıkıntılara şahit olduk. Kültür çoktur, çoğuldur. Avrupalı, doğulu diyemeyiz. Ekonomik, sosyal eşitsizlikler insanların bir tarafta ezilmesini oluşturdu. Önceden Türkiye’de şöyle bir algı vardı. Mesela, doğuya giden otobüsler bile kalitesizdi. Doğuya giden otobüslerin içi ahır gibi kokuyor derlerdi. Bunu oluşturan insan, uydurma. Bir şeyi duyduğumuz zaman inanmamalıyız, araştırmalıyız. Kültür eşittir kafa yapısıdır. İnsanların kendilerini güncellemeleri ve saygılı olmaları lazım” (Umut, s. 5-6).

“*Kültür eşittir kafa yapısıdır*” ifadesi kültürün zihni nasıl yapılandığı, gerçekliği nasıl oluşturduğunu göstermiştir. Böylece söylemler, yalnız ötekiyi üretmemiş ötekinin nasıl olduğunu da üretmiş ve ben imajını oluşturmuştur. Bu nedenle kültür ırk, cinsiyet, cinsellik gibi sosyal kategoriler, söylemler yoluyla eşitsizlikleri üretmiştir. “*Her şeye rağmen insanda değer vermemiz gereken şey kişiliktir. Çünkü çok farklıyız, hepimiz. Hepsi kültürün getirisi ve götürüsü. Bu farklılıklar arasında asıl kıstas, kişilik olmalı*” (Yiğit, s. 2).

### **Kültür Üretiminde Güç ve Kültür Endüstrileri**

Kültür, çoğunlukla beyaz, eğitilmiş, üst sınıf erkekler, ekonomik ve kültürel birikim açısından zengin olanlar tarafından üretilmiştir. Özellikle kadınlar, etnik ve dini azınlıklar, engelliler, ekonomik ve kültürel birikimi olmayanlar, kültürel endüstrilerde, yayıncılık ve medyada yeterince temsil edilmemiştir. Daha doğrusu, kültürel üretime katılımda sosyo ekonomik eşitsizlikler söz konusudur. Kültürel üretimin birçok alanında yüksek statüdeki roller, genellikle ayrıcalıklı olanlar tarafından temsil edilmiş; sosyal olarak dışlanmış gruplar yeterince temsil edilmemiştir. Dolayısıyla kültürü kimin ürettiği ya da kimin üretmediği metinlerin ve medyanın içeriğini etkilemiştir. Aynı zamanda medya, bazen halka açık mekânlarda meydana gelen saldırıları duyurarak, sokağın tehlikeli bir yer olduğu algısının oluşturulmasına yardımcı olmuştur. Cansel’in söylediği gibi:

Mekânda kendimi çok özgür hissetmiyorum. Giyeceğim kıyafeti gittiğim yere göre seçmeye çalışıyorum. Gittiğim yerden geç gelmemeye çalışıyorum. Etek normal bir kıyafet, boyu hiç önemli değil. Gideceğin yerden dolayı giyinemiyorsun ve pantolona yöneliyorsun, bu artık bir alışkanlık oluyor. Etek giydiğimizde insanlar çok tuhaf bakıyor, genellikle pantolon giydiğimiz için. Son dönemdeki taciz olaylarından korktuğumuz için bu durum böyle, baktıklarından dolayı değil. Bir sürü haber görüyoruz ve ben de çok etkileniyorum, daha dikkatli olmaya çalışıyorum (Cansel, s. 1-2).

Kadınların mekândaki korku algıları, çoğunlukla mekânda kimin bulunduğu ve mekânı kimin kontrol ettiği ile ilişkilidir. Çünkü medya, kadınları evin özel alanıyla, erkekleri de sokağın kamusal dünyasıyla ilişkilendirmiştir.

Katılımcılara göre, bazı dizilerde ırkçılık yapıyorken, bazı yabancı dizilerde dışlanan ve görünürlüğü engellenen LGBT bireyleri daha görünür olmuştur.

Örneğin, 99 Brooklyn nine. Başroldeki bir komiser siyah ve geydi. Toplumda dışlanan bir birey başroldeydi. Bazı dizilerde erkekler çok fazla egemen, bazı dizilerde de onu yıkmaya çalışıyor, kadın karakterlerini ön plana sokmaya çalışıyorlar. Erkeklerin olduğu diziler, silahlı, vürmalı olurken kadınların olduğu diziler, daha romantik oluyor. Kitaplarda, romanlarda, klasiklerde de işin içinde kadın varsa o kitap aşk kitabı oluyor. Erkekler mantıklı, kadınlar daha duygusal, topluma bu yerleşmiş izlemeye, okumaya alışmışız. Toplum farklı bir şey görmek istemiyor, değiştirmek istemiyorlar. Belki de işlerine bu geliyor, alışkanlık olmuş. Böyle bir şey tuttu demek ki. Dizilerde hep aynı konular var. Zengin bir patron, fakir bir kız ve bu izleniyor (Açelya, s. 2).

Böylece diziler, kitaplar bedeni, zihni alışkanlıklara hazırlayarak toplumdaki istekliliği öngörmüştür. Kültür, mekânlarda farklı şekillerde üretilmiştir.

Mesela Bağcılarda, belli bir sosyo-ekonomik yapı, düşünce yapısı var ve ona göre Bağcılar kültürü ortaya çıkmış. Nişantaşı kültürü daha yüksek kültür, oradaki insanları daha zengin, olması gereken kültürmüş gibi görüyoruz. Kültürü oluşturan güçlüler, her şey onların yaptığı gibi olması isteniyor. Ama onlardan farklı olarak kendi kültürlerini yaşamak isteyen farklı gruplar da ortaya çıkıyor (Açelya, s. 5).

Bu nedenle kültür mekânı günceller, dönüştürür, şekillendirir. Mekânda, o kültüre ait izleri görmemiz mümkündür.

Hollanda'ya baktığımızda ilk eşcinsel evliliğin kabul edildiği yerdir. Oradaki eşcinsellerin, mekânlarda özgürce hareket edebilmeleri mekânları da şekillendiriyor. İstanbul'da bazı kafelerdeki tuvaletlerde cinsiyet ayrımı yok. İnsanlar öyle yerleri arıyor artık, nüfus arttığı için. Oradaki kültürle mekân arasındaki ilişki farklı, buradaki kültürle mekân arasındaki ilişki farklıdır. Burada aynı olayı görmemiz mümkün değil gibi görünüyor. Geçmişten bu yana gelen kültürel farklılık, insanların örf ve adetleri, gelenekleri bu farklılığı etkilemektedir (Umut, s. 2).

Erkekler ve kadınlar mekânları, yerleri cinsiyet ayrımı ve güç ilişkileri nedeniyle farklı şekilde deneyimlemişlerdir. Böylece deneyimler, cinsiyetin sosyal yapısını ve yeri oluşturmuştur. Eray'ın söylediği gibi:

Babaannem anlatıyor: köyde erkekler yürürken, kadınlar erkeklerin önünden geçmeye korkarlarmış. Bunlar bir yerde yazmıyor; sonuçta onlar da başkalarından gördü, kültürel aktarım böyle devam ediyor. Ülkemizin bazı yerlerinde kültürü erkekler oluşturmakta ama bu mekânlara göre değişiklik göstermektedir. Batı ülkelerinde bile bunlar vardır; belli mekânlarda, belli zamanlarda (Eray, s. 2).

Özellikle söylemler, argo kelimeler kadına kötü bakılmasından kaynaklanıyor. Aslında erkeklerin, biraz daha üst olduğunu gösteriyor. Kullandığımız atasözleri bir söylemdir, kadının hor görüldüğü atasözleri çok var. Her başarılı bir erkeğin arkasında bir kadın vardır, sözü de yanlış. Kadın o kadar çok emek veriyor ki, kadınla birlikte bu yolu yürüyor aslında. Erkek, o başarıları yakalarken kadının etkisiyle başarıyor. Kadının ikinci rolde, yan rolde olduğunu görüyoruz; aslında kadın ön planda" (Fuat, s. 4).

Böylece kültür, mekânlarda ve zihinlerde söylemler, temsiller, pratikler aracılığıyla oluşturulmuş ve yer almıştır.

Din, insanüstünde bir gücün varlığını hissetmektir. İnsanların psikolojisine iyi geldiği gibi sosyal düzeni de sağlar. "Doğan çocukların kulaklarına ezan okunması bizim kültürümüzün başlangıcı, hayatımızın her tarafında" (Can, s. 1). Kültürel yaşam dinle başlamış ve insanlar dini inanç konusunda söylemler üretmiştir. "Mesela, Hristiyanlara gâvur, ateistlere Allah' sız diyebiliyoruz; kültürel

*kullanımlarımız var argoda*” (Fuat, s. 2). Dinler, toplumdaki kültürel normları belirlemiştir. Ferkan’ın açıkladığı gibi:

Kültürün en önemli parçası dil olarak gözüküyor ama benim için kültürü oluşturabilecek en temel etken din anlayışıdır. Dindir kültürü oluşturan, doğruyu ve yanlış söyleyebilecek olan. Olması gerekeni söyler, yanlış yaparım ama o doğruyu da reddedemem. Kültürümü ailem ve din oluşturdu. İnanç, toplumda nasıl hareket etmemi, giyimime nasıl yön vermem gerektiğini söyleyen bir kaidedir. En temel etken benim için odur (Ferkan, s. 2).

### **Kapitalizmin Yayılışı ve Kültürel Tüketim**

21. yüzyılda yerleşmiş büyük bir evrensel kültür vardır. Yerel kültürler ne kadar dirense de kazanan çoğunlukla evrensel kültür olmuş ve evrensel kültür, kapitalizmin etkisiyle yayılmıştır. Can’ın söylediği gibi:

Açılan fast food zinciri, McDonald’s ciddi değerinde bir kültür sağlıyor. Amerikan kültürünü oraya götürüyor. Starbucks, McDonald’s üzerinden yerel halka kendi kültürlerini empoze ediyorlar. Yerel kültürün evrensel kültüre yenilmesi olağan bir şey. İnsanlar nike ya da tommy hilfiger aldıklarında statü atladıklarını zannediyor; bulunduğu kültürde, toplum içinde önde geldiğini düşünüyor (Can, s. 2-3).

Bundan dolayı küresel ve yerel kültür iç içe geçmiş, karma bir kültür oluşmuştur.

Tüketim, bir yerde zaman harcamak veya bir mekânla ilişki kurmaktır. Bu nedenle mekânlarda sadece tüketim gerçekleşmez, mekânlar da tüketilir.

Örneğin, starbucks sadece kahve içmeye gitmiyoruz, aynı zamanda starbucks kültürünün içinde olmaya gidiyoruz. Starbuckstan kahve aldığımız zaman kendimizi daha havalı hissediyoruz. Çevremde starbucks kullanan insanlardan veya sosyal medyadan, starbuckstan kahve almadan güne başlayamam gibi sözler... İnsanlar, o sözlerle çok havalı olduklarını zannediyorlar ama değiller (Açelya, s. 2).

Böylece kapitalizm, reklamlar aracılığıyla kültürü kullanmıştır. *“Ramazan bayramı bizim kültürümüz. Bazı markalar, kültürü reklamlarda kullanarak bizi etkilemeye çalışıyorlar. Starbucks, Coca Cola, giyim olsun hepsi bizi etkilemek, satış yapabilmek için kültürü kullanıyorlar”* (Melih, s. 2).

Kültürün etkilemediği hiçbir şey yok. Ayakkabı alırken bile etkiler. Çin’de önceki kültürlerinde porselen ayakkabı giyerlermiş. Burada kültür etken, ekonomi bir etkindir. Elitizm bir dövme yaptırıyoruz, ünlü bir kişinin adını söylüyor, çok elit olmuşsun diyor. Sonrasında başka bir dövme yaptırıyorsun, keko dövmesi gibi diyorlar. Ünlü kişinin yaptırdığı dövme ile kekonun yaptırdığı dövme fiyatı aynı değil. Kapitalizm işin içine giriyor. Kapitalizmde tüketici kültürü önümüze çıkıyor, politika çıkıyor (İlker, s. 3).

Söylemlerle kapitalist kültür yayılıyor.

Tüketim kadınlar üzerinden yıllardır anlatılmış ve bunlar hayatımızın bir parçası olmuş, gündelik yaşamımıza yerleşmiştir. Örneğin, kadınların giyim tarzıyla alakalı belli kalıp yargılar var. Maskülen tarzda giyinen kadınlara farklı gözle bakılması, saçını üç numaraya vuran bir kadınla ilgili farklı yorumlar yapılması. Bizim kültürümüzde bunlar var (Eda, s. 2).

Mekânlar belli kültürel kodlara sahiptir. Örneğin, bir kafe ötekileştirilen, dışlanan kimlikler için dijital yollarla, müziğin tüketimi yoluyla hareketli gizli mekânları oluşturabilir. Çünkü *“bir insan bir mekâna girdiği zaman, oraya uygun davranışlar sergilemek zorunda hissedebiliyor kendini”* (Utku, s. 1). Dolayısıyla kültürel tüketim mekânlara göre farklılık göstermiştir. Örneğin,

Hollanda’ya gidiyorsunuz, uyuşturucu sipariş edebiliyorsunuz ve kullanıyorsunuz. Türkiye’de uyuşturucu adını söylediğinizde bile yasal bir yükümlülük altına giriyorsunuz. Mekânsal olarak farklılıklar var. Bazı kepslerde, inekler sınırı geçtikten sonra Hindistan’da özgür. Çünkü onlar için kutsallar, onun gibi işte. Bu yüzden Hollanda’da uyuşturucu, seks, alkol turizmi geliştiğini gördüm. Türkiye’de iklim turizmi, doğa turizmi var; iklimi sıcak, doğası güzel. Nerede ne geliştirse oranın ekonomisini, iş imkânlarını etkiliyor (Yiğit, s. 3).

### **Ataerkil Yapı ve Cinsiyet**

Ataerkillik, erkeklerin kadınlardan daha üstün olduğu, eşleri ve çocukları üzerinde otoriteye sahip olduğu, onların üzerinde sosyal denetimi olan babanın yasasını ifade eder. Erkeğin üstünlüğü söylemlerle, tutum ve davranışlarla, temsillerle, sosyal güvenlik sistemiyle oluşturulmuş ve korunmuştur. Katılımcılara göre, kadına ve erkeğe verilen anlam, toplumumuzda biraz değişmeye başlamıştır.

Eskiden kadın yemek yapacak, bulaşık yıkayacak, çocuğuna bakacak o kadardı. Sanayi devrimiyle dünyada, Türkiye’de değişmeye başladı. Türkiye’de kadınlar iş yaşamına başlayınca, eve ekonomik anlamda katkısı olunca, daha birey olarak görülmeye başlandı. Eskiden şöyleydi hala olmakla birlikte, erkek gelir evde oturur, kadın hizmetini yapar. Anneanneler ve babaannelerde erkek torun, erkek çocuk sevdası hala var. Erkek üstündür, erkek doğrudur, erkek yaparsa yapar. Böyle devam etmiş bu anlayış (Açelya, s. 3).

Böylece heteroseksüelliği düzenlemek için erkeksi ve kadınsı normları tanımlayan hegemonik normlar, cinsiyet performansı olarak oluşturulmuş, kadınların ikinciliğini güçlendirmiştir. Bilge’nin açıkladığı gibi:

Karedeniz erkekleri fazla ataerkildir. Aileler baba merkezli, erkek merkezli kurulmuş. Erkek ne derse o olur, son sözü o söyler. Onun üstüne söz söylenmez. Genelleme bu, istisnalar kaideyi bozmaz. Ataerkillik, kültürün bir parçasıdır. İslam kültüründe çok daha fazla var. Avrupa, batı kültüründe çok olmayan bir şey. Çünkü şunu da fark ettim: İslam’da bazı konularda erkek üstünlüğü vardır, evlilik gibi. Erkeklerin çoğu, onları kendi çıkarlarına göre kullanıyor. Kendine bir üstünlük, kibirlik atfediyor, ben senden daha üstünüm daha fazla haklara sahibim. İslam’ı kullanıyor, bu beni çok rahatsız ediyor. Tabi ki, bazı durumlarda kadınlar, bazı durumlarda erkekler üstün İslam’da, kimse bunu inkâr edemez zaten. Bunları kendi çıkarlarına göre, kendilerine göre yorumlamaları çok rahatsız edici bir şey. Ben bu haklara sahibim, senin görevin şu, senin yerin şu (Bilge, s. 3).

Cinsiyet kültürü medyada, ailede, okulda, sosyal yaşamın tüm alanlarında aktif bir şekilde oluşturulmuştur. Aynı zamanda kültürel kurumlardaki ataerkil ilişkiler, medyanın üretimi ve şekillendirmesiyle, kadın temsilleri üzerinde erkek egemenliğinin göstergesi olmuştur. Bu nedenle televizyon, medya ve romanlarda kadınlar genellikle cinsel olarak çekici, anne, eş, erkekler ise güç pozisyonunda gösterilmiştir. Romanlarda, filmlerde tasvir edilen erkek gücü, saldırganlığı ile kadın kibarlığı ve sabrı toplumun görüşünü yansıtmıştır.

Örneğin, Anna Karenina romanında bir yasak ilişki vardı. İlişki iki kişi arasında yaşandığı halde, o ilişkinin faturası kadına kesildi. Bu toplumda da böyle, hala devam ediyor. Kızla erkek sevgili olduğunda kıza aileden tepki geliyor; sen kızsın bunları yapamazsın, komşu ne



der, el ne der; erkek olunca o yapar, canım oğlum deniliyor. Bu hala var. Erkek bir kızla sevgiliyse o kız düşünülüyor çünkü erkek yapar. Erkeklerimiz padişah gibi yaşıyor toplumumuzda (Açelya, s. 3).

Kadınlık ve erkeklik ataerkil yapıyı oluşturan eylemlerin bir parçasını oluşturur ve sosyalleşme sürecinin sonucudur. Erkek ve kadınlar cinsiyeti için uygun davranışları öğrenirler. Örneğin:

Üniversitede yapılan bir araştırmaya göre, üniversite okuyan kadın öğrencilere nasıl bir eş aradıklarını soruyorlar. Baskın, masaya yumruğunu vuran, kendi yanlarında baskın olacak eş aradıklarını söylüyorlar. Eşim bana çalış derse çalışırım, değilse çalışmam o tarz. Kendi üzerinde ağırlığını koruyacak, ben bu ailenin bireyiyim diyecek, erkekler aradığını söylüyorlar. Bu örnek bile kültürü erkeklerin daha baskın bir şekilde oluşturduğunu gösteriyor. Onların yetiştiriliş biçimlerinden kaynaklandığı düşünüyorum. Onların anne babalarının da erkekler yapar düşüncesi, misafir önünde erkeklere çok fazla olanaklar verilmesi, daha şımartılması, kız çocuklarının daha geri planda tutulması aslında bunun bir örneği (Anıl, s. 2).

Cinsiyet rolleri genellikle aile aracılığıyla oluşturulmuştur. Kadınlığın sosyal inşası bazı kadınlara zevk ve haz vermiş, kadınlar ataerkil ilişkilerle bağlanmış ve konumlarını kutlamışlardır. Aynı zamanda ataerkillik, erkeklere benlik ve kimlik duygularının, varlık nedenlerinin başkalarına hükmetme kapasitelerinde yattığını öğretmiştir.

Kırsal kültürde günlük pratikler, söylemler, çoklu mekânların cinsiyetlendirilmesine neden olmuştur. Çünkü kırsalda kadınlar, çoğunlukla ataerkil güç ilişkilerine öncelik vermiş; ev işlerine, üremeye, evliliğe, aileye önem vermişlerdir. Dolayısıyla cinsiyet rolleri ve performansla ilgili hegemonik normlar, ataerkil deneyimleri ve söylemlerini şekillendirmiştir. Örneğin:

Yaşadığım yer köy, burası kırsal bir bölge, özellikle erkeklerin hüküm sürdüğü ataerkil bir toplum var. Çoğunlukla erkekler ne derse o olur. Bizim kültürümüzde kadın, daha çok ev işleriyle ilgilenir; daha pasif olarak görülüyor, kırsal kesimde söz hakkı yok. Mesela, burada adliye ile ilgili bir şey olduğu zaman şahitlik yapılması gerekiyor, erkekler öne sürülüyor. Geçen gün bir şey oldu, kadına dedim ki, sen de şahit ol. Ben kadını olamam diyor. Neden olamazsın dedim. Benim beyim varken, ben onu yapmam diyor. Bir şey alırken bile onlara danışıyorlar. Artık burada kadının ön plana çıkıp bir erkek

gibi yaşamasına, kadınlar bile tepki gösteriyor. Sen bir kadınsın geri çekil, ayıp. Aslında ayıp değil. Burada kadınlar bile erkeklerin tarafını tutuyor, erkek hegemonyasını istiyorlar (Bilgehan, s. 2).

Erkeğin kadın üzerinde egemen olmasının nedeni genellikle sosyal olarak oluşturulan heteroseksüellik olmuştur. Bu nedenle heteroseksüellik, ataerkil toplumlarda çoğunlukla zorunludur. Erkek cinselliği, kültürel pratikler aracılığıyla güçlendirilirken, kadınlar genellikle güç yoluyla, evlilik ve doğumla kontrol edilmiştir. Anıl'ın açıkladığı gibi:

Hocamıza boşanma durumunda olan bir karı-koca aile geliyor. Adam eşini aldatmış, yalvarıyor eşine ayrılmayalım diye. Dil döküyor, ağlıyor, hayatım hata yaptım diye. Kadın, olmaz boşanacağız diyor. Sonraki seansta kadın, artık boşanmamıza gerek yok; ben de seni aldattım diyor. Kadın bunu dediği zaman erkek, tamam boşanacağız diyor. Sonra kadın, ben sana yalan söylemişim, seni denemek için diyor. Erkek orada bir şey diyemiyor ve ayrılıyorlar. Bu aslında erkeklerin bakış açılarının ve toplumun bakış açısının ne kadar ataerkil olduğunu gözler önüne seriyor. Erkekler, kendisi yaptığında suçsuz olarak bakıyor, aynı hatayı kadın yaptığında affedilemeyecekmiş gibi bakıyor (Anıl, s. 3).

Genellikle kapitalizm ataerkilliği oluştururken ataerkillik heteroseksüelliği oluşturmuş; kapitalizmin yükselişinde aile önemli olduğu için erkek ve kadının eşcinsel olması çoğunlukla hoş görülmemiştir. Bu nedenle homofobi, mekânlarda erkeklerin ve kadınların pratiklerini genellikle ataerkil yapı aracılığıyla kontrol etmiştir. Utku'nun söylediği gibi:

Babaların kızlarını baskıyla yetiştirdiğini söylemişim ya erkek çocuğunun cinsiyet değiştirmek istediğini düşünün, doğuda bu kafayla cinayet bile işlenebilir. O yüzden Türkiye'de bir baba çıkıp da benim oğlum eşcinsel diyemez, gururlanılacak bir durum değildir yani. Kızım da eşcinsel diyemez. Erkeklerde erkeklik ve heteroseksüellik oluşturulur. Erkek çocukları konuşmaya başlayınca küfür öğretilir. Türk ailelerinde vardır bu. Çocuk babasından ve annesinden öğrenmese bile kuzenleri gelir öğretir veya dayısı gelir öğretir; illa ki, küfür öğrenir (Utku, s. 1-2).

## Mekânda Dışlama ve Ötekileştirme

Mekân, sosyal ilişkilerin ve olayların gerçekleştiği yerdir. Cinsiyet, cinsellik, sınıf, ırk gibi kategoriler sosyal olarak oluşturulmuştur. Bu sosyal kategoriler, mekânda sabit ve birbirini dışlayan olarak görülebilir. Bu nedenle mekân, toplumsal güçlerin ürünü; sosyal farklılıklar ise mekânsal eşitsizliklerin nedeni olmuştur. Kimlikler, aynılıkları ve farklılıkları açısından inşa edilmiş dolayısıyla kamusal mekânda normatif, ahlaki kodlar üretilmiştir. Böylece mekânlar, genellikle doğal veya normal olarak, heteroseksüel mekân olarak üretilmiştir.

Eşcinseller açısından baktığımızda onların kendi bölgeleri, sokakları var, oralarda rahatlar. Kırsala doğru gidebilecekleri yerler sınırlı, kabul edilmiyorlar çünkü. Bundan dolayı daha büyük şehirlerde, büyük şehirlerin bazı kesimlerinde daha rahatlar. Kadıköy ile Pendik'te farklı karşılanırlar. Türkiye'de kültürel ve dini yapının dışına çıkmak biraz zor olduğu için onlar da belli yerlerde bulunabiliyorlar. Toplum tarafından benimsenmedikleri için her yerde rahat değiller, kadınlar için de öyle aslında. Çünkü mekânı üreten, daha güçlü olan erkek (Açelya, s. 6).

Kırsal, çoğunlukla heteroseksüel aile yaşamına ve ataerkil cinsiyet ilişkilerine bağlı bir temsili ifade etmiştir. Bu nedenle eşcinseller genellikle kırsaldaki homofobi ile karşılaşma korkusu nedeniyle şehirlere göç edebilir, şehrin anonimliğinde kendi kimliklerini oluşturabilirler.

Toplumlar birliği farklılıktan üstün kılmış, sosyal dışlamalar üretmişlerdir. Bu nedenle eşcinseller, heteroseksüel normun aksine sorunlu olarak görülmüştür. Cinsellik ve mekân birbirine sıkı sıkıya bağlıdır, gücün işleyişi cinselliği oluşturmuş ve üretmiştir. Bu nedenle cinsellik heteroseksüel ile eş anlamlı; cinsiyete dayalı roller ve performansla ilişkili hegemonik normlar, heteroseksüelliği ve erkekliği oluşturmuştur. Örneğin:

Devlet üniversitesinde okuyan eşcinsel bir arkadaşım vardı (okuduğu üniversite ve bölümü gizli tutulmuştur). Eşcinsel olduğunu sonradan söyledi. Başka arkadaşlar gelince, daha erkeksi özelliklerini ön plana çıkarmaya çalışıyordu. Çünkü hor görülmesinden korkuyordu. Bizim yanımızdayken biraz daha rahattı çünkü samimiydik. Yurt ortamında erkeksi özelliklerini ön plana çıkarmaya çalışıyordu. İnsanlar önyargılı olduğu için davranışlarını değiştiriyordu. O yaparken farkında mıydı bilmiyorum ama biz anlıyorduk. Onun için araştırma yaptım. Bu hastalık mıdır nedir diye, maalesef çaresi

olmadığını anladım. Onu tanıdıktan sonra, dini duygular insanı bazen köreltebiliyor, empati duygusunu köreltiyor, özellikle bu tür konularda. O sıralarda onun bu yaklaşımını, ailesini, yaşantısını görünce insanlara önyargılı yaklaşmamak gerektiğini hissettim (Hakan, s. 2-3).

Mekânlarda etnik köken gibi sosyal özellikler, alansal sınıflandırmalar üretebilir; ırksal ayrımcılık ise bunun en belirginidir. Irkçılık tarihsel, sosyal, politikalar yoluyla üretilmiş, sosyal ilişkilere gömülü bir sistemdir.

Irklar yoktur ama ırkçılık vardır. Irkçılık denilince aklımıza beyaz-siyah ayrımı geliyor ama Türkiye’de de var ırkçılık. Suriyelilere, Afgan göçmenlere karşı ırkçılık yapıyoruz maalesef. Türk-Kürt ilişkilerinde de yapıyoruz. Genellikle azınlıkta olan kesime yapılıyor. Dünyada da en çok bilinen beyaz-siyah ayrımıdır. Göçmenler istenmiyorlar. Hep bu Suriyeliler yüzünden, onlar geldi böyle yaptılar sözünü, çok duydum. Bu bizim ülkemize özgü bir muamele değil, dünyanın her yerinde öyle (Açelya, s. 6).

Hoşgörüsüzlük, dar görüşlülük bazı toplumların baskıcı bir özelliğidir. Irksal farklılıklar genellikle biyoloji ile belirlenmiş, bedenlerin öze sahip olduğu düşünülmüştür. Öz, sosyal olarak oluşturulmuş farklılıktır; biyolojiden ziyade çoğunlukla pratikler, söylemler, temsiller ile üretilmiştir.

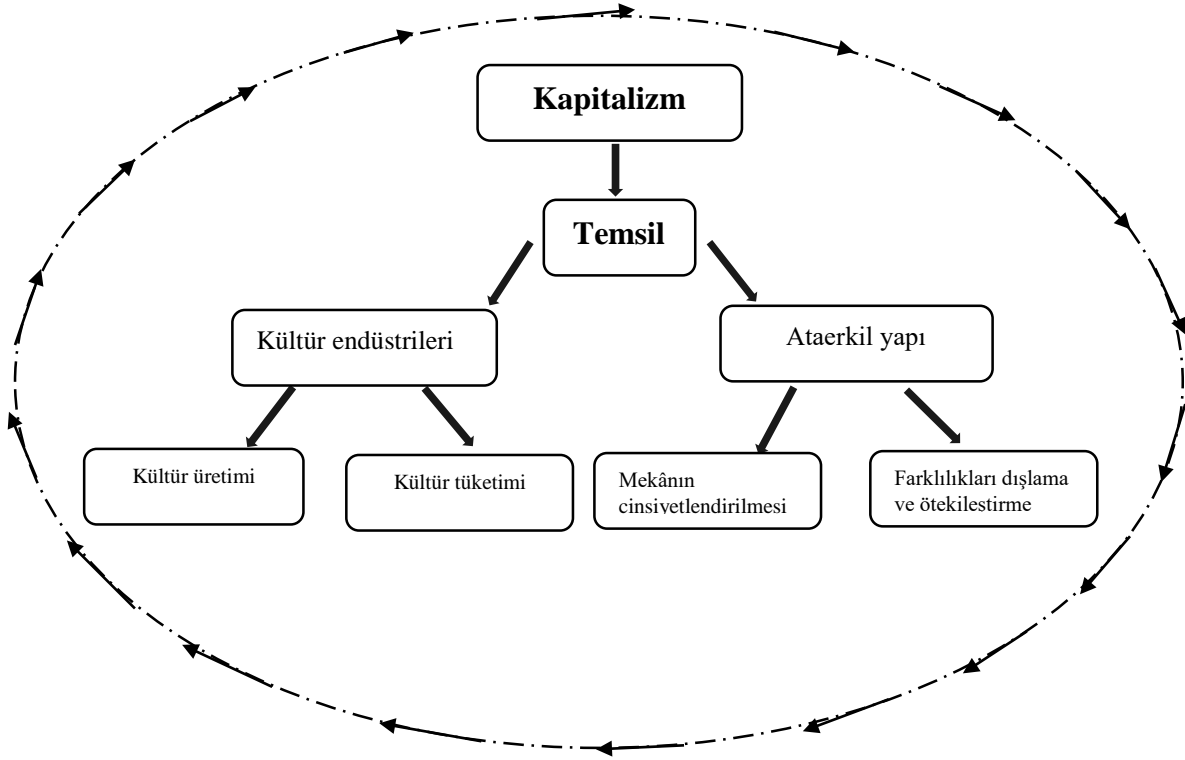
Ulus fikri genellikle etnik yapıya bağlıdır; yabancı kültürlerine, alışkanlıklarına, tehdidine karşı oluşturulmuş ve doğal gösterilmiştir. Ege’nin söylediği gibi “*Türkmenistanlı olduğum için sen orijinal Türk’sün diyorlar, mekâna bağlanmışlar Türklüğü ve kültürü*” (Ege, s. 1). Irk ve etnik farklılıklar doğallaştırılmış, insanları farklı olarak inşa eden tarihsel, toplumsal süreçler göz ardı edilmiştir. Bu nedenle azınlık grupları bazen sosyal, ekonomik, kültürel, siyasi dışlama gibi adaletsizlik biçimlerini deneyimleyebilir. Kökeni ötekinin nefreti ve korkusunda yatan milliyetçilik, azınlık grupları için dar görüşlülüğü, bağnazlığı, ırkçılığı, saldırganlığı, kültürel baskıyı oluşturabilir. Bu nedenle “*farklılıklara saygı duymalıyız, eşcinsellere saygı duymalıyız. Farklı ırklar renktir, çeşittir, herkes aynı olursa bir anlamı kalmaz. Herkes birbirinden bir şey öğrenebilir. Farklılıklara değer ve önem vermeliyiz*” (Meltem, s. 2).

### **Kodlar Arasındaki İlişkiler**

Tarihsel süreç kapitalizmin oluşumuyla sonuçlanmıştır. Kapitalizm, kültür aracılığıyla yaşamlarımızı, mekânları, zihinleri etkisi altına almış; ekonomik ve sosyal eşitsizlikler insanların ezilmesine neden olmuştur. Bu nedenle insanları dışlayan, sömüren, onlara zarar veren, güçlüler tarafından harekete geçirilen, sürdürülen bir gerçeklik vardır. Bu oluşturulan gerçeklik dil, medya ve ideoloji aracılığıyla söylemsel olarak gerçeği tamamen gölgede bırakmıştır. Gerçekliğin oluşumunda ise temsiller önemlidir. Beyaz, orta-üst sınıf, heteronormatif ve çoğu zaman erkek temsillerine, perspektiflerine ayrıcalık tanınmıştır. Temsil süreçleri iletişimin başarısıdır; sosyal grupların hafızasını, ideolojiyi oluşturmuştur. Temsil, tüm insan yaşamının temel bir sürecidir; zihnin, benliğin, toplumların ve kültürlerin gelişiminin temelini oluşturmuştur. İnsan dünyasının gerçekliği bütünüyle temsilden yapılmıştır. Böylece kültür, temsillerden oluşmuş, güçlüler tarafından üretilmiş aynı zamanda temsiller gücü oluşturmuştur. Kapitalist gelişmenin mantığını takip eden, bilginin sosyal organizasyonundaki eğilimleri doğrulayan, hızlandıran iletişim alanındaki teknolojik gelişmelerdir. Böylece sermayeye hizmet edecek iletişim teknolojilerinin geliştirilmesi, bilgi akışını ve kültür endüstrilerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kültür endüstrileri kitap, televizyon, sosyal medya aracılığıyla kültürü üretmiş aynı zamanda tükettirmiştir. Bu şekilde yaşam dünyasını sermaye için kolonize etmiş, sonuç kültür olmuştur.

Genellikle kapitalizm, ataerkilliği oluştururken ataerkillik heteronormativiteyi oluşturmuş ve herkesin heteroseksüel olduğu varsayılmıştır. Ataerkil yapı, mekânları kamu-erkek, özel-kadın olarak cinsiyetlendirmiştir. Bu nedenle özel olarak nitelendirilen ev, kadının (iş) yeri olmuştur. Kapitalizmin yükselişinde aile önemli olduğu için eşcinseller genellikle dışlanmış, sorunlu, anormal olarak gösterilmiştir. Böylece kapitalizm, kar yoluyla ekonomik sisteme kök salarken, ataerkil yapı toplumda düzeni, kontrolü sağlamıştır. Dolayısıyla cinsiyet eşitsizliği, kapitalist ilişkilere bağlıdır. Ataerkil yapı, kültür endüstrileri çoğunlukla kapitalizm için düzenlenmiş bir sistemdir. Bu sistemde sermayenin kültür haline gelmesi üretimi, gücü erkeklerin ve kadınların yaşam dünyasıyla birleştirmiştir. Bu nedenle kadınlar, çoğunlukla kontrol edilmiş ve kontrol altına alınmıştır. Kendimizden farklı olanlardan korkmak ya da hoşlanmamak genellikle ayrımcılığın temelini oluşturmuştur. Böylece toplumlar birliği farklılıktan üstün kılmış, farklılıklar dışlanmış ve ötekileştirilmiştir. Bu nedenle kültürü anlamak ancak kapitalizm ve

temsillerin öğretim ile mümkündür; disiplinler arası öğretim olmalıdır ve aşağıdaki şekilde gösterilmiştir:



Şekil 1. Kültürel coğrafya öğretiminde kapitalizm ve temsil

### Sonuç

Bu çalışmada katılımcılar, kadınların, eşcinsellerin, azınlık etnik grupların ötekileştirildiğini söylemişlerdir. Charmaz'a (2014) göre yapılandırmacı, gerçekleri ve değerleri bağlantılı olarak görür, gerçekler gördüklerinize ve görmediklerinize dayanır. Bu nedenle ırk, cinsiyet ve cinsellik coğrafi bir projedir (Mitchell, 2000). Dolayısıyla bu projede cinsiyet, cinsellik, ırk kültürün merkezine yerleştirilmiş; kapitalizm için oluşturulmuş temsillerdir. Bu temsiller, mekân içinde ve mekân sayesinde oluşturulmuştur. Bu bağlamda mekân üretiminin güç ilişkileriyle sıkı sıkıya ilişkili olduğunu, mekân üretimi ve türlerine biraz yakından baktığımızda güç ilişkilerini rahatlıkla görebileceğimizi söyleyebiliriz (Bilgili, 2016). Mekândaki gücü oluşturan bu temsiller, zihnin, benliğin, toplumların, kültürlerin gelişiminin temelini oluşturmuştur. Jovchelovitch'e (2007) göre kolektif temsiller, bir topluluk tarafından paylaşılan düşünce ve eylemlerdir. Örneğin, bireylerin pratiklerini, düşüncelerini, duygularını, ritüelleri ve gelenekleri içerir. Bu nedenle kolektif temsiller, sosyal bağı sınırlayarak, topluluklara aynı mekânları yaparak bütünlüğü, homojenliği sağlamıştır.

Kapitalizm cinsiyet, cinsellik ve ırk iç içe geçmiştir. Larry Knopp'a (1992) göre, normatif heteroseksüellik, kapitalizmde üretken bir ilişkidir. Knopp, ataerkil, kapitalizm ve heteroseksizm arasındaki ilişkiyi şu şekilde kurmuştur:

Cinsellik, doğurganlığın düzenlenmesi için bir araçtır ve dolayısıyla iş gücünün yeniden üretiminin önemli bir yönünü kontrol eder. Bu, özellikle kontrol edilen bireylerin kadın olması durumunda geçerlidir. Gerçekten de heteroseksizm, ataerkillik gibi iş gücünün yeniden üretiminin, kapitalizm altında nasıl örgütlendiğini de gösterir (Knopp'dan aktaran Mitchell, s. 182).

Böylece kapitalizm altında, günlük yaşamın yeniden üretimi, iş gücünün çoğalmasına bağlıdır. Kapitalizm, mekânlarda kadınların ve erkeklerin hayatlarını kontrol etmelerini inşa etmek için dünyadaki tüm farkı yaratır (Mitchell, 2000). Üreme, tüm koşullarda gerçekleşmesi gereken peyzajların şekillendirilmesi aynı zamanda bu tür üremenin alacağı şeklin kuvvetli bir belirleyicisi olmuştur. Bu nedenle marksist feministler, erkeklerin ekonomide kadınların rollerini kontrol etme ve belirlemenin yanı sıra geniş kültürel alanlarda, nasıl temsil edildiklerini açıklayan ataerkilliği dönüştürmeye çalışmışlardır (Cresswell, 2013).

İrkçilik, insan doğasında olmayanı oluşturmak ve uygulamak için mekânsal bir stratejidir. Susan Smith'in (1989) söylediği gibi, ırkçılık geçmişin mirasını azaltabilir ve ileri sanayi ekonomisinde gelecek bir strateji olabilir. Çünkü kapitalizm, homojen ve heterojenliği oluşturmak için önemli bir güç haline dönüşmüştür. Emegın ırksallaştırılması, makul ücretin bir şekilde doğal olmayan veya haksız sınıflar oluşturarak, sermayenin yararı için örgütlenebileceği bir araç olmuştur (Jackson, 1992). Böylece ırkçılık, işçi gruplarını ayırma, işgücünü bölme, belirli sektörlerin aşırı sömürsünü mümkün kılmak için ırksal, ulusal ve cinsel kategoriyi kullanmıştır. Başka bir deyişle ırk, ileri kapitalist toplumlar için bir stratejidir; sosyal olanı doğal hale getirme gücü vardır. Ekonomik hakların eşitsiz dağıtılması ise sonuç olmuştur (Smith, 1989). Bu nedenle kültür oluşumunda ve üretiminde en önemli güç kapitalizmdir. Böylece ekonomik ve sosyal eşitsizlikler kadınların, eşcinsellerin, engellilerin, azınlık etnik grupların ezilmesine ve dışlanmasına neden oluşturmuştur. Kapitalizmi eleştiren söylemler, hegemonik çerçeveler dâhilinde her zaman meşru veya ilgili görülmez (Balfour, 2010). Bu ancak, emegın sömürülmesi, kadınların, çocukların, ırk gruplarının marjinalleştirilmesi üzerine yeni perspektifler sunan ekonomik, ahlaki ve etik tartışmalarda görülebilir.

Gerçek dünya ile onu şekillendiren ekonomik güçler arasındaki temel ayrılıktan duyulan yaygın memnuniyetsizlik kültürel ürünlerde belirgindir. Örneğin roman, gerçeklik ile dil, sınıf, cinsiyet, ırk gibi işaret sistemleri arasındaki ayrımı başarmak için kullanılan bir araç olmuştur. Bu nedenle gerçeklik metinsel olarak üretilmiştir. Metinlerde kurguların parçası olarak görülmeyen, olaylarda karakter olmayan insanlar için kapitalist pratiklerin, onlar için bir sonucu vardır. Böylece kapitalizm için gerekli olan zihin alışkanlıklarını (Adorno, 1997) şekillendirmiş, kalıcı hale getirmiş; kapitalist bir kültürel üretim biçimiyle yaşam tarzı üretilmiştir. Bolano'ya (2015) göre, kitle iletişim sistemleri sadece kapitalist örgütlenmeyle sağlanamayacak bir disiplini garanti etmek amacıyla, davranış modellerinin üretiminde eğitim, aile ve dinin yerini alacaktır. Böylece benzer ürünleri tüketen, aynı filmleri izleyen, aynı gazeteleri okuyan milyonlarca insanın bulunduğu büyük kitle kültürü çağı, kapitalist meta üretiminin işleyeceği hale gelmiştir.

Sonuç olarak, sosyal düzen, verili veya doğal bir durum değildir; pratik olarak oluşturulmuş, sembolik olarak temsil edilmiştir. Bu nedenle güç, toplumda genellikle baskın grupların lehine çalışmış (orta ve üst sınıf beyaz erkekler), bazı grupları (kadınlar, eşcinseller ve siyahlar) marjinalleştirmiştir. Dolayısıyla kapitalizm için oluşturulan, adaletsizliklerin nedeni olan kurumsallaşmış güç ancak eleştirilerek bireyler üzerindeki olumsuz etkisi azaltılabilir ve toplumsal dönüşüm sağlanabilir. Her bakış açısı değerlidir; ancak sosyal bilimler açısından ezilenlere dokunan, onlara değinen ve onların yaşamını iyileştiren yaklaşımlara daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır (Özey ve diğerleri, 2018). Bu, yeni kültürel coğrafya öğretiminin yaygınlaştırılması ile mümkün olabilir.

### **Kaynakça**

- Adorno, T. W. (1997). Veblen's Attack on Culture. S. Weber ve S.N. Weber (Ed.), *In Prisms: Studies in Contemporary German Social Thought*. Canbridge, MA: MIT Press.
- Anderson, J. (2015). *Understanding Cultural geography: Places and Traces*. New York: Routledge.
- Arı, Y. (2005). Amerikan Kültürel Coğrafyasında Peyzaj Kavramı. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 10, 311-339.
- Balfour, J. R. (2010). *Culture, Capital and Representation*. London: Palgrave macmillan.



- Bilgili, M. (2016). Coğrafya Öğretiminde Mekân ve Yer Karmaşası Üzerine Bir Araştırma. *Coğrafya Eğitimi Dergisi*, 2, 11-19.
- Bolano, C. (2015). *The Culture Industry, Information and Capitalism*. UK: Palgrave macmillan.
- Charmaz, K. (1996). The Search for Meanings Grounded Theory. J. A. Smith, R. Harre and L. Lagenhove (Ed.), *In Rethinking Methods in Pyschology*. London: Sage.
- Charmaz, K. (2000). Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods. N.K. Denzin ve Y.S. Lincoln (Ed.), *In Handbook of Qualitative Research*. London: Sage.
- Charmaz, K. (2014). *Constructing Grounded Theory*. Los Angelus: Sage.
- Cook, I., Crouch, D., Naylor, S., Ryan, J. (2000). Foreword. I. Cook, D. Crouch, S. Naylor and J. Ryan (Ed.), *In Cultural Turns, Geographical Turns*. Harlow: Prentice Hall.
- Cosgrove, D. (1983). Towards a Radical Cultural Geography. *Antipode*, 15, 1-11. Doi.org/10.1111/j.1467-8330.1983.tb00318.x
- Cresswell, T. (2013). *Geographic thought: A critical introduction*. Chichester, UK: Wiley.
- Duncan, J. (1990). *The City as Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holliday, A. (2002). *Doing and Writing Qualitative Research*. London: Sage.
- Horton, J., Karftl, P. (2014). *Cultural Geographies: An Introduction*. New York: Routledge.
- Jackson, P. (1989). *Maps of Meaning*. London: Routledge.
- Jackson, P. (1992). The Racialization of Labour in Post-War Bradford. *Journal of Historical Geography*, 18, 190-209. Doi.org/10.1016/0305-7488(92)90131-R
- Johnson, N. (2013). Political landscapes. N. Johnson, R. C. Schein, J. Winders (Ed.), *In The Wiley-Blackwell companion to cultural geography*. Hoboken: Wiley.
- Jovchelovitch, S. (2007). *Knowledge in Context. Representation, community and culture*. London and New York: Routledge.

- Kaya, İ. (2015). Kültürel Dönüş ve Yeni Kültürel Coğrafya. *Coğrafyacılar Derneği Uluslararası Kongresi Bildirileri* içinde (s. 629-633). Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Kayserili, A. (2011). Carl Ortwin Sauer ve Kültürel Coğrafya. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 15, 177-190.
- Knopp, L. (1992). Sexuality and the Spatial Dynamics of Capitalism. *Environment and Planning D: Society and Space*, 10, 651-669. Doi.org/10.1068/d100651
- Mitchell, D. (2000). *Cultural Geography: A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Okur, M., Bilgili, M. (2021). Kültürel Coğrafya Bağlamında Temsil ve Temsil Ötesi Teoriler. *Ege Coğrafya Dergisi*, 30, 187-194. Doi.org/10.51800/ecd.932421
- Özey, R., Bilgili, M., Kocalar, A. O. (2018). Coğrafyada Peyzaj Teorisi. *International Journal of Geography and Geography Education*, 38, 127-141. Doi.org/10.32003/iggei.441624
- Rose, G. (1993). *Feminism and Geography: The limits of geographical knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Sarı, V. İ., Özgen, N. (2021). Kültür Merkezlerine Yönelik Sosyomekânsal Bir Analiz: Ankara Örneği. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 61, 28-67. DOI: 10.33171/dtcjournal.2021.61.1.2
- Sauer, C. (1925). *The Morphology of Landscape*. Berkeley: University of California Press.
- Şahin, V. (2019). Kültürel Coğrafya Bakımından Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler Ders Programlarına Bir Yaklaşım. *Milli Eğitim Dergisi*, 48, 173-183.
- Smith, S. (1989). *The Politics of Race and Residence: Citizenship, Segregation and White Supremacy in Britain*. Cambridge: Polity Press.
- Temurçin K., Keçeli K. (2015). Bir Davranışsal Coğrafya Çalışması: Isparta Şehri Örneğinde Uluslararası Öğrencilerin Kentsel Mekân Algısı. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 36, 117-138.
- Tümertekin, E., Özgüç, N. (2020). *Beşeri Coğrafya: İnsan, Kültür, Mekân*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- WGSG (Women and Geography Study Group). (1997). *Feminist Geography: Explorations in diversity and difference*. London: Longman.

## Summary

Traditional cultural geography was established in North America by Carl Sauer (1889-1975). Sauer was concerned with the material aspects of culture, especially the landscape which he saw as manifestations of culture's relationship with nature. Traditional cultural geographers have ignored the dynamic processes and practices that make up culture because they accept culture as given. New cultural geographers have seen culture as a dynamic symbol created by people, a mixture of beliefs, languages and practices. They have studied to show inequalities in spaces. Because culture has created the exclusion and oppression of women, homosexuals, disabilities, minority ethnic groups, children and the lower class. Culture is no longer an evolutionary legacy as Sauer sees it; it was created by the powerful. For this reason, new cultural geographers have sought to recognize how individuals are differentiated in terms of age, gender, and social class by discovering cultural policies and the power that shapes these policies. Thus, the sub-discipline of cultural geography developed rapidly and in every way after the new cultural geography. The aim of this study is to question how cultural geography should be taught and to determine in which direction it has developed.

## Method

In this study, Kathy Charmaz's structured grounded theory approach was used. With the term constructivist, Charmaz emphasized the subjectivity of the researcher and her participation in the interpretation of data construction. Failure to do so increases the risks of existing ideologies, discourses and power relations (Charmaz, 2014). In this context, it was desired to create new theories about how cultural geography should be taught based on the experiences of the participants. This research was conducted with 25 participants, 9 from the third class and 16 from the fourth class, from the geography teaching department of Marmara University. In the 2020-2021 academic year, the research was conducted through semi-structured interviews over Zoom, and the codes were generated by analyzing the collected data. The codes emerged from the questions about the experiences in the cultural geography teaching process, the spatial experiences and the relationality between the space and the culture. These codes are:

### Cultural Awareness in Space and Memories

Culture is an ideology, made up of the work of powerful classes (male, straight, white), often mediating them. That's why culture is organized. Therefore, instead of the definition and development of a culture that shows how culture works in society, examples that make up culture have increased. Such as daily life, works of art, economic formations, religious beliefs, clothing styles, eating habits and music. Thus, the culture created in spaces and memories is both imaginary and real. Reality is often constructed through discourse, representation and practices.

### Power and Culture Industries in Culture Production

In many areas of cultural production, high-status roles were often represented by the privileged and socially excluded groups were underrepresented. In many areas of cultural production high-status roles were often represented by the privileged, and socially excluded groups were underrepresented. Therefore, who produces or does not produce culture has affected the content of texts and media. At the same time, the media has helped to create the perception that the street is a dangerous place by announcing attacks that sometimes occur in public places.

### The Spread of Capitalism and Cultural Consumption

There is a great universal culture established in the 21st century. However much local cultures resisted, it was mostly the universal culture that won. Universal culture spread under the influence of capitalism. Global and local cultures were intertwined and a mixed culture was formed. Consumption is spending time in a place or establishing a relationship with a space. For this reason, not only consumption takes place in spaces, but also spaces are consumed.

### **Patriarchal Structure and Gender**

Patriarchy refers to the law of the father, who has social control over their wives and children where men are superior to women. The superiority of men has been created and protected by discourses, attitudes and behaviors, representations and the social security system. According to the participants, the meaning given to men and women has begun to change a little in our society. Hegemonic norms that define masculine and feminine norms to regulate heterosexuality were created as gender performance and strengthened women's secondness.

### **Exclusion and Marginalization in Space**

Space is the place where social relations and events take place. Categories such as gender, sexuality, class, race are socially constructed. These social categories can be seen as fixed and mutually exclusive in space. For this reason, space has been the product of social forces and social differences have been the cause of spatial inequalities. Identities are constructed in terms of their sameness and differences, so normative moral codes are produced in public space. Thus, spaces are generally produced as natural or normally heterosexual spaces.

### **Relations Between Codes**

The historical process resulted in the formation of capitalism. Capitalism has influenced our lives, spaces and minds through culture; economic and social inequalities have caused people to be oppressed. For this reason, there is a reality that excludes, exploits, harms people is mobilized by the powerful and is sustained. This created reality has completely overshadowed reality discursively through language, media and ideology. Generally, while capitalism created patriarchy, patriarchy created heteronormativity and everyone was assumed to be heterosexual. The patriarchal structure has gendered the spaces as public-male and private-female. For this reason, the house, which is described as private became the (work) place of the woman. Since the family was important in the rise of capitalism, homosexuals were often portrayed as excluded, problematic and abnormal.

### **Conclusion**

Consequently, the social order is not a given or natural state; practically created, symbolically represented. Therefore, power has often worked in favor of dominant groups in society (middle and upper class white men), marginalizing some groups (women, gays and blacks). Therefore, only by criticizing the institutionalized power created for capitalism which is the cause of injustices its effect on individuals can be reduced and social transformation can be achieved. This can be possible with the dissemination of new cultural geography teaching.



## PUGAÇOV İSYANI'NIN TEMATİK İZDÜŞÜMÜ: YÜZBAŞININ KIZI

THE THEMATIC PROJECTION OF THE PUGACHEV'S REBELLION:  
THE CAPTAIN'S DAUGHTER

**Tuğba AYDOĞDU YÜKSEL** 

Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Slav Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Rus Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, [taydogdu@ankara.edu.tr](mailto:taydogdu@ankara.edu.tr)

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 2 Eylül 2021  
Kabul edildiği tarih: 8 Kasım 2021  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 2 September 2021  
Date accepted: 8 November 2021  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Aleksandr Sergeyevich Puşkin;  
Pugaçov İsyanı; Yüzbaşının Kızı;  
Romantizm; Realizm.

### Keywords

Aleksandr Sergeyevich Pushkin; The Pugachev's Rebellion; The Captain's Daughter; Romanticism; Realism.

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.15

### Öz

II. Katerina döneminin en kanlı ayaklanması olarak tarihe geçen ve 1773-1775 yılları arasında ülke gündemini meşgul eden Pugaçov İsyanını bastırma girişimleri, devam etmekte olan Osmanlı-Rus Savaşı'nın yarattığı yorgunluk, asker eksikliği ve salgın hastalık gibi nedenlerden dolayı bir süre uzamıştır. İsyanın 1775 yılında bastırılmasıyla Pugaçov idam edilmiş ve destekçileri ağır cezalar almıştır. Bununla birlikte oldukça uzun süren ve yıkıcı sonuçları olan isyandan sonra bile bir süre tam bir durgunluk sağlanamamıştır. İsyanın bastırılmasından sonra hasar gören yerlerde yürütülen eski haline dönüştürme çabaları, zayıflayan idare sistemini kuvvetlendirme denemeleri ile birlikte isyanın toplum üzerinde yarattığı etkileri irdeleyen çeşitli kaynaklar gün yüzüne çıkmıştır. Büyük ozan, aynı zamanda bir düzyazı ustası Aleksandr Sergeyevich Puşkin (1799-1837), gerçekçi yazar kimliğinin ayrılmaz bir özelliği olarak toplumun yaşamıyla ve tarihsel gelişimiyle yakından ilgilenmiştir. Son düzyazı ürünü olan Yüzbaşının Kızı (1836) romanında, tarihin tanıklık ettiği ve bir süre tozlu sayfalara hapsedilen Pugaçov İsyanını konu edinen A. Puşkin, yaşanan olayların insan hayatıyla sürekli bir etkileşim içerisinde olduğunu ve yaşamda yansımaları bulduğunu romantik ve gerçekçi bir yaklaşımla vurgulamıştır. Rusya tarihinde önemli bir konumda yer alan Pugaçov İsyanı hakkında genel bir bilginin ardından, A. Puşkin' in kaleme aldığı Yüzbaşının Kızı romanıyla, edebiyat ve toplum birlikteliğinin nasıl ete kemiğe büründüğünü gözler önüne sermek ve romanın bazı kuramsal özelliklerine değinmek bu çalışmanın genel çerçevesini oluşturmaktadır.

### Abstract

The attempts to suppress the Pugachev's Rebellion, which went down in history as the bloodiest uprising of the Catherine II period and occupied the country's agenda between 1773 and 1775, were prolonged for a while due to the fatigue caused by the ongoing Ottoman-Russian War, lack of soldiers and epidemic. With the suppression of the rebellion in 1775, Pugachev was executed and his supporters received severe punishments. Even after the rebellion, which lasted quite a long time and had devastating results, complete stagnation couldn't be achieved for a while. With the restoration efforts carried out in areas damaged after the suppression of the rebellion and the attempts to strengthen the weakened administration system, various sources have emerged that examine the effects of the rebellion on society. The great poet, also a master of prose, Aleksandr Sergeyevich Pushkin (1799-1837), was closely interested in the life and historical development of society as an integral feature of his realistic writer identity. In his last prose, The Captain's Daughter (1836) Pushkin, who dealt with the Pugachev's Rebellion, which was witnessed by history and was confined to dusty pages for a while, emphasized that the events experienced, were in constant interaction with human life and found their reflection in life with a romantic and realistic approach. The general framework of this study, after a general information about the Pugachev's Rebellion, which has an important place in the history of Russia, is to reveal how the unity of literature and society came to life with the novel The Captain's Daughter written by Pushkin and to touch on some of the theoretical features of the novel.

## Giriş

Amerikalı psikolog A. Maslow (1908-1970)'un ihtiyaçlar hiyerarşisinin ilk sıralarında yaşamsal faaliyetleri sürdürebilmek için gerekli temel fizyolojik ihtiyaçlar, bir üst basamakta kişinin kendisini ve ailesini güvende hissetme ihtiyacı, ardından bir yere, bir sınıfa ait olma ve sevilme, sonrasında değer görme ihtiyacı basamakları yer almakta ve piramit kendini gerçekleştirme basamağı ile nihai seviyeye ulaşmaktadır. Bahsi geçen ihtiyaçların karşılanma ölçütü, insanların iyi veya kötü davranışlarına yön veren önemli belirleyiciler arasında bulunmaktadır. Bu doğrultuda, kendini güvende hissetmediği ve kendisine yeterince yaşamsal hak tanınmadığı yargısında bulunan insanların isyana kalkışması hemen bütün ülkelerin hem de birden fazla şahit olduğu bir eylemdir. Bu eylem zaman ve tarz yönünden çeşitli farklılıklar taşımasına rağmen her dönemin çağdaş faaliyetleri içerisinde yer almaktadır.

Rusya tarihinde en büyük halk ayaklanması olarak bilinen Pugaçov İsyanı da yaşamlarının tehdit edildiğini ve insanca muamele görmediklerini ifade eden bir grup Kazak'ın 1773 yılında başlattığı, karakterinde derin gedikler taşıyan cahil insanların yanı sıra başka seçeneği olmayanları da saflarına katarak askeri ve mülki idarecilerin yetersiz kaldıkları noktalarda hızla ilerlediği, 1775 yılında bastırılan en kanlı isyan olarak kayıtlara geçmiştir.

### **Köylü Ayaklanması-Pugaçov İsyanı (1773-1775)**

Yaptığı reformlarla bilinen yenilik ve gelişme yanlısı Büyük Petro'nun torunu III. Petro, yönetimde baskın tutum sergileyememesi ve halka yönelik ağır uygulamalar getirmesi nedeni ile gerek bürokrasi çevresinde gerekse de halk arasında bir hayli eleştirilmiştir. Kendisinin tam tersi bir kutupta yer alan eşi II. Katerina (1729-1796) okuma yazma düşkünü, devletin iç ve dış siyasetiyle yakından ilgili ve öngörüsü yüksek bir karaktere sahiptir. Rus devletinin tarihini ve geleneklerini incelemek ve muhtemelen anlamak için mümkün olduğunca çok çaba harcar.

O dönemde yapılan savaşlarla ekonomik durum iyice kötüleşmiş, halk arasında huzursuzluk baş göstermiş ve yönetime karşı memnuniyetsizlikler artmıştır (Korkmaz, 2018, s. 100). Bu durumu fırsat bilen II. Katerina, 28 Haziran

1762'de Orlov kardeşlerin<sup>1</sup> yardımıyla saray darbesi gerçekleştirir. III. Petro, yönetime el koyan II. Katerina ve yandaşları tarafından tahttan indirilir. Daha sonra hakkında öldüğüne dair söylentiler çıksa da gerçek akıbeti öğrenilememiştir.

Yönetimi ele geçiren II. Katerina, aydınlanma fikirlerini hayata geçirmeye ve güçlü Avrupa entelektüel hareketi ideallerine uygun bir devlet kurmaya çalışır. Saltanatının neredeyse ilk günlerinden itibaren, toplum için önemli olan reformlar önererek halkla ilişkilerde aktif olarak yer alır. Kilisenin devlete olan bağımlılığını güçlendirme, soylulara ek toprak kaynakları sağlama, toplumu yeniden biçimlendirme politikasını destekleme ve kilise topraklarının laikleşmesi eylemlerini yürütür. Ancak II. Katerina'nın saltanatının tüm ihtişamı dış görünüşten ibarettir, içeride ise bir karmaşa ve halk arasında bir uçurum göze çarpmaktadır (Grot, 1893).

Kazan'ın düşmesinden<sup>2</sup> sonra, Başkırt ilinin Moskova'ya bağlanması, bir Türk kavminin ilk defa kendi arzusu ile Rusların buyruğu altına girmesi bakımından ayrıca önemlidir. Karşılık vermeden, çabasız bir şekilde Moskova'nın egemenliği altına giren Başkırtlar, buna rağmen uzun bir süre kendi özelliklerini ve imtiyazlarını korumuşlardır. Ancak XVII. yüzyılın başlarından itibaren Ruslara karşı mücadele etme deneyimine girerek yakın aralıklarla ayaklanmaya başlarlar (Kurat, 1965, s. 99). II. Katerina döneminde yaşanan karmaşa ve sınıfsal ayrılıklar da bu özgürlük yanlısı düşüncelere eşlik edince ülkede isyan dalgaları pıtrak gibi bitmeye başlar.

Türkiye'ye kaçmak, yaşadıkları alanlarda tehdit hissedilen bütün Kazakların çıkış noktası olarak görülmektedir. Hatta Anna İvanovna'nın<sup>3</sup> çarlığı zamanında Kazak İgnati Nekrasov<sup>4</sup>, birçok Don Kazak'ını harekete geçirerek bu fikrin uygulanabilirliğini ortaya koymuştur. Ancak o dönem Kazakları ataları gibi kaçmak

<sup>1</sup> Grigori Grigoryeviç Orlov (1734-1783) ve Aleksey Grigoryeviç Orlov (1737-1808) beş erkek kardeşten isimleri en çok bilinen ikisi. Grigori Orlov II. Katerina ile olan yakınlığı ve onun gözdesi olmasıyla ünlüken, Aleksey Orlov III. Petro'yu öldürdüğü iddia edilen kişi olarak bilinir. Bunun dışında 1770 yılında padişah III. Mustafa döneminde Osmanlı'nın Akdeniz'deki gücünü kırmak için Çeşme'de Osmanlı donanmalarını yaktığı Çeşme Olayında görevli başarılarıyla ünlü bir subaydır.

<sup>2</sup> Kendi hallerinde yaşamak isteyen Kazanlılara karşılık, Moskova Rusya'sı da kuvvetini artırma düşüncesiyle Kazan'ın iç işlerine müdahale etme, Hanlığı zayıflatma ve yıkma siyasetini sistemli bir şekilde uygulamış 2 Ekim 1552'de Kazan'ı almıştır.

<sup>3</sup> Anna İvanova (1693-1740) I. Petro'nun yeğeni, Romanov Hanedanlığının bir üyesi ve 1730-1740 yılları arasında tahta kalan Rus çaricesi.

<sup>4</sup> İgnat Fyodoroviç Nekrasov (1660-1737) 1707-1709 yıllarında Kondratiy Bulavin önderliğinde ayaklanan Kazak köylülerinin oluşturduğu yaklaşık 8.000 erkek, kadın ve çocuğu 1708 Eylül'ünde anavatanından uzaklaştırmıştır.

yerine zengin ve verimli topraklarından vazgeçmemek için ayaklanma yolunu seçmişlerdir. Akıbeti bilinmeyen ancak öldüğü yönünde söylenti yayılan çarın adıyla yola çıkmak onlar için cezbedici bir eyleme bürünür. Bunu başarabilmek için ise kandırmanın güç olmayacağı, halktan ve karakterinde yalan ile cesaret yuva yapmış birini Pugaçov'u seçerler. Yemelyan İvanoviç Pugaçov, bu karışık yıllarda Kazak köylerinde evden eve gezerek ırgatlık eden ve elinden her türlü iş gelen, kim olduğu bilinmeyen bir serseridir. Bu adam, açıktan açığa küstahça konuşmakta, hükümeti yermekte, Kazakları Türk topraklarına kaçırmaya kışkırtmaktadır. (Puşkin, 2002a, s. 17) Prusya seferine katılmış, Türklere karşı dövüşmüş ve sonra aldığı yaraların iyileşmesi için verilen izinde "kaçak" durumuna düşmüş isyankâr bir Don Kazağıdır (Kurat, 1987). A. Puşkin Pugaçov' u "kırk yaşlarında, orta boylu, esmer, koyu kumral saçlı, pek büyük olmayan sivri siyah sakallı, zayıf, sol şakağında beyaz bir leke, göğsünün iki tarafında izler olan, okuma yazma bilmeyen bir adam" şeklinde tanımlar (2002a, s. 60).

Yayık Nehri boyunca baş gösteren, Rusya tarihinde en büyük halk ayaklanması olarak bilinen Pugaçov İsyanı, Pugaçov'un emriyle yazılan bir manifestonun 17 Eylül 1773'te, Kazakların önünde okunmasıyla başlamıştır. İtaatsiz bir avuç Kazak tarafından liderlik vasfı verilen Pugaçov'un kendisini sahte Çar III. Petro olarak tanıttığı ve övgüyle karşılanan manifestonun ardından orada bulunan toplamda 80 Kazak'ın hepsi yemin etmiştir. Destekçi sayısı hemen ertesi gün 200'e üçüncü gün 400'e kadar çıkmıştır. 5 Ekim 1773'te ise 2500 kişilik Pugaçov ordusu Orenburg kuşatmasına kalkışır (İstoriya. RF, 2013).

Pugaçov'la birlikte İvan Naumoviç Beloborodov<sup>5</sup> ve gerçek ismi Afanasiy Timofeyeviç Sokolov olan Hlopuşa da<sup>6</sup> isyanın en büyük hazırlayıcılarından olmuşlardır. Pugaçov Tatarlar ve Türklerin de yer aldığı büyük bir grubu yanına çekmeyi başarmıştır. Çünkü Rusya Türklerinin, 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı'nın devam etmesiyle, maruz kaldığı şiddet ve dini yaptırımlar onları sürekli ayaklanma ve başkaldırmaya sevk etmiş, bu bağlamda sıradan bir Don Kazağı olan Pugaçov'un liderliğini üstlendiği isyan, onlar için bir milli mücadele ruhuna bürünmüştür (Kurat, 1965, s. 113).

<sup>5</sup> Okuma yazma bilmeyen Pugaçov'un yazı işlerinden sorumlu en güvenilir yardımcılarında biri.

<sup>6</sup> Yaklaşık yirmi yıldır eşkıyalık yapan, üç defa Sibiry'a sürgün edilmesine rağmen, her defasında kaçmayı başaran ve Orenburg cezaevinde zincire vurulmuş zeki bir kürek mahkûmu. Pugaçov'a yanlıcı belgeler taşıması için cezaevinden çıkarılmış, ancak o bölgeyi iyi tanıyan biri olarak Pugaçov için eşsiz bir yardımcı olmuştur. Albay rütbesi alarak fabrikalarda isyan çıkarma görevini üstlenmiştir.



Ordunun özünü oluşturan Kazaklar, Tatarlar, Türkler ve düşürülen kalelerden isyan saflarına geçen askerler dışında orduda; Başkırtlar, Kalmuklar, isyan eden köylüler, kaçan kürek mahkûmları ve serseriler bulunmaktadır. Bütün bu yağmacılardan bazısı mızrak, bazısı tabanca, bazısı da subay kılıcıyla gelişigüzel silahlandırılmıştır. Dahası süngüler ve kalın çomakları bulunanlara ek, çoğu da silahsız vaziyettedir (Puşkin, 2002a, s. 38). Çiftlik sahiplerine ve devlet rejimine karşı ayaklanan halk, Orenburg şehri dışında, Yayık Nehri üzerindeki birçok kaleyi ele geçirir. Yaklaşık iki hafta gibi kısa bir sürede insan ve silah sayısı artan Pugaçov ordusu, Volga istikametinde ilerler, köylülerin hiçbir şeylerine el sürülmezken, asillere ait malikâneler yağmalanır ve sahipleri öldürülür. Böylece birçok kasaba ve şehirde hâkimiyet kurarlar. Pugaçov ve yandaşlarının gelişigüzel silahlanmalarının yanı sıra ordu disiplininden ve bilincinden de yoksun olmaları, isyanın ilk zamanlarında gruba aşırı cesaret vermiş, korkusuzca, denetimsizce ve en önemlisi deneyimsiz bir şekilde hızla ilerlemelerini sağlamıştır.

Çariçe durumu endişe içerisinde takip etmektedir. Kendisi de biliyordur ki o zamanki durum karışıklığa son derece müsait bir ortam yaratmıştır. Çünkü ordunun bir kısmı Türkiye'ye, bir kısmı da Polonya'ya gönderilmiştir. Ayrıca daha önce salgın haline gelen veba hastalığını önlemek için hükümetin aldığı önlemlere, yeni asker toplanması da eklenince cahil halk arasında büyük bir huzursuzluk baş göstermiştir (Puşkin, 2002a, s. 32). Dolayısıyla devletin isyanı bastırma girişimleri, devam etmekte olan Osmanlı-Rus Savaşı'nın yarattığı yorgunluk, asker eksikliği ve salgın hastalık nedeniyle bir süre uzar. Ancak 1773 yılında başlayan ve olağanüstü bir hızla ülke gündemini meşgul eden isyan 1775 yılında, yandaşların, bahsettiğimiz deneyimsizliklerinin vahim bir göstergesi niteliğinde, adaletli bir yargılanmaya karşılık olarak ayaklanmanın başından beri bir nevi rehine olarak gördükleri, liderlik yönü zayıf liderlerini kendi elleri ile hükümete teslim etmeleri ile son bulmuştur. İsyanın sonunda Pugaçov idam edilmiş ve destekçileri ağır cezalar almıştır.

İsyan o kadar yıkıcı ve gürültülü olmuştur ki sonrasında bile uzun süre tam bir durgunluk sağlanamamıştır. 1775 yılının sonunda ilan edilen genel af ile beraber bu olayın bir daha anılmamak üzere, kapatılması emredilir. II. Katerina bu korkunç devrin hatırasını büsbütün silmek için kıyıları ayaklanmanın ilk şahidi olan nehrin adını Ural Nehri olarak değiştirir. Yayık Kazaklarına Ural Kazakları adı verilir; kasabaları da aynı adı alır. Fakat bu korkunç isyanın kasıp kavurduğu bu bölgede bıraktığı korkunç izler büsbütün silinmemiştir. Halk arasında, doğal olarak

“Pugaçov Devri” diye anılan o kanlı günlerin anısı hala canlıdır.” (Puşkin, 2002a, s. 120) diye yazar Puşkin “Pugaçov İsyanının Tarihi” isimli belgesel eserinin sonunda.

II. Katerina döneminin en kanlı ayaklanması olarak tarihe geçen Pugaçov İsyanının bastırılma süresinin uzaması sonucu gerçekleşen maddi, manevi ve ahlaki boyutlardaki yıkımın, isyanın bastırılmasından sonra hasar gören yerlerde yürütülen eski hâline dönüştürülme çabalarının ve zayıflayan idare sistemini kuvvetlendirme denemelerinin, dahası bir bütün olarak isyanın toplum üzerindeki etkisinin ele alındığı tarih kaynaklı çeşitli eserler verilmiştir. Bu kaynaklara örnek olarak;

- *Pugaçov'un ve Dul Harlova'nın Öyküsü*<sup>7</sup>
- A. S. Puşkin *Pugaçov Ayaklanmasının Tarihi*<sup>8</sup>
- A. S. Puşkin *Yüzbaşının Kızı*<sup>9</sup>
- Sergey Aleksandroviç Yesenin (1895-1925) *Pugaçov*<sup>10</sup>
- Vyaçeslav Yakovleviç Şişkon (1873-1945) *Yemelyan Pugaçov*<sup>11</sup> eserlerini gösterebiliriz.

### **Edebiyat ve Toplum İlişkisi Bağlamında Yüzbaşının Kızı**

Yapıtları ve yaşamıyla bütün kuşakların esin kaynağı Aleksandr Sergeyeviç Puşkin (1799-1837), edebiyat sahnesine *Ruslan ve Ludmila (1820)*, *Bahçesaray Çeşmesi (1823)* ve *Çingeneler (1824)* gibi şiir ve poemaları ile birlikte çıkararak Rus romantizminin ilk evresinin doruk noktasını oluşturmuştur. 19. yüzyılın ilk yarısıyla birlikte Rus edebiyatına ulusal-gerçekçi doğrultuda evrensel bir edebiyat

<sup>7</sup> Skazka pro Pugaçova i pro vdovu Harlovu (Сказка про Пугачева и про вдову Харлову) –Liza Harlova'nın dramatik kaderini anlatan, ayaklanma üzerine yazılmış, ilk folklorik, şiirsel ve gerçek kaynaklardan oluşan bir eser. Zahar Harlov'un dul karısı genç Harlova ayaklanma sırasında Tatişevo Kalesi'nde yaşamaktadır. Annesi ve babası gözlerinin önünde öldürülmüş ve kardeşiyle yalnız kalmıştır. Kadının güzelliğine hayran kalan Pugaçov onu ve yedi yaşındaki erkek kardeşini öldürmez, Orenburg yakınlarındaki karargâhta tutar. Kadının isteği üzerine kale düşerken asılanların cesetlerinin gömülmesi emrini veren Pugaçov, Kazaklar arasında kıskançlık ve şüphe uyandırır. Bunun üzerine Pugaçov genç kadın ve kardeşini yandaşlarına teslim etmek zorunda kalır. Yedi yaşındaki kardeşiyle birlikte kurşuna dizilen Harlova ve kardeşinin birbirlerine sarılmış hâldeki cesetleri bulunur.

<sup>8</sup> İstoriya Pugaçova (История Пугачева,1834) Rus tarihine ilgi duyan A. Puşkin'in ayaklanmanın gerçek tarihi hakkında yazmış olduğu eser.

<sup>9</sup> Kapitanskaya doçka (Капитанская дочка) 1836 yılında yayımlanmış Pugaçov İsyanı'nı konu edinen gerçekçi roman.

<sup>10</sup> Pugaçov (Пугачев,1921) Yesenin'in eserlerinin en önemli özelliği olan lirik çizgilerin dışında hayatın gerçeklerini ve dramatikliğini ifade ettiği şiiri.

<sup>11</sup> Yemelyan Pugaçov (Емельян Пугачев) 3 ciltlik roman – Yazar yaşamının son 7 yılını bu eseri üzerinde çalışarak geçirmiştir. Tarihi isyanın, 18. yüzyılın olaylarının efsanevi lideri Yemelyan Pugaçov'un yaşamını ve kaderinin anlatıldığı roman.

niteliği kazandırmıştır (Behramoğlu, 2013, s. 225). Rus halk duyarlılığını, Batı kültürü ve özgürlükçü düşünceyle harmanlamış, dile ulusal ve çağdaş bir özellik kazandırmıştır. Eserlerinde Rus toplumunun halk özelliklerini barındıran karakterler yaratarak ulusal ve gerçekçi yönelimin öncüsü konumunda yer alarak, tüm zamanların çağdaşlarının beslendiği temel isimlerden en önemlisi olmuştur (Behramoğlu, 2012, s. 17).

A. Puşkin 1814 yılında henüz 15 yaşındayken *Şair Dosta (K drugu stihotvortsu)* isimli ilk şiirini yazmış ve ergenlik dönemiyle ilk gençlik dönemi arasında oldukça kısa bir sürede sağlam adımlarla edebi kariyerinde ilerlemeye devam etmiştir (Matyuşenko ve Matyuşenko, 2011). Edebiyat tarihi ana başvuru kaynakları incelendiğinde, şairin, edebi yaratıcılığının yanı sıra, siyasete karşı tavrı, yönetime karşı düşüncesini dile getirmedeki cesareti ve halk ile arasındaki yakın ilişkiyle de adından söz ettirdiği görülmektedir.

Tarihe damga vuran ayaklanma yukarıda bahsettiğimiz gibi A. Puşkin'in *Yüzbaşının Kızı* ve *Pugaçov İsyanının Tarihi* adlı kitaplarının konusunu oluşturur. Romantizm akımının en temel özelliklerinden olan ulusal tarih ve halkçılık kavramlarının etkisiyle Rusya tarihine karşı, özellikle de halk ayaklanmaları sorununa ilişkin ilgisi oluşan A. Puşkin, 1830'lu yılların başlarında II. Katerina döneminin en fazla ses getiren olayı olan 1773-1775 köylü ayaklanmasına odaklanmıştır. Yazar, arşivleri tarar, ayaklanma bölgelerini yakından görmek ve ilk ağızdan bilgi alabileceği tanıklarıyla görüşebilmek amacıyla 1833 yazında Kazan ve Orenburg'a gider. Geniş araştırma ve incelemeleri sonucunda aynı yılın güz mevsiminde Boldino' da yazdığı *Pugaçov İsyanının Tarihi* isimli tarihi belgesel niteliğini taşıyan eseri 1834 yılında basılır. Yazar kitabında ayaklanma sürecinin bütün aşamaları hakkında detaylı bilgileri aktarır (Puşkin, 1833d).

Tarihi olay ve kaynakları şaire *Yüzbaşının Kızı* romanının konusunu belirlemesinde de yol gösterir. Yazar gerçekleştirdiği uzun araştırmalardan öğrendiklerini ve isyan tanıklarının akrabalarından elde ettiği gerçek anıları derler, batının tarihsel romanlarının da etkisiyle, Pugaçov İsyanı sırasında yaşanan tarihi olayları anlatan ve aynı zamanda 19. yüzyıl düzyazı örneklerinin en önemlilerinden olan romanını kaleme almaya başlar. Ancak roman yazmak ve konuyu uyarlamak, gerçek verileri kaynak göstererek bir belgesel yazmak kadar kolay olmayacaktır.

A. Puşkin isyan noktalarında yaptığı araştırmaları romanına uyarlamak için çalıştığı sırada tanık olanlardan dinlediklerinden ve elindeki verilerden bir çıkarımda bulunur; soylular, hükümet politikasını kabul eden ve isyanı asla

desteklemeyen kısımdır, ancak soyluların tabiri caizse döneke karakteri de yazarın edebi ahlak anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde bir edebi esere hizmet etmekten oldukça uzaktır. Dolayısıyla edebi özdenetim süzgecinden geçen bu düşüncesi sonucunda yazarın romanının yeni kahramanı hemen her eserde karşılaşılan bir müttefik değil de, kibar bir düzenbaz, bir mahkûm olur. Böylelikle isyancı figürü Pugaçov Başarin'in egemen olduğu eğitici bir macera ve aşk romanı yazar tarafından kaleme alınır (Bonamour, 2006, s. 33).

Romanın ilk basımı 1835 yılında gerçekleşir. Eserin bu ilk versiyonunda tarihi olaylar ve bir aşk hikâyesi günlük yaşam içerisine yedirilmiş, farklı olay zinciri ve karakterlerle bezeli olarak hazırlanmıştır. Örneğin ikinci versiyonun Grinyov Başarin prototipi burada, önce Grinyov Valuev, ardından Grinyov Bulanin olmuştur. Benzer şekilde kötü karakter ilk versiyonda Şvabrin değil, Şvanviçdir (Krasovskiy ve Ledenev, 2002, s. 1). Marina Tsvetayeva, iyi ve kötünün hayattaki temel ifadesini betimlediği ve Pugaçov'a iyi rolünü verdiği *Puşkin ve Pugaçov* isimli deneme yazısında A. Puşkin'in romanının ilk versiyonuna ve karakterlerin farklılıklarına atıfta bulunmuştur: "*Benim 'Yüzbaşının Kızı' romanımda önceden yüzbaşının kızı yoktu, şimdi bu ismi herhangi bir yüzbaşı ve kızı olmadan, sanki tek bir kelimeyle, mekanik bir şekilde telaffuz ediyorum. 'Yüzbaşının Kızı' diyorum evet ama 'Pugaçov'u düşünüyorum*" (Tsvetayeva, 2016).

Daha sonra 1836 yılında romanının ikinci ve nihai hali yayımlanır. Sonuncu versiyonda kahramanların isimleri ve olay örgüsü tamamen değişmiştir. Ancak romanın her iki versiyonunda da değişmeyen en önemli ayrıntı, tarihi gerçek karakterler olan Pugaçov, Katerina, Hlopuşa ve Beloborodov ile; Grinyov, Maşa ve Şvabrin gibi yazarın yarattığı karakterlerin bir arada bulunması olmuştur.

Romanda hem başkahraman hem de anlatıcı rolünde karşımıza çıkan Pyotr Grinyov, şeref ve haysiyet hassasiyeti, görev bilinci ve ahlaki disiplinle yetiştirilmiş, tarihi olayları hem yaşamış hem de gözlemlemiş genç bir subaydır. Grinyov'un notlarından oluşan romanda okuyucunun karşısında biri 17 yaşında bir genç, diğeri ise 50 yaşında bir yetişkin olan iki Grinyov vardır. Bu iki aynı, ama farklı yaşların ifadesini bulduğu kişi arasında önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Genç Grinyov kendine daha maceraperest bir hayat seçer, karakteri, bulunduğu çevrelerden tanık oldukları derecesinde değişir ve gelişir. Yetişkin Grinyov ise artık insanların inançlarını, görüşlerini ve karakterlerini zamana göre test etmiş ve deneyimlemiştir. Bu bağlamda genç Grinyov'un enerjisi ile yetişkin Grinyov'un

deneyimi birbirini tamamlamaktadır (İzdatelstvo Moskovskogo universiteta, 2013, s. 168).

A. Puşkin'in tarihsel bir romancı olarak en çok önem verdiği sanatsal ilkelerinden biri, Grinyov tarafından anlatılan her şeyin okur tarafından güvenilir ve samimi bir belge niteliğinde algılanmasıdır. Aynı zamanda anlatıcının ahlak anlayışı, insanlığı ve yaşamı da aynı derecede önemlidir. Bir bakıma esere Grinyov yön verir. Zaman, isyan, Pugaçov hep bir soylunun, çariçeye ve görevlerine sıkı sıkıya bağlı bir soylunun gözünden anlatılır.

Grinyov' un yaşamında Pugaçov ve isyan önemli bir yer tutar. Bu ayaklanma onun için yasadışı bir başkaldırı, yandaşları bir çete ve soyguncu, Pugaçov ise düzenbaz, serseri ve zalim bir liderdir. Tarihte de yer alan gerçek kimliğiyle bir köylüdür ve içinden çıktığı toplumsal katmanın erdemlerini de çelişkilerini de kişiliğinde taşımaktadır. (Behramoğlu, 2013, s. 219) Romanda kendisine hediye edilen tavşan kürkünün karşılığında Grinyov' un hayatını birçok kez bağışlar. Gerçek kaynaklarda yer alan bilgiye göre de Kazan yangını esnasında bir papaz Pugaçov' un yanına getirilmiştir, bu kişi bir zamanlar şehir sokaklarında mahkûm olarak dilenirken Pugaçov' a birkaç defa sadaka veren kişinin ta kendisidir. Pugaçov ölümü bekleyen papazı hemen tanımış ve onu affettiği gibi bir de albaylık rütbesi vermiştir. Her ne kadar liderlik yönünden yoksun olsa da kendisine hediye edilen tavşan kürkünün ve verilen sadakanın karşılığında bu insanların hayatını bir veya birden fazla kez bağışlayarak insani yönden bazı erdemlerini kaybetmediğini göstermiştir. Bununla birlikte Pugaçov, Grinyov için özel bir olayın, mucizenin de canlı bir timsalidir. Grinyov uşağı Savelyiç ile birlikte kar fırtınasında yolunu kaybetmiş ve neredeyse ölümle burun buruna gelmişken Pugaçov biranda ortaya çıkmıştır. Sağduyulu ve duyarlı ama aynı zamanda mitolojik bir kahraman olmuştur onun gözünde. Romanın ana kahramanı olmasa da merkezinde yer alan bir imgedir Pugaçov imgesi, hem gerçek hem fantastiktir. Kişiliği çelişkilerle doludur. Hem iyilik yapar hem gaddarlık, kurnaz ama bir o kadar da açık yüreklidir. Garip bir şekilde Grinyov'la bağlantılı bir hayatları vardır. Kader onları hiç olmadık zamanlarda bir araya getirir.

Sosyal, siyasi ve politik olayların içine tutkulu bir de aşk oturtulmuştur. Grinyov ve Maşa' nın aşkları. Marya İvanovna yüzbaşının kızıdır. Dini inanışı oldukça kuvvetli, halk değerlerini yitirmemiş, aşka da inanan aynı zamanda alçakgönüllü ve güçlü bir kişiliğe sahiptir. Pugaçov ve adamlarının kalelerini ele geçirmeleri sonucu anne babası aynı gün öldürülmüştür. Grinyov ile ilişkileri hep

başka kişilerce sınanmıştır. Aşkları uğruna birbirlerini feda etmeme, aksine bütün zorlukları bizzat kendi bünyelerinde yaşayarak sevgiliyi olayların dışında tutma konusunda çok ustadırlar. Örneğin Rus ordusu tarafından Pugaçov' un arkadaşı olma suçundan önce idama sonra ise sürgün cezasına çarptırılan Grinyov' un tek tanıdığı Maşa olmasına karşın yaşananlara tanıklık etmemesi ve sıkıntı çekmemesi adına Grinyov asla onun ismini vermemiştir. Ya da Maşa, Grinyov 'un cezasını öğrendikten sonra yollara düşmüş ve çarıçeye ulaşmış biteni anlatmak için büyük fedakârlıklar yapmıştır.

Romanın sıklıkla saf değiştiren kötü karakteri, alçaklığın timsali Şvabrin de Maşa'ya âşıktır. Aristokrat kökenli, kişisel çıkarlarını her şeyden üstün tutan, maceracı, bencil, karmaşık ve ucuz kişilik sahibi bir subaydır. Bir kişiyi öldürdüğü için 5 yıl önce Belagorks Kalesi'ne sürülmüştür. Tarihi ayaklanmada Pugaçov Orenburg kalesini kuşattığında, Ufa valisi isyanı bastırmak üzere Başkurt Tatarı Salavat Yulayev'i görevlendirmiştir. Ancak Salavat isyanı bastırmak yerine görev bilincine ihanet ederek isyancıların safına geçmiştir. A. Puşkin gerçek kaynaklardan damıttığı bu karaktere romanında Şvabrin'le hayat vermiş olabilir. Çünkü kalede kalan ve yüzbaşının kızına âşık olan Şvabrin hiç düşünmeden isyancıların safına geçmiştir. Karşılığını bulamadığı duyguları ve karakterinde yerleşik olan kişisel çıkar yanlılığı, onu kendi sınıfına isyana, ispiyonculuğa, Maşa'yı kendisiyle evlenmek zorunda bırakacak kadar ahlaki yoksunluğa ve sonuç olarak Pugaçov'dan daha acımasız bir insan olma yoluna kadar götürmüştür.

A. Puşkin romanında soylu ve köylü ayrımıyla değil, halk ve devlet ayrımıyla ilgilenir. Onun için halk sadece genç Kazak Pugaçov ve yandaşları değildir, aynı zamanda Yüzbaşı Mironov, Maşa ve Savelyiç'tir. Ancak halk arasındaki trajik sınır, roman kahramanlarının hükümete karşı tutumlarını ortaya çıkardıklarında belirir. II. Katerina ve Pugaçov bu sınırın sembolüdür. İsyanı kınayan Grinyov' un gözlemlerine göre ise halk, Pugaçov' u yakından destekleyenler ve onun etrafını saranlardır. Burada da aslında Grinyov karakteri ile yazarın aynı kişi olmadığı konusu somutlaştırılabilir. Çünkü yukarıda bahsedildiği gibi gerçek notların kullanıldığı eser aynı zamanda anı özelliğini de içerisinde barındırmaktadır.

Gerçek ve kurgusal zaman arasındaki karmaşık ilişkilerin, kahramanın ahlaki olgunlaşmasının dinamiklerinin gözler önüne serilmesinin (Zıl, 2016, s. 33) izdüşümü olan roman, temellendiği konu, kahramanların karakterleri ve sorunları değerlendirildiğinde, tür formunun özgünlüğü hakkında çelişkili görüşlerin gün yüzüne çıktığı, bazı araştırmacıların, belirli bir konu dâhilinde şekillenmiş basit bir

hikâye olarak değerlendirdiği, bazı araştırmacılarınsa Rus yaşamının kapsamının genişliğine değinen, ahlaki, sosyal ve felsefi sorunların derinliğini belirleyen bir başyapıt olarak betimledikleri bir eser olmuştur.

### **Romanın Kuramsal Özellikleri Üzerine Birkaç Not**

*Yüzbaşının Kızı*, romantizmin bazı özelliklerini taşıyan, tarihi belgesel niteliğinde gerçekçi bir eserdir. Duyguya ve yaratıcı güce yön vermek isteyen romantizm akımının özelliklerden ilki birey kavramının edebiyata yansımış olmasıdır. Romanda yer alan bireylerin yaşadıkları, ülkenin tarihsel gelişimiyle bağlantılı bir şekilde okura sunulur, tarihi olaylar objektif bir şekilde yansıtılır. Bir diğer romantik öge, romanda yer alan umutsuz olayların çeşitli tesadüflerle seyrinin değişmesidir. Buna örnek olarak Pugaçov ve Grinyov arasındaki tavşan kürkü olayı ile Maşa'nın Petersburg yakınlarında yazlık sarayın bahçesinde rastladığı ve gerçek kimliğini bilmeden başından geçeni anlattığı II. Katerina diyalogunu gösterebiliriz (Puşkin, 2001b). Ayrıca doğa betimlemeleri, din duygusu ve kahramanların ifade ediliş şekli de romantizm akımının ilkelerinden sayılabilir.

A. Puşkin ayaklanmanın sebebini okuruna, hükümetin köylüye, Kazaklara, Rus olmayan yerleşimcilere karşı zorbalığı, kısacası tüm sistemin zalimliği olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Bu yönüyle de mevcut yönetime bir başkaldırı niteliğine bürünen roman gerçekçi imajını kazanmıştır. Aynı zamanda romanın diğer karakterleri gerçek hayatta karşılaşılması muhtemel, tipik karakterlerdir. Toplumun her kesiminde yaşanan olaylar, insanlar, doğru ve yanlış, güzel ve çirkin ön yargısız bir biçimde tasvir edilmiştir. Savaş sahneleri doğal bir gerçeklikle roman kahramanlarının günlük yaşamları içerisine yedirilmiştir. Roman bahsi geçen yönleriyle de realist bir eser olduğunu kanıtlamaktadır.

Romanın her bölümünün başında içeriğe atıfta bulunan bir epigraf bulunmaktadır. Epigraflar aslında çok önemli bir konumda yer alır. Çünkü sadece ait olduğu bölümün konusuyla paralellik göstermeyip aynı zamanda o bölümün öyküleyici tonunu, anlatım biçimini de belirlemektedir. Bu bağlamda edebi ve folklorik olarak iki gruba ayrılabilir. Bu ayrım tamamen farklı değer sistemlerine sahip iki dünyaya tekabül eder. Knyajnin<sup>12</sup>, Sumarakov<sup>13</sup>, Heraskov<sup>14</sup>, Fonvizin<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Yakov Borisoviç Knyajnin(1742-1791) Klasisizm döneminin önemli tiyatro yazarı ve şair.

<sup>13</sup> Aleksandr Petroviç Sumarakov (1717-1777) Rus klasisizminin önde gelen isimlerindedir. Trajediden fabl türüne kadar pek çok türün ilk örneklerini vermiştir. Peterburg'da ilk yerleşik tiyatroyu kurmuştur.

asil kültürü; halk türküsü, asker şarkısı, atasözleri ise halk kültürü betimleyicisidir. Böylelikle soylu ve köylüler arasındaki sınırlar, toplumu parçalamayan, aksine onları birleştiren, ulusal kültürün temel birliğini ispatlayarak, onu güçlendiren çizgilere dönüşmektedir (Yesaulov, 2013, s. 56).

## Sonuç

Pugaçov İsyanı siyasi bir karaktere sahip olmasının yanı sıra toplum ve kültürel normlar üzerinde de etkisini hissettirmiş, sürekli bir etkileşim içerisinde olan edebiyat ve toplum birlikteliği ile edebiyat sınırlarına sızarak edebiyat ve kültür bağlarına örnek teşkil etmiştir.

Zaman ve uzam sınırları haricinde tutulan A. Puşkin, anı formunda yazılmış tarihsel bir roman içerisinde, yaşanmışlıkların tüm gerçekliğiyle anlatıldığı, bünyesinde romantik öğeler barındıran, vücut bulması hemen her dönemde muhtemel karakterlere sahip, realist bir şaheserle okuru baş başa bırakmıştır. Başyapıt niteliğinde ve anlatı türünde olan *Yüzbaşının Kızı* isimli romanda 1770'li yıllardaki Rus halk yaşamı, toplumda göze çarpan sınıfsal ayrılıklar, bu sınıfların problemleri, günlük yaşamlar ve psikolojileri, sosyal-tarihsel ve ahlaksal tabana oturtulmuştur. (Behramoğlu, 2013, s. 219) Yazar sosyal-tarihsel sınıfa halkı ve ulusal karakteri dâhil ederken, ahlaki boyutta ele aldığı konuları ise zalimlik ve iyilik (Pugaçov ve II. Katerina), şeref ve görev bilinci (Grinyov ve Şvabrin) oluşturur. Kişinin kendisini ve ailesini güvende hissetme ihtiyacının yanı sıra bir yere, bir sınıfa ait olma, kabul ve değer görme ihtiyaçlarının yol açtığı isyan romanda ulusal bir trajedi olarak yansıma bulmuştur. İsyancıların kazanamadığı ancak oldukça acımasız ve kanlı bir ulusal savaştır. Bu savaşın tek kazananı bu isyana karşı savaştan Rus insanları olmuştur. İroni olan Rus halkına karşı savaştan ve mağlup olan bir Rus halkının varlığıdır.

Yazarın seçtiği dönem, kahramanlar ve özellikle kurgusal hikâye türü, romanı bambaşka bir konuma taşımıştır. Romanda yer verilen temel konular; Onur ve görev bilinci, bununla bağlantılı olarak vatanseverlik, ardından devlet ve toplum arasındaki ilişki, aile ve çocuk eğitimi, sosyal eşitsizlik, şiddet ve aşk olarak ifade edilebilir.

<sup>14</sup> Mihail Matveyeviç Heraskov (1733-1807) Geç dönem klasik yazarlarından. Erken dönem sentimentalist eserleri de bulunmaktadır.

<sup>15</sup> Denis İvanoviç Fonvizin (1744-1792) 18. yüzyıl tiyatrosu oyun yazarıdır. "Brigadir" ve "Nedorosl" isimli iki komedi oyunuyla ün kazanmıştır.



Romanda ahlaki çerçevede ele alınan şeref anlayışı toplumun her katmanında görülür. Şerefiyle görevi başında olmak için çalışan soylulara ve hükümet savunucularına karşın, aslında Pugaçov ve yandaşları da şerefleriyle yaşamak için kendilerince onurlu bir mücadeleye girişmişlerdir. Soylu ve köylü arasındaki somut ve yerleşik sınırlar, epigraflardaki kültürel normlar çerçevesinde, aslında toplumu parçalamayan, aksine onları birleştiren, ulusal kültürün temel birliğini ispatlayarak, onu güçlendiren sanal çizgiler olarak verilmiştir. Bu bağlamda tarihi bir hikâye olarak da ifade edebileceğimiz romanının “Şerefini gençken koru” epigrafıyla başlamış olması, maneviyata sahip çıkma, ahlaki nitelikleri koruma ve eylemlerin sonucunu öngörebilme konusunda geçmişten geleceğe hitap eden kıymetli bir öğüt olarak değerlendirilebilir.

Romanda ana karakterler Pugaçov ve Grinyov arasında anlamlandırılması güç gizli bir bağ bulunmaktadır. Maddesel dünyanın tavşan kürkü ve manevi dünyanın gönül borcu belki de bu bağın izdüşümü niteliğini üstlenecek iki semboldür.

### **Kaynakça**

- Behramoğlu, A. (2013). *Rus Edebiyatında Puşkin Gerçekçiliği*. İstanbul: Tekin.
- Behramoğlu, A. (2012). *Rus Edebiyatı Yazıları, (XIX. Ve XX. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tekin.
- Bonamour, J. (2006). *Rus Edebiyatı, Türkçesi: İsmail Yerguz*. Ankara: Dost.
- İzdatelstvo Moskovskogo universiteta, (2013). *Russkaya literatura XIX-XX vekov*. Tom I Russkaya literatura XIX veka, 162-174.
- Korkmaz, T. (2018). Rusya’da Osmanlı’nın Yararlanamadığı Bir İsyân Pugaçev İsyânı (1773-1775). *OTAM*, 43/Bahar, 97-108.
- Krasovskiy, V. Y. ve Ledenev, A. V. (2002). *Kapitanskaya doçka*. Moskva: AST.
- Kurat, A. N. (1987). *Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917’ye Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kurat, A. N. (1965). Rus Hâkimiyeti Altında İdil-Ural Ülkesi (Eski Kazan Hanlığı ve Başkurt İli) (XIX. Yüzyıla Kadar). *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. XXIII, Sayı-3-4, 91-126.
- Matyuşenko, L. İ. ve Matyuşenko, A. G. (2011). *Universitet, Russkiye pisateli, posobiye po russkoy literature, XIX veka dlya inostrannih uçaşihsy-filologov*. Moskva: MaksPress.

- Puşkin, A. S. (2009). *Povesti pokoyного İvana Petroviça Belkina, Kapitanskaya Doçka, Dubrovskiy*. Moskva: AST.
- Puşkin, A. S. (2002). *Pugaçev İsyasının Tarihi* (M. Yardımcı, Çev.). İstanbul: Tüm Zamanlar.
- Puşkin, A. S. (2001). *Yüzbaşının Kızı* (V. Gültek, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Yesaulov, İ. A. (2013). *Russkaya Klassika, Novoye ponimaniye*. Sankt-Peterburg: Aleteya.
- Zıl, T. Ye. (2016). Kompozitsionnaya i syujetnaya rol, rasskazçika v romane A. S. Puşkina “Kapitanskaya doçka”. *Russkiy yazık i literatura*, No 8, 33-39.

### İnternet Kaynakları

- Grot, Y. K. (1893). *Vospitanie imperatritsı Yekaterinu II*. Erişim tarihi: 09.10.2019, [http://az.lib.ru/g/grot\\_j\\_k/text\\_0100.shtml](http://az.lib.ru/g/grot_j_k/text_0100.shtml)
- İstoriya. R. F. (2013). *Pugaçovskoye Vosstaniye*. Erişim tarihi: 10.09.2020 <https://histrf.ru/lenta-vremeni/event/view/pughachievskoie-vosstaniie>
- Puşkin, A. S. (1833). *İstoriya Pugaçova*. Erişim tarihi: 10.09.2020 <http://www.magister.msk.ru/library/pushkin/history/pug1.htm>
- Tsvetayeva, M. (2016). *Naslediye Marinu Tsvetayevoy, sayt o velikom russkom poete XX veka, Puşkin i Pugaçov*. Erişim tarihi: 17.09.2020 [https://www.tsvetayeva.com/prose/pr\\_pushkin\\_i\\_pugachev](https://www.tsvetayeva.com/prose/pr_pushkin_i_pugachev)

### Summary

At the first place of the hierarchy of needs of the American psychologist A Maslow (1908-1970), there are basic physiological needs necessary to maintain vital activities, at a higher-level safety needs, then love and belonging needs, after, esteem needs and the pyramid reaches the final level with the self-actualization needs. The criterion of meeting the aforementioned needs, is among the important determinants that guide people's good or bad behaviors.

In this respect, the rebellion of people who passed judgement that they don't feel safe and that they aren't given enough vital rights is an action witnessed by almost all countries and more than once. Although this action has various differences in terms of time and style, it is included in the contemporary activities of each period. Known as the biggest popular uprising in the history of Russia, the Pugachev's Rebellion was recorded as the bloodiest rebellion started by a group of Kazakhs, who stated that their lives were threatened and they weren't treated humanely.

The grandson of Peter the Great, who was pro-innovation and development known for his reforms, Peter III was highly criticized both in the bureaucracy and among the public because he couldn't display a dominant attitude in the administration and brought heavy practices towards the people. In that period, the economic situation worsened with the wars unrest among the people arose and dissatisfaction with the administration increased. Taking advantage of this situation, Catherine II carried out a palace coup on 28 June 1762 with the help of the Orlov brothers. III Peter was deposed by Catherine II and her followers.

Catherine II tried to bring the ideas of the Enlightenment to life and to establish a state that conforms to the ideals of the strong European intellectual movement. Despite all the splendor of Catherine II's reign, there was a deep chasm and complete confusion among the people.

The Pugachev's Rebellion that was appeared along the Yaik River and known as the largest public uprising in the history of Russia, broke out with the introduction of Pugachev's himself, who was qualified as a leader by a handful of disobedient Cossacks, as the false tsar Peter III and with the reading of the rebellion manifesto in front of the Cossacks. The rebellion, which started in 1773, was suppressed only in 1775. The destruction in material, moral and ethic dimensions that occurred as a result of the prolongation of suppression of The Pugachev's Rebellion, which went down in history as the bloodiest uprising of the Catherine II period, reinstatement efforts in areas damaged after the suppression of the rebellion and attempts to strengthen the weakened administrative system and moreover, various historical works have been given in which the effect of the rebellion on the society as a whole was discussed.

Two of them are Alexander Pushkin's historical documentary *The History of The Pugachev's Rebellion* (1934) and novel *The Captain's Daughter* (1836). With the influence of the concepts of national history and populism, which are the most basic features of the Romanticism movement, A. Pushkin became interested in Russian history, especially in the problem of public uprisings, focused on the peasant uprising of 1773-1775, which was the most resounding event of the Catherine II period. The author scanned the archives and went to Kazan and Orenburg in the summer of 1833 in order to see the areas of the uprising closely and to meet with witnesses from whom he could get firsthand information. As a result of his extensive research and analysis, his historical documentary *The History of The Pugachev's Rebellion*, which he wrote in Boldino, was published in 1834. The author gives detailed information about all stages of the uprising process in his book.

Historical events and sources also guided the poet in determining the subject of the novel *The Captain's Daughter*. The author compiled what he learned from his long researches and the real memories he obtained from the relatives of the witnesses of the rebellion, and began to write his novel, which told the historical events during The Pugachev's Rebellion. This novel was also one of the most important prose examples of the 19th century, which was written under the influence of western historical novels. A. Pushkin, who is excluded from the boundaries of time and space, left the reader alone with a realist masterpiece, a historical novel written in the form of a memoir, in which the experiences are told with all their truth, which contains romantic elements, and has characters that are possible to come into existence in almost every period.

When the subject on which the novel is based, the characters and problems of the heroes are evaluated, contradictory opinions about the originality of the genre form come to light, some researchers consider it as a simple story shaped within a certain subject, and some researchers describe it as a masterpiece that touches upon the breadth of the scope of Russian life and determines the depth of moral, social and philosophical problems.

The Pugachev's Rebellion, in addition to having a political character, also made its impact on society and cultural norms, and with the unity of literature and society in constant interaction, it infiltrated the borders of literature and set an example for the ties of literature and culture.



## ŞARK MESELESİ BAĞLAMINDA FRANSIZ BÜYÜKELÇİLİĞİ ARŞİVİNDEKİ 1839 TÜRKİYE'SİNDE DEVLET RİCALİ VE HADİSELER

STATESMEN AND EVENTS IN TURKEY IN 1839 IN THE FRENCH EMBASSY ARCHIVES IN THE CONTEXT OF EASTERN QUESTION

**Fatma UYGUR** 

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu,  
fuygur@humanity.ankara.edu.tr

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 10 Ocak 2022  
Kabul edildiği tarih: 30 Ocak 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 10 January 2022  
Date accepted: 30 January 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Mehmet Ali Paşa; Emile Desages;  
Şark Meselesi; Mısır; Fransa;  
Osmanlı Devlet Ricali

### Keywords

Mehmet Ali Pasha; Emile Desages;  
Eastern Issue; Egypt; France;  
Ottoman Statesmen

### DOI

10.33171/dtcjournal.2022.62.1.16

### Öz

Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesi üzerine İngilizlerle iş birliği yapan Osmanlılar Fransızları Doğu Akdeniz'den uzaklaştırmışlardı. Mısır'ın kaderi, Fransız işgalinden bir müddet sonra iktidara getirilen ve uzun süren saltanatıyla (1805-1848) gerçekten de önemli bir tarihi simgeleyen Mehmet Ali Paşa'nın (1771-1849) eseri olacaktır. Mısır'da, hem "modern" bir ulus-devletin başlangıcı hem de "bölgesel bir imparatorluk" oluşumu, taşra özerkliğinde özgün bir tecrübe hâlinde yaşanacaktır. Tabiatıyla Mısır'ın Osmanlıdan kopuşu, etkileri 1840'lı yıllara kadar hissedilen uluslararası bir krizin "Şark Meselesi/Doğu Sorunu"nun ana maddesi olacaktır.

Bu süreçte her devlet kendi çıkarlarına göre bu meselenin devamını veya çözümünü istemiştir. Fransa en büyük rakibi İngiltere'nin tavrına göre politika geliştirerek hamleler yapmıştır. Fransız kamuoyu ise tıpkı Yunan isyanlarında Yunanlıları desteklediği gibi burada da Mehmet Ali Paşa'ya ciddi bir destek vermiştir. Zira Napolyon Mısır'ı Fransa'ya kazandırmak istemiştir. Öte yandan Mısır ordusu Fransız mühendisler tarafından sağlanan teknik donanım ve mukavemet sayesinde Osmanlı ordusunu perişan etmişti. Aslında Mehmet Ali Paşa Fransız kültür ve tekniğine aşina idi, yani Mısır Fransa'ya çok yakındı ve İngiltere'nin Akdeniz'deki çıkarlarını Fransa adına sınırlandıran kıymetli bir müttefik olabilirdi. O halde Fransa'nın Osmanlı yerine Mehmet Ali Paşa'yı desteklemesi Doğu politikasının tabii bir sonucu olacaktır. Bu durumda diğer devletler de bu politikanın karşısında yer alacaklardır.

Bu çalışmada, Fransız diplomasisinin bütün sırlarına vakıf olan Emile Desages'ın koleksiyonunda bulunan el yazması "1839 yılında Türkiye'de Devlet Ricali ve Hadiseler" başlıklı bölümü çok yönlü ele alınmıştır. Bu rapor çerçevesinde Mısır Meselesinde yaşanan diplomatik gelişmeler, olaylar ve dönemin devlet ricali hakkındaki iddialar incelemeye konu edilmiştir.

### Abstract

Upon Napoleon's invasion of Egypt, the Ottomans, who cooperated with the British, drove the French away from the Eastern Mediterranean. The fate of Egypt will be the work of Mehmet Ali Pasha (1771-1849), who came to power shortly after the French occupation and symbolized an important history with her long reign (1805-1848). In Egypt, both the beginning of a "modern" nation-state" and the formation of a "regional empire" will be experienced as a unique experience in provincial autonomy. Naturally, Egypt's break with the Ottoman Empire will be the main topic of the "Eastern Question" of an international crisis, the effects of which were felt until the 1840s.

In this process, each state wanted the continuation or solution of this issue according to its own interests. France has made moves by developing policies according to the attitude of its biggest rival England. The French public opinion, on the other hand, gave serious support to Mehmet Ali Pasha as well as supporting the Greeks in the Greek rebellions. Because Napoleon wanted to annex Egypt to France. On the other hand, the Egyptian army had devastated the Ottoman army thanks to the technical equipment and power provided by the French engineers. In fact, Mehmet Ali Pasha was familiar with French culture and technique, so, Egypt was very close to France and could be a valuable ally, limiting British interests in the Mediterranean on behalf of France. So, France's support of Mehmet Ali Pasha instead of the Ottoman Empire would be a natural consequence of the Eastern policy. In this case, other states will also be against this policy.

In this study, the chapter titled "Statesmen and Events in Turkey in 1839", which is in the collection of Emile Desages manuscript, who knows all the secrets of French diplomacy, is taken up in a multi-faceted manner. Within the framework of this report, the diplomatic developments and events of the the subject period and allegations about the statesmen were examined.

## Giriş

Mısır'ın 1517'de Osmanlı topraklarına katılmasıyla beraber buraya atanan valiler ile mevcut Memlûklü yerel güçlerin katıldığı yeni bir yönetim anlayışı geliştirilmiştir. Böylece yönetim sistemi karma/melez bir nitelik taşımaya başlamıştır (İnalçık, 2015, s. 140).<sup>1</sup> Önce sorunsuz devam eden bu sistem zamanla aksamaya başlamış ve yozlaşmıştır. Memlûk beylerinin iltizam sistemi sayesinde ekonomik olarak güçlendikleri ve aralarında iktidar mücadelesinin yaşandığı karakteristik bir dönemde Fransa ve İngiltere Mısır ile ilgilenmeye başlamıştır. Fransa'nın dış politikasında Mısır'ın oldukça önem kazandığı görülmüş, âdeta *işgal edilmesi zorunlu hâle gelmiştir*. Kendisini İskender gibi hayal eden Napolyon aynı zamanda güç yetiremediği İngiltere'yi zarara uğratmak niyetiyle de Mısır'ı işgal etmiştir (Soysal, 1999, s. 217-226).

Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesi (1798) üzerine Osmanlılar Fransızları Doğu Akdeniz'den uzaklaştırmak için İngilizlerle iş birliği yapmıştır. Mısır'ın kaderi, Fransız işgalinden bir müddet sonra iktidara getirilen ve uzun süren saltanatıyla (1805-1848) gerçekten de önemli bir tarihi simgeleyen Mehmet Ali Paşa'nın (1771-1849) eseri olacaktır. Mısır'da, hem “*modern*” bir ulus-devletin başlangıcı hem de “*bölgesel bir imparatorluk*” oluşumu, taşra özerkliğinde özgün bir tecrübe hâlinde yaşanacaktır. Tabiatıyla Mısır'ın Osmanlıdan kopuşu ve bunun etkileri 1840'lı yıllara kadar hissedilen uluslararası bir krizin *Şark Meselesinin* ana maddesi olmuştur.

1832 yılını Şark Meselesine başlangıç olarak alan Fransız yazar Guillaumot, Mısır'da kaydedilen ilerlemenin gururunu yaşayan Mehmet Ali Paşa'nın halkını yükselttiği refah derecesinde güçlü ve akıllı olarak nitelendirmektedir. Kendisini dar bir alana hapsetmek isteyen Sultan Mahmut'a rağmen çevresini genişletmek arzusundaki bu ele avuca sığmaz Paşayı çok cesur bulmaktadır. Karşısındaki

<sup>1</sup> Mısır, Yavuz Sultan Selim (1470-1520) tarafından Ridaniye savaşıyla Memlûklerden alınarak (922 Zilhicce) Ocak 1517'de Osmanlı hâkimiyetine dâhil edilmiştir (Uzunçarşılı, s. 292). Mısır önce Memlûk sonra da Osmanlı döneminde, Akdeniz'in Doğu havzasının ana merkezi olmuştur. Osmanlılar, Mısır'da kendi idari tarzlarını buradaki koşullara uydurmayı başarmışlardır. Mısır, daha sonra “*Fransa için ticari ve stratejik önem arz etmiştir. Napolyon Bonapart (1769-1821)'ın yükselişi ve askeri başarılarıyla birlikte Fransa Doğu'da emperyalist bir politika takip etmeye başlamıştır. Burada oryantalist Volney'in, Napolyon'a Mısır'la ilgili ilham ve bilgi kaynağı olan Considérations Sur La Guerre Actuelle Des Turcs adlı eserinin de rolü büyük olmuştur.*” (Uygur, 2017, s. 571). Nitekim Napolyon Doğu'da büyük zaferler kazanmak hayaliyle 1 Temmuz 1798'de Mısır'ı işgal etmiştir. Eyyübiler'den devralınan devlet idaresi Memlûkler'de idari, siyasi ve iktisadi görevler merkeze bağlı vilâyet ve eyaletlerin emirleri tarafından yürütülen bir sultanlık şeklinde askerileştirilmişti (Yiğit, 2004, C. 29, s. 96).

sultanı ise devlet adamını oluşturan bilge yeteneklerden yoksun biri olarak gördüğü anlaşılabilir yazar, ikili arasındaki kaçınılmaz savaşın sıradan bir mücadele olarak görülmesinin yanlış olacağını açıklamıştır. “*Bu mücadele iki prensibin kavgasıdır: köhnemişlik ve medeniyet; birisi inkişaf, diğeri barbarlığın karanlığıdır*” (Guillaumot, 1870, s. 3).

### **Desages’ın Raporlarında Fransa’nın Mehmet Ali Paşa’ya Yaklaşımı**

İstanbul’daki Fransız Büyükelçi General Guillemont’un yanında çalışan Emile Desages (1793-1850)<sup>2</sup> Mısır’ın Fransız dış politikasındaki yerini tarif ederken, en büyük rakibi İngiltere’nin İstanbul sefirinin tavrına göre politika geliştirerek hamleler yaptığını belirtmiştir. *Temmuz Monarşisi*’nin dış politikası bağlamında konjonktürel yaklaşımlar sergileyen Fransa’nın Akdeniz’de yaşanan her probleme karşı büyük ilgi duyduğu bu raporlarda gözler önüne serilmiştir. Desages’in raporlarına göre Fransız kamuoyu ise tıpkı Yunan isyanlarında Yunanlıları desteklediği gibi burada da Mısır politikalarını benimsemiş ve Mehmet Ali Paşa’ya ciddi bir destek vermiştir. Zira *Napolyon Mısır’ı Fransa’ya kazandırmak istemişti*.

Şüphesiz Mısır ordusu Fransız mühendisler tarafından sağlanan teknik donanım ve mukavemet sayesinde Osmanlı ordusunu perişan etmişti. Aslında Mehmet Ali Paşa Fransız kültür ve tekniğine pek aşina idi, yani Mısır Fransa’ya çok yakındı ve İngiltere’nin Akdeniz’deki çıkarlarını Fransa adına sınırlandıran kıymetli bir müttefik olabilirdi. O halde Fransa’nın Osmanlı yerine Mehmet Ali Paşa’yı desteklemesi Doğu politikasının tabii bir sonucu olacaktır (Jorga, 2005, s. 1910/3008). Bu durumda diğer devletler de bu politikanın karşında yer alacaklar. Fakat Şark Meselesine bir başka açıdan bakmak gerekirse, bu her şeyden önce Avrupa’nın *hasta adamı* etrafında bölgesel bir dengeyi korumak isteyen Avrupalı diplomatların *fantezisiydi*. Fransa’nın tam yetkili temsilcisi Marki d’Eyragues yayımladığı hatıralarında bu durumu şu sözlerle açıklamaya çalışmıştır:

<sup>2</sup> Emile Desages, büyükelçiliğin önce ikinci, sonra birinci kâtibi olarak görev yapmıştır. Daha sonra Fransız Dışişleri Bakanlığı’nın siyasi direktörü olarak kritik göreve getirilmiş, yirmi yıl boyunca Fransız diplomasisinin bütün sırlarına vâkıf olan Desages’in özel yazışmaları Fransız Dışişleri Bakanlığı arşivi tarafından satın alınmıştır. *Şark Meselesini Temmuz Monarşisi*’nin dış politikası çerçevesinde ele alarak Fransa’ya önemli kazanımlar sağlayan Desages’in koleksiyonunda sadece resmî diplomatik yazışmaların kopyaları değil, aynı zamanda çok sayıda bilgi notu, rapor ve Fransız temsilcilerden gelen kişisel mektuplar da bulunmaktadır. Ek 1, Ek 2, Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivi (MAE) Desages, Ambassade de France, PA 60 (37); MAE, PA 60 (38).

İstanbul'da Lord Ponsonby tarafından temsil edilen İngiltere, Bâbüâli'yi Mısır'a karşı düşmanlık yapmaya yeniden çağırmıştır. Padişahın tutkusunu ustaca pohpohlayarak, ona İngiltere'nin desteğini vadetmiş ve Konya'daki felaketin kendisinden kopardığı tavizleri tersine çevirebileceği yönünde kışkırtıcı bir tutum izlemiştir. Bunun aksine Fransa ise Mehmet Ali'ye âşık, Fransız basınının ve kamuoyunun açık bir biçimde onayladığı hayallerini paylaşıyor, hatta yaşıyor, ama buna rağmen Paşayı korumayı reddediyor ve zorlayıcı tedbirler yerine dostluk vad ediyor. Fransa, Paşa ve sonraki mirasçısı hanedan yöneticileriyle bu topraklarda dostça ilişki kurmak istemektedir (Méneval, 1876, s. 42).

Osmanlı arşiv belgesinde ise Mehmet Ali Paşa'nın bağımsızlık talebini Fransız Hükümeti'nin desteklemediği görülmektedir. "*Journal de Smyrne*" gazetesinde yayımlanan bu konudaki bir yazının tezkibi hakkında Fransa sefaretini birinci tercümanı Lapierre'e gönderilen mektup ilginç bir ayrıntıya işaret etmektedir. Burada Fransız Büyükelçiliği "*Journal de Smyrne*"de ortaya atılan iddiayı çürütmek zorunda olduğunu dile getirmiştir. Bu iddia "*le journal des Débats*" gazetesinden yapılan bir alıntı haberdur. Elçilik bu gazetenin, Fransa'nın Mısır Paşasının bağımsızlığını desteklediği yönünde çıkan haberi doğrulamış; ancak, söz konusu gazetenin Fransız hükümetinin resmi bir yayın organı olmadığını hatırlatarak dikkate alınmamasını tavsiye etmiştir. Fransa'nın büyük bir Şark Meselesi olarak gördüğü Mısır meselesinde Mehmet Ali Paşa'nın destekleyicisi ve taraftarı olmadığını, aksine Osmanlı devletinin toprak bütünlüğünü desteklediğini deklare etmiştir. Hatta İstanbul Büyükelçiliği'nden bir mektubu Nuri Efendi'ye<sup>3</sup> iletmesini istemiştir. Büyükelçiliğin tercümanı Lapierre'e hitap eden bu mektubun devamında emredici bir üslup kullanılmıştır: "*Tekrar ediyorum, Mısır paşasının fevkalade yıkımı, Türkiye'yi zarar göreceği bir savaşa sürükleyecektir. Hâlâ ikna olmayan Nuri*

<sup>3</sup> Divan kaleminden yetişen Mehmet Nuri Efendi (1773-1843) Paris büyükelçiliği yapmış bir diplomattır. Mehmet Nuri Efendi dönemin siyasi gelişmeleri çerçevesinde Mustafa Reşit Bey ile becayış edilerek Paris elçiliğine atanmıştır. Mehmet Nuri Efendi, İngiltere ve Fransa ile Cezayir ve Mısır meseleleri hakkında görüşmeler yapmıştır. Cezayir'in Fransızlar tarafından işgali karşısında diplomatik olarak istenen başarıyı gösteremediği için azledilmiştir. Nuri Efendi birinci Paris Büyükelçiliği görevi (1836-1837) sırasında İngiltere'nin desteğini almak için çok uğraşmıştır. 24 Ekim 1839 tarihinde ikinci kez elçiliği onaylandığında Fransa Kralı'na Nâme-i Hümâyün'ü teslim ederek görevine resmen başlamış ve büyükelçiliği boyunca Mısır meselesi ile ilgilenmiştir (Sonay, 2020, s. 967- 972). Nihayet Nizip Savaşı'nı Osmanlı kaybedince İngiltere, Fransa, Rusya ve Avusturya harekete geçmiş, meselenin kesin çözümü için Londra'da uluslararası bir konferans düzenlenmesine karar vermişlerdi. Osmanlı, Mehmet Nuri Efendi'nin Paris elçiliğine atandığı sırada Londra'ya konferans için gitmesini istemek zorunda kalmıştır. Nuri Efendi burada İngiltere ve Avusturya'nın desteğine güvenmektedir. Yani Fransız politikasına karşı gelmektedir. Bu süreçte Nuri Efendi Fransızları epey yormuşa benziyor.

*Paşa, patlak verecek olayların kaygısını taşııyorsa, o zaman bu gibi kritik olaylar karşısında Fransa'nın yumuşak tutumu neden doğru olmasın? Nuri Efendi'ye ülkesinin çıkarlarının bu yönde olduğunu hatırlat!"* (BOA, HR SYS 965/8, 16/10/1838).

Öte yandan, diğer Avrupa devletleri *Londra Konferansı'na*, Avusturya şansölyesi Metternich (1773-1859)'in tavsiyelerine uygun olarak 1840'ta katılmışlardır. Şüphesiz Rusya'nın İngiltere'yi Mehmet Ali Paşa'ya karşı kışkırtma çabaları başarısız olmuştur. Öte yandan bu devletlerin görüşleri birbirinden çok farklı olduğu için herhangi bir karar alınamamıştır. Fransa, Suriye ve Mısır'ı mevcut Mısır valisi ve mirasçılarını için bağımsız bir devlet hâline getirmeyi teklif etmişti. İngiltere ise daha önceki gibi "*ancak hayat boyu olmak kaydı ile Mısır'ın yanı sıra sadece Akkâ ve Güney Berrüşşam bölgesinin verilmesinden yana idi. Avusturyalılar ise Osmanlı sultanına güçlü bir destek ordusu göndermekten yana görüş bildiriyordu.*" (Jorga, 2005, s. 1870/3008). Netice itibarıyla Avrupalıların Londra'daki müzakereleri sonuçsuz kalmıştır. Fakat Fransa olmaksızın Rusya, İngiltere, Avusturya ve Prusya arasında müzakereler devam ettirilmiş ve böylece, Şark Meselesi hakkında *Dörtlü İttifak Antlaşması* gündeme gelmiştir (Armaoğlu, 2010, s. 319-323).<sup>4</sup>

Desages'in raporunun bir bölümünde özellikle 1839 yılına vurgu yapılarak gözden düşen veya yıldızı parlayan, kısaca öne çıkan veya çıkması muhtemel Osmanlı devlet adamları hakkında düşünce ve görüşler açıkça dile getirilmiştir. "*1839 yılında Türkiye'de devlet adamları ve olaylar üzerine bilgiler*" başlıklı bu değerlendirme yazısında, Fransız diplomatların meşru veya gayrimeşru yollardan topladıkları bilgi ve belgeler çerçevesinde nesnel veya objektif duygu ve düşüncelerinin yer aldığı tespit edilmiştir. Şüphesiz saraya yakın ajan diplomatlardan sürekli akan istihbarî bilgilerin analizi söz konusudur. Ayrıca İstanbul'daki Fransız Büyükelçiliği'ne Londra, Berlin, Viyana ve Avrupa'nın irili

<sup>4</sup> Daha sonra Fransa da dâhil olmak üzere *Şark Meselesi* bağlamında Mısır meselesinde aralarında mutabık kalan beş devletin İstanbul'daki elçileri 27 Temmuz 1839'da Bâbiâli'ye ortak bir nota vermişlerdir. Bu nota çerçevesinde adı geçen devletler Osmanlıyı kendi başına kendi valisi ile anlaşma yolunu kapatmış ve böylece Osmanlıyı *kolektif vesayet* altına almışlardır. Bu beş devletli cephe birliği *notayla* ortak hareket ederken bile bilhassa Fransa ve İngiltere çözüm konusunda farklı düşünüyorlardı. Fransa Mehmet Ali'nin kazanımlarını elinde tutması yönünde politika izlerken İngiltere'nin başka planları vardır. Fransa'yı devre dışı bırakmak isteyen İngiltere Fransa'nın Mehmet Ali vasıtasıyla kuzey Afrika'da bir imparatorluk peşinde koştuğuna inanıyor ve inandıyordu. Sonuçta İngiltere Dışişleri Bakanı Palmerston Rusya, Prusya ve Avusturya ile anlaşarak 15 Temmuz 1840'da Londra'da bir konferans düzenlemiştir. Bir *Konvansiyon ve ayrı bir senetten* oluşan antlaşmayı yapan dört devlet Osmanlıya da yardım edeceklerdi. İşte bu süreçte yalnız kalan Fransa kendisini hakaret uğramış saymıştır (Armaoğlu, 2010, s. 319, 322-323).



ufaklı şehirlerindeki Fransız diplomatlardan gelen-giden resmî veya gayriresmî yazışmaları ihtiva eden bu raporlar da Mısır meselesinin aslında bir Şark Meselesi olarak kabul gördüğünü göstermektedir. Fransız politikaları bu diplomatların raporları doğrultusunda anlık kararlarla şekil almaktadır.

Adı geçen raporun *Doğu'nun Statükosu* başlıklı bölümünde, Osmanlının Rusya'ya bağımlı hareket ettiğini belirten Fransız diplomatlar, Sultan Mahmut'un vefatını memnuniyetle karşılamışlardır. Desages, sultanın bir Fransız diplomatına "Fransa ve İngiltere bana sadece dostluktan söz ediyor, ama Cezayir'in işgali, Navarin faciası ve Mısır paşasına destek veren politikaları yüzünden artık ne Fransa'ya ne de İngiltere'ye güveniyorum." şeklinde ifade ettiğini belirtmiştir (MAE, Desages PA 60 (38), s. 159). Dolayısıyla Desages, Sultan Mahmut'un beklenmeyen vefatını Avrupa ve hatta kendi imparatorluğu için *mutlu* bir olay olarak kutlayabilmiştir. Reşit Paşa'nın Avrupa'daki görevi artık tamamen değişecektir. Zira Abdülmecit tahta çıkmıştır. İstanbul'da artık yeni bir dönem başlamıştır. Fakat İstanbul'daki Fransız diplomatlar genç sultan için bir müddet daha sabırla beklemeyi uygun görmekteyler. Yeni hükümdar Abdülmecit yaşı itibariyle henüz bir çocuk ve üstelik babası tarafından ihmal edilen eğitimiyle de zayıf bir padişah olarak görülmüştür. O halde şimdilik padişah arka planda kalacak, yeni hükümet ricali yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlayan Babiâli önem kazanacaktır. Bundan dolayı devleti yönetecek kadro Fransız diplomatlar tarafından mercek altına alınmıştır. Önemli şahısların, mizaçları, devlet yönetme becerileri, zayıf yönleri, ahlaki davranışları, maddi ve manevi değerleri, mal ve mülkleri, günlük alışkanlıkları, eğitim durumları, siyasî pozisyonları, ailevi durumları, mazileri ve benzeri özel hususları Fransız Dış ilişkiler Siyasi Direktörlüğü'ne bildirilecektir (MAE Desages, PA 60 (38), s. 159).

### **Mustafa Reşit Paşa (1800-1858)**

Elçilik raporlarında tabiatıyla ilk ele alınan kişi *Koca Mustafa Reşit Paşa* olmuştur. Buna göre, çiçeği burnunda Sultan Abdülmecit'in tavrını takip edecek olan Reşit Paşa, hiçbir fırsatı kaçırmayacak kadar zeki birisidir. Hatta olayları sabırla bekleyip takip edecektir. Gerektiğinde *özel aşkı* için birtakım tasarruflar yapabilecek bir karakterdedir. Reşit Paşa Avrupa'da herkes tarafından nazik ve kibar olarak kabul görmüştür. İstanbul'da Sultan Mahmut döneminde İngiliz Büyükelçisi Lord Ponsoby'nin sırdaşı olduğu ve asla ondan bağımsız hareket

edemediği ya da İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Palmerston'dan<sup>5</sup> habersiz politika yapamadığı da bilinmektedir. Desages'ın koleksiyonundaki bu raporda, Kraliyet Koleji üyesi, kralın tercüman sekreteri Alix Desgranges (1793-1854) Reşit Paşa hakkında tuttuğu notları ve gözlemlerini şöyle aktarmıştır:

Onun, aynı zamanda Ruslar tarafından tehdit edildiğinden şüphelenmekteydim. Merhum sultanın gücünün farkında olduğu için cesur davranmak istemişti. Kral ve kraliyet ailesinden gördüğü hüsnü-kabul onu sınırsız şımartmış. Zekâsı ve çıkarlarına düşkünlüğü bakımından zaten o bir Fransız gibi. Zira Fransız fonları satın aldı. Fransa'yı ve Fransızları seviyor. İstanbul'daki Fransız etkisinden de memnun. Olağanüstü şüpheli olduğu için gelecek şoklara karşı gardını alması gerek ve acil resmî yazılara çok dikkat etmesi gerekli. Meslektaşlarının üzerinde etkisi ve üstünlüğü, kendisini mazur görmeseler dahi hissedilmektedir. Tecrübeyle hatalarının düzeleceğini ümit ediyor, rekabete dâhil olarak pek çok işi üstlenecek. Önceki sultanın bazı reformları boşa gidecek ve Reşit Paşa daha radikallerini teklif edecek. İşte bu bakımdan onu biraz ılımlı hâle getirmek gerekecek. İmparatorluktaki gayrimüslimlerin şartları hususunda ve bu bağlamda Fransa'nın çıkarları doğrultusunda temel meseleleri ona göstermek için yine araştırma yapacağım (MAE Desages, PA 60 (38), s. 191-192).

Rapora genel olarak bakıldığında 1839'da Babıâli'nin içinde bulunduğu durum son derece kritiktir, olası bir kriz her an kapıdadır. Bu koşullar göz önüne alınınca, yani Babıâli'nin iç yönetiminin bitmez tükenmez entrikaları nedeniyle halka sunulmak üzere hazırlanan Tanzimat reformlarının, bir çeşit dış müdahale ya da dış destek olmaksızın gerçekleştirilemeyeceği kanaati uyanmıştır. Reformlar hususunda kararlı olan Reşit Paşa'ya göre *Avrupa güçler dengesinin muhafazası için Osmanlı Devletinin korunması talep edildiğinde*, durum değişecektir. Bu talep, devletin gücünü olumlu yönde etkileyecek ve halkın refahını sağlayacaktır, yani bu desteğin sultana ve halka herhangi bir olumsuzluk yaratmayacağı bilinmeli ve böyle

<sup>5</sup> Henry John Temple (1784-1765) İngiltere'nin köklü bir ailesinden gelen Vikont Palmerston, Lord Palmerston olarak bilinir. İngiltere Dışişleri Bakanıdır. 1830-1834, 1835-1841 ve 1846-1851 yılları arasında üç defa bu göreve atanmış ve bu dönemlerde Osmanlı'nın ıslahat hareketlerini şekillendirmeye çalışanlardan biri olmuştur. Lord'a göre, ülkesinin menfaati bu desteği gerektiriyordu. Bu konudaki en büyük yardımcısının dönemin İstanbul Büyükelçisi Lord Ponsonby (1770-1855) olduğu görülecektir. Osmanlı'yı Rus baskısına ve tehdidine karşı desteklemiş, içerde ordu, bürokrasi ve mali sistem reformlarını da gerekli görmüştür. Lord Ponsonby'nin, 8 Haziran-9 Kasım 1832 tarihleri arasında Napoli elçisi, 27 Kasım 1832-1841 yılları arasında İstanbul büyükelçisi ve 10 Ağustos 1846-31 Mayıs 1850 tarihleri arasında Viyana büyükelçisi olarak da görev yaptığı bilinmektedir (Çolak ve Aydar, 2017, s. 31).

izah edilmelidir. Raporda dikkat çeken bir başka ifade şöyle kaleme alınmıştır: “Reform önerileri sadece bir devletten değil, büyük güçlerin meydana getirdiği bir ittifaktan gelmelidir. Böylece eğer bu devletlerden biri Babîâli'nin iç meselelerine tek başına müdahale etmek isterse, bu sıra dışı olay o devlete bahane ya da hareket noktası olarak hizmet etmeyecektir” (Dönmez, 2011, s. 10-11).

Desgranges, Reşit Paşa'yı daha iyi anlatmak için dönemin siyasi atmosferini de eklemeyi ihmal etmemiştir. Eski alışkanlıkları değiştirmenin güçlüğü vurgulanmıştır. Bu Tanzimat reformlarının dinin esaslarına ters düşmemesi gerekmektedir. Avrupa bunu göz önünde bulundurarak desteklerse halkın sempatisini de kazanabilir yargısı dile getirilmiştir. Danıştay Siyasi Direktörü Desages'a hitaben yazılmış 8 Ağustos 1839 tarihli bir belgede Desgranges, Mısır meselesinde müzakereci Sârim Efendi'nin<sup>6</sup> Mehmet Ali'ye gizli talimatlar vermeye geldiğini açıklamaktadır. Raporda, Mehmet Ali Paşa'nın veraseti ve Akka'nın yönetiminin kendisine verilmesini içeren gizli talimatları teslim etmekle görevli Sârim Efendi görüşmelere çoktan başlamıştır. Sârim Efendi geri dönmek üzereyken Mehmet Ali, Suriye'nin büyük bir kısmını da yönetimine dâhil etmek istemiştir. Desgranges, benzer iddiaları gündeme getirmiş ve Osmanlı devlet adamlarını her daim takipte olduklarını açıkça şu şekilde beyan etmiştir: “Mehmet Ali Paşa Rusya'nın temsilcilerine bu yazılı pusulayı kişisel posta yoluyla verdi. Bunun üzerine Babîâli, müdahale etmeyen Sârim Efendiyi geri çağırdı. Kısa belgede bu görüşmenin akıbeti bilinmiyor fakat gelişmeler her an takip edilmektedir” (MAE Desages, PA 60 (38), s. 155).

Babîâli-Mısır çekişmesinden Rusya'nın faydalanmaya çalıştığını gözlemleyen Fransız diplomatlar bazı devlet adamlarının şüpheli ölümünden de söz etmişlerdir. Buna göre, Avrupa tarafından görmezden gelinen Seydâ Efendi'nin zehirlendiği, Pertev Paşa'nın ve damadı Vassaf Efendi'nin ölümü hatırlatılmıştır. Bu şüpheli ölümleri aslında Avrupa'nın bildiğini iddia eden Fransız diplomat bu cinayetler

<sup>6</sup> Yaklaşık üç ay sadrazamlık yapan İbrahim Sârim Paşa, (1801-1854) 1833'te Mehmet Ali Paşa ile görüşmek üzere Dîvân-ı Hümâyün âmedcisi Reşit Bey'e vekâleten Ali Paşa'nın niyetini öğrenmek ve bir uzlaşma sağlamak niyetiyle Mısır'a gönderilmiştir. 1837'de Victoria tahta çıkınca Mısır meselesine vakıf olması ve İngiltere'nin yardımını temin etmek amacıyla Londra büyükelçiliğine tayin edilmiştir. Büyükelçiliği sırasında Mısır ve Cezayir meselelerinde İngiltere'nin desteğini almaya çalışmış, fakat pek anlayamadığı Mustafa Reşit Paşa'ya bu görevi devretmek zorunda kalmıştır (Yavaş, 2016, s. 625).

yüzünden Avrupalıların Babıâli'den uzaklaştırıldığını ileri sürmektedir.<sup>7</sup> Ona göre Avrupa bunlara şiddetle itiraz etmeli, uyarı ve benzer beyanlarını Babıâli'ye iletmelidir (MAE Desages, PA 60 (38), s. 142).

### **Ahmet Fethi Paşa (1801-1858)**

Desages'ın koleksiyonunda ele alınan ikinci kişi, “sultanın yanında yetişmiş olmasından başka muhtemelen herhangi bir meziyeti olmayan, hâlen Paris büyükelçiliği görevini yürüten” diye tanımlanan Ahmet Fethi Paşa'dır. Türkiye'de olsa sadece bir taşra yönetebilecek kabiliyette dediği Ahmet Fethi Paşa'nın<sup>8</sup> İstanbul'da ve Avrupa'da doğruluk, düzen ve adalet gibi pek çok konuda çok konuştuğunu belirtmiştir. Raporda Paşa hakkında yapılan değerlendirmede “Söylediklerinin hiçbirinin gerçekleşmeyeceğini Paşanın kendisi de biliyor, zira eylemleri söylemlerinin aksi yönünde” şeklinde bir cümle dikkat çekmiştir. Desgrange'ın Paşa hakkındaki oldukça olumsuz gözlemleri de raporda yer almıştır: “Bütün Türkler gibi Paşa da boş yere bu kadar konuşuyor, zira hiç muhalefet görmeden iyi yapıyormuş gibi kolayca gösterişe yönelecektir” (MAE Desages, PA 60 (38), s. 191-192). Ahmet Fethi Paşa'nın daha sonraki hayatında lüks yaşama hevesi bu değerlendirmeyi kısmen doğrulamış gibidir.

### **Hüsrev Paşa (1769-1855)**

Bir başka Osmanlı devlet adamı Hüsrev Paşa hakkında başlayan cümle “Karakterini düzeltmeyi taahhüt edemeyeceğim yaşlı Hüsrev Paşa, gerçekten ne bir fikri ne bir duygusu olan ne de hiç kimseye benzemeyen gerçek bir bukalemun” şeklinde kaleme alınmıştır. Raporda, Hüsrev Paşa diğer devlet adamlarından daha fazla Fransız, en küçük bir reel otoriteye hemen boyun eğen ve çevresi geniş bir

<sup>7</sup> Edirne valisi Emin Paşa'nın davet ettiği bir yemek sonrasında Pertev Paşa, sultanın kendisi hakkında çıkardığı ölüm fermanını görmüş, daha doğrusu Emin Paşa tarafından gösterilmiş ve masanın üzerine içmesi için bir zehir konulmuştur. Hiç itiraz etmeden, karşı koymadan zehiri için Paşa, zehir etkisini kısa sürede göstermeyince dört hizmetçi tarafından boğularak öldürülmüştür (Alric, 1892, s. 2).

<sup>8</sup> Rikâpdar Hafız Ahmet'in oğlu Ahmet Fethi Paşa (1801-1858) Enderun'dan yetişen aslında iyi bir asker ve dirayetli bir devlet adamıdır. Fethi Paşa aynı zamanda Batı kültürüne aşina Fransızca bilen, Batı'yı iyi tanıyan, iyi bir hatip ve bilgili bir aydındır. II. Mahmut kendisini çok severdi. Mustafa Reşit Paşa ile sürekli bir rekabet ve çekişme içinde olmuştur. II. Mahmut'un kızı Atiye Sultanla evli olması yani damatlığının yanı sıra, büyükelçilik, Meclis-i Valâ üyeliği, Tophane müşirliği, Ticaret nazırlığı gibi önemli görevlerde bulunması Fethi Paşa'nın saltanat müsteşarı gibi hareket etmesine yol açmıştır. Buradaki Fransız temsilcinin belirttiği gibi iyi bir hatiptir (Hut, 2016, s. 451).

insan olarak görülmüştür. Geçmişteki etkisine ve yaşına bakarak hükümetin diğer üyeleriyle ilişki kurabileceği öngörülmüştür. Fransız diplomatın kaleminden Paşanın tasviri oldukça kısa olmuştur.

Sadece bu yüzden onu başkan olarak görecekler, zira yaşı sabırlı olmasını sağlayacak ve her türlü iç işlerinde bu meziyeti gerekli olacak. Ben bu yaşlı adamı 1838 yılında çok sık görmüştüm. Onda, şaka yaptığında veya sakince konuştuğunda olayları ayırt edemeyen basit bir palyaçoluk gördüm. Bir rol oynayabilir mi? Rol alma kabiliyeti yüksek. Zaten dediğim gibi Fransa'ya hiçbir düşmanlığı yok (MAE Desages, PA 60 (38), s. 193).

Desages'ın koleksiyonundaki Desgranges'in hafife aldığı Hüsrev Paşa Osmanlı tarihine entrikalarıyla, başarılarıyla ve yetiştirdiği çok sayıda devlet adamıyla damga vurmuş, oldukça uzun yaşamış son dönem Enderun paşalarındandır. Fransız temsilcinin bu bilgilere sahip olmadığı düşünülemez, ancak ilerleyen yaşından dolayı ve üstelik Mehmet Ali Paşa ile rakip olmaları ve Fransızlara sempati duyması sebebiyle bu değerlendirmeyi yapmıştır. İncalcık, Hüsrev Paşa'nın II. Mahmut döneminde yeni orduyu kurmak üzere seraskerlik makamına getirildiğini, daha sonra Mısır'ı Fransızların elinden kurtaran donanma ile birlikte Mısır'a gitmesiyle yıldızının parlamadığını belirtmiştir. Buna göre gösterdiği başarıdan dolayı vezirlik rütbesiyle İzmir sancağı verilir ve daha sonra bir yıl üç ay görev yapacağı Mısır'a (1801) vali tayin edilir. Kargaşa halindeki Mısır'da asayişin sağlanması için Nizâm-ı Cedîd ordusunun kurulmasına çalışan Paşa İngilizlerle birlikte Fransızlara karşı savaşırken Avrupa askerî teşkilâtı ve harp usullerini öğrenir (İncalcık, 1999, s. 41). Osmanlı-Rus harbinde yararlılık gösterince Kaptan-ı deryalığa getirilir. Zaman zaman gözden düşer, fakat daha sonra çeşitli şehirlerde valilik yapar (Shaw, 2008, s. 458). Mora isyanına ikinci kez *Kaptan-ı deryâ* olarak katılan Hüsrev Paşa, bu isyanlar sırasında Mehmet Ali ve oğlu tarafından İstanbul'a şikâyet edilmiştir. Görevi suiistimalden yargılanıp ceza aldığı görülmüştür (Akyıldız, 1993, s. 197).<sup>9</sup>

Hüsrev Paşa Bâbüâli'de olsun sarayda olsun fevkalade etkili bir devlet adamı olmuştur. Devlet iktidarını fiilen kendi eline geçirecek kadar muktedir bir paşadır. Öyle ki "*Bâbüâli her işte onun da fikrini sormak ihtiyacını duyuyor ve kendiliğinden bir şey yapamıyordu.*" (İncalcık, 1999, s. 41). Üstelik kendi yetiştirdiği adamlarını devlet makamlarına getirirken birtakım idari değişimler de yapacak kudretteydi.

<sup>9</sup> "Hüsrev Paşa, rüşvet almak suçundan meclisçe, memuriyetten ebediye men, maaşının kesilmesi ve 8 ayı inzibat altında olmak üzere iki sene sürgün cezasına çarptırılmıştı (Evâil-i CA 1256/1 10 Temmuz 1840, Mühimme-i Mektûbi, Nr. 9, s. 128-129).

Desgranges'ın da bildiği gibi Mehmet Ali ile Hüsrev Paşa arasındaki büyük mücadele böylece başlamış olur. Mısır meselesi sürecinde Koca Hüsrev Paşa statüsünü, mevkiini gücünü, nüfuzunu koruyarak bu mücadeleden güçlenerek çıkmıştır.<sup>10</sup> Mısır siyasetinde yine ciddi rol oynamış ve yalısında olağanüstü meşveret meclisleri toplanacak kadar öne çıkmıştır. Tam bu sırada Sultan Mahmut ölmüş, yerine Abdülmecid geçmişti. Bu süreçte büyükelçilik raporlarının düzenlendiği göz önüne alınırsa diplomatın yaptığı bu değerlendirme eksik kalmaktadır. Çocuğu olmayan, ama pek çok köleyi özel hocalar vasıtasıyla evlâdı gibi yetiştirip devlet kapısına çıkararak Hüsrev Paşa, Osmanlı devlet idaresinin temel kurumlarından olan “gulâm sistemi”nin son büyük temsilcisi olarak görülmelidir. Zira bütün bu devlet adamlarını nüfuz ve hâkimiyet için bir araç olarak kullanmasını bilmiştir (İnalçık, 1999, s. 44). Hüsrev Paşa, güler yüzlü, nüktedan, cömert, işgüzar, fazla tedbirli ve bütün bunları sağlayan çok ince bir zekâyâ sahip bir kimse olarak görülmüştür.

Aynı belgede Desgranges, *Saraya politik etkisi olan iki unsur* alt başlığıyla Desages'a bilgi vermeye devam etmiştir. Sultanın kayınbiraderi Halil Paşa o kadar hırslı ki *karısı* üzerinden politikaya etki etmekte, bu yüzden saraya her gün gelip üç dört saat kalmakta ve burada çok şey yapacak gibi görünmektedir. İkinci kişi ise, Sultanın annesi, oğlunun yanında *çifte rekabete* teşebbüs etmektedir. Zira kendisi aynı zamanda Halil Paşa'nın kayınvalidesi Saliha Sultan'ın da annesidir. Desgranges'a göre, Hüsrev Paşa'nın yıldızı parlamaktadır. Bu durum valide sultanın gözdesi olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer vezirler arasından Sadrazam Halil Paşa'ya rakip olabilecektir. Görünüşe göre yaşlı Hüsrev Paşa genç hükümdarının yanında saatlerce kalabilecek yaşta ve pozisyonda değil. Rıza Paşa ise saraydaki bütün iç meselelere hâkim birinci kişidir. Mâbeyn kâtibi aynı zamanda mâbeyn sekreteri olarak sultanın etrafındaki her şeyden haberdar olan en kötü karakter ise Tefvik Bey'dir. Desgranges son cümlesini yazarken ilginç bir tespitte bulunmuş ve şöyle demiştir: “*Karakterleri icabı Hüsrev'e adanmış bu iki adam önerilebilir.*” Fransız diplomasisine yön verenlerden biri olan Desages'a hitaben yapılan bu devlet adamları profili diğer kişilerle devam etmektedir.

<sup>10</sup> 6 Aralık 1839 tarihinde Gülhane Hattı Hümayunu bütün eyaletlere gönderilirken Mehmet Ali Paşa'ya Sadrazam Hüsrev Paşa'nın emri doğrultusunda fermanla beraber buyruldu da gönderilmiştir. Birbirlerinden hiç hoşlanmayan hatta nefret eden paşalar duygularını resmi yazışmalarda dahi hicivli, iğneli tarzda ortaya koymuşlardır (Noviçev, 2012, s. 364-366).

### Halil Rifat Paşa (1795-1856) ve Mehmet Said Paşa (?-1869)

Desages'ın raporunda Halil ve Said paşalar tek bir başlık altında karakterlerine ve görevlerine göre ele alınmıştır. “Sultanın ilk damadı Halil Paşa ne esprili ne de zeki birisi, fakat sanki böyleymiş görüntüsü veriyor. Neşeli, övünge ve patavatsız, biraz Fransızca konuşabiliyor, Sultan Mahmut'un reformlarına karşı çıkmıyor. Yönetimde doğruluk ve ilgisizlik örneği olmayacak.” Paşalar hakkında aşağıdaki ifadeler Fransız Dışişlerine bilgi notu olarak iletilmiştir:

Halil Paşa<sup>11</sup> Rusya büyükelçisi olduğunda hükümetten bağımsız bir çeşit sözleşme yapmıştı. Paşa derin tutkuları olan, imparatorluktan aldığı güçle hiçbir otorite tanımayan, karısından dolayı gururlanan yüksek mevki sahibi biridir. Ruslar onun üzerinden ve onun tarafından güç devşirmek isterse şaşkınlık gerekir. Türkiye’de aristokrasi olmadığını hatırlamak gerekir, ancak paşalar despot birinin yanında hep beraber güce ortak olmak isterler. Sultanın ikinci damadı Said Paşa’ya<sup>12</sup> gelince, hâlihazırda seraskerdir, fanatik, inançsız, kıskanç, dar kafalı, ama sahip olduğu gücü kötüye kullanmayan birisidir. Bilhassa karısını kaybettikten sonra Halil Paşa ile mukayese edilemez. Gözden düştükten sonra kendisini evlatlık edinen Hüsrev Paşa ile temasa geçmiştir. İngiltere’de bulunan Reşit Paşa ile de iletişim kurmuştur. İstanbul’a mazeretini sunduğu bir özür mektubuyla, üç kişiye karşı ittifak oluşturarak çalışmaya gelebilir. Ben onu olumlu buluyorum ve yazışmalardan tanıyorum (MAE Desages, PA 60 (38), s. 193).

Aynı tarihlerde İstanbul’daki Fransız Büyükelçiliği’nin Bâbıâli’ye Fransa tebaasının ve himayesinde bulunan yabancıların ikamet, pasaport, muafiyet ve benzeri haklarının korunması hususunda elçi marifetiyle baskı yaptığı da görülmektedir. Fransız dış politikasının bir uzantısı olarak yapılan *himayeci* ve kışkırtıcı tavırlar Bâbıâli’ye takdim olunan takrirlerin tercümesinden anlaşılmaktadır (BOA, HR SYS 1921/30, 09/08/1838).

<sup>11</sup> Damat Gürcü Halil Rifat Paşa, Hüsrev Paşa tarafından yetiştirilen bir devlet adamıdır. 1828-1829 Osmanlı-Rus harbinde Rusya’ya elçi olarak gönderilmiştir. Aralıklarla dört defa Kaptan-ı Deryalık görevine getirilmiştir (Gülsoy, 2009).

<sup>12</sup> Serasker Damat Mehmet Said Paşa (?-1869) Mihrimâh Sultanla evlidir. Seraskerlik yapmıştır.

**Akif Paşa (1787-1845)**

Desages'ın karakterini tasvir ettiği bir diğer Osmanlı devlet adamı Akif Paşadır.<sup>13</sup> Belgede paşa hakkında gayet olumsuz ifadeler yer almıştır. Ciddi ithamlarla başlayan bu değerlendirme yazısında Fransız diplomat, paşayı Türkiye'nin en *soysuz* devlet adamı olarak tanımlamakta ve onun hakkında aşağıdaki bilgileri üstleriyle paylaşmaktadır:

Bir yıldan beri emekli yaşıyor; Hüsrev ve Halil Paşalar iş birliği yaptığı sürece iktidar olamayacağına inanıyor. Hüsrev Paşa kendisinden nefret ediyor, aynı zamanda tedirgin de oluyor. Halil Paşa daha az nefret ediyor ki onunla yeniden arkadaş olabilmek için küçük bir şey yetecektir. Zaten Akif Paşa'ya, Halil Paşa'nın sultana ihanet ettiği ve gerçekten Akif Paşa'nın suçlu olduğu bir komployla suçlandığı söylenmektedir. Aslında hiçbir şey yoktu, fakat Akif Paşa hırçın ve küfürbaz olduğu için buna inanır ve Halil Paşa'yı suçlamakta acele eder. Akif'i kışkırtanlar bu sefer hemen, onu daha önce suçlayıp ifşa eden Halil Paşa'yı uyarırlar. Bu entrikayı bugün yönlendiren Finans nazırı Nafiz Paşa böylece aralarında güç devşirerek bir yıkım elde etmiştir. Burada araç ve amaç olarak kullandığı kişi Mustafa Kâmil Beydir"<sup>14</sup> (MAE Desages, PA 60 (38), s. 193).

<sup>13</sup> Fransız raporlarında "*devrinde kindar, kavgacı, huysuz, bedbin ve ikbalperest* olarak tanımlanan Akif Paşa (1787-1845) Osmanlı kaynaklarında rakibi Said Paşa olarak doğrulanırken kendisi hakkında daha farklı bir portre çizilir. Göreve getirildiği Reisülküttaplık *Umûr-ı Hâriciyye Nezâretî*'ne dönüştürülmüş ve kendisine "*efendi*" unvanı ve vezirlik rütbesi verilmiş ilk hariciye nâzırıdır. Pertev Paşa da siyasi rakiplerindedir. Paşa, Morning Herald'ın İstanbul muhabiri W. Churchill'i işlediği cinayetten dolayı hapsedirmiş fakat İngiliz sefaretinin buna derhal müdahale etmesine rağmen Paşa geri adım atmayınca hastalığı gerekçe gösterilerek azledilmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. (Uçman, 1989 s. 261-262; Kaya ve Siklon, 2012, s. 65-75).

<sup>14</sup> Sıradaki devlet adamı Mustafa Kâmil Bey de birkaç satırla raporda tarif edilmiştir. Buna göre, Nafiz Paşa'nın entrikayı yönetirken Mustafa Kâmil Bey'den faydalandığı ifade edilmiştir. Rapordaki yorumlar oldukça dikkat çekicidir. Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa tarafından İstanbul'a gönderilen bir mektuptan anlaşıldığı kadarıyla Kâmil Bey epey zamandan beri emekli parası almaktadır. Akif ve Halil Paşa'nın bir gün uzlaşabilecekleri mümkün görünmüyor. Elçilik raporuna göre, bu durumda Halil Paşa'nın, Akif'in en acımasız düşmanı olan Reşit Paşa'dan ayrılması gerekmektedir (MAE Desages, PA 60 (38), s. 193).



### **Abdurrahman Nafiz Paşa (?- 1852)**

Raporda, *Mustafa Kâmil Bey* başlığı altında Nafiz Paşa diğer devlet ricaliyle bir arada birkaç cümle ile geçiştirilmiş hakkında pek bilgi verilmemiştir. Buna göre, Nafiz Paşa<sup>15</sup> yönetimde değişimden söz etmekten pek hoşlanmayan gittikçe *zenginleşen* birisi olarak kaleme alınmıştır. Ayrıca Fransız diplomat tarafından Nafiz Paşa, Halil ve Reşit Paşa'nın düşmanı olarak görülmektedir. (MAE Desages, PA 60 (38), s. 193).

### **Ahmet Fevzi Paşa (?-1843)**

Desages'ın kaleme aldığı büyükelçilik raporunda dönemin bir başka aktörlerinden Fevzi Paşa<sup>16</sup> hakkında da bazı bilgiler verilmiştir. Buna göre “*Kaptan Paşa'nın, yani Ahmet Fevzi Paşa'nın vefat eden sultanın yanında çok büyük itibarı vardı. Fedakârca çalıştığı için bunu hak ediyordu. Esnek, becerikli ve sessiz biri. Reşit Paşa'yu sevmez, diğerleriyle hiçbir bağlantısı yok*” (MAE Desages, PA 60 (38), s. 193). Fevzi Paşa *ülkesine ihaneti düşünülemez birisi* olarak görülmüş ve çok kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Fransız diplomatın raporu kaleme aldığı tarih 27 Temmuz 1839 olarak kayıtlara geçmiştir. Halbuki bu süreçte Fevzi Paşa çok ciddi bir hata yapmıştır.

Raporda belirtildiği gibi Sultan Mahmut'a sadakatle bağlı olan Fevzi Paşa sultanın ölümünden hemen sonra İstanbul'daki güçlü paşalardan çekinmeye başlamıştır. Özellikle Sadarete gelen Hüsrev Paşa'nın düşmanlığından korkan Fevzi Paşa ileride *Firârî/Hain* sıfatının verileceği yanlış bir iş yapmıştır. Benzeri görülmemiş bir şekilde Osmanlı donanmasını, çatışma hâlinde olduğu düşmanı Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'ya herhangi bir anlaşma veya mutabakat olmadan teslim etmiştir. Bu durumu ihanet olarak değerlendiren diğer paşalar ve Avrupa kamuoyu şaşkınlıkla izlemiştir (Alric, 1892, s. 6). Fakat Osmanlı Donanmasıyla, 14 Temmuz'da Mısır'a ulaşmadan önce, Fransız donanma komutanı Amiral Julien Pierre Lalande (1787-1844) ile kısa bir görüşme yapılmıştır. Bu görüşmede bulunan

<sup>15</sup> Nafiz Paşa, vezir rütbesiyle Maliye Nazırı olmuştur. 1839'da azledilmiştir. 1841'den sonra tekrar Maliye ve Evkaf nezaretine getirilmiştir (Seyitdanlioğlu, 1999, s. 36).

<sup>16</sup> 1839'da Osmanlı donanmasını Mısır'a kaçırmamasından dolayı *Firârî ve Hain* olarak anılan Ahmet Fevzi Paşa'ya, yeniçeri ocağının kaldırılmasından sonra 1831'de Mansûre ferikliği unvanı verilmiştir. 1832 yılında ise müşirlik rütbesi ilk defa Ahmet Fevzi Paşa'ya resmen verilmiştir. Fevzi Paşa'ya bu rütbe “doğruluk ve dürüstlüğü, kanun ve nizamlara bağlılığı, her türlü liyakat ve kabiliyete sahip olmasından dolayı vezirlik rütbesiyle “müşir-i asâkir-i hâssa” unvanı tevcih edildiği ve kendisinin bütün alay, livâ ve ferik rütbeli askerlerin üzerinde en büyük rütbeli asker sayıldığı belirtilmişti.” (Türkmen, 2006, s. 160). Mısır meselesinden sonra da affedilmeyen Paşa, Mısır'da sığıntı bir hayat sürmüştür, kısa süre sonra ölmüştür.

Fevzi Paşa'nın sağ kolu Osman Bey bu ihanete ortaklık eden, hatta kışkırtan birisi olarak da görülmüştür (Dönmez, 2016, s. 51; Beydilli, 2012, s. 246-248).

Fransız amiralin bu olayları İstanbul büyükelçiliğine haber vermediği yönünde bilgiler mevcuttur. Bu çalışmaya konu edilen İstanbul Fransız Büyükelçilik raporlarında Fevzi Paşa tasvir edilirken bu olaydan hiç bahsedilmemiştir. Fevzi Paşa ve Osman Bey (1804-1874)'in Fransız donanma komutanı Lalande'a, Mısır'a iltica edeceklerini, İstanbul'da durumların vahim olduğunu, Sultan Mahmut'un zehirlenip öldürüldüğünü, Hüsrev Paşa'nın ihanet ettiğini ve sonuçta Osmanlı Devleti'ni kurtarmak istediklerini ifade etmişlerdir. Fransız amiral ise bunlara Mısır yerine Rodos'a gitmelerini tavsiye etmiştir. Fakat daha sonra bilindiği üzere Osmanlı donanması Mısır'a gitmiştir. Öte yandan Mısır Paşası Osmanlı donanmasının saldırı amacıyla geldiğini zannederek oldukça ihtiyatlı bir tutum sergilemiştir. Kendisinden talep edilen görüşmeyi geciktirmiş, gerçeği öğrenmeye çalışmış, düşündüğünün tersi bir durum olduğunu öğrenince şaşkınlıkla Fevzi Paşa ile görüşmüştür. Sonuçta *"Padişaha asi olmuş iki paşa aynı gün bir araya geldi. Bu iki kişiden biri kısa süre önce Osmanlı Devleti'nin ordusunu yenmiş, diğeri de donanmasını kaçırmıştı. Birleştikleri en önemli nokta ise Hüsrev Paşa'ya duydukları nefretti"* (Dönmez, 2016, s. 50).

### **Tahir Paşa (?- 1850)**

Kaptan-ı deryalığa en uygun tek insan olarak Tahir Paşa'yı<sup>17</sup> zikreden Fransız diplomat aşağıdaki değerlendirmeyi yapmış ve Desages'a gönderilen bu değerlendirme yazısı Fransız diplomatik çevrelerinde dikkate alınmıştır.

Avrupalılar bu adamı korkunç ve acımasız bir canavar yaptılar. O hiçbir şey açıklamadığı gibi davranışlarından dolayı özür de beyan etmedi. Fakat yakından gördüm, meziyetinden çok etkilendim. Adaleti sağlama konusunda tavizsiz ve sert bir duruş sergiliyor. Belki de şeref ve bağlılığın ne demek olduğunu bilen tek Türk o. Bozulmaz zannediyorum. Reşit Paşa hariç diğer nazırların ona rıza göstereceklerinden şüpheliyim. Eğer Halil ve Hüsrev ortadan kaybolursa bir üçlü/triumvirlik yönetim; Tahir Paşa, Reşit Paşa ve Sultan Mahmut'un eski sekreteri Selanikli Mustafa Nuri Paşa

<sup>17</sup> Çengelöğlü Tahir Paşa Yunan isyanlarını bastırmakla görevlendirilmiştir. 1832'de ilk kez kaptan-ı derya olarak, 1836'da ise Tophane Müşiri olarak atanan Paşa, 1837'de Trablusgarp'ı ıslah ile vazifelendirilmiştir. 1838'de "Meclis-i Valâ" üyeliğine getirilen Paşa, aynı yıl Aydın müşiri olmuştur. Daha sonra yeniden kaptan-ı deryalığa getirilmiştir. Nihayetinde çeşitli bölgelerde valilik görevini sürdürürken vefat etmiştir. Tahir Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için bkz (Özkan, 2017, s. i).

arasında olacaktır, tabi Hüsrev Paşa ve Halil Paşa İstanbul'da ızdırıp çekmeyecekse!” (MAE Desages, PA 60 (38), s. 193).

Desages'ın devlet ricali ile ilgili isim isim zikrettiği ve değersiz bulduğu, iki cümle ile özetlediği kişi Hazine Nazırı *Necip Paşa*<sup>18</sup> (?-1851)'dir. Etkisiz olarak görülen Necip Paşa'nın, Fransızlar tarafından yönlendirilecek veya yönetilecek kadar *aklı* vardır. Yani Fransızlarla işbirliği yapabilecek veya onların etkisi altında kalabilecek bir devlet adamı olarak tarif edilmiştir.

### **Mehmet Emin Rauf Paşa (1780-1860)**

Eski sadrazamlardan Mehmet Emin Rauf Paşa'yı da iki cümleyle geçiştiren Fransız diplomata göre, paşa artık yaşlanmış ve herhangi bir umudu kalmamış, hatta sadarete yaşadığını unutturmaya çalışıyor gibi görünmektedir. Osmanlı kaynakları bu tespiti doğrulamaktadır. Oldukça korkak, hatta *gölgesinden korkan*, herhangi bir kriz anında cesur kararlar almaktan uzak, mesuliyetten kaçan, fikirlerini düşman edinmek korkusuyla beyan etmeyen, hep birilerinin hışmına uğramaktan endişe duyan bir devlet adamı olarak ele alınmıştır. *Bostan korkuluğu* gibi durduğunu Cevdet Paşa'dan aktaran Beydilli'nin tespiti çok çarpıcıdır: “Herhangi bir hizbin yanında yer almaktan kaçınan, tarafsız, istenileni yerine getiren, devlet işlerine hariçten yön vermeye çalışanlara ses çıkarmayan bir devlet adamı olarak Rauf Paşa onlar için ideal bir sadrazam tipi oluşturmaktaydı. Belki de bu özelliğinden ötürü bir denge unsuru olarak düşünülmüş.” (2003, s. 265-467). Paşa hakkında yapılan yorumlar birbiriyle benzerlik arz etmektedir.

### **Mehmet Nuri Efendi (1773-1843) ve Bazı Devlet adamları**

Son olarak, Desages'ın yaptığı tahlillere göre, Nuri Efendi<sup>19</sup> hırslı, kaba bir Osmanlı ricalidir. Hakkında yapılan tespitler oldukça dikkat çekicidir. Daha yüksek makamlara gelmek mevzubahis olursa kişisel çıkarları için her şeyi feda edecek birisi olarak tarif edilmiştir: “Ne bir bağlılığı var ne de bir sistemi. Akif Paşa'ya çok bağlıydı, fakat onu terk etti. Şimdi Reşit Paşa'ya kur yapıyor.” (MAE Desages, PA 60 (38), s. 194-195). Burada sözü başka bir devlet adamına getiren Fransız diplomat

<sup>18</sup> Necip Paşa, bürokrasiden gelmiş bir devlet adamıdır; Baruthane Nazırlığı yapmıştır. Yunan isyanını bastırmak için görev almıştır. Defterdar olmuş, Surre Eminliği yapmış ve Deavi Nazırlığı gibi görevlerde bulunduktan sonra vali olarak da görev yapmıştır (Yıldırım, 2006, s. 494).

<sup>19</sup> Mehmet Nuri Efendi, 1836'da Paris Büyükelçiliği, 1837'de hariciye müsteşarlığı görevlerine getirilmiştir. 1838'de vekâleten Hariciye Nazırlığı yaptığı dönemde Baltalimanı Antlaşması'nda hariciye müsteşarı olarak görev almıştır. 1839'da yeniden Paris'e büyükelçisi olarak gönderilmiştir. Daha sonra, 1842'de Meclis-i Valâ-yı Ahkâm-ı Adliye üyesi olmuştur (Özkan, 2017, s. 11; Seyitdanlıoğlu, 1999, s. 204).

gelişmeleri adeta *diyalektik* bir yöntemle değerlendirmiştir. İstanbul'daki Fransız Büyükelçiliği'nde toplanan ve yorumlanan bu bilgiler hiç şüphesiz Fransız Dışişlerinin şark politikasında izleyeceği rotayı çizmektedir.

Raporda, dönemin paşaları arasında ismi geçen, ancak hakkında henüz bilgi toplayamadığı anlaşılan bir başka isim ise Hafız Paşa (?-1866) olarak zikredilmiştir. Çerkez Hafız Mehmet Paşa Mısır meselesinde aktif rol alan Osmanlı komutanlarından biridir. Fransız Büyükelçiliği'nde Paşa hakkında muhakkak birtakım bilgiler bulunmaktadır. Burada, Fransız diplomatın Paşa hakkında yapacağı istihbarat, kendi menfaatleri çerçevesinde Paşa'yı *yönlendirme* arayışlarıdır.

Yeteri kadar tanımıyor olsam da ileride gelecek vaat eden Asya komutanı Hafız Paşa'dan biraz bahsetmek gerekir. Bu da Pertev Paşa'nın ölümünde Edirne'de Emin Paşa'yla anlaşılan adamlardan biridir. Bildiğim kadarıyla kendisine verilen fırsatı büyük bir zevkle değerlendirdi. Verdiğim bu listeye eski Londra Büyükelçisi Sârim Efendi'yi, Viyana Büyükelçisi Rifat Bey'i, Berlin Büyükelçisi Kâmil Paşa'yı ve Babiâli'de görevli diğer paşaları da ilave etmek gerekir. Bunların hepsini tanımak yararlı olacaktır, tabi bunlar henüz etkisi az ve birinci sırada yer almayanlardır. Fakat onları tanımak gerekir. Yani şimdilik olup bitene ve muhtemel olacıklara bakarsak Hüsrev Paşa ve Halil Paşa, Reşit Paşa'yı da aralarına alarak zirveye doğru tırmanmaya başladılar. Zira adı mezkûr Paşa Avrupa'da saygın biri olduğu için diğer ikisi ona mecbur kalacaklar (MAE Desages, PA 60 (38), s. 194-195).

Nihayet, Büyükelçilik raporunun şu son cümlesi Fransa'nın şark meselesi bağlamında yürüttüğü Mısır politikasının temel prensibi olarak görülmelidir: *“Bütün ruhum ve vicdanımla inanıyorum ki Fransa, yukarda adı geçen bu üçlü kombinasyonla iyi geçinmek, onlara iyi davranmak zorundadır.”* (MAE Desages, PA 60 (38), s. 194-195). Fransa'nın siyasî, diplomatik manevralar veya entrikaları yürütmek için İstanbul'da öne çıkan veya öne çıkması muhtemel devlet adamlarını nasıl yakın takibe aldıkları, onları gözlemledikleri ve diyalektik bir anlatımla ilgili mercilere ilettikleri anlaşılmalıdır.

## **Sonuç**

Fransızlar, 1798'de fiilen işgal ettikleri Osmanlı toprağı olan Mısır'ı, 1801'de üç senelik işgal sonunda terk etmişlerdi. Fransız işgalinden sonra Mısır, siyasî açıdan oldukça karmaşık bir döneme girmiş ve Vali Kavalalı Mehmet Ali Paşa 1805'te

yönetimi ele geçirmiştir. “1805-1830 yılları arasında Mısır, Osmanlı Devleti'ne bağlı bir mümtaz eyalet olmaktan öte Doğu Afrika'da hâkimiyet sağlayan bir güce dönüşmüştür.” (Koltuk ve diğerleri, 2012, s. 5). Bu kaotik yapıdan güç alan Mehmet Ali Paşa, sadece bağlı olduğu İstanbul'daki padişahla değil aynı zamanda bazı devlet adamlarıyla da mücadeleye girişmiştir. Osmanlı devlet ricalinin de kendi aralarında acımasız bir mücadele yürüttükleri görülmüştür. Bu mücadeleyi oldukça iyi gözlemleyen ve kaleme alan Desages ve ajan Fransız diplomatlar yaptıkları karakter tahlillerini Fransız politikacılarına sunmuştur. Böylece bu raporlar doğrultusunda adı geçen paşalar Fransız diplomatlarının kışkırtıcı altına girmişlerdir. Öte yandan başta Fransa olmak üzere İngiltere, Avusturya, Rusya ve Prusya gibi Avrupalı devletlerin Osmanlı'nın iç işlerine müdahaleyi artık kurumsallaştırmağa başladıkları görülmüştür. Bunun neticesinde Osmanlı'nın her tarafta güç kaybettiği ve toprak kayıplarının durdurulamaz bir sürece evrildiği talihsiz bir dönem ortaya çıkmıştır.

Nizip'te yenilen ardından donanmasını kaptıran Osmanlı, Mehmet Ali Paşa'nın istekleri karşısında çok zor duruma düşmüştür. Paşa kendisine yapılan tekliflere muzaffer bir edayla burun kıvrırmıştır. Vali Paşa, hedefleri bakımından yaşanan bu durumu lehine çevirmek isterken arkasında Fransa'yı görmekteydi. Mehmet Ali, Hüseyin Paşa kabinesinin görevden azlini şart koşacak kadar Bâbü'ali'ye ayak diremiştir. Tabiatıyla veraset meselesini de şartlarına dâhil etmiştir. Sonuçta Mehmet Ali Paşa isyanı bir iç mesele iken kısa sürede beynelmilel bir mesele haline dönüşüvermiştir. Rusya ile önceden yapılan Hünkâr İskelesi Antlaşması bu duruma bir müdahale hakkı doğurduğu için İngiltere telaşla devreye girmiş, Paşa'ya ve Fransa'ya baskı yapmıştır. Bu baskı karşısında Fransa da diğer devletlerle iş birliği yapmak zorunda kalmıştır. İşte bu noktada yapılan tüm uluslararası diplomatik faaliyetler, Osmanlıya verilen notalar *Şark Meselesi* başlığı altında toplanmıştır. Fransa da bu durumu *Şark Meselesi* bağlamında ele almış, ilgili süreçte rol alan Osmanlı devlet ricalini bu politikalar doğrultusunda kullanmaya çalışmıştır. Kısaca 1839 yılı İnalçık'a göre, Osmanlı Devleti için “*iktisâ-ictimaî temelleri çürüyerek yıkılmaya yüz tutan bir imparatorluğun yeni prensiplerle yeniden kurulma teşebbüsü*” olacaktır (2012, s. 32). Hakikaten çok sancılı bu yeni Tanzimat süreci, çalışmada adı geçen paşaların ve ardıllarının *diyalektik* bakış açılarıyla şekillenmiştir.

**Kaynakça****Arşiv Belgeleri**

BOA, (Başbakanlık Osmanlı Arşivi). Fon Kodu: HR SYS, Yer Bilgisi: 1921-30, Tarihi: M. 09/08/1938.

BOA, (Başbakanlık Osmanlı Arşivi). Fon Kodu: HR SYS, Yer Bilgisi: 965/8, Tarihi: M. 16/10/1838.

Fransız Dışişleri Bakanlığı Diplomatik Arşivi, (Archives Diplomatiques du Ministre des Affaires Etrangères Français, (MAE).

MAE Desages, Ambassade de France, PA 60 (37).

MAE Desages, Ambassade de France, PA 60 (38).

**Araştırma Eserler**

Akyıldız, A. (1993). *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform*. İstanbul: Eren Yayıncılık.

Alric, A. (1892). *Un diplomate ottoman en 1836 (affaire Churchill) traduction annotée de l'Éclaircissement [tebsireh] d'Akif-Pacha, ministre des affaires étrangères de Turquie*. Paris: E. Leroux.

Armaoğlu, F. (2010). *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi*. İstanbul: Alkım Yayınevi.

Beydilli, K. (2003). Mehmed Emin Rauf. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, s. 464-467). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Beydilli, K. (2012). Topal Osman Paşa. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 41, s. 246-248). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çolak, S., Aydar, M. (2017). *İngiltere Hâriciye Nâzırı Lord Palmerston'un Parlamento Nutku (25 Haziran 1850)*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.

Dönmez, A. (2011), Mustafa Reşid Paşa'nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Memorandumu. *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6, 1-20.

Dönmez, A. (2016). Babiâli'de Hizip Çatışmaları: Ahmed Fevzi Paşa'nın Osmanlı Donanmasını Mısır Valisine Teslimi Olayı. *SUTAD*, 40, 43-57.

Guillaumot, H. (1870). *Le Khédive et le sultan, étude sur la question turco-égyptienne*. Chaumont: Imprimerie et Lithographie de Veuve Miot-Dadant.

- Gülsoy, U. (2009). Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni. Erişim tarihi: 28.12.2021,  
[https://books.google.com.tr/books?id=X5LeAAAAMAAJ&dq=halil+r%C4%B1fa+t+pa%C5%9Fa+g%C3%BCrc%C3%BC&hl=tr&source=gbs\\_book\\_similarbooks](https://books.google.com.tr/books?id=X5LeAAAAMAAJ&dq=halil+r%C4%B1fa+t+pa%C5%9Fa+g%C3%BCrc%C3%BC&hl=tr&source=gbs_book_similarbooks)
- Hut, D. (2016). Fethi Paşa. *İslâm Ansiklopedisi* (Ek. 1, s. 450-451). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İnalcık, H. (2015). *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (1999) Hüsrev Paşa Koca Osmanlı Sadrazamı. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 19, s. 41-45). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İnalcık, H. (2012). Tanzimat Nedir? H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler). *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 29-56). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Jorga, N. (2005). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Kaya, M., Siklon, S. (2012). Bazı Osmanlı Gazetelerinde Siyasal Reklam ve Propaganda (1908-1918). *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 16, 61-75.
- Koltuk, N., Şeker, K., Albayrak, M., Gurulkan, K., Genç, Y. İ. ve Demirbaş, U. (2012). (Yay. haz). *Osmanlı Belgelerinde Mısır*. (Yayın Nu 120). İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı.
- Méneval, de E. (1876). *Notice historique sur la vie et les mémoires de M. le marquis d'Eyragues, ancien ministre plénipotentiaire de France*. Paris. (Yayınevi yok).
- Noviçev, A. D. (2012). Gülhane Hatt-ı Hümayûnu ve Dış Politikadaki Boyutları. H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler). *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 353-367). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özkan, A. (2017). *Kaptan-I Deryalıktan Üç Kıta Valiliğine Çengeloğlu Tahir Paşa'nın Hayatı, Askeri, İdari ve İlmi Yönü*. Yayımlanmamış Doktora tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Seyitdanlıoğlu, M. (1999). *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ (1838-1868)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- Shaw, S. (2008). *Eski ve Yeni Arasında Sultan III. Selim Yönetiminde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Sonay, Ö. (2020). Mehmed Nuri Efendi'nin Londra (1834-1836) ve Paris (1836-1837/1839-1841) Elçilikleri. *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 5, 954-975.
- Soysal, İ. (1999). *Fransız İhtilâli ve Türk-Fransız Diplomasi Münasebetleri (1789-1802)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Türkmen, Z. (2006). Müşir, *İslâm Ansiklopedisi* (C. 32, s. 160-161). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uçman, A. (1989). Âkif Paşa, *İslâm Ansiklopedisi* (C. 2, s. 261-262). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (Basım yılı yok). *Büyük Osmanlı Tarihi*. Cilt V. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Uygur, F. (2017). Constantin-François Volney'in Seyahatnamesinde Mısır. A. Demir, T. Kalkan, E. Erdoğan (Editörler). *Kerkük Çok Irak Değil, Prof. Dr. Eşref Buharalı'ya Armağan, Türk Tarihine Dair Yazılar-II*, içinde (s. 571-580). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Yavaş, B. (2016). İbrâhim Sârim Paşa. *İslâm Ansiklopedisi* (Ek.1, s. 625). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldırım, A. İ. (2006). Necip Paşa Kütüphanesi. *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 32, s. 494-495). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yiğit, İ. (2004). Memlûkler. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 29, s. 90-97). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

### Summary

Upon Napoleon invaded Egypt, which is Ottoman territory with the dream of dominating the East, the Ottomans had to cooperate with the British to drive the French army out of Egypt. Mehmet Ali Pasha (1771-1849), who was put into power shortly after the French occupation and created a real change with her long reign (1805-1848), affected the fate of Egypt. Pasha, who chose to establish a modern nation-state, also claimed to be a "regional empire". Egypt which was an Ottoman upstate province became a province with a special status in the upstate autonomy. This situation which means Egypt's break with the Ottoman Empire, caused an international crisis while it was a domestic issue. The other European states, especially France, which determined the name of this crisis as the Eastern Question, started to follow opposite policies on this issue.

Here, the expansionist Eastern policy of France spread to the Ottoman lands through Mehmet Ali Pasha. On the other hand, with the contributions of the Pasha, French engineers modernized the Egyptian army and provided technical equipment, tools and equipment. In this way, Pasha completely defeated the Ottoman army in Nizip. According to



the French, Mehmet Ali Pasha's familiarity with French culture and technique provided Egypt very close to France. At that time, France would have to ally with Egypt in order to prevent Britain's interests in the Mediterranean. In this context, all the activities of Mehmet Ali Pasha began to be supported by France alone, despite of Europe. In this process, the winds of change began to blow in Istanbul. Sultan Mahmut died in time he received the news of the defeat from Nizip, and Sultan Abdülmecit, who was a child, took the throne.

Thinking that some statesmen would rule the state for a while instead of the sultan, the French diplomats in Istanbul started to follow the pashas or distinguished gentlemen who were prominent or expected to emerge at that time. They made character analysis from a dialectical point of view, including the private lives of people who could play a role in the state, such as Reşit Pasha, Hüsrev Pasha, Akif Pasha, Fevzi Pasha, Halim Pasha, Said Pasha. They have undertaken a mission such as " how to take advantage which pasha, how to use him for French politics or to influence the circle of the person concerned, to take advantage of his weaknesses and to achieve a political result". These reports, which are included in the Emile Desages collection prepared at the French Embassy in Istanbul, are striking but far from objectivity. There are serious accusations and allegations especially for some Ottoman pashas. These reports are nevertheless very important in that they contain very serious information about France's policy.

To give some examples from the report, especially what was written for Mustafa Reşit Pasha (1800-1858) is important. The first person addressed in the embassy reports was Reşit Pasha. Accordingly, Reşit Pasha, who will follow the attitude of new Sultan Abdülmecit, is too smart to miss any opportunity. Even, he will patiently wait the events and follow. Reşit Pasha was accepted by everyone in Europe as kind and polite. It is also known that he was the confidant of the British Ambassador Lord Ponsoby during the reign of Sultan Mahmut in Istanbul and could never act independently of him and also make politics without being aware of the British Foreign Minister Lord Palmerston. Alix Desgranges conveyed his notes and observations about Reşit Pasha as follows:

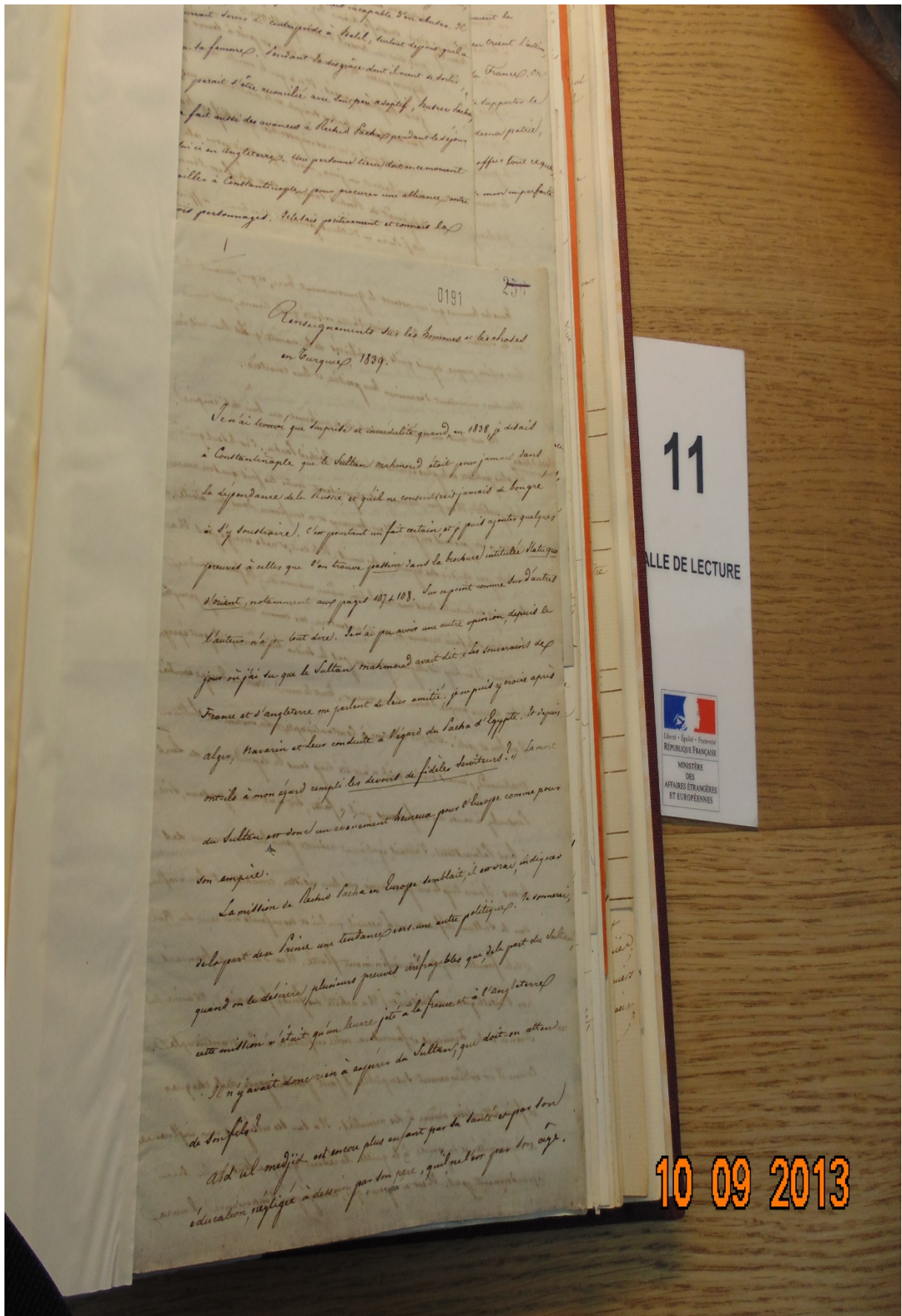
"I suspected that he was also threatened by the Russians. Knowing the effect of the deceased sultan well, he wanted to act bravely. The welcome he received from the king and the royal family indulged him limitless. In terms of intelligence and interests, he is already a Frenchman, because he bought the French funds. He loves France and the French. He is also pleased with the French influence in Istanbul. Being extraordinarily skeptical, he must guard against future shocks and have to pay close attention to urgent official letters. His influence and superiority over his colleagues are felt even if they do not excuse him. He hopes that his mistakes will be corrected with experience, and he will undertake many tasks by participating in the competition. Some reforms of the previous sultan will be in vain and Reşit Pasha will propose more radicals of them. In this respect, it will be necessary to moderate it a little. I will again do research to show him the main issues regarding the conditions of non-Muslims in the empire, and in the interests of France in this context." According to Reşit Pasha, who is determined about the reforms, the situation will change when the protection of the Ottoman State is demanded for the preservation of the European power balance. The statements written about Hüsrev Pasha in the report were as: "The old Hüsrev Pasha, whose character I cannot undertake to correct, is a real chameleon who has neither an idea, a feeling nor a likeness to anyone else. In the report, Hüsrev Pasha was seen as more French than any other statesman, as a person who immediately bowed to the slightest real authority and had a wide circle. What is written about Halil Pasha is remarkable: "He is a high-ranking person who has deep passions and does not recognize any authority with the power he receives from the empire, and is proud because of his wife. It wouldn't be surprising if the Russians wanted to gather power through him. It should be remembered that there is no aristocracy in Turkey, but pashas want to be a partner in power collectively next to a despot. Regarding Said Pasha, the second son-in-law of the Sultan, he is already a serasker, a fanatic, disbelieving, jealous, narrow-minded person who does not abuse his power."

Briefly, for Ottoman Empire, 1839 will be the year "an attempt to re-establish of the empire with new principles, whose economic and social foundations are on the verge of collapse." And a new painful Tanzimat process, will be shaped by the dialectical

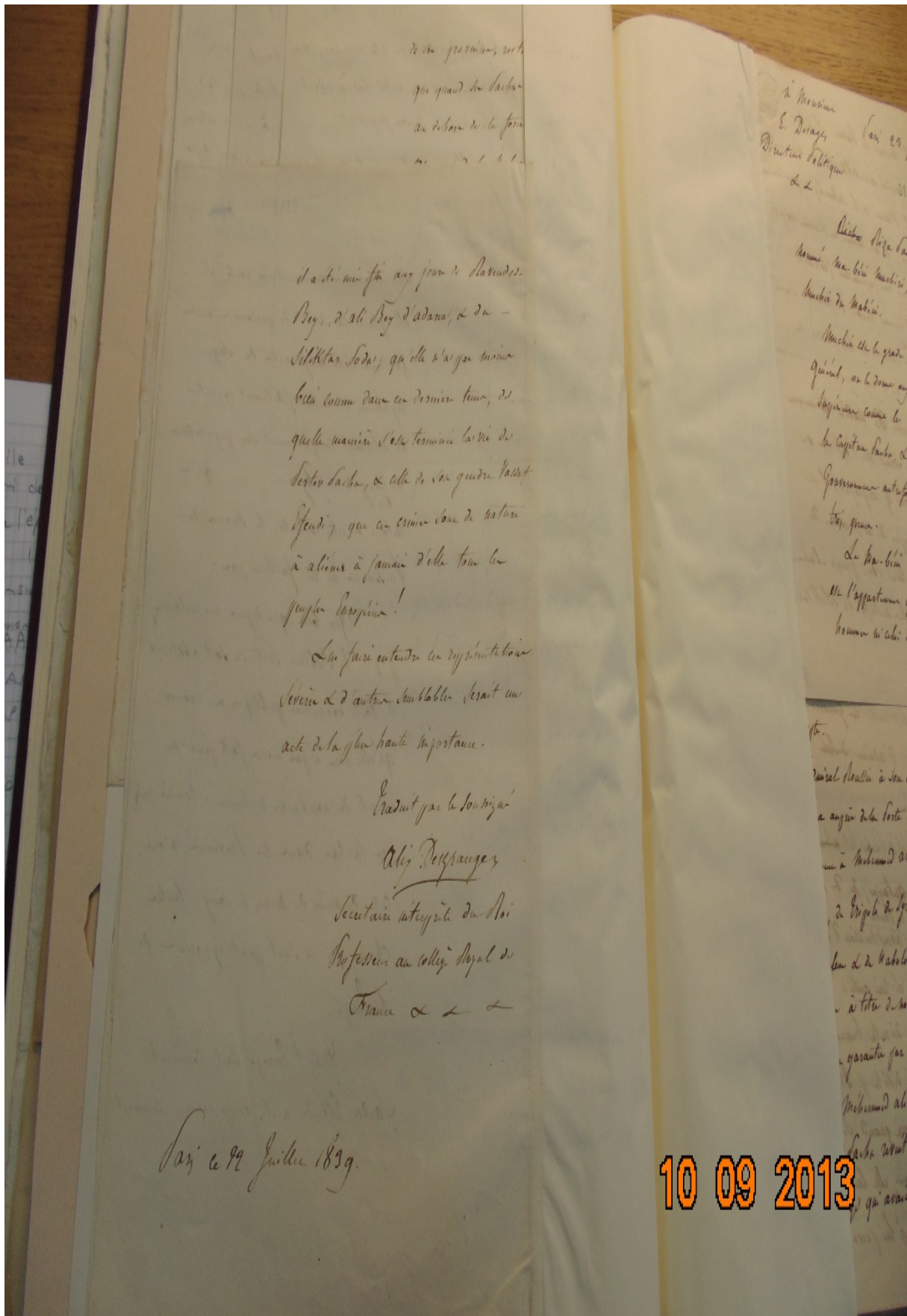
perspectives of the afore mentioned Pashas. In this study, the chapter titled "Statesmen and Events in Turkey in 1839", which is in the collection of Emile Desages manuscript, who knows all the secrets of French diplomacy, is taken up in a multi-faceted manner. Within the framework of this report, the diplomatic developments and events of the the subject period and allegations about the statesmen were examined.

In conclusion, for Ottoman Empire, the year 1839 will be "an attempt to re-establish an empire with new principles, whose economic and social foundations are on the verge of collapse." And a painful new process, will be shaped by the dialectical perspectives of the afore mentioned Pashas.

Ek 1. MAE, Desages, Ambassade de France, PA 60 (37).



Ek 2. MAE, Desages, Ambassade de France, PA 60 (37).





## “A PEREMPTORY ADIEU TO BIODIVERSICALS”: ECOLOGICAL DECLINE AND EXPERIMENTATION IN PETER READING'S -273,15\*

“BİYOLOJİK ÇEŞİTLİLİĞE MUTLAK VEDA”: PETER READING'İN -  
273,15 ADLI ŞİİR KİTABINDA EKOLOJİK YOK OLUŞ VE  
DENEYSEL ŞİİR BİÇEMİ

**Özlem TÜRE ABACI** 

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat  
Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İngiliz Dili ve Edebiyatı  
Ana Bilim Dalı, ozlemtureabaci@comu.edu.tr

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 3 Eylül 2021  
Kabul edildiği tarih: 18 Kasım 2021  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 3 September 2021  
Date accepted: 18 November 2021  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Peter Reading; Öz-bilinçli  
Antroposen; Ekolojik Kriz;  
Entropolojik Biçem; İklim Değişimi  
Yazını

### Keywords

Peter Reading; Self-conscious  
Anthropocene; Ecological Crisis;  
Entropological Eco-poetics; Climate  
Change Poetics

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.17

### Abstract

Pronounced as “the unofficial laureate of a decaying nation, Junk Britain” by the Irish poet and literary critic Tom Paulin, Peter Reading (1946-2011) has always been concerned with environmental deterioration, climate change, and decline of the species in many of his works from the 70s onwards. His poems of the new millennium advocate a more robust critique of the neo-liberal economic systems and human beings' involvement in the current ecological crisis. Reading's -273,15 [Absolute Zero] revisits his decades-long efforts to experiment with various poetic forms, registers and a grief-stricken tone presiding over most of his previous work regarding the complexities of anthropocenic experience. Reading's text combines his efforts not only to experiment with various poetic and non-poetic materials, registers, but also to look for ways to cope with an approaching catastrophe. The verbal and visual collage pieces as the most frequently employed procedures in Reading's poetry draw his poetry closer to the 'entropological register' Skinner puts forward and bring together the sources to show how Reading's environmental agenda is conscious of its shortcomings. Drawing on Lynn Keller's recent work on eco-poetics and the concept of the “self-conscious Anthropocene,” this paper aims to explore how Reading's ecological agenda and experimental practices in -273,15 might forge an improved understanding of the connections between contemporary poetry and environmental justice.

### Öz

İrlandalı şair ve eleştirmen Tom Paulin tarafından “yok olan Britanya'nın gayri resmî milli şairi” olarak nitelendirilen Peter Reading (1946-2011), şiir kariyerinin ilk yıllarından itibaren eserlerinde, çevre felaketleri, iklim krizi ve türlerin yok oluşu gibi Antroposen döneme ait temalara yer vermiştir. Reading, 21.yüzyılın başından itibaren yazdığı şiir kitaplarında ise neo-liberal ekonomik sistemlerin ve insan türünün, yaşanan çevre felaketleri üzerindeki olumsuz etkilerini daha güçlü bir sesle eleştirmektedir. Bu çerçevede, Peter Reading'in ölmeden önce yazdığı son iki kitabından biri olan -273,15 [Mutlak Sıfır] başlıklı şiir koleksiyonu, ağıtsal bir ton ve deneysel şiir yöntemlerini kullanmanın yanı sıra, iklim değişimine bağlı yaşanan çevre felaketleri ve önerilen çözüm önerilerinin ele alınışında hali hazırda kullandığımız dilin ve edebi yöntemlerin yeterliliğini sorgulamaktadır. Peter Reading'in şiirleri, yaklaşan bir felakete başa çıkma, kaos ve yok oluş gibi temaları Nuh Tufanı hikayesini yeniden yazarak ele almakla birlikte, farklı şiirsel öğeleri ve dilsel kesitleri harmanlamaktadır. Reading'in kitaplarında sıkça kullandığı sözsözsel ve görsel kolaj çalışmaları, bu koleksiyonda da Skinner tarafından entropolojik biçem olarak tanımlanan eko-şiir türüne örnek oluşturmakta ve şairin ekolojik duruşundaki yetersizlikleri de sorunsallaştırmaktadır. Bu çalışma, Lynn Keller'in eko-şiir alanındaki son çalışmalarında öne sürdüğü “öz bilinçli Antroposen,” (self-conscious Anthropocene) kavramına odaklanarak, Peter Reading'in son dönem şiirlerinde üzerinde durduğu ekolojik tahribatla ilgili kaygılarını, çevre adaleti ve çağdaş şiir biçemleri arasındaki bağı irdelemeyi hedeflemektedir.

\* This article is a revised version of a paper presented at the 17th International Cultural Studies Symposium at Ege University, Izmir, Turkey, May 2019.

(After the heatwaves: Heat Death, Entropy, Absolute Zero)

Nothing can ever be done,  
 Things are inextricably thus,  
 Those having precognition suffer  
 Heat Death beforehand.  
 (Reading, Poem 8<sup>1</sup>)

## Introduction

These opening lines from Peter Reading's penultimate poetry collection, *-273,15*, recapitulate his cynical attitude towards the planet's future and the futility of the poet's occupation in wailing the loss. Pronounced as "the unofficial laureate of a decaying nation" or "Junk Britain" by the Irish poet and critic Tom Paulin (1988, p. 204), Reading has always been interested in major concerns of the Anthropocene from the early 70s onwards in his poetry projects such as *Water and Waste* (1970), *For the Municipality's Elderly* (1974) and *Nothing for Anyone* (1977), even before the popularization of the term Anthropocene in the cultural and literary scene. His poems of the millennium, such as *Faunal*, [untitled], *Vendange Tardive*, *-273,15*, however, become more concerned about the recent antropocenic anxieties and the possible poetic means in expressing the complexity of the environmental degradation. In his interview with Alan Jenkins, Reading defied the critics who found his work pessimistic and claimed that art in general should boldly deal with the serious issues at hand: "If you want art to be like *Ovaltine* then clearly some artists are not for you; but art has always struck me most when it was to do with coping with things, often hard things, things that are difficult to take" (1985, p. 7). Quite contemptuously, as would be expected of Peter Reading, there is a degree of self-conscious truthfulness, despair, or what Joan Retallack calls a "poethics of complex realism" in his work at the expense of draining the readers' hopes for posterity (2003, p. 196). This paper sets out to explore how Peter Reading's poetry collection *-273,15* responds to the challenges of the Anthropocene in multimodal poetic procedures and embraces the complexity of the current ecological crisis. Through a parodic retelling of the catastrophic Noah's flood, found materials employing scientific facts about climate change, fragments of field notes, and collage practices he names 'climate collage', Reading explores antropocenic themes

<sup>1</sup> Leaving most of his texts as unpaginated is a distinctive stylistic device used by Peter Reading. To avoid confusion, the poems cited in this article are enumerated from the first page of the collection.

such as the destruction of the forest habitat, impacts of massive fires, mass extinction of the species, toxic consciousness, and the possibility of entropy in - 273,15.

Varied registers used in Reading's poems playfully stress the importance of species and vegetation for the biosphere and climate-driven alterations irreversibly affect fragile ecosystems. The scientific discourse mainly organized through found texts informs, reiterates and at times shocks the readers through its handling of the uncertainties around the recent environmental deterioration. By the lens of Lynn Keller's recent study on ecopoetics and the concept of the "self-conscious Anthropocene", this paper aims to interrogate the connections between Reading's ecological agenda and experimental practices, with the hope of an improved understanding of how the prevalent anthropogenic environmental crisis is handled in his late poetry. What makes this collection appealing is Reading's unflinching insistence on showing how neo-liberal practices are drawing the earth to its demise, all the while looking for ways on a formal level such as the play of registers, shift between unidentified speakers, inter-intra-textual relations, and imposed silences disseminating throughout the text to foster an alternative ethic-aesthetic paradigm.

### **Ecopoetics and 'Self-Conscious Anthropocene'**

In *Recomposing Ecopoetics: North American Poetry of the Self-Conscious Anthropocene*, Lynn Keller (2018) proposes the phrase, "self-conscious Anthropocene", to advocate a renewed form of mindfulness about how human activity has impacted recent ecological catastrophes. She points to the fact that the term "*Anthropocene*" now produces "*much weariness among ecocritics as among geologists*", and overusing the term may essentialize the human over other life forms (p. 7). Carefully outlining the theoretical challenges in the field, Keller justifies her use of the phrase in marking a "*pervasive cultural awareness of anthropogenic planetary transformation that distinguishes the self-conscious Anthropocene*" (pp. 8-9). The so-called anthropogenic planetary change is now an indispensable part of human life and environmental humanities. The poems of the 'self-conscious Anthropocene' selected by Keller largely represent this contemporary fervour over "*the scale and complexity of the environmental problems we humans face and the responsibilities we in the industrialized world must assume*" (p. 24).

Resorting to Frederick Buell's notion of "*dwelling in crisis*", Keller identifies a sort of consciousness of the ecological concerns which are imbricated by chaos and crisis (p. 98). Buell (2004) employs the metaphor of crisis from a particularly ethical

perspective to forge a more cooperative effort and to address this huge set of apocalyptic visions. Viewing the environmental crisis as an unalterable fact might lead to a self-absorbed handling of it and possible risk mitigation. Thus, such an attitude would produce “*an absence of collectively pursued and (even more fundamentally) collectively supported solutions*” (p. 204). In its place, Buell reinforces “*a way of dwelling actively within rather than accommodating oneself to environmental crisis*” (p.206). The apocalyptic vision comes with its paradoxes considering its historical roots; while it has the potential to motivate the masses, it may also lead to self-inflicted paralysis. For Keller (2018), the consciousness of the apocalyptic means “*being embedded and embodied in damaged ecosystems*”, and writing through such an awareness might “*counterbalance cataclysmic vision with kinds of perception that make it more bearable and less emotionally exhausting*” (p. 28).

Furthermore, the poems of the ‘self-conscious Anthropocene’ in Keller’s book are critically separated from traditional nature writing in its treatment of nature/culture and human/non-human dualisms. Jonathan Bate (2000) reminds us of “*the role of ecopoiesis*” as an aesthetic endeavour “*to engage imaginatively with the non-human*” (p. 199). The self-conscious ecopoetics recognises this symbiotic relationship between the human and the non-human; moreover, the poets of late ecopoetics are alert about the risks of anthropomorphic assumptions about nature and the planet. Keller further stresses that these poets adopt a more active engagement with the environmental crisis:

they seek to better understand the nature and scope of the changes on human and nonhuman bodies and lives; they are interested in exploring how current environmental problems are rooted in received ways of thinking and speaking... Using a range of formal strategies, they try to imagine how already evident anthropogenic environmental changes will continue to affect the planet through geological as well as human time (2018, p. 24).

Amidst chaos and uncertainty, the major responsibility lies in imagining and building sustainable futures for all living organisms on the planet. These poets, writing through “*a changed recognition*” may initiate a paradigm shift or produce fresh ethical perspectives, using experimentation as their main source (Keller, 2018, p. 2, 26). Such an altered perception requires a dismantling of the ways and means in which earlier modes of writing and reading are shaped and disseminated. One of these examples is Joan Retallack’s envisioning of “*poethics*” that implement



an ethic-aesthetic model incorporating the “*complexity*” both in form and subject-matter (2003, p. 207). The poems Keller focuses on in her book are configurations of “*a poethics of complex realism*” in which “*active processes of mutability and multiplicity are valued over simpler, more stable illusions of expressive clarity*” (Retallack, 2003, p.219). These procedures will also change the role of the readers as they actively engage in the meaning-making processes and opening the text to competing interpretations.

The ecological problems which require immediate solutions are beyond the control of a single individual. So, an individual, the solitary reader of these poems have limited means to locate oneself amidst those complexities and may wrestle with the apocalyptic vision presented. As Timothy Morton (2016) claims, “[*e*]cological awareness is dark, insofar as its essence is unspeakable ... as illumination leads to a greater sense of entrapment” (p.110). Moreover, the sentiment of ‘entrapment’ is also fuelled by the fact that the heightening human fragility in the face of anthropogenic planetary crisis is the outcome of their own actions and policies. Sam Solnick similarly maintains that “*the critical hyperawareness*” might also lead to “*a paralysing self-critique*” since the individual might be overwhelmed by one’s involvement in the worsening of the situation (2017, p. 44). Keller puts an emphasis on this fact as well and argues that the poems of the self-conscious Anthropocene do not fall into hopeless melancholy but try to adopt a rhetoric which “*counterbalances the grief and despair of apocalyptic awareness through deliberate cultivation of pleasures grounded in immediate physical experience and perception*” (2018, p. 98-99).

Jonathan Skinner’s categorization of late ecopoetics might be fruitfully linked to Keller’s discussions on the conceptual challenges. Skinner (2004/2005) identifies four distinct types of ecopoetic engagements in his “Statement for ‘New Nature Writing’” to traverse the diversity and entangled relations in recent ecopoetic practices: ‘*topological*’, ‘*tropological*’, ‘*entropological*’ and ‘*ethnological*’ (p.128). The formal procedures Reading employs might draw his poems closer to Skinner’s third category of ecopoetics, “*entropological poetics*”, which could be defined as “*a practice engaged at the level of materials and processes, where entropy, transformation and decay are part of the creative work*” (2004, p. 128). Alison Gibbons (2019) traces the initial use of the term in Lévi-Strauss’ *Tristes Tropiques* and argues that as a blending of entropy and *anthrop-ology* Lévi-Strauss draws attention to the “*humankind’s transformative (disruptive, corrosive) impact... [which is] intimately*

*intertwined with the fate of local cultures, human civilization as a whole, and the greater cosmos*" (p.281). Skinner, however, adopts Robert Smithson's envisioning of "entropological" practices in ecological writings/projects. Within the scope of ecopoetics, entropological register involves the foregrounding of self-conscious procedures in poems while contemplating the environmental deterioration. These texts enter into a disintegration process and are structurally left indeterminate.

Solnick (2017) propounds that the poems produced in the Anthropocene are not solely thematically-driven or concerned with delivering a message, but they are self-consciously questioning their processes and instrumentality (p. 57). Sarah Nolan reconceptualizes this type of poetry as "*unnatural ecopoetics*", drawing attention to how "*self-awareness*" and "*experimentalism*" together "*emerge as tools by which the poem recognizes its own medium*" (2005, p. 22). The entropological nature of Reading's work draws attention simultaneously to the materiality of the text and the metapoetic procedures employed. -273,15 epitomizes this specific awareness fostered especially in the last two decades—"a truly pervasive (and often anxious) consciousness of really radical anthropogenic planetary change" which is handled through innovative poetic engagements (Keller, 2018, p. 8). Yet, entropological register and formal inventiveness as we find Reading's work might force us to question our habits about producing and reading poetry, or to invent, innovate and investigate new forms of expression.

### **Reading's Engagements with Environmental Crisis and Experimentation**

Against the backdrop of Keller's discussions in *Recomposing Ecopoetics*, we can observe that, through self-conscious metapoetic choices and formal experiments, Reading's -273,15 'dwells in crisis' and is immersed with the idea of apocalypse through the de- and recontextualization of a range of scientific, scriptural, and artistic sources. Despite its disorienting nature, lack of pagination provides an open surface of immersion or exclusion, and an endless list of possibilities to find connections between the poems of interest. The only quilting point of the pervading sense of catastrophe is maintained through a humorous reiteration of the flood narrative. Reading chooses "*a central account of catastrophe in Western tradition: the biblical narrative of the flood and Noah's ark, recounted in Genesis (6.1-9.17)*" (Schlutz, 2018, p. 801). As Schlutz argues, Reading's parodic "*retelling*" is located within a more "*secular and modern world that faces the twin catastrophes of climate change and mass species extinction, and with them the possibility of an absolute zero*" (p. 801). The approaching threat as the title of the

book suggests is hitting the lowest possible temperature which will bring about the demise of all living beings, with the “*frail planet undergoing its sixth great extinction*” largely due to human activity (Reading, 2005, Poem 2).

In this respect, -273,15 responds to the impact of rapid environmental changes on all living organisms and “*locates the contemporary humankind in the midst of the ‘world’s death’... with the current population witnessing the final, lethal stages of ongoing disasters*” (Keller, 2018, p.104). Actually, quite cynically and through a morbid tone, Reading views the approaching catastrophe as the humanity’s self-destruction and suggests that the measures to reverse it were launched too late (“*too tardy for this catastrophism*” and “*it’s muckle late*”) (Reading, 2005, Poem 33, 8). Reading’s rendering of the Biblical story works through “*one of the plays performed in the Chester mystery cycle, Noye’s Fludde*”, rather than the Biblical version and “*the play’s content [is] diverted from presumed scriptural authority*” (Schlutz, 2018, p. 801-802). Reading plays with the assumptions of originality by disregarding the Biblical narrative and employing a reinterpretation of the source. His inter-and intra-textual efforts might be focusing on the sense of belatedness and failure of the public to respond immediately to climate change and save the species at the “*Brink of extinction.*”

Noye, Noye,  
 Could you handle,  
 Atop t’others,  
 337 species of *Pheidole*  
 New to Science  
 And recently charted  
 By Edward O. Wilson? (Reading, 2005, Poem 1).

In this poem, the poetic voice penetrates into the matter-of-fact and unemotional diction of scientific texts, remediating various scripts in the field of biodiversity, biology, ornithology and environmental sciences. Edward O. Wilson referred to in the final line of the poem is a renowned American biologist and recognised as the leading specialist on ants. He published a book in 2003 entitled *Pheidole in the New World: A Dominant, Hyperdiverse Ant Genus*, of which Reading was most probably aware at the time he was working on this collection. In the poem, the implied persona who is possibly one of Noah’s men boarding the vessel parodically talks like a scientist who follows the latest news in science and is informed about Edward Wilson’s recent discovery of a special ant species. As Wilson mentions in the introduction of the book he registers “*624 species, with 337 new to*

science added to the 287 previously named, altogether representing ...somewhat more than 6 percent of the entire known world ant fauna” (2003, p. 1). Alluding to Wilson’s study in 2003, the poem both celebrates the hyperdiversity of the ant species registered by Wilson and also hints at the fact that they will soon face demise if not embarked on Noah’s vessel. Sadly enough, some of the species will be lost even before they are discovered. Capturing the scientific facts from Edward O. Wilson’s work on biodiversity and ant species, Reading seems to pay homage to “*this marvelous monotreme/ all elegant biodiversity*” (Reading, 2002, p. 11).

*‘Chuck ‘em aboard;*

*Chuck ‘em aboard me bucko mate* (Reading, 2005, Poem 1)

...

Ahoy! Noye! *Oimoi!*

32% of world’s amphibian species,

Brink of Extinction.

...

Clang, clang, clang: All aboard for Ararat (Reading, 2005, Poem 12).

The cries of pain, grief, dread—“Ahoy! Noye! *Oimoi!*”— are scattered throughout the text. Amongst dramatically intensified cries of panic, the cargo procedures reveal an ongoing race within and between the species that will be accepted and boarded or rejected and abandoned (*‘Chuck ‘em aboard me bucko mate’*). As inferred from the actions of the Noye figure as the captain and his mates, the decision-makers in our societies are quite uninformed about the severity of the situation and wrongfully handling all conceivable survival strategies. The onomatopoeic “*clang, clang, clang*” in Poem 12, moreover, might metaphorically stand for the final warning to those who are still able to avoid the apocalyptic future. In these scenes, nautical terms and a pseudo-patois slightly defamiliarize the theological backdrop of the story the readers are familiar with:

*For it is My Likinge*

*Mankinde for to anoye* (Reading, 2005, Poem 12).

Now,

Here’s a choice item!,

Here *is* a choice specimen!

This here li’l’ lady

Stands just 95 cm high,

Lived in a goddam *cave* for chrissake!,

*H. floresiensis*

Any chance, Noye?

...

No space, matey,

For the deceased;

Get over the gunwale yerself,

Or else stay there and drown (Reading, 2005, Poem 24)

Piss off;

*We got more than enough, more than enough.*' (Reading, 2005, Poem 26).

As seen in the lines above, the vessel will only save the chosen few or the privileged ("*a choice item*", "*a choice specimen*"), and the decisions made by the leaders will be most possibly biased and uninformed ("*No space, matey, For the deceased*"). As Alexander Schlutz puts forward, for *Noye* as the authority figure in the embarkation process, it might be "*unlikely to make well-informed [choices,] in chaos and in a mass-extinction event such as the one we currently experience*" (2018, p.804). *Noye* might be representing the failing human subject who is complicit in the environmental destruction, fails to understand the gravity of the matter and unable to implement measures to avoid its worst impacts. The complicity is multifaceted, as implied by Reading, we still think, speak, consume and act in the very language, social and economic systems fostered by ourselves. Likewise, Reading's text operates through a self-cancelling humour underlining a failure of the religious institutions in producing solutions to the current environmental problems: "*For she hateth the notion of God, preferring physics*" and "*(Not for the first time, Genesis goes all to shit)*" (Reading, 2005, Poem 4, 22).

Moreover, Reading discards the lyric register in his reiteration of *Noye's* flood story, particularly in the catalogue of species to be hauled up and the ones to be abandoned. There are constant switches between unidentified speakers to reflect on the chaotic hustle and bustle of loading the vessel and "*the poetic*" register is largely maintained by paratactically organized catalogues of the species under threat and to be reserved on the ark. Noah's stevedores count the species to be stowed, assuming the role of a biologist or a biodiversity specialist. These cargo items loaded and discharged from the vessel also serve an aesthetic function as a saddening eulogy:

Oil, Oil,  
 I got a ruck of Echidnas 'ere  
 (They stink like shit,  
 But they gotta place,  
 Just same as you'n me);  
 Also a bunch of Amsterdam Albatrosses,  
 Blue Petrels,  
 Black-faced Sheathbills,  
 King Penguins,  
 Northern Rockhopper Penguins,  
 Salvin's Prions,  
 Eaton's Fulmar Prions,  
 Kerguelen Petrels,  
 Kerguelen Shags [*Phalacrocorax verrucosus*] (Reading, 2005, Poem  
 20).  
 ...  
 2x  
 Alpine Chough,  
 Cheetah,  
 Chihuahua,  
 Chub,  
 Chiffchaff,  
 Plain Chachalaca (Reading, 2005, Poem 35).

Reading, as an avid birdwatcher, lists a number of birds along with other animals in the poems above. As Lynn Keller (2018) contends such “*a species list*” in the poems “*might be heard as a grimly memorializing gesture like reading the names of the war dead at an antiwar rally... or might be solely an elegiac gesture*” (p. 45). Even though Reading might be honouring the species lost or facing demise in near future, he is also validating the role poetry can play to monumentalize natural life in all its diversity. These catalogues of species scattered around the page space produce an anxiety-ridden impasse between “*hopeful reimagining of collective responsibility*” (Solnick, 2017, p. 134) and bidding “*a peremptory adieu to biodiversicals*” as one of Reading’s speakers admits in the 28<sup>th</sup> poem. Reading’s apocalyptic discourse is “*mockingly metapoetic and self-consciously ambivalent*”, putting forward “*a shared awareness of embodied embeddedness*”, as Keller contends, which is “*registered most through human connections to nonhuman animal species and their destinies, while paying attention to oncoming disaster in the context of ongoing crisis requires most especially the pleasures of humor... mixed with pain*”

(Keller, 2018, p. 99). Reading's parodic handling of the embarkation process is quite resourceful in terms of mixing the humorous register with the morbid tone.

Stylistically, the verbal and visual collage pieces in -273,15 draw Reading's poetry closer toward the 'entropological register' and self-consciously reveal the shortcomings of Reading's environmental agenda. Reading orchestrates incomplete recontextualization of scientifically informed documents about global warming mainly from scientific journals and newspaper articles such as David Stipp's CNN article titled "The Pentagon's Weather Nightmare" (Poem 7, 25), science spotlights of pseudo-scientific journals such as *Global Sentinel* (Poem 27), and research outcomes of Rothamsted Research Centre (Poem 3). The verbal collages encompass a mixture of several voices introducing damage assessment and meanwhile propagating immediate action. The Anthropocene topics covered in the verbal collages are wide ranging such as massive fires, 'sharp decline' of species, warming of the 'Great Ocean Current,' heatwaves 'followed by deepfreeze,' drought, and other drastic weather changes. The apparent scientificity of these pieces is enhanced by the inserted inner thoughts of the unidentified speakers or at times an imposing expert voice:

thus we know that Global Warming, rather than causing gradual, centuries-spanning change, will push the climate to tip-point, fast. The ocean/atmosphere system controlling their frail planet's climate will change things radically — maybe in less than a decade [*The struggle naught availeth.*] ...since about 1970, the decline of the North Atlantic's salinity reduced over past forty years, the possible effect of this on the Great Atlantic Current, the cooling of much of Europe and the U.S. if the flow ceased, the droughts, the dust-bowls and the ashes ... [*You, at the back, should've sat up and fucking well paid attention* ] (Reading, 2005, Poem 7).

The earth is threatened by its own population...

Western Industrial Man is facing, now,

not just a challenge but a climacteric...

(*Those in the front seats should have paid attention.*) (Reading, 2005, Poem 27).

These largely incomplete texts oscillate between the scientific discourse lacking political agency and a possible poetic voice in the brackets and parentheses claiming certain agency and call for action. Reading here presents an

“*unsentimental*” and solemn voice, yet “*suspended between present and future in the liminal temporality of poetic prophecy*” he “*spells out the implications of hard, empirical science in uncompromising verse*” (Schlutz, 2018, p. 788, 789). The passage opens with an assured and matter-of-fact attitude to the current state of affairs and inalterability of the climate crisis: “*thus we know that Global Warming...will push the climate to tip-point, fast*” (Reading, 2005, Poem 7). However, the verbal collage makes it clear how this common scientific knowledge won’t lead to any policy change in the near future. More dramatically, “*You, at the back*”, or “*Those in the front seats should have paid attention*” is a sort of call to the public, especially to those who do not “*pay attention*” to how climate change will soon change the course of things quite dramatically. The italicised “[*The struggle naught availeth.*]” stands as a reminder of failing efforts of possibly embarking the ark, saving the species, or identifying the scale of loss. It is almost too late that those “*sitting in the front seat*” are policy-makers who fail to understand the severity of the situation and succumb to indolence, thus deserve to be attacked and rebuked by the persona.

Some of these long passages also turn into pieces of a depersonalized stammering subject, materializing the stuttering on the page by the omission of certain letters from some keywords, unusual line breaks, or unevenly distributed punctuation marks. The act of reading is rendered sporadic by trimmed wording, pastiche sentences, wrestling with the melting of “*Arctic ice cap*” and “*the most dramatic oceanic change*”:

*nk* that major climate *nset* of an ice age, took *rs* to unfold. Now they know *ansitions* can occur in less The probable trigger of abrupt *ges*, at least i the Northern *e*, is the shutdown of a huge ocean he Atlantic Ocean. The *cur* is dense, salty water that flows north *e* tropics and sinks in the North *At* h water is pumped into the h can occur. from b Atlantic. if fres northerly ... the most dramatic oceanic change ever measured... (Reading, 2005, Poem 16).

Certain words here are separated by line breaks; there are unexpected interruptions due to the missing letters; the sentences become less intelligible by conscious misspellings. All these formal tactics foreground “*a counter-recognition of the limited powers of both language and human mind, particularly in the face of environmental disruption of a scale and complexity previously unknown*” (Keller, 2018, p. 32). Experimental procedures in this piece are double-edged: verbal collage of scientifically driven texts have been brought together without a distinct reference



to its source meanwhile the words are dishevelled and scattered around. Susan Nolan’s approach to “unnatural ecopoetics” also explains Reading’s attempts at both self-reflexivity and entropological nature of his assemblage—the medium, the language and material practices, he uses to express the almost inexpressible. The stammering foregrounded by the omitted letters in the text above “leads to a text that is utterly true to the disjointed, fragmentary, and multiplicitous nature of lived experiences in the world because of its self-awareness and acceptance of its own inadequateness” (Nolan, 2015, p. 100). From this perspective, these verbal collage pieces demonstrate a sense of entrapment within the scale of destruction explored thematically and its representation in scientific-poetic and linguistic tools.

In his collage works, Reading playfully combines various found texts with scientific documents of journalistic pieces; furthermore, he makes use of topographical tactics such as blotching, scribbling, overlapping different found documents, or even inventing new ones. As Susan Howe (2003) writes in *The Midnight*, the collage as an aesthetic practice involves “assembling materials for a recurrent return somewhere. Familiar sound textures, deliverances, vagabond quotations, preservations, wilderness shrubs, little resuscitated patterns. Historical or miraculous. Thousands of correlations have to be sliced and spliced” (p. 85). Such transformation and decay as observed in Reading’s verbal collages are visually processed in the following assemblage:

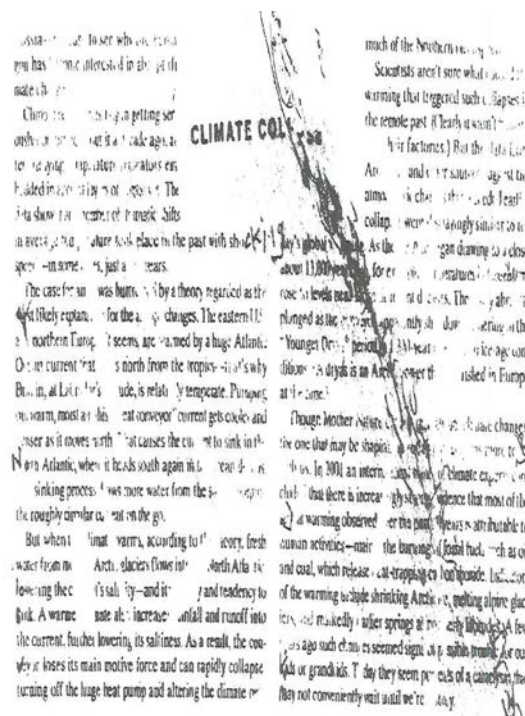
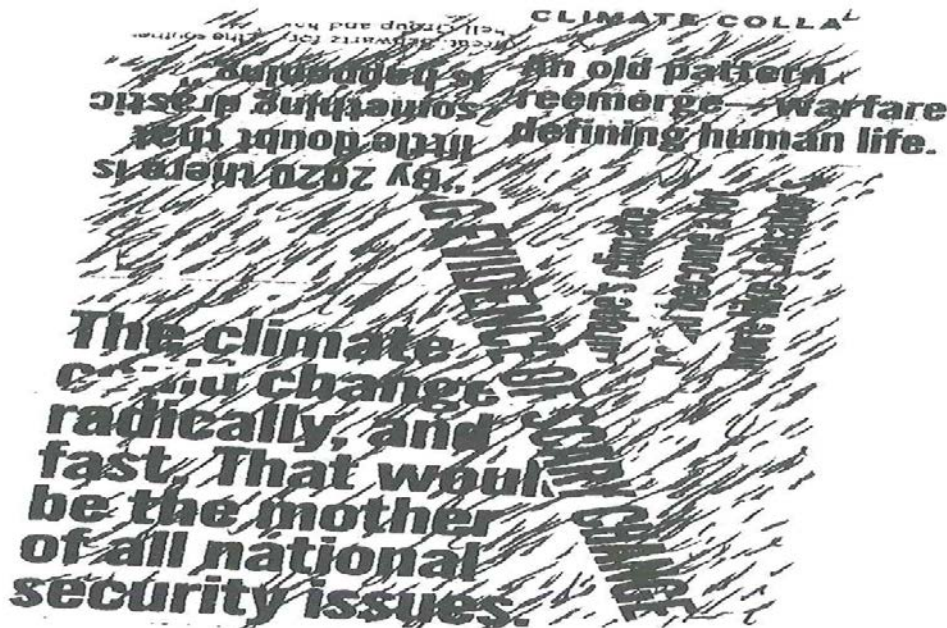


Figure 1. Reading, P. (2005). -273,15. Northumberland: Bloodaxe. Poem 14.

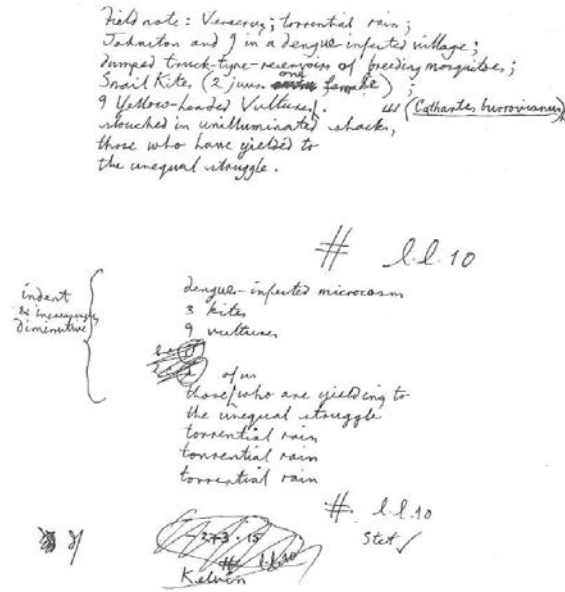
The first collage piece shows us that the “*traces and surface alterations*” in the verbal-visual collage pieces are both “*manipulative and reproductive processes*” and destructive as they reflect a “*material deterioration*”: “*writing-as-process and writing-as-decay*” (Klawitter, 2008, p. 201). Moreover, Reading seems to acknowledge “*the inadequacy of his eco(poetic)-interventions*” (Solnick, 2017, p. 13) or the prevalent scientific facts in creating a healthy public opinion. If we could relate this collage work to his evocation of entropy in the text, it is possible to see that the text is slowly wearing down to the point of its self-conscious break-down. Reading, as a collage artist at work, is hesitant about introducing a new label to represent his work: “*climate collage*”, half of the word “*collage*” blotched by indistinct scribbles. The traces of the photocopied scientific report or a journal article related to climate change are hardly visible, foregrounding some key words such as “*sinking*”, “*can rapidly collapse*”, “*warming that triggered such collapse*”, “*scientists are not sure ... (illegible words) warming observed*”, and “*attributable to human activities*”. Climate collage displays the anxiety of the artist at work in laying bare the processes of anthropogenic change. The text undergoes an “*erosive process*”, as Isabel Martin calls, through which the page space dissolves into incomprehensible blurb, “*(i)ndividual letters already sink and fade*” even “*to the point of illegibility*” and “*[s]ome letters are thickly smeared, others have vanished*” (2000, pp. 241-242). Hereby, the entropological procedures in climate collage images foreground Reading’s background as a visual artist and open up his texts to varied formal possibilities to accommodate the complexity of the situation:



**Figure 2.** Reading, P. (2005). -273,15. Northumberland: Bloodaxe. Poem 25.

The page here turns into a “*plastic medium within which*” traces of “*non-linear modes of information*” related to planetary climate change are juxtaposed (Keller, 2018, p. 23). The text once more underlines increased anxiety through catchphrases from preceding found materials: “*The climate change could change radically, and fast, That would be the mother of all national security issues*”; “*evidence of scarry change*”; “*By 2020 there is little doubt that something drastic is happening*”; “*an old pattern reemerges-warfare defining human life*” (Reading, 2005, Poem 25). What messages does Reading convey through these overused journalistic phrases and style? Apart from the communicative function of the found materials about the potential dangers of global warming, this collage piece mediates a certain “*dynamism*” through “*an emotional spectrum ranging from homage to the writers cited ... to satirical use of found text (with a kind of hatred, often accompanied by anger)*” (Tarlo, 2009, p. 119). The word collage is itself incomplete, pushed to the edge of the paper, and offered as a formal alternative what is so far said or explained in plain diction. All in all, Peter Reading’s collage pieces create a “*process of an affective and dynamic compositional field*” in which the lyric subject is discarded and the visual product on the page could be seen as the “*constellation of textual elements: not voice, but voicings*” (Bernstein, 2012, p. 288). These ‘voicings’ are consciously disseminated throughout the text to intensify the textuality of all the sources available to the distressed human subject.

-273,15 [*Absolute Zero*] closes by the field-notes conceivably scribbled by the poet and two incomplete poems composed of repeated catchwords. The scrawled lines adopt an apocalyptic discourse for a final time and announce the approaching storm, perhaps as a metaphor for the irremediable damage. The text itself is left broken, malfunctioning, and inconclusive:



**Figure 3.** Reading, P. (2005). -273,15. Northumberland: Bloodaxe. Poem 36.

The ending of the collection by field notes, validating the poet's presence in the text not only, provides a certain degree of agency, yet the possibility of absolute zero formerly announced in the title of the work to foreground a “double awareness of crisis and apocalypse” (Keller, 2018, p.135). The text also draws attention to its materiality and metapoetic procedures: potential titles the poet thinks of, some of which are under erasure, including -273,15, and inclusion of the word “stet” at the bottom, self-reflexively referring to the procedure used by the poet: “Let it stand (used as an instruction on a printed proof to indicate that a marked alteration should be ignored)” (OED). So, the erased materials retain their presence on the page space foregrounding the metapoetic means of decision-making processes of the alleged poet. It is possible to see the poet's failed attempts to poeticize and aestheticize the catalogue of species “who yieldeth to the unequal struggle” under “torrential rain” or approaching decline of the earth. The final text holds a repetitive structure as several lines are offered with various alternatives: the species facing decline are noted down through a scientific impulse and the poetic medium is introduced only in the form of the poem through caesuras, enjambments, and formal outlook of the text. The date of composition “(1.11.10)” is repeated twice to mark the collection's attempts to make a critical contribution to the dramatic changes taking place at the moment.

## Conclusion

Stemming from his deep interest in natural history, and particularly ornithology, the natural world has always been a presiding theme in Reading's oeuvre. Even though he is not truly considered an ecopoet, his poems critically grapple with the environmental issues and numerous themes of the Anthropocene. *-273,15 [Absolute Zero]*, in this respect, interrogates how the human activities have brought about tremendous changes on the planet, what we have done so far and whether we failed to reverse the situation. All these propelling questions have been dealt with through a prevailing sense of truthfulness about "the ineluctible" fate of the planet and the humorous rendering of the story of the Noah's Ark and the Great Flood (Reading, 2005, Poem 9). Reading's climate change discourse entails an ethical stance through which one could question the habits of reading and thinking. The cynical poetic agent in Reading's poems consciously steps away from offering solace or harnessing hope, continuously reminding the readers of the fact that dreaming of a better future is not only deceitful but also groundless. The inevitability of the catastrophe, as depicted in the poems, produces great anxiety and chaos on the thematic plane, as Reading unfolds the grimmest environmental issues such as global warming, oceanic temperature changes, the decline of the species, toxicity and wild fires in collage practices. On the stylistic plane, the process of decay is integrated into Reading's experiments and is aestheticized through reiterations, alterations and erasures. Additionally, climate collage emerges as a critical and aesthetic practice in *-273,15*, which could be associated with Lynn Keller's concept of the 'self-conscious Anthropocene' and the ecopoetics of the twenty-first century. In climate collages, all voices—scientific, journalistic, academic, poetic—compete with each other, all the while laying bare the processes of decay and hinting increasing levels of eco-anxiety. As in many of his earlier poetry collections, *-273,15* closes through paratactically organised field notes kept by the poet-figure and a deepening silence. The silence is not simply the surrender of the poet, but it is disruptive of the processes of writing and thinking about the established connection between the way things work.

## References

- Bate, J. (2000). *The Song of the Earth*. London: Picador.
- Bernstein, C. (2012). The Expanded Field of L=A=N=G=U=A=G=E. In J. Bray, A. Gibbons and B. McHale (Eds.), *The Routledge Companion to Experimental Literature* (pp. 281-297). New York: Routledge.

- Buell, F. (2004). *From Apocalypse to Way of Life: Environmental Crisis in the American Century*. New York and London: Routledge.
- “Definition of stet”. *Oxford University Press*. (2020). Retrieved from <https://www.lexico.com/definition/stet>
- Gibbons, A. (2019). Entropology and the end of nature in Lance Olsen's. *Theories of Forgetting. Textual Practice*, 33 (2), 280-299. <https://doi.org/10.1080/0950236X.2018.1509271>
- Howe, S. (2003). *The Midnight*. New York: New Direction.
- Jenkins, A. (1985). Making Nothing Matter: Peter Reading talking to Alan Jenkins. *Poetry Review*, 75(1), 5-15.
- Keller, L. (2018). *Recomposing Ecopoetics: North American Poetry of the Self-Conscious Anthropocene*. Charlottesville: The University of Virginia Press.
- Klawitter, U. (2008). Verbovisual Explorations of Textuality: Peter Reading's Collection [untitled]. In K. Freitag and K. Vester (Eds.), *Another Language: Poetic Experiments in Britain and North America* (pp. 187-202). Münster: Lit Verlag.
- Martin, I. (2000). *Reading Peter Reading*. Newcastle upon Tyne: Bloodaxe.
- Morton, T. (2016). *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.
- Nolan, S. (2015). *Unnatural Ecopoetics: Unlikely Spaces in Contemporary Poetry* (Doctoral dissertation, University of Nevada, Reno, USA). Retrieved from <https://scholarworks.unr.edu/handle/11714/2505?show=full>
- Paulin, T. (1988). Peter Reading. *Grand Street*, 7(4), 202-211.
- Potts, R. (1990). An Interview with Peter Reading. *Oxford Poetry*, 5(3), no. pag. Retrieved from [http://www.oxfordpoetry.co.uk/texts.php?int=v3\\_peterreading](http://www.oxfordpoetry.co.uk/texts.php?int=v3_peterreading)
- Reading, P. (2005). -273,15. Northumberland: Bloodaxe.
- Reading, P. (2002). *Faunal*. Northumberland: Bloodaxe.
- Retallack, J. (2003). *The Poethical Wager*. Berkeley: University of California Press.
- Schlutz, A. (2018). Calls in the Desert: Peter Reading's Climate Change Poetry. *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 25(4), 786-808. <https://doi.org/10.1093/isle/isy072>

Skinner, J. (2004/2005). Jonathan Skinner / Statement for “New Nature Writing” Panel at 2005 AWP (Vancouver). *ecopoetics* 4/5, 127-129.

Solnick, S. (2017). *Poetry and the Anthropocene: Ecology, biology and technology in Contemporary British and Irish Poetry*. New York and London: Routledge.

Tarlo, H. (2009). Recycles: The Eco-Ethical Poetics of Found Text in Contemporary Poetry. *Journal of Ecocriticism*, 1(2), 114–30. Retrieved from <https://ojs.unbc.ca/index.php/joe/article/view/120>

Wilson, E. O. (2003). *Pheidole in the New World: A Dominant, Hyperdiverse Ant Genus, Band 1*. Cambridge: Harvard University Press.

### Summary

The present study aims to analyze Peter Reading’s poems from his penultimate poetry collection -273,15 by the lens of Lynn Keller’s concept of “self-conscious Anthropocene” and Skinner’s categorization of “entropological ecopoetics.” In his poems of the twenty-first century, Reading revisits his career-long experimental practices such as verbal and visual collage, sudden shift of registers, implementation of found materials through a growing awareness of the effects of climate change and environmental deterioration. Therefore, this paper sets out to explore how Peter Reading’s poetry collection -273,15 responds to the challenges of the Anthropocene in multimodal poetic procedures and embraces the complexity of the current ecological crisis.

The theoretical focus of the paper is the concept of “self-conscious Anthropocene” proposed by Lynn Keller which refers to a renewed form of consciousness about how human activity has impacted recent ecological crises. Wary of the exhaustive use of the term Anthropocene, Keller argues that it is possible to discern “a pervasive cultural awareness of anthropogenic planetary transformation” in the twenty-first century ecopoetics and such a change is also an indispensable part of human life now (2018, p. 8). The apocalyptic vision in writing might lead to communal action, as well as paralysis in the readers due to the emotional burden of the matter. Therefore, she hopes to advocate an idea of “dwelling actively” in crisis rather than surrendering to emotional apathy and inaction. In a climate of unprecedented change, chaos and loss, the writers should look for ways to question old habits and dismantle the ways in which earlier modes of reading and writing are shaped. The formal strategies used in ecopoetics accordingly may enable an imaginative plane where the human and the non-human actively engage. Moreover, the poems of the self-conscious Anthropocene, according to Keller, are not simply submerged into melancholy and despair, however, alleviate the weight of the apocalyptic vision through self-conscious procedures and formal inventiveness. Jonathan Skinner’s third category of ecopoetics, “entropological poetics”, additionally offers a theoretical stance, through which Reading’s handling of “entropy” is examined. The process of decay both thematically and formally lies at the heart of Reading’s experiments and is aestheticized through reiterations, alterations and erasures. The text thus self-reflexively shows the destructive nature of human relations and turns into a plane of contemplation about environmental deterioration.

Reading’s morbid tone and unyielding pessimism are accompanied by a critical stance over the grimmest environmental issues such as global warming, oceanic temperature changes, the decline of the species, toxicity and wild fires. In this respect, by retelling and parodying an old Biblical story, Noah’s Flood, Reading draws attention to the immediacy of the approaching catastrophe and the failing policies to prevent the ecological disasters. While the process of embarkation is administered by Reading’s persona ‘Noey’, the text catalogues and pays homage to the species facing neglect and decline. The Biblical story is stripped of scriptural weight and the Noah figure fails to cope with the situation at hand.

The apocalyptic vision in the poems is handled by humour, self-reflexive irony, inconsistencies and formal playfulness.

Reading also introduces a new concept of “climate collage” in -273,15, which can be considered as an aesthetic attempt to discover new means to cope with the handling of the climate change discourse in poetry. In the collage pieces, he incorporates found texts and alleged scientific reports into field notes and journalistic materials which present different perspectives to the humankind’s involvement in the current ecological crises and failing policies on both national and international level. Accordingly, climate collage has a two-fold function in Reading’s poems: it expresses the poet-artist’s efforts to articulate a new formal plane where all voices compete with each other, all the while laying bare the processes of decline and decay and hinting an increased anxiety.

All in all, Reading’s poems of the millennium reiterate his unwavering suspicion of the human language to represent the complexity of the situation. Reading is therefore blatant about questioning the legacy of language and writing and pushing his texts to the limits of extinction. Reflecting a ‘complex realism’ blended with formal experimentation, -273,15 investigates the Anthropocenic themes through a “*critical hyperawareness*” and at times “*a paralysing self-critique*” (Solnick, 2017, p. 44). Despite a chronic sense of belatedness and critique of inaction, Reading’s poems motivates the readers to question the means through which they think and act.





## KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE TEŞBİHİN BASİT BELİRTİLİ VE BİRLEŞİK OLARAK SINIFLANDIRILMASI

CLASSIFICATION OF SIMILE INTO SINGLE, DETERMINED AND COMPOUND IN CLASSICAL TURKISH POETRY

**Ahmet Zahid DEMİRCİLER** 

Arş. Gör. Dr., Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ahmed.demirciler@gmail.com

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 1 Nisan 2022  
Kabul edildiği tarih: 19 Mayıs 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 1 April 2022  
Date accepted: 19 May 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Mürekkebe teşbih; Müfred teşbih;  
Mukayyed teşbih; Kendisine  
benzetilen; Benzetilen

### Keywords

Compound simile; Determined simile;  
Single simile; Subject and object of  
the comparison

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.18

### Öz

Eski Türk edebiyatı dönemi şairleri orijinalliklerini geleneğin sunduğu mecaz dağarcığına bağlı kalarak göstermek durumundaydılar. Dolayısıyla marifetlerini eldeki malzemenin işlenişinde sergilemeleri gerekiyordu. Bu durum klasik şiirin gelişimini izlemede üslup tahlillerinin önemini artırmaktadır. Bu bakış ile tahlil edilmesi gereken dil kullanışlarından biri de teşbihlerdir. Belagat kitapları teşbih örneklerinin yapısını ayrıntılı bir biçimde işlemektedir. Yaklaşım yönlerinden biri de teşbih taraflarının nicelikleridir. Belagat kitaplarındaki bu sınıflandırma ve yaklaşım, üslup tahlilleri için önemli bir yöntem sunmasına rağmen büyük ölçüde teorik kitaplara münhasır kalmıştır. Bu çalışma ilgili yöntemi ayrıntılı bir şekilde ortaya koyup tartışarak edebiyat tahlillerinde daha etkin bir şekilde kullanılmasını hedeflemektedir. Kazvî'nin kabul gören modeline göre teşbih tarafları basit (müfred), belirtili (mukayyed) ve birleşik (mürekkebe) olarak sınıflandırılmaktadır. Konu olarak Kazvî'nin modeli zemininde Türk belagat kitaplarındaki sınıflandırma ve şiir örnekleri belirlenmiştir. Makalenin ilk bölümünde örnek beyitler tahlil edilerek basit, belirtili veya birleşik oluşları açıklanmıştır. İkinci bölümde belagat kitaplarının teşbih taraflarının nicelikleri hakkında verdiği bazı hükümler tartışılmış, basit olduğu söylenen bir teşbih tarafının birleşik, birleşik olduğu söylenen bazı tarafların belirtili olması gerektiği savunulmuştur. Sonuç olarak birleşik teşbihlere, belirtiliden, belirtiliye ise basitten daha çok kıymet ve yer verildiği görülmüş; birleşik teşbihlerin parçalarının birçoğunun tek başına bir teşbih meydana getirebildiği tespit edilmiştir. Teşbih kısımlarının karşılaştırılmasının Türk belagat ve edebiyat teorisi kitaplarının içeriği ve birbirleriyle ilgilerine dair verdiği bazı ipuçları da ulaşılan sonuçlardandır.

### Abstract

The poets of the old Turkish literature period had to show their originality by adhering to the metaphorical repertoire offered by the tradition. Therefore, they had to demonstrate their ingenuity in the processing of existing material. This situation increases the importance of stylistic analysis in monitoring the development of classical poetry. A stylistic device that should be analyzed with this view is the simile. Balāgha works deal with the structure of simile samples in detail. One of the aspects of their approach is the quantity of the simile parts (subject and object of the comparison). Although this classification and approach in balāgha books provides an important method for stylistic analysis, it has remained largely confined to theoretical works. By presenting and explaining the relevant approach in depth, this research intends to promote its more effective usage in literary analyses. According to al-Kazwī's accepted model, the simile parts are classified as single (mufrad), determined (mukayyad) and compound (murakkab). The subject of this article is the relevant classification and poetry examples in Turkish balāgha books on the basis of al-Kazwī's model. The first part of the article analyzes sample couplets and explains how they are single, determined or compound. The second part discusses some judgments of balāgha books about the quantities of similes and argues that a simile part that is said to be single should be compound, and some parts that are said to be compound should be single. As a result, it has been seen that compound similes are given more value and place than the determined ones, and the determined ones more than the single ones. It has also been determined that many of the parts of the compound similes can form a simile alone. Some insights about the contents of Turkish balāgha and literary theory works and their interaction with one another are among the results obtained by comparing their simile portions.

## Giriş

Türk şiirinin eskisi ve yenisini ayırt eden başlıca hususlardan biri de iki dönem arasındaki orijinallik telakkisindeki farktır. Öztürk'ün “otantiklik” olarak adlandırdığı eski Türk edebiyatındaki orijinallik anlayışına göre şairler geleneğe ait hazır kelime ve mecaz dağarcığını kullanmak, kendi şahsiyetlerini bu hazır malzemenin işlenmesinde ortaya koymak durumundaydılar (2016).<sup>1</sup> Sınırlı kelime hazinesini işleyerek yenilikler ortaya çıkarmada kullandıkları yöntemlerden biri ‘birleşik’ (*mürekkab*) teşbihlerdir (Saraç, 1999). Dolayısıyla şiirlerdeki teşbihlerin nicelik bakımından incelenmesi şiir tahlilleri, üslup karşılaştırmaları ve şiir dilindeki gelişmeyi takipte somut bir ölçü olarak kullanılabilir. Ayrıca bir teşbihin niceliği, onun değerini belirlemede belagatçiler tarafından kullanılan ölçülerden biridir. Mirdühi-zade birleşik teşbihin, belirtili teşbihten, belirtili teşbihin de basit teşbihten daha belagatli olduğunu ifade etmiştir (Baranoğlu, 1999, s. 164).<sup>2</sup> Molla Lütfi de bir teşbihte birleşik unsurlar arttıkça teşbihin *garipliğinin* yani değerinin artacağını söylemektedir (Aksoy, 1991, s. 101).

<sup>1</sup> Eski ve yeni Türk edebiyatında orijinallik telakkileri hakkında bkz. Öztürk (2016), The notion of originality from Ottoman classical literature to Turkish modern poetry, *Middle Eastern Literatures*, XIX (2), 135-161.

<sup>2</sup> Burada “basit”, “belirtili” ve “birleşik” olarak ifade edilen terimler belagat kaynaklarında *müfred*, *mukayyed* ve *mürekkab* olarak yer almaktadır. Türk akademisinin tıp ve hukuk hariç diğer bilim faaliyetlerinde kullanılan terimlerin Türkçeleştirilmesi eğiliminde olduğu bilinmektedir. Bu eğilimin yansıması olarak belagat terimlerine Türkçe karşılıklar bulunması da güncelliğini koruyan bir tartışmadır (Tartışmalar hakkında bilgi için bkz. Kaçar, M. ve Özyıldırım, A. E., (2021), Belagat terimleri yerine kullanılan terimlere dair, H. Aynur, M. Çakır, H. Koncu ve A. E. Özyıldırım (Ed.), *Osmanlı edebî metinlerinde teoriden pratiğe Belagat* içinde, İstanbul: Klasik). Bu çalışmada da bu eğilim ve tartışmalara bigâne kalmamıştır. “Teşbih” gibi artık Türkçeye mal olmuş temel terimler korunmakla beraber sınıflandırmada daha aşağıda kalan terimlerde Türkçeleştirme yoluna gidilmiştir. Türkçe gramer geleneğinde *cümle*, *fül*, *isim*, *kelime* terimlerini niteleyen *mürekkab* kelimesi *birleşik* olarak Türkçeleştirilmiştir (Korkmaz, 1992, s. 211). *Mürekkab teşbih* de bu duruma binaen *birleşik teşbih* olarak adlandırıldı. Gramer geleneğinde *birleşik* teriminin karşılığında yaygın olarak *basit* terimi kullanıldığı için *müfred teşbih* de *basit teşbih* olarak ifade edildi. Mirdühi-zade'nin de *müfred* yerine *basit* terimini kullanmış olması da bu tercihi desteklemiştir. *Mukayyed* terimi diğer bir deyişle ‘kayıtlı’ belagat mahsus bir terimdir. Meani ilminde bir cümle öbeğinin yan unsurlarının her birine *kayıt* (kayd) denir. Yalnız tamlayan ile fiilimsi öbeklerinin yan unsurları istisna edilir (Abbâs, 2009a, s. 31-32). Beyan ilminde ise teşbihin tarafları sıfat tamlaması, isim tamlaması, sıfat-fiil veya isim-fiil öbeklerinin asıl unsuru ise yardımcı unsur veya unsurlar *kayıt* kabul edilir. Türkçe gramerlerde kelime gruplarının yardımcı unsurlarına *belirten*, asıl unsurlarına *belirtilen* adı verilebilmektedir (Banguoğlu, 1974, par. 417; Ergin, 2002, par. 648). Buradan hareketle *mukayyed* ‘kayıtlı’, ‘belirtili’ terimiyle karşılanmıştır.

Teşbih *nakd*, *inşa*, belagat ve edebiyat teorisi kitaplarının belli başlı konuları arasındadır.<sup>3</sup> Nicelik bakımından taksimi ise belagat çalışmalarının mahsulüdür<sup>4</sup>. Belagatten etkilenen bazı edebiyat teorisi kitaplarında da teşbihin nicelik taksimine değinildiği görülür. Bu sahalara ait eserlerde birleşik teşbihlere ait tanım ve örneklere yer verilmiştir. Buna mukabil teşbihe bu yaklaşım hemen tamamen teorik kaynaklara münhasır kalmış şiir tahlil ve değerlendirmelerinde pek kullanılmamıştır.<sup>5</sup> Bu durumun sebeplerinden biri olarak birleşik teşbihleri işleyen kaynakların terimler etrafındaki kapalılığı giderecek sarihlikte olmaması gösterilebilir.

Bu makalede Türkçe belagat ve edebiyat kitaplarında verilen örnekler ayrıntılı bir şekilde tahlil edilecek, teşbihlerin nicelikleri hakkında verilen hükümlerin nedenleri açıklanacak, varsa itirazlar dillendirilip savunulacaktır. Böylelikle terimlerin etkin bir biçimde edebiyat araştırma ve incelemelerinde kullanılmasının önünü açmak hedeflenmektedir.

Teşbihlerin birleşik olmalarına ilk işaret eden Zemahşerî (ö. 538/1144), konuyu sarahate kavuşturan ise Sekkâkî (ö. 626/1229)'dir (Teftâzânî, 2020, s. 134). Kazvîni (ö. 739/1338), bazı değişikliklerle kendinden sonra kabul görececek bir model ortaya koymuştur. Bu çalışmada Kazvîni'nin modeli esas alınacaktır (2009, s. 237-243).

Teşbihin birleşik olmasıyla kastedilen aslında  *taraflarının veya yönünün birleşik olmasıdır*. Belagat kitaplarında teşbihin yönü ve taraflarının çoklu,<sup>6</sup> basit, birleşik ve belirtili gibi niceliklerinden söz edilmektedir. Bu niceliklerden “belirtili olma” teşbih taraflarına mahsustur; diğerleri her iki taraf için de söz konusu edilir.

<sup>3</sup> Tâhirülmevlevî'nin “nazmın kusurlarını bildiren ilim” diye tarif ettiği *nakd*, eski Türk edebiyatının teorisi mahiyetindedir (1994). Bu sahaya ait eserler kimi araştırmacılarca belagatte bir ekol olarak da kabul edilmektedir (Matlûb 1967; Hacımuftuoğlu 1988; Yalar 1997). Bu konudaki tartışma için bkz. Demirciler, A. Z. (2019), Anlam ve Edebiyat Teorilerine Dair Türkçe Geleneksel Literatürü Tasnif Denemesi, *Türkoloji Dergisi*, XXIII (1), 1-27. “Edebiyat teorisi kitapları” ile kastedilen ise gerek batı gerek doğu kaynaklarından etkilenen edebiyat bilgi ve teorilerini ele alan çalışmalardır.

<sup>4</sup> Belli başlı nakd kitaplarında böyle bir taksim görülmemektedir (Tarazî, 1996, s. 93-99; Bardahî, 2006, s. 210-212; Sürûri, 1991, s. 68-72; Şirvânî, 1289, s. 19-23; Öztürk, 2010, s. 215-218; Mihri, t.y., s. 40-44).

<sup>5</sup> Bunun tespit edebildiğimiz tek istisnası Mohammed Ali Shareef'in “Su Kasidesi'nde Mürekkep Teşbihin Kullanımı” başlıklı makalesidir (2019).

<sup>6</sup> ‘Çoklu’ biçiminde aktarılan terimin aslı *mute'addiddir*.

Bir teşbihte taraflar arasındaki ortaklığı ifade eden teşbih yönü tek bir nitelikse *basit* olur. Eğer ortaklık birden fazla ve birbirinden bağımsız niteliklerse teşbih yönü *çoklu* olur. Eğer ortaklık toplamda bir öbek oluşturan birden fazla nitelikten meydana geliyorsa teşbih yönü *birleşik* olur.<sup>7</sup> Kazvîni'ye göre *temsîl*, bu tür teşbihlerdir.<sup>8</sup> Teşbih yönü basitse teşbihin taraflarının da basit olması gerekir. Eğer birleşikse taraflar basit veya birleşik olabilir.

Teşbihin herhangi bir tarafı eğer tek bir nesne veya tek bir anlamdan ibaretse *basit* olur. Tek olan taraf bir *belirten* tarafından tamamlanıyorsa *belirtili* olur. Eğer teşbihin tarafı birden fazla nesne veya anlamın meydana getirdiği bir öbeksizse *birleşik* olur. Teşbih taraflarından en az biri -bir öbek meydana getirmeksizin- birden fazla ise *çoklu* olur.

Belagat kitaplarındaki örnekler, teşbih taraflarının basit, belirtili veya birleşik olma durumlarına göre tasnif edilip incelenecektir. Çalışmanın esas odağı teşbih taraflarının durumları olmakla beraber her bir örnek tahlil edilirken benzetme yönü de söylenecek; basit, birleşik veya çoklu olma durumu tespit edilecektir. Teşbihin taraflarının birleşik ve basit şekilleri Türk belagat kitaplarının hepsinde, belirtili şekli ise bazılarında ele alınmıştır. Üç şekli işleyen Şîrvânî, Ahmed Cevdet, Mîrdühî-zade ve Shareef; yalnızca iki şekli işleyen ise Molla Lütîfi, Diyarbekirli, Manastırlı, Rusçuklu, İbnü'l-Kâmil, Bilgegil, Saraç ve Duman'dır (Şîrvânî, 2013; Ahmed Cevdet, 2000; Baranoğlu, 1999; Shareef, 2015; Aksoy, 1991; Diyarbekirli, 2009; Manstırlı, 1308; Akın, 2016; Tekdemir, 2012; Bilgegil, 1980; Saraç, 2004; Duman, 2019). Bunlardan başka Şerîfi, Süleyman Fehmi, Muhyiddin, Şehabeddin Süleyman ve Köprülü, eserleri belagat kitabı olmamakla beraber birleşik teşbihlere değinmişlerdir (Şerîfi, 2012; Bayram, 2021; Meşhur, 2013; Kaya, 2018). Türk belagat kitaplarının tamamına yakınının öğretim amaçlı muhtasar çalışmalar

<sup>7</sup> Teşbih yönünün çoklu mu birleşik mi olduğu birbirine karıştırılabilmektedir. Örneğin Süleyman Fehmi "yüz", "ay"ı benzetildiğinde benzetme yönünün 'yuvarlaklık' ve 'parlaklık' olmak üzere çoklu olduğunu belirtir (Bayram, 2021, s. 228). Daha sonra Şehabeddin Süleyman aynı örneği tekrar ederek buradaki benzetme yönünü birleşik olarak düzeltir (Gündoğan, 2005, s. 323). Hâlbuki bu iki nitelik ayrı olup beraber bir öbek teşkil etmediklerinden birleşik değil çokludur. Benzer bir karışıklık için bkz. Beyit (1).

<sup>8</sup> *Temsîl*'in [*mesel* getirme] belagat terimlerinden hangisine denk geldiği tartışma konusu olmuştur. Bu hususta Abdulkâhir Cürçânî, Sekkâkî ve Kazvîni'nin görüşleri birbirinden farklıdır. Cürçânî'ye göre *temsîl*, benzetme yönü akli [*soyut*] olup benzetilene ilgisi hakiki olmayan teşbihlerdir. Sekkâkî, Cürçânî'nin tanımına benzetme yönünün birleşik olma şartını da ilave eder. Kazvîni ise Cürçânî'nin koştuğu şartı dikkate almaz ve akli olsun olmasın benzetme yönü birleşik olan teşbihleri *temsîl* kabul eder. Sonraki belagat bilginlerince de Kazvîni'nin yaklaşımı kabul görür (Abbâs, 2009b, s. 67-79).

olması belirtili teşbihe değinmemelerinin bir sebebi olabilir. Nihayetinde belirtili teşbih basit teşbihin alt kategorisidir.

Aşağıda Kazvîni'nin modeli esas alınarak, Türk belagat kitaplarındaki örnekler tartışılacaktır (2009, s. 237-243). Söz konusu örnekleri üç sınıfta toplamak mümkündür. Birincisi herhangi bir bağlamdan bağımsız konuyu anlatmak için kurgulanmış örnekler, ikincisi Arapça, Farsça, Türkçe şiir örnekleri ve son olarak nesir örnekleridir. Bu makale klasik Türk şiirinin üslubunu temel mesele kabul ettiğinden Arapça, Farsça örnekler ile Türkçe nesir örnekleri çalışma dışı bırakılacaktır. Konunun anlaşılması için kurgulanmış örneklerden bazıları verildikten sonra klasik şiirden verilen örnekler iki merhalede tahkik edilecektir. Birinci merhalede teşbih taraflarının niceliklerine dair belagat kitaplarında verilen örnekler basit, belirtili ve birleşik olmak üzere üç başlık altında tahlil edilecek ve açıklanacaktır. Bunlar dışında kalan bazı şiirlerdeki teşbih tarafları hakkında belagat kitaplarında verilen basit, belirtili ve birleşik hükümlerinin gözden geçirilmesi gerektiği düşünülmektedir. Bir teoriyi edebî bir metne uygulamada yaşanabilecek tabii zorlukların belirtiliyi birleşikten ayırmada bazı yanlışlıklara sebep olduğu görülmüştür. İkinci merhalede de bu tespitler gerekçelendirilerek açıklanacaktır.

Belagat kitaplarında taraflarının belirtili veya belirtisiz basit ve çoklu olduğuna hükmedilen bazı teşbih türleri de bu çalışmanın dışında bırakılmıştır.<sup>9</sup> Rey'in birden fazla *teşbih-i mücezin* bir araya gelmesiyle oluşan *mecâz-ı mürekkebe* olarak açıkladığı, Duman'ın "*birden fazla iç içe geçmiş teşbih*" olarak nitelediği bu tür yapıların ayrıca tartışılması gerekmektedir (Rey, 2018, s. 156-161; Duman, 2019, s. 434).<sup>10</sup>

## 1. BASİT, BELİRTİLİ VE BİRLEŞİK TARAFLI TEŞBİH ÖRNEKLERİ

### 1.1. Teşbih Taraflarının Basit Olması

Tarafları belirtisiz basit olan teşbih, sanatın en zayıf derecesi olduğundan şiirde tek başına pek az bulunacağına hükmetmek zor değildir. Belagat kitaplarında da çoklukla şiirle değil herhangi bir bağlamdan bağımsız kurgu örneklerle açıklanmıştır. Şirvânî, *şafakın aleve* benzetilmesini; Ahmed Cevdet, *yüzün kırmızılık'ta güle, bir adamın cürette aslana, ilmin 'doğruya ulaştırma'da nura, bir*

<sup>9</sup> Bu beyitlerin hangileri olduğu yeri geldikçe dipnotlarda belirtilecektir.

<sup>10</sup> Bu konuyu tartışan çalışma için bkz. Demirciler, A. Z. (2022), *Klasik Türk Şiirinde İki Tabloyu Birbirine Kıyas Etmenin Bir Yolu* (Yayın aşamasında makale).

kuşun ‘göz keskinliği ve sakınma becerisi’nde ‘karga’ya, insanın ‘güzel yüz ve saygınlık’ta ‘güneş’e benzetilmesini; Bilgegil “*Su gibi çocuk*” teşbihini, Saraç “*Ali aslan gibidir*” teşbihini örnek verir (Şirvânî, 2013, s. 119; Ahmed Cevdet, 2000, s. 86; Bilgegil, 1980, s. 137; Saraç, 2004, s. 121). Diğerlerine nispetle az sayıdaki basit teşbihe verilen şiir örneklerinin<sup>11</sup> bazıları da yeniden gözden geçirmeye muhtaçtır.<sup>12</sup> Bu sebeple oldukça sınırlı sayıda kalan basit teşbih örneklerinden biri Esad Muhlis’e ait beyitte görülebilir. Manastırlı benzetme yönü birleşik olan teşbihlere şairin

(1) *serde dūd ü dilde âteş, eşk yemm, dū-dīde çarh*  
*şekl-i ‘âşık şüretâ vapur şeklin gösterir*

beytini örnek vermiştir (1308, s. 265). Tepesinde duman, içinde ateş olması, bolca su arasında bulunması ve iki yuvarlak uzva sahip olması’ yönleriyle *âşık*, *vapura* benzetilmiştir.<sup>13</sup> Benzetilen *âşık*, kendisine benzetilen *vapur* her ikisi de herhangi bir belirten tarafından belirtilmedikleri ve herhangi bir öbeğin içinde yer almadıkları için basittirler. Taraflar arasında sayılan ortak niteliklerden herhangi biri çıkarıldığı zaman teşbih zarar görmeyeceğinden teşbih yönü birleşik değil çokludur.

Mirdühî-zade, tarafları basit teşbihe Nedim’in aşağıdaki beytini örnek vermiştir (Baranoğlu, 1999, s. 163). Şairin

(2) *düşdi müjeñ hadîsi zebân-ı sinâna dek*  
*girdi kaşuñ havâdisi güş-ı kemâna dek*

beytinde tarafları basit iki teşbih olduğu görülmektedir. Birisi sevgilinin *müjesinin* [kirpik] *sinâna* [mızrak], diğeri *kaşının kemâna* [yay] benzetildiği teşbihtir. İlkinde benzetme yönü ‘yaralayıcılık’, ikincisinde ‘kavis şeklinde olma’dır. Bunlar da birer niteliktir. Dolayısıyla her iki teşbihin de tarafları ve yönü basittir. Yalnız bunların

<sup>11</sup> Yalnızca bir tarafı basit olan teşbihler için bkz. Beyit (4), (5), (6), (9), (10).

<sup>12</sup> İbnü’l-Kâmil’in *hissetlenür* kelimesiyle biten örneği için bkz. Beyit (31) (Tekdemir, 2012, s. 51). Ahmed Cevdet ve Manastırlı’nın son tef’ilesi *yeri ayı* olan örneği; Mirdühî-zade’nin son tef’ilesi *olmuş* olan örneği; Mirdühî-zade, İbnü’l-Kâmil’in ve Rusçuklu’nun *vâlâ-şân* kelimesiyle biten örneği; Bilgegil’in *maşûş* ile biten örneği, Shareef’in *güneş* ile ve *eyledün* ile biten örnekleri, Duman’ın *sözüm* ile ve *atar* ile biten örnekleri “Giriş” kısmında (par. 10) söz edilen tartışma gerektiren teşbihlerdendir (Ahmed Cevdet, 2000, s. 86; Manastırlı, 1308, s. 276; Baranoğlu, 1999, s. 163; Baranoğlu, 1999, s. 163; Tekdemir, 2012, s. 52; Akın, 2016, s. 95; Bilgegil, 1980, s. 146; Shareef, 2015, s. 307; Duman, 2019, s. 434, 434).

<sup>13</sup> Benzetme yönü birleşik değil çoklu olmalıdır. Yönlerden birinin çıkarılması durumunda benzetme bozulseydi benzetme yönü birleşik olurdu. Oysa burada böyle bir durum söz konusu değildir.

*kapalı birer teşbih*<sup>14</sup> olduğunu belirtmek gerekir. Yoksa bir şairin, bilhassa *müptezel* teşbihlerin kullanıldığı bir şiir geleneğine mensup bir şairin, sevgilisine “kirpiklerin mızrak gibi, kaşların yay gibi” diye hitap etmesinin şiirlik bir değerinin olmayacağı açıktır.

Tarafları basit teşbihe Duman, Râşid'in

(3) *sa'y kıl itmege 'İsâ gibi tecrîdi şî'âr*  
*olma Eş'ab gibi şöhret-figen-i nâm-ı tama'*

beytini örnek vermiştir (2019, s. 432). Benzetilen ‘sen’, kendisine benzetilen *İsâ* ve diğer kendisine benzetilen *Eş'ab* basittir. Birincisinde taraflar arasında ortak nitelik ‘tecridi adet edinme’, ikincisinde ‘tamahkârlıkla meşhur olma’dır. İlki ‘tecrit’ ve ‘adet edinme’, ikincisi ‘tamahkârlık’ ve ‘meşhur olma’ kavramlarının birleşmesiyle oluştuğu için teşbih yönleri birleşiktir. Dolayısıyla bu beyitteki teşbih tarafları bakımından basit, yönü bakımından birleşiktir.

## 1.2. Teşbih Taraflarının Belirtili Basit Olması

Esasında basit olan teşbih tarafı, anlamı çeşitli şekillerde hususileştirilirse belirtili olmuş olur. Belirtenlerin hesaba katılma şartı benzetmeyle ilgili olmalarıdır; aksi takdirde dikkate alınmazlar (Baranoğlu, 1999, s. 163). Bu tür teşbihi ilk kez ele alan Türk belagatçisi Şîrvânî belirtiliye örnek verirken “*sa'yında bir fâ'ideye destres olamayan kimse hakkında 'Fülân âdam buz üstüne yazı yazar' demek gibi*” ifadesini kullanmıştır (2013, s. 119). *Telhiş*'ten uyarladığı bu örnekte<sup>15</sup> tarafları *sa'y* [çalışma] ve *yazmak* olarak tespit etmiş, birincisinin *bi-lâ-fâ'ide* [faydasız] ikincisinin *buz üstüne olmakla* belirtili olduğunu ifade etmiştir.<sup>16</sup> Örnek ‘faydasız çalışma su üstüne yazı yazmak gibidir’ şeklinde sadeleştirilebilir. Teşbihin bu haline göre benzetilen bir sıfat tamlaması, kendisine benzetilen bir *isim-fül*

<sup>14</sup> Teftâzânî, bazı ifadelerin lafzen teşbih olmamakla birlikte zımnen teşbih içerebileceğini belirtmiştir (2020, s. 115). Bu üsluba ‘zımnî teşbih’ yahut ‘kinayeli teşbih’ denmesini de teklif eder. Kinayeli istiare, kapalı istiare olarak Türkçede yer ettiğinden, kinayeli teşbih de kapalı teşbih şeklinde Türkçede karşılanabilir. Bu tür teşbihe Babanlı M. İzzet de Teftâzânî'nin örnek verdiği beyti tekrar ederek yer vermiştir (Demirciler, 2014, s. 178).

<sup>15</sup> *Telhiş*'teki örnek “هو كالراقم على الماء” (*huva ka'l-râqim 'alâ al-mâ*)” ‘O su üzerine yazı yazan gibidir’ biçimindedir. Kazvîni, teşbih taraflarını *al-sâ'î* ‘çalışan’ ve *al-râqim* ‘yazan’ olarak tespit etmiştir (2012, s. 449-450).

<sup>16</sup> Müellifin “Ülker yıldızını” ve “Şemsi eli” diye başlayan nesir örnekleri Arapça şiir tercümeleridir. “Şemsi eli” diye başlayan örnek Diyarbakırlı'nın de örneklerindedir (2009, s. 215). Beyitlerin aslı ve Türkçe şerhleri için bkz. Mehmed Zihni, (1328), *el-Kavlu 'l-Ceyyid fî Şerhi Ebyâti 't-Telhiş ve-Şerhayhi ve-Hâşiyeti 's-Seyyid*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, şiir 263, 265; Müderrisoğlu, A. (2006), *Bin Bir Hakikat "Telhis Ebyâtının Şerhi"*, (Ş. Özger, Ed.), İstanbul: Çamlıca Yayınları, s. 249, 256.

öbeğidir.<sup>17</sup> Her iki öbeğin asıl unsuru hareket bildiren iki manadır: çalışma ve yazma. Bunlardan birincisi *faydasız olma* sıfatıyla, ikincisi *su üstüne zarfıyla* hususileştirilmiş yani belirtilmiştir. Belirtenler benzetme yönüne dahil olduğundan taraflar belirtili basit olmuş olur.

Ahmed Cevdet'in belirtili taraflara verdiği kurgu örnek *ğurre-i feresin beyâz-ı şubha* benzetilmesidir (2000, s. 86). Benzetme yönü *bir münîriñ, ondan ziyâde olan bir emr-i muzlim içinde zuhûrudur*. Burada da tarafların merkezinde 'parlaklık' ve 'beyazlık' vardır. Birincisi 'at'a ikincisi 'sabah'a nispet edilerek hususileştirilmiş ve belirtilmiştir. Belirtenler benzetme yönüne de dahil olduğundan taraflar belirtilidir.

Mirdûhî-zade, taraflarından en az biri belirtili olan teşbihlere beş şiir örneği vermiştir (Baranoğlu, 1999, s. 163). İlk ikisinde kendisine benzetilen belirtili, üçüncüde benzetilen belirtili son iki örnekte ise her iki taraf belirtilidir.<sup>18</sup> İlk örnek Nedim'in

(4) *dahâ geçen aya dek bir hilâl idi bârîk*  
*bugün şabâhla gördüm ki âftâb olmuş*

beytidir. Birinci mısradaki sevgilinin benzetildiği *hilal*, *bârîk* [ince] sıfatıyla nitelenmiştir. Taraflar arasındaki benzetme yönü 'zerafet' olduğundan *bârîk* de benzetme yönüne dahildir. Dolayısıyla kendisine benzetilen belirtili olmuş olur. Benzetme yönü ise basittir. İkinci örnek Bâkî'nin

(5) *ruhuñ berg-i gül-i sîrâba beñzer*

mısrasıdır. Burada da *ruhun* [yanak] kendisine benzetildiği *berg* [yaprak], *gül-i sîrâb* [suya kanmış gül] tamlayanı ile belirtilmiştir. Taraflar arasındaki ortak nitelik 'kırmızılık' ve 'canlılık' olduğu için 'yaprak'ın belirteni olan *gül* ve sıfatı *sîrâb* da benzetme yönüne dahildir. Dolayısıyla beyitteki teşbihte kendisine benzetilen belirtili, benzetme yönü çokludur.

Mirdûhî-zade'nin benzetilenin belirtili olduğu teşbihe verdiği örnek Nedim'in

(6) *ne kâfîrliklerin gördüm ben ol zülf-i siyeh-kâruñ*  
*o ebrûnuñ o zâlim ğamzenüñ ol çeşm-i mekkâruñ*

<sup>17</sup> "İsim-fiil öbeği" ile isim-fiille biten veya isim-fiil üzerine kurulan kelime öbekleri kastedilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Deny, J. (1941), *Türk Dili Grameri (Osmanlı Lehçesi)*, (A. U. Elöve, Çev.), İstanbul: Maarif Vekaleti, par. 1292; Ergin (2002, par. 682); Banguoğlu, T. (1974, par. 472).

<sup>18</sup> Her iki tarafı belirtili olan son örnek için bkz. Beyit (31).



beytidir (Baranoğlu, 1999, s. 163). Burada sevgilinin ‘saçı’, ‘kaşı’, ‘bakışı’ ve ‘gözü’, ‘kafir olma’ ile nitelenmektedir. Müellif burada *kapalı bir teşbih* (bkz. Dipnot 13) itibar ederek ‘kafir’i kendisine benzetilen kabul etmiş olmalıdır. Benzetilen *zülfi*, *gamze* ve *çeşm*; *siyehkâr*, *zalim* ve *mekkâr* sıfatlarıyla nitelenmiştir. Bunlar benzetilenler ve kendisine benzetilen arasında kurulan ortaklıkla alakalı olduğu için benzetilenler belirtili olur. Ayrıca burada tek bir kâfire sevgilinin dört uzvu benzetildiği için benzetilen taraf *çokludur*; dolayısıyla buradaki sanat *teşbih-i tesviye* olarak adlandırılır<sup>19</sup>.

Mirdûhî-zade’nin her iki tarafı belirtili olan teşbih örneği Bâkî’nin<sup>20</sup>

(7) *fürûğ-ı dâğ-ı işkuñ sînem üzre*  
*şu ‘â’-ı mihr-i ‘âlem-tâba beñzer*

beytidir (Baranoğlu, 1999, s. 163). Kendisine benzetilen *şua* [ışın], ‘alemi aydınlatan güneş’in tamlananı olmakla, benzetilen *fürûğ* [ışık, aydınlık] ise, ‘aşk yarası’nın tamlananı olmakla belirtilmiştir. Bu teşbihteki asıl maksat ‘aşk yarası’ ve ‘güneş’i kıyas etmek olduğundan tamlayanlar da benzetmeye dahildir. Dolayısıyla teşbihin her iki tarafı belirtilidir. Benzetme yönü, ‘parlaklık’ olarak tespit edilirse basittir.

Diyarbakirli teşbih taraflarından en az biri birleşik olan dört beyit örneği vermiştir (2009, s. 214-216).<sup>21</sup> Müellifin teşbih taraflarını belirtili ve belirtisiz diye ayırt etmediği yukarıda ifade edilmişti. Bununla beraber taraflarından biri basit olan teşbih örneğindeki basit, belirtilidir. Neşâti’den aldığı

(8) *hâl-i siyeh miyân-ı dü-ebürü-yi yârde*  
*şehbâz-ı hüsndür ki per açmış şikâr arar*

beytinde ‘sevgilinin iki kaşı ve arasındaki ben’den oluşan öbek ‘kanat açıp av arayan bir şahbaz’a benzetilmiştir. *Ki* bağlacı burada sıfatı, nitelenen *şahbaza* bağlama görevi üstlenmiştir. Kendisine benzetilen *şahbaz*, ‘kanat açmış olmak’ ve ‘av arıyor olmak’la nitelenmektedir; dolayısıyla belirtilidir. Benzetilen taraf bir öbek olduğu için birleşiktir. Benzetme yönü ‘iki yanında yay gibi iki uzantısı olan bir varlığın şiddetle musallat olacağı başka bir varlığın peşine düşmesi’ olarak tespit edilebilir; dolayısıyla birleşiktir.

<sup>19</sup> *Teşbih-i tesviye* tanımı için bkz. (Bilgegil, 1980, s. 138).

<sup>20</sup> Aynı örneği Rusçuklu da tekrar etmiştir (Akın, 2016, s. 94).

<sup>21</sup> Sonu *ahterdür* olan beyit için bkz. no. (22) ve sonu *lebîb olan* şeklinde biten beyit için bkz. no. (23), sonu *hâba* olan beyit için bkz. no. (13).

Shareef basitin belirtiliye benzetilmesine örnek olarak Bâkî'nin

- (9) *ruhuñ berg-i gül-i sîrâba beñzer*  
*leb-i la'lün şarâb-ı nâba beñzer*

beytini vermiştir (2015, s. 306). Mirdûhî-zade'nin de aynı konuya bu beytin ilk mısrasını örnek verdiği yukarıda belirtilmiş ve benzetme açıklanmıştır (Baranoğlu, 1999, s. 163). İkinci mısradaki *leb* kendisine benzetildiği *şarâb*, 'halis ve katkısız olma' ile belirtilmektedir.<sup>22</sup> Benzetme yönü 'kırmızılık' ve 'parlaklık'tır. Şarabın katkısız olması parlaklığına tesir ettiğinden kendisine benzetilen belirtilidir.

Yukarıda anılanlar dışında Hacı İbrahim Efendi de tarafları belirtili teşbihi Fuzûlî'nin bir beytiyle örneklemiştir (1305, s. 135). *Gül* ile biten bu beyit yeniden değerlendirmeyi gerektirmektedir (bkz. Giriş, par. 10).

### 1.3. Teşbih Taraflarının Birleşik Olması

Molla Lütfi tarafları birleşik teşbihe *teşbih-i temsîlî* dendiğini<sup>23</sup> belirttikten sonra bir işte tereddüt eden kimseye "Senûñ hâlûñ bir ayağın yere koyub gene geri çekene beñzer" denmesini örnek göstermiştir (Aksoy, 1991, s. 101). Bu örnekte birleşik olan, kendisine benzetilen taraftır. Şîrvânî'nin tarafları birleşik teşbihe verdiği örnekler arasında hiç şiir yoktur (2013, s. 120). Bazı nesir örnekleri ise Arapça belagat kitaplarındaki beyitlerin tercümesidir.<sup>24</sup> Bu durum müellifin klasik Türk edebiyatında birleşik teşbih üslubunun tespiti noktasında zorlukla karşılaştığını düşündürür. Arapça şiirlerden örnek tercüme eden diğer bir isim de Ahmed Cevdet'tir (2000, s. 87).<sup>25</sup> Konuyla ilgili Türk şiirinden örnekler aşağıda, ilgili başlıklar altında açıklanacaktır.

<sup>22</sup> Shareef benzetileni *leb-i la'l* olarak tespit edip basit olduğunu ifade etmiştir. Mirdûhî-zade ise muhtemelen *leb-i la'l*in basit olmadığını düşündüğünden sadedinde olduğu konuyu örneklerken ikinci mısrayı almamıştır. Burada benzetilenin 'dudak' olduğu açıktır. *La'l* taşının da eski Türk edebiyatında dudağın kendisine benzetildiği bir taş olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla burada iki teşbih tespit etmek daha uygun olacaktır. 'Dudak' hem 'lal taşı'na hem 'saf şarab'a benzetilmiştir.

<sup>23</sup> Bu tanımlama Cürçânî, Sekkâki ve Kazvîni'nin tanımlarının üçünden de farklıdır. Bu tanımlar için bkz. Dipnot 7.

<sup>24</sup> "Meydân-ı muharebede", "Hübüb-ı riyâh", "Arkadaşlar başınızi" diye başlayan örnekler Arap şiirinden tercüme "Mektebe kitâblarını" diye başlayan örneği Kur'an-ı Kerim'den uyarlamadır.

<sup>25</sup> "Yerden kalkıp" şeklinde başlayan örneğinin Arapça aslı için bkz. Mehmed Zihni, (1328, şiir 264); Müderrisoğlu (2006, s. 250).

### 1.3.1. Yalnızca Bir Tarafı Birleşik Olan Teşbihler<sup>26</sup>

Hacı İbrahim Efendi taraflarından biri birleşik olan teşbihe Bâkî'nin

- (10) *bir Gülistân yazdı bir mâh içre faşl-ı nevbahâr*  
*lâle yir yir sürh olubdur sebze haş şebnem nuqat*

beytini örnek vermiştir (1305, s. 138). Şair 'lale, sebze ve şebnem'den oluşan öbeği Şeyh Sâdî'nin *Gülistân*'ına benzetmiştir.<sup>27</sup> Benzetilen öbek olduğu için birleşiktir. *Gülistan* ile ise kitap kinaye edilmiş olmalıdır. Bu durumda kendisine benzetilen 'kitap'tır. Benzetme yönü 'koyu renkli çizgi şekillerinin arasında kırmızılık ve nokta şekilleri bulunması'dır. Taraflardan en az biri birleşik olduğunda benzetme yönünün de birleşik olması gerektiği yukarıda ifade edilmişti. Bu örnekte de benzetilen birleşik olduğu için benzetme yönü de birleşik olmuştur.

### 1.3.2. İki Tarafı Birleşik Olan Teşbihler

Kazvîni her iki tarafı birleşik olan teşbihlerin iki tür olduğunu belirtir: Parçaları karşılıklı birbirine benzetilmesi geçerli olan birleşikler ve parçaları karşılıklı birbirine benzetilmesi geçerli olmayan (لا يصح *lâ yaşihhu*, 'sahih olmaz') birleşikler (2009, s. 240-241). Teftâzânî ise 'geçerli olmak' yerine 'güzel olmak' (حسن *hasuna*) fiilini tercih eder; bir üçüncü kategori daha ekler: bir tarafın her parçasına zorlama yapmaksızın diğer taraftan bir karşılık bulunamayan birleşik teşbihler (2020, s. 135). Birleşik teşbihlerin yapısını anlamada da faydalı olabilecek bu bölümlendirmeye Türk belagatçilerinden yalnızca Ahmed Cevdet ve Hacı İbrahim yer vermiştir (Ahmed Cevdet, 2000, s. 87-88; Hacı İbrahim, 1305, s. 139). Bölüm sayısında Kazvîni'ye, tanımlamada Teftâzânî'ye uyarak her iki tarafı birleşik teşbihleri, parçaları karşılıklı benzetilmesi *müstahsen olan ve olmayan* şeklinde iki bölüme ayırırlar. Aşağıda belagat kitaplarında yer alan her iki tarafı birleşik olan teşbih örnekleri parçalarının söz konusu özelliğine göre ayrıştırılacaktır.

#### 1.3.2.1. Parçaları Birbirine Benzetilebilen Birleşik Teşbihler

Tarafları birleşik bazı teşbih örneklerinde tarafların parçalarının birbirine karşılıklı teşbihi mümkündür. Bununla beraber asıl letafet ve etkileyicilik öbeğin öbeğe teşbihinde olduğundan asıl maksat parçaların benzetilmesi olamaz (Ahmed

<sup>26</sup> Duman'ın bu tür teşbihlere örnek verdiği Nefî'nin *sözüm* ile biten beyti, üzerinde tartışma gereken teşbihlerdendir. Bkz. Giriş, par. 10.

<sup>27</sup> Hacı İbrahim Efendi *Gülistân*'ı kendisine benzetilen değil benzetilen olarak kabul etmiştir. Halbuki bahar tasvir eden *yekâhenk* bir gazelin parçası olarak düşünüldüğünde *Gülistân*'ın kendisine benzetilen olması daha münasiptir (bkz. Baki, 2011, gazel 222).

Cevdet, 2000, s. 87). Ahmed Cevdet parçaları birbirine benzetilebilen birleşik teşbihe iki beyit örneği verir. Bunlardan

- (11) *zülfin döküb 'izârna o mâhrû gezer*  
*güyâ derûn-ı ebr-i felekde kamer gezer*

beytinde<sup>28</sup> 'sevgilinin yüzü ve üzerinde saçların'dan oluşan öbek, 'gökteki bulutlar ve aralarında gözüken ay'dan oluşan öbeğe benzetilmiştir. Benzetme yönü 'düşük yoğunluklu koyu renkli bir kütle aralığından açık renkli bir cismin görünmesi'dir. Benzetilen öbeğin parçaları 'saç' ve 'yüz', kendisine benzetilen öbeğin parçaları 'bulut' ve 'ay'dır. Bunların karşılıklı birbirine benzetilmeleri -yani 'yüz'ün 'ay'a, 'saç'ın 'bulut'a- mümkün ve makbul birer teşbihtir.

Ahmed Cevdet'in diğer örneği, kendisine ait

- (12) *gümüş servi temâşâ itsün ol meh bahr-i eşkümde*  
*gözümde çün hayâl-i kadd-i sîm-endâmu kalmışdur*

beytidir. Şair burada 'aşığın yaşlı gözlerinde sevgilinin parlak tenli vücudunun hayali'ni, 'deniz ortasında gümüş servi'ye benzetmiştir. Benzetme yönü 'bir su kütlesi içinde parlak renkli dik duran bir cisim'dir.<sup>29</sup> Teşbihin karşılıklı parçaları olan *gümüş servinin* 'sevgilinin parlak tenli vücudunun hayali'ne ve 'göz yaşı'nın 'deniz'e benzetilmesi mümkün teşbihlerdir.

Diyarbakirli'nin *aklî* [=soyut] birleşik benzetme yönlü teşbihlere örnek verdiği

- (13) *zamân-ı nev-cuvânî gafleti icâb ider şâba*  
*olur faşl-ı bahârûñ şubhı bâdî şıkket-i h'âba*

beytindeki taraflar da birleşiktir (2009, s. 215). Şair, 'gençliğin insanı gaflete düşürmesi' öbeğiyle, 'bahar sabahlarının insanı uyuklatması' öbeği arasında benzerlik kurmaktadır. Benzetme yönü 'belirli bir sürecin canlılık döneminin, onu tecrübe eden kişiyi şuarsuzlaştırması'dır. Tarafların karşılıklı parçaları olan 'gençlik dönemi' ile 'bahar mevsimi', 'gaflet' ile 'ağır uyku' aralarında da benzerlik kurulabilir.

<sup>28</sup> Bu örneği Hacı İbrahim Efendi ve Manastırlı da tekrar etmiştir (Hacı İbrahim Efendi, 1305, s. 138; Manastırlı, 1308, s. 276).

<sup>29</sup> Bu beyitleri tarafları birleşik olan teşbihlere örnek olarak Manastırlı da zikretmiştir (1308, s. 276). Fakat parçalarının karşılıklı benzetilebilip benzetilememesine dair bir tafsilat yoktur.

Hacı İbrahim Efendi'nin Bâkî'den örnek verdiği<sup>30</sup>

- (14) *'alevlerdür duhân içre görünür tîgler gūyâ  
ne dem gerd-i sipâhî rezmgâhı kılsa zūlmânî*

beyti, parçaları karşılıklı birbirine benzetilebilen birleşik taraflı teşbihlerdendir (1305, s. 137). Şair, 'atlı birliklerin toz ve dumanı içerisindeki parıltılı kılıçlar'ı, 'duman içinde görünen alevler'e benzetmiştir. Benzetme yönü 'kesif koyu renkli bir kütle içinde daha açık renkli parıltıların görünmesi'dir. Tarafların karşılıklı parçaları olan 'kılıç'ın *aleve*, 'yerden kalkan tozun' da 'duman'a benzetilmesi mümkündür.

Mirdühî-zade teşbih taraflarından en az biri birleşik olan dört beyit örneği vermiştir (Baranoğlu, 1999, s. 164).<sup>31</sup> İki tarafı birleşik teşbihe verdiği şiir örneği parçaları birbirine benzetilebilen birleşik teşbihlerdendir. Nedim

- (15) *'attâr-ı şūh gerdan-i pür-ḥâlin añdırub  
bir kabza ḥabb-ı fūlfūli kâfūr-ı nâba ḳor*

beytinde 'attar güzelinin gerdanı ve üzerindeki benleri'nden oluşan öbeği, 'halis kafur ve içine dökülmüş bir avuç karabiber tanesi'nden oluşan öbeğe benzetmiştir. Tarafların parçaları olan *gerdan*, *kâfura*; 'bir avuç karabiber tanesi' de 'dağınık benler'e benzetilebilir.

Süleyman Fehmî'nin tarafları birleşik teşbihe örnek verdiği Nedim'in<sup>32</sup>

- (16) *dil-i pür-nâle-i 'âşıkda ḥayâl-i rūyuñ  
naḳş-ı gülşen gibidür kâse-i faḡfūr üzre*

beytinde 'feryat eden aşığın gönlü ve sevgilinin yüzünün hayali'nden oluşan öbek, 'seramik kase ve üzerindeki gül bahçesi işlemesi'nden oluşan öbeğe benzetilmiştir (Bayram, 2021, s. 227-228). Benzetme yönü 'niteliği ses çıkarma olan bir cirmin kırmızı renkli bir işlemeye sahip olması'dır. Teşbihin karşılıklı parçalarından olan 'aşığın feryat eden gönlü', 'ses çıkarmaya elverişli olma' yönüyle 'seramik kâse'ye benzetilebilir. Sevgilinin 'yüz'ünün, 'gül bahçesi'ne benzetilmesi de klasik şiirin müptezel benzetmelerindedir.

<sup>30</sup> Bu örneği Shareef de tekrar etmiştir (2019).

<sup>31</sup> Sonu *nesin* olan beyit için (30) numaraya, *târlar mıdur* kelimesiyle biten beyit için (32) numaraya bakınız. *Vâlâ-şân* ile biten beyit ayrı bir tartışma gerektirmektedir. Bkz. Giriş, par. 10.

<sup>32</sup> Bu örneği Şehabeddin Süleyman da tekrar etmiştir (Gündoğan, 2005, s. 322-323).

Bilgegil'in tarafları birleşik olan teşbihe verdiği tek örnek bu kısma dahildir (1980, s. 137). Şinasi<sup>33</sup>

- (17) *gören saçın arasından yüzün parlıtısını  
sanır ki kara bulutun içinde gün doğmuş*

beytinde 'aralıklı saç ve ardındaki yüz'den oluşan öbeği, 'kara bulut ve arkasındaki güneş'ten oluşan öbeğe benzetmiştir. Benzetme yönü 'koyu renkli bir cismin aralıklarından parlak renkli başka bir cismin görünmesi'dir. Tarafların parçalarından saç, rengi yönüyle *kara buluta*, sevgilinin *yüzü* de parlaklığı yönüyle 'güneş'e benzetilebilir.

Duman'ın iki tarafı birleşik teşbihe verdiği örneklerden biri olan Bâkî'nin

- (18) *ābgīne içinde mey gibidür  
leb-i la'lün hayâl-i dilde müdām*

beytinde 'sevgilinin dudağı ve aşğın gönlü'nden oluşan öbek 'şişe ve *mey*'den oluşan öbeğe benzetilmiştir (2019, s. 433). Benzetme yönü 'yansıtmaya kabiliyeti olan bir yerde kırmızı renkli bir cirm bulunması'dır. Tarafların parçaları olan 'dudak'ın *meve*, 'gönül'ün 'şişe'ye benzetilmesi eski edebiyatta görülen tabirlerdendir.

### 1.3.2.2. Parçaları Birbirine Benzetilemeyen Birleşik Teşbihler

Ahmed Cevdet'in, bu tarz birleşik teşbihlere verdiği ilk örnek belagat kitaplarındaki ilgili Arapça beytin tercümesidir (2000, s. 87).<sup>34</sup> Diğer üç örneğini Türk şiirinden seçmiştir. Bunlardan biri olan Fuzûlî'nin<sup>35</sup>

- (19) *sebze üzre gezdirir gülbergini bād-ı şabā  
şanki sebze āsmāndur kevkeb-i seyyār gül*

beytinde 'çimen ve uçuşan gül yaprağı'ndan oluşan öbek, 'gökyüzü ve gezegenler'den oluşan öbeğe benzetilmiştir. Benzetme yönü 'koyu renkli bir zemin üzerinde açık renkli serpiştirilmiş küçük cisimlerin hareket etmesi'dir. Burada birbirinden bağımsız olarak tarafların karşılıklı parçaları olan 'çimen'in 'gök yüzü'ne ve 'gül yaprağı'nın 'gezegen'e benzetilmesi münasebetsiz olacağından böyle bir teşbih güzel olmaz. Diğer örnek Ârifi'nin

<sup>33</sup> Bu örneği Shareef de tekrar etmiştir (2015, s. 307).

<sup>34</sup> "Müşteri'nin..." diye başlayan örnek Arapça belagat kitaplarından tercüme edilmiş bir şiirdir. Aslı için bkz. Mehmed Zihni, (1328, şiir 285-286).

<sup>35</sup> Bu örneği Hacı İbrahim Efendi ve Shareef de tekrar etmiştir (Hacı İbrahim Efendi, 1305, s. 139; Shareef 2019).

(20) *ihāta itdi ten-i zerdūmi sirişk-i keder*  
*miyān-ı cūyda kaldum mişāl-i nilūfer*

beytidir. Şair, 'aşktan sararmış bedeni ve göz yaşları'ndan oluşan öbeği, 'akarsu ve nilüfer çiçeği'nden oluşan öbeğe benzetmiştir. Benzetme yönü 'sarı renkli bir varlığın bir su kütlesi içinde kalması'dır. Ahmed Cevdet bilhassa 'aşığın sararmış bedeni'nin *nilüfere* benzetilmesini hoş görmemiştir. Bu hükmünün sebebi nilüfer çiçeğinin şairlerce itibar edilen özelliğinin, su birikintisi içinde yetişmesi olmalıdır. Nilüferin bu özelliği benzetme yönüne dahildir. Ahmed Cevdet bu özellik dikkate alınmadan yapılan nilüfer benzetmesini münasebetsiz kabul etmiştir. Ahmed Cevdet'in diğer örneği

(21) *ruhunda hāl-i Hindū h'āba varmış kākül örtünmüş*  
*şeh-i mülk-i Habeş'dür gül döşenmiş sünbül örtünmüş*

beytidir. Burada da 'sevgilinin yanağı, beni ve saçı'ndan oluşan öbek, 'Habeş hükümdarı, gül ve sünbül'den oluşan öbeğe benzetilmiştir. Benzetme yönü 'kırmızı bir zemin üzerinde tepesinden püskül şeklinde bir cisim sallanan koyu renkli bir varlık bulunması'dır. Ahmed Cevdet'e göre tek başına 'ben'in 'Habeş hükümdarı'na benzetilmesi hoş görülemez. Bu hükümde 'ben'in bir Habeş'e değil de bir Habeş hükümdarına benzetilmesinin etkisi olmalıdır. Teşbihin parçası olarak alelade bir Habeş'in değil de Habeş hükümdarının seçilmesi kendisine benzetilen tarafın diğer parçalarıyla ilgilidir. Sıradan bir Habeş'in güllerden döşek, sümbüllerden örtü edinmesi pek münasip olmazdı. Birleşik teşbihin kendisine benzetilen tarafından Habeş'in hükümdar olmasını anlamlı kılan parça çıkarıldığı zaman diğer parça da bundan etkilenmektedir.

Diyarbakırlı'nın yönü ve tarafları birleşik teşbihe örnek olarak verdiği Sâmî'nin

(22) *degül üşkūfeler eşcārdan rīzān olan hāke*  
*leṭāfetle zemīn āyīnedür bu 'aks-i aḫterdür*

beytinde de tarafların parçaları birbirine benzetilmez (2009, s. 214). Şair, 'toprak ve üzerine dökülmüş çiçekler'den oluşan öbeği, 'gökyüzünün ve yıldızların ayna üzerindeki yansımaları'ndan oluşan öbeğe benzetmektedir. Benzetme yönü 'koyu renkli bir zemin üzerine serpiştirilmiş küçük beyaz cirmeler'dir. Burada 'çiçekler' ve 'yıldız yansımaları'nın karşılıklı birbirine benzetilmesi mümkündür. Fakat taraflardaki öbek çözüldüğünde yeryüzünün gökyüzünü yansıtan bir aynaya benzetilmesi anlamsızlaşır. Zira toprağın gökyüzünün yansıması olması için

karanlık bir gece olarak itibara alınması gerekir. Beyitteki teşbihte bu anlamı temin eden kendisine benzetilenin diğer parçası olan ‘yıldız yansımaları’dır.

Diyarbakırlı’nın *aklî* (= soyut) birleşik benzetme yönüne örnek olarak verdiği beyitte teşbihin tarafları, parçaları birbirine benzetilemeyen birleşiklerdendir (2009, s. 215). Esad Muhlis

(23) *bir haste nâ-ümîd ise bakmaz tabîb olan*  
*nâ-ķâbilânu terbiye itmez lebîb olan*

beytinde<sup>36</sup> ‘iyileşme ümidi kalmamış hasta ile böyle bir hastayı tedavi etmekten kaçınan hekim’den oluşan öbeği, ‘terbiye olma ümidi olmayan kimse ve böylesini terbiyeden kaçınan akıllı kimse’den oluşan öbeğe benzetmiştir. Benzetme yönü ‘yetkin bir kimsenin sonunda fayda hasıl olmayacak bir çaba içine girmemesi’dir.<sup>37</sup> Birleşik teşbih dağıtıldığında *hastanın* ‘kabiliyetsiz’e, ‘tedaviden kaçınan hekim’in ‘öğretmekten kaçınan akıllı kimse’ye benzetilmesi münasebetsiz olacaktır.

Süleyman Fehmi’nin tarafları birleşik teşbihe verdiği örneklerden biri Fuzûlî’nin

(24) *Leylî güzer itmiş ol fezâya*  
*şalmuş gül ü lâle üzere sâye*

*bir sebze ye sebz hârgêh kırmuş*  
*meh şahn-ı çemende hâle kırmuş*

beyitleridir (Bayram, 2021, s. 228). Müellif *Leyla*’yı *mehe*, ‘çadır’ı *haleye* benzetmektense *Leyla* ile yeşil çadırı’ndan mürekkep tabloyu ‘ay ile halesi’nden müteşekkil levha ile tekabül ettirmenin teşbihin göz alıcılığını artıracaklarını söyler. Halbuki *Leyla*’yı ‘ay’a benzetmek mümkünse de tek başına ‘çadır’ı ‘hale’ye benzetmek münasebetsiz olacaktır. Bu sebeple bu da parçaları karşılıklı benzetilemeyen birleşik taraflı teşbihlerdendir. Benzetme yönü ‘koyu renkli bir zeminde etrafını saran bir halka içerisinde yer alan aydınlık bir cirm’dir. Müellif, son beyitteki örnek de böyledir diyerek yukarıda verilen şiirin devamındaki

<sup>36</sup> Aynı örneği Manastırlı da tekrar etmiştir (1308, s. 264).

<sup>37</sup> Diyarbakırlı, teşbih taraflarını benzetme yönü olarak adlandırmıştır. Manastırlı da aynı tespiti tekrarlamıştır (1308, s. 265). Oysa teşbihin iki tarafı için ayrı ayrı teşbih yönü tespit etmek mümkün değildir. Teşbih yönü taraflar arasındaki ortak niteliktir ve her iki taraf için de aynı olmalıdır. Burada teşbih yönü ‘sonunda fayda hasıl olmayacak bir işe girişmek’ olmalıdır.



- (25) *gonca gibi o laṭīf ḥargāh*  
*gül berki kimi içinde ol māh*

beytine işaret eder. Burada da *Leyla* ‘gül yaprağı’na, ‘çadır’ *goncaya* benzetilir. Benzetme yönü ‘bir cirmin başka bir cirmi kuşatıp saklaması’dır. Yine ‘gül yaprağı’ ve *Leyla*’yı benzeştirmek tabii bir teşbih olursa da ‘çadır’ı, *goncaya* benzetmek münasebetsiz olacaktır. Süleyman Fehmi’nin birleşik teşbihe verdiği diğer örnek Vasfi’nin

- (26) *iktirān itmiş rakīb-i naḥs o nāzik-meşrebe*  
*seyr iderken uğramış ḥōrşīd burc-i ‘akrebe*

beytidir. Şair ‘rakibin sevgiliye yaklaşmasını’, ‘güneşin uğursuz kabul edilen akrep burcuna girmesi’ne benzetmiştir. Benzetme yönü ‘güzel bir varlığın bir uğursuzluğa maruz kalması’dır. Tarafların parçalarından ‘sevgili’nin ‘güneş’e benzetilmesi müptezel teşbihlerdence de *rakibin akreb burcuna* benzetilmesi münasebetsiz olacaktır.

Köprülü ve Süleyman birçok parçadan meydana geldiği için tarafları birleşik teşbih olarak niteledikleri Şeyh Gâlib’in

- (27) *zulmet-i ḥarfde seyyāre-i ma‘nā Gâlib*  
*gevher üşküfesidür zülf-i siyehden görünür*

beytinde ‘siyah mürekkeple yazılmış yazı ve *ma‘nā*’dan oluşan öbek,<sup>38</sup> sonra ‘siyah saç ve arasındaki *gevher üşküfes*’nden oluşan öbeğe benzetilmiştir (Kaya, 2018, s. 183). Benzetme yönü, ‘siyah bir kütlenin arasında parıltılar gözükmesi’dir. Klasik edebiyatta *mananın gevhere* benzetildiği bilirse de ‘yazı’nın ‘siyahlık’ta ‘saç’a benzetilmesi münasebetsiz görünmektedir.

Shareef’in tarafları birleşik teşbihe örnek verdiği Bâkî’nin

- (28) *şāḥ-ı gülde jāle düşmüş gonca-i ra‘nā midur*  
*şāḥ elinde yā muraşşa‘ sāḡar-ı şahbā midur*

beytinde ‘gül dalı, çiy taneleri ve gonca’dan oluşan öbek ‘padişah kolu, mücevher işleme ve kadeh’ten oluşan öbeğe benzetilmiştir (2019). Tarafların parçalarından ‘gül dalı’nı ‘padişah kolu’yla, ‘çiy taneleri’ni ‘mücevher işleme’yle, *goncayı* ‘kadeh’le

<sup>38</sup> Beyitte sözü edilen teşbihten başka *zulmet* ile *harf* ve *seyyare* ile *mana* arasında da kurulan bir ilgi vardır. Bu ilgi tartışılmaya ihtiyaç duyulan teşbihlerden olduğundan burada ele alınmayacaktır. Bkz. Giriş, par. 10.

eşleştirmek mümkündür. Fakat elinde tuttuğu mücevher işlemeli kadeh hesaba katılmadığında ‘padişahın kolu’nu ‘gül dalı’na benzetmek münasebetsiz olurdu.

Duman’ın iki tarafı birleşik teşbihe örnek verdiği Seyyid Vehbî’nin

(29) *taḥaṣṣundur ḥurūṣ-ı mevcden āġūṣ-ı girdāba*  
*ferāġ-ı bāde için kendini afyūn-perest itmek*

beytindeki teşbihin taraflarının parçaları da birbirine benzetilmez (2019, s. 433). Şair ‘içkiden kurtulmak için afyon tiryakisi olma’yı ‘dalgadan girdaba sığınma’ya benzetmektedir. Benzetme yönü ‘nahoş bir durumdan kurtulmak isterken daha kötüsüne sığınmak’ olarak tespit edilebilir. Tarafların parçaları olan *badenin* ‘dalgaların çırpınışı’na, *afyonun girdaba* benzetilmesi ise münasebetsiz olacaktır.

## 2. TEŞBİH TARAFLARI HAKKINDA VERİLEN BAZI HÜKÜMLERİN TARTIŞILMASI

Teşbihin tarafının tek bir nesne veya tek bir anlam olduğu zaman basit olduğuna hükmedildiği yukarıda ifade edildi. Fakat tanımdaki bu hüküm, örnekler -bilhassa beyitler- üzerine uygulanırken bir güçlük ortaya çıkmaktadır. Bu güçlük teşbihin tarafının basit olmakla beraber bir *kelime öbeğinin*, *belirtilen* ögesi olabilmesidir. Bu durumda *tarafın* belirtili mi birleşik mi olduğuna hükmetmek zorlaşmaktadır. Teftâzânî ve Mirdûhî-zade’ye göre de *belirtili basit* ve *birleşik* ayırt etme, üzerinde düşünmeye muhtaçtır (Teftâzânî, 2020, s. 136; Baranoğlu, 1999, s. 164). Seyyid Şerif Cürçânî böyle bir durumda nasıl düşünülmesi gerektiğini şöyle ifade eder: Taraflardan asıl kastedilen “bir şey”se ve taraflara dair diğer söylenen hususlar bu “bir şey”e tabi ve onu tamamlayıcı nitelikteyse *belirtili basit*; aksi takdirde *birleşiktir* (Çelik, 2009, s. 519-520).

Aşağıda belagat kitaplarındaki teşbih örneklerinden dördünün tarafları hakkında verilen hükümler tartışılacaktır. Bunlardan üçünde birleşik olduğuna hükmedilen teşbih tarafının belirtili olduğu; birinde ise basit olduğuna hükmedilen teşbih tarafının birleşik olduğu savunulmaktadır.

Mirdûhî-zade taraflarından biri belirtili teşbihe Râgıb Paşa’nın<sup>39</sup>

(30) *kāse-i lebrîz faġfūr olsa da virmez şadā*  
*şervet eفزāyîş bulunca aġniyā hissetlenür*

<sup>39</sup> Aynı örnek İbnü ’l-Kâmil tarafından da tekrar edilmiştir (Tekdemir, 2012, s. 52). Mirdûhî-zade’nin benzetme yönü birleşik teşbihe verdiği örnek de bu beyittir (Baranoğlu, 1999, s. 166).

beytini örnek vermiş, fakat tahlilini yapmamıştır (Baranoğlu, 1999, s. 163). Beytin mısralarındaki ifadeler kıyaslandığında *kâse-i lebrîzin* [dolu kâse] *ağniyâya* [zengin], *fağfür* [porselen] *olsanın şervet efzâyiş bulıncaya, şadâ virmezin hissetlenüre* karşılık geldiği görülür. Müellif, benzerliği ‘dolu kâse’ ve ‘zengin’ arasında kurmuş olmalıdır. Buna göre *kâse*, *lebrîz* sıfatıyla nitelendiğinden belirtili olur. Fakat bu durumda birbirine karşılık gelen diğer parçaların arasında benzetme yönü tespit etmek oldukça güçtür. Oysa bunların birbirine karşılık geldiği çok açıktır. Dolayısıyla parçaları birleştirerek teşbih taraflarını ‘zenginin malının arttıkça cimrileşmesi’ ve ‘dolu bir kâsenin seramik gibi ses yansıtıcı bir malzemedan imal edilmiş olsa bile ses çıkarmaması’ olarak tespit etmek yerinde olacaktır. Benzetme yönü ‘bir şeyin meziyeti arttıkça etrafındakileri mahrum bırakması’dır. Hem tarafları hem yönü birleşik olan teşbihin tüm parçalarının karşılıklı birbirine benzetilmesi de güzel olmaz.

Mîrdühî-zade’nin basitin birleşige teşbihine örnek verdiği Nedîm’in

(31) *ey hâl pâsbânı mısın o gerdenün*  
*kâfûr içinde habbe-i fülful misin nesin*

beytindeki *tecahül-i arif* iki kapalı teşbih ifade eder (Baranoğlu, 1999, s. 164) (bkz. Dipnot 11). Müellif örneği tahlil etmediğinden bunlardan hangisini basitin birleşige teşbihi olarak değerlendirdiğini söylemek güçtür. Teşbihlerden birinde şair sevgilinin ‘beni ve gerdeni’nden oluşan öbeği, ‘kafur ve karabiber tanesi’nden oluşan öbeğe benzetmiştir. Taraflar, bir öbek olduğundan birleşiktir. Benzetme yönü ‘beyaz bir kütle içinde siyah bir tanenin bulunması’dır. Müellifin kastettiği bu teşbihse<sup>40</sup> yalnızca ‘ben’i benzetilen olarak tespit etmiş olmalıdır. Halbuki sevgilinin *gerdanı* itibara alınmazsa kendisine benzetilendeki *kafurun* bir anlamı olmayacaktır. Dolayısıyla bu beyit tarafları ve yönü birleşik bir teşbihtir. Taraflarının parçaları olan *hâlin habbe-i fülful*, *gerdenin kâfura* teşbihi de mümkün olmakla beraber sanatın daha güzeli öbeklerin benzetilmesindedir.

Mîrdühî-zade birleşigin basite teşbihine Nedîm’in<sup>41</sup>

(32) *hõrşîd pencesin mi taşınmış cebînine*  
*ol zülf-i zerdden dökilen târlar mıdur<sup>42</sup>*

<sup>40</sup> Diğer benzerlik ilgisi ‘gerdendeki ben’ ve *pâsbân* arasındadır. Buradaki teşbihin tarafları hakkında tartışılması gerekmektedir. Bkz. Giriş, par. 10.

<sup>41</sup> Aynı örneği Rusçuklu ve İbnü ’l-Kâmil de tekrar etmiştir (Akın, 2016, s. 95; Tekdemir, 2012, s. 52).

beytini örnek vermiştir (Baranoğlu, 1999, s. 164). Şair, ‘sevgilinin sarı saçlarından alınına dökülen perçemi’ni ‘güneş ışınları’na benzetmektedir. Benzetme yönü ‘birbirine paralel uzanan sarı renkli şeritler kümesi’dir. Kendisine benzetilen ‘güneş ışığı’ tamlama olduğu için belirtilidir. Benzetilendeki perçem de sarı saçlarla öbek teşkil edebilecek onlardan ayrı bir unsur değildir, saçların uzantısıdır. Diğer bir deyişle benzetilen tarafta öne çıkan, ‘güneş ışığı’na kıyaslanan esas unsur, ‘perçem’dir. Diğer unsurlar perçemi tanımlayan yan unsur mahiyetinde olduğundan ‘perçem’in belirtenleri olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla ‘sevgilinin sarı saçlarından alınına dökülen perçemi’ birleşik değil, belirtili basit olmalıdır.

Bilgegil taraflarından biri birleşik diğeri basit teşbihe “Nur topu gibi çocuk” cümlesini örnek vermiştir (1980, s. 138). Benzetilen taraf olan “çocuk”un basit olduğu açıktır. Kendisine benzetilen “nur topu” [ışık huzmesi] Kazvîni’nin modeline göre birleşik değil belirtili olmalıdır. *Nur* ve *top* bir araya gelip bir birleşik oluşturan iki ayrı unsur değildir. *Nur*, *topun* türünü belirten bir unsurdan ibarettir.

Saraç’ın tarafları birleşik teşbihe verdiği örnek “Harp meydanındaki Ali cesareti ve gücü hususunda diğer hayvanlara boyun eğdiren aslan gibidir” cümlesidir (2004, s. 132). Bu teşbihte Kazvîni’nin modeline göre benzetilen “Ali”, kendisine benzetilen “aslan”dır. Fakat Ali “harp meydanında olmak”la, aslan da “diğer hayvanlara boyun eğdiren” olmakla belirtilmiştir. Dolayısıyla taraflar belirtili basit olmuş olur. Saraç’ın tarafların niteliklerini “kayıt” olarak adlandırması belirtilileri de birleşiklerin bir alt türü olarak tasnif edip etmediği sorusunu akla getirmektedir. Fakat kitapta bu konuya açıklık getirilmemiştir.

Duman’ın taraflarından biri birleşik diğeri basit olan teşbihe örnek verdiği Antakyalı Münif’in

(33) *hem ider ta‘na taḥammül hem olur ser-cünbân*  
*zâhid-i ḥar mı disem yâ büz-i Ahfeş mi disem*

beytinde zımmen teşbih (bkz. Dipnot 11) içeren tecâhül-i ârif sanatı kullanılmıştır (2019, s. 433). Şair *zahidi* ‘eşek’e ve ‘Ahfeş’in keçisi’ne benzetmektedir. ‘Ahfeş’in keçisi’ Kazvîni modeline göre birleşik bir yapı değildir. Zira kendisine benzetilen *Ahfeş* ve ‘keçi’den meydana gelen birleşik bir unsur değildir. Tamlayanın görevi, kendisine benzetilene belirtmekten ibarettir.

<sup>42</sup> “ḥorşîd pencesi”ni Yaraşır ‘güneşin etrafındaki ışıklar’ olarak açıklamıştır (1996, s. 570). Bu anlam sözlüklerde de mevcuttur (Şükün, 1984, C 1, s. 499).

## Sonuç

Çalışmanın amacı Türk belagat kitaplarında tarafları basit, belirtili ve birleşik olan teşbih örneklerini tahkik etmektir. Böylece sözü edilen terimlerin klasik şiirin incelenmesinde daha etkin bir şekilde kullanılmasının önünü açmak umuluyordu. Bu gayeyle otuz üç şiir tahkik edildi. Neticede belagat kitaplarının teşbih taraflarını niceliklerine göre sınıflandırdıkları kısımlarda şiir örneklerinin çoğunluğunu birleşik teşbihlerin oluşturduğu görülmüştür. Bunları belirtili teşbihler takip etmektedir. Her iki tarafı belirtisiz basit teşbihe ise yalnızca üç örnek tespit edilebilmiştir. Bu sıralama belagatçilerin teşbih türlerinin kıymetiyle ilgili yorumlarıyla da paralellik arz etmektedir.

Her iki tarafı birleşik olan teşbihler de kendi içinde taraflarının parçaları karşılıklı benzetilebilen ve benzetilemeyenler olmak üzere sınıflandırıldı. Her iki sınıfın da nispetçe birbirine yakın olduğu görülmektedir. İkinci gruba dahil olanlar arasında karşılıklı benzetilemeyen parçalar, çoğu zaman tüm parçalar değildir. Bu durum birleşik teşbihlerin önemli bir vazifesinin müptezel teşbihleri işleyerek orijinalliğe ulaşmak olduğunu doğrular.

Belagat kitaplarındaki bazı örneklerde tarafların basit, belirtili ve birleşik olduğuna dair verilen hükümlerinin isabetli olmadığı tespit edildi. En çok karıştırılan ise belirtili ve birleşik teşbihlerdir. Kazvîni modeline göre belirtili olması gereken teşbih taraflarının birleşik olarak nitelendiği görülmektedir. “Belirtili teşbih”in ayrı bir kategori olarak düşünülmediği durumda bile bunların birleşik değil basit kabul edilmesi beklenirdi. Taraflarda öne çıkan unsur veya unsurların hangileri, bunlara tabi yan unsurların hangileri olduğu tespit edilerek daha isabetli hükümlere ulaşıldı. Benzetme yönünün belirlenmesi ve taraflara ilgisi de bu hükümlerde yardımcı oldu.

Belagat kitaplarının makalenin konusunu ilgilendiren kısımlarının karşılaştırılması eserlerin mahiyetlerine dair de bazı ipuçları vermektedir. Molla Lütfî'nin eseri unutulmuş ve etkisiz kalmış gözükmemektedir. Yüz yıllar sonra yayınlanan ilk belagat kitabı olan Şîrvânî'nin eserindeki örneklerin ağırlığını Arapça beyitlerin Türkçe düz yazı tercümelemleri oluşturmaktadır. Ahmed Cevdet, Mîrdûhî-zade ve Diyarbekirli belagat kaidelerinin Türkçe örneklere tatbikinde öncü isimlerdir. İbnü'l-Kâmil'in eseri, Mîrdûhî-zade'nin muhtasarı mahiyetindedir. Manastırlı'nın Ahmed Cevdet'ten oldukça yararlandığı görülmektedir.

Belagate mahsus olan teşbihe bu yaklaşımın bazı edebiyat teorisi kitaplarında da görülmesi, Avrupa etkisiyle meydana gelen bu eserlerin, belagate bigâne kalmadıklarını gösterir. Bunlar, *nakd* eserlerindeki teşbih sınıflandırmasını ise göz ardı etmişlerdir.

### **Kaynakça**

- Abbâs, F. H. (2009a). *el-Belâğa: Funūnuhâ ve-Efnānuhâ 'İlmu 'l-Ma'ānī*. Amman: al-Nafaes.
- Abbâs, F. H. (2009b). *el-Belâğa: Funūnuhâ ve-Efnānuhâ 'İlmu 'l-Beyân ve'l-Bedī'*. Amman: Dar al-Nafaes.
- Ahmed Cevdet. (2000). *Belâgat-ı Osmâniyye*. (T. Karabey ve M. Atalay, Haz.). Ankara: Akçağ.
- Akın, M. (2016). *Ruşuklu M. Hayrî'nin Belâgat'i (İnceleme-Metin-Terimler Dizini)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aksoy, M. (1991). *Molla Lütfi'nin Risâle-i Mevlânâ Lütfi'si*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bâkî. (2011). *Divan (Tenkitli Basım)*. (S. Küçük, Ed.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Banguoğlu, T. (1974). *Türk Dilinin Grameri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi.
- Baranoğlu, Ş. (1999). *Abdurrahman Süreyyâ Mîzânü'l-Belâğa*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bardahî Ahmed. (2006). *Câmi'ü'l-Fürs*. (H. Şahin, Haz.) Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları (C. I). Boston: Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.
- Bayram, T. (2021). *Süleyman Fehmi'nin "Edebiyat" Adlı Eseri (Değerlendirme-Çeviri Yazı-Sözlük)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Düzce Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Bilgegil, M. K. (1980). *Edebiyat Bilgi ve Teorileri 1: Belagat*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Çelik, Y. (2009). *es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin "el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Demirciler, A. Z. (2014). *Mustafa İzzet Def'ü'l-Mesâlib fî Edebi'sh-Şâ'ir ve'l-Kâtib (İnceleme-Metin-Dizin)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Diyarbakirli Mehmed Said (2009). *Mizanü'l-Edeb*. (S. Aydoğan, Haz.). İstanbul: Kitabevi.
- Duman, M. A. (2019). *Retorikten Belagate Mecâzdan Metafora*. Ankara: Nobel.
- Ergin, M. (2002). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak.
- Hacı İbrâhim Efendi. (1305). *Edebiyyât-ı Osmâniyye*. İstanbul.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. (1988). Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S 8: 115-127.
- Kaya, M. (2018). *Ma'lûmât-ı Edebiyye I-II (Köprülüzâde Mehmed Fuad-Şahâbeddin Süleyman)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kazvîni Hatîb. (2012). *Telhis Tercümesi (Kur'an'daki Edebiyat)*. (M. Ş. Ustaosmanoğlu ve H. İ. Şahin, Çev.). İstanbul: Hanifiyye Kitabevi.
- Kazvîni Hatîb. (2009). *el-İzâh fî 'Ulûmi 'l-Belâğa*. (M. A. el-Fâzılı, Haz.). Beyrut & Sayda: al-Maktaba al-Asriyyah.
- Korkmaz, Z. (1992). *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Manastırlı Mehmed Rifat (1308). *Mecâmi'ü 'l-Edeb*. İstanbul: Kitapçı Kasbar.
- Matlûb, Ahmed. (1967). *Kazvîni ve-Şurûhu't-Telhîş*. Bağdat: Maktaba al-Nahda.
- Meşhur, S. E. (2013). *Muhittin Birgen'in Yeni Edebiyat Adlı Eseri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mihri Muhammed. (t.y.). *Fenn-i Bedî': El-Eşerü 'l-Celîl fî Medh-i 'Alâ İsmâ'îl*.
- Öztürk, E. C. (2010). *'Alî Cemâleddîn 'Arûz-ı Türkî, 'İlm-i Kavâfî, Şanâyi'-i Şi'riyye ve 'İlm-i Bedî' (İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yozgat: Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk, V. (2016). The notion of originality from Ottoman classical literature to Turkish modern poetry. *Middle Eastern Literatures*, XIX (2), 135-161. Doi: 10.1080/1475262X.2016.1211405

- [Rey], Ahmed Reşid (2018). *Nazariyyât-ı Edebiyye*. (A. Can, Haz.). İstanbul: Dün Bugün Yarın.
- Saraç, M. A. Y. (2004). *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belagat*. İstanbul: Bilimevi.
- Saraç, M. A. Y. (1999). Divan Tahlilleri Üzerine. *İlmî Araştırmalar*, (8), 209-219.
- Shareef, M. A. (2019). Su Kasidesi'nde Mürekkep Teşbihin Kullanımı. *Türkoloji Dergisi*, XXIII (1), 140-149.
- Shareef, M. A. (2015). *el-Hatîb el-Kazvîni'nin Telhîsu'l-Miftâh Eseri Işığında Klâsik Türk Edebiyatı Belagat Terimlerinin Tasnîfi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şafak, Y. (1991). *Sürûri'nin Bahrü'l-Ma'ârifî ve Enîsü'l-Uşşâk ile Mukayesesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şahabettin Süleyman. (2017). *Sanat-ı Tahrir ve Edebiyat*. (H. Gündoğan, Haz.). İstanbul: Dün Bugün Yarın.
- Şerîfî. (2012). *Hadikatü'l-Fünûn*. (M. Kaçar, Haz.). Okur Akademi.
- Şîrvânî Ahmed Hamdi (2013). Belâgat-i Lisân-ı 'Osmânî. K. Yılmaz Orak (Haz.), *Belagat Geleneğimiz ve Belâgat-i Lisân-ı Osmânî* içinde (s. 77-157). İstanbul: Kitabevi.
- Şîrvânî Ahmed Hamdi (1289). 'İlm-i Bedâ'i'. *Teshîlü 'l-'Arûz ve 'l-Kavâfî ve 'l-Bedâyi'* içinde. İstanbul: Terakki Matbaası.
- Şükûn, Z. (1984). *Farsça-Türkçe Lugat Gencine-i Güftar Ferheng-i Ziya* (C. 1-3). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Tâhirülmevlevî. (1994). *Edebiyat Lügati*. (K. E. Kürkçüoğlu, Haz.). İstanbul: Enderun.
- Tarazî Ahmed. (1996). *Fununu-l-Balog'a*. (H. B., Haz.). Taşkent: Xazina.
- Teftâzânî Sa'düddîn Mes'ûd. (2020). *El-Mutavvel*. (Z. Çelik, Çev.) (C. 1-2, C. II). İstanbul: Litera.
- Tekdemir, M. (2012). Mehmet Abdurahman'ın Belagat-ı Osmaniyye Adlı Eseri (Metin-İnceleme). Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



Yalar, Mehmet. (1997). *el-Hatib el-Kazvini ve Belagat İlimindeki Yeri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yaraşır, Ö. (1996). *Nedim Divanı'nın Tahlili*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

### Summary

One of the main features that distinguishes the old and the new Turkish poetry is the difference in the originality perception between the two periods. The poets of the old Turkish literature period had to show their originality by adhering to the metaphorical repertoire offered by the tradition. Therefore, they had to demonstrate their ingenuity in the processing of existing material. This situation increases the importance of stylistic analysis in monitoring the development of classical poetry. One of the stylistic devices that should be analyzed with this view is similes.

Poetry manuals (*naqd*), prose manuals (*inshā*), and *balāgha* books all cover simile. However, its detailed analysis can be found in *balāgha* books. One of the aspects of their approach is the quantity of the simile parts (*ṭaraf-ı teşbih* 'subject and object of the comparison' i.e., tenor and vehicle). And also, one method in which old Turkish poets process limited vocabulary to achieve originality is the similes whose parts are compound. In addition, the quantity of a simile is one of the criteria used by *balāgha* scholars to determine its value. It is mentioned in the sources that the compound simile is more "eloquent" (*beliğ*) than the determined simile, and the determined simile is more eloquent than the single simile, and as the compound elements in a simile increase, the strangeness of the simile, that is, its value, will increase. Therefore, examining the similes in poems in terms of quantity can be used as a concrete measure in following the poetic analysis, style comparisons and the development of the poetic language. On the other hand, this approach to simile has not been used much in the analysis and evaluations of poetry, which has remained almost entirely confined to theoretical sources. One of the reasons for this situation can be cited as the fact that the sources dealing with compound similes are not clear enough to remove the ambiguity around the terms. This study will analyse the examples given in Turkish *balāgha* books in detail, explain the reasons for the judgments given about the quantities of similes, and objections, if any, will be voiced and defended. Thus, it is aimed to pave the way for the effective use of terms in literature research and analysis.

According to al-Ḳazwī's (d. 739/1338) accepted model, the simile parts are classified as "single" (*mūfred*), "determined" (*muḳayyed*) and "compound" (*mürekkeb*). The subject of this article is the relevant classification and poetry examples in Turkish *balāgha* books on the basis of al-Ḳazwī's model.

The first part of the article analyzes sample couplets and explains how they are single, determined or compound. In addition, this part classifies the similes that have two compound parts as those whose components can be likened and those whose components cannot be likened. Parts that cannot be likened in the second group also are often not all parts. This confirms that one of the important functions of compound similes is to reach originality by processing common single similes.

The second part of the article discusses some judgments of *balāgha* books about the quantities of similes and argues that a simile part that is said to be simple should be compound, and some parts that are said to be compound should be single. The determination of the prominent element(s) in the simile parts and the subordinate element(s) of them led to more accurate judgments. The determination of the "simile ground" (*vech-i şebih*) and its attachment to the simile parts also helped in those judgments.

As a result, some findings emerged. Firstly, the frequency of simile examples in *balāgha* books are, in turn, compound similes, determined similes and single similes. This order is parallel to the ratings that *balāgha* scholars give to the types of similes.

In addition to these, comparing the parts of the *balāgha* books related to the subject of the article also gives some insights about the nature of the studies. The work of Mollā Luṭfī (d. 900/1495) seems to have been forgotten and ineffective. In the work of Şīrvānī (d. 1307/1890), the first *balāgha* book written after hundreds of years, Turkish prose translations of Arabic couplets constitute the majority of the simile examples. Ahmed Cevdet (d. 1312/1895), Mīrdūhī-zāde (d. 1322/1904) and Diyārbekirli (d. 1309/1891) are the leading names in the application of *balāgha* rules to Turkish examples. The work of Ibn al-Kāmil looks like the concise of Mīrdūhī-zāde's. It is seen that Manastırlı (d. 1325/1907) benefited greatly from Ahmed Cevdet.

The fact that this approach to simile, which is peculiar to *balāgha*, is also seen in some literary theory books, shows that these works, which were created with European influence, did not remain indifferent to *balāgha*. Furthermore, they ignored the classification of similes in *naqd* works.



## KOMEDİ Mİ? DRAM MI? VIŞNE BAHÇESİ

COMEDY OR DRAMA? THE CHERRY ORCHARD

**Tuğba GÜNÖR**

Arş. Gör. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Fen-Edebiyat Fakültesi, Rus Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı,  
tkaragozlu@nku.edu.tr

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 2 Eylül 2021  
Kabul edildiği tarih: 31 Ekim 2021  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 2 September 2021  
Date accepted: 31 October 2021  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Anton Çehov; Vişne Bahçesi; Dram;  
Komedi

### Keywords

Anton Chekhov; The Cherry Orchard;  
Drama; Comedy

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.19

### Öz

Anton Çehov'un olağanüstü sanat yaşamının en son ürünü 'Vişne Bahçesi'nin sanatçının gerek bireysel bakış açısı gerekse de sanatsal yaşamı içerisinde yeri birçok eserinden daha farklıdır. Hastalığının son evrelerine ve en ağır nöbetlere denk gelen yazım süreci, sanatçıyı hem ruhen hem de fiziksel olarak derinden etkiler. Çehov defalarca 'Vişne Bahçesi'nin taslağını değiştirir. Piyesini bitirdiğine inandığı an ise eserinin başına gelen talihsiz bir olayla yeniden yazması gerekir. Her defasında tasarladığı diyaloglar değişip durur. Bir türlü komedisini zihninde tam anlamıyla bitiremez. Yalta'daki evine topladığı dostlarına kendi piyesini okuyarak onların fikirlerini alır. Kısa sürede yazmadaki ustalığı, bu eserinde hastalığı ve ondan kaynaklanan kötü ruh hali nedeniyle işe yaramaz. Tüm bu olumsuzluklara rağmen Çehov yazmaya karar verdiği komedisini en sonunda bitirir. Bitirir bitirmez de oyunu dönemin önemli rejisörleri K. S. Stanislavskiy ve V. İ. Nemiroviç-Dançenko'ya gönderir. Rejisörler eseri büyük bir coşkuyla karşılarlar. Tek bir sorun vardır; o da eserin türü hakkında ortak bir karara varamamalarıdır. Çehov eserini komedi olarak yazıyor ve büyük bir heyecanla rejisörlere gönderir ancak rejisörler yaşadıkları dönemi, ülkedeki değişimi net bir şekilde anlatan bu eserin asla bir komedi olamayacağı tam anlamıyla bir dram olduğu konusunda hem fikirdir. Çehov'un komedi demesine rağmen afişlerde büyük harflerle dram olarak belirtilen 'Vişne Bahçesi'nin provaları da sanatçının istediği gibi gitmez. Hastalığı nedeniyle Yalta'ya sıkışıp kalan Çehov, provalara katılamaz. Eşinden aldığı bilgiler onu derinden sarsar. Kendisine aşığın, kastın, oyundaki inceliklerin sorulmaması onu iyiden iyiye üzer ve komedisi için mücadele etmeyi bırakır. Oyunun gala gecesine ancak üçüncü perde de güçlükle katılır. Bacakları kendisini zor çekerken aslında Çehov sevenlerine veda ettiğinin farkında değildir. Onun tek derdi komedisinin drama dönüştürülmesidir. Ancak yazarın ön görmediği, hatta iyi ki de öngörmediği bir gerçek vardır ki 'Vişne Bahçesi' günümüzde de dram olarak oynanmaya devam etmektedir.

### Abstract

The latest product of Anton Chekhov's legendary artistic life, 'The Cherry Orchard', is different from many of his works, both from his individual perspective and in his artistic life. The writing process, which coincides with the last stages of his illness and the most severe seizures, deeply affects him spiritually and physically. Chekhov repeatedly changes the outline of his play. When he says he has finished his play, he has to rewrite it because of an unfortunate event that happened to his work. Each time, the dialogues he designed keep changing. He can never quite finish his comedy in his mind. He reads his own play to his friends, whom he gathered at his house in Yalta, and gets their opinions. His mastery of writing in a short time is useless in this work due to his illness and the bad mood caused by it. Despite all these negativities, Chekhov finally finishes the comedy he decided to write. As soon as finished the play he sent it to famous directors; K. S. Stanislavski and V. İ. Nemirovich-Danchenko. The directors welcome the work with great enthusiasm. There is only one problem; and that they cannot reach a common decision about the genre of the work. Chekhov writes his work as a comedy and sends it to the directors with great enthusiasm, but the directors agree that this work, which clearly describes the period in which they lived and the change in the country, can never be a comedy, but a drama. Despite Chekhov's call it a comedy, the rehearsals of "The Cherry Orchard", which is described as a drama with capital letters on the posters, also do not turn out as the artist wanted. He trapped in Yalta due to his illness and Chekhov cannot attend the rehearsals. The information he receives from his wife shakes him deeply. Not being asked about the poster, the cast and the details of the game upsets him deeply and he stops fighting for his comedy. He can join the premiere night of the play at the third act. While his legs are struggling with the sick and sad man, Chekhov is not aware that he is saying goodbye to his fans. His only concern is to turn his comedy into drama. However, there is a fact that the author could not foresee, and even fortunately did not foresee, that "The Cherry Orchard" continues to be played as a drama today.

## Giriş

Rus öykü sanatının en önemli isimlerinden Anton Pavloviç Çehov (1860-1904), düz yazıdaki başarısını tiyatro eserlerinde de göstermiştir. Tiyatroda kalıpların dışına çıkarak, Rus Tiyatrosunu dünyaya duyurmayı başaran nadir isimlerden olan (Özkaya, 1991, s. 253) Çehov, tiyatroyla ilk defa on üç yaşında (1873) izleme fırsatı bulduğu Alman asıllı Fransız Jacques Offenbach'ın "Güzel Helena"sıyla (La Belle Helene, 1864) tanışır. O andan itibaren de tiyatronun büyüsünden asla kopamaz (Saharov,1990, s. 374). Çehov daha çocuk yaşta kendisi gibi sanata yatkın olan kardeşleriyle beraber evde kendi tiyatrolarını kurar. İlk oyunları N. V. Gogol'ün (1809-1852) "Müfettiş"idir (Revizor, 1835). Bu oyunu bizzat Çehov tarafından yazılan amatör oyunlar takip eder. Bu amatör oyunların konuları, günlük yaşamdan karelerdir. Sıradan insan ve onun sıradan yaşamı, dertleri ve neşesidir (Yermilov, 1949, s. 33-34).

Çehov ilk resmi oyununu 1878 yılında, on sekiz yaşındayken kaleme alır. Aynı yıl babasının işlerinin bozulması nedeniyle aile Çehov'un doğup büyüdüğü Taganrog'tan Moskova'ya taşınır. Okulunun bitmesine iki yıl kalan Çehov tek başına Taganrog'ta kalmak zorundadır. Ailesinin yanına gidiş gelişleri sırasında trende bol bol yazı yazma imkânı bulur (Yermilov, 1949, s. 33-34). İlk eseri de bu seyahatlerin birinde ortaya çıkar. Rus insanının 1860'lı yıllardaki trajik yaşamının anlatıldığı "Babasızlık" (Bezotsovşçina), (ilerleyen yıllarda "Platonov" adıyla sahnelenecektir) adlı bu eseri başlık koymadığı başka bir tiyatro oyunu takip eder. Bu iki oyun sanatçının ölümünden yirmi yıl sonra, 1923 yılında notları arasında bulunacaktır (Gromov, 1993, s. 66-67).

Çehov tiyatroya çok düşkün olmasına rağmen ekonomik nedenlerden öykü yazmaya yönelmiştir. Yazdığı kısa öykülerle Rusya'nın her yerinde adı anılmaya başlayınca tiyatroya büyük bir hevesle yeniden geçiş yapar. Çehov sırasıyla şu oyunları yazar: "Anayolda" (Na bolşoy doroge, 1884), "Tütünün Zararları" (O vrede tabaka, 1886), "Kuğunun Şarkısı" (Lebedinaya pesnya, 1887) , "İvanov" (1887), "Ayı" (Medved, 1888), "Evlenme Teklifi" (Predlojeniye, 1889), "Trajik Kahraman" (Tragik ponevole, 1889), Düğün (Svadba, 1889), "Orman Cini" (Leşiy,1889), Tatyana Repina (1889), "Yıl Dönümü" (Yubiley), 1891)", "Martı" (Çayka, 1896), "Vanya Dayı" (Dyadya Vanya, 1896), "Üç Kız Kardeş" (Tri sestri, 1900), Vişne Bahçesi" (Vişnyoviy sad, 1903).

## Komedi mi? Dram mı?

*“Anlaşmazlıklarla başladı,  
Anlaşmazlıklarla bitecek!”*

*Anton P. ÇEHOV*

*(Troyat, 2016, s. 407).*

“Vişne Bahçesi” Çehov’un son yıllarında üzerinde özenle çalıştığı, ölmeden bitirebilmek için büyük bir mücadele verdiği son eseridir. Onun için her zaman tiyatro oyunları farklı bir anlam ifade etmiştir. Sanatçı, her oyununun halkla buluşmasında büyük kalp çarpıntıları yaşamış, hatta bazılarında büyük hayal kırıklığına uğramasına rağmen asla tiyatrodan kopmamıştır. Son eseri olan “Vişne Bahçesi”, sanatçının bütün oyunları içinde halk tarafından ilk gösterimde en çok beğenilen piyesi olmuştur. Ancak oyun, Çehov için bu başarısı dışında farklı bir anlam taşır. Eserin türü hakkında yazar ve oyunun rejisörleri arasında büyük bir mücadele verilmiştir. Oyun, prömiyeriyle beraber bütün Rusya’yı sarsacak bir başarı elde eder. Ancak Çehov, jübile eserinin başarısı karşısında çok büyük bir keder yaşar. Bütün edebiyat meclislerinde, dostlarıyla sohbetlerinde komedi yazdığını söyleyen sanatçının eseri, sahnede rejisörlerin elinde drama dönüştürülür. Ayrıca bu sadece oyunun kaderine değil, sanatçının ruh haline de derinden etki eder.

Aslına bakılırsa Çehov’un tiyatro eserlerinin hemen hemen hepsinde bir tür karmaşası yaşanmıştır. Sanatçının genellikle komedi olarak tasarladığı oyunları, rejisörler ve tiyatro eleştirmenleri tarafından dram olarak değerlendirilmiş ve o şekilde sahnelenmiştir. Bu durumun en iyi örneği Çehov’un tiyatrodaki ilk defa adını duyurmayı başardığı “İvanov” adlı oyunudur. Bu oyun da komedi olarak yazılmış, ancak iki yıl sonra sanatçının da onayıyla dram olarak sahnelenmiştir. Aynı kaderi “Orman Cini”, “Martı” ve “Üç Kız Kardeş” piyesleri devam ettirir (Olçay, 2007, s. 74). Çehov bu piyeslerindeki tür değişikliğinden rahatsız olsa da asla sesini çıkartmaz ve rejisörlerin kararına büyük bir saygı duyar. Ancak “Vişne Bahçesi”nde aynı sakinliği koruyamaz. Piyesleri arasında komedi unsurlarını en çok taşıyan bu eserinin (Olçay, 2007, s. 77) dönem ideolojisine hizmet eder hale getirilmesine izin vermemek için büyük bir mücadele verir. Çehov için bu zor mücadele, 1902 yılının şubat ayında eşi Olga Leonardovna Knipper Çehova (1868-1959)’ya, yazdığı mektubunda “*bir oyun yazıyorum*” diye bildirmesiyle başlar (Kuziçeva, 2010, s. 474). İlk yazım aşamasında Çehov çok büyük bir keyifle eseri üzerinde çalışmaktadır. Komedi hatta fars türünde tasarladığı bu oyunun diğer bütün

eserlerinden farklı olarak adını ve karakterlerini daha yazmaya başlamadan yıllar önce belirlemiştir. Sanatçının elma ve vişne ağacı çiçeklerini çok sevdiği yakın çevresi tarafından bilinmektedir. Bu sevgi “Vişne Bahçesi”nde ad bulur ve ölümsüzlük kazanır (Gitoviç, 1986, s. 231).

Çehov oyunu bitirdikten sonra rejisörü K. S. Stanislavskiy'e (1863-1938) özel olarak bu ismi seçtiğini ve bahçenin ticaret amacı güden bahçelerden farklı olduğunu açıkça söyler (Sosnitskaya, 1955, s. 31). Sanatçı oyunun başlığının önemini vurgulamak isterken, rejisörde bu başlık ne yazık ki, daha ilk anda bir dram havası uyandıracaktır. Stanislavskiy, vişne ağaçlarının hoş görüntüsünü değil de gelişen ve değişen yeni düzen içerisindeki yok oluşunu algılayacaktır.

Stanislavskiy ve V. İ. Nemiroviç-Dançenko (1858-1943)'nin eseri inatla dram olarak görmelerinin önemli nedenlerinden biri de oyunun başkarakterleridir. Anton Çehov, eserinde önemli bir yere sahip olan ve tiyatrodaki eserin en öne çıkartılan kişileri olan Lyubov Andreyevna Ranevskaya ve kardeşi Leonid Andreyeviç Gayev'i yıllar önce karşılaştığı bir çiftten esinlenerek kaleme almıştır. Çehov, 1885 yılında biraz kafa dinlemek için Voskressensk'e (bugünkü adıyla İstra) yakın Bobkino'da üç aylığına yazlık bir villa kiralar. Sanatçının ev sahipleri bölgenin önde gelen ailelerinden Kisilyov Ailesi'dir. Aileyle Çehovlar aynı bahçeyi paylaşırlar. O nedenle Kisilyov ailesiyle sık sık vakit geçirme fırsatı bulurlar. Çehov bu aileye karşı büyük sempati duyar. Aile çok büyük bir maddi sıkıntının içerisinde. Ancak bu durumu görmezden gelir ve sık sık evlerinde büyük ziyafetler, toplantılar düzenlerler. Zevkle bu toplantılara katılan Çehov, Bayan Kisilyova'yı yıllar sonra Ranevskaya karakteriyle ölümsüzleştirir (Troyat, 2016, s. 82-83). Sanatçının hedefi okuyucusunu nüktedan, eli açık aristokrat kadının saf ve komik yönleriyle güldürmektir. Ancak rejisörler onda komik bir yön bulamazlar. O değişen düzenin en önemli simgesidir.

### **Drama İnat Komedi**

Çehov bu yaşanacak anlaşmazlıklardan habersiz bir şekilde komedisi üzerinde zevkle çalışırken, onu ilk engelleyen ilerleyen tüberküloz hastalığı olur. Geçirdiği hastalık atakları moralini iyice bozar. Ataklardan sonra yazabilmek için uzun süre istirahat etmesi gerekir. Bu istirahat süreleri de gün geçtikçe artar. Sanatçı, komedi yazmaya çalışırken kendi hayatında büyük bir dram yaşamaktadır. Ruh hali hem hastalığı hem de eserini yazmaktaki başarısızlığıyla iyiden iyiye kötüye gitmeye başlar. O günlerde Çehov, eserini kaleme almak bir yana, Moskova'da bulunan eşine bile mektup yazacak durumda değildir. Zar zor, sırf kendisini merak etmesin

diye, eşine kısa kısa yazılmış mektuplar gönderir. Bu mektuplarda da büyük bir keder hâkimdir. Eşi tiyatro oyuncusu Olga Knipper, sanatçının bu mektuplarından sonra sağlığından çok endişelenir ve “Vişne Bahçesi”ni yazmayı bırakması için yalvarır ancak Çehov onu dinlemez (Gromov,1993, s. 350-351). Bu, sanatçı için verilmiş yanlış bir karardır. Çünkü yorulması, stres ve yalnızlık hastalığının kötüleşmesine sebep olur.

Sanatçı yazmak için hem sağlığı hem de ilham perisine karşı mücadele vererek eserini bitirmeyi başarır. Büyük bir sevinçle istirahate çekilir ancak bu istirahati uzun sürmeyecektir. Notlarını masasının üzerinde bırakıp dinlenmeye çekilen Çehov, gece çıkan fırtınadan kötü etkilenir. Çalışma odasının açık kalan penceresinden müsveddeleri uçup gitmiş, kalanlar ise yağmur damlalarıyla karışıp okunmayacak hale gelmiştir (Troyat, 2016, s. 339). Anlaşılacağı gibi, eserin üzerindeki kara bulutlar daha ilk günlerden ortaya çıkmıştır. Ancak bu zorluklar Çehov’u komedisini bitirmekten alıkoyamaz. Sanatçı yeniden yazmaya başlar. 9 Haziran 1903 günü artık son bir güçle kendisini eve kapatır ve bitirene kadar odasından çıkmamaya karar verir, aylarca evinde kalır. Sanatçı, 12 Ekim 1903 yılında eserini bitirdiği müjdesini eşine şu satırlarla bildirir: “*Piyes bitti, kesinlikle bitti ve yarın akşam veya en geç on dördü sabahı Moskova’ya yollamış olacağım. Eğer değişikliklere ihtiyaç duyarlarsa, çok az bir şey olacaktır, ki bana öyle geliyor... Piyesi çok zor yazdım!*” (Gromov,1993, s. 351). Çehov piyesini ikinci rejisörü Nemiroviç-Dançenko’ya büyük bir heyecanla gönderir. Ancak Çehov’un sevinci pek uzun sürmeyecektir. Nemiroviç-Dançenko, sanatçıya oyununu göz yaşları içerisinde okuduğunu bildiren bir telgraf gönderir (Kuziçeva, 2010, s. 495). Oysa yazar gözyaşlarının yerine kahkahalar beklemektedir. Nemiroviç-Dançenko’nun gözyaşları Çehov’un ruhunda başlayacak yangının ilk kıvılcımı olur. Hemen rejisöre şunları yazar: “*Neden telgrafında piyeste birçok ağlayan karakterin olduğunu söylüyorsun, nerede onlar? Sadece Varya var. Çünkü o doğası gereği sulu gözlü ve onun gözyaşları izleyicide üzüntü uyandırmamalı...*” (Yermilov, 1949, s. 404).

Çehov, Nemiroviç-Dançenko’nun eserde gördüğü kederi bir türlü anlayamaz. Ona göre oyununda dramatik bir olay örgüsü asla yoktur. Eserdeki tek sorun “Vişne Bahçesi”nin satılmasıdır. Bunun dışında oyun sadece monoton yaşamın koşturması ve diyaloglarıyla doludur (Özkaya, 1991, s. 257). İlgi, diyaloglar aracılığıyla kişilerin iç dünyasındaki değişime ve gelişime yöneltmiştir (Parer, 2005, s. 192). Asla bir keder havası hâkim değildir. Bahçenin satıldığı haberini aldıklarında bile şampanya içip, dans etmeleri de bu durumun en güzel

göstergesidir. Oyunda hâkim olan ağır ve kederli hava kişilerden ziyade evin dekorasyonunda hakimdir. Odada bulunan yüzyıllık bir dolap, dua köşesi, örtüler vb. eski düzeni sembolize eder (Gromov, 1993, s. 364). Kişiler ise evdeki dekordan daha moderndirler, düşünce yapısı olarak da çağa daha çok ayak uydurmuşlardır. Bunun en güzel örneği, hizmetçi Şarlotta İvanovna'dır. O, tüm yeniliklere açık, özgürlük ruhuna işlemiş bir oda hizmetçisidir. Oadaki bu yeni özellikleri eserde eski köle yeni toprak beyi Yermolay Alekseyeviç Lopahin devam ettirir. Eski geleneklere uygun ticarete karşı olan Lopahin vişne bahçesinin tamamen kesilip, daçalara dönüştürülmesini istemektedir. Bu, Rusya'da değişen başka bir düzenin simgesidir. Rusya'nın kırları aristokratlara ait malikanelerin yerine orta sınıfın da sahip olabileceği daça adı verilen kır evleriyle dolmaya başlamıştır. Çehov bu iki karakterle oyununa farklı bir çehre kazandırmıştır. Değişen Rusya'yı sembolize eden bu iki karakter ve onların karşısında yok olan eski düzenin temsilcileri, oyunu drama dönüştüren en önemli faktörlerdir. Oyunda, Şarlotta'nın karşısında kölelik kalkmasına rağmen hâlâ gönüllü olarak köle kalmak isteyen Firs, Lopahin'in ise Ranevskaya çıkartılır. Sonunda Şarlotta, hanımıyla Paris'in yolunu tutarken, Firs geride bırakılır. Lopahin ise malikane ve bahçenin yeni sahibi olurken, Ranevskaya sahip olduğu her şeyi kaybeder. Yeni düzen eskisini bu şekilde alt eder. Stanislavskiy ve Nemiroviç-Dançenko'nun piyesin dram olarak oynatılması gerektiğini savunmalarının en önemli nedenlerinden biri bu değişimdir.

Ancak Çehov için bu kişiler dramdan çok komedinin merkezindedirler. Onların birbiriyle olan sohbetleri, şakalaşmaları, kavgaları sadece seyirciyi güldürmek üzere kurgulanmıştır. Eserde cümlelerin anlamından çok tınısı öne çıkartılmıştır. Bu durum Çehov'un oyunlarının genel özelliklerinden biridir. Sanatçı, kelimenin semantik anlamına değil ses tonuna daha çok önem vererek eserini kurgular. Birçok oyununun ilk sahnelendiğinde anlaşılmasının en büyük nedeni belki de bu özelliğindedir demek yerinde olacaktır (Özkaya, 1991, s. 255). "Vişne Bahçesi"nin de drama dönüşmesinin aslında en önemli nedeni budur. Çehov eserini bitirdikten sonra dostlarına kendisi okumuştur ve etrafındakileri vurguladığı bu tınılarla güldürmeyi başarmıştır. Sanatçının ağzından "Vişne Bahçesi"ni dinleme fırsatı bulan M. Gorki oyun hakkında şunları der: "*Tamamıyla, orijinal bir oyun tipi-lik komedi yaratılmış*" (Özkaya, 1991, s. 261). Ancak Çehov her ne kadar oyununu komedi diye okuyorsa da rejisörler ısrarla oyuncularına dram olarak oynamalarını söyler. Çünkü onlar için eser baştan sona trajediyle doludur. Hatta o kadar keder vericidir ki, Stanislavskiy eseri okuduğu an hislerini şu şekilde aktarır: "*Bu bir komedi değil, son perdesinde iyi bir yaşama çıkmayan bir dram. Kendimi tutamadım,*



*kadın gibi ağladım*” (Gromov, 1993, s. 357). Yıllar sonra ünlü Sovyet gazeteci S. S. Danilov (1876-1939) da Çehov’un bu oyununun kaderinin tiyatronun şablonlarına sıkışıp kaldığını açıklayarak, rejisörlerin etkisini açıkça gözler önüne serecektir (Sedegov, 1960, s. 202). Bu etki günümüze kadar da devam etmiştir. Bir asırdan fazla zaman geçmesine rağmen oyun hâlâ dram olarak sahnelenmektedir.

### **Hayal Kırıklıkları**

Çehov oyununu rejisörlere gönderdikten kısa bir süre sonra onu derinden sarsacak bir başka olay daha yaşanır. “Novosti dnya” (Günün Haberleri) adlı derginin tiyatro eleştirmeni N. Ye. Efros’un köşe yazısında daha sahnelenmeyen oyunun özeti yayımlanır. Özetin eserle hiçbir bağı yoktur. Sanatçı bu yazıyı okur okumaz çılgına döner, kaba bir üslupla Nemiroviç-Dançenko’ya şunları yazar: “*Bir anda şimdi Ranevskaya’nın Anya’yla, Fransızlarla yaşadığını, üçüncü perdenin bir otel odasında geçtiğini, Lopahin’in bir toprak beyi olduğunu, (...) vesaire vesaire okudum. Ne düşünmeliyim?*” (Gromov, 1993, s. 360). Çehov’un öfkesi daha geçmeden sırayla onu daha da sinirlendirecek haberler art arda gelmeye başlar. Eserin oyuncu kadrosu belirlenirken onun fikri hiç alınmamıştır. Oysa sanatçının aklında rol dağılımına dair çok önemli notlar vardır. Örneğin onun için oyununda öncelik verilmesi gereken ilk kişiler hizmetçi Şarlotta İvanovna ve eski köle, yeni bey Yermolay Alekseyeviç Lopahin karakterleridir. Çehov, Lopahin için “*Bu rol iyi oynanmazsa bütün oyun başarısız olacaktır*” (Parer, 2005, s. 193) diyerek önemini vurgular. Tiyatro oyuncusu olan eşini ise eserde yenilikleri temsil eden Şarlotta için uygun görmüştür. Ancak ne rejisör ne de eşi bu düşüncesini dikkatte almaz. Olga oyunda hizmetçi değil evin hanımı olmak istemektedir. Bu nedenle Ranevskaya rolünü o oynar (Kuziçeva, 2010, s. 493).

Oyun yazarın kırk dördüncü yaş günü, aynı zamanda yirmi beşinci sanat yılının şerefine 17 Ocak 1904 günü sahnelenmeye karar verilmiştir. Çehov için oyunu sırasında bir kutlama da yapılacaktır ama o bu duyduklarından çok rahatsız olur. Hiçbir zaman göz önünde olmayı sevmeyen, hasta Çehov için bu tantana çok yersiz gelir. En büyük kederi de oyununun afişini gördükten sonra yaşar. Afişte oyun dram olarak adlandırılmıştır. Eşine bu konuyla ilgili şunları yazar: “*Afişlerde ve gazetelerde neden oyunumu dram olarak adlandırmakta inat ediyorlar? Nemiroviç ve Alekseyev (Stanislavskiy) benim piyesime benim yazdığım gibi olumlu bakmıyorlar. Her şey üzerine yemin etmeye hazırım ki, her ikisi de benim piyesimi dikkatlice okumamış*” (Gromov, 1993, s. 357). Çehov, eserini onlara teslim ettiği için çok pişmandır.

Yalta'da tek başına iyiden iyiye karamsarlaşan ve sinir buhranları geçiren sanatçının sağlığı da günden güne kötüleşmeye başlar. Bu nedenle doktorundan izin alıp, Moskova'ya provalara katılmaya gidemez. Eşinden sık sık provalar hakkında mektuplar alır. Bu mektupları okudukça iyice dehşete kapılır. Olga Knipper Çehov'a yazdığı mektuplarından birinde, Rusya için önemli bir tiyatro eleştirmeni olan A.P Kugel'in de (1864-1928) rejisörleri yüreklendirdiğini, kendisinin de içinde bulunduğu oyunculara üzerine basa basa bu oyunun bir dram olduğunu, bu şekilde dram olarak oyunun oynanması gerektiğini ve Çehov'u bir türlü anlamadığını sık sık dile getirdiğini yazar (Gromov 1993, s. 358). Kugel'in bu sözleri son damla olur. Yazar, hastalığının ağır seyrine rağmen eserinin ellerinin altından kayıp gitmesine daha fazla sessiz kalmaz ve doktorunun tavsiyelerini bir kenara atarak 10 Kasım 1903 yılında başlayan provalara bir ay gecikmeyle bizzat katılır. Provaları görür görmez, çılgına döner ve oyununun sahnelenmesine izin vermediğini açıklar. Ancak bu isteği imzaladığı sözleşme gereği yerine getirilmez. Ne Stanislavskiy ne de Nemiroviç- Dançenko Çehov'a karşı hiç taviz vermezler (Troyat, 2016, s. 414). Çehov'un provalara gelmesinden ve sürekli müdahale etmesinden çok rahatsız olurlar. Bu rahatsızlığı da ona hissettirmekten hiç çekinmezler. Stanislavskiy, sanatçının oyunu izlemeye gelişi hakkındaki düşüncelerini şu cümlelerle özetler: "*Çiçekler açarken yazar geldi her şeyi mahvetti...*" (Troyat, 2016, s. 413).

Çehov, dostu Gorki'ye bu konu hakkında uzun uzun dert yanar: "*Bilmiyorum... Stanislavskiy'le sürekli tartışıyoruz. O benim piyesimin lirik bir dram olduğuna inanıyor. Bu doğru değil. Ben bir Fars, çok neşeli bir fars yazdım. Belki de Stanislavskiy haklıdır. Gözümün önünde oyunum değiştirildikçe gerçekten acı çekiyorum*" (Gitoviç, 1986, s. 605).

Rejisörlerin bu katı tavrı Çehov'u derinden etkiler. Özellikle Stanislavskiy'in inat etmesini bir türlü anlayamaz. Onu ikna edememesine çok şaşırır. Sanatçının ölümünden yıllar sonra bile Stanislavskiy'in bu iddiasını devam ettireceğini, "*Vişne Bahçesi*"ne dram demeye devam edeceğini bilmemektedir (Gromov,1993, s. 358). Çehov'un ölümünden yıllar sonra eşi Olga Knipper anılarında bu dönemi şöyle özetler: "*Diyebilirim ki, "Vişne Bahçesi" üzerinde çalışması çok zor ve acı vericiydi. Rejisörler ve yazar hiçbir zaman birbirleriyle anlaşmayı başaramadı*" (Saharova, 1990, s. 394).

## Değişimin Kurbanı

Rejisör ve sanatçı arasındaki anlaşmazlıkların ilk nedeni yukarıda da vurguladığımız gibi ülkedeki tarihi ve sosyal yapıda başlayan farklılaşmadır. 1861 yılında köleliğin kalkmasıyla beraber Rusya’da büyük bir hareketlenme baş gösterir. Ülkede aristokrat kesim yavaş yavaş silinmeye, özgürlüğünü kazanmış kölelerin bir kısmı ise ticarete atılarak parlamaya başlamıştır. Aristokrat yaşamının sembolleri olan malikaneler önemsizleşmeye, daha mütevazı ve ucuz olan daçalar ise yaygınlaşmaya başlamıştır. Eserin sahnelendiği 1904 yılına gelindiğinde ise bu değişim iyiden iyeye belirginleşmiştir. Oyunun iskeletine bakıldığında da aslında bu hareketlilik net bir şekilde verilir. Vişne bahçesinin el değiştirmesi, ülkedeki değişimin sembolüdür. Ancak Çehov bu durumu asla kabul etmez. Onu için bu eser herhangi bir sembol içermez, sadece gözlemeleme yeteneğinin kağıtla buluşmasıdır. Asla siyasi veya kişisel bir amaç barındırmaz. Etrafında o yıllarda var olan insan tipleridir. Çehov için “Vişne Bahçesi”nin satılması önemli değildir. Ancak edebiyat çevrelerine göre bu eser Çehov’un diğer tiyatro eserlerinden farklı olarak yaşamdaki net değişimi açıkça gözler önüne serer (Süer, 1994: 160). Bu da sanatçı istesin ya da istemesin eserine farklı bir boyut kazandırmasına neden olur. Ayrıca eserin bu denli ses getirmesinin bir başka nedeni de seyircilerinin çoğunun Lopahin gibi yoktan var olmuş bir sınıfa mensup olmalarıdır. Artık tiyatro salonlarında azınlık onlar değil, aristokratlardır. Çehov uzmanı olarak anılan V. Yermilov (1904-1965) da “Anton Çehov” adlı kitabında bu durumu dile getirmekte ve seyirci tarafından bu denli sevilmesini gene aynı düşünceye bağlamaktadır. (Yermilov, 1949, s. 411) İlya Erenburg da “Çehov’u Yeniden Okurken” (Pereçitivaya Çehova, 1960) adlı kitabında, Yermilov’la örtüşen ifadeler kaleme alır ve hatta Çehov’un sadece bu eseri “Vişne Bahçesi”nde değil 1880’li ve 1890’lı yılların sonunda yazdığı bütün eserlerinde değişen düzenden söz ettiğini, ancak bunu tam bir realist olarak yaptığını ve bu nedenle okuyucu tarafından son dönem eserinin daha çok sevildiğini savunur (Erenburg, 1960, s. 8).

Çehov’un çok tartışılan eseri “Vişne Bahçesi” özellikle yukarıda da değindiğimiz gibi seyirciyle buluştuğu an Rusya’nın her yerinde çok ses getirmeyi başarır. Stanislavskiy anılarında, bu eseri okuduğu anda Çehov’u bir dahi olarak değerlendirdiğini ve değişimin ilk kıvılcımlarını edebiyata katan yazar olduğunu düşündüğünü yazmıştır. Sanatçı onun için değişimi ilk sezen, devrimi ilk hisseden kişidir (Sosnitskaya, 1955, s. 30-31). Ama ne yazık ki Stanislavskiy’in Çehov hakkındaki bu düşüncesi kısa sürede değişir.

Çehov sanat hayatı boyunca bir yazarın hiçbir şekilde okurunu yönlendirme hakkı olmadığını savunmuş, eserlerinde hiçbir şekilde ne konusu ne de kahramanı hakkında fikir beyan etmeyi sevmemiştir. Çehov için Ranevskaya'nın sosyal konumu değil, onun cehaleti, kendisini kullanan bir erkeğin peşinden her şeyi geride bırakıp gidecek kadar saf bir kadın olması daha ön plandadır. En önemli ayrıntılardan biri de evinin satıldığı gün Ranevskaya'nın parti vermeyi planlamasıdır. Aslında oyunda kimse değişen düzenden rahatsız değildir ve hüznün havası yoktur. Herkes günlük akışa kapılıp gitmiştir. Belki de eserde tek hüznü uyandıracak kişi sadık köle Firs'tir. Firs kölelik kalkmasına rağmen sahibinden kopamamıştır. Köleliğin kalkmasını bir felaket olarak görmektedir. Sadakatının yanı sıra en net özelliği çok yaşlı ve cahil oluşudur. Ancak tüm bu sadakatine rağmen sahibi tarafından hastanede tek başına ölüme bırakılır. Firs, evin satılışına sahiplerinden çok üzülmüş, bu nedenle de hastalanmış ve hastaneye kaldırılmıştır. Ranevskaya ve ailesi ise onun öldüğünü düşünüp durumuna ilgi göstermeden bırakıp giderler. Son sahnede Firs eve hastaneden döner ve herkesin gittiğini fark eder. Kendisini geride bırakmalarına değil de beyinin ince palto giyip üşüteceğine üzülür. O, özgürlüğünü kazanmasına rağmen köleliğin ruhuna işlediği ve bundan kolay kolay vazgeçemeyen sıradan bir Rus köylüsüdür.

### **Kaçınılmaz Son**

Çehov'un tüm çabalarına rağmen 17 Ocak 1904 günü oyunun sahnelenme zamanı gelmiştir. Seyirciler, rejisörlerden ve oyuncularından daha heyecanlı bir şekilde oyunu izlemek istemektedirler. Çehov ise Moskova'da olmasına rağmen oyununu izlemeye gelmez. Rejisörleri protesto etmektedir. Prömiyer ilk perdeden büyük bir sevinç yaratır. Herkes ayakta ve Çehov'u sahneye çağırırlar. Stanislavskiy başarıları karşısında mest olmuştur. Çehov'a izleyiciye saygı nedeniyle tiyatroya gelmesini söyleyen bir pusula gönderir. Çehov izleyicilerinin hatırına üçüncü perdede tiyatroya gider. Sahneye çıktığında hem hastalığı hem de komedisinin yok edilmesinin etkisiyle yarı ölü vaziyettedir (Kuziçeva, 2010, s. 503). Yapacağı konuşma yazar ve hayranları için bir jübile olacaktır. Çehov son kez edebiyat için sanatseverlerin karşısında konuşur.

"Vişne Bahçesi"nin elde ettiği başarı sanatçının yüzünü güldürmez. Ertesi günkü gösterim hakkında kısaca şunları der: "*Dün piyesim oynandı, bu nedenle ruh halim pek de iyi değil. Nereye olursa kaçıp gitmek istiyorum*" (Kuziçeva, 2010, s. 505). Çehov bu açıklamanın ardından hemen Yalta'ya geri döner. Döner dönmez de arkadaşı Ye. Karpov'a şunları yazar:

Bu benim Vişne Bahçem mi? Bunlar benim tiplerim mi?.. İki- üç oyuncu dışında- bütün bunlar benim değil... Ben hayatı tasvir ediyorum... Bu ise gri basit bir hayat... ama sıkıntılı bir sızlanma değil???... Beni kâh bir sulu gözlü, kâh sadece sıkıcı bir yazar yapıyorlar (Özkaya, 1991, s. 260-261).

Ancak oyunun prömiyerinin ardından Çehov'un eserini izleyen edebiyat eleştirmenlerinin hemen hemen hepsi sanatçıdan çok farklı düşünmektedirler. Yalta'ya oyununun başarısı hakkında sürekli telgraflar gelir. Bu telgraflar arasında Çehov'u çok derinden etkileyen iki olay olur. Birincisi oyununun ikinci rejisörü Nemiroviç-Dançenko'nun kendisine gönderdiği ve sınırı aşan bir telgraftır. 2 Nisan 1904 günü Nemiroviç-Dançenko, Yalta'ya şu telgrafi çeker:

Bunca zamandır tiyatroyla uğraşırım, bugünkü gibi izleyicinin dram, tür, psikolojik gelgit gibi ufak detaylara tepki verdiğini hatırlamıyorum. Oyunun sakinliği, netliği ve yeteneği muhteşemdi. Diğer oyunlarının içinde hayranlık uyandırma yönünden en iyisiydi. Bu başarı yazarın mı yoksa tiyatronun mu? Karar veremedim... (Gromov, 1993, s. 358).

Çehov'un daha Nemiroviç-Dançenko'ya öfkesi geçmeden en eski dostlarından, onu ve sanat tarzını çok iyi tanıyan, kendisi de bir aristokrat olan ve aynı zamanda Rusya'nın önde gelen dergilerinden "Novoye Vremya"nın sahibi olan A.S. Suvorin'in (1834-1912) yorumunu bildiren telgraf tekrardan hayal kırıklığına uğratar. Suvorin, Çehov'un eserini bir dram olarak değerlendirir ve oyunu izler izlemez dergisinde oyun hakkında şunları yazar:

Her şey günden güne aynı, dün nasılsa bugün de öyle. Doğadan zevk aldıklarını, duygulara döktüklerini, en sevdikleri kelimeleri tekrarladıklarını, içtiklerini, dans ettiklerinin söylüyorlar. Tabiri caizse fırtına başladığında, bir volkanın ağzında, kendilerini kanyakla şişiriyorlar... Entelektüel sınıf güzel sözler söyleyip, yeni bir yaşama davet ediyor ancak onların da kaliteli ayakkabıları yok... Önemli bir değeri yok ediliyor, belki de tarihsel bir zorunlulukla yok ediliyor. Bunların hepsi Rusya yaşamının trajedisi, asla bir komedi veya eğlence değil (Gromov, 1993, s. 358).

Çehov, oyunun komedi olduğuna dair edebiyat çevrelerinden çok az kişinin desteğini alacaktır. Sanatçının düşüncesine destek veren nadir kişilerden biri de ünlü yönetmen V. E. Meyerhold'tur (1874- 1940). Meyerhold oyunu izledikten sonra

tiyatro oyuncularının sanatçının dehasını mahvettiğini söyler (Kuziçeva, 2010, s. 502). Meyerhold Çehov'a oyunu için şu örnekleri verir:

Piyesiniz Çaykovskiy'in senfonisi kadar soyut. Ve rejisör her şeyden önce onu işitmek zorunda. Üçüncü perdede sahnede aptalca "taşlama" var, bu "taşlama" duyulmalı. İnsanların beklemediği o korkulan şey duyulur; 'Vişne bahçesi satıldı'. Dans ediyorlar, "Satıldı". Dans ediyorlar. Ve sonuna kadar böyle devam ediyor... (Gromov, 1993, s. 359).

Meyerhold'un da dediği gibi, ansiklopedilere geçecek kadar güzel ve ünlenmiş bir bahçenin kaybı sahiplerinde keder uyandırmaz. Ellerinden alınan mazilerine kederle bakmazlar. Bu durum eserde dram ve komedinin iç içe geçmişliğini açıkça göstermektedir. Konu olarak dramatik, işleniş olarak komik bir yapısı vardır. Bu yönüyle de eser bazı otoriterler tarafından absürt tiyatronun örneklerinden sayılmaktadır.<sup>1</sup>

Çehov'un oyununun türü uğruna mücadelesi, ülkesinde duyulmadığı gibi ülkesinin sınırlarını aşip dünyaya yayılırken de duyulmayacaktır. "Vişne Bahçesi" ilk olarak 1912 yılında Almancaya çevrilir ve Berlin Halk Tiyatrosu tarafından dram olarak sahnelenir. Büyük bir başarı elde eder (Sedegov, 1960, s. 294). Almanya'yı birçok dünya ülkesi takip eder. Türk seyirci ise ilk olarak Çehov'un "Vişne Bahçesi"yle 1986 yılında tanışma fırsatı bulur. Oyun ülkemizde de dram olarak sahnelenmiş ve Türk tiyatro eleştirmenlerine göre bu oyun, ortak benzerliklerden dolayı en iyi Türk seyirci tarafından anlaşılmıştır (Olca, 2007, s. 228). 1904 yılında oyun sahnelenmeden önce Çehov'a Fransızcaya çevrilip, orada sahnelenmesi de teklif edilir. Ancak sanatçı oyununun hiçbir zaman dünya dillerine çevrilmesini istemez. "Vişne Bahçesi"nin Fransızcaya çevrilmesini anlamsız bulur ve şöyle der; "Lopahin'den Fransız ne anlasın..." (Troyat, 2016, s. 407).

## Sonuç

Çehov sanat hayatı boyunca kaleme aldığı tüm piyeslerini komedi olarak tasarlamış, oyunları sahneleyen rejisörler tarafından ise bu eserler hep dram olarak yorumlanmıştır. 1887 yılında ilk defa sahnelenen piyesi "İvanov"la başlayan bu tür tartışması "Vişne Bahçesi"ne kadar uzanır. Çehov tiyatroya ilk adım attığında çok sert eleştiriler alır. Kısa öyküdeki başarısını bu alanda o yıllarda ne yazık ki

<sup>1</sup> Behramoğlu, A. (2005). Çehov Tiyatrosunda Modernist Ögeler. A. Behramoğlu vd. (Yay. Haz.). *Uluslararası Çehov Sempozyumu: "Çehov'dan Sonraki Yüzyıl"* içinde (s. 93-100). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

yakalayamaz. Ancak içinde bir yerlerde onu piyes yazmaya itip duran dürtüyü de durdurmayı başaramaz. Her defasında pişman olur ancak yeniden dener. 1897 yılında başyapıtlarından biri olarak görülen “Martı” (Çayka) ilk sahnelendiğinde oyunun başarısızlığından utanarak gizlice tiyatroyu terk eden (Troyat, 2016, s. 249). Çehov’u bu durum bile durduramayacaktır. İçinde öykü yazarlığından farklı bir aşk vardır. “*Tiyatroyu bakkalların elinden kurtarmak gerek...*” (Çehov, 1976, s. 56.) dese de her defasında yeniden bir oyun yazar. Çehov’un yukarıda da belirttiğimiz gibi bütün oyunları komedi olarak yazılmış, dram olarak sahnelenmiştir. Günümüzde de hala dram olarak sahnelenmeye devam etmektedir. Çehov gençlik yıllarında bu durumdan asla rahatsız olmaz. Rejisörlerin deneyimli ellerine oyunlarını teslim eder. Ancak “Vişne Bahçesi”nde bu sakinliğini koruyamaz. Bir doktor olarak hastalığının artık ne denli kötüleştiğinin kendisi de farkındadır. Bu ruh halinin etkisiyle son gücüyle eseri için mücadele eder. Bu eserin neden bir dram olarak görüldüğünü bir türlü anlayamaz. Çehov’un görmezden geldiği kendisidir. Çocukluğundan beri içinde çağlayıp duran muzip yanı, eserlerini okurken ki ses tonundaki iniş çıkışlar, el ve yüz mimikleri aslında eseri komedi yapan unsurlardır. Bu nedendir ki Çehov eserini dostlarına okuduğunda insanlar bu eseri komedi diye değerlendirmiştir. Ancak rejisörler de Çehov’un bu doğuştan gelen yeteneğinden farklı olarak değişen Rusya’nın eski yüzüne karşı yepyeni bir oluşum dikkatlerini çekmektedir. Bu değişim de kesinlikle gülünecek bir şey yoktur. Yok olan Rusya’yı kederle anlatmak gerektiğini düşünürler. Sanat hayatı boyunca siyasetten hep uzak duran sanatçı için bu durumun önemli olmadığı kanısındayız. Hep insan odaklı ve insanların komik yanlarını ön plana çıkartmak isteyen Çehov için burada da varını yoğunu kaybetmiş Ranevskaya’nın kederi değil, evinin satıldığı gün parti vermeyi düşünmesi daha önemlidir. Tıpkı babasının bakkal dükkânında çalıştığı yıllarda gözlemlediği sarhoş insanların dertlerini dinlerken, onların gülünç yanlarının daha çok dikkatini çektiği gibi. Çehov’un “Vişne Bahçesi” oyununun komedi mi dram mı olduğu sorusunun yanıtını, belki onun gibi mizah yazarı olan Nadejda Teffi’nin “Fıkralar anlatılırken komiktir. Yaşanırken ise trajik.” (Sedih, 1979, s. 86) sözünde bulmak mümkündür.

### **Kaynakça**

Çehov, A. (1976). Polnoye sobraniye soçineniy i pisem v 30 tomah: Pismo v 12 tomah. Tom III. Moskva: İzd. Nauka.

Erenburg, İ. (1960). *Pereçitivaya Çehova*. Moskva: Hudojestvennaya literatura.

- Gitoviç, N. İ. (1986). *A. P. Çehov v vospominaniyah sovremennikov*. Moskva: Hudojestvennaya literatura.
- Gromov, M. *Çehov*. Moskva: Molodaya gvardiya.
- Kuziçeva, A. P. (2010). *Çehov. Jizn "otdelnogo çeloveka"*. Moskva: Molodaya gvardiya.
- Olçay, T. (2007). İbsen ve Çehov Tiyatrosunda Komik ve Trajik, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 23, 73-88.
- Özkaya, T. (1991). A.P. Çehov'un Oyunlarında Üslup Özellikleri, *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, C. 35(1), 253-262.
- Parer, Ö. (2005). Vişne Bahçesi'nde Yapı Çözümlemesi. A. Behramoğlu vd. (Yay. haz.). *Uluslararası Çehov Sempozyumu: "Çehov'dan Sonraki Yüzyıl"* içinde (s. 191-201). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Saharova, Y. M. (1990). *Vokrug Çehova*. Moskva: İzd. Pravda.
- Sedegov, V. D. (1960). *A. P. Çehov: Sbornik statey i materialov*, Tom II. V. D. Sedegov (ed.). Rostov: Rostovskoye knijnoye izd.
- Sedih, A. (1979). *Dalekie, blizkie*. New York: İzd. "Novogo ruskkogo slova".
- Sosnitskaya M. D. (1955). *"İoniç" i "Vişnyoviy sad" A. P Çehova*. Moskva: Uçpedgiz.
- Süer, A. (1994). *XIX. Yüzyıl Rus Edebiyatı Üzerine Yazılar*. İstanbul: Evrensel Basım Yayım.
- Troyat, H. (2016). *Çehov: Rusya'nın En Büyük Oyun ve Kısa Hikâye Yazarı* (V. Günyol, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Yermilov, V. (1949). *Anton Pavloviç Çehov: 1840-1904*. Moskva: Molodaya gvardiya.

### Summary

Anton Pavloviç Chekhov (1860-1904), who succeeded in making a name not only in Russian literature but also in world literature, is one of the rare artists who managed to create a eole in both storytelling and theater. Çehov, who stands out with his short and concise writing with storytelling, worked longer in the field of theater, unlike storytelling. It is not known how many stories the artist wrote in his art life for twenty-five years (which is calculated after Chekhov officially published his first work in Strekoza magazine in 1880, actually, the artist started to write at the age of a child). What is known is enough to be an example of a superior success for an artist. Chekhov's theater works are fifteen, unlike his stories. Considering the speed of writing the work, it is noteworthy that the artist wrote so little play. However, the biggest reason for this is that the artist, who is a complete theater lover, did not dare to write in this field. Especially the failure of the plays he wrote in his early periods, breaks his enthusiasm. In his maturity period, he started to write more confidently. The plays he wrote at that time continue to be staged all over the world, even though centuries have passed.



For Chekhov, all his plays are of particular importance. However, the most affecting of Chekhov is his work called "The Cherry Orchard", which he wrote with great difficulty in his last years. "The Cherry Orchard" causes the artist to engage in a great struggle with literature, art and even with his friends. The work creates a great confusion in terms of style. Chekhov went even further to a comedy and wrote a farce as he called it. However, he cannot impose this on the literary critics and the directors of the play. His comedy suddenly gains a political identity and begins to symbolize Russia of recent times. Even further, it is seen as the first signal of an impending revolution.

Chekhov is in great shock. He is very uncomfortable that his work is suddenly changed in front of his eyes and gains a different meaning. The artist, who has to stay in Yalta due to his illness, is curious about what happened in Moscow. He regrets that he sent this work, which he wrote under difficult conditions due to his illness, to Moscow to the directors K. S. Stanislavski and V.I. Nemirovich-Danchenko, whom he agreed to stage the play. Letters from both the directors and his wife, Olga Knipper, who played the lead role of the play, deeply upset the lonely and angry artist in Yalta. The play's caste is created and a poster is printed without getting his own opinion. Even before the play was staged, a summary of the play was published in the column of N. E. Efros, the theater critic of the magazine "Novosti dnya", one of the most important newspapers of Russia. The summary has nothing to do with the work. Due to all these negativities, he goes to Moscow to save his work, ignoring his serious illness and the advice of his doctor. When he goes, he sees that the character of the work is also differentiated besides the change in its genre. While writing his work, Chekhov sees the chamber maid Charlotta Ivanovna and the new landlord Yermolay Alekseyevich Lopahin as the most important names. In fact, he thinks that not playing these names well will decrease the value of his work. But when he comes to Moscow, he sees that the lead role was given to the owner of the Cherry Orchard, Lubov Andreyevna Ranevskaya. The most painful thing is that the ridiculousness of the people, who are the most basic characteristics of the artist's comedy, with the sound of their speech during their conversations and the way the words are used, is transformed into grief or even tears.

While writing the characters of the play, Chekhov designs them in a ridiculous way. For example, Ranevskaya's speeches are irrational, irrelevant to the topics spoken, only about daily life and love. She is a stolid that she even thinks of throwing a party on the day her last land is sold. This is what makes it ridiculous. However, in the game, Ranevskaya is played differently. The directors wanted it that way. To prove that Chekhov's work is a comedy, he reads his play to his friends, despite the filmmakers. He reads the funny aspects of his people by emphasizing the sound of words. Although those who listened to the work through the mouth of the artist admit it was a comedy, when the play was staged on January 17, 1904, almost all Russia, including them, accepted it as a drama. Chekhov has given up the struggle for his work now. In fact, this renunciation is such a transition that it does not go to the premiere of his work, which he wrote despite many difficulties, which became even more sick while fighting for him. Stanislavski sends Chekhov a compass, asking him to come to watch the play, which was highly acclaimed from the first act, only out of respect for the audience. The artist only comes to the theater for the audience on the third act. He is barely standing, almost half-dead. This moment is Chekhov's last meeting with his audience.

The most important reason why we chose to explain this process in this study is that Chekhov's approach to his latest work "The Cherry Orchard" is different from his other works. All the theater works written by the artist were written as comedy, but played as drama on the stage. Chekhov watched none of them without a sound. However, he fought until the last drop of his breath in the Cherry Orchard. But unfortunately, this play was not understood by theater actors just like another comedy "Ivanov" staged in 1887 and it gained a different dimension.



## HOLLANDA HALK MASALLARI: YEREL-KÜRESEL GEÇİŞKENLİĞİ

DUTCH FOLK TALES: TRANSITIONALITY BETWEEN LOCAL AND GLOBAL

Mustafa GÜLEÇ 

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Hollanda Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, mgulec@ankara.edu.tr

### Öz

Masal olgusu, halkın yarattığı, ağızdan ağıza yani sözlü dil kullanılarak kuşaktan kuşağa sürüp gelen, çoğunlukla insanların ya da tanrıların başından geçen olağandışı olayları anlatan hikâyeler; öğüt verici, ahlak dersi veren alegorik eserler olarak tanımlanmıştır. Nedensellik açısından farklı bir yaklaşım getirerek, demokrasi ve insan haklarının gelişmediği, yönetim ve toplum kaynaklı baskıların yoğun olduğu ortamları, masal oluşumuna gerekçe gösteren görüşler de vardır. Diğer yandan, Batı Avrupa dışındaki coğrafyalarda (örneğin Afrika ve Kuzey Amerika yerlilerinde) anlatılan, masal türüne göre daha dağınık, belirsiz ve iç içe geçmiş durumda olduğu, masalın ayrı bir yazın türü olarak belirlenmediği öne sürülür. Masal kavramının, yerel ve küresel olguların geçişkenliğini ya da sabitliğini ne düzeyde yansıttığı, tartışılan önemli konulardan biridir. Bu bağlamda, masal türündeki anlatıların üretiminde budunmerkezci yaklaşımın söz konusu olup olmadığı da yanıtlanması gereken sorular arasındadır.

Dünyadaki halk masallarının çoğu yereldir ve yerelden küresele doğru gelişir. Yerelden küresele doğru geçme göstermesi, masalların içeriğinin, verdiği iletinin ve izleğin evrensel niteliğinin olmasındandır. Belli bir halka ya da coğrafyaya ait olan masal, söylence ve destanlar, o halkın küresel kültürel düzlemde etkin ve baskın olup olmamasına bağlı olarak geçişkenlik gösterir. Hollanda halk masallarının birçoğu, örneklere bakıldığında, ulus-devlet sınırlarını aşan ve kültürel coğrafyayı birleştiren nitelikte metin türleridir. Böylece, yerel ile küresel arasındaki geçişkenliğe düzlem oluştururlar.

Bu çalışmada, yukarıda açıklanan sorunsallar, yerel ve küresel ekseninde Hollanda masalları ele alınarak tartışılacak ve ilgili sorulara yanıt aranmaya çalışılacaktır. Hollanda masallarının genel yapısı, tarihsel, toplumsal konumu, anlatı özelliği ve içerikleri, Hollanda sözlü kültüründen seçilerek Hollanda halkına ve onun budunbilimsel yazınına aktarılmış üç örnek temel alınarak sunulacaktır.

### Abstract

The notion of folk tale is a conglomeration of stories, which allegorically depict an ideal example, teach a lesson or give an advice as a literary tool or an artistic expression generally by means of an extraordinary event, which happened to humans or gods. It is a narrative or visual demonstration in which a happening, location or a person can be interpreted in order to convey a hidden message that has ethical, cultural, moral or political function. A folk tale is anonymously created by a community and is passed down orally from one person to the other in that community and in this manner it is transferred from one generation to the other or sometimes maybe from one folk to the other, which then has a quality of globally known narrative. There are various opinions concerning folk tales, which present an argument for the ontogenesis of these tales in societies where values regarding democracy and human rights are not yet fully grown and where social oppression is at stake, by bringing a different perspective to the fore with regard to existential causality of these tales.

On the other hand it is asserted in the relevant literature that in places other than western cultural spheres (e.g. native cultures of Africa and America) narratives are dispersed, ambiguous, blurry and intertwined and that tale cannot be discerned as such and cannot be selected as a separate literary genre.

One of the main discussion points is how the notion of folk tale can reflect the transitionality or constancy, fixity of local and global phenomena. In this regard, whether an ethnocentric approach can play a role in the production of narratives as the category tale, is among questions that need to be answered.

Many folk tales around the world have basically a local scope and they evolve gradually from the local onto the global scope. The transitionality of folk tales from the local to the global seems to be due to the fact that the content, the message conveyed and the theme of tales have a universal character. Tales, myths and legends which belong to a certain folk or land contain transitionality depending on whether that folk is active and dominant on global scale. If we have a close look at some examples, we see that the most of Dutch folk tales are textual types, which go across the borders of nation states and combine various cultural locations. Thus, they construct a platform for the transitionality between the local and global.

This paper discusses the problematics, which are mentioned above, by means of an elaboration on Dutch folk tales on local and global scale; and tries to find an answer for the related questions. A general structure of Dutch folk tales, their historical and social position, their content and narrative feature will be presented on the basis of three selected examples, which are part of Dutch oral culture, Dutch folk and their ethnological literature.

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi

Gönderildiği tarih: 15 Mayıs 2022

Kabul edildiği tarih: 29 Mayıs 2022

Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article

Date submitted: 15 May 2022

Date accepted: 29 May 2022

Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Geçişkenlik; Halk Masalları;

Hollanda; Yerel-Küresel; Toplumsal

Özeleştirisi; Metinsel Uyarılama;

Bireysel-Toplumsal Bilinçdışı

### Keywords

Transitionality; Folk Tales; The

Netherlands; Local-Global; Social

Self-Criticism; Textual Adaptation;

Individual-Social Subconsciousness

### DOI

10.33171/dtcjournal.2022.62.1.20

## Giriş

Masal kavramı, Türkçe sözlükte, halkın yarattığı, ağızdan ağıza yani sözlü dil kullanılarak kuşaktan kuşağa sürüp gelen, çoğunlukla insanların ya da tanrıların başından geçen olağandışı olayları anlatan hikâyeler; öğüt verici, ahlak dersi veren alegorik eserler olarak tanımlanmıştır (TDK Sözlük, 1988, s. 992).

Bu çalışmada, Hollanda masallarının genel yapısı, tarihsel, toplumsal konumu, anlatı özelliği ve içerikleri, Hollanda sözlü kültüründen seçilerek Hollanda halkına ve onun budunbilimsel yazınına aktarılmış üç örnek temel alınarak sunulacaktır.

Helimoğlu Yavuz, halkın yarattığı ve insanların ya da tanrıların başından geçen olağandışı bu olaylara, nedensellik açısından farklı bir yaklaşım getirerek, demokrasi ve insan haklarının gelişmediği, yönetim ve toplum kaynaklı baskıların yoğun olduğu ortamları gerekçe olarak gösteriyor (2014, s. 15). Helimoğlu Yavuz, düşündüklerini ve doğru bildiklerini baskı altında oldukları için özgürce söyleyemeyen insanların, dolaylı yollara yani sanatsal yöntemlere özellikle de masallara başvurarak ruhlarını rahatlatmanın yolunu seçtiğini ve bu yüzdendir ki, masalların toplumlarda yalnızca çocuklar için üretilmediğini belirtiyor. Belki de, daha iyi şöyle söylenebilir: masallar, tarihsel kökenleri bakımından toplumun geneli dikkate alınarak dile getirilmiştir, ama zamanla ve özellikle de günümüzde, topluma uygun, örnek bir birey olarak yetişmesi beklenen çocuklara dolaylı ya da çıkarsamalı bir öğüt biçiminde, büyüklerin anlattığı ya da kitaptan okuduğu söylenceler işlevini üstlenmiştir.

Aslında, çıkış noktası itibariyle masallar, bir toplumun öncelikle kendine dönük yaptığı bir özeleştirmedir, kendine doğru tuttuğu bir aynadır. Daha sonra ise, tüm dünya halklarına, insanlığa yönelttiği bir iletidir. Yaşadığı deneyimlerden çıkardığı sonuçları, bir tür oyuna, bir tür sahneye dönüştürerek tüm insanlık ile paylaştığı bir zihinsel düzlemdir. Demokrasi ve insan haklarının gelişmediği toplumlarda, masal üretilir sözü belki yan anlamsal bakımdan doğru olabilir. Ancak, sözcüğün temel anlamıyla ele alındığında, doğruluğunu yitirir, çünkü demokrasi ve insan haklarının “çok geliştiği” toplumlarda da, pekâlâ birçok masal üretilmiştir ve üretilmektedir. Hatta, demokrasi ve insan hakları ve bunun gibi değerler bakımından geliştiğini varsaydığımız birçok Batı ülkesinde, dünyanın geri kalanından daha fazla masal türü metinler piyasaya sürülmektedir. Söz konusu ülkelerde, bu metinler, çocuk yazını oluşmasına önemli katkı sağlamıştır.

Masalların, çocuk yetişkin farkı gözetmeden, toplumun bütünü için üretilen yazınsal metinler olduğunu, Helimoğlu Yavuz da kabul ediyor. Dahası, toplumun bütünsel eğitiminin dışına çıkararak, bir tür evrensel ortak bellek / miras oluşturma amacıyla tüm dünya halklarına iletilmiş yazınsal iletiler, öğretiler olarak da algılanması ya da yorumlanması gerektiğini belirtiyor. Helimoğlu Yavuz'un öne sürdüğü gibi, masalların bir tür evrensel kültürel genetik kod oluşturup oluşturmadıkları, tarihsel, ruhtoplumbilimsel ve yazınsal araştırmaların yanıtlaması gereken bir sorudur. Ancak, böyle bir kod oluşturmuş olsalardı, bunun etkisini evrensel boyutta gözlemleyebilirdik. Çevirilerin, kitle iletişim araçlarının ve uluslararası sanatsal edimlerin etkisiyle, her ne kadar Kırmızı Başlıklı Kız, Fareli Köyün Kavalcısı, Çizmeli Kedi, Kül Kedisi, Bremen Mızıkacıları türünden yerel masalları kendi coğrafyamızda tanıyor olsak da, bu durum, masalların büyük bir çoğunluğu için geçerli değildir. Dünya masallarının çoğu yereldir. Evrensellik kazanan masalların çoğunun arkasında, güçlü bir kültürel yayılma ağı, baskın kültürel üstünlük ve siyasi-kültürel bilinç vardır. Kültürel üstünlük sağlayan ulusların söylenceleri de üstünlük sağlar. Öyle ki, eski Yunan halklarının soğuk kış gecelerinde soba etrafına toplanıp kestane patlatırken birbirlerine anlattıkları masallar, 20. yüzyıla gelindiğinde, bilgi ya da bilim takısı olan lojiyi sonuna alarak, üniversitelerde ayrıca okutulan ve incelenen mitoloji gibi ayrı araştırma alanı hâline getirilmiştir.

Bu noktada yanlış anlaşılmayı istemem. Zira dünya halklarına ait tüm söylencelerin akademik uzmanlık düzeyinde incelenmesi, kanımca, çok önemli ve gerekli bir girişimdir. Çünkü mitoloji bilgisi, simge ve göstergebilimsel bilgi olmadan, Batı kültür coğrafyasını sağlıklı biçimde çözümlenmek olanak dâhilinde değildir.

Ancak, Yunan, Roma, Germen ve Frank masalları bir tür loji biçimine sokulup düzenli inceleme ve kültürel baskınlık, üstünlük aracı olarak öne sürülürken, kendi kültür tarihimizin ya da diğer coğrafyaların anlatılarının siyasi-ideolojik tartışmaların nesnesi yapılması, ortada bir dengesizlik olduğunu açık biçimde göstermektedir. Bu tutum, aslında, dünyayı daha iyi anlama ve anlamlandırma sürecimize de ket vurmaktadır. Güçlü olanın hikâyesi dinlenir yaklaşımı, masalın evrensel, kavramsal ve işlevsel özüne aykırıdır. Bugüne kadar güçlülerin söylenceleri her yerde anlatıldı ve yaşadığımız gezegene çivisi çıkmış dünya diyenlerin sayısı da her yerde arttı. Arada bir koşutluk var mı, yok mu diye sordüğümüzde, baskın söylemlerin bizi yani insanlığı getirdiği noktayı göz önüne

getirebiliriz. Gelir dağılımının dengesizliğinden tutun, kaynakların kullanımına, sanayileşmenin çevreye ve doğaya verdiği zarardan, bireysel kazanım, mülkiyet ve tüketimin giderek artan oranda cesaretlendirilmesine kadar, baskın biçimde dolaşan söylemlerin olumlu etki bırakmadığının belirtilerini görebiliyoruz.

Helimoğlu Yavuz, çocukların erken yaşta, işlevsel sözlü halk anlatıları olan masallar aracılığıyla, toplumun önemseydiği kültürel ve ahlaki değerlerle yüklenmesi gerektiğini öne sürerken, gerekçe olarak, içinden çıkılması zor bir durumda izlenmesi gereken yolu gösteren, toplumda doğru kabul edilen davranış biçimlerini savunan telkin edici bir anlatının da olduğunu belirtiyor. Dünyada kötülerin varlığını, çocuklar, belki de ilk defa büyüklerin ağzından dinledikleri masallar aracılığıyla öğreniyorlar ve fakat aynı zamanda, karşı kutup olarak kötülükleri engellemek, dünyayı bunlardan arındırmak amacıyla iyilerin de var olduğunu algılıyorlar. Kötülerin; varoluşu, paylaşımı, adaleti, hak ve hukuku hiçe sayarak, yaıtılmış kendilik ya da bencillik duygusunu öne çıkarmalarının, dünya için yanlış bir tutum olduğu, iyilerin sürekli buna karşı çıkararak dünyayı olumlu yönde dönüştüreceği vurgusu çocuklara öğretiliyor. Aslında, çocuklar ilk kez masallar aracılığıyla dünya düzeninin tikel düzlemdeki bir görünümüyle karşılaşılıyorlar diyebiliriz. Evrenin, ikili karşıtlıklar biçiminde oluşan küçük evrenler aracılığıyla, eytişimsel özdekçiliğin (*dialectic materialism*) de öne sürdüğü gibi sav, karşı sav ve bireşim dizimi sonucunda bir gelişme kaydettiğini ilk kez masallarla birlikte sözlü bir oyunun, bir düş dünyasının içinde gözlemliyorlar.

Bu açıdan baktığımızda, masallar, gerçek yaşamın, çocuk zihnine uyarlanmış kurgusal bir değişkesidir. Kurgunun nedeni, bugünden uzaklaşmış, uzam ve zamandan kopuk, genel olarak derebeyliği dizgesinin hüküm sürdüğü bağlamları merkez alan bir yapıda olmasıdır. Taşıdığı iletiler yani içerik bakımından gayet güncel ama sahne, biçim ve biçem bakımından bugünden uzak ortamların bir parçasıdır. İnsanın, kültürlerarası bakış açısından, dünyayı algılayışı ortak ise ve çoğunlukla benzerlikler gösteriyorsa, masalların taşıdıkları temel içerik ve anlamlar, aktardıkları iletiler de evrensel özellikler sergilemelidir. Genel olarak, adil olanın, haklının, iyinin, dürüstün ve doğrunun birçok badire atlattıktan sonra da olsa, günün sonunda her şeye rağmen galebe çalması öğretisinin sürekli canlı tutulması, kendini tutarlı biçimde yineleyen hedeflerdendir.

İyinin kötü üzerindeki üstünlüğü, tüm masalların içine yerleştirilmiş ortak bir çekirdek izlektir. Bu durum, insan topluluklarının üzerine inşa edildiği kültür, ahlak, gelenek, görenek ve töre gibi soyut kavramların merkezini oluşturur.

Sonuçta, dünyada iyilik, doğruluk, dürüstlük, ahlak ve adalet üzerine kurulmamış bir toplum yoktur. Toplumlari belirleyen dinsel kurumların yapılanması, bu hakikati devreye sokarak olmuştur. Ne kadar ilginçtir ki, yapılanma, iyilik üzerine olurken, baskın ve hırçın boyutta değiştirici ve dönüştürücü rol oynayan her zaman kötülük olmuştur. Genel olarak baktığımızda, sıklıkla algılanan ve her yerde varlığını etkin biçimde hissettiren kötülüktür. İyiliği devinime, hareketsizlik ve edilgenlikten çıkmaya zorlayan, her zaman için kötülük olmuştur.

Düşünür Schopenhauer'ın bakış açısından yaklaştığımızda, İsteme ve Tasarım olarak bu dünya, olabileceklerin içinde en kötüsüdür. Kötülüğün baskın olduğu bu dünyada, bir derece daha kötülük fazlası olsaydı, Schopenhauer'a göre, dünya bu karmaşaya dayanamaz ve varlığını sürdüremezdi. Tam tersi kutupta bulunan yani oldukça iyimser olan Leibniz'e göre, bu dünya, iyiliğın hüküm sürdüğü bir ortam, tasarlanabileceklerin içinde en iyisidir. Barış ve dostluk sözleriyle, Spinoza'dan çok fikir almış, ancak güç karşısında iş ciddiye binince, Spinoza'yı tanımazlıktan gelecek kadar sıradanlaşmış bir kişi için, Spinoza'nın iyimserliğini yine benimsemek çok fazla şaşırtıcı bir durum değildir. Kanımca, iyilik ve kötülük, işlevsellik penceresinden çözümlenip anlaşılabilir türden bir kavramsal evrenin iki zıt ucunu ya da kutbunu oluşturur. İkisinin de varlığı, her birinin olgusallığını pekiştirir. Dolayısıyla, kötülük, iyilik için bir düzlem oluşturur; iyilik de kötülük için. Kötülük, çok baskın ve yoğunmuş gibi gözükse de, bu durum, iyiliğın aşırı iyimser ve barışçıl tavrındandır. Çünkü kötülük, doğası gereği kışkırtıcı, saldırgan, cüretkâr, hırçın, etkin, sürekli devinimde ve belli bir gündemi düzenli olarak izliyorken; iyilik, sakin, barışçıl, dingin, beklemede, edilgen, yalın ve basit bir niteliksel yapıya sahiptir. Kötülük hızlı etki yapan, iyilik ise yavaş ve sürece yayılarak algılanan bir devinimdedir.

Gerçek yaşamda var olan her iyilik ve kötülük masalda da yer alır. Helimoğlu Yavuz, gerçek hayatta gözlemlenmeyen, deneyimlenmeyen hiçbir konunun masalda yer almadığını öne sürüyor (2014, s. 16). Söz konusu yazara göre, her masal, bir gerçekten, somut bir sorundan yola çıkar. Olayın örgüsünü gerçeküstü, mucizevi öğelerle süsler; konuyu eğlenceli ya da ilgi çekici hâle getirir ve son olarak da yine bir gerçek duruma ya da sonuca ulaşır. Her masal, çok güzel paketlenmiş bir hediye gibidir. Zamanla paketin güzelliği unutulabilir ama hediye yani içindeki ileti, öğretici olan taraf hiç unutulmaz. Bellekte bir tortu bırakır. Gerçek, hediyein kendisi, kurgu da hediyein paketlendiği parıltılı malzemelerdir. Masalı anladığımızda, yaşamın özü ile ilgili de bir şeyleri kavramış ve bunu toplumdaki

diğer bireylerle paylaşmış oluruz. Öyleyse masal, yaşama dair bir saptamadır diyebiliriz.

İnsanı, tarih boyunca düzgün bir mümin yapma yolunda inanç kurumlarının öğütleyip yasakladığı sevap ve günahlar bakımından düşünecek olursak, en azından Batı Avrupa masallarında, kilisenin belirlediği yedi ölümcül günah izleğinin genel olarak yerleştirildiğini ifade edebiliriz. Bu günahlara ölümcül denmesinin nedeni, diğer günahların işlenmesinde ana etken oldukları içindir (Güngör, 2014, s. 37). Söz konusu günahlar; kibir (*superbia*), açgözlülük (*avaritia*), şehvet (*luxuria*), haset (*invidia*), oburluk (*gula*), öfke (*ira*) ve tembelliktir (*acedia*). Baktığımızda, bu özelliklerin insan yaşamının niteliğini önemli boyutta azalttığını ve bunun yanında, onarılması zor, ciddi sorunlara yol açtığını rahatlıkla görebiliriz. Bu özellikler, kaçınılması gereken davranış biçimi olarak, Batı masallarının metin yapısı içine işlenmiştir. Örneğin, aslen bir Alman masalı olan Fareli Köyün Kavalcısı, temel izlek olarak açgözlülük ve cimrilik olgusunu irdeler ve eleştirir. Yukarıda sayılan özelliklerin karşı kutbunda ise, yedi kutsal erdem, bu bağlamda kilise tarafından zikredilir: iffet (*castitas*), ölçülülük (*temperantia*), cömertlik (*caritas*), çalışkanlık (*industria*), sabır (*patientia*), nezaket (*humanitas*) ve alçakgönüllülük (*humilitas*).

Saydam, insan bilincini, söylenceler düzleminde tarihsel açıdan incelerken, bildiğini bilen insanın binlerce yıllık kültürel gelişiminin söylencelerde aktarıldığını belirtiyor. Saydam için, bilinçsiz olan doğadan sıyrılarak kendi bilincini inşa eden ve nesnelikten özne oluşa geçen insan, doğadan ayrı kültürü var eder. “Kültür, doğaya dokunan, ancak ondan ayrı var olan, var olma iddiasını taşıyan bir dizgedir”. Doğanın kapsayıcılığı ve fakat ondan yine de ayrı olma, ayrışma kültürün ana konusudur. Saydam, “kültürün öznesi olan bilinç, her zaman ‘aşkın’ bilinçtir; doğada değildir ve söylenceler bu ‘aşkınlaşma’ serüvenini anlatır” (2011, s. 10-12) diyor. Saydam’ın yanılışı, öncelikle, doğayı bilinçsiz bir yığın olarak algılanmasından kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Bugünkü bilimsel çalışmalar, bilinçsiz varlıklar gördüğümüz bitkilerin bile bir toplum oluşturduğunu, diğer türdeşleri ve çevreleri hakkında duygu geliştirip ona göre devinim gösterdiklerini kanıtlamıştır. Bir kabın içinde sabit, devinimsiz, sakin duran suyun çevresindeki duygu yüküne göre moleküler yapısını değiştirdiğini, bugün bilimsel araştırmacılar incelemektedir. Evrende tek bilinç sahibi biz insanlar değiliz. Aslında, yaşamımız boyunca, bilincimizi ortama uyarlamaya çabalayan varlıklarız. Saydam, “söylencelerin gereci, insanın ve insanlığın öyküsü, insan zihninin ve onun öznesi olan bilincin oluşum ve gelişim sürecidir” derken, olan ve olma olasılığı (kurgusal)

olan ile gidiş-gelişlerin zihinsel inşasını imlemeye çalışıyor denebilir. “İnsanı ayıran doğası değildir; doğasıyla ne yaptığıdır, yani kültürüdür” ifadesi, Saydam’ın, kültür çözümlemesinde, bireysel ve toplumsal edimlerin mutlak bağımsızlığı ilkesinden yola çıktığını gösteriyor. Hâlbuki, kültür, rastgele bir edim değil, bilinçli bir yönlendirmedir. Birey ve toplumlar, kültür inşası sürecinde, doğrudan ya da dolaylı olarak, gerekirse şiddete başvurarak yönlendirilirler. Günümüzde sıkça kullanılan ‘toplum mühendisliği’ kavramı, bu tartışmanın merkezinde yer alır.

Saydam’ın, “bazen aynı olguya ait birbiriyle çelişir görünen yorumlar, bilinçdışı için hiç de çelişki içermez; her şey elbette başka türlü de yorumlanabilirdi. Karşıtların biraradalığı ve çokanlamlılık bilinçdışının temel özelliklerinden biridir. Aklın (bilincin) yolu bir olabilir; ancak gerçeğin (gerçekliğin) yolu çoktur” biçimindeki saptaması, oldukça yerindedir (2011, s. 14-15). Bilinç, dil dizgesi ile konuşurken, bilinçdışı, diliçi ve dildışı tüm göstergeleri kullanır. Aslında, algı, girdi evresinde bir sorun yaşamazken, deneyimlenenin paylaşılması aşamasında, yani çıktı evresinde sıkıntılı bir sürece girer. Saydam’ın bakış açısından, rüyalar, masallar ve söylenceler (mitler), aynı kumaştan biçilmiştir. Üçü de bilinçdışının ürünüdür. Onun “rüyalar bireysel, masallar ve söylenceler ise toplumsal bilinçdışının ortak bilinçle etkileşerek biçimlenmesidir” ifadesi, masal ve söylencelerdeki toplumsal irade, bilinç, istek, amaç ve hedef kavramlarını devre dışı bırakıyor gibi gözükmektedir. Şimdi çalışmamızın ana konusu olan Hollanda masallarını, bu kuramsal tartışmalar ışığında birlikte inceleyelim.

### **Hollanda ve Masal Olgusu**

Köken bakımından bakacak olursak, sözlü halk metinleri geleneğinin en eski ürünlerinden olan masallar, Hollanda bağlamında da, tarihsel ve çağdaş bakış açısından değişime uğramış yazınsal-düşünsel ürünlerdir. Ortaçağ, Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde sözlü kültürde dolaşırken, okuma-yazma ve eğitimin yaygınlaştığı, ölçünlüleştirildiği (standartlaştırıldığı) geç modern dönemde yazıya aktarılmış, kitap hâline getirilmiş, özgül olarak da çocuklara yönelik bir yazın türünün parçası olarak nitelenmiş bir metin türü olmuştur. Bugün için konuşacak olursak, Hollanda’da gittiğiniz hemen hemen her kitapçıda ya da kütüphanede, çocuk edebiyatı adı altında ayrıca tasarlanmış bir bölümle karşılaşabilirsiniz. Masal kitapları, buralarda ister istemez dikkatinizi çekecektir. Öyleyse, masallar, Hollanda için yalnızca folklorun, kırsal kesim düşüncesinin, budunbilim araştırmalarının bir ögesi değil, yaşamın tam ortasında duran, yeni yetişen neslin düşünce ve imgelem dünyasını etkileyen temel gösterge taşıyıcısı ve aktarıcısı metinlerdir.



Bruijn, masal türünü incelediği çalışmasında, söz konusu türün yetişkinlere mi, yoksa çocuklara mı yönelik olduğu tartışmasının Hollanda'da da yapıldığını belirtiyor (1982, s. 68-70). Konuya, türün gelişim evreleri bakımından yaklaşırsak, artzamanlı yani tarihsel açıdan kırsal kesimde sözlü anlatım kültürünü sürdüren yetişkinlere yönelik, eşzamanlı olarak yani bugünün bakış açısından gözlemlediğimizde ise çocuklara yönelik bir yazınsal metin olduğunu saptıyoruz. Bruijn'ün bakış açısından, Almanya'da Grimm kardeşler tarafından masalların toplanıp derlenmesi ve yazılı biçime geçirilerek kayıt altına alınması, tüm dünyayı olduğu gibi Hollanda masal geleneğini de etkiledi. 19. yüzyılın başındaki romantizm akımının etkisiyle uluslaşma, tarihe ve köklere inme biçiminde kendini gösteren milliyetçi eğilimler, Jacob ve Wilhelm Grimm kardeşler örneğinde çok net olarak gözleniyordu. Grimm kardeşler, gazetelere verdikleri ilanlarla ülkenin dört bir yanından, halkın ağzında dolaşan halk hikâyelerini, öykü ve masalları Kassel'daki evlerinde topladılar. En çok katkıyı, birçok sayıda masalı toplayıp gönderen ya da bizzat gelip anlatan Bayan Viehmann yaptı. Kardeşler, ona 'masalcı kadın' adını taktılar. Saraçoğlu, Grimm kardeşlerin yaşadığı 19. yüzyılı, insanlık tarihinde atlanılan eşiklerden biri olarak görüyor ve gizemli imgelemlerin yerini, ulusal tarihin sınırlarını belirlemede yardımcı olacak metinlerin aldığını öne sürüyor. Bilimin ve ulus devletin yükseldiğini; dinin, koca karı ilaçları ve anlatıları ile birlikte çaptan düştüğünü belirttikten sonra, Grimm kardeşlerin dilbilim çalışmaları yaparken, sözün gücünü fark ederek halk masallarını, 'üfürükçü dünyanın formüllerini' derlediklerini de ekliyor (2021, s. 11). Alman dil birliğini oluşturma çabası, büyük bir sözlük çalışmasını ve iki yüze yakın masal derlemesini beraberinde getiriyor. Saraçoğlu'na göre, Andersen ile birlikte kutsal ve mitolojik anlatıları tahtından indiriyorlar ve bu süreçte, Alman dilini koruyup zenginleştirip geliştiriyorlar. Cumhuriyet dönemi Türkiye'si de Anadolu'dan yapılacak derleme çalışmalarıyla Türk dilini ve kültürünü zenginleştirirken, kendi özünden aldığı güç ile Türkiye'yi her alanda çağdaş düşünce ve araştırma yapabilecek konuma getirmeyi hedeflemişti. Alman ulusunun itibarı, II. Dünya Savaşı ile birlikte dünya çapında azalsa da, yüz altmışı aşkın dile çevrilen ve sevilen Grimm kardeşlerin derlediği masallar, Alman imgesinin olumluya dönmesinde önemli işlev üstlenmişti. Daha sonra, dünyada ayrıca gelişen çocuk yazını alanının oluşmasına önemli katkı sağladı.

Mozzani, özellikle Ortaçağı incelemiş pek çok yazar için batıl inançların bilinçsizlik ve korkunun ürünü olduğunu öne sürüyor. Doğa yasaları, tıp konusundaki cehaletin, ölüm, hastalık, sefalet, açlık korkusunun yol açtığı panik

ve endişe durumlarının köylüyü gerekçe olarak büyüye yönlendirebildiğini, şiddetli fırtına ve veba salgınının bir kasabalıyı şeytanın devrede olduğu düşüncesine itebildiğini de ekliyor (2018, s. 14). Batıl inancın gerçek temelini tartışırken, haklı olarak, insanın içinde yaşadığı dünya ile çok yakın bir duygu ve düşünce birliği içinde olmasını gerekçe olarak gösteriyor. Dünyadaki yaşama yönelik, insanın içindeki aşırı bağıllık, tutku ve sevgi, var olan olumlu durumların korunması endişesini beraberinde getiriyor. Jung, sonlu olanın, sonsuz olanı asla kavrayamayacağını dile getirirken, bu sorunsala dolaylı olarak parmak basıyor diyebiliriz. Ardından geleni bilemeyen insan, olabilecekler üzerinde, olanlar üzerinden fikir yürütme işini seçiyor. Mozzani, modernleşme ve kentleşmenin, birçok batıl inancın da doğrudan yok olmasına neden olduğunu ilginç biçimde saptıyor (2018, s. 17). Fakat batıl inançların üretimine yönelik insanın zihninde var olan kalıtsal eğilim, hiçbir zaman yok olmuyor. Geleceğin belirsizliği ile insanın beklentilerinin çokluğu olgusunun bu noktada belirleyici bir değiştiren olarak devreye girdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Saydam, inanç ve bilgi arasında bir bütüncü (*continuum*) oluşturuyor ve iki ucun, birbirine dönüşebileceğini sezdiriyor (2018, s. 36-38). Bu düşünce akışı içinde derecelendirerek metin türlerini sıralayacak olursak, fıkra, öykü, masal, söylence, destan, efsane ve inanç kalıplarını böyle konumlandırabiliriz. Saydam, William James'den çarpıcı bir alıntı yaparak, inançların işlevselliğini kullanımbilimsel açıdan tartışıyor. "İnançlar doğru oldukları için işe yaramazlar, işe yaradıkları için doğrudurlar" sözü, doğruluktan çok, yaratılan etkinin önemine vurgu yapar. Dolayısıyla, "modern kültür de, yeni biçim ve görünümde batıl inançlar üretir" varsayımı, kendini sahada, gündelik yaşamda sürekli kanıtlar.

Aynı bağlam içinde, Saydam, boş inançların işlevsizliği ve etkisizliği konusunda okurları ikna etmek amacıyla aşağıdaki görüşleri paylaşıyor.

Boş inançlar, yaşamı kontrol etme duygusu ve belirsizliği aydınlatma zannı uyandırabilir, teselli edebilir, regresyon dönemlerinde sığınabileceğimiz şablonlar sunabilir; ancak mesnetsizdirler. Bütün'ün bilgisi ile uyumsuzdurlar. Eğer kırılmazlar, dönüşmezlerse, katı ısrar, ancak öznenin bir 'yalan-dünya' içinde yaşama yabancılaştırmasına vesile olur ve sürdürülmesi çok enerji soğurur. Boş inançlar, kısa vadede ve özel bazı durumlarda özneye ve yaşamına anlam katabilir ve 'bilgi' (*sic*) sunabilir; ama uzun vadede pahalı önermelerdir. Çıkış için tek çözüm, bilimdir. Yaşama -doğrucevap, *bilimdir...* (2018, s. 40).

Burada Saydam'ın penceresinden anlatılanlar, ilk bakışta insana oldukça çekici ve ikna edici geliyor. Boş inancı güdenler, yalan dünyada; bilim kilisesinin bize dayattığı dogmaları, sorgulamadan kabul etmeye ve tereddütsüz saygı duymaya bizi zorladığı kararları izleyenler de 'gerçek bir dünyada' yaşıyorlarsa, o zaman günümüzde topluma ve yaşama yabancılaşma olguları neden yaygın bir biçimde görülüyor? Eğer boş inançlar pahalı önermelerse; karşısındaki otoriter söylemlerin, bireyin ve toplumun yaşamını, hareketini sürekli denetim altında tutma eğiliminde olan, bilimsel ve teknolojik yöntemleri kullanarak bireyin attığı her adımı izlemek ve bireyin sağlığı, çıkarları için, ondan en iyi davranışı beklemek arzusunda olan akılların bedeli nedir? Gerçeklerin dönüştüğü döngü anları geldiğinde, insanın aldatıldığını, serumdan bedenine akan damlacıklar gibi yavaş yavaş anladığında, bilincine sızan öykünün baş döndürücü, sarhoş edici özü içine ve ruhuna işlediğinde, kılıç kından çıktığında, sabır tükendiğinde, döngüyü tasarlayanın varlığı boyalı kâğıt değerinde olur. Boş ve dolu inançlar birleşir, değerini yitirir, tamamı yok hükmünde olur. Ya 'yalan-dünyaya' karşı olarak sunulan 'gerçek dünya' da koskoca bir yanılsama ise, o zaman ne olur?

Bruijn, geçmiş zamanlarda düzenli olarak cinleri, perileri, cüceleri, devleri ve bitki ruhlarını gördüğünü ve onlarla konuştuğunu iddia eden yetişkinlerin varlığını; bu olguların, insanlar doğaya daha yakın yaşadıkları için, zamanın ruhuna ait olduğunu belirtiyor. Batı kültür coğrafyası için, bu ruh, Bruijn'ün bakış açısından, 800'lü yıllara kadar sürüyor ve mantık öncesi ya da mitler (gerçeküstü öyküler) dönemi olarak adlandırılıyor (1982, s. 70). Ancak, Kaper, batıl inanç, sihir, büyü, cin, peri gibi kavramların Ortaçağ boyunca baskın olduğunu ve paganizmden tek tanrılı dine yani Hristiyanlığa geçişin de bu tür eğilimlerde bir değişiklik yaratmadığını belirtiyor. Ortaçağ boyunca, ruhban sınıfı dâhil halkın her kesiminin; cadıların, sihirin ve büyü'nün varlığına inandığını; toplumdaki uğursuzluğa da bu türden kadınların yol açtığını iddia ederek, onların halka açık törenlerle yakılmasına karar verdiklerini dile getiriyor (1984, s. 7). Bu bağlamda, kadının, insan toplumlarında ötekileştirilmesinin tarihsel derinliğini kısmen de olsa görebiliyoruz. Aynı tutum, çok ilginç bir biçimde dinsel metinler içine de, çeviride ve yorumlamalarda yapılan bilinçli ya da bilinçsiz yanlışların etkisiyle sızdırılmıştır. Kadına karşı şiddet ve ayrımcılığı hiçbir biçimde savunmayan Kuran-ı Kerim, çeviride ve yorumda yapılan değişikliklerden dolayı, bugün dünyada kadın düşmanlığını savunan bir kutsal kitap gibi gösterilmektedir. Hâlbuki "eşerinizle anlaşmazlığa düştüğünüzde, onlarla yollarınızı ayırın" gibi bir ifade, "onları dövün" gibi çok yanlış bir yöne çekilerek, 'kadına şiddet uygulayabilirsiniz' yorumuna yol

açmıştır. Aslında her akli, mantığı yerinde olan insan, anlaşmazlığa düşüldüğünde, kavga etmenin hiçbir şeyi çözemeyeceğini, aksine her şeyi daha da fazla çıkmaza sokacağını çok iyi bilir. Dolayısıyla, bir kutsal kitabın böylesine mantıksız bir tavsiyede asla bulunamayacağını, kendi mantığını kullanarak baştan çözer. Bu noktada esasen sorgulanması gereken, kendini sürekli gizleyen, perde arkasından eylem yapan kötünün bizzat kendisi ve kötülüğün kaynağıdır.

Doğaya yakın inanç dönemlerinde yani paganizm ve şamanizmde, sihir, büyü, büyücü, doğüstü güçler gibi kavramların, benzer ruhsal ve davranışsal yaklaşımların olma olasılığının ne kadar yüksek olduğunu biliyoruz. Modern zamanların penceresinden yani modernizm, akılcılık ve pozitivizmin baskın olduğu günümüzden yaklaştığımızda, tüm bu davranış biçimleri ruhbilimin incelediği bir patoloji olarak görülüyor. Bruijn, söz konusu tarihsel gelişimi, çocuğun yetişkinliğe geçiş evrelerinde görülen değişimlere benzetiyor. Konuyu, uygarlıkların gelişimi, bir bireyin gelişim evreleri gibidir demeye getiriyor. Ona göre, çocuk da, mantık öncesi, kurgusal bir evreden geçer. Örneğin benim çocukluğumda yaptığım gibi bir kül tablasını, bir arabaya benzeterek, ona araba muamelesi yaparak imgelem dünyasını etkin biçime sokar. Ya da Noel Baba'nın ve imgesinin gerçek olduğunu, iyi, uslu, dürüst bir çocuk olursa ona beklemediği hediyeler ve ödüller getireceğine inanır. Söz konusu olan bu masal çağı, çocuğun içine atıldığı uzamı, yaşamak zorunda olduğu dünyayı, sınırlarıyla birlikte anlama ve keşfetme dönemidir. Yetişkinler, çocuğu dünyanın doğru kural ve ilkelerine hazırlama çabasında iken, çocuk da gerçek ve hakikat kavramlarının içini doldurmaya, dünyanın nasıl bir yer olduğunu kavramaya çalışır.

Destan ve efsanelerden farklı olarak, masal tanımlaması yaparken, Bruijn, sözlüksel tanımdan yola çıkarak, tarihsel olaylara gönderimi olmayan, bütünüyle imgelem gücüne ait olan sözlü aktarım yoluyla yayılmış bir anlatım türü olduğunu öne sürüyor. Tarihsel ya da budunbilimsel türden olanı, halkın nesilden nesile yüzlerce yıldır anlatageldiği hikâyelerdir. Güncel ya da eşzamanlı ve hatta yazılı metin olarak çocuk yazını ulamı altında paylaşılan metinler ise, genel olarak yazarı belli olan (örneğin, Andersen, Collodi, La Fontaine gibi) anlatımlardır. Bruijn, söylencelerin (mitlerin) ve masalların, insanlığın düşleri olduğunu öne sürüyor (1982, s. 71). Kanımca, bu metinler, insanlığın düşleri değil, gerçekleşmesini istediği, anlık olarak bilinçdışında tutulan ortak düşünceleri, toplumsal beklentileridir. Paylaşılacak istenen, gerçekleşmesi beklenen, ulaşıma arzusunun içinde var olan olgulardır. İnsan, doğası gereği, değer verdiği, önemseydiği içerikleri

sürekli farklı biçimlerin içine sokarak sunar, paylaşır. Bu bazen bir masal olur, bazen bir komedi metni, bazen de bir fıkra olur.

Jung ve Fromm'dan alıntı yaparak, Bruijn, insanın ortak bilinçdışından bahsederken, dünyanın neresinde ve ne zaman olursa olsun, insanların ortak eski imge ve simgelere başvurduğunu öne sürüyor. İnsanın, çağlar boyunca savaş verdiği ve sürekli içinde bulunduğu ikili karşıtlıkların, zamandan ve uzamdan bağımsız olarak, ortak evrensel bir bellek oluşturması, tür olarak soyut değerleri de genetik bir miras gibi bünyesinde koruduğunu gösteriyor. Kötünün ve iyinin bir değer oluşu, katlanma düzeyinin farklılaşması ile değişik sonuçlar verir. Kötüye katlanma, iyinin hoşgörüsü, saflığı, bilgisizliği ve bilinçsizliği ile doğru orantılıdır. Böylesine bir cehalet ortamında yeşerip palazlanan kötü, gittikçe güçlenerek dünyayı her geçen gün daha da dayanılmaz ve yaşanmaz bir yer hâline getirir. Bu ortamlar, masal, söylence ve fıkra üretmeye gebe bağlamlardır. Çünkü kötü güçlenince denetimi ve baskıyı, dolayısıyla kötülüğü de arttırır. İyi safça merhamet, kötü de kurnazca yok etme peşindedir. Aslında kötünün istediği, olan bitenin farkında olduğu için merhamettir. Bunun gerçekleşmeyeceğini bildiği için daha fazla baskı ve yok etmeye yönelir. Aynı duygu akışı içinde, iyi de yok etmek, silmek ister. Olan biteni tarihten silmek, kötüyü yok etmeyi arzu ederken, gücünün farkında olmadığı için, merhamete, anlaşılma isteğine sarılır, hiçbir zaman anlayamayacağını bilse bile. Masallar, çocukları, dünyadaki tutarsızlıklara hazırlama ve iyileri de teselli etme aracıdır. Çocuklar er ya da geç, bu dünyanın iyiler için bir cehennem, kötüler içinse bir cennet olduğunu herhangi bir biçimde keşfederler. Masallar ise insanlığın belleğinde iyimser düşünce önerisi ve hoş bir anı olarak kalır.

Yukarıda ele alınan düşüncelere ters gelebilecek biçimde, Bruijn, sözlü geleneğin parçası, halk söylencesi olan masallar ile günümüzde belli yazarlar tarafından üretilen ve çoğunlukla çocuklara hitap eden yazılı geleneğin ürünü kültür masallarını ya da 'yapay masalları' birbirinden ayırıyor (1982, s. 73). Farklılıklara gerekçe olarak da, sözlü / yazılı, yazarı belirsiz-halkın malı / yazarı belli, üretimi süresiz / üretimi sürekli türünden özellikleri öne sürüyor. Masallar, gerçekten halk arasında kendiliğinden türemiş, ağızdan ağıza dolaşan yapıtlar mıdır, yoksa daha yüksek kültür düzeyi ve öngörüsü olan belli bireyler tarafından üretilip halk arasına bırakılmış metinler midir sorusu üzerinde uzmanların bir görüş birliğine varamadığını da ekliyor. Belli yazarlar tarafından üretilen 'yapay masalların', yazınsal yeteneği olan insanların her an, her yerde yazıp dolaşıma

sunacağı türden metinler olduğunu; ancak halk masalları için aynı koşulları söylemenin zor olduğunu, çünkü bu anlatıların, eğitimsel gelişmenin yaygın olmadığı bölgelerde halk ağzından doğrudan kayıt edilerek derlenebileceğini iddia ediyor.

Bu türden keskin ayrımların yapılmasının, hem biçim hem de içerik bakımından güçlü bir metin türü olarak masalın yukarıda açıkladığım temel özelliklerinin gözden kaçırılması anlamına geldiğini vurgulamak gerekir. Halk masalları ve 'yapay masallar' arasında Bruijn'ün yaptığı kanımca yapay ayrımlama, yazarı belli olan ve görece çağdaş metin türleri olan masalların da biçim ve içerik bakımından halk masallarını yani asıllarını takip ya da taklit ettiğini bir bakıma yadsıdığımız anlamına gelmez mi? Sonuç olarak, Andersen, La Fontaine gibi yazarlar halkın binlerce yıldır ürettiği anlatı geleneğini, "bir varmış, bir yokmuş" deyip biçimsel açıdan; ahlaki olarak özlenen, beklenen davranış türlerini ya da insanlık derslerini yansıtarak da içeriksel açıdan sürdürmüş olmaz mı?

Rousseau'nun ses ve yazı arasındaki farklılığı tartıştığı kalıcılık konusuna Derrida, iki tür için de sabitliğin olmayacağını öne sürerek değişik bir yaklaşım getiriyor. Yazı, ses kökenlidir ve ses, yazının öncülüdür, ancak ikisi de belirgin bir kalıcı yapı içermez. Ses sürekli aktarımda olduğu için, sürekli değişime uğrar. Yazı ise farklı uzam, zaman ve farklı zihin durumları tarafından algılandığı için farklı anlaşılma ve yorumlanma özellikleri gösterir. Bu düşünce akışını yöntemsel olarak uygularsak, Bruijn'ün deyişiyle 'yapay masallar', halk masallarının ardıllarıdır ve halk masallarından doğrudan etkilenmişlerdir.

Derrida'ya kulak verecek olursak, her iki türün de sabitlenmesinin mümkün olmadığını, yapısal olarak söküme ve değişime her an açık, cıvataları gevşek durumdaki metin türleri olduğunu öne sürebiliriz. Derrida için bu durum, bütün metin türlerinde gözlenebilir (bkz. Derrida, 2014). Şimdi ve buradanın önemi, içerdiği karşıtsallık ya da tarihsellik dizisinin varlığında anlaşılıyor. Bellek, yetersiz olsaydı, her yer ve her zaman, burada ve şimdi olurdu. Akvaryumdaki balık ile konuşma olanağımız olsaydı, bize yalnızca şimdi ve buradadan bahsedirdi.

Derrida'nın bu noktadaki karşı çıkışının nedeni, muhtemelen, Hegel ve Saussure'ün eşzamanlılığı ya da dizimi vurgulayarak öne çıkarmasıdır. Bütün bu olan biten ise, bir tür kalıcı düzen arayışının sonucudur. İkili karşıtlıklar aşama kat etmek, devinimi sağlamak için ortaya atılmış gibidir. Ancak, karşıtlıkları giderdiğimizde ya da orta noktayı bulduğumuzda, Derrida'nın olasılıkla anlatmayı

istediği yapıyı da sökmüş oluruz. Sanki, bu, üzerimizde zorla duran, bize dar gelen, düşünsel şiddet sonunda giymeye mecbur olduğumuz bir tür deli gömleğidir.

Örneğin, doğa ve kültür ayrımında, elbette doğrudan ve dolaylı niteliksel farklılıklar bulabiliriz. Ama şu sorgulamayı yapsak öncelikle geleceğe dönük daha sağlıklı bir adım atmış olmaz mıyız? Kültür, doğadan çıkar ve fakat aynı zamanda doğa da kültürden etkilenerek çıkar. Diğer bir deyişle, kültür doğayı dönüştürür, olduğu gibi bırakmaz. Doğa, kendi yarattığı tarafından dönüştürülür. Bir çocuğun anneden çıkması, ama annenin de doğumdan etkilenerek farklı bir canlı olması gibi bir şey. İkisi de birbirinden etkilenir, birbirini dönüştürür. Fakat her ikisi de bir diğerinin karşıtı değildir. Anne ve çocuk, doğa ve kültür, birbirilerinin rakipleri, karşıt kutupları değildir. Bir arada var olarak, kaynaşarak devinim yaratırlar; karşıtlık yaratarak değil. Erkek ve kadın bir karşıtlık değildir. Bir tür bir arada var oluş, bir tür kaynaşmadır. İyi ve kötü, zıt kutup gibi gözükse de bir tür kaynaşmadır. Çünkü iyi denen şey, koşullar değişince kötü etki ya da sonuç verebilir. İyinin iyi olması için kötü ile kaynaşması, varlığın özüne dönük dürtüler, uyarılar alması gerekir. Dolayısıyla iyi kendi içinde biraz kötüyü, kötü de kendi içinde biraz iyiyi barındırır. Erkek, hormonal açıdan bünyesinde az da olsa östrojen, kadın ise az da olsa testosteron içerir. Ulamlar, kaynaşma, dönüşüm, birleşme ve arayüzler aracılığıyla kendi özgül kimliklerine ulaşırlar.

Bu noktada, Bruijn, yine ayırmalandırma eylemini sürdürüyor ve geçiş ulamları olarak nitelendirebileceğim masalımsı öykülerde de cinler, periler, cüceler, cadılar, devler, büyücüler, feodal şahsiyetler (kontlar, kontesler, dükler, düşesler, prensler, prensesler vs.) ve konuşan hayvanların olabileceğini ifade ediyor. Bu tür öyküleri, özellikle çocuklar için üretilen çocuk yazınının bir parçası olan metinler biçiminde adlandırıyor. İmgelem gücü ne kadar yüksek olursa, çocuklar tarafından o kadar fazla oranda tercih edildiğini de ekliyor. Bu noktada, yine bir ayırım getirerek, bazen toplum eleştirisi yapsa da, nadiren içinde derin bir anlam ya da yazınsal nitelik barındıran metinler olacağını iddia ediyor. Eğer böyle bir metin ile karşılaşırsak, Bruijn'ün bakış açısından bu durum, yine çocuk yazınından çıkıp 'yapay masal' türüne doğru kaymış oluruz anlamına geliyormuş. Masalımsı öyküler, Bruijn için, ne kadar heyecan verici, eğlendirici olsalar da, gerçek masalın yerini asla tutamaz ve onun sahtesi ya da taklidi gibi görülür.

Derrida, bu noktada, sanki Bruijn'e yanıt veriyor gibidir diyebiliriz. Bruijn, eşzamanlılığın verdiği ağırlık ve algı kısıtlaması sonucunda, bu kanımca yapay ayırmaları yapıyor. Şimdiler birleşince dünler, bugünler ve yarınlar olur.

Artzamanlılık çarkının içine giren bir metin, Bruijn'ün yaptığı niteliksel ayrımlardan sıyrılır. Bahsettiği masalımsı öykülerde de derin bir anlam, yüzeysel de olsa bir toplum eleştirisi bulunabilir. Bruijn'ün bulamaması, bizim de bulamayacağımız anlamına gelmez. Temel çıkış noktası bence şu olmalıdır: çocuk için üretilmiş bile olsa, yetişkinlerin yaptığı tüm aktarımlar, paylaştıkları toplum hakkında, diğer bir bireye, kendilerini meşgul eden bir anlam, bir ileti hissettirmektir. Üretilmiş bütün bu figürler (cinler, periler, cüceler, cadılar, devler, büyücüler vs.), çocukları amaçsızca güldürmek, eğlendirmek, heyecanlandırmak ya da korkutmak için değildir. Nitekim, bilgisayar oyunlarında acımasızca önüne gelen canlıları katleden bir figürün varlığı, toplumu günlerce meşgul eden tartışmaların fitilini ateşleyebiliyor ve iş, söz konusu ürünün yasaklanmasına kadar gidebiliyor. Dolayısıyla, iletisi, etkisi ol(a)mayan, tarafsız konumda masalımsı öykülerin var olması savı, ikna edici bir gerekçe ve gerçeklik sunmamaktadır.

Halkbilimsel ya da budunbilimsel metin türleri, masal, öykü, destan, efsane, şehir efsanesi, fıkra, bilmece, bulmaca gibi ulamlara ayrılıyor. Masalların doğal ve yapay masallar olarak ayrıldığını belirttikten sonra, yapay masalların içine özgül bir tür olarak *fabel* metinlerini de ekleyebiliriz. Eski Yunanda Ezop'un ve Fransız şair La Fontaine'in hayvanları konuşturarak bir gerçekliği ele alıp toplum eleştirisi yaptığı ve bir ahlak dersi verdiği metin türleri, bu masallar arasında sayılabilir (Bruijn, 1982, s. 74-75). Bruijn, doğaya daha yakın yaşayan halkların hayvan temelli masalları çok kullandığını; küçük, kısa, sıska ve çelimsiz hayvanların büyük ve güçlü olanlara oranla zekâsını kullanarak üstün geldiğini, fiziksel gücün üzerine zihinsel gücün geçtiğini belirttikten sonra, efsane (*legende*) türünün Latince kökenine göre, manastırlarda ibadet edilirken ve yemek yenirken okunması gereken şey anlamına geldiğini betimliyor. Bizdeki efsane kavramıyla taban tabana örtüşmediğini, Hıristiyan Ortaçağında manastır yaşamı eksenli azizlerin ve önemli din görevlilerinin deneyimlerini, Tanrı'ya hizmet ederken yaşadıklarını ağırlıklı olarak konu eden metin türleri olduğu belirtilince anlıyoruz. İlk iki bölümde kuramsal düzlemde tartıştığım kendine has, özgül özellikleri ile masal metinlerini, Hollanda özelinden üç örnek seçerek uygulamada çözümlemek, kuramsal savların da geçerliliğini sınınamamıza yardımcı olacaktır.

### **Hollanda Yazınında Masallar**

Avrupa kültür coğrafyası bağlamında, Bruijn, masalları (*sprookje*), söylenceler ve destanlar (*mythe & sage*) ile bağlantılı olarak ele alıyor (1982, s. 74). Söylenceleri (mitleri) ve destanları, sözlü anlatım geleneğinin bir parçası olması bakımından



ortak bir düzlem üzerine oturtuyor. Söylence ve destanlardan farklı olarak, masalarda, sınırsız gerçekdışı kurgu, kurmaca ve fantezi öğeleri kullanılır. Ayrıca, gerçek ve doğaüstü (ya da gerçek dışı) dünyanın, karşılıklı olarak birbirinin içine geçmesi söz konusu olur (H. Van Gorp, R. Ghesquiere, D. Delabastita ve J. Flamend, 1991, s. 378). Masalarda belli bir zaman ve uzam verilmeden sunulan olaylar, genel olarak mutlu son ya da başkahramanın başarısıyla bitirilir. Basit tümce kuruluşları, yapısı ve kişilik sunumları bakımından ölçünlü bir metin türü oluşturulur. Yinelemelere yer verilir. Masal metni, ölçünlü bir giriş ve son yapısı içerir. Halk tarafından çok sevilen ve ağızdan ağıza dolaşan masallarının bazı bölümleri, farklar küçük de olsa, değişik metin türleri olarak üretilir. Bu konuyu sonraki bölümde sunduğum masaları betimlerken örnekleyeceğim.

Germenlerin ve Yunanlıların yani İyonyalıların pagan öğeler içeren söylencelerine baktığımızda, dünyayı, evreni inanç ekseninde yorumlama ve anlamlandırma eğilimini görüyoruz. Romantik eğilimler içeren bu metin türleri, topluluğun ulus olma çabalarında önemli kolaylıklar sağlayan kilometre taşlarıdır. Bruijn, 'saga' sözcüğünün Norveç tarih tanrıçasının adı, Almancanın ve Hollandacanın söylemek, anlatmak anlamlarına gelen 'sagen', 'zeggen' eylemlerine gönderiminin olduğunu belirttikten sonra, başlangıç evresinde masallar, söylenceler ve destanların tek bir anlatı türünden ortaya çıkıp sonradan ayrılmaya gitmiş olacaklarını öne sürüyor.

Ögel ise Türk topluluklarının tarihi söz konusu olduğunda, söylence ile destanı ayırıyor. Oğuz Destanı'nın Türklerin kurduğu büyük devletlere ve cihan imparatorluklara ait bir destan olduğunu, Türk kavim ve ozanlarının akıl ve duygularında bugüne kadara yaşamış olduğunu ve bununla birlikte de tam bir mitoloji (söylence) olmadığını öne sürüyor (2002, s. 1). Buna gerekçe olarak, geçmişten bugüne kadar gelen ve Türk devlet geleneğinde somut olarak gözlemlenen öğelerin, bu anlatıların savlanan nitelikteki özelliklerini aşmasına neden olduğu söylenebilir. Ögel'e göre, Türk töresinin kuruluşu, Oğuz destanlarının ana konusudur ve Türk milleti ile Türk devletinin düzeni ve disiplini, Oğuz Destanı ile anlatılmıştır. "Proto-Türk mitoloji motifleri, elbette ki Oğuz Destanı'nın iskelet ve çerçevesini oluşturuyordu. Yüksek devlet düşüncesi ile büyük devlet düzeni, Türkleri hayal dünyasından ayırıyordu. Mitoloji, semboller ile, gerçek bir hayat ve düşünce düzenine dönüşüyordu. Bununla beraber Proto-Türk düşünceler ile mitoloji motifleri, büsbütün ortadan kayboluyorlardı" (Ögel, 2002, s. 1). Ögel'in bakış açısı, her üç tür ile ilgili neredeyse kalıplaşmış bir yaklaşım olan 'yazınsal,

tarihsel ve sanatsal bir üretim nitelemesi'nin yeterli olmadığını bize sezdiriyor. Bu tür metinler, insanların, toplumların, ulusların günlük yaşamlarına kadar inen, perde arkasından da olsa, resmi ve gayri resmi gündemi belirleyecek güçte olan, canlı, dipdiri, her gün yeniden anlamlandırılan ve kullanıma sokulan göstergebilimsel anlatım türleridir. Metinlerin bu yönü nedense sıkça göz ardı edilmektedir.

Bruijn'ün bakış açısından, üçü de (masal, söylence ve destan) tek bir yapıdan ortaya çıktıysa, onları ayıran özellikler nelerdir diye soracak olursak, masalları geçici olarak bir kenara koyup söylence ve destanlarda, sürekli sakin, dinsel, eğitici ya da ders verici özellikler toplanmıştır. Eğer bu iddia doğruysa, o zaman masalarda sayılan bu özellikler yoktur mu dememiz gerekiyor? Bu savın ikna edici olmadığı çok net bir biçimde ortadadır. Bir hikâye anlattığımızı düşünelim. Bu anlatıyı, masal, söylence ya da destan olarak adlandırdığımızda hiç itiraz ya da eleştiri gelmeyecek durumları da kolaylıkla düşünebiliriz.

Örneğin, Uçan Hollandalı (*De Vliegende Hollander*) anlatısına masal desem ya da söylence ya da destan desem, hangi nitelemeye bir itiraz gelebilir? Bu anlatı türü, sanki her üç ulama da uyuyor gibi gözüküyor. Kavram karışıklığına girdiğimiz bu noktada, Bruijn, imdadımıza yetişiyor ve “masala karşıt olarak, destanda olaylar ana karakter için her zaman olumlu bir sonuçla sonlanmaz. Masalda mucize, doğal bir öge olarak kabul edilirken, destanda ise daha ziyade başka bir boyuttan gelen bir şey olarak deneyimlenir” (1982, s. 74) diyerek konuya açıklık kazandırmaya çalışıyor. Ama ‘Gouden Armpje’ (Küçük Altın Kol) adlı ürkütücü masal (*schriksprookje*) olarak nitelendirilen anlatı türünde olumlu ya da iyi sonuçlanma ögesini göremiyoruz. Bu durum, Kibritçi Kız masalı için de geçerlidir.

Bruijn, masalları destan, söylence ve efsanelerden ayırıyor. Masalların destanlarda olduğu gibi belli tarihsel olaylara bağlı olmadığını, söylencelerde olduğu gibi tanrıları konu edinmediğini, efsanelerde olduğu gibi de azizler ve kutsal kişilikleri ele almadığını; buna karşı olarak, masalların sabit bir düzene sahip olduğunu, ‘iyiler’ için her zaman olumlu biçimde sonuçlandığını ve insanlara bir ayna tuttuğunu vurguluyor.

Winkler Prins Ansiklopedisi, masalı, sözlü aktarımın bir parçası olması, bütünüyle imgelem üzerinden gitmesi ve tarihsel olaylara bağlı kalmaması bakımından söylence ve destandan ayırarak betimliyor (1938, s. 249-251). İmgelem gücüne dayanan halk anlatılarını, doğaüstü öğelere ilişkilendirerek adlandırdığı mucize masallarından iki ayrı ulam olarak ayırması, kanımca gereksiz bir işlemdir.

Sonuçta, imgelem gücüne dayalı anlatılarda da doğaüstü oluşumlardan, mucizelerden örnekler görülebilir. Aslında buradaki sorunu, Winkler Prins de tersinden ve dolaylı olarak ele alıyor ve Grimm kardeşlerin, *Märchen* (masal) sözcüğünü geniş anlamda kullanmasıyla, bu bağlamda çok kavram karışıklığı oluştuğunu öne sürüyor. Bu noktada, yine karşımıza düzen ve disiplin getirme dürtüsü, kavram kargaşasını yok etme telaşının yine öne çıktığını görüyoruz. Saydığımız türlerin tamamı, esasen, metin yapılarını gerçek yaşamdaki bir sorundan kaynak olarak almaktadır. İçeriğe gerçeküstü, doğaüstü öğeler katıp katmamak aslında anlatımın türüyle ilgili değil, derecelendirilmesi ile ilgili bir durumdur. Demek oluyor ki, masalda da, söylence ya da destanda da gerçeküstü, doğaüstü öğelerin, ne düzeyde, hangi derecede metne katılacağına saptanması daha yerinde bir adım olabilir.

Winkler Prins Ansiklopedisi'nin bakış açısından, masal, sözlü anlatım ve aktarım geleneğinin bir parçasıdır ve öyle de kalmalıdır. Sözlü dilde yaşayan bir masal, yazıya aktarıldığında, yani kayda geçirildiğinde, kavanoza kapatılmış bir kelebek gibi olur. Masal anlatılır, kitaptan okunmaz. Her köyün, her yörenin kendine has belli anlatıcıları vardır. Bunlar bazı yerlerde çoğunlukla kadınlardan, diğer yerlerde de erkeklerden oluşur. Cinsiyet etkisi metin içeriklerine biçimsel açıdan etki eder. Masallar, yaşlılar tarafından gençlere ve nesilden nesile aktarılır. Kayıtlı olmadıkları için, içeriksel olarak birbirinden ayrıntı düzeyinde farklılık gösteren birçok çeşitleri olur. Winkler Prins, Avrupa'daki masalların, belli ana konular üzerinden biçimlendiğini ve aynı zamanda, Grimm kardeşlerin farklı bölgelerden masal toplamaya başlamasından sonra, halkın yaşam biçiminden, kültür düzeyinden ve diğer koşullardan dolayı oluşan yadsınamaz farklılıkların yanında, halkların aktarımları arasında benzerliklerin de olduğunu gözlemlendiğini belirtiyor (1938, s. 249-251). Bu bağlamda, doğaüstü yaratıklar Fransızlarda, Norveçlilerde ve Ruslarda biçimsel olarak farklılık gösterse de, masaldaki işlevleri bakımından benzerlik gösterir. Winkler Prins, bu savının nerdeyse tam tersini birkaç tümce sonra dile getiriyor ve Avrupa'daki aktarımda görülen eşbiçimliliğin (hatta buna Asya'nın büyük bir kısmını da ekleyebiliriz dedikten sonra) kaynağının ne olabileceği sorusunu ister istemez paylaşmak durumunda kalıyor. Bu soruya açıklama olarak, Finli araştırmacı Aarne'nin masallar için geliştirdiği türleri belirleyip bunları kayıt altına alma yöntemini veriyor. Bu yöntemde, konusal ve izleksel açıdan benzeyen masallar ile bunların dışına çıkan özel konumdaki masalların ayrı ayrı ulamlanıp numaralanarak kayıt altına alınması söz konusudur. Bu yöntemde eksik kalan yanlar (örneğin konu

çeşitliliği ve kaydı), daha sonra Amerikalı halkbilim uzmanı Stith Thompson tarafından tamamlandı ve böylece uluslararası saygınlığı ve kullanımı olan Aarne & Thompson halkbilimsel veri tabanı oluşturuldu (Winkler Prins, 1938, s. 249-251).

19. yüzyılda coşumculuğun (romantizmin) ve ulus devlet oluşturma sürecinin etkisiyle, halkbilimsel çalışmalara ve özellikle masal derlemelerine Avrupa'da ağırlık verildi. Alman filolog Theodor Benfey, hayvan öğelerini kullanan Hindistan kökenli Pançatantra Masalları'nın büyük çaplı olarak, Eski Yunan'daki hayvan izlekli masallardan (*fabel*) yani Batı'dan kopyalanarak oluşturulduğunu kanıtlamaya çalıştı. Ancak, tam tersinin de çoğunlukla geçerli olduğunu gördü. Tarihin hangi evresinde Asya ya da Doğu, Batı'ya gelip 'işe yarar' bir şeyler alıp geri götürdü? Ancak, tam tersi çok sıklıkla görüldü. Batılı 'kâşifler', Doğu'nun 'keşfedilmedik' ve yağmalanmadık yerini bırakmadılar. Tüm bu olan bitene rağmen, hem suçlu hem de güçlü olmak deyimi, bugünün siyasi, ekonomik ve kültürel dünyasında baskın biçimde kendini gösteriyor ve üstünlüğünü korumak adına, Batı'nın bastırıcı, susturucu, engelleyici tavrı devam ediyor.

Masalların kökeni üzerindeki belirsizliğe kökten bir çözüm getirip açıklık kazandırabilmek için Fin hükümeti, kaynak bölgenin ve toplama tarihinin kayıt altına alındığı karşılaştırmalı masal derlemeleri yaptırdı. Veri tabanı, doğal olarak yüz bin masalı aştı. Halkbilimde masal türleri üzerine bu kapsamlı derleme ve sınıflandırma araştırması, çok önemli bir boşluğu doldurdu. Günümüzde bile masal araştırması yapıldığında, Aarne & Thompson'ın öncülük ettiği sınıflandırma çalışmalarına gönderimde bulunulduğunu görüyoruz.

19. Yüzyılda Avrupa'da esen coşumculuk rüzgârı, masalların, özellikle Hıristiyanlık öncesi dönem kültürüne ait pagan metinler olarak yorumlanmasına ve nitelik kaybetmesine neden oldu. Hıristiyanlıktan sonra, masallar, belli gün ve gecelerde aile içi eğlence, gevşeme, keyif alma zamanlarının malzemesi olarak görüldü. Avrupa'da uzunca bir süre masalların tarihi ve kökeni üzerinde tartışmalar yapıldı. Ancak, Avrupa'da ağızdan ağıza dolaşan bir masalın, ayrıntıda farklılık gösteren bir türünün Hindistan'da duyulmasının gerçek nedeninin ne olduğu tam olarak açıklanamadı.

Tarihten ve yaptığı çalışmalardan ders almış gibi gözükten Benfey, insanlığın ortak imgelem gücünün devreye girerek masal yapılarının belirlenmesinde rol oynadığını öne sürdü. Ancak, daha sonra bu metinlerin, bilinen tek bir yerde ve belli bir zamanda ortaya çıkıp imgelemin etkisiyle yayıldığını savladı. Wesselski ise, halk geleneğinin kendi başınlığı konusunu bir kurgu olarak niteledi ve masalların,

içerik ve yapı değişikliğine uğramadan, ağızdan ağıza, halktan halka türeyeceği varsayımını kabul etmenin mümkün olmayacağı sonucuna vardı. Ona göre, bu halk geleneği, yazınsal ürünlerin tortusundan başka bir şey değildi; halkın ürettiği masalların ayrı bir araştırmaya tabi tutulması gereksizdi ve bunların yalnızca yazınsal bir tür olarak incelenmesi uygun olacaktı. Bu görüşlerin karşısında duran Von Sydow, Batı (budun)merkezli bir yaklaşım benimsedi. Bu masalların, binlerce yıldır Hint-Avrupa halklarının ağızda dolaştığını; Batı halklarına ait metinler olduğunu ve dolayısıyla bu alanda yapılacak ilk geniş çaplı bir araştırmanın, bu gerçeği açığa çıkaracağına gönülden iman etmişti (Winkler Prins, 1938, s. 249-251). Dilbilim ve budunbilimde her ne kadar Hindistan ile Avrupa'yı olgusal, kültürel, tarihsel ve siyasi anlamda bütünleştirme çabası olsa da, tüm bu emeklerin, sonuçta ekonomik göstergelere dayandığı, tarihsel gelişmeler ışığında (sömürgecilik tarihine bakacak olursak), açıkça görülmektedir. Avrupa, ne kadar dünyadan farklı bir coğrafya olduğunu göstermeye çalışsa da, o kadar, bütünlüklü bir dünyanın parçası olduğunu mecburen kabul etmek zorunda kalıyor. Aynı durum, son zamanlarda kendine doğru gelen göçmen akınını, bizim gibi kenar coğrafyalarda bulunan ülkelere para teklif ederek önleme yoluna gitmesinde de görülebiliyor. Bu göç seline set çekemediğini gördüğünde, bir kez daha bütünlüklü bir dünyanın parçası olduğunu anlamaya mecbur olacaktır.

Winkler Prins için zamanın ruhu, masal söz konusu olduğunda da değişiyor. 19. yüzyılda, gerçekdışı ve olağanüstü anlatıların, çocukların körpe zihnine zarar vereceği düşüncesiyle masallar, çocuklardan uzak tutuluyorken; 20. yüzyılın başında, çocuklara imgelem gücünü geliştirecek anlatıların sunulmasının, onların zihinsel gelişimine olumlu katkı sağlayacağı düşüncesi öne çıktı. Bu dönem içinde, masalların, geleneğe de bağlı kalarak, sözlü anlatımın ve aktarımın bir parçası olması gerektiği görüşü öndeyken; bugünün Hollandasında, çocuk yazını ulamında masal kitapları, yazılı-görsel anlatımın ve aktarımın içinde çok önemli bir yer tutmaktadır.

Bruijn'ün bakış açısından, Avrupa halk masallarının sade bir içerik ve anlatım düzeni barındırdığını, biçimsel bakımdan da önceden uzlaşımı olan ölçünlü özellikler gösterdiğini gözlemliyoruz. Bruijn, sabit yapılardan olan '*Er was eens*', '*Es war einmal*', '*Il y était une fois*', '*Once upon a time*' gibi (Bir varmış bir yokmuş anlamında) sabit ifadeler ve alışılmış yinelemeler içerdiğini vurguladıktan sonra, Doğu'daki Binbir Gece Masalları gibi çeşitli mucize içeren masallardan çok farklı bir metin türü olduğunu iddia ediyor. Ancak, bu noktada, Bruijn'ün Doğu'daki anlatım

türlerini de çok iyi tanımadan böyle savlara başvurduğunu görebiliriz, çünkü bizdeki masallarda da Bruijn'ün öne sürdüğü 'Bir varmış, bir yokmuş' ve 'onlar ermiş muradına, biz çikalım kerevetine' gibi kalıp ifadelerin kullanıldığını biliyoruz.

Bruijn'ün kullandığı *natuurvolken* kavramının düz çevirisi olan doğa halkları, aslında yukarıda da belirttiğim gibi 'doğaya daha yakın yaşayan halklar' anlamına geliyor. Burada kastedilen Zenciler ve Kızılderililerdir. Bruijn'ün bakış açısından, Zencilerin ve Kızılderililerin anlattıkları hikâyeler, Avrupa masallarına göre daha dağınık ve belirsizdir. Bruijn, bu halkların Avrupa'da bilindiği biçimiyle masal türü metinleri üretmediklerini; destan, efsane, masal, söylence, fıkra türlerinin birbirinden belirgin biçimde ayrılmadığını, bu türlerin iç içe geçtiğini; Avrupa'da ise tüm türlerin sınırları belli olacak biçimde birbirinden ayrıldığını dile getiriyor. Avrupa halk masalları, Bruijn'ün bakış açısından, özellikle kendine belirlediği yolda ilerleyen ve bu süreci betimleyen insan izleği üzerine odaklanmıştır. Özgür bir kimliğe ve kişiliğe kavuşabilmek amacıyla, bu süreçte karşısına çıkacak zorlukları ve sorunları bertaraf etmek zorundadır. Bruijn, konuya bu açıdan yaklaşacak olursak, kahramanın evleneceği kadına kavuştuğu masalın sonunun, 'onlar erdi muradına, biz çikalım kerevetine'den çok daha derin bir anlam kazanacağını; her insanın bilinçli ya da bilinçsiz olarak tamamlanmışlığa yönelik bir çaba göstereceğini öne sürebileceğimizi belirtiyor (1982, s. 76).

Bruijn, Avrupa halk masallarının kaynağının, Jacob ve Wilhelm Grimm'in coşumcu kuramına göre, Hint-Germen halkları arasında yaşamış olan söylence metinlerinin artıkları olduğunu belirtiyor ve her ne kadar masal ve söylence arasındaki sıkı bağlar sürekli gösterilse de, bu kuramın çürütüldüğünü de ekliyor. Diğer bir kuramın da, Jung'un görüşlerinden etkilenerek, her halkın, ortak bilinç dışının devreye girmesiyle bağımsız ve anlık olarak bir masal üretimini gerçekleştirebileceğini öne sürdüğünü aktarıyor. Demek ki, söylenceler ve onların artığı olarak savlanan masallar, budunbilimsel ya da dilbilimsel yönden ziyade, insandan hareketle ruhbilimsel çerçeveye konumlandırılarak ele alınmıştır. Bu çerçeveden büyütülerek incelenen söylence ve masal türü, bireysel bilinç dışı durumlarının birleştirilip ortak bir bilinç dışına varılması sürecini örnekleyen ve biçimlendiren metinler olarak nitelendirilmiştir.

Bu ve buna benzer savın doğruluğunu da aşağıdaki bölümde üç somut örnek temelinde sınayacağız.

## Hollanda'dan Üç Masal Örneği

Hollanda masalları hakkında yapılacak bir araştırmada ilk önce göze çarpan konulardan biri, ulusal düzeyde adlandırabileceğimiz türden masalların azlığıdır. Bu konuda ulusal çapta araştırma ve derleme yapan kişi sayısı da ilginç biçimde azdır. Hollanda, 'bu bakımdan yabancı olanı çabuk benimser' diyebiliriz. Uluslararası boyutta ün yapmış Alman, Fransız, İngiliz, İtalyan ve Danimarka masalları, oryantalizm çerçevesindeki Arap masalları, Hollanda'da da kolayca benimsenmiş ve yayılmıştır. Şimdi üç özgün Hollanda masalını birlikte inceleyelim.

### Elma Yakalama Sınavı (*De Appelvangproef*)<sup>1</sup>

Fırtınalı bir sonbahar gecesinde, fakir bir kadın, ıssız bir yerde bir çiftliğin kapısını çalar ve samanlıkta uyumak için izin ister. Bu isteğe olumlu yanıt verilir ve şömine etrafında toplanan çiftlik halkı, bu kadını da aralarına alır. Ancak, çiftlikteki hizmetçi (ya da uşak) ya da bu kadın gibi çiftlikte geceleme hakkı elde eden asker (ya da süvari ya da subay), aralarına yeni katılan bu tuhaf kadından şüphelenir.

Hizmetçi kız ya da asker ya da bu kişiler tarafından uyarılan çiftlik sahibi, bir el dolusu elmayı alır ve herkese birer tane atar. Erkekler, elmayı dizlerini birbirine yaklaştırarak yakalar; kadınlar ise kucaklarını açarak, dizlerini birbirinden uzaklaştırarak tutarlar. Bu 'kadın', kendisine atılan elmayı erkeklerin yaptığı biçimiyle yakalar.

Bu noktadan sonra, masal, uzun ya da kısa metin türü olarak devam eder. Kısa metin türünde, yapılan bu hareketten sonra, çiftliğe kabul edilen fakir kadının, aslında bir erkek haydut olduğu çiftlik sahibi tarafından anlaşılır. Haydut yakalanır. Erken müdahale olmasaydı, bu kadın kılığına girmiş haydut o gece çiftliği soyacaktı. Uzun metin türünde ise, bu kişinin kadın olmadığı anlaşılır ve fakat belli edilmez. O gece, asker samanlıkta kadına yakın bir yerde uyumaya hazırlanır. Bu esnada, kadına çaktırmadan kendine benzeyen samandan bir benzerini yatak olarak seçtiği yere uyuma konumunda yatırır ve biraz ileriye gidip gizlenerek olacakları izlemeye hazırlanır. Gece yarısı, kadın kılığındaki haydut elinde bir bıçakla gizlice askere doğru yaklaşır ve "bu bir!", "bu da iki" diyerek samandan yapılmış asker suretini bıçaklar ve samandan yapılmış bu asker görünümlü bebeğin kafasını keser. Bu esnada, hâliyle herkesi uyandırır. Haydudun

<sup>1</sup> Bu masal için bkz. Dekker, A. J., J. Van der Kooi & Theo Meder. (1997). Van Aladdin tot Zwaan Kleef aan. Lexicon van Sprookjes: ontstaan, ontwikkeling, variaties. Erişim tarihi: 4 Nisan 2021, <https://www.dbnl.org/tekst/dekk033vana01> (Bu sayfadan yayınlanan Hollandaca masal metninden Türkçeye çeviri tarafımdan yapılmıştır).

elbisesini aradıklarında, küçük bir kaval bulurlar. Bu kavala üflediklerinde, dışarıda içeriye saldırma işareti bekleyen çete üyelerine bir hareket göstergesi gönderilmiş olur. Bunun üzerine, çiftliğe saldıran haydutlar çetesi, olacaklara hazırlıklı çiftlik halkı tarafından alaşağı edilir.

Bazı uzun metin türlerinde, kaval çalma eylemi yoktur. Çiftlik halkı, haydudun maskesini indirip onu öldürdükten sonra, herkes yine yataklarına geri döner ve uyumaya devam eder. Ertesi sabah, uyandıklarında haydudun cesedi ortadan kaybolur. Ortada kayıp ya da çalınmış hiçbir şey yoktur. Yalnız gizemli bir biçimde çiftliğin vefakâr köpeği bir ağaca asılmış ölü hâlde bulunur. Yeniden tesis edilen güvenliğin göreceli olduğu böylece anlaşılır.

A. J. Dekker, J. Van der Kooi ve Theo Meder'in aktardığına göre, bu masal, ikiye ayrılan haydut hikâyelerinin yani Robin Hood tarzı, kötünden alıp iyiye verenlerden çok; kendi çıkarından başka bir şeyi düşünmeyen, kötü niyetli, şiddet yanlısı hırsız çetesi anlatılarına yakındır. Dekker ve diğerleri, bu türün 19. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan metin türlerine iyi bir örnek oluşturabileceğini, iyi ile kötü arasında oluşan tereddütleri etkin biçimde yansıttığını dile getiriyor. Bir tarafta, insan olmanın gerekliliklerinden biri olan, yolda kalana, zor durumda olana misafirperverlik göstermek varken, diğer tarafta bilinen ortam dışından gelenlere karşı dikkatli olma, tedbirli yaklaşma tavsiyesinin ağırlığı kendini gösteriyor. İki yabancından asker, güveni, kadın kılığındaki haydut ise güvensizliği ve tehlikeyi simgeler. Verilmeye çalışılan ileti ise ahlaki açıdan misafirperverlik, istenen ve beklenen iyi bir davranıştır, ancak şüpheli olmak, tedbiri elden bırakmamak da unutulmaması gereken bir durumdur.

Dekker ve diğerlerine göre, bu halk masalı, kaynak olarak Hollanda topraklarının gösterilebileceği ender metinlerden biridir. En çok halk masalı (toplamda 80'den fazla), kuzeydeki Frizland Eyaleti'nden, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren derlenmiştir. Bu bölgedeki belli çiftliklerde (örneğin Wirdum Bölgesi'ndeki Barrahuis Çiftliği; Dekker ve diğerleri, 1997, s. 22) geçen olaylar, anlatı biçimine dönüştürülerek anlatılmaya başlanmıştır. 18. yüzyılda cereyan eden bir karışıklık ya da savaş durumunda bu bölgeye askerî kıyafetiyle gelen bir Bavyera askeri, söz konusu çiftliğin sahibini kurtarmıştır. Bu askere duyulan minnet hislerinin bir simgesi olarak, çiftliğin bahçesinde böyle bir asker heykeli bugüne kadar tutulmaktadır.



Dekker ve diğerleri, Güney Hollanda'da yani iki büyük nehrin güneyindeki bölgede bu masala rastlanmadığını kaydeder, ancak Belçika'nın Felemenk Bölgesi'nde (yani Flandra'da) anlatıldığı saptanmıştır. Kısmen değişik metin türleri de olsa, bu masal anlatısına benzer metinler, Kuzey Almanya'da (yani Doğu Frizland Bölgesi'nde), Danimarka, Estonya, Finlandiya ve İngiltere'de halk arasında kullanılmıştır. Dekker ve diğerleri'nin bakış açısından, Mark Twain de, yazdığı *Huckleberry Finn'in Maceraları* adlı öykü kitabında da bu anlatı yapısından yararlanmıştı. Ancak, onlara göre, bu anlatı yapısı (kadın kılığındaki adamların, bir sınama yöntemi aracılığıyla ortaya çıkarılması), daha da eskilere giderek Eski Yunan'da da işlenmiştir (Odysseus'un Aşil'in maskesini düşürmesi örneği).

Söz konusu metinsel içerik, daha sonraki olayların ve savaşların anı, hikâye ve fıkra türünden aktarılmasına da katkı sağlamıştır. Örneğin, I. Dünya Savaşı'nda asker kaçağı olan Belçikalı erkeklerin kadın kılığına girerek Stavoren'dan Enkhuizen'a giden vapurda gizlendikleri ve sonra gerçeğin ortaya çıkışı; ayrıca II. Dünya Savaşı sürerken, 1940 yılında, rahibe kılığına giren Alman paraşüt askerlerinin Lahey'deki Scheveningen sahilinde benzer yöntemlerle erkek olduklarının anlaşılması dile getirilebilir. Hollanda'da bugün de anlatılan bir fıkraya göre, bir manastırdaki başrahip, rahibelerin arasına gizlenmiş rahibe kılığında bir erkeği, tuvalette klozetin kapağının açık bırakılmasından değil, herkese attığı elmanın nasıl yakalandığına bakarak bulmuştur.

Bu masalın çağdaş biçime sokulmuş türleri, Dekker ve diğerlerinin aktardığına göre, Avrupa ve Kuzey Amerika'da çok sık kullanılan anlatılar arasına girmiştir. Şehir dışında bir yolda arabasıyla seyahat eden bir adam, yolda el kaldıran bir kadını (muhtemelen bu kadın bir hemşiredir) gideceği yöne doğru götürmek amacıyla arabasına alır. Yakından bakınca, bu kadının kadınlığından şüphe etmeye başlar. Çünkü vücudu, bir kadın için aşırı kaslı ve sesi de aşırı kalındır. Arabada bir sorun olduğunu bahane ederek, bir park alanında mola verir ve arka lambaların çalışıp çalışmadığını kontrol edebilir miyiz sorusuyla bu kişiyi arabanın dışına çıkarmış olur. Çıkar çıkmaz gaza basıp 'bu kadını' alanda bırakarak oradan hızla uzaklaşır. Kaçarken, 'kadının' çantasının arka koltukta olduğunu fark edince, adam, en yakın polis karakoluna giderek ihbarda bulunur. Çantayı açıp inceleyen polis memurları, hırsızlık ve cinayet malzemelerinin yanında en korkuncu olan, kesilmiş bir baş bulurlar. Hemşire kılığına girerek uzaklara gitmeyi hedefleyen adamın, aslında hapisten kaçan bir katil olduğu anlaşılır. Polis, katili, bırakıldığı park alanında yakalar. Bu çağdaş metinde de, görünüşe aldanmak

izleği, yardımsever olmak, iyilik yapmak ile temkinli olmak arasında bir dengeyi var olması gerektiği öğüdünün içine somut olarak yerleştirilmiştir.

### **Küstah Delikanlı ve Köyün Beyi (*De brutale jongen en de heer*)<sup>2</sup>**

Günlerden bir gün köyün birinde bir bey, genç bir domuz çobanı ile karşılaşır ve domuz yavrularının kime ait olduğunu sorar. Çoban, “yetişkin dişi domuza ait” diye yanıt verir. Aldığı yanıtın dolayı hem keyif alan hem de rahatsız olan bey, bu delikanlıya bir ders vermek ister ve ertesi gün onu kendi evine yemeğe davet eder. Beyin bu davetinde çok da iyi bir niyet olmadığını sezen çoban, bir cebine yabancı bir tavşan atarak beyin evine gider. Oraya varınca, bey köpeğini çobanın üzerine salar, fakat çoban da cebindeki tavşanı serbest bırakır. Köpek, tavşanın peşinden koşmaya başlayınca, evin kapısı boşa kalır ve çoban rahatlıkla kapıya doğru yürür. Kapıyı çalar. Kimse açmaz.

Kapıya daha sert vurunca, bey “kim var orada?” der. Delikanlı, “kapı” diye yanıt verir. Sonunda içeri alınır ve yemek masasına geçerler. Bey, tabağına büyük bir mezzit balığı, çoban da küçük bir mezzit balığı alır. Bu çoban, balığı kulağına yaklaştırır. Şaşkınlık içinde kalan bey, hemen nedenini sorar. Kardeşim denizlere açıldı ve biz uzun zamandır ondan bir haber alamadık. Balığa kardeşimi soruyordum. Fakat o hiçbir şey bilmiyor; henüz çok genç. Belki büyük olan, daha fazla bir şeyler biliyordur der ve çoban, büyük olan balığı alır. Ancak o da hiçbir şey bilmediği için, çoban, onu da hızlıca yer bitirir. Ancak, bey, delikanlıdan bunun hesabını sormak ister ve ona şarap isteyip istemediğini sorar. Olumlu yanıt alınca, çobanı, uşağıyla birlikte şarap mahzenine gönderir. Çoban, uşağıya önce kendisine bir şey vermesini ve sonra da kırbaçla<sup>3</sup> kendisini dövmesini fısıldar. Ancak, çoban önce davranır ve iki şarap fıçısının tıpasını açar. Uşak, açılan iki fıçıdan dışarıya şarap akmasını engellemek için iki başparmağıyla delikleri kapatır. Uşak orada öyle durmak zorunda kalınca, bu durumda çoban, savunmasız uşağı dövmeye başlar. Elleri dolu olduğu için uşak karşılık veremez. Ancak acı içinde haykırır. Bunu duyan bey, çobanın yine bir kabahat işlediğini ve uşağına ona sert karşılık verdiğini düşünür. “Hiç acıma ona sakın; bir şeyleri çoktan hak etti” diyerek mahzene doğru

<sup>2</sup> Bu masal için bkz. Dekker, A. J., J. Van der Kooi & Theo Meder. (1997). Van Aladdin tot Zwaan Kleef aan. Lexicon van Sprookjes: ontstaan, ontwikkeling, variaties. Erişim tarihi: 4 Nisan 2021, <https://www.dbnl.org/tekst/dekk033vana01> (Bu sayfadan yayınlanan Hollandaca masal metninden Türkçeye çeviri tarafımdan yapılmıştır).

<sup>3</sup> Burada kullanılan *Karwats* sözcüğü, Türkçe kökenli olup bazı yabancı dillerde, örneğin Rusçada *Karbač*, Almancada *Karbatsche*, Fransızcada *cravache* olarak kullanılan deri kamçı ya da kırbaç anlamıyla, kültürel etkileşimin sonucunda *karbats* ya da *karwats* olarak Hollandacaya geçmiştir.

bağırır. Çobanlık yapan bu uyanık delikanlı, uşağa uyguladığı şiddete bir süre daha devam eder. Şarap dolu iki sürahiyi önlüğünün altına atarak, sonunda bu tehlikeli ortamdan kaçır kurtulur.

Dekker ve diğerlerinin aktardığına baktığımızda, Hollanda'daki Frizland Eyaleti'nin 19. yüzyılın ilk yarısında ulusal bilinç kazanma çalışmalarının, Tiede Roelofs Dykstra, Harmen Sytstra ve Jacobus van Loon gibi öncü Friz aydınlarının girişimleriyle başladığını görüyoruz. Bu amaç doğrultusunda, 1845 yılında tasarlanan ulusal Friz söylencelerini derleme çalışmaları için ilk gönderilen metinlerden biri *Küstah Delikanlı ve Köyün Beyi* adlı masaldı.

Frizland'ın Spannum bölgesinden genç bir fırıncı Waling Dykstra, bu masalı yukarıda adı geçen öncü aydınlar gönderdi. Bu hareketi başlatan aydınlar, bir fırıncının ulusal bilinçlenme konularına verdiği önemden etkilendiler. Onların olumlu tepki vermesi, bu genç fırıncıyı, hem masal derleme hem de özgün halk öyküleri yazma konusunda cesaretlendirdi. Bu kişi, 19. yüzyılda Frizland Eyaleti'ndeki en önemli derlemeci ve yazarlardan biri olarak gösterildi. Ancak, nedense, yüzyılın büyük budunbilimsel derlemelerinde ve daha sonra uluslararası saygınlığı ve kullanımı olan Aarne ve Thomson Masal Veri Tabanı'nda yer verilmedi.

Bu masal, Hollanda, Flandra, Alman dil ve kültür alanı ve Baltık Bölgesi'nde sözlü dilin bir parçası olarak aktarıldı. Dekker ve diğerlerine göre, bu masalın böylesine geniş bir kültürel alanda etkili olmasının nedenlerinden biri; genç, kaba ve cahil bir delikanlı (bir çoban) aracılığıyla, asiller, derebeyleri, toprak sahipleri, rahipler, beyler, efendiler, subaylar gibi toplumda gücü elinde bulunduranların gösterdikleri tutum ve davranışların açık ve net bir biçimle eleştirilebilmesidir. Böylece, sokaktaki adamın, köylünün, çiftçinin, işçinin, uşağın bu kesimler hakkındaki görüşleri ve bakış açıları, masal metni içine yerleştirilerek ifade edilmiştir. Söz konusu masalın kısa türü yukarıda aktarılmıştır. Aynı metin yapısının uzatılmış türleri de mevcuttur.

Dekker ve diğerleri, bu masalın, temel metin yapısı, başlangıç ve bitiş bölümüyle oynanarak uzatılabildiğini ifade ediyorlar. Anlatan kişi, çoban ile beyin karşılaşmasını ayrıntılandırmak istediğinde, çobanı akıllı çiftçi çocuğu ile, beyi de derebeyi ya da prens ve kral ile değiştirebiliyor. Mizah ve eğlence ögesi katıldığında,

çoban, soytarı<sup>4</sup> ile, bey de hükümdar ile yer değiştirebiliyor. Eğer çobanın geldiği toplumsal katmanın cahilliği ve dolayısıyla bu masal içindeki masumiyeti vurgulanmak isteniyorsa, o zaman, metin yapısında iki tür değişiklik yapıyordu.

Birincide, beyin konumuna bir Protestan rahip yerleştiriliyor ve çobanın çiftliğine ebeveyni ziyarete geliyor. Rahibin ziyarete geldiğini gören anne, hemen üzeri toz tutmuş İncil'i raftan alıp tozunu siliyor. Sonra kutsal kitabı kucığına alıyor ve fakat kitabı ters konumda tutuyor. Başlangıçta böylesine dindar ortam görünce sevinen rahip, sonra kadının kitabı ters tuttuğunu fark ediyor ve uyarıyor. Annenin bu uyarıya yanıtı, "bu olur, rahip efendi, ben solakım" biçiminde oluyor. Buradaki sol, solak, sol yönlü kavramları, 'sol eliyle yazan' anlamını olduğu kadar, 'siyasi anlamda sol görüşlü olmak' ve 'bu konularda çok becerikli olmayan, kaba, uyumsuz, acemi' anlamlarını da yansıtabilir. Dolayısıyla, bu masaldaki ifade değişiklikleri, söz sanatı yaratarak, metni dinleyen ya da okuyanları farklı anlamsal yorumlara sevk etmesi bakımından da çeşitlilik ortaya koyar. Yorum farklılıkları, masalların taşıdığı işlevleri de çoğaltır ve farklı iletileri aktarmalarına olanak sağlar.

İkinci tür değişiklikte, genç çoban, babasının keten kumaş çaldığını beye bildirir. Bey de bunun çok sert ve kaba olduğunu söyler. Bunu duyan çoban, "annem de duyunca böyle söyledi" diye yanıt verir. Sonra, "eğer gömlek yapılamazsa, en azından yatak çarşafı olarak kullanılır. Bizimki gibi bir evde, her şey bir biçimde değerlendirilir" diye de ekledi der. Bu tür anlatının adı, "Kumaş Çok Sertti, Kabaydı"dır.

Son bölümde de, kaba çoban ve bey üzerinde bazı değişiklikler yapılır. Davranışlarında bozukluk görmesine rağmen, bey, çobanı yanında işe alır. Bey, toprak sahibi, subay ya da asil olabilir. Bey, çobana, bahçesindeki çilekleri koparıp yemesini yasaklar, çünkü çilekleri, eşi ya da kızı için yetiştirmektedir. Yetişen çileklerin üzerine saksı kapatır. Çoban, dayanamaz çileği koparır ve yer. Yerine gübre koyar. Evin hanımı müdahale eder. Olan biteni duyan bey, çok kızar ve çobanı cezalandırmak ister. Çobanın eline bir mektup tutuşturup çobanı bir askeri birliğe gönderir. Çoban, mektubu açar ve okur. Mektup, mektubu getiren kişiye iyi bir sopa çekilmesi konusunda bir rica içermektedir. Çoban, uyanık davranarak

<sup>4</sup> *Uilenspiegel* (*grapjurk*, *spotvogel*, *schalk*, *grapjas*) kavramı, Germen halk anlatıları ve söylencelerinde, zekâ ve mizahı birleştirerek halkın gözünde bir tür kahraman olan, halkı ve idarecileri mizah ve komedi aracılığıyla güldüren, mizah aracılığıyla önerilerini aktarmaya çalışan eğlenceli karakterlere verilen bir addir.

başka bir gencin ya da bir Yahudi'nin<sup>5</sup> bu mektubu birliğe teslim etmesini düzenler. Böylece, yine tehlikeden kurtulmuş olur.

Dekker ve diğerleri, diğer türlerin de, sözlü dilin aktarımlarında, kaba ve argo ifadeler eklenerek kullanıldığını ifade ediyorlar. Yazılı türlerde bu kullanımlar görülmez. Bu türler, kanımca, masal metin yapısından çıkarak, daha ziyade fıkra metin yapısına dönüşmeye başlar. Eğer çobanı işe alan bey, bir Protestan papaz ise, çoban, derecesi biraz düşük de olsa, yine hoş olmayan eylemlerde bulunur. Papaza, kendini tanıtır ve adının 'Bir-Delikte-Beş-Parmak' olduğunu söyler. Daha sonra, papaz için çalışırken, papazın saatini çalar ve onu pisletir. Papaz, bunu anlar. Aynı hafta sonu, Pazar Ayini'nde, çobanı arka sıralarda dua ederken görür ve duanın ortasında "Kim 'Bir-Delikte-Beş-Parmak' tutarsa, ona kesin bir mükâfat vardır" der. Papazın bu sözlerini, kilisedeki dinsel ve ruhani bağlamda yorumlayan yaşlı bir kadın, papazı aslında yanlış anlar ve acıyla bağırır: "Dört tanesi oldu, ama beşi birlikte olmuyor!". Çoban, sonra tanınmadan papaza saatini iade eder ve hırsızlık yapmaktan dolayı da pişmanlık duyduğunu belirtir. Papaz, saati almak istemez. Onu sahibine geri vermesi gerekir (burada kastedilen muhtemelen Tanrı'dır). O da istemez. Sonuçta saat, çobana kalır.

Anlatımsal bağlam değiştirilerek ana hikâyenin farklı başa ve sona sahip olduğu metin türlerinin, kanımca, masaldan, yalnızca sözlü dilde yaşayan fıkra anlatımlarına dönüştüğü görülmüştür. Bu türden sözlü dil öğeleri, yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi, argo, kaba ve cinsel içerikler yansıtan metinler olarak da gözlemlenmiştir. Küstah delikanlı ve köyün beyi türünden metin yapısı, yüzyıllardır sınıfsal olarak aşağılanan ve hor görülen köylü ve işçilerin, asker, saray ve ruhban olarak hükmeden yönetici sınıfa karşı verdiği hoşnutsuzluk tepkilerini biçimlendirir. Yerel masal anlatımı, bu bağlamda evrensel bir sorunun dolaylı olarak dile getirilişidir. Bölüm temelinde metin farklılıkları, coğrafi olarak görülebilir. Bazılarına yönelik köken araştırması yapıldığında, Eski Yunan söylencelerine kadar uzananlar da bulunabilir.

<sup>5</sup> 'Yahudi karakteri', Hollanda masalları ve halk söylencelerinde genel olarak kullanılır. 'Boeman' kavramı, genel olarak, büyüklerin çocukları korkutarak davranış değişikliğine yönlendirdiği durumlarda bizdeki 'öcü' kavramına karşılık gelir. Bu sözcük, (Kuzey ve Güney) Hollanda eyaletlerinde sıkça duyulur. Ancak kuzey eyaletlerinde (örneğin, Frizland'da) 'boesjeude' sözcüğünün de, 'kızgın Yahudi' (Boze Jood) anlamıyla ve öcü söylemsel işleviyle kullanıldığı görülür (<https://www.ensie.nl/woordenboek-van-populair-taalgebruik/boesjeude>).

**Haydutları Öldüren Hizmetçi (*De Dienstmeid die de Rovers Doodt*)<sup>6</sup>**

Bir akşam, çiftlikte yalnız olan bir hizmetçi, samanlıktan gelen bir tehlike sesi duyar. Samanlığın kapısında açılmış delikten, bir haydut içeri sızmaya çalışır. Samanlığa giren hizmetçi, haydudun kafasını yakalar. Kafasına vurur ve içeri çeker. Sonra gelen hayduda da aynı işlemi uygular. On üçüncü sırada içeriye girmeye çalışan kişi, bu haydut çetesinin elebaşısıdır. Kafasını delikten sokunca, çetedeki diğer yandaşlarının kanlı hâlini görür ve hemen kafasını delikten geri çekmeye çalışır. Bu sırada hizmetçi, kaçmaya çalışan bu adama doğru hamle yapar ve adam yaralanır.

Aradan yedi yıl kadar bir zaman geçer. Bu hizmetçi, düzgün bir bey ile gönül ilişkisine girer. Bu bey, hiç vakit kaybetmeden hizmetçi ile evlenmek ister ve onu fayton ile evinden alır. Evine doğru ilerlerken, hizmetçi, adamın başındaki yaradan yedi yıl önce tanıştığı çetenin elebaşı olduğunu anlar. Haydutların mekânına geldiğinde, kendini evdeki gömme yatağın içine saklar ve o noktadan olan biteni gözlemeye başlar. Haydutların yakalayıp getirdikleri bir kızın elindeki yüzüğü alabilmek için kızın parmağını kestiklerini görür. Kesilen parmak, bir biçimde gömme yatağın içine düşer. Haydutlar, her yerde bu yüzüklü parmağı ararlar. Ama bulamazlar. Hizmetçi kız, bu karmaşa durumundan yararlanarak evden kaçmayı başarır.

Birkaç yıl sonra, hizmetçi kız, başka bir adamla gönül ilişkisine girer. Çok ilginç bir biçimde, yine bu adam, intikam peşinde olan haydut çetesinin elebaşısıdır. Evlilik günü, hizmetçi kız gizlice birkaç polis memurunu mekâna davet eder. Orada rüya anlatımı biçiminde daha önce haydutların evinde yaşadıklarını memurlara açıklar ve bu elebaşını belli eder. Sonunda bu çetenin elebaşı, polis tarafından tutuklanır.

Dekker ve diğerlerinin aktardığına göre, 20. yüzyılın başında E. J. Huizenga-Onnekes adında bir hanım tarafından Groningen Eyaleti içindeki Termunten'da A. Kuiper adlı kişiden duyduğunun derlenmesiyle bu masal metni oluştu. Aşağı Ülkeler'in (*The Low Lands*) yani bugünkü Hollanda, Belçika ve Lüksemburg alanının özellikle kuzey kısmında (Maas ve Ren Nehrinin kuzey kısmında), bu masalın otuz farklı biçimi anlatılıyormuş. Flandra Bölgesi'nde bu masal pek

<sup>6</sup> Bu masal için bkz. Dekker, A. J., J. Van der Kooi & Theo Meder. (1997). *Van Aladdin tot Zwaan Kleef aan. Lexicon van Sprookjes: ontstaan, ontwikkeling, variaties*. Erişim tarihi: 4 Nisan 2021, <https://www.dbnl.org/tekst/dekk033vana01> (Bu sayfadan yayınlanan Hollandaca masal metninden Türkçeye çeviri tarafımdan yapılmıştır).

tanınmıyor. Çoğunlukla masalın ilk bölümü yani delikten gözükten kafaların kesilmesiyle ilgili bölüm dile getiriliyormuş.

Dekker ve diğerleri, bu masalın kısa türlerinden bir tanesinin, Hollandalı ünlü gazeteci, rahip ve yazın eleştirmeni Conrad Busken Huet tarafından 1911 yılında Amsterdam Keizersgracht 123 numaradaki ön cephesinde kafa heykelleri olan ev için yazılı bir anlatı olarak yeniden kaleme alındığını belirtiyor (Bkz. Fotoğraf 1). Bu ev, 17. yüzyılın başında zengin kentsoylu tüccar Lodewijk de Geer için inşa edilmiştir. Huet, bu masalı, eve gizlice giren hırsızların kafasını kesen kahraman hizmetçi kız olarak annesinden dinlemiştir. Annesi de, bunu kendi çocukluğunda evlerindeki bir hizmetçiden dinlemiş ve etkilenmiştir. Bugün Amsterdam'daki söz konusu adreste hâlâ mevcut olan tarihî binada 6 kafa heykeli görülmekte ve bu kafaların, hırsızlara değil de, Eski Yunan-Roma anlatılarındaki simge kişiliklere (Minerva, Apollo, Mars, Diana, Bacchus ve Ceres) gönderimi olduğu dikkat çekmektedir.



Fotoğraf 1: Söz konusu kafaların görüldüğü Amsterdam Keizersgracht'ta 123 numaralı bina.

Dekker ve diğerleri, bu masalın Groningen'de derlenen aslına uygun olan daha bütüncül biçiminin, Amsterdam'dan Ferwerda adlı kişi tarafından dilbilimci Boekenoogen'a 1892 yılında gönderildiğini belirtiyorlar. Ferwerda, bu masalı büyükannesinden dinlediğini dile getirmiştir. Bu metinde de, yedi hırsız vardır. Amsterdamlı hizmetçi kız Anna, altısının kafasını keser. Biri kurtulur. Ölümünden kurtulan bu hırsız, daha sonra, evin sahibi aile tarafından uşak olarak bu evde işe alınır. Burada birlikte çalışırken Anna'nın gönlünü almayı bilir ve onu evliliğe ikna eder. Sonra Anna'yı hırsızların yuvasına götürür. Durumu çabuk kavrayan Anna, evden kaçmayı ve bu sonuncu haydudu polis tarafından yakalatmayı başarır.

## Sonuç

Bu çalışmada, Hollanda masallarını, kuramsal çerçeveyi tartışarak üç somut örnek temelinde ele aldım. Giriş Bölümü'nde belirttiğim gibi, masalı anladığımızda, yaşamın özü ile ilgili de bir şeyleri kavramış ve bunu toplumdaki diğer bireylerle paylaşmış oluruz. Masallar, yaşamın gidişatı ve özüne yönelik üretilmiş düşünce biçimleridir. Daha önce de ifade edildiği üzere, Bruijn'ün, söylencelerin (mitlerin) ve masalların, insanlığın düşleri olduğu savına karşılık olarak, masal metinlerinin, insanlığın düşleri değil, gerçekleşmesini istediği ideal toplum yapılanması, anlık olarak bilinçdışında tutulan ortak düşünceleri, toplumsal beklentileridir.

Çalışmada yer verilen üç masalda da, ortak şemsiye izlek olarak Hollanda'daki var-sıl-yoksul çelişkisi irdelenmiş; yoksulun, toplumda geri bırakılmışların, var-sıllar üzerindeki düşünceleri, aradaki refah dengesizliğini zor ve şiddet kullanarak giderme yolunu seçmeleri işlenmiştir. İlk masaldaki kadın kılığına girme, kurdun kuzu postunda ya da kırmızı başlıklı kızın babaannesi olarak gözükmesi ve kötünün iyiye benzeyerek gizlenmesi izleğini yansıtıyor. İkinci masaldaki yoksul çobanın, konum sahibi beyi aşağılama yolunu seçmesi, var-sılların hak ederek bir konuma ve mevkiye gelmediklerinin, liyakat yoluyla değil, bağlılık ve sadakat yoluyla dünya zevklerine sahip olduklarının, aşağılık kompleksi kadar, büyüklük ve kibir göstermenin bir eleştirisi olarak üretiliyor. Diğer iki masaldan farklı olarak, bu metinde bakış açısı yoksula odaklanıyor ve var-sıl olmanın bir üstünlük ve ayrıcalık sağlayamayacağı vurgulanıyor. Bu metin, akıllı ama yoksul olanın, zenginle arasındaki sıradüzeni (hiyerarşiyi) sıfırlama hamlesinin ve hakkının her zaman olabileceğini, ancak bu davranışın küstahlık olarak nitelenme riskinin de her zaman var olduğunu öne çıkarıyor. Düşünce özgürlüğü varsa, üretilen düşüncenin etiketlenme olasılığı da var. Hollanda'da, sınıflar arası sert sözler söylenebilir. Bu bakımdan, her bir birey eşittir ve eşit haklara sahiptir. Ancak kimin sözü dinlenir? O zaman da, 'her bir birey eşittir, ama bazıları daha eşittir' demek gerekir. Üçüncü masaldaki var-sılın evine saldırı, haydudun yaşamıyla ödeyebileceği ölçüde ciddi bir bedel olarak öne çıkarılıyor. Alın teriyle çalışıp çaba sarf ederek sermaye biriktiren girişimcilerin yaşam biçimine müdahale, ekonomik liberalizmin baskın olduğu Hollanda'da kabul görmez. Alın teri ve çaba ile varsıllaşmayı bir söylence olarak algılayan görüşe göre, var-sıllar, yoksulun haklarından doğrudan ya da dolaylı olarak gasp ettikleri için, her zaman eleştiri ve küstah tavırlara layık bireylerdir.



Helimoğlu Yavuz'un görüşlerine bu açıdan yaklaştığımızda, masalların ortaya çıkışında temel ölçütlerden gösterdiği toplumun baskı altında olmasının (demokrasi ve insan hakları yok ise, masallar vardır fikrinin), bu örnekler için geçerli olmadığını görüyoruz. Özellikle günümüzde geçerli olan 'masallar çocuk yazınının bir parçasıdır' savının da, en azından sunduğum örnekler temelinde çürütüldüğünü saptıyoruz. Söz konusu örnekler, masalların bir tür toplumsal özeleştirisi ya da uyarı, iyi ve kötü hakkındaki farkındalığı artırma çabası olduğu fikrini destekliyor.

Bu örneklerde de gördüğümüz gibi, masallar, evrensel ortak bellek ve miras olma niteliklerini koruyor. Söz konusu nitelikleri sayesinde yayılma ve kültürler arası kabul görme sıkça gözlemleniyor. Dünya masallarının çoğu yereldir ve yerelden küresele doğru gelişir. Küreselden yerele doğru gelişme gösterseydi, belli bir halka ve kültüre ait olma niteliği söz konusu olmazdı. Belli bir halka ait olan masal, söylence ve destanlar, o halkın küresel çapta baskın olup olmamasına bağlı olarak yayılma ve kabul görme örüntüsü çizer. Bu türden eğilimleri, Batı'ya ait söylencelerin (Eski Yunan ve Roma Mitolojisinin) tüm dünyada akademik kurumlar dâhil, birçok kesimde kabul görüp inceleme-araştırma konusu olduğunu dikkate aldığımızda, açık biçimde gözlemleyebiliyoruz. Aynı sözleri, Doğu masalları ve söylenceleri için ne yazık ki söyleyemeyiz. Güçlülerin söylenceleri ve masalları, anlatıldı, aktarıldı, incelendi, çevrildi, tiyatro ve sinemaya uyarlandı, simgesel ve imgesel gösterge olarak yorumlandı, akademik araştırmaların konusu oldu. Saydam'ın bu konudaki görüşlerini eleştirmemin temel nedenlerinden biri de buydu.

Çağdaş bakış açısından yaklaştığımızda, masalların, çocukları, içine atıldıkları dünyanın düzenine hazırlama, bu konuda bilgi verme, iyi ile kötü arasındaki dengenin nasıl olması ya da çocuğun bu ikili karşıtlığın neresinde durması gerektiği konusunda yönlendirme gibi bir öz görevi (misyonu) var. Buna bağlı olarak, masalların içeriği (iyinin, haklının kötüye üstün gelmesi) her daim güncel olsa da, biçimsel özellikleri kurgusal, tarihsel ve imgesel olanaklardan yararlanarak belirleniyor. Gerçek ve hakikat kavramları, üç örnek temelinde, genel olarak hakikatin değişim göstermesi olarak metin izleğine yansdı. Tarihsel anlatılar halk masalı olarak betimlenirken, güncel anlatılar çocuk masalı olarak niteleniyor. Metinlerde, genel olarak, kötülük hızla yayılırken, iyilik süreç içinde kendini yavaş yavaş gösteriyor.

Ne kadar ilginçtir ki Dekker ve diğerlerinin yaptıkları saptama, bu yazıyı hazırlama sürecinde yaptığım araştırmada, şaşırarak elde ettiğim bulgulardan biridir. Çağdaş Hollanda masalı ya da Hollanda çocuk masalları, çok sayıda olsa da, eski tarihlere uzanan, artzamanlı bir yapısı, tarihselliği, budunbilimsel özelliği olan yerel halk masallarına rastlamak da o kadar azdır. Öyle gözüküyor ki, Grimm kardeşlerin derlediği masallar, Hollanda'da çok etkin biçimde yayılıp benimsenmiştir.

Örneğin “Küstah Delikanlı ve Köyün Beyi” masalında da gördüğümüz gibi, halk masal, anlatı ve söylenceleri, metnin içerdiği ve aktaracağı ileti bakımından farklılık gösterecekse, giriş ve/veya sonuç bölümlerinde değişikliğe gidiliyordu. Bunun sonucu olarak, aynı masal metninin farklı türleri halk ağzında dolaşmaya başlıyordu. Buradan da anlıyoruz ki, masallar, toplumsal bellekte soyut yapısal bölümlere ayrılmıştır. İzleğe ve iletiye bağlı olarak, oyuncak Legolarda gördüğümüz yaratıcı ve yapısal parçalar, farklı biçimlerde birleşerek metin bütünlüğü oluşturabiliyor. Bu yaratıcı değişkenlik, metin türüne de doğrudan etki edebiliyor.

“Hollanda Yazınında Masallar” başlıklı bölümde tartıştığım gibi, Bruijn'e göre Zencilerin ve Kızılderililerin anlattıkları hikâyeler, Avrupa masallarına göre daha dağınık ve belirsizdir. Bruijn, bu halkların Avrupa'da bilindiği biçimiyle masal türü metinleri üretmediklerini; metin türlerinin birbirinden belirgin biçimde ayrılmadığını, bu türlerin iç içe geçtiğini; Avrupa'da ise tüm türlerin sınırları belli olacak biçimde birbirinden ayrıldığını öne sürmüştü. Bu savın doğru olmadığını, “Hollanda'dan Üç Masal Örneği” başlığı altındaki üç somut örnekte gözlemledik. Örneğin, birinci ve ikinci masalın yapısal değişikliğe uğratarak, masaldan fıkra türüne dönüşebildiğini saptadık.

Ayrıca Bruijn'ün, söylence ve masalların, insanlığın düşleri olduğu iddiasının bu bölümdeki örnekler için geçerli olmadığını da ekleyebiliriz. Zira bu metinlerde; uyarı, temkinli olma, sınırlı güven ve itimat, düşünce ve eleştiri özgürlüğü gibi izlekler, metnin içine yerleştirilerek halka ya da toplumsal belleğe aktarılmıştır. Jung ve Freud'un, insanların ortak imge ve simgelere başvurma görüşünün, söz konusu bölümdeki örneklerde de doğrulandığını görüyoruz. Halk masalı ve yapay masal (çocuk masalı) ayrımı, belki birincide yazarın belli olmaması, ikincide de belli olması bakımından geçerli olabilir. Ancak, biçim ve içerik açısından, bu metinler çok fazla ayrışma göstermiyor. Bireyin belleği, aynı zamanda toplumun da belleğidir. Toplumun belleği, kısmen de olsa, bireyde mevcuttur.

Benfey, Wesselski ve Von Sydow'un masal kavramına yaklaşımlarının, farklı uçlardan tutmak koşuluyla, özünde budunmerkezci olduğunu da gördük. İncelediğimiz üç örnekle ilgili tarihsel bilgiler, yerel sandığımız metinlerin evrensel ya da küresel görünüm/kullanım sergileyebildiğini gösterdi. Son olarak, Saydam'ın, rüyaların bireysel bilinçdışının; söylence ve masalların ise toplumsal bilinçdışının ortak bilinçle etkileşerek biçimlenmesi iddiası, verdiğimiz üç masal örneğinde devre dışı kaldı, çünkü iddianın kendisi, irade, bilinç, amaç, istek, hedef, farkındalık, uyarma, güven, teminat gibi göreceli olarak daha somut, daha belirgin ve daha gerçek kavramları hesaba katmadı. Bu açıdan baktığımızda, Hollanda masallarının yerelden küresele, küreselden de yerele gidip gelen bir yapısal oluşum sergilediğini görebiliyoruz.

### **Kaynakça**

- Bruijn, M. (1982). *Er was eens.... De Wereld van het Kinderboek: Een oriëntatie voor onderwijzenden op het gebied van de jeugdliteratuur*. Onder redactie van Annie Moerkercken van der Meulen & Hanny Spelbrink. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Derrida, J. (2014). *Gramatoloji* (İ. Birkan, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Güngör, M. (2014). Hıristiyanlıkta Yedi Ölümcül Günah. *Dini Araştırmalar*, 17 (45), 36-59.
- Helimoğlu Yavuz, M. (2014). *Anadolu Masalları – Az Gidenler Uz Gidenler*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Kaper, R. (1984). *Over Helse Heksen en Onnozele Halzen: Magie en Bijgeloof in Middeleeuwse Teksten*. Culemborg: Educaboek b.v.
- Mozzani, E. (2018). Batıl İnançlar Kitabı: Mitler, İnançlar, Efsaneler (O. Adanır, Çev.). *Doğu Batı - Üç Aylık Düşünce Dergisi, Boş ve Batıl İnançlar Sayısı*, 84. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ögel, B. (2002). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Saraçoğlu, A. (2021). Bir Tutam Grimm Kardeşler, Bir Tutam Shaun Tan!. *Cumhuriyet Gazetesi Kitap Eki*, 7 Ocak 2021.
- Saydam, M. B. (2011). *Deli Dumrul'un Bilinci: "Türk-İslam Ruhu" Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*. İstanbul: Metis Yayınları.

Saydam, M. B. (2018). İnançın Boşu / Dolusu. *Doğu Batı - Üç Aylık Düşünce Dergisi, Boş ve Batıl İnançlar Sayısı*, 84. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

TDK Türkçe Sözlük. (1988). *Türkçe Sözlük II Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Van Gorp, H., R. Ghesquiere, D. Delabastita & J. Flamend. (1991). *Lexicon van Literaire Termen: stromingen en genres, theoretische begrippen, retorische procédés en stijfiguren*. Vierde volledig herziene druk. Groningen: Wolters-Noordhoff.

Winkler Prins. (1938). *Winkler Prins - Algemeene Encyclopaedie*. (Vijfde geheel nieuwe druk onder hoofdredactie van Prof. Dr. J. De Vries). Vijftiende Deel. Amsterdam: Uitgeversmaatschappij Elsevier.

### Summary

The notion of folk tale is a kind of narrative that is spontaneously created by a cultural and linguistic community living in a certain location. These tales are not bound to a specific period or person in time. They may contain adventures of humans, gods, animals and other natural-supernatural subjects or objects, mainly aiming at providing a life lesson or a fundamental example for those communities concerned. This statement suggests that folk tales incept their task basically at local level. Then they spread over to other cultural communities and via translation to other linguistic communities as well. This means that these tales may widen their scope from the local to the global level, which implicates that there is to a certain extent a transitionality of folk tales between the micro and macro level. This study focuses on Dutch folk tales in terms of scope, thematic structure and transitionality properties.

In this context, some propositions from the related literature are tested against the internal structure, message and form of these folk tales in order to find out whether these postulates can be approved or disproved. The statement that posits that folk tales are produced only in those communities where individual freedom, democracy and basic universal rights are not properly respected and where coercion can be exerted at micro or macro level. We may assume that if there is no freedom of speech, the people express their feelings and thoughts by using indirect procedures e.g. folk tales. However, in western advanced societies too, folk tales are one of a kind that is frequently produced and used since a very long time in order to pass over a general ethical or moral message, which is of a paramount importance for that particular community.

With regard to the local-global transitionality of folk tales, one can give many examples from the worldwide recognized anthology which is gathered and published by famous German brothers Grimm. Now at this point, the very question that needs to be asked is whether folk tales can demonstrate that kind of transitionality in each case, for instance in case of Dutch folk tales. Can we find some universal or global textual, formal and functional traces in Dutch folk tales? This study shows that tales of Brothers Grimm have a tremendous impact on Dutch tale reservoir. Therefore I had to extend my research onto the real and genuine Dutch narratives, when I came across every time a German based story. Three typical Dutch folk tales have therefore been selected to be able to assess the form, function and transitionality feature of the texts.

Even in these three selected tales, we can easily see the values of a society; how individuals of that society perceive themselves, the community and the world around them. Partially we observe universal care, worries, passion and expectation, which are mainly and culturally outlined for instance in christian perspective. Sins that are theologically and also

culturally rooted in Dutch society such as pride, covetousness, extravagance, envy, gluttony, wrath and sloth can be found in thematic structure of these folk tales. However, again some micro culturally relevant issues can also be traced in the texts, which implicate the transitionality from the local to the global and vice versa. Concepts such as safety, security, social justice, interaction between higher and lower social classes, which are brought to the fore in Dutch society can take their own place in the thematic structure of the Dutch folk tales.

In terms of form and function of folk tales, a distinction was made in the literature between western based and non-western based narratives from the perspective of formal and functional transitionality, which comprises of changeability of texts in formal and functional sense. This means that text types may turn easily into one another in non-western based narratives, so that a folk tale can equally be considered as a text of a joke or a myth for instance in the local context of Africa, whilst text types are clearly discerned and categorized in western cultural spheres. The three Dutch examples which I analyzed in this study show simply that this assertion can easily be refuted. As we have observed in these narratives, the form and function of the text can go through a metamorphosis and in the end of this process we can perfectly have a text in the form of a joke or a myth by means of some additions and subtractions in the body of the text concerned. Therefore, we may conclude that Dutch folk tales contain a transitionality in formal and functional sense from the local to the global level and the other way round.



## YENİ MODERNİZM YA DA KERBERUS-KAPİTALİZMİNİN KÜLTÜREL MANTIĞI VE MİKROFAŞİZME DÖNÜŞ: IAN MCEWAN'IN CUMARTESİ ROMANINDA SAKATLANMIŞ SEMPATİ\*

NEW MODERNISM, OR, THE CULTURAL LOGIC OF CERBERUS-CAPITALISM AND THE TURN TO MICROFASCISM: CRIPPLED SYMPATHY IN IAN MCEWAN'S SATURDAY

**Rahime ÇOKAY NEBİOĞLU** 

Arş. Gör. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, rhmcky@gmail.com

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 30 Aralık 2021  
Kabul edildiği tarih: 22 Şubat 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 30 December 2021  
Date accepted: 22 February 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Yeni Modernizm; Kerberus-Kapitalizmi; Mikrofaşizme Dönüş; Sempati; Yoksunlaştırma Projesi; Duygulanımlar; Yeni Modern Roman; Yeni Modern Özne; Tükenmişlik Toplumları

### Keywords

New Modernism; Cerberus-Capitalism; The Turn to Microfascism; Sympathy; Flattening Project; Affects; New Modernist Fiction; New Modernist Subject; Societies of Exhaustion

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.21

### Öz

21. Yüzyılda yükselen kültürel üretim, şu ana kadar birçok farklı disiplinden araştırmacıların tartışma konusu olmuştur. Bu yeni kültürel üretimin kendine has doğasını anlamak için kimi araştırmacılar duygulanım kavramına yeni yaklaşımlar geliştirirken, kimileri ise yeni samimiyet dalgasına dikkat çekmişlerdir. Bu çalışma, ileri sürdüğü "mikrofaşizme dönüş" kavramıyla mevcut tartışmaya katkıda bulunmayı amaçlamakta ve kapitalizmin son evresinin, "yeni modern an" olarak adlandırdığı çağdaş anı nasıl şekillendirmekte olduğunu anlayabilmek için mikrofaşizme dönüşün anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Bu çalışmaya göre, mikrofaşizme dönüşle olumsuz duygulanımların yoğunlaştırılmasından çok sempati gibi olumlu duygulanımların yoksunlaştırılması günümüzde direniş ve devrimci hareketleri için en büyük tehdidi oluşturmaktadır. Bu düşünce doğrultusunda, bu çalışma mikrofaşizme dönüşü sempati sorunsalıyla olan ilişkisi bağlamında ele almayı ve Ian McEwan'ın Cumartesi romanını inceleyerek bu yeni duygu yapılarının çağdaş romandaki yansımalarını göstermeyi amaçlamaktadır.

### Abstract

The emergent cultural production in the 21st century has increasingly become a subject of debate among scholars from different disciplines. To grasp its nuances, some scholars have called for a renewed attention to affect while others have pointed to a new current of sincerity. This paper attempts to contribute to the existing debate by proposing an alternative term, "the microfascistic turn", and argues that the turn to microfascism begs for closer scrutiny to understand how the latest stage of capitalism shapes and reshapes the contemporary moment, or what it calls "the new modernist moment". It further suggests that with the microfascistic turn, it is not the intensification of negative affects but the flattening of sympathy that has begun to pose the biggest threat to the possibilities of resistance and revolutionary action today. This article seeks to explore the microfascistic turn in its relation to the question of sympathy, and show its projection in contemporary fiction by delving into Ian McEwan's Saturday (2005).

### Giriş

Ian McEwan'ın Cumartesi (2005) romanının ilk sayfalarında baş karakter Henry Perowne'nin zihninden geçenler şöyle aktarılır:

CD-çalara doğru bir adım atıyor, sonra fikrini değiştiriyor, çünkü yaklaşmakta olan televizyon haberlerinin kendisini, yerçekimi gibi çektiğini hissetmekte. Zamanımızın bir koşulu bu, dünyanın ne

\* Bu çalışmanın bulguları, yazarın TÜBİTAK 2219-Doktora Sonrası Araştırma Bursu ile desteklenen Duke Üniversitesi, Edebiyat Programı'nda gerçekleştirdiği doktora sonrası araştırma projesinden elde edilmiştir.

hâlde olduğunu duyma ve çoğunluğa, bir endişe toplumuna katılma dürtüsü. Son iki yıldır bu alışkanlık daha da güçlenmiş; korkunç ve tüyler ürpertici sahneler, haber değerlerine farklı bir skala getirmiş. Onların tekrarlanması olasılığı, günleri birbirine bağlayan bir ip. Hükümetin düşüncesi-bir Avrupa ya da Amerika kentine yapılacak bir saldırının kaçınılmaz olduğu- yalnızca sorumluluğun reddi değil, sert bir vaat de. Herkes korkuyor bundan, ama kolektif düşüncede daha karanlık bir arzu da var, kendi kendini cezalandırmak için duyulan hastalık derecesinde bir arzu ve amansızca bir merak. Hastanelerin kendi kriz planlarını yapmaları gibi, televizyon kanalları haberleri sunmaya hazırlar, seyirciler de bekliyorlar. Bir dahaki sefere daha büyük, daha hacimli. Lütfen bir daha olmasın. Ama yine de göreyim ben, olurken, her açıdan ve ne olur ilk duyanlardan biri ben olayım (McEwan, 2019, s. 164-165).

Bu düşünceler, 21. yüzyıl toplumlarının sıradan insanının kimi zaman sesli olarak ifade edemese de büyük ölçüde zihnini kaplayan korku, kaygı ve arzuları, bir başka deyişle günümüz toplumlarının yeni duygu yapısını temsil eder. Bu yeni duygu yapısı, son yirmi yılda yalnızca kültürel ve toplumsal dinamiklerde değil, aynı zamanda politik ve ekonomik dinamiklerde gerçekleşen değişimin göstergesidir. Bu çalışma, 21.yüzyılın duygu yapısından yola çıkarak içine girmiş olduğumuz yeni “an”ı anlamayı, kavramsallaştırmayı ve ileri sürdüğü yeni kavramları Ian McEwan’ın *Cumartesi* romanı üzerinden yansıtmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, bu çalışmanın odak noktası, duygu politikaları, kapitalizm ve modernizm kavramlarında son yirmi yılda eşzamanlı gelişen değişimler üzerinde olacaktır. Duygu politikaları, kapitalizm ve modernizm kavramlarının kesişme noktalarını ele alırken, bu çalışma Fredrick Jameson’ın marksist yaklaşımını benimseyerek aralarındaki bağı altyapı üstyapı ilişkisi bağlamında incelemeyi, geç kapitalizmden (bu çalışmanın “Kerberus-kapitalizmi” olarak adlandırdığı) kapitalizmin son aşamasına geçişle, iktidar sahiplerinin yürüttüğü yeni duygu politikalarıyla korku ve kaygı duygulanımlarının yoğunlaştırılırken sempati ve merhamet duygulanımlarının yoksunlaştırılışını, duygulanımların sıradan hayatın yeniden “ortak dili (lingua franca)” olmasıyla ise postmodernizmden “yeni modernizm”e geçişi göstermeyi amaçlamaktadır. Bu çalışma yeni modernizmi, edebi, mimari veya sanatsal bir “*stilden çok*” Jameson’ın postmodernizm tanımında yaptığı gibi “*kültürel bir başat*” (1991, s. 56) olarak

değerlendirmekte, dolayısıyla Kerberus-kapitalizminin ve yeni modernizmin kültürel mantığını anlamayı ve aktarmayı planlamaktadır.

### **Yeni Modernizm Ya Da Kerberus-kapitalizminin Kültürel Mantığı**

McEwan'ın *Cumartesi* romanı 1960'lar sonrası neredeyse seri üretime geçmiş, artık herkesin aşına olduğu postmodern özne ve postmodern stilden sıyrılarak okurda adeta Virginia Woolf'un, James Joyce'un ve hatta Kafka'nın romanlarının sayfalarını çeviriyor hissi yaratan bir roman olarak öne çıkar. Roman, şu ana kadar yapılan çalışmalarda modernist romana yaklaşan biçimsel özellikleriyle ele alınmış ve romanın modernizmin önemli isimleri olan Woolf, Joyce ve Kafka'yla kurduğu bağ ve bu isimlerin romanlarına göndermeleri ilgi odağı olmuştur (Robinson, 2010; Starck, 2016). Ancak *Cumartesi* romanının edebiyat tarihinde sarsılmaz bir yer edinmesini sağlayacak en dikkat çekici noktası, bu çalışmaya göre, romanda bahsi geçen konu ve tahlillerin tarihte kritik bir geçiş dönemine işaret ediyor olmasıdır. 2005 yılında yayınlanan bu romanda anlatılanlar, 2003 yılında geçer. Roman 11 Eylül saldırılarını, saldırıları takiben Amerika Birleşik Devletleri'nin Irak'ta "teröre karşı savaş" başlattığı ve tüm dünyada "teröre karşı savaş" söyleminin güç kazanmaya başladığı dönemi ele alır. Bu çalışma bu kritik dönemi, geç kapitalizminden "Kerberus-kapitalizm" olarak tanımladığı kapitalizmin dördüncü evresine ve buna paralel olarak da geç kapitalist toplumlardan "tükenmişlik toplumları" olarak adlandırdığı yeni toplum yapısına ve postmodernizmden yeni modernizme geçişin başladığı dönem olarak tanımlar.

Bu geçişi doğru anlayabilmek için önce postmodernizme, *ya da geç kapitalizmin kültürel mantığına*, dönmek yerinde olacaktır. Postmodernizmin şu ana kadar çok fazla tanımı yapılmıştır: postmodernizmi, Lyotard "*üst anlatılara duyulan güvensizlik*" (1979, s. 6), Baudrillard "*simülasyon çağı*" veya "*hiper gerçeklik çağı*" (1988, s. 166-172), Susan Sontag henüz Türkçeleştirilmemiş, "*camp*" kültürü (Sontag, 2018), Ihab Hassan ise "*biçimsizlik*" ve "*belirsizlikler*" (1982, s. 91) silsilesi olarak tanımlamıştır. Bu tanımlar özellikle edebiyat alanında en çok kabul görülenlerden olmuştur. Bu çalışma, postmodernizme getirilen bakış açıları arasından Fredric Jameson'ın tanımını benimsemektedir. Jameson (daha sonra bir röportajında "postmodernite" olarak düzelttiği) postmodernizmi "*geç kapitalizmin kültürel mantığı*" (1991, s. xv) olarak tanımlar ve modernizm ile postmodernizm ayrımını kapitalizmin doğası ve işleyişinde gerçekleşen değişimler ve bu değişimlerin



kültürel düzlemdeki yansımaları üzerinden tarihsel bir çerçevede inceler. Jameson'ın belirttiği gibi, yirminci yüzyılın ikinci yarısında kapitalizm üçüncü evresine girmiş, neoliberal ve bilgi teknolojileriyle şekillenen global bir kimlik kazanmaya başlamıştır. 1770'lerden 1920'lere kadar olan kapitalizmin ilk evresi (kapitalizmin "ulusal" evresinde) ekonomi ve politika birbirinden tamamen ayrı iki alan iken, 1930'larda Keynesian bir yaklaşımla ekonomi politikanın önemli bir parçası hâline gelmiş ve böylelikle kapitalizmin ikinci evresi başlamıştır. 1950'lerden itibaren ise Jameson'ın da tahlil ettiği gibi kapitalizm ekonomi, politika ve devlet arasındaki sınırları iyice grileştirerek, serbest piyasa odaklı neoliberal hâlini almıştır. Öyle ki ekonomik altyapıda hedeflenen serbest dolaşım, bir başka deyişle kapitalin serbest akışı, üstyapıda büyük anlatıların reddedilişi, marjinlerle merkezlerin eşitlenmesi veya buluşturulması, küçük toplulukların kabul görmesi gibi düşünceleri beraberinde getirmiştir: özgür ekonomi, özgür yaşam stili, özgür birey, özgür sanat, özgür edebiyat. Özgürlük, geç kapitalist dönemin mottosu hâline gelmiştir.

Kapitalizmin bu "saf" hâline geçiş, Jameson'ın postmodernizm olarak adlandırdığı tarihsel dönem olmuştur. Postmodern dönemde, yeni marjinal gruplar seslerini duyurmaya başlamış, edebiyatta ve sanatta tüm yerleşik kalıplar reddedilmiş, her şeyin dilin içinde var olduğu, bu nedenle her şeyin bir söylemden ibaret olduğu düşüncesinden yola çıkarak gerçek bir doğruya ulaşılamayacağı düşüncesi benimsenmiştir. Bu yeni merkezsizliği kucaklama hissiyle, postmodern durumun vehameti birçok yazar ve düşünürce göz ardı edilmiştir. Postmodernizm ile özdeşleştirilen bu özgürlük tablosu serbest ekonomi, serbest piyasa yaratma ve kapitalin sonsuz ve sınırsızca hareket edebilmesi ve biçim değiştirebilmesi amacıyla ortaya çıkmıştır. Geç kapitalizmle birlikte kültürün metalaştırılması, öznenin metalaştırılması, fikirlerin metalaştırılması normalleşmiştir. Tarih ve gelecek yok sayılmış, sadece şimdici bir yaklaşım benimsenmiş, sürekli bir haz arayışı içine düşülmüştür. İşte tam da bu değişimler, Jameson'ın postmodernizmi *derinlikten yoksun* (1991, s. 9), tarihselliği ortadan kaldıran (s. 21), duygulanımların yok olmaya yüz tuttuğu (s. 10) yeni bir kültürel durum olarak tanımlamasına neden olmuştur.

Günümüze gelindiğinde özellikle 11 Eylül olayları sonrası, bahsedilen postmodernist kültürel dinamiklerin kimilerinin değişmekte ve yoğun "neşe" ve "kutlama" hâlinden "korku" ve "endişe" hâline geçilmekte olduğu

gözlemlenmektedir. Bu çalışma, 11 Eylül olayları sonrası hızlanan bu değişimi kapitalizmin son evresi olan “Kerberus-kapitalizmi”ne geçiş ve “mikrofaşizme dönüş” olarak nitelendirmektedir. Ekonomik altyapıda ortaya çıkan bu geçiş, kaçınılmaz olarak üstyapıda da yeni bir gerçeklik anlayışı, yeni bir kültürel mantık ve yeni bir duygu yapısını doğurmuştur. Bu değişimi elbette ki postmodernizmin teorisyenleri de fark etmiştir. Ihab Hassan “From Postmodernism to Postmodernity: The Local/Global Context” adlı makalesinde değişen yeni dünyanın postmodern olarak adlandırılmayacağını şöyle açıklar: “Şurası kesin ki, postmodernizm hakkında bundan otuz yıl öncesinde olduğundan çok daha az şey biliyorum. Bu muhtemelen postmodernizmin değişmiş olmasından, benim değişmiş olmamdan ve de dünyanın değişmiş olmasından kaynaklanıyor” (2001, s. 1)<sup>1</sup>. Benzer şekilde Linda Hutcheon, 2015 yılında yayınlanan “Epilogue: The Postmodern... in Retrospect and Gone Forever” başlıklı çalışmasında “Postmodernizm neydi?” diyerek postmodernizmden “geçmişte kalan bir şey” (2015, s. 5) olarak bahseder. Postmodernizmin yaşayan teorisyenlerinin postmodernizmden uzaklaşmışlığının farkında olmasına rağmen, bu yeni dönemi nitelendirecek yeni kavramlar arayışına girecek kadar postmodernizm kavramından koptukları söylenemez. Çağdaş düşünürler bu yeni dönemi “post-postmodern” (McLaughlin, 2004; Amian, 2008; Nealon, 2012), “dijimodern” (Kirby, 2009), “metamodern” (Vermeulen ve Van den Akker, 2010), “trans-postmodern” (Epstein ve diğerleri, 1999) gibi yeni kavramlarla tanımlama girişiminde bulunmuşlardır. Ancak bu tanımlamalar yapılırken, yeni modernizm anlayışı, kapitalizmin son evresi olan Kerberus-kapitalizmi ve (yoğunlaştırma görünümü altında yoksunlaştırılan) yeni duygu yapıları arasındaki belirgin bağlara dikkat çeken olmamıştır.

### **Yeni Modernizm: Mikrofaşizme Dönüş, Tükenmişlik Topluları ve Kayıtsızlaştırılmış Birey**

Bu çalışma yeni modernizmi tanımlarken, 11 Eylül olayları sonrası radikal şekilde hızlanan kapitalist sistemdeki değişimi ve mikrofaşizme dönüşü başlangıç noktası olarak görmekte ve günümüz toplumlarında doğan yeni kültürel dinamikleri anlamının ancak Kerberus-kapitalizminin nasıl işlemekte olduğunu ve “mikrofaşizme dönüş”ten ne kastedildiğini anlayarak mümkün olacağını savunur. Bu çalışma, 21. yüzyılda kapitalizmin dördüncü evresini, üç başlı canavar

<sup>1</sup> Aksi belirtilmedikçe makalede geçen İngilizce kaynakların çevirileri yazara aittir.

Kerberus'u andırır şekilde üç farklı koldan işleyen ve bu işleyişi sürdürebilmek için krizlerden beslenen "Kerberus-kapitalizmi" olarak adlandırır. Bu adlandırma, kapitalizmin dördüncü evresinin geç kapitalizmin aksiyomatik kodlama rejimine bağlılığını sürdürmeye devam ederken, Deleuze ve Guattari'nin "ilkel toplumsal makine" ve "despotik toplumsal makine" olarak adlandırdıkları eski toplumsal yapıların kodlama rejimlerini yeniden yapılandırarak kullanmaya başlamış olmasına dayanır. Geç kapitalizmin son 20 yılda karşılaştığı duraksamalar ve içsel krizler, kapitalizmin kapitalin sınırsız ve sonsuz şekilde küresel piyasada akışını sağlamak amacıyla yersiz-yurtsuzlaştırma rejimiyle işlemesini kaçınılmaz kılsa da içsel krizlerinin üstesinden gelebilmek için farklı rejimlere geçici olarak başvurma ihtiyacı doğurmuştur. Bu nedenle kapitalizm, ilkel toplumsal makinenin bölgeselleştirme, despotik toplumsal makinenin ise yeni ittifaklar kurma ilkelerini yeniden uyarlayıp benimsemeye başlamıştır. Bu üçlü yapıda benimsenen geç kapitalist makinenin aksiyomatik ilkesi, neoliberal ve özgürlükçü söylemin ve demokrasi rejiminin çağdaş toplumların "görünürde" hâlâ temel yapıyıymış gibi yansıtılmasını; ilkel toplumsal makinenin bölgeselleştirme ilkesi, geçmişin ulus-devletlerinin milliyetçi söylemleri yerine "güvenlik" ve "terör tehditi" söylemleriyle yeni bir ayrımcılık politikasının yaratılmasını; despotik toplumsal makinenin yeni ittifaklar yaratma ilkesi ise Trump gibi agresif politik figürler ve Brexit gibi radikal politik projelerle ulus-devletler, çok-uluslu şirketler ve uluslarüstü örgütler arasındaki güç ilişkilerinin yeniden şekillendirilmesini sağlamaktadır.

Kerberus-kapitalizmi kavramında, büyük ölçüde Naomi Klein'in *Şok Doktrini: Felaket Kapitalizmi* (2007) kitabında ele aldığı "felaket kapitalizmi" kavramından esinlenilmiştir. Ancak kapitalizmin son evresi bir felaket kapitalizminden çok, üç farklı mekanizmayla işleyen Kerberus-kapitalizmidir. Klein felaket kapitalizmini, Milton Friedman öncülüğünde Chicago Ekonomi Okulu iktisatçılarının "şok doktrini" üzerine kurguladığı ekonomi planının uygulamaya konulduğu kapitalist sistem olarak tanımlar (2010, s. 6). Bu sistem doğal afetler, pandemiler, darbeler veya savaşlar gibi doğal, toplumsal veya politik felaketler neticesinde toplumların girdiği şok hâlini fırsata çevirerek, uzun süredir yapılması hedeflenen ancak kitlelerin onayı gerektiği için gerçekleştirilemeyen planları aceleci bir şekilde uygulamaya koyarak işler. Klein'in belirttiği gibi, ancak bir kriz "yeterince şiddetli olursa (para değer kaybeder, piyasa çöker, büyük bir resesyon yaşanır), her şey darmadağın olur ve politikacılar ulusal çapta acil bir duruma cevap verme adına gereken (ya da gerekli olduğu söylenen) her şeyi yapmakta özgür hâle gelirler.

Krizler bir bakıma ‘demokrasinin serbest bölgeleri’dir: Başka bir deyişle, rıza arayışı ve konsensus ihtiyacı duyulmayan zamanlarda politikada ortaya çıkan boşluklardır” (2010, s. 193). Felaket kapitalizmi bu boşluklardan yararlanarak, kar artışını ve kapital akışını sağlar.

Kerberus-kapitalizminin bu üçlü yapısının işleyişi, Klein’in felaket kapitalizmi tanımından ayrılarak *yeterince büyük felaketler* olmadan da sürekli bir kriz atmosferi yaratarak iktidar sahiplerinin kitlelerin rızasına başvurmadan karar alabilecekleri siyasi boşluklar yaratabilme yetisi kazanmasıyla mümkün olur. Kerberus-kapitalizmi, kapitalizmin felaketlere değil, kriz atmosferine ihtiyaç duyduğu; somut felaketler olmaksızın kriz atmosferi yaratabildiği ve bu atmosferi fırsata çevirdiği esnek bir yapıdadır. Burada bahsi geçen “kriz”, yalnızca kapitalizmin beslendiği ve beslediği kriz ortamına değil, aynı zamanda belirli aralıklarla karşılaştığı kendi içsel krizlerine de dikkat çeker. Klein, kavramsallaştırdığı felaket kapitalizmini yalnızca şok doktrinine dayandırır. Şok doktrini, bu çalışmaya göre, Kerberus-kapitalizminin temel işletim sistemi *değil*, içsel krizlerinin üstesinden gelebilmek için başvurduğu araçlardan *biridir*. Şok doktrini, olağanüstü hâl (OHAL) durumlarını fırsata çevirme stratejisidir. Kerberus-kapitalizmi ise *olağanüstü hâl* olağanlaştırmak için yeni bir duygu politikası yürütür. Bu duygu politikası, toplumun olmamış ama her an olabilecek olası tehlikelerle karşı karşıya olduğu düşüncesini aşılır. Bu duygu politikasıyla, Brian Massumi’nin *The Politics of Everyday Fear* kitabında belirttiği gibi, artık “tanımlanamaz”, “her an”, “her yerde”, herhangi bir şekilde ortaya çıkabilecek yeni bir “düşman” kategorisi yaratılır (1993, s. 11). Böylelikle bu çalışmanın öne sürdüğü üzere çağdaş kapitalizmde benimsenen kalıcı *olağanüstü hâl* durumu olumsuz duygulanımları yoğunlaştırma imajı altında, toplumları “tükenmişlik toplumlarına”, bireyleri ise “kayıtsızlaştırılmış birey”lere dönüştürme amacı güder.

Tükenmişlik toplumları, öfke, nefret ve korku duygulanımlarının yoğunlaştırıldığı, sempati ve merhamet duygulanımlarının ise yoksunlaştırıldığı toplumlardır. Kayıtsızlaştırılmış birey ise kendi ve kendinden olanın varlığı sürekli tehdit altında hissettiği için kendi ve kendinden olanı koruma, kendinden olmayana ise korku, öfke veya nefretle yaklaşma eğiliminde olan bireydir. Kerberus-kapitalizminin yürüttüğü olumsuz ve ayrıştırıcı duygulanımları arttırma, iyileştirici ve birleştirici duygulanımları zayıflastırma politikası kapitalist dünya sisteminin “mikrofaşizme dönüş”ünün habercisidir. Kapitalizm ve faşizm arasındaki sarsılmaz

ilişkiyi anlamak, günümüz toplumlarının yükselen kültürel dinamiklerini fark edebilmek için önemlidir. Kapitalizm, tarih boyunca karşılaştığı her ekonomik duraksama veya krizde faşizme başvurma eğiliminde olmuştur. Bir başka ifadeyle, tıpkı Mussolini ve Hitler'in faşist yönetimlerinde olduğu gibi, faşizm politik bir durumdan çok, ekonomik çalkantıları karşılama ve onlarla mücadele etme şekli olarak belirmiştir. Geç kapitalizmin, 1990ların sonlarına doğru başlayan ve 2008-2012 küresel ekonomik durgunlukla da daha görünür hâle gelen içsel krizlerinin üstesinden gelme isteği, faşizme dönme eğilimine neden olmuştur. Ancak kapitalizmin serbest piyasa ekonomisi için ihtiyaç duyduğu "özgürlük" mantığı el vermediği için artık makro faşizmlere dönüş mümkün değildir. Kapitalizm, hem serbest piyasa ekonomisini ve kapitalin akışkanlığını koruyacağı esneklik ve özgürlüğe, hem de gerektiğinde kapitalist emperyalleşme arzusuyla uluslararası yasaları gözardı etme gücüne sahip olacağı yeni bir sisteme ihtiyaç duyar. Dolayısıyla mevcut krizlerini aşabilmek için geç kapitalizm, bu çalışmanın ileri sürdüğü üzere, Kerberus-kapitalizmine evrilerek makro faşizme değil, mikrofaşizme yönelir.

Mikrofaşizm, Deleuze ve Guattari'nin bir "arzu" olarak tanımladığı faşizmin en tehlikeli türüdür (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 9-10). Faşizmin belirli tarihsel dönem veya figüre indirgenebilecek bir politik ve tarihsel olgudan çok, bir *mentalite* durumu olduğunun altını çizen Deleuze ve Guattari, mikrofaşizmi buna bir örnek olarak gösterir. Tarihsel indirgemeci yaklaşımlardan uzaklaşmak faşizmin her koşulda, en demokratik yapılarda dahi, varlığını sürdürebileceği gerçeğini bize hatırlatır. Totaliter ve baskıcı rejimlerle somutlaşan makro faşizmler, faşizm ile demokrasinin yan yana düşünülemediği yanılgısı yaratır. Oysa mikrofaşizm, demokratik rejimlerde var olabilen bir arzu türüdür. Bu faşizm türü, makro faşizmin aksine dıştan zorlama ile değil, bireylerin kendi istekleriyle "baskıyı arzulanması" ve baskıcı güce boyun eğmesidir (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 215). Mikrofaşizm, "*totaliter bir organizmadan ziyade, kanserli bir beden*" gibidir (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 215); hızla toplumların en küçük hücrelerine kadar ilerleyebilir. Bu çalışmada, "mikrofaşizme dönüş"ten kastedilen ise, günümüz kapitalist sisteminin makro faşizme ihtiyaç duymaksızın, yürüttükleri duygu politikalarıyla mikrofaşist yönelimler yaratarak bireylerin kendilerini baskılayan gücü sorgulama ve ona karşı gelme yetilerini yitirmelerini; yüzeysel sergilenen tüm duygu yoğunluklarına rağmen hissizleştirilmelerini; başkalarının ve kendilerinin hayatlarını radikal şekilde etkileyen/etkileyebilecek kalıcı olağanüstü hâl

kararlarını uysallıkla karşılamalarını sağlamasıdır. Makro faşizmler Althusser'in "baskıcı devlet aygıtları" olarak adlandırdığı (2001, s. 127-186) güç kaynaklarını kullanarak kitlelerin rızası ve onayı olmaksızın aldıkları kararları uygulatırken; Kerberus-kapitalizminin hüküm sürdüğü günümüz demokratik rejimleri, her bireyin içinde açığa çıkmayı bekleyen "mikrofaşist"i uyandırarak kitlelerin kendi hayatlarını baskılayacak karar ve tutumları kendi istekleriyle arzulamaları ve/veya uysallıkla kabul etmelerini; kendilerinden olmayanların hayatını baskılayacak karar ve tutumları ise kayıtsızlıkla karşılamalarını sağlar. Mikrofaşizme dönüş, Kerberus-kapitalizminin tükenmişlik toplumlarını ve kayıtsızlaştırılmış bireyleri yaratmasına olanak veren temel unsurdur. Geç kapitalizmden Kerberus-kapitalizmine, neşe toplumlarından tükenmişlik toplumlarına, neoliberalizmin özgürlükçü havasından mikrofaşizme geçiş ise, çağdaş anın artık postmodern olarak adlandırılmayacağına göstergesidir. Çağdaş an, geç kapitalizmin aksiyomatik ilkesini devam ettirdiği için içkin olarak postmodernizme bağlı olsa da, birçok postmodern kültürel dinamiği geride bırakmış, eskisinden çok daha karmaşık, yeni kültürel başatlar yaratmış *yeni modern* andır.

### **Yeni Modern Özne**

McEwan'ın romanında yeni modernizmin, yani Kerberus-kapitalizminin kültürel mantığının, nasıl işlemekte olduğunu izleklerini sürmeye başlamadan önce, yeni modern özneyi ve yeni modern özneyi yöneten duygu yapılarını tanımlamakta fayda vardır. Yeni modern özne, Kerberus-kapitalizminin yürüttüğü yeni duygu politikasıyla korku, kaygı ve öfke duygulanımları yoğunlaştırılmış, sempati ve merhamet duygulanımları yoksunlaştırılmış veya pasifleştirilmiş, içindeki mikrofaşist uyandırılmış öznedir. Yeni modern özneyi ve bu yeni öznenin modern ve postmodern öznenin farklarını anlamak, ancak Spinoza'nın duygulanım anlayışına dönerek mümkün olabilir. Duygulanımlar, Spinoza'nın tanımına ve daha sonra onun düşüncelerini temel alan Gilles Deleuze, Brian Massumi gibi düşünürlerin hemfikir olduğu düşünceye göre, bizleri hem bedensel hem de zihinsel olarak etkileyen karşılaşmalar, bir bedenden bir bedene geçen, bedenler arası dolaşan, yayılan yoğunluklardır (Spinoza, 2009, s. 90, 96; Deleuze, 1988, s. 27; Massumi, 2015, s. 3). Spinoza'ya göre 3 temel duygulanım vardır: arzu, sevinç ve keder. Diğer tüm duygulanımlar ise bu üç temel duygulanımın türevleri ya da alt kategorileridir. Sevinç ve kederi birbirinden ayıran şey var olma kudretimizdeki yarattıkları etkilerdir. En basit anlamıyla sevinç duygulanımı harekete geçme gücümüzü artırırken, keder duygulanımları var olma kudretimizi azaltarak bizi

pasifize eder (Spinoza, 2009, s. 85). Bu durumda mutluluk, neşe, hayranlık gibi yüzeyde olumlu gibi görünebilen duygular bizi pasifize ediyorsa keder kategorisine giren pasif duygulardır.

Buradan hareketle modern, postmodern ve yeni modern özneye dönülecek olursa, bu çalışmaya göre modern özne, kapitalist sistemin gittikçe tüm dünyada benimsenmesiyle ortaya çıkan radikal değişimler neticesinde mevcut merkez algısını yitirerek *içkin* bir mutsuzluk ve kaygı duyan ve bu nedenle topluma yabancılaşmış, toplumdan kendini soyutlamış, ancak farkındalığı neticesinde kendisini soyutladığı için bir bakıma toplumun dışında kalmış ve/veya toplumun dışına itilmiş özne olarak görülebilir. Postmodern özne, geç kapitalizmin düşünmeden, işlemeden ve sindirmeden tüketme mantığıyla yaşayan, metaları olduğu gibi metalara dönüştürülmüş ideolojileri, inançları, akımları hızlı bir şekilde tüketen, kendi seçimlerini kendisi yapıyor ve bu nedenle de son derece özgürmüş yanılması içerisinde yaşayan, *içkin olmayan* bir neşe hâlinde yaşayan, ancak bu hâliyle toplumda kabul gören, toplumun sağlıklı bir bireyi olarak sayılan özne türüdür. Yeni modern özne ise, Kerberus-kapitalizminin değişen mantığının ürettiği gerçekliğe inanarak kronik bir korku, kaygı ve kendini/kendinden olanı koruma eğilimine sokulmuş, bu korku ve kaygı hâlinde kurtarma vaadi sunulan düşüncelere umutla *radikal* bir şekilde bağlanan, kendinden olmayana öfke ve nefret hissi yoğunlaştırılırken sempati duyguları yoksunlaştırılmış ve hissizleştirilmiş özne türüdür.

En basit hâliyle Spinoza'nın mantığıyla bu üç özne türüne bakılırsa, bu çalışmanın ileri sürdüğü modern, postmodern ve yeni modern özne arasındaki farklar daha kolay anlaşılabilir. Modern özne, olumsuz, bireyin harekete geçmesini engelleyebilecek, yaşam gücünü azaltabilecek duygulanımlarla deneyim ve etkileşimler yaşayan bir özne olarak görünür. Ancak daha derinden incelendiğinde modern öznenin sergilediği duruştan aslında onun pasifize edilmiş bir özne olmadığı anlaşılabilir, aksine modern öznenin bir *tutum* sergilediği ve bu nedenle duygulanımlarının aktif olduğu söylenebilir. Örneğin, Joyce'un Stephen Dedalus'u bu olumsuz görünen duygulanımları sayesinde toplumun dışına bilinçli olarak çıkar ve kendini ve sanatçı kişiliğini keşfeder; Woolf'ta savaş gazisi Septimus Smith'in savaşta gördüklerini normalleştirmek yerine bir travma olarak tekrar tekrar yaşayıp sorgulaması onu nihayetinde intihara yönlendirir, intihar ise burada pasif bir teslim oluştan ziyade aktif bir siyasi eylem olarak görülebilir. Öyleyse modern öznenin olumsuz görünen duygulanımları aslında, modern özneyi eyleme

geçiren kapitalizme ve kapitalizmin getirdiklerine karşı bir duruş sergilemesini sağlayan aktif duygulanımlardır.

Postmodern özne ise görünürde sevinç kategorisine gireceği düşünülen olumlu duygular sergiler. Ancak postmodern öznenin deneyimlediği duyguların duygulanım olduğunu söylemek bile aslında zordur. Nitekim postmodernizmden bahsederken Jameson'ın duygulanımların zayıflamasıyla nitelendirdiğinden bahsedilmişti. Bunun nedeni postmodern öznelere bireylikten yoksunlaştırılmış, parçalanmış, özlerinden uzaklaştırılmış, yapay bir coşku ve neşe durumu içine sürüklenmiş özneler olmasıdır. Bu durum postmodern özneyi hazır yemek (fast food) zincirleriyle beslenmeye yönlendiren ve bu yaşam stiliyle obez yapan sistemin, beden olumlama adı altında özneye sistemi sorgulatmak yerine gittikçe sağlıksızlaşan bedenini neşeye kucaklatması ile örneklenebilir. Postmodern özne, Susan Sontag'ın 'camp' kavramıyla ifade etmeye çalıştığı, yüzeysel, abartılı, mutluluğu deneyimleme değil biçimsel olarak taklit etme, bir aşırılık hâlinde olan özne türü olarak da tanımlanabilir. Postmodern öznenin sergilediği duygu yapısı, her ne kadar olumlu görünse de aslında öznenin eylem almak bir tarafa düşünebilme yetisini dahi elinden alan, özneyi yalnızca kapitalizmin işleyen bir piyonu hâline getiren olumsuz duygulanımlardan oluşur. Dolayısıyla postmodern özne büyük anlatıları reddededursun, en büyük anlatı olan kapitalizmin bir ürünü olmaktan çok uzağa gidemez.

Yeni modern özne, bir başka ifade ile kaygılandırılmış/kayıtsızlaştırılmış özne, ise tanımadığı, tanımlayamadığı ve nerede olduğu bilinmeyen olası bir düşman tarafından tehdit altında olduğu düşüncesiyle sürekli korku ve kaygı içinde yaşayan, korku ve kaygıdan kalan zamanında ise kendisine sunulan ürün, düşünce ve akımları tüketmeye devam eden ve tükettikleriyle kendisine bir kimlik kazandırmanın hazzıyla yaşayan, tüketilmiş öznedir. Modern özneyi de yeni modern özneyi de tanımlayan kaygı olsa da, modern öznenin kaygı duygulanımlarının kaynağı kapitalizmin gerçek yüzüyle yaşadığı bireysel karşılaşmalar iken ve içkin kaygıları onu kapitalizme karşı aktif bir eyleme geçirirken, yeni modernizmin kayıtsızlaştırılmış öznesinin, kaygı duygulanımlarının kaynağı Kerberus-kapitalizminin onun için hazırladığı karşılaşmalar ve hazır imajlardır. Yeni modern özne bu dışarıdan kazandırılan kaygıları onu Kerberus-kapitalizmini sorgulamaya yönlendirmekten ve eyleme geçirmektense bir yandan bu kaygı dinamiklerini yaratan sisteme daha bağımlı ve ona karşı daha edilgen hâle getirip, diğer yandan



da tanımlayamadığı ancak Kerberus-kapitalizminin işaret ettiği düşmana/ötekiye karşı daha tahammülsüzleştirip agresifleştirir.

### **Yeni Modern Özne, Mikrofaşizm ve Sempatinin Ucube Formları**

Yeni modern öznenin karmaşık duygu yapısını ve eğilimini açıklayabilecek en doğru kavram, mikrofaşizmdir. Mikrofaşizm, günümüzde yeni modern öznenin aşırı milliyetçi hareketler, ırkçı, radikal dinci gruplar, üstünlük ve nefret söylemleriyle somutlaştırdığı davranış kalıpları şeklinde karşımıza çıkar. Mikrofaşizme dönüş, yeni modern öznedeki öfke ve nefret gibi duygulanımlarının artmasına neden olurken, sempati ve merhamet gibi duygulanımlarının ise zayıflamasına veya yüzeyselleşmesine neden olur. Yoğunlaştırma ve yoksunlaştırma olarak karşımıza çıkan bu iki duygu yönetimi, birbirinden farklı olarak görünse de temelde aynı amaca hizmet eder: bireylerin eyleme ve direnme gücünü yok etmek. Öfke, daha önce kısaca bahsedildiği gibi olumsuz görünse de kimi durumlarda bireyin eyleme gücünü artırma gücüne sahip bir duygulanımdır. Öfkenin eyleme potansiyelini feminist bağlamda ele alan Sara Ahmed'in de belirttiği gibi, bireylerin sosyal eşitsizlik ve haksızlıklara "karşı gelme enerjisi veren" "*bir karşıtlık türü*"dür (2014, s. 174-175). Öfkenin değişime ve direnişe yönlendirme potansiyeli, kaçınılmaz olarak Kerberus-kapitalizmi için onu bir tehdide dönüştürür. Dolayısıyla Kerberus-kapitalizmi yürüttüğü duygu politikasıyla öfke duygulanımlarını kendisine yönlendirilmeden "belirsiz" ancak "her daim orada olan" yeni düşmana, "öteki"ye yönlendirerek bu duygulanımların devrimci gücünü yok eder. Bu açıdan öfke duygulanımının yoğunlaştırılması aslında yoksunlaştırma projesinin parçasıdır. Öfke, tükenmişlik toplumlarında artık devrimci ve değiştirici bir güç olarak değil toksik bir güce dönüşür. Kerberus-kapitalizminin yoksunlaştırma projesi, kendini en çok sempati ve merhamet gibi bireyleri fedakarlığa veya birlik fikrine yönlendirme potansiyeli taşıyan olumlu duygulanımlarına odaklanır. Sempati ve merhamet, Kerberus-kapitalizmi için öfkeden daha tehlikeli bir duygulanımdır.

Sempati, Spinoza'nın deyimiyle başkasının acısını kendinde hissedip o acıya neden olan etkenleri ortadan kaldırmaya, bir başka deyişle direnişe ve fedakarlığa yönelten bir duygulanım iken (2009, s. 184), tükenmişlik toplumlarında içi boşaltılmış bir performansa dönüşür. Bunun nedeni mikrofaşist eğilimlerin aktive edilmesinin sempati eğiliminin ortadan kalkmasına neden olmasıdır. Sempati ve mikrofaşizm birbiriyle zıt ve bir arada bulunamayacak eğilimlerdir. Dolayısıyla *kim* olduğu fark etmeksizin acı çeken/baskılanan/haksızlığa uğrayanla *koşulsuz* olarak

duygudaşlık kurup harekete geçmeye iten sempati, bu çalışmanın ileri sürdüğü gibi, tükenmişlik toplumlarında ancak mikrofaşist duygudaşlık ve (örtük) kayıtsızlık olmak üzere iki çarpık formuyla belirir. İlki, ya sadece kendinden olanla duygudaşlık kurma ya da yalnızca “üstünlük” hazzı almak için sempati performansı sergileme; ikincisi ise sürekli maruz kalınan olumsuz imaj akışı nedeniyle sempati kurulacak durumlara alışarak kayıtsızlaşma, yalnızca suçluluk hissinden kurtulmak için yüzeysel sempati performansları gösterme olarak tanımlanabilir. Her iki ucube formda da sempati artık bireyin yanlış/haksız olanı düzeltmek için eyleme gücünü arttıracak bir duygulanım olmaktan uzaklaşarak pasif bir gösteri hâlini alır. Gerçek sempati, mikrofaşizm ile karşıtlık içerisinde olan, dolayısıyla mikrofaşist eğilimler gösteren bireylerde rastlanamayacak bir duygulanım iken Kerberus-kapitalizminin yoksunlaştırma/hissizleştirme projesi neticesinde ortaya çıkan sempatinin yapay ve ucube hâlleri, mikrofaşist eğilimlerle paralellik gösterir.

Kerberus-kapitalizmi, sempatiyi mikrofaşist eğilimlere dönüştürürken, Martin L. Hoffman'ın kitabında ele aldığı empatinin içkin sorunları üzerine oynar ve sempatinin sınırlarını yeniden şekillendirir. Hoffman'a göre empatinin iki temel sorunu vardır. Bu sorunlardan ilki empatinin “*tanıdık ve şimdi-burada önyargısına yatkınlığı*”; ikincisi ise “*aşırı uyarılma*” sorunudur (2007, s. 13). “Tanıdık ve şimdi-burada önyargısına yatkınlık” ile kastedilen, bireylerin kendi türünden ve mevcut ve görünür olan durumlara daha hassas olmasıdır. Kerberus-kapitalizmi, sempatinin bu içkin sorununu fırsata çevirir: bireylere kendilerinin, kendi türlerinin sürekli tehdit altında olduğu duygusunu dayatarak, onları kendilerinden olmayana güvensizlik, öfke ve nefret duymaya yönlendirir. Sara Ahmed'in deyimiyle Kerberus-kapitalizminin yarattığı bu “*güvensizlik ontolojisi*” (2004, s. 132) ile mikrofaşist eğilimleri uyarılan yeni modern öznelere, toksik bir sempati duygusuna yönlendirilir. Sempati, yalnızca yeni modern öznenin kendi türünden/kendine yakın olana hissettiği bir duygu hâline gelir. Bu çalışmanın “mikrofaşist duygudaşlık” olarak adlandırdığı bu sempati türü, kendinden olmayana antipati duyma eğilimiyle paralellik gösterir. Bu sempati türü, bireyin üstünlük kurma/üstün hissetme arzusunu karşılamak için de gösterilebilir. Kendinden olmayanın acılarına kayıtsızlık gösteren Kerberus-kapitalizminin yeni modern öznesi, kendinden olanın şanssız ve kötü deneyimleriyle karşılaşmalarında ise, benzer durumda olmadığı ve yardım edebilecek kadar ayrıcalıklı olduğu için haz duyar veya yalnızca bu üstünlük hazzını yaşayabilmek için sempati performansı sergiler. Hoffman'ın empatinin içkin sorunu olarak bahsettiği “aşırı uyarılma” ise, sıkça

acılı/haksızlık/şiddet durumlarıyla uyarılan bireyin “*merhamet yorgunluğu*” (2007, s. 199) çekmeye başlamasıdır. Kerberus-kapitalizmi empatinin bu içkin sorunundan yola çıkarak bireyleri sürekli acı, haksızlık ve şiddet imajlarına maruz bırakarak ya bu imajlara alışkanlık edinip kayıtsızlaşmalarına ya da bu imajlarla karşılaşmalarında suçluluk hissinin ağırlığından kurtulmak amacıyla yüzeysel sempati davranışları sergilemelerine neden olur. Sempatiyle yer değiştiren kayıtsızlık hissi, bireylerin yalnızca sempati doğuracak durumlara alışkanlık kazanmasından değil, kimi zaman bireylerin bu durumları değiştiremeyecek olmalarının çaresizliği altında eyleme güçlerini yitirmiş olmalarından da kaynaklanabilir. Bu kayıtsızlık ile yüzeysellik arasında gidip gelen sempati türü ise, bu çalışmaya göre, (örtük) kayıtsızlık olarak adlandırılabilir. Gerçek sempati bireyleri acı/şiddet/haksızlık durumlarına karşı eyleme gücünü arttırıp harekete geçirirken, günümüzde (örtük) kayıtsızlık olan adlandırılabilir yoksunlaştırılmış sempati, bireylerin bu durumları değiştirmek için harekete geçmektense ya tamamen eyleme güçlerini yitirip durumlara kayıtsız kalmalarını ya da üzerine düşünülmemiş, otomatikleşmiş “duyar” kalıplarını sergilemesiyle suçluluk duygularının üstesinden gelmelerine neden olur. Sempatinin bu iki yeni ucube türü, merhamet ve bireysel sorumluluğun olumlayıcı değişimi yaratabilmek için geriye kalan son şans olduğu yeni modern toplumların vehametini gözler önüne serer. İşte yeni modernizm, sempati üzerinden ele alınan bu karmaşık duygu yapısı göz önünde bulundurulduğunda, hem yürütülen duygu politikaları ve ekonomik yapı gereği postmodernizmden uzaklaşmış hem de içkin olarak postmodernizmden tam olarak kopamamış yeni *anı* işaret eder.

### **Yeni Modernizm ve Ian McEwan’ın *Cumartesi* Romanı**

Ian McEwan’ın *Cumartesi* romanı, yeni modernizmi yansıtan ilk edebi eserlerden biri olması dolayısıyla önemlidir. Roman Kerberus-kapitalizmi ve Kerberus-kapitalizminin yürüttüğü duygu politikasının nasıl işlediği ve tükenmişlik toplumlarının ve yeni modern öznenin ne olduğunu somut şekilde gözlemlememize olanak tanıyan bir eserdir. Roman, olay örgüsünün işlenişi ve anlatı teknikleri açısından Woolf’un *Mrs Dalloway* romanına çok benzer. Tıpkı Woolf’un *Mrs Dalloway*’i gibi, romanın baş karakteri Henry Perowne’nin Londra’da geçen sıradan bir cumartesi gününü anlatır. Henry, cumartesi sabahı erkenden uyanmıştır, o gün gelecek misafirleri vardır, uzun süredir görmediği kızı, oğlu ve kayınpederiyle evlerinde toplanacaklardır, gün içerisinde arkadaşıyla squash oynamaya, ardından huzurevinde kalan annesini ziyaret etmeye gidecek, akşam da evlerinde aile

buluşması yapacak, uzun süredir kūs olan kızıyla kayınpederini barıştıracaktır. Roman, sıradan birinin sıradan bir gününü anlatır gibi görünmektedir, ancak bu sıradanlığın stratejik bir önemi vardır. Romanın ana hatlarında gerçekleşen olaylar bahsedilen olay örgüsü üzerine kurulu olsa da satır aralarında önemli ayrıntılar bezenmiştir. Henry'nin cumartesi gününün gündemi temelde aile buluşması olsa da kişisel gündemini bu buluşmadan daha çok meşgul eden, romanın yan olay örgüsünde birbiriyle bağlantılı başka bir olay vardır: terör tehdidi. Sabah erkenden uykusu kaçıp penceresinden dışarıyı izleyen Henry, tutuşan bir uçağın Heathrow havaalanına doğru indiğini görmüştür. Aslında tam olarak gördüğü de söylenemez, uzaktan gördüğü bu ışık kümesini gözünde şu şekilde canlandırmıştır:

Plastik çatalı elinde tutarken, nasıl olabileceğini sık sık merak eder, - o kulakları sağır eden akustik, kabin içindeki çığlıkları kısmen bastırır, çantalarda telefon aramalar ve son sözcükler, dehşet içindeki uçak personeli akıllarında bölük pörçük kalan talimata tutunurken, dışının berbat kokusu. Ama dışarıda, bu kadar uzakta kurulan sahne de tanıdık. Görünmeyen rehinelerin gökyüzünde kıyıma götürülmesini gezegenin yarısının defalarca izlemesinin üzerinden neredeyse on sekiz ay geçmiş bile, o günlerde herhangi bir jet uçağının masum silüetinin çevresinde garip bir birlik oluşuyordu. Dev uçakların bugünlerde havada farklı göründüklerinde herkes hemfikir, yağmacı ya da ölüme mahkûm gibiler. [...] Yanan motorun iniltisi gitgide tizleşiyor. Kentte ışıkların yanması hiç şaşırtmayacak Henry'i, hatta halkın sabahlıklarıyla meydanı doldurması. [...] Alevli beyaz çekirdek ve renkli kuyruğu daha da büyümüşler -uçağın orta kısmında oturan yolculardan hiçbiri kurtulamaz. Bu da öteki tanıdık öge, göremediklerinin verdiği dehşet. Güvenlikli bir mesafeden seyredilen felaket. Ölümü geniş ölçekli gözleyip ölenleri görmemek. [...] Kokpitte ölümle mücadele. [...] Ayakkabısının ökçesinde bomba taşıyan inançlı bir adam. Dehşete düşen yolcuların pek çoğu kendi tanrısına dua ediyordur belki -bir başka başvuru sorunu- bunlara engel olsun diye (McEwan, 2019, s. 20-23).

Uzaktan gördüğü bu ışık kümesini izlerken Henry'nin zihninden geçirdikleri, Kerberus-kapitalizminin yarattığı sürekli kaygılandırılarak kayıtsızlaştırılmış bireyin düşünme şeklini yansıtır. Henry, Kerberus-kapitalizminin 11 Eylül saldırılarını takiben yoğun şekilde yürütmeye başladığı korku politikasını öyle içselleştirir ki şahit olduğu bu sahneyi bir terör saldırısı olarak yorumlamak bir tarafa adeta olayın bir terör saldırısı olmasını umut eder. Nitekim gün ağarır ağarmaz saldırının

ayrıntılarını duymak için haberleri sabırsızlıkla takip etmeye başlar. Romanda Henry karakteri üzerinden yansıtılan, bir yandan belirsiz, her an her yerde çıkabilecek tehditten korkarken, diğer yandan da onu neredeyse arzulama dürtüsü, tükenmişlik toplumlarında “kriz” olgusunun normalleştirilmiş olduğu gerçeğinden kaynaklanır.

### **Yeni Modern Özne Olarak Henry Perowne**

Henry, kapitalizmin dördüncü evresinin yarattığı yeni modern öznedir. Saygın bir beyin cerrahı olan Henry'nin alanında sayıldığını bildiği için hayatta kendini en güvende hissettiği alan tıp alanıdır. Öyle ki romanda kendini sıklıkla beyin cerrahı bir koca, beyin cerrahı bir arkadaş, beyin cerrahı bir baba olarak tanımlar; en basit olaylara bile bir beyin cerrahı gözüyle bakar, her olayı tıp terminolojisiyle tanımlamaya çalışır. Beyin cerrahı olmak, içinde uyandırılan mikrofaşistin “diğerlerinden üstün olma” arzusunu karşıladığı için Henry'nin kimliğinin önemli bir parçasıdır. Henry yeni modern öznelerin geç kapitalizmden kalma bir özelliği olarak, kimliğini ve yaşam tarzını satın aldığı ürünlerle kurduğuna inanır. “Ürün alma, yaşam stili al!” mottosuyla teşvik edilen alışveriş deneyimine paralel olarak, satın aldığı Mercedes marka otomobili “üstün” kimliğinin hatırı sayılır bir yüzdesini oluşturur. Henry Mercedes sahibi olmaktan beyin cerrahı olmasıyla duyduğu hazzı benzer bir üstünlük hazzı alır. Yeni modern öznenin bir başka tipik ve en öne çıkan özelliği olarak ise, bir yandan kendine yarattığı konfor alanının olası felaketler yüzünden tehdit altında olduğunu düşünürken, bir yandan da kendi başına gelmediği sürece yaşanan felaketleri *güvenli bir mesafeden* izlemekten zevk alır. Yeni modern özne olarak Henry'nin arzu yatırımı şu iki yöndedir: İlki, satın aldıklarıyla ve mesleğiyle kurduğu yaşam stili; ikincisi ise Kerberus-kapitalizminin duygu ekonomisinin yarattığı düşman fikri. Henry'nin her ikisine karşı sergilediği tavırda mikrofaşist eğilimleri kendini gösterir. Hayatından sıradan bir kesit sunulan bu cumartesi günü Henry, Londra'da Irak'a açılması düşünülen savaşa karşı yapılan mitinglere tepkilidir, çünkü hem protestolar yüzünden yollar kapatılmış ve maça geç kalmaktadır; hem de Kerberus-kapitalizminin başlattığı, sözde “teröre karşı savaş”ı haklı bulur.

Teröre karşı açılacak savaş, güvensizlik hissini sona ereceği, demokrasinin haklı eller tarafından, olmayan yerlere iletileceğini vaat eder ve Henry de yeni modernizmin diğer kaygılandırılmış ve kayıtsızlaştırılmış özneleri gibi bu vaade sıkı sıkıya tutunur. Mary Zournazi'nin dediği gibi, kapitalist toplumlarda “korku ve

umut aynı denklemin parçasıdır” (2015, s. 21). Kerberus-kapitalizmi, korku ve kaygının karşısına umudu yerleştirir. Yürütölen bu duygu politikası çağın bilgi teknolojileri ve medya araçlarıyla yalnızca toplumsal alanları değil en kişisel alanları bile işgal eder. Bu durum romanda, televizyon haberleriyle mekan arasında kurulan ilişkiyle okuyucuya aktarılır. Roman boyunca, Henry'nin önce oturma odasına, sonra yatak odasına, oradan sokağa, oradan arabasına, squash sahasına, oradan huzurevine, oradan tekrar evinin salonuna, mutfağına, yatak odasına doğru sürekli yer değiştirdiği görölr. Ancak Henry'nin içinden geçtiği veya içinde bulunduğu tüm uzamlarda, toplumsal veya bireysel fark etmeksizin, ortak tek bir öge olduğu görölr: televizyon haberleri. Henry istisnasız gün içinde gittiği her yerde, yanan uçakla ilgili uydurma senaryolarla dolu haberleri duyar. Bir haber kanalında yanan uçağın “radikal İslamcı, biri Çeçen, diğeri Cezayirli” iki terörist tarafından kaçıırıldığı, uçakta Kuran bulunduğu; bir diğer haberde uçağa Irak'a açılacak olan savaşa tepki olarak Araplar tarafından el konulduğu; bir başka haberde ise uçaktaki pilotların Müslüman değil, Hristiyan ve Rus oldukları söylenir. Bu haberlerle sunulan bilgilerin gerçekliğinin artık önemi yoktur, önemli olan yalnızca toplumun korku ve kaygı duygusunu taze tutabilmeleri ve güvensizlik ontolojisinin sürekliliğini sağlamalarıdır. Bu duygu politikasıyla, toplumsal uzamla bireysel uzam, iç ve dış, politik ve şahsi arasındaki ayırım da yok olur. İç veya dış artık her yer eşit derecede tehdit altında, toplumsal veya şahsi artık her şey eşit derecede herkesin gündemini meşgul eder.

Televizyon haberleriyle sunulan korku imajlarının Henry üzerinde yarattığı etki romanda şu sözlerle dile getirilir: “Gerilmiş sınırları, sunulan her haberle birlikte uysalca titreşiyorlar. [...] karşıt fikir duyunca umutsuzluğa düşüyor, doğru dürüst düşünemiyor, [...] bağımsız düşünemediğini seziyor” (McEwan, 2019, s. 169). Kerberus-kapitalizminin yeni duygu ekonomisiyle hedeflediği de zaten tam olarak budur: düşünemeyen, akli karışık, karşıt görüşe tahammölsüz, mantığıyla değil duygularıyla hareket eden, sürekli kaygı hâlinde, korkuları ve güvensizlikleri nedeniyle de iktidarın vaatlerine sığınmış, kayıtsızlaştırılmış pasif öznelerdir. Romanda korku ve kaygı imajlarıyla etkileşimlerin Henry'nin zihninde ve bedeninde yarattığı etkileri izlemek mümkündür. Henry'nin özellikle korku imajlarıyla karşı karşıya kaldığı anlarda zihni bulanık, bedeni ise son derece güçsüz ve zayıftır. Korku imajlarıyla karşılaşmadığı zamanlarda bile bu imajların fikirleri aynı işlevi görmeye devam eder. Sürekli maruz kaldığı imaj akımı, Henry'nin korku ve kaygıyı içselleştirerek varlığını sürekli tehdit altında hissetmesine, kendinden/kendi

kategorisinden olmayana bir yandan öfke ve tiksinti duyarken bir yandan da üstünlük hissetmesine neden olur. “Öteki”ye karşı duyulan bu karmaşık duygu yapısı, Henry ile Baxter arasındaki karşılaşma üzerinden resmedilir.

### **Henry Perowne ve Mikrofaşist Sempati**

Henry'nin Baxter ile ilk karşılaşması, squash oynamaya giderken Baxter'ın arabasına çarpması sonucu gerçekleşir. Kendi kimliğini mesleği ve araba markasıyla tanımlayan Henry, Baxter ile ilgili duygu yapısını oluşturan ilk imajı, Baxter'ın BMW marka arabası üzerinden edinir. Nasıl Mercedes, Henry için bir “üstünlük” göstergesi ise, “5 serisi BMW” de, Henry'nin “canilikle, uyuşturucuyla bağdaştırdığı bir marka”dır (McEwan, 2019, s. 82). Bu nedenle daha arabanın içindekilerle karşılaşmadan Henry'nin ilk hissettiği duygu önce “öfke” ve “nefret”, hemen ardından ise “tehlike” (McEwan, 2019, s. 81-83) olarak belirir. Baxter, Henry'nin aksine, hayata şanssız başlamış, bir yandan Henry'nin daha sonra Huntington olarak teşhis koyduğu bir hastalıkla, bir yandan da ekonomik zorluklarla mücadele eden, bu mücadele neticesinde ise kendinden daha şanslı olanlara büyük bir kin ve öfke duyan, Kerberus-kapitalizminin bir başka yeni modern öznesidir. Tıpkı bu ikili karşıtlığın şanslı yakasındaki Henry'nin öfke ve nefret duyguları sahip olduklarını sürekli kaybetme korkusu ve tedirginliği yaşamasına neden olan sistemin kendisine değil, “öteki”ye yönlendirildiği gibi, ikili karşıtlığın şanssız yakasındaki Baxter'ın öfke ve nefret duyguları da iyi yaşam koşullarına sahip olamamasının asıl nedeni olan sistemin kendisine değil, kendisinden daha şanslı gördüklerine yönlendirilir. Dolayısıyla, bu karşılaşmada, Henry Baxter'ı gününü ve güvenlik duygusunu mahveden bir tehdit olarak gördüğü için ona nefret ve öfke duyarken, Baxter da Henry'e sahip olamadığı tüm önceliklere sahip olduğu için nefret ve öfke duyar. Bu yoğunlaştırılmış öfke ve nefret duygulanımları, Baxter'ın önce Perowne'yi ve ardından evini basıp tüm ailesini tehlikeye sokmasıyla fiziksel şiddete dönüşür. Romanda edebiyattan ve edebiyatın derinliğinden anlamayan, hayatı yalnızca bir beyin cerrahının lensinden gören bir adam olarak resmedilen Henry'nin cerrahlık bilgisi, ilk karşılaşmalarında hastalığını iyileştirebileceği vaadini vererek Baxter'dan kurtulmasını sağlamasına rağmen, ikinci karşılaşmalarında Henry Baxter'ın fiziksel şiddeti karşısında çaresiz kalır. İronik şekilde, tüm ayrıcalıklı yaşam koşullarına rağmen Henry, edebiyattan anlamaz ve karşısındakiyle empati kuramazken, şiddetle özdeşleştirilmiş Baxter,

Henry'nin kızının okuduğu "Dover Beach" şiirinden etkilenerek Henry ve ailesine zarar vermekten vazgeçer.

Perowne-Baxter ilişkisi, Kerberus-kapitalizminin olumsuz duygulanımları nasıl kontrol edip yönlendirdiğini resmettiği gibi, aynı zamanda sempati ve merhamet gibi olumlu duygulanımları nasıl yoksunlaştırdığını da gözler önüne serer. Roman, her yeni günün bir krizle başladığı, bireylerin ve grupların nefrete ve şiddete yönlendirildiği tükenmişlik toplumlarında sempati eskisinden çok daha fazla ihtiyaç duyulan bir duygulanım olmasına rağmen, gerçek sempatinin neredeyse imkansızlaştırılmış olduğu gerçeğine dikkat çeker. Bu toplumlarda, kızının ıslah olmaz bir materyalist olarak tanımladığı, "*kendisi sahip olmazsa başkasının sahip olacağı*" (McEwan, 2019, s. 74) düşüncesiyle yaşayan, Kerberus-kapitalizminin yarattığı yeni modern özneyi temsil eden Henry'nin de söylediği gibi, "*işin püf noktası, insanın başarısının ve üstünlüğünün anahtarı, merhametinde seçici olmak*"ta yatar (McEwan, 2019, s. 120). Bu, Kerberus-kapitalizminin yönettiği duygu ekonomisinin mantığını yansıtır: herkese değil, kendinden olana merhamet duyma; başkasının iyiliği için değil, kendi iyiliğin/kişisel tatminin için merhamet davranışı sergileme. Henry de hem Irak savaşı hem de Baxter'a karşı kendisini "*[ç]aresizce kabahatli*" (s. 27) hissetmesine rağmen her iki durum da sempati duygusunu uyarmak ve gerçek fedakarlık davranışlarına yol açmak yerine, çalışmada daha önce bahsi geçen sempatinin ucube türlerini sergilemesine neden olur.

Mikrofaşist eğilimleri uyandırılmış olan Henry, başkasının acısını hissetme ve yalnızca başkasının iyiliği için eyleme geçme yetisini kaybetmiş; sempatinin artık yalnızca mikrofaşist türlerini sergiler hâle gelmiştir. Bu sempati davranışlarının sergilenmesinde temel amaç, başkasının iyiliği değil, bireyin kendi iyiliğini sağlayabilmesidir. Öyle ki Henry de Irak Savaşı'na karşı kayıtsız kalması bir tarafa savaş karşıtı protesto düzenleyenlerin sempati davranışlarının özünde Irak halkının geleceğiyle ilgili kaygılarından çok kendi gelecekleri ile ilgili kaygıların, yani "bencil" sebeplerin yattığını düşünür. Ona göre protestocuların

[b]öyle düşünmek için haklı nedenleri var, bu nedenler arasında kendi güvenlikleri için duydukları kaygı da bulunuyor. Hem tanrısız Saddam'dan hem de karşıt görüşteki Şiilerden nefret ettiği söylenen El Kaide, Irak'a yapılacak bir saldırıyla kıskırtılarak Batı'nın asude



kentlerinden intikam almaya yönelecek. Bencillik yeterince uygun bir neden, yürüyüşçüler öyle hissediyor olabilirler (s. 72-73).

Henry'nin sempati hissetmekteki başarısızlığı Baxter ile olan karşılaşmasında daha belirgin hâle gelir. Daha en başından Baxter'ı bir tehdit ve endişe kaynağı olarak gören Henry, Baxter'in öfkesini tetikleyen adil olmayan hayat koşullarını ve hastalığını anlamaya çalışmaktan çok Baxter'in ilk karşılaşmalarında kurduğu "üstünlüğü" nasıl tersine çevireceğiyle ilgilenir. Dolayısıyla Henry'nin ne Baxter'la ilk karşılaşmalarında ona hastalığıyla ilgili yardım sözü vermesi, ne de evinde rahatsızlık geçirip merdivenlerden yuvarlanan ve hastaneye kaldırılan Baxter'a bir hekim olarak müdahale etmesi gerçek sempati sınırlarına girer. Karşılık beklemeden, yalnızca karşıdakinin iyiliği için gösterilen sempati, yani gerçek fedakârlık davranışı, Henry'ye göre "bir zayıflık" ve "yanıltıcı bir çılgınlık"tır (s. 216). Henry'nin Baxter'a yardım etme motivasyonları arasında da *bencil nedenler* yatar: Baxter'in şiddet davranışı karşısında gerilediği güç hiyerarşisinde yeniden üstünlük kazanmak. Dolayısıyla Henry'nin Baxter'a yardım etmekle sergilediği performans, Baxter'in durumunu iyileştirmekten çok Henry'nin *güvenli bir mesafeden başkalarının trajedisini izleyebildiği* "üstün" konumuna yeniden ulaşmasını amaçlayan sempatinin yeni mikrofaşist türüdür.

## Sonuç

McEwan'ın *Cumartesi* romanı, yalnızca Henry'nin hayatından bir günün değil, yeni modern anın günlük yaşamdaki resmini sunar. Bu resimde, duygular bireylerin denetimi dışında, sistematik şekilde organize edilen karşılaşmalarla yaratılan, yoğunlaştırılmış kisvesi altında yoksunlaştırılmış hazır imaj ve davranış kalıplarına; bireyler hayatlarının ve kararlarının gerçek yönlendiricisi olmaktan çok, korku ve umut ekseninde salınan birer pasif özneye; toplumlar ise görünürde özgür ve demokratik ancak özünde kayıtsızlaştırılmış ve eylemsizleştirilmiş topluluklara dönüştürülmüştür. Bu dönüşüm, eskisinden çok daha güçlü, çok daha sinsi ve çok daha etkili denetim mekanizmaları icat eden Kerberus-kapitalizminin olumlayıcı, özgürleştirici ve devrimci değişimi doğurabilecek tüm kanalları kangren ettiğinin göstergesidir.

*Cumartesi* romanı yeni modern ana geçişi tetikleyen değişim ve dönüşümleri yansıttığının yanı sıra bu değişim ve dönüşümlerin roman türünde yarattığı yenilikleri de içinde barındırır. Bu yönüyle yeni modernist roman türünün ilk örneklerinden biridir. Ancak hem içerik hem de yapısal olarak yeni bir paradigma

kaymasını gösteren bu romanı, sadece gittikçe distopikleşen yeni dünya düzenini anlamak için değil bu düzeni değiştirme yollarını bulmak için de yakından okumak gerekir. Roman her ne kadar büyük resimde özellikle baş karakter Henry aracılığı ile Kerberus-kapitalizminin bireyleri özgürlük kisvesi altında eylemsizleştirilmesini gösteriyor olsa, satır aralarında yan karakterler üzerinden çizdiği küçük resimde kurtuluş yollarının hala mümkün olabileceğini ima eder. Romanın Spinozist bir yaklaşımla işaret ettiği bu yollardan biri de yeni dünya düzeninin sistematik olarak yoksunlaştırma projesine karşı, bireyler arasında yeni ilişki kalıpları kurmaktır.

Spinoza'ya göre özgürlük ve değişim bireylerin eyleme ve direnme kudretini artıracak olumlu karşılaşmalar yaratabilmesinde yatar. Jamesoncu bir deyişle artık kapitalizmin dışında bir dünya tahayyül edilemeyeceğine göre, özgürlük ve değişim yolunda yapılabilecek tek şey, bu yeni modern anı ve Kerberus-kapitalizminin kültürel mantığını anlamak; bireylerin hayatlarını korku ve umut ekseninde sıkıştırıldığı yerden kurtaracak, yanlış hedeflere yönlendirilerek felç edilen arzularını anlamsız tutkularından arındırıp hayatın kendisine yönlendirecek, yoksunlaştırılan duygulanımlarını yeniden canlandırarak, böylelikle de edilgenlikten kurtularak kendi hayatlarının aktif birer belirleyicisi olmasını sağlayacak açıklarını yakalamaktan geçer. Bu açıkları yakalamak ve değişimi başlatmak için en doğru yer ise, McEwan'ın *Cumartesi* romanının işaret ettiği gibi, makro oluşumlardan önce Kerberus-kapitalizminin mikrofaşist izleklerini taşıyan günlük hayatın sıradan detayları, bir başka deyişle, mikro boyutta sosyal ilişki yapıları ve davranış kalıplarıdır.

### **Kaynakça**

- Ahmed, S. (2004). Affective Economies, *Social Text*, 79 (22/2), 117-139.
- Ahmed, S. (2014). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Althusser, L. (2001). *Lenin and Philosophy and Other Essays* (B. Brewster, Çev.). New York: Monthly Review Press.
- Amian, K. (2008). *Rethinking Postmodernism(s): Charles S. Peirce and the Pragmatist Negotiations of Thomas Pynchon, Toni Morrison, and Jonathan Safran Foer*. Amsterdam: Rodopi.
- Baudrillard, J. (1988). *Selected Writings*. M. Poster (Ed.). Stanford: Stanford UP.
- Deleuze, G. (1988). *Spinoza: Practical Philosophy* (R. Hurley, Çev.). San Francisco: City Lights Books.

- Deleuze, G. & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. 1980. (B. Massumi, ev.) Minneapolis: Universty of Minnesota Press.
- Epstein, M., Genis, A. & Vladiv-Glove, S. (1999). *Russian Postmodernism. New Perspectives on Post-Soviet Culture* (S. M. Vladiv-Glover, ev.). New York: Berghahn Books.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. 1984. Durham: Duke UP.
- Hassan, I. (1982). *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*. London: Universty of Wisconsin Press.
- Hassan, I. (2001). From Postmodernism to Postmodernity: The Local/Global Context, *Philosophy and Literature*, 25 (1), 1-13. doi.org/10.1353/phl.2001.0011
- Hoffman, M. L. (2007). *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. 2001. Cambridge: Cambridge UP.
- Kirby, A. (2009). *Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture*. New York: Continuum.
- Klein, N. (2010). *Şok Doktrini: Felaket Kapitalizminin Yükselişi*. 2007. (S. Özgöl, ev.) İstanbul: Agora.
- Lyotard, J. F. (1979). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minnesota: Universty of Minnesota Press.
- Massumi, B. (2015). *Politics of Affect*. Cambridge: Polity.
- Massumi, B. (Ed.). (1993). *The Politics of Everyday Fear*. Minneapolis: Universty of Minnesota Press.
- McEwan, I. (2019). *Cumartesi*. 2005. (İ. Özdemir, ev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- McLaughlin, R. L. (2004). Post-Postmodern Discontent: Contemporary Fiction and the Social World. *Symploke*, 12 (1/2), 53-69.
- Nealon, J. T. (2015). *Post-Postmodernism; or, The Cultural Logic of Just-in-Time Capitalism*. Stanford: Stanford UP.
- Robinson, R. (2010). The Modernism of Ian McEwan's *Atonement*, *MFS Modern Fiction Studies*, 56 (3), 473-495. doi:10.1353/mfs. 2010.0015

- Sontag, S. (2018). *Notes on "Camp"*. 1964. New York: Penguin Random House.
- Spinoza, B. (2009). *Ethics*. 1677. (R. H. M. Elwes, Çev.). The Floating Press.
- Starck, L. (2016). The Matter of Literary Memory: Virginia Woolf's *Mrs. Dalloway* and Ian McEwan's *Saturday*, *Adaptation*, 9 (3), 328-344. doi:10.1093/adaptation/apw028
- Vermeulen, T. & van den Akker, R. (2010). Notes on Metamodernism, *Journal of Aesthetics and Culture*, 2, 1-14.
- Zournazi, M. & Massumi, B. (2015). Navigating Movements. B. Massumi (Ed.). *Politics of Affect* içinde (1-47). Cambridge: Polity.

### Summary

In the last two decades the world has faced several changes in the sociopolitical, economic and cultural structure of the societies to the extent that many scholars attempted to define and describe the contemporary moment as the beginning of a new era. This article seeks to contribute to this ongoing debate on identifying and conceptualizing the emergent cultural production in the 21st century and show its projection in contemporary fiction by delving into Ian McEwan's *Saturday*. Adopting a Jamesonian approach, this article considers the emergent cultural production as an outcome of the shift from late capitalism to what it calls Cerberus-capitalism and argues that this shift simultaneously signals a shift from postmodernism to what it calls "new modernism".

New modernism, as this article argues, expresses the cultural logic of Cerberus-capitalism, i.e. the latest stage of capitalism. Late capitalism, which operated with the axiomatic principle unlike the earlier versions of capitalism, began to encounter its inner crises from the 1990s onwards; the capitalist empires like the US and the UK began to lose their privileged position in the hierarchy of global economy in the face of newly-emerging powers like China. Therefore, capitalism needed to respond to its inner crises by updating itself to a new version. Although it typically takes longer period of time for capitalism to transform itself, 9/11 attacks have been a turning point which accelerated the process. In the aftermath of 9/11 attacks, capitalism hastily took a new form, which this article calls "Cerberus-capitalism". The idea of Cerberus-capitalism partly draws upon Naomi Klein's concept of disaster capitalism, a kind of capitalism which operates through the shock doctrine by using and abusing large-scale disasters. Cerberus-capitalism, however, departs from Klein's understanding of disaster capitalism. First, Cerberus-capitalism does not necessarily need real large-scale disasters to pursue its makings. It simply needs the atmosphere of crises. It creates a permanent state of crisis rather than waiting large-scale disasters to occur by themselves. In manipulating the possibilities of crises for its profit-driven purposes, the shock doctrine is not the one and only strategy it relies upon. It is simply one of the many novel tools it invents. Second, "crisis" hereby not only refers to the permanent atmosphere of crisis but also marks the crisis of capitalism's own making. Cerberus-capitalism can be considered as a Cerberus-like form, a three-headed monster. To respond to and overcome its own crises, it both keeps operating with the axiomatic principle of late capitalism and simultaneously reappropriates the feature of declension characterizing the primitive social machine and the new-alliance principle of the despotic social machine.

The most defining characteristic of Cerberus-capitalism is, as this article proposes, the turn to microfascism. Microfascism, which was first coined by Guattari, is a desire that makes the masses willingly long for their own oppression, become ignorant of their own misery as well as the misery of the others, and act intolerant of any opposing idea/person to their own. Cerberus-capitalism activates microfascist tendencies in the masses through its politics of affects, which, according to this article, works in two ways: the intensification of

negative affects such as anger, hate, disgust and the flattening of altruistic affects such as sympathy and compassion. Departing from the already-existing studies on affect theory, this article claims that both intensification and flattening projects of Cerberus-capitalism serve to the same end: to purge these affects of their revolutionary energy and to eliminate the possibility of resistance. Negative affects like anger and disgust, as Sara Ahmed recognizes in her works on feminist implications of affects, can become driving forces against the forms of injustice and inequality. Cerberus-capitalism carefully curates these affects and directs them to the wrong target, the invisible enemy that can emerge any where at any time, before it becomes the target of their against-ness. Therefore, these affects are flattened and emptied of their revolutionary potential under the guise of intensification. In a similar vein, sympathy, which Spinoza defines as an innate tendency to feel and act for the other, is an affect that poses a threat to the capitalist system as it can trigger the masses to act against the forms of injustice and inequality for the good of the others. With the turn to microfascism, Cerberus-capitalism flattens sympathy by creating its crippled forms. Sympathy and microfascism are opposite tendencies which cannot exist simultaneously because the activation of one culminates in the reduction or disappearance of the other. Microfascistic fellow-feeling and sympathy as (veiled) indifference are the only (crippled) forms of sympathy that can coexist with microfascism. The first refers to sympathy that is performed either because one feels a toxic fellow-feeling only for one's own kin/d (which runs the risk of turning into antipathy for the other/non-us) or because performing sympathy gives one to a problematic sense of being superior and privileged. The latter refers to sympathy that either turns into sheer indifference or is performed as a habit rather than as a felt experience.

Ian McEwan's *Saturday* offers a genuine insight into the new modernist moment in which Cerberus-capitalism has made societies "societies of exhaustion" oscillating between fear and hope and fatigued by feeling and failing, turned individuals "indifferent and numb" to the forms of injustice and inequality, and rendered forms of resistance ineffective. Through the main character Henry Perowne, the novel portrays the grim reality of everyday life under Cerberus-capitalism. Perowne appears as a new modernist man whose microfascistic tendencies are awakened. He enjoys the privileges of being a neurosurgeon, having a Mercedes, and watching the misery of others from a safe distance. The only unease he feels about anti-war protests against the war in Iraq is that he gets late to his squash game because of street closures. The sympathy he feels for Baxter (i.e., the less privileged) is the microfascistic one, that is, sympathy performed merely to feel the petty pleasure of being more privileged.



## BİR İNANÇ ESTETİZMİ "HİNDUİZM": POLİTİK ESTETİZASYON VE PSİKOLOJİ

AS A FAITH AESTHETICS "HINDUISM": POLITICAL AESTHETIZATION AND PSYCHOLOGY

**Ezgi Gül CEYHAN** 

Doktora Öğrencisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi,  
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı,  
ezgiceyhan202@gmail.com

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 1 Eylül 2021  
Kabul edildiği tarih: 27 Kasım 2021  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 1 September 2021  
Date accepted: 27 November 2021  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Estetizm; Estetizasyon; Düşsel İmge;  
Psikopatoloji; Hinduizm.

### Keywords

Aesthetics; Aestheticization; Eidetic  
Image; Psychopathology; Hinduism.

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.22

### Öz

Estetizm, psikolojik kodların özüdür. Bu çalışmada estetizm ve estetizasyon kavramları, psikolojik olguları açıklamak için kullanılmaktadır. Bir sistemin psikolojik durumlarını tanımlamak için kullanılan kapsayıcı değerler (din, politika, ekonomi, ahlaki değerler v.b.g) ile psikolojik estetizasyonlar, karşılıklı bir ilişki varsayımından hareket edilmiştir. Psikolojik değerlerin varlığının temellendirilmesi, bireysel estetizasyonların ifadesidir. Dönüşüm, uyarılma, entegre gibi psikolojik düşün, duygu ve davranış yapıları hâkim yapılara uyarlanarak kendini meşrulaştırmaktadır. Özellikle tüm yaşamın kutsallıklarla dolu olduğu ülkelerde, kutsallık içinde kendini konumlandırma psikolojisi kutsallığın yüce değerlerinin estetizasyonları ile mümkün olmaktadır. Bu nedenle bu çalışma, inanç estetizmleri ile psikopatolojik rahatsızlıklar ilişkisini ele almaktadır. Bu kavramların ve ilişkilerin açıklanması için Hinduizm örneği ele alınmıştır. Çalışmada, nitel araştırma metodolojisinden, literatür taramasından yararlanılmıştır.

### Abstract

Aesthetics is the essence of psychological codes. In this article, aesthetics and aestheticization concepts are used to explain psychological phenomena. Psychological aestheticizations with inclusive values (religion, politics, economics, moral values, etc.) used to describe the psychological states of a system are based on the assumption of the existence of a mutual relationship. Not all psychological outputs occur without reference to the system in which they are found. The Foundation of the existence of psychological values is the expression of individual aestheticizations. Psychological thinking, emotion, and behavioral structures such as transformation, adaptation, integration are adapted to the prevailing structures and legitimize themselves. Especially in the countries where all life is full of sanctity, the psychology of self-positioning in sanctity is made possible with aestheticizations of the great values of sanctity. Therefore, this study discusses the relationship between faith aesthetics and the presence of psychopathological disorders. Qualitative research methodology, review of the literature were used in the study.

### İnanç yaşamı mümkün kılar.

### Giriş

Hindistan 1982 yılında Ulusal Akıl Sağlığı Programını (NMHP) başlatan gelişmekte olan dünyada ilk ülkelerden biriydi. Merkez/eyalet seviyesinin yerel düzeye değişmesi amaçlanmış ve sonucunda Bölge Ruh Sağlığı Programı (DMHP) hayata geçirilmiştir. Merkezi hükümet Ekim 2014 kapsamlı olarak ruh sağlığı politikası girişiminde bulunmuştur (Roy ve Rasheed, 2015). TLLLF kurumunun yaptığı *How India Perceives Mental Health, National Survey Report* (2018) araştırması sosyo-kültürel olarak akıl sağlığı üzerinde önyargı ve algılama hakkında fikir vermektedir.

2015-2016 yıllarında yapılan bir diğer çalışma olan *Ulusal Ruh Sağlığı Araştırması* (Gururaj ve diğerleri, 2016) metropollerdeki ruh sağlığı problemlerine değinmiştir. Ruhsal problemler, büyük bir yük olarak görülmektedir.

Sosyo-kültürel alan, ruh sağlığını gizleme, yansıtma, entegre olma özelliğini barındırması nedeniyle tanımlanmalarını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle ruh sağlığı ve psikopatoloji sınırları belirsizleşebilmektedir. Birçok araştırmacı tarafından karşılaşılan olgu, ruhsal sorunların patolojik hale getirilmediğidir (Math ve Srinivasaraju, 2010, s. 95). Bu tür belirsizleşme, sosyo-kültürel alanlara entegre olma özelliklerini yansıtmaktadır. Literatürde incelenen ve analiz edilen gözle görülür ruh sağlığı sorunları analizlerin ana temasını oluşturmaktadır. Ruh sağlığı problemleri merkez ve yerel düzeyde değişebilmekte ve sosyo-kültürel normlar ile ilişkisi önemli görülmektedir (Sayar ve diğerleri, 2019, s. 157-159)

Birçok Hindu ritüeli refah ve ruhsal sıkıntılardan kurtulmak için kullanılmaktadır. Hinduizm kaynaklı inançlar ve dini uygulamalar psikopatoloji ve psikiyatrik bozuklukların sunumu ile yakından ilişkilendirilmektedir (Balodhi, 1996; Chaturvedi, 2015). Psikopatolojide hastalık oluşturan ve üreten bir faktör olarak kültür, doğrudan neden olarak görülebilir. Kültürel olarak etkilenen tepki modellerini seçme eğilimi *Seciçi- hastalık etkileri*; davranışsal tepkilerin kültürel olarak abartılı hale gelebilmesi *ayrıntılı hastalık etkileri*; hastalığın ortaya çıkarılmasında etkili olan kültürel faktörlere *hastalık kolaylaştırıcı etkiler* ve son olarak kültürün algı ve tepkiyi etkilediği, *reaktif- hastalık etkileri* olarak ifade edilmektedir (Chaturvedi, 2012, s. 306). Birey ve toplum arasında uyum süreçlerindeki boşluk ve kullanımlar, duygu-düşünce ve davranış sistem ve pratiklerinin estetize edilme sürecini ifade etmektedir. İçgörü ve psikopatoloji arasındaki ilişki (Johnson ve diğerleri, 2012, s. 9), kolektivist yaşam ve kültür için açıklayıcıdır. Bireysel anlamda anlaşılır hale gelme, ruhsal dünyayı tanımayı gerektirmektedir. Kutsallık ile örülü toplumlarda günlük yaşam pratikleri zorlanımlarının varlığı ile anlaşılır hale gelme kavramı çizgisinde kolektivist yüce değerler üzerinden işlemektedir.

Hint kültüründe otoriteye bağımlılık ile güvensizlik iç içedir. Bastırılmış duyguları kontrol etmede yetersizlik, çelişkili davranışlar ile (Narain'den akt. Sinha ve Kumar, 2004, s. 91) idealler ve performans arasındaki boşluk, inanç estetizasyonları ile psikopatolojiler arasındaki ilişkide önemli görünmektedir. Hint kültürü üzerinde yapılan çalışma ve incelemeler (Sinha ve Kumar, 2004, s. 91), *kadercilik, pasiflik, bağımlılık, paranoid tepki, narsisizm, güvensizlik, kaygı,*

otoriterlik, teslimiyet ve çelişkilere kayıtsızlık ve kişilik ile kültürü ilişkilendirme eğilimlerinin yaygınlığına dikkat çekmektedir. Gerçek ve ideal ayırımından yoksunluk ile fantezilerinin özgür, sınırsız ve abartılı olarak kurulması (Lannoy ve Nakamura'dan akt. Sinha ve Kumar, 2004, s. 92), gizli benlik ve fantezilerin bireysel ayrımları (Roland'tan akt. Sinha ve Kumar, 2004, s. 99-100) ile kolektif benlik ile bireysel benlik arasındaki inanç ve arzu çelişkileri, birey ve kültür arasındaki entegre olma biçimlerinde rol oynamaktadır.

Hindu düşüncelerin içeriği, genellikle Hindu felsefesini ifade etmektedir. İnsanlar zayıf zihinsel sağlıkları için geçmiş karmalarını suçlayabilmektedirler. Hindu mitolojisi ve kutsal yazıları farklı intihar biçimlerinin popüler tanımlarına sahiptir. İntihar olgusu, tanrı inançları ile ters orantılı olduğunu ve dini bağların değiştiğini göstermiştir. Hinduizmde acı çekme, karmanın bir sonucu olarak hak edilmiş olarak algılanmaktadır. Sosyo-kültürel pratikler ile duygusal realiteler birbirinden ayrı değildir. Sosyo-kültürel psikopatolojiler, normalize edilmiş kolektif değerlerden günlük pratiklere kadar kültürde gizil modlar olarak işlemektedir. Kutsallığın yarattığı olağandışı duygu ve düşünce savunmaları kültürel estetizasyonları ortaya çıkarmaktadır. Koruma ve savunma ritüelleri doğum, varoluş ve ölüm döngüsü (*samsara*) ile çoğu zaman iç içedir (Shattuck, 1999, s. 71-74, 80). Özellikle psikopatoloji ve sosyo kültürel olguların sentezlendiği alanlar olan dini pratikler fenomenlerinde tutku ve inanç çatışması görülmektedir. İnanç tutkuyu yenmesi (Matilal ve Masson, 1980, s. 9) tutku nesnesini kendine dahil ederek mümkün olmaktadır. Bireysel estetizasyonlarda psikopatolojik durumlar, inanç ve tutku krizlerinin inanç referanslarıyla sosyo-kültürel alanlarda ortaya çıkmaktadır. Yaygın görülen ruhsal hastalıkların, sosyo-kültürel bağlamlarla ilişkisi günlük yaşam pratiklerinde önemlidir.

Hint dilinde iki kelime kasti tanımlamaktadır. İlk olarak *varna* ideolojik bir modeldir. İkincisi ise daha yaygın olarak kullanılan kast olarak çevrilen tür veya doğum anlamına gelen soyadlar, atasal ve bölgesel anlam ifade eden *cati* (*jati*) kelimesidir. Kast toplumun ve toplumsal çeşitliliğin organizasyonu ve yönetimi kavramına dayanmaktadır. Grupları tanımaya dayanan İngiliz sömürge politikası sonucu, sanayileşmenin olduğu erken sömürge sonrası toplumda modernleşmenin yeni dayanışma biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Vaid ve Datta, 2019, s. 235). Bu tip kalıp yargılar ideolojik ve sosyal yapıları anlama ve yansıtma ilişkilerinde belirleyicidir. Görücü usulü evlilikler kasta dayalı olmaya devam etmesine rağmen çağdaş Hindistan'da görece bu ilişkiler silinmiştir. Bu durum



bizden biri algısının devam ettirilmesidir. 1950 Hindistan Anayasası kasta dayalı ayrımcılığı yasaklamıştır. Ancak, dokunulmazlar (*untouchables*) ve kasta dayalı ayrımcılıklar ile kast şiddeti uygulamaları devam etmektedir. Son zamanlarda bu kastların pek çok üyesi kendini *dalitler* olarak tanımlamaktadır. Hindistan Anayasası tarihsel kast ayrımcılığı etkilerini azaltmak için siyaset ile eğitim kurumlarında ve hükümette istihdam olanaklarını artırmıştır (Flueckiger, 2015, s. 16).

Toplumsal hiyerarşiler tarihsel bir bağlam içinde anlaşılabilir. Bu nedenle, tarihsel varoluş duygu ve davranışlar onay ve red olgularına ışık tutmaktadır. Varoluşsal dinsel gerçeklikler, yas pratikleri ile kaygısal varoluşu azaltma yollarını yaratmaktadır. Bu durumda birey kendi seçimleriyle hareket ediyormuş gibi görünmesine rağmen, ruhsal gerilimin neden ve sonucu olan tüm bağlantılarından soyut düşünülemez. Üzüntü, acı ve yas duygularının katlanabilir hale gelmesi, bu tür davranışları onaylayan ve ödüllendiren kültürel geleneklerin kutsallık kılıfları sayesinde gerçekleşmiştir (Matilal ve Masson, 1980, s. 2).

İnanç estetizmi, inanç kavramı içine dâhil edilebilecek tüm pratik yapıların sosyo-kültürel karşılıklı etkilenim çerçevesinde ruhsal yaşamın birer çıktısı olarak ve estetik bir dönüşümle ruhsal yaşam üzerinde paradoksal bir durumun ifadesidir. Bireyin estetizasyon süreçleri nesnel gerçeklik olarak tanımladığı alanların temeli öznel psikolojik uyarlamaların varlığıdır. Politik sistemin dayanak noktasını teşkil eden bu tür uyarlamalar, bir sistemin mikro alanlarının etkileşimlerinin estetizasyon sürecinde psikolojik kodlardan etkilenmesi ve öznel taşıyıcıların bu kodları etkilemesi üzerine karşılıklı bir ilişkide konumlanmaktadır.

Kültürel ve dinsel çeşitlilik, Hindu manevi birliğinin tasarlanmasında etkili olmuştur. Belirli dini temellerin milliyetçilik biçimlerine eklenmesi gerekmiştir. Hindu milliyetçiliği kültürel dayanağı temel almıştır (Ram-Prasad, 2003, s. 527). Varoluşun politik nedenleri, kültür ve pratiklerin kutsallığına gönderme yapmaktadır. Kutsallık ideolojisi, politik estetizasyonun halk üzerinde mobilizasyon varlığına işaret etmektedir. Toplumsal hiyerarşilerin kapsayıcı bir özelliği olan kutsallık kavramı bu nedenle, politik psikoloji kodlarından bağımsız düşünülmemelidir.

Çalışmada günlük yaşam pratiklerinde açıklayıcı olan Hinduizm olgusuna genel olarak değinilmiştir. Sosyo-kültürel alanların formülasyonu sonucu çeşitliliğin homojenize edilmesi, estetize etme kavramını kurtuluş imge formları ile duygu ve davranış modlarını varoluşsal çeşitliliğin bir özelliği olarak ele alınmıştır. Sosyal

estetizasyon, yaşam gerçekliğini duygusal realitelerin işlevsel bir özelliği olarak sosyo-ekonomik koşulların varlığını açıklamaktadır. Yaşam gerçekliği olarak mikro alanların sürdürülmesi kutsal ile politik olanın karşılıklı işlevlerine dayanmaktadır. Özne-nesne ilişkisi karşılıklı belirlenen varoluşsal değeri göstermektedir. Bunlar kutsallık hiyerarşisinin, sosyo-ekonomik ve politik hiyerarşide homojenize edilmiş izdüşümleridir. Kutsal estetizm, somut formların duygu-davranış yaklaşım stratejilerinde belirgindir. Kutsallıkla örülü toplumlarda maddi ve manevi fedakârlık duyguları bir dizi psikopatolojik anlamları içerebilmektedir. Bu tür duygusal hizmetler kutsallık bağlamını referans alarak psikolojik olgular yaratmaktadır. Estetik imgelerin politik estetizasyonda önemli birer rol üstlenmesi gelenek ve inançlar ile ideolojileri olumlamaktadırlar. Çalışmanın amacı, possession gibi ruhsal duygu durumlarını sosyo-kültürel alanda kutsallık formlarıyla ilişkisini ele almaktır.

### **Bir İnanç Estetizmi Olarak “Hinduizm”**

Hinduizm çeşitli dini inançlar ile felsefi temellere dayanmaktadır (Sullivan, 1997, s. 294, 304; Wangu ve diğerleri, 2009, s. 24-25, 34, 46). Büyük Hindu kutsal kitaplarının yorumları aracılığıyla Hinduizm sistematik hale getirilmiştir. Kutsal bir edebiyat literatürüne sahiptirler; *Vedalar, Brāhmanalar, Aranyakalar ve Upanişadlar, Mahābhārata ve Ramayana destanları ile Bhagavad gita* (Çağdaş, 2018, s. 144; Shattuck, 1999, s. 18-35, 36, 38). Çağdaş Hinduizmde en etkili olan Bhagavad Gita metnidir (Kısakol, 2020; Kısakol, 2021). Eski Sanskrit dili ile yazılmış olan *Purānalar* Hinduizmin en tanınmış tanrılarını, tanrıçalarını ve kahramanlarının yaşamlarını, hikâyelerini anlatan metinlerdir. Bu metinlerden Hindular ibadet ve inanç sistemlerini geliştirmişlerdir. Mekân ve zaman algısında dahi önemli olan tanrısal çeşitlilik, ilahi ve mistik güç ile insan karşılaşmalarında önemli görülmektedir. Dünyevi kralların tanrılarının ilahi yansımaları olarak kabulü saray ve tapınak benzerliğine yol açmıştır. Çoğu zaman kralların tanrılarının enkarne hali olduğuna inanılmıştır. Onların insan biçiminde tanrı oldukları olarak algılanmaları duygusal realitelerin yaratımında -Hint literatürünün kutsallaşması- etkili olmuştur (Wangu ve diğerleri, 2009 s. 24, 28, 46, 98).

Tanrı imgesinin psikolojik yansımasının temeli, dünya düzensizlikleri ile kaosudur. Fiziksel ve ruhsal dayanıklılık, duygusal özdisiplin ve bağlılığın, çile-acı ve meditasyon olgusunda eylem-değer kazanımlarını içermektedir. Özellikle dünyevi ve ruhani geçiş yerleri anlamına gelen haç merkezi *Tirtha*'lara ulaşım zorluğunda görüldüğü gibi. Psikolojik varyasyonların sistematik hali olan Hinduizm'de, maddi

yaşamdan kopmaya özel bir değer verilmektedir. Mokşa (*Moksha*) kavramının ifade ettiği gibi maddi dünyanın şartlı ve geçici varlığından ayrılma psikolojik bir yapıya eklenmektedir (Wangu ve diğerleri, 2009 s. 100-101, 113-114). Hinduizm, yaratıcı hayal gücünün bir ürünüdür (Renou, 2016 s. 48). *Polytheistie İmagination*, çok tanrılı hayal gücü bağlamı duygular, düşünce, eylem sonuç döngüsünde işleyen bir sistemin sonucu olarak açıklanmaktadır (Flueckiger, 2015, s. 8). Bu tür döngüsel bir dünya bir bütün içinde gramatik yapıların oluşmasını sağlamıştır. Özellikle, dini literatür ve kutsal metinlerin içeriği, günlük yaşam pratiklerinin geçmişleri için önemlidir.

*Kalp Sutralar* olarak bilenen dini literatür, teoride üç bölümden oluşmuştur. İlk olarak *Shrauta Sutra*, ikinci olarak *Grihya Sutra* ve son olarak *Dharma Sutra*. Bu bölümler yaşam döngüsü, fedakârlık duygusu, organize ve istikrarlı bir toplum gibi sosyo-kültürel alanların formülasyonlarını içermektedir (Lochtefeld, 2002, s. 48, 88). Düşüncenin duygusal kutsallıklarının sonucunda felsefi temeller öne çıkmaktadır. Brahma (yaratıcı), Vişnu (koruyucu), ve Şiva (yok edici) formu olan *Trimurti*, Klasik Hindu döneminde değişime uğramıştır. Bu dönemde, Şiva (Yok edici) ve Vişnu (Koruyucu) tanrılarının öneminin artması önemlidir (Lochtefeld, 2002, s. 119). Dini, sosyal, politik hayatın geçmiş ve gelecek arasında zihinsel, duygusal bir köprü işlevi gören mitler önemlidir. Mitler, zihin ve duyguların şekillenmesinde etkilidir. Mitoloji dinsel düşüncenin prematüre bir yansımasıdır. Dini hikayeler için anlaşılmasını gereken mitoloji kavramı zihin ve duygu, düşünce sistemleri açısından yorumlanabilirler (Balodhi, 1996, s. 117). Mitlerin dini ve sosyal yaşamda izdüşümleri bulunabilir. Vedic mitoloji, kişileştirmede rol oynayan inançlar hakkında fikir vermektedir. Bunlar, psikolojik olarak yüceltme ve yansıtma kavramlarının somut yansımalarıdır. Özellikle etik ve ahlaki dönüşüm ve yansımalar, soyut yüceltme kavramlarında önemlidir. Kişileştirme ve yüceltme ile yansıtma Brahma, Şiva ve Vişnu'da estetikleştirilmiştir. Yaşamın idealize edilmesi, soyut düşüncenin estetiksel formlarından biri olan kişileştirmenin enkarnasyon ile avatara kavramlarındaki oluş kavramını açıklamaktadır (Balodhi, 1996, s. 118-119). Tanrının bedenlenmesi avatara kavramında meydana gelmiştir. Özellikle avatara inancı Vişnu ile ilişkilendirilmektedir. Vişnunun bedenlenmesi, amaçları yerine getirmek için insanların arasında bulunabilmesi ile ona sevgi duyanlar için beden almasını içermektedir (Kutlutürk, 2015, s. 144, 147, 151).

Hiç bitmeyen yaratma, koruma ve yıkım döngüsü değişimin ve sürekliliğin nedenidir. Geçmişin baskın imgeleri, tatmin ve kurtuluşun simgeleri olarak iş görmektedirler. İnsanlığın inşası olan mitler, tanrısal estetizasyonun özüdür. Bu tür bir öz, bireysel yansımalarındaki işleviyle tamamlanır. Bilinç ile bilinçdışı arasındaki gerilimlerin varlığı, bilincin sosyo-kültürel sınırlılık alanları ile bilinçdışının işlerliği açısından, kutsallığın nedensellikleri içerisinde anlam ve ifade kazanmaktadır. Özellikle bu nedensellikler ile anlam ve ifadeler, dünya görüşünü tanımlar ve tamamlarlar. Nedenselliğin değer kazandırdığı anlam ve ifadelerin somut formları vedik ve Hindu dönemlerinde açıklayıcıdır.

Vedik ve Hindu kelimeleri birbirlerinden oldukça farklı dönemlere işaret etmektedir. 3000 yaşında olan Vedik dönem dünya görüşü, zihnin evrimi temasını işlemektedir. *Sonsuzluk (ananta)*, *çeşitlilik (Aneka)* ve *süreksizlik (Anitya)* gibi kavramlarla, İbrahimi düşüncenin tam tersi bir dünya görüşüne sahiptir. Hindu dünyasında tüm değer ve kurallar uzay, zaman ve insanlar ile değişir. İbrahimi mitoloji (özellikle Hıristiyanlık) eşitlik ve homojenlik bağlantısında işlemektedir. Hinduizmde heterojenliğe değer verilir ve böyle bir dünyada geçerli tam bir kural ve değer dizisi olamayacağı ifade edilmektedir (Pattanaik, 2019 s. 105). Bu nedenle *Ramayana Destanında* kurallara uyan bir kahraman (*Rama*), kuralları çiğneyen kötü adam (*Ravana*), ve Mahabharata'da kuralları çiğneyen kahraman *Krişna* ve kurallara uyan kötü adam (*Duryodhana*) olması, *karma ve dharmanın* temel eylem ve algısalığına gönderme yapmaktadır. İtaatsizlik, itaat, kural ve değer gibi kavramlar öncül değildir. Vedik dünya görüşü, itaat ve ceza kavramlarına dayanmaz. Odak noktası *dharmadır*. Negatif duygular olarak açlık ve korkuyu işlemektedir. Yeniden doğuş fikri, bu dünyaya başka biçimde dönüş ya da başka dünyaya kaçışı içermektedir. Bazı Hindu dünyevi görevlerini yerine getirdikten sonra gönüllü intiharın ritüel olduğunu savunmaktadır (Pattanaik, 2019 s. 48).

Hinduizm, doğru inanç yerine doğru davranışı vurgulayan bir yaşam biçimi ve varoluşsal çeşitliliğin homojenize edilmiş özdeşliğidir. Dini ifade biçimleri maddi ve manevi sentez içinde sosyo-kültürel aktarımların özünü oluşturmaktadır. Hindu gelenekleri, aile ve sosyal yaşam formları günlük yaşamda kişinin uygun rollere (statü, yaş, cinsiyet) göre belirli inançları içermekte ve aktarılmasında önemlidir. Her kişi, sosyo-kültürel ve siyasi tarihsellik içinde, toplumsal katmanların hiyerarşilerine göre tanımlanmış organik bir bütünün sosyo-ekonomik bir yansımalarını oluşturmaktadır. Antik Hindistan ve orta çağ Hindistanı olarak adlandırılan dönemlerin kalıntıları, çağdaş Hindistan'a aktarılan belirli formları

açıklamaktadır. Sosyo-kültürel formların siyasi ve psikolojik bir arka planı olmasına ek olarak en belirgin form kast sistemidir. *Brahmin*, din teorisyenleri; *Kşatriyalar*, savaşçılar ve hükümdarlar; *Vaisyalar* zanaatkârlar ve çiftçiler, son olarak diğerlerine hizmet edenler *Sudralar* (Dumont, 1999, s. 33-61; Farek ve Jalki ve diğerleri, 2017, s. 11, 13; Weber, 2000, s. 39, 44). Sudra *dharması* hizmetle belirlenir ve hayatının ödüllendirilmesi için, kurban/fedakârlık (*yacna*) ruhunu hayra yönelik amaçlarla kendi hizmetiyle birleştirilmesi gerekmektedir. Kurban/fedakârlık (*yacna*) kavramı, mokşada önemlidir (Gandhi, 2017, s. 95, 106). Yüksek üst sınıf, dört yaşam evresi ile tanımlanır ve erken yaşta bu sınıflardan birinde doğan çocuk bir dizi ayinden (*upanayana*) geçmek zorundadır. Geçiş ayinleri ise yaşam döngüsünde yeni aşamalara işaret etmektedir (Rocher, 2003 s. 103).

Günümüzde dört grubun her biri cati (*jati*) olarak bilinen yüzlerce alt gruba ayrılmış durumdadır. Kalıtsal meslekle tanımlanan catilerin (*jatiler*) yerel değişkenlere bağlı bir konumu ifade etmektedir. Günümüzde sosyal statü hakkındaki bu inançlar daha az önemli görülmektedirler. Modern Hindistan'da brahminler, arazi, para güç ve kontrol eğiliminde olan ileri kastlar ve diğerleri olarak dört gruba ayrılmaktadırlar. Geri kastlar tarihsel olarak değişkede *Dalit* (*untouchables*) olarak adlandırılan kirli işlerde çalışanları ifade etmektedir. Bir zamanlar dokunulmaz olarak adlandırılan *dalitler*, baskı ve yoksulluk sınırlarında yaşayan alt sınıfların sosyo-kültürel ve ekonomik bir ifadesidir. Sosyal estetizasyon, bilinç nesnelere içine almakta ve kasta özgü gerçeklik yaşamını çevrelemektedir. Bir *kşatriya* veya *vaisya*, bir nesneye dokunmayı arzulama, nefret etme ve umursamamaya bir dizi anlam yüklemektedir (Guru, 2016, s. 297). Bu nedenle arzu, nefret ve umursamamanın tüm karşıtlıklarını hayal etmesiyle sonuçlanmaktadır. Hayal gücünün bu tür rolleri, politik estetizasyona işaret etmektedir. Örn: Hindistan'daki deri işçilerinin saflık ve kirlilik ideolojisiyle damgalanması (*untouchables*) olduğu gibi (Guru, 2016, s. 298). İnanç estetizminin özü olarak kabul edilen yaşam olasılıklarının öte yaşam olasılıklarına bağlanma geleneğinin inanç formu olan reenkarnasyon hala yaygındır. Çoğu Hindu ruhlarının ölümsüz ve bedenlerinin geçişi olduğunu kabul etmektedir. Ölümlü olan- beden- ile ölümsüz olan -ruh-, psiko-dinsel bağlamı içinde barındırmaktadır. Sahip olunan karmanın niceliği ve kalitesine göre belirlenen gelecek beden ve doğası, varoluşsal davranışların formülünün ortaya çıkarılmasının nedenidir. *Karma*, eylem ve düşüncelere ek zihinsel süreçleri içermektedir. Bir eylem, aynı zamanda o eylemin neden yapıldığının temelindeki nedenlere bağlıdır. Kötü bir *karma*, olumsuz bir

yeniden doğuşu simgelemektedir. Kişinin yaşam formunda sosyal formlar, önceki ve sonraki yaşamının algılanan biçimleri ve yansımalarıdır. Karmik ödül ve ceza, geleneksel hiyerarşiyi meşrulaştırmaktadırlar (Lochtefeld, 2002, s. 8)

Geçmişteki eylemlerinin ödülllerinden yararlanan tanrılar süreklilik içinde başka bir yerde doğacaklardır. Zevk arayışı (*Kama*), zenginlik, ün, güç arayışı (*Artha*) ve her şeyden önce doğru ve dengeli bir yaşam (*Dharma*) gibi pratikler ve tanımlar, Hindu dini yaşamın esnekliğinin estetizm ile sentezlendiği noktayı vurgulamaktadır. Bireyin özel *dharması* sosyal sınıfı ve onun yaşam aşaması tarafından belirlenmektedir (Rocher, 2003, s. 103). Kendi bireysel dini kimliğini ifade etmekte özgür olan dört sınıf üyelerinin farklı *dharmalara* sahip olması önemsizdir. Kimlik ailesel, sosyal ve kültürel bağlardan kaynaklanan güçler tarafından şekillendirilmektedir. *Dharma* cinsiyet ve kasta göre farklılık göstermektedir. Örneğin kadınların *dharması* olan *Stri-dharma* evlilik öncesi, evlilik ve dulluk yaşam evrelerinde değişmektedir (Flueckiger, 2015, s. 3).

Hinduizm ve Hıristiyanlıkta ortak olan Tanrı- insan (God-Man) kavramı ilahi soyun, kutsallık içinde tasarımının bir ifadesidir. Hinduların birden fazla tanrı-insana inanması ilahi soyun bir kez değil birçok kez meydana geldiğine inancını göstermektedir (Bassuk, 1987, s. 2). Enkarnasyon, ilahi olanın inişinin simgesidir. Hindularda Tanrının fenomen çeşitliliğini (metamorfoz ve enkarnasyon) kutsallaştıran insan zihniyetinin bir parçasıydı. Hindular için tanrı-insan formu, insan olarak mümkündür ancak insanca bir tasarıma dayanmamaktadır. İnsanın iradesi ve eylemleri aracılığıyla madde ruhsallaştırılmaktadır. Ruh gerçekleştiğinde, *avatar* örneğinde olduğu gibi, bu yalnızca tanrının iradesine bağlıdır. Hindu dininde genel ve özel olarak iki enkarnasyon kategorisi vardır. Genel enkarnasyon, tanrısal ruhun insan bedeninde vücut bulmasıdır. Özel enkarnasyon ise tanrının insan olduğu şeyi ifade etmektedir. Hindu dinine göre tüm insanlar genel doktrine tabidir. Özel enkarnasyonda, çok özel varlıklar tanrısal iddia edebilmektedir. Hıristiyanlıkta Tanrı-İnsan olan İsa Mesih'tir. Tanrının bir kişiye nefes alışını veya ilahi ruhun kişiye girişi olduğu *inspiration* (ilham) ise farklıdır. İlham genel Hindu doktrine benzemektedir. İlkel tanımlamayla her iki dinde kişileştirme dayanakları bulunabilir (Bassuk, 1987, s. 7). Kültürel atalarının yaptıklarının devralınması, orijinal bir günah durumunda doğmanın gelecekte yaşayacak olanlara *karmasını* aktarılmasıdır (Lochtefeld, 2002, s. 5, 673, 766). Reenkarnasyon, sosyal inşa içinde kendiliğin konumlandırılmasıdır.

Bağlılık, sevgi ve adanmışlık (*Bhakti*), tanrının somutlaştığı sembolik simgeler (*Murti*) ve manevi genel ibadet ve tapınma (*puja*), varoluşsal ontolojik temelde benliğin inşasına uzanan duygusal pratikleşme ifadeleridir (Flueckiger, 2015, s. 73). İlahi mevcudiyete girmek ve paylaşmak anlamına gelen *Bhakti* (duygusal adanmışlık) çağdaş dönemde ibadetin birincil biçimidir. Neredeyse her duygu tanrı ile yakınlık potansiyeline sahiptir. *Bhakti* ibadetinin ritüellerinin kutsal nesnelere, tanrıyı somutlaştıran fiziksel normlar *Murti* kavramı ifade edilmektedir. *Murtiler*, belirli şekil ve form nesnelere kutsallaştırılmış fiziksel imge, biçimsel bir tanrı formudur. Tanrı temsili aracılığıyla tanrı ve tanrıçalara duygusal adanmışlığın sunulmasında kullanılmaktadırlar. *Murtinin* daha yaygın bir formu tanrının vücut bulmuş hali olmasıdır. Formsal bir nesneye ibadet vardır. Kutsal Hindu imajı önemi kutsal imgelerin estetik formlarıdır. *Murti* hayal gücü ile alegorik simgeleri birleştirme, tanrının temsili ile görünmeyenin görünmesine hizmet etmektedir. *Murtinin* ortaya çıkmasının nedeni, gizem duygusu ile ruh dünyasının varlığına duyulan inanç ile bilinmeyenin korkusu ve kaygısıdır (Elgood, 1999, s. 14).

Bir şey için kendinden kayıp verme, fedakârlığın kutsal halidir. Bireysel estetizasyonların, kutsal olma psikolojisi varoluşsal bir fedakârlığın psikopatolojisi olarak ortaya çıkabilmektedir. *Upanişad* geleneğinde kişileştirilmiş tanrı meditasyon yoluyla çağrılmaktadır. Varolma ve görme (*darshana*), tanrı ile görsel ve zihinsel ilişkiyi temsil etmektedir. Bu yüzden *murtiler* estetiksel olarak dikkat çekicidir (Elgood, 1999 s. 15, 25; Wangu ve diğerleri 2009 s. 107). Hindu geleneklerinde çoğunlukla putperest olarak anılan tapınma kavramı açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Nesne, tanrı imgesinin sembolüdür ve meditasyon için odak noktasını ifade eden amaca giden yolda aracı olarak düzenlenmiştir. Duanın pratik hali *Puca* (*puja*) ritüeli ise tanrıya hizmet anlamına gelmektedir. *Murtilere* somut teklifler sunulmasının bir ifadesidir. Hindu tanrılarının bireysel arzuları vardır. Bu arzular, Hindular tarafından eşya ve yiyecek, baharatlar gibi sunumlar ile sonuçlanır. *Puca* (*puja*), tanrıya bağlılığın ve sevginin gösterilmesi anlamına gelmektedir (Flueckiger, 2015 s. 73-93).

Yaratıcı bir etkinlik olan *rasa* (duygu, jest, mimik yüklü kelimeler) duygu-kutsal kavramlarının belirli *rasa* türlerinin yaratılmasının açıklamasını sunmaktadır (Neerja ve Gupta, 2017, s. 27; Pollock, 2016). *The Theory of Rasa* (Lynch, 1990, s. 17-18), estetikleşmenin aşkın ve evrensel rasaya dönüşmenin yolunun ifadesidir. Yüce ve tanrısallığın duygularına katılıma işaret eden *rasa* deneyimi, içkin ilahi mutluluk deneyimini içermektedir. Özellikle *bhakti* geleneği ile

sentezlenmiştir. *Rasa*, bizi kültürel dünyaya ait kılan ifadelerdir. Bu nokta *dharmanın* biliş ve emir arasında kilit nokta oynadığı yerdir. Hint bilgeliği zihnin bilişini, farkındalığının bilincinin hiyerarşi ihtiyacını sona erdirecektir.

Tanrı ile aracısız bir birleşme olan mistisizm kavramı tüm bunların ışığında önem kazanmaktadır. Mistik tecrübe, temas ve birleşmeyi içermektedir. İlk olarak birey ile tanrı arasındaki temas ve birleşme ile mistik tecrübenin yaşanması, ikinci olarak ise Tanrı ile birey arasındaki bu tecrübenin bireyin varlığına nüfuz etmesi olarak karşılıklı bir ilişkiye dayanmaktadır. Mistik tecrübe, pasif bireyde kendiliğinden oluşun anlam kazanmasıdır. Bu nedenle bilincin zihinsel süreçlerden ayrılmasını ifade etmektedir. Bu ayrılış, tecrübenin dayanağını oluşturan görünmeyen bilincini içermektedir (Sunar'dan akt. Kahveci, 2019, s. 875-876). Bu durum, normal psikolojik sınırları aşabilmekte ve psikopatolojilerin kutsallıkla entegresinde işlevsel hale gelebilmektedir. Kendini tanrıya yaşama ile tanrının kendinde yaşaması, çift yönlü işlemektedir. Tanrı ile benliğin karşılıklı belirlenimi, yansıtma ve yüceltmeyi göstermektedir. Mistisizmin eylemsel yönü vecd halinde görülebilir. Dünyevi gerçekliği aşma hali olan vecd amaçlanan ilahi kurtuluş ile duygu-eylem bütünleşmesini içerir. Bütünleşme, benlik harici olanla kurulan bilinç hallerini ifade etmektedir. May (2019, s. 22, 72, 81, 107) bu durumu, varoluşsal alanda benliği kazanma süreci olarak geçmiş varlığını, varoluşsal bir deneyim içinde gözden çıkarmak, yeni bir durumda var olmak olarak ifade etmektedir. Vecd durumu, nesneyi arayan ve bağlanan bir duygusal bağlanım içermektedir. Bilinçdışının bilinç ile bütünleşmesi, "*ansal büyüleyiciliği olan bir yoğunlukta*" gerçekleşmektedir. Öznel deneyim ile nesnel gerçeklik sınırının belirsizleşme yoğunluğu ile özne ve nesne ikililiğinin geçici olarak aşılması, makro alanlar ile pratiklerin bireysel psikoloji konumlarına göre deneyimlenir. Hinduizmde, sezgi ve bilgi sentezi (*vicnana*) dünyevi gerçeklikler içinde manevi bilinç kazanmaktır (Gandhi, 2017, s. 124, 155).

### **Politik Estetizasyon ve Psikoloji**

Kutsallaştırma siyasallaştırma, metalaşma ve tarihin çeşitli noktalarında protestolar ile Hindistan'ın çeşitli evrelerinin kriz ve çatışmaların bir sonucudur. Bu nedenle politik, dini ve sanatsal semboller ekonomik mücadelelerin ürünleri olarak ortaya çıkmışlardır (Ramachandran, 2019, s. 93). İmge ve ritüel karşılaşması, özellikle *murtiller*, tanrının gücünün aşılandığı kutsama ayinleridir. İmgeler, özne ve nesneyi karşılıklı olarak ontolojik varoluşsal temelde yaratmaktadır. Hindu imgesinin sanat olarak kabul edilmesi için sadece sanatsal estetik değil, aşkınlık



dayatması gerekmektedir. Hindistan'da imgelerin matbaa aracılığıyla yayılması sonucu milliyetçi hareketlerde adanmışlık ve bağlılık duygularının kullanılması, politik estetizasyon sürecinin geçmişle gelecek arasında belirli siyasi formlara tutunması ile kutsal pekiştirmelere sahne olmuştur (Ramachandran, 2019, s. 94).

Litografların ortaya çıkışının bir sonucu tanrıları tapınak dışında evde erişebilir kılınması olmuştur. Adanmışlığın doğasının sosyo-kültürel ve ekonomik olarak değişmesi ile sosyo-politik olarak dışlanan kesimlerin tanrının mevcudiyetine kolayca erişebilmesi mümkün hale gelmiştir. Chromolithografi ise, *bhakti* ve bağlılık ruhuna yanıt vermenin bir sonucudur. Sömürge ve Hindu perspektiflerin bir karışımını sunan sosyo-kültürel olgular bu nedenle önemlidir. Hindu tanrıçasının Hint milliyetçiliği sembolizmi olarak kullanılması, estetik imgelerin politik varyasyonlarının bir örneğidir. Tanrıçanın şiddet içeren doğasının yüceltilmesi politik direnişin sembolü olmuştur (Ramachandran, 2019, s. 103-104).

Hinduizmde duyguların kutsallık için tanımlanması ile pratiklerle değişim ve süreklilik süreçlerine bağlanması politik estetizasyonun şiddet eylemlerinin kutsallık içinde ortaya çıkmasıdır. Şiddet eylemleri ile şiddetsizlik doktrini (Bkn: Gandhi) dayandığı kutsal temellerin iç içe olduğu bir kültür içinde, iki kavram sosyo-kültürel ve dinsel olarak onaylanan bağlamlarda ortaya çıkmakta ve teşvik edilmektedir. İki kavramın dayandığı bireysel temalar psikopatolojik bir sürece yol açabilmektedir. Bu süreci, onaylanan pratiklerde sergileyerek kutsal bir varoluşun kazanımlarının hevesi ile coşku duygusunu içermektedir. Varoluş kutsallığı, kutsallığın ve duygusal içeriklerin tatmini için pratiklerin geleneksel katılımlarında görülmektedir. Duygu ve davranış kalıpları, sosyo-kültürel geleneksellikler içinde makro anlam kazanmaktadır.

Hindistan'da birçok festival döngüsü tarım döngüsüne denk gelmektedir. Son bahar hasat mevsiminde Kuzey Hindistan festival sezonu önemlidir. Güney Hindistanda hasat, kış gün dönümünde dört gün kutlanır. *Pongal festivali* (*Makar Sankranti*), arınma olarak evlerin temizlenmesi ve fazlalıklardan kurtulma patriklerine sahne olmaktadır. Arınmanın simgelediği şey, yenileme ve yenilenmedir. Özellikle *Diwali* (*Festival of Lights*) festivali, uğursuz ve kötü mistik güçlerin uzaklaştırılması için kandil yakmak ve *Lakşmi* (zenginlik ve refah) tanrıçasını davet etmektir (Flueckiger, 2015, s. 127). Sosyo-kültürel hiyerarşiyi temsil eden ve psiko-dinsel alanların katılımıyla somutlaşan festivallerin politik estetizasyonda oynadığı işlevler önemlidir. *Ganeşa festivali*, Hindu milliyetçiliği ve kimliğinin dayanışmasını güçlendirmiştir. *Ganeşayı* karakterize eden büyük kentsel

olayların oynadığı roller önemlidir. İngiliz sömürge döneminde kitlesel bir ifade olan Ganeşa o dönemdeki milli ve dini kimliğin bir ifadesi olarak işlev görmüştür (Deshpande, 2017; Frayer, 2018).

Aşırı ve şiddetli anlamına gelen *ugra* kavramı, adanmışlardan aşırı hizmet talepleri olan tanrıçalara ait bir özelliktir. Aşırı ve şiddetli hizmet talepleri, bir olayın sürekli tekrarı ile önlenmek istenen risklerin olasılıklarının yoğunluğu kavramına dayanmaktadır (Flueckiger, 2015, s. 139-141). Hastalıkların sürekli ortaya çıkması sonucunda tanrıçanın memnuniyetsizliğinin düşünülmesi, adanan şeylerin aşırı bir biçimde sunulmasına yol açmıştır. Bu durum, tanrı ve tanrıçaların kılığına girilmesi ve bedenleşmesi sunumunda açıklayıcıdır. Bazı ritüeller (*samskara* v.b.g.) değişimi olumlu yönde etkilemek için uygulanmaktadır. Tanrısallık, sosyal hayat içinde hissedilebilir kılınmaktadır. Ölümde beden ve ruhun geçişleri tehlikelerle doludur. Kirlilik ve tehlike riskleri ile ruhun potansiyel tatminsizliğine ayrıca dikkat edilmesi gerekmektedir. Ruhun atalar âlemine geçişinde yardım etme ritüelleri riskleri en aza indirmeyi hedeflemektedir. Zamansız ölümler, ruhların ayrılmak istememesini ortaya çıkarabilir (Flueckiger, 2015, s. 169-185). Bedende hastalıkların izi varsa (örn: *suçiçeği*) tanrıçanın varlığını gösterdiği için ya da *yılan ısırıkları, bebek ölümü, dinden feragat edenler* gibi kişiler geleneksel olarak gömülmektedirler (Flueckiger, 2015, s. 186). Hayatın iki evresi olan ölüm ve doğum belirli ritüellerin varlığı sosyal hayata geçiş için duygusal uygunluk süreçlerini içermektedir.

Ruhani varlıkların zayıflatılması, güçleri oranında onların gücüne ortak olarak güçlerinin azaltılmasına bağlanmaktadır. Bu nedenle bazı festivallerde güçlü varlıkların estetiksel maddi varlığının temsili olan insan, maske ve kıyafetler ile bu temsilin nesnesi konumundadır (Turner, 1966, s. 174). Kuzey Kerala *Teyyam*lara tapma geleneği, kostüm ve dans yoluyla performatif ve sosyo-tarihsel olarak uygulanan bir gelenektir. Enkarne olan ruha sahip profesyoneller tarafından halka açık ibadet ritüellerinde yıllık festivallerin bir parçası olarak dans ederler. Teyyam ibadeti, ruhani ele geçirme ve *possession* olgusunun bir parçasıdır. *Teyyam*, tanrıların dansı anlamına gelmektedir. Bu gelenek ata tapma kültürünün önemli bir örneğidir. Bu tür gelenek ve inançlar, ideolojileri olumlamaktadır (Freeman, 2003, s. 307). Estetik bir kültürel form olan Teyyam, eylem ve duygunun tanrısal içerikte oynadığı rolü göstermektedir. Sosyo-ekonomik ve politik olan baskın kastlar, aile klan ve kast tanrılarını korumaktadırlar. Güney Hindistan'da kültürler kuzeye göre farklı niceliklere sahiplerdir. Kasta dayalı kalıtsal Güney Hindistan'da mülk sahipli rahipler görülebilmektedir. Tapınak kültürü ve ibadet normalarını benimsemek

birçok arazi sahibi köy temelli egemenler, sahip oldukları ibadete önem veren yerel tapınak ve türbe benzeri kuruluşlara atalarından kalma yatırımlarına devam etmişlerdir. Bunlar, tapınağa girişleri yasaklanmış olan alt kastların çoğunluğuna hitap etmektedir. Tanrılar ve türbeleri, eski krallıkların sınırlarına uygun olarak açık ayin ve sosyal bölünmelerle dağıtılanların bir devamıdır (Freeman, 2003, s. 308-310).

Mülkiyet ve ibadet biçimleri, orta çağ toplumunun organizasyonunda önemliydi. Keralanın Teyyam bölgesindeki, baskın krallık hattı hala bir teyyam biçiminde kendi soy tanrıçasını kutlamaktadır. Bölgesel ve alt bölgesel festivaller siyasi önceliklere ve dini politik sınırlara uygun olarak ayarlanmışlardır. İbadet ve sahiplik (*possession*) ritüelleri, oyuncunun tanrıya dönüşümün ritüel bir sunumundan ibarettir. İnsan- tanrı ilahi formunun estetizasyonu, sürekliliğin ve değişimin bir anahtarını vermektedir. Süreklilik ve değişim uyarlanabilir uygunlukların yaratılabilirliğini ifade etmektedir. Siyasi yönetim ve savaş bağlamında ortaya çıkan *teyyam* formları, krallığın güvenlik içine alınması ile ilahi düşman formunun ortadan kaldırılmasına dayanmaktadır (Freeman, 2003, s. 318-319). *Teyyam* festivallerinde Keralanın önde gelen brahmin kastı *Matravadam* (Büyü-büyücülük) sosyal hiyerarşinin dağılımını ve dizilimini yönetmektedir. Bu festival sahiplik (*possession*) canlandırılmasının temsiline dayanmaktadır. Doğal içkinlik tasarımında tanrı ve insan, ölü ve yaşayan arasındaki ayrımlar silinmektedir. Ritüel mekânın kastlar için sınırları vardır. Bu nedenle belirli kast bölgelerinin yaratılmasında ve tapınak üyelerinin kontrolünde işlevseldir (Freeman, 2003 s. 319- 323).

Gerçeklik üzerinde etkili olan kutsal dünya, özneliği koşullandırma olasılıklarını ve kutsallık içinde konumlandırılmasını ifade etmektedir. Tanrısal çeşitliliğin duygu ve düşün dünyasında kalıpsal varoluşunun olasılıkları belirlenmiştir. Hayal gücü, kutsallaştırmanın pratiklerle bağlandığı yerdir. Olasılık modalitesini açan hayal gücünün bir özelliği bilinçsel öznelliklere farklılıklar kazandırmasıdır. Ancak bu farklılıklar, Hindu dünyasında başka bir farklılığın kutsallığıyla karşılaşır. Algılama, dünyayı gerçekliğin modalitesinde sunuyorsa algısal bilinçte tutulan dünya, ontolojik olarak bağımlıdır (Boruah, 2016, s. 127). Vecd hali ontolojik özgürlüğü ifade etmektedir. Deneyim ve duygusal tepki moduna gönderme yapmaktadır. Hayal gücü ve olasılık arasındaki ilişki, özneliğin hayal gücünün dayandığı olasılığa gömülmesinin bir yoludur. Ontolojik özgürlük ile duygusal öznellik arasındaki ilişki, bilincin hayal gücüne sahip olmamasıdır.

Hinduizm için mümkün dünyalar, olası olandan farklı bir öznel yaşam olasılığı reddedilmesini doğurabilmektedir. Bu nedenle, ontoloji ve duygusal öznellik arasındaki ilişki estetik deneyime dayanmaktadır (Boruah, 2016, s. 128). Değerlendirici inanç ve ahlaki ölçütler varoluşsal psikoloji içinde yorumlanarak, estetikleştirilmesi kavramlararası bakışla mümkün olmaktadır. Pejoratif tanımlamalar ve olumlu perspektifler, ruhsal ve zihinsel referanslardan bağımsız oluşmamaktadır. Varoluşsal inanç temel ve açık olsa dahi, bilişsel bir arka plan değerlendirme ve duygunun ortaya çıkması için gerekli bir koşuldur. Nesne ve özne arasında ontolojik bağlamda kısıtlı bir perspektif vardır. Bu durumun etkisi, duygusal etkinlikte özne, duygu ve varoluşsal bağlılığı üzerinde işler olmasıdır. Kısıtlı bir nesne ve kısıtlı bir ontolojik durum, kutsallığın kalıpsal sunumunu yaratmıştır. Varoluşsal psikolojik bağlanım ve arzular, nesne yönelimlerinde saf bir şekilde bulunmamaktadır. Arzu duymak, kaygı ve korku içerdiği ölçüde yönelim kutsallaştırılmaktadır (Boruah, 2016, s. 129, 131).

Dwyer (Siddiqui, 2016, s. 26), sahipliğin (*possession*), fenomenolojik kökenlerini analiz etmiştir. Hindu dünyasının kadınlarının kaprisli ruhlar ve hayaletler tarafından ele geçirilmesi savunmasız olarak görülmelerinin sonucudur. O, ızdırap ve acı duyguların varlığını büyü ve başka mistik ruhların kurbanı olmanın bir sonucu olarak görmektedir. Şansızlık ve hastalık belirli doğaüstü temsillere ve gizli güçlere atfedilmesi büyük ölçüde sağduyuya dayalı algularla bağlantılıdır. Freud (Siddiqui, 2016, s. 30), *possession* durumlarını nevrozlar ve ruhsal güçlere atıfta bulunarak açıklamaktadır. Kötü olan ruhsal manevi ilahi özdeşlikler, kötü olan kınanacak dileklere gönderme yapmaktadır. Geniş bir tanımla bastırılan içgüdüsel dürtülerin türevlerini ifade ederler. Burada önemli bir nokta içgüdüsel dürtülerin blokesi olan inançların yoğunluğunun azalması ile ruhsal eğilimin belirli çatışmalarıdır. Kişi ruhsal bir tutumla kendine doğru sorumluluk yerine dışsal ve kendine referans veren bir güce atfederek negatif hislerden kaçma ve mücadele etmeye çalışmaktadır. *Possession* vakalarının, patolojik bir nevroz vakası olarak tanımlaması, -Freud'un histeri, içgüdü ve savunmalar (Segal, 1991, s. 12, 24)- bu vakanın oynadığı sosyokültürel rollerin tanımlanmasına bağlıdır. Histerinin düşlemlere bağlı olması sonucunda, dış dünya gerçekliği tehlikeli görüldüğü zaman dilek yerine getiren bir fikrin duygusal varyantları tetikleme görülebilmektedir. İçgüdüsel hayali tatmin olgusunun varlığı düşlemlerde tasarlanmıştır. Dilek yerine getirme fantezisi kabul edilemez olduğunda, bilinç bastırılmakta ve bilinçdışı düşlem haline gelmektedir. Dinsel çeşitliliğin temeli sembolizm ve düşlemin keşiflerinin birbirlerini yaratmasında aranmalıdır.

Bastırılmış düşlemler ve sembolizm arasındaki bağ, tüm ilişkilerde geçerliliği korumaktadır.

*Possession* vakalarında yaygın olarak kabul edilen bir gerçeklik, ruhsal gerçekliğin sosyo-kültürel ve dinsel olarak benlik üzerinde yansıması ile benlik dışı yüceltmeye dayanmasıdır. Erkeklerden çok kadınlarda görülen *Possession*, cinsiyet ve kastla ilişkilidir. Alt kast ve sınıflarda oldukça yaygındır (Venkataramaiah ve diğerleri, 1981 s. 217-218). Bu durum benliğin değersizliğini değerli kılma - kutsallaştırma estetizasyonları- halidir. Kötü ruh bulundurmak sorunlu görülmektedir. Ancak tanrı bulundurmanın yardımcı olduğu bildirilmiştir. Tanrı bulundurma vakalarının ruh bulundurmadan çok olduğu ileri sürülmüştür. Kadın cinsiyeti, genç yaş ve düşük eğitim ele geçirilmeyi belirten bireylerin özellikleridir. Bu tür rahatsızlıklarda tercih edilen geleneksel şifa yöntemidir. Güçlü inançlar, sosyo-kültürel alanlarda birçok inanç pratiğini (örn: şifacılar) doğurmaktadır. *Possessionun* varlığına duyulan inanç ile sendromun bildirilen vakaları ile bağlantılı olduğu görülmüştür. Tanrı tarafından ele geçirilme vakasının yoğunluğu, tanrının bireye yardımcı olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Ayrıca *possession sendromu* bazıları tarafından şifacı olmak için kullanılan sosyokültürel fenomen olarak iş görmektedir (Shattuck, 1999 s. 78; Venkataramaiah ve diğerleri, 1981, s. 218). Ruhsal zorlukların ölçülmesine dayanan bir diğer çalışma, öğrencilerin cinsiyet temelli ruh sağlıklarını analiz edilmesidir. Nair ve diğerlerinin (2017, s. 1,3-4) yaptığı araştırmada kızların daha fazla duygusal problem yaşadığı görülmüştür. Erkeklerin ise ruhsal problemleri daha yaygındır. Kırsal kesimdeki çocukların daha fazla sorunu olduğu bulunmuştur. Geri kalmış bölgeler ve gelişmiş bölgeler arasındaki psikopatoloji ve inanç farklılıkları tarihsel, sosyo-kültürel olguların sonuçlarıdır.

Ruh sağlığı ve dini katılım arasındaki ilişkiler belirleyici görülmektedir (Gupta ve diğerleri, 2011, s. 334). Dini katılım ve ruh sağlığı güçlü pozitif ilişkiler çalışmalarla desteklenmiştir. 1990-2001 arasında din üzerine yapılan ruh sağlığı ile ilgili çalışmalar önemli bulgular sağlamaktadır (Hackneg ve Sanders'ten akt. Flannelly ve diğerleri, 2008, s. 94). Bu çalışma ölümden sonra yaşam ile ilgili belirli inançlar arasındaki ilişkileri ve psikopatolojiyi incelemektedir. Tanrı ile birlik, en güçlü ve tutarlı ilişkiyi göstermektedir. Tatsız dünya hakkındaki inançlar daha yüksek bir psikopatoloji ile ilişkilendirilmiştir. Sorunların ve travmaların gecici olduğu inancı, ölümden sonraki hayata inanç kişinin ölümle ilgili endişesini azalttığı tespit edilmiştir (Flannelly ve diğerleri, 2008, s. 95-97). Böylesi tehlikeli bir

dünyada bireyin kendi duygularından korunması (tehlikeli yaşama katılmamak için dini emirlerin varlığı) bir aracı olarak iş görmektedir. İyi ve uyumlu birisi olmak, ahiret inancınının sonucudur. *Reenkarnasyon* olgusunda yaşama ilgili korku ve kaygı, yeniden doğuşun istenmemesini doğurabilmektedir. Genel olarak kaygı duygusu, sonraki yaşamın ödül ve ceza dengesiyle yakından ilişkili bulunmuştur. Yüksek psikiyatrik belirtiler ölümden sonraki yaşam imgesinde daha karamsar olduğu görülmüştür (Flannelly ve diğerleri, 2008, s. 98-101).

Fiziksel ve zihinsel ıstırap, *karmanın* gelişmesinin bir parçası ve sonucu olarak algılanmaktadır. Bu durum ceza olarak değil sonuç olarak görülmektedir. Hindu gelenekleri acı ile başa çıkmak ve acı duygusunun rastgele olmadığını anlamak için sistematik bir bütünlük sergilemektedir. Mevcut acı duygusunu yaşamak geçmişteki olumsuz davranışların borcunu karşılamaktadır (Whitman, 2007, s. 607-608). Acı duygusu, Mokşaya (*moksha*) ulaşmaya kadar yaşamda doğal bir süreç olarak görülmektedir. Benlik kavramı, bu tür acıdan etkilenmemektedir. Geçici olarak algılanan acı duygusu, manevi yolda ilerlemenin kaynağı ise iyidir. Benlik ve bilinç üzerinde ilişkiler, nesnelere ve koşullar hiçbir güce sahip değildir. Bu dünyaya bağlılığın yol açtığı acı duygusu mokşaya (*moksha*) ulaşmak için engeldir. Bu dünyaya karşı olumlu bir ayrılma ve tarafsızlık, *dharmayı* takip etmektir (Whitman, 2007, s. 609-610).

Hinduizm benlik kavramında (Ho, 1995, s. 124) pasif ve ilgisiz kendilik aktif olandan ayırt edilmelidir. Gerçek kişiliğin farkındalığı, bireysel kimliğinin yitirilmesi ve *Brahma'ya* teslim olmasıdır. Bu ayrılık, ego içeren eylemden ayrılmayı içermektedir. Ayrılma, evrensel benliğin ampirik benliğe dönüşmesi olarak ifade edilmektedir. Hinduizm'de özne-nesne düalizmi birbirleri içinde sentezlenerek entegre edilmişlerdir. Kendinden başka sınırlar geliştirememeye veya sürdürmemeye psikopatoloji nedenlerinden biridir. Her şeyin akış halinde olmasının bir sonucu bireysel kimlikten söz edilmesinin zorluğudur. Bireysel kimlikler, değişim sürecinde bağımsız olarak var olamazlar. Psikolojik benlik, dış dünya gerçekliğine karşı savunma ve korunma tepkilerini yansıtmaktadır (Ho, 1995, s. 127). Psikolojik benlik, hayatı toplum içinde yaşayarak önemli bir birey olma -dar egoizm- ile açıklanmaktadır (Saksena, 1970, s. 88, 97). Duygusal hesaplamalarda akıl yürütmede işe yarayacak temsillerin kullanılması ve algılanması önemlidir. “Doğüstü inançlar, çıkarımlar için tasarlanmış mekanizmaların bir yan ürünü olarak varlığını” sürdürmektedir (Kurzban ve Christner, 2011, s. 288). Böylesi inançlara sahip olmak, varoluşu inanç sistemine dâhil etmektedir.

## Sonuç

Ruh sağlığı ile psikopatoloji sınırlarının belirsizleşmesi, sosyo-kültürel ve politik kabul edilebilir alanların varlığında ve bunlara uyarlanma özellikleri açısından yorumlanmalıdır. Özellikle kutsallığın yoğun yaşandığı ülkelerde, ruhsal sağlık çift yönlü etkiye ve etkilenime açıktır. İlk olarak ritüeller, ruhsal sıkıntılar için olumlu olabilirken, normal psikolojik sınırı aşma durumlarına yol açabilir ve negatif etkilenimi ortaya çıkarabilir. Bu sıkıntıları aşmanın yinelenmesi paradoksal olarak benliğin karşılaştığı kutsallıkların yoğunluğuna bağlı olarak gerçekleşmektedir. Duygu ve düşüncelerin estetikleştirilmesi, benliğin varoluşsal alan içindeki konumunu belirlemektedir. İnanç ile ruhsal sağlık üzerine yapılan çalışmalarda makro etki alanlarına odaklanması, bireysel duygu ve düşünce sistemlerinin entegre olabilme durumunu göz ardı etmektedir. Duygu ve düşüncelerin yansıması olan somut formlar, pratikler arasındaki yoğun bir belirsizleşme hissini doğurabilmektedir. Benliğin gücü ile yeterliliklerinin farkındalığı olarak içgörü, normalize edilmiş sosyo-kültürel yaşam duygu ve düşüncelerini referans alarak psikopatolojilerde açıklayıcı olabilmektedir. Kolektivist yaşamda benlik, yaşamın gereklilikleri doğrultusunda eylemektedir. Hinduizm ve psikopatolojiler arasında açıklayıcı olan yüceltme kavramı, kolektivist yaşamın normalize edilmiş ve kabul edilebilir durumlarına bağlanan anlam ve ifadelerle sonuçlanmaktadır. Duygu ve düşüncelerin kanalize edilmesi, daha yüce bir amaca dönüştürülmesinde rol oynamaktadır. Özellikle gerçek ve ideal ayrımının silinmesi (misticizm, vecd ve vicnana durumunda olduğu gibi), duygu ve düşüncelerin nasıl kanalize edileceğinin bilgisini sunmaktadır.

İnanç ve nesne bağlantısı hedonik değerlere bağlandığı zaman varoluşsal yüceltme kavramına ulaşmaktadır. Kutsallık içinde, öznel anlam-değer atfetme kutsallığın uyarlanabilir alanlarına referans vererek ortaya çıkmaktadır. Bu durum inanç ve nesne bağlantısının yüce bir deneyim olarak sürekli canlı tutulmasının estetiksel formülünü vermektedir. Hinduizmde yaşam, gelecekteki yaşamın referansıdır ve psikolojik kodların tasarlanmasının sosyo-kültürel formlarını oluşturmaktadır. Homojenize edilmiş kutsallık-inanç sentezi, birbirlerini üretmekte ve temellendirmektedirler. Bireysel varoluşsal tasarımların sürekliliği ile yaşam içinde öğrenilmemiş dersler ve hataların düzeltilmesi için, sosyo-kültürel davranışsal bir düzenin yaratılmasına bağlanmıştır. Hinduizm, riskler ile olasılıkları yönetmek için sahip olunan güç tanımlarına dayanmaktadır. Duygusal formların, özellikle fedakârlık ve eyleme odaklanması saşırtıcı görülmemelidir. Böylesi

tanrısal çeşitlilik içerisinde, psikolojik fedakârlığın sonucu, görünür olanın (beden) feda edilmesi ya da kaygı, acı, ıstırap gibi ruhsal azaltıcı duyguların yüce bir değere bağlanarak benliğin onaylanmasında görüldüğü üzere psikolojik estetizasyon yüce değerlerin yaratılmasına yol açmaktadır. Kutsallığın yarattığı olağan dışı duygu ve düşünceler sosyo-kültürel psikopatolojiler olarak normalize edilmiş kolektif değerlerden günlük pratiklere kadar işlevseldirler. Varoluşsal dinsel gerçeklikler, benlik üzerinde etkilidir. Bu etki kutsallık kümelerinde öznel psikolojik uyarlamalarının varlığını göstermektedir. Özellikle maddi ve manevi fedakârlık duygu durumlarının yaratılması, bir dizi psikopatolojik anlamları içerebilmektedir. Psikolojik olguların varlığında duygusal hizmet, bu olguları tekrar yaratmaktadır.

Hinduizmde kişileştirme durumları, ruhsal değerlerin inanç ile sentezlenerek ruhsal rahatsızlıkların (Örn: Possession) oluşmasında rol oynayabilmektedir. Çoğu toplum, sahip olduğu inanç ve değerleri psikolojik bloke sistemleri olarak onaylamaktadır. Maddi dünya ile manevi dünya algılarının karşılıklı etkileşimleri bu nedenle önemli görülmelidir. Dahası ekonomik, sosyal ve politik yansımalar, bu tür algılamaları düşün ve duygu kalıp sınırları ötesinde ortaya çıkmasına izin vermemektedir. Ruhsal zenginleştirme engellerin varlığı, duygusal realitelerin varlığının yaratılmasına bağlandığı ölçüde, üzüntü ve kaygı gibi duygu durumlarını yaşamamız çoğu zaman olasıdır. Duygusal realiteler ile varoluşsal dünyanız uyumlu ise inancınız, yaşamı mümkün kılmaktadır.

### **Kaynakça**

- Balodhi, J. P. (1996) The Psychological Significance of Hindu Myths, *NIMHANS Journal* 14(02),117-120.
- Bassuk, D. E. (1987). *Incarnation in Hinduism and Christianity: The Myth of The God-Man*. UK, Hampshire: Macmillan Press.
- Boruah, B. H. (2016). The Impersonal Subjectivity of Aesthetics Emotion 127-149. Chakrabarti A. (Ed.) *The Bloomsbury Research Handbook Of Indian Aesthetics and The Philosophy of Art*. Bloomsbury Academic Publisher.
- Chaturvedi, S. K. (2015). Religious, Spiritual and Cultural Aspects of Psychiatric Ethics in Hinduism. Sadler J. Z., Fulford K. W. M.& Staden W. V. (Eds) *The Oxford Handbook of Psychiatric Ethics*, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780198732365.013.46



- Çağdaş, K. (2018). Upanishad'lar. Erişim tarihi: 17.08.2021, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 19(3-4).  
<http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/4309>
- Deshpande, V. (2017). *Ganesh Festival Helped in Fight for Freedom: Expert*. Erişim Tarihi: 17.08.2021, <https://timesofindia.indiatimes.com/city/nagpur/ganesh-festival-helped-in-fight-for-freedom-expert/articleshow/60340483.cms>.
- Dumont, L. (1999). *Homo-Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* (M. Sainsbury., L. Dumont., B. Gulati., Trans.) New Delhi: Oxford University Press.
- Elgood, H. (1999). *Hinduism and The Religious Arts*. Redwood Books.
- Farek, M., Jalki D., Pathan S., Shah P. (Eds.) (2017). *Western foundations of The Caste*. Switzerland: System. Palgrave.
- Flannelly, K. J., Ellison C. G., Galek K., Koenig H. G. (2008). Beliefs About Life After Death Psychiatric Symptomology and Cognitive Theories of Psychopathology. *Journal of Psychology and Theology* 36(2), 94-103.
- Flueckiger, J. B. (2015). *Everyday Hinduism*. West Sussex: Wiley Blackwell.
- Frayar, L. (2018). *Indians are Partying and Praying For Elephant-Headed God Ganesh* <https://www.npr.org/2018/09/22/649837458/indians-are-partying-and-praying-for-elephant-headed-god-ganesh>. Erişim Tarihi: 17.08.2021.
- Freeman, R. (2003). The Theyyam Tradition of Kerala, 307-327. Flood G. (Ed.) *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell.
- Gandhi M. K. (2017). *Gandhi'ye göre: Bhagavad Gita* (V. Karadoğan ve S. D. Çiftçi, Çev.) İstanbul: Kaktüs.
- Gupta, S., Avasthi, A., Kumar, S. (2011). Relationship between religiosity and psychopathology in patients with depression. *Indian journal of psychiatry*, 53(4), 330-335. <https://doi.org/10.4103/0019-5545.91907>
- Guru, G. (2016). Aesthetic of Touch and The Skin: An Essay in Contemporary Indian Political Phenomenology, 297-317. Chakrabarti A. (Ed.) *The Bloomsbury Research Handbook Of Indian Aesthetics and The Philosophy of Art*. Bloomsbury Academic Publisher.

- Gururaj, G., Varghese M., Benegal V., Rao GN., Pathak K, Singh LK., Mehta RY., Ram D., Shibukumar TM., Kokane A., Lenin Singh RK., Chavan BS., Sharma P., Ramasubramanian C., Dalal PK., Saha PK., Deuri SP., Giri AK., Kavishvar AB., Sinha VK., Thavody J., Chatterji R., Akoijam BS., Das S., Kashyap A., Ragavan VS., Singh SK., Misra R. and NMHS Collaborators group (2016). National Mental Health Survey of India, 2015-16: Summary. Bengaluru, *National Institute of Mental Health and Neuro Sciences*, NIMHANS Publication No. 128, 2016. ISBN: 81-86477-00-X.
- Ho, D.Y.F. (1995). Selfhood and Identity in Confucianism, Taoism, Buddhism, and Hinduism: Contrast With the West. *Journal For The Theory Of Social Behavior*, 25(2), 115-139.
- Johnson, S., Sathyaseelan M., Charles H., Jeyaseelan V., Jacob K. S. (2012). Insight, Psychopathology, Explanatory Models and Outcome of Schizophrenia in India. *BMC Psychiatry* 12: 159.
- Kahveci, K. (2019). Mistik Bir Tecrübe Olarak Ruhun Baş Dönmesi: Hint Mistisizmi, *ATASOBED* 23(2), 875-885.
- Kısakol, M. (2020). Bhavagad Gita Perspektifinden Hinduizmde Tanrı İnancı, *Kültür Araştırmaları Dergisi* (7), 48-67.
- Kısakol, M. (2021). Bhagavad Gita'nın Hinduizm İçerisindeki Önemi Üzerine, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakülte Dergisi* 10(19), 88-97.
- Kotani, H. (1997). Legal Status of the Depressed Castes under British Colonial Rule 79-85, Kotani H. (Ed.) *Caste System, Untouchability and The Depressed*. New Delhi: Manohar.
- Kutlutürk, C. (2017). Hinduizm'e Göre Tanrı Vişnu'nun Yeryüzünde Bedenlenmesinin (Avatara/Hulul) Temel Nedenleri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 55(1).
- Kurzban, R., Christner J. (2011). Are Supernatural Beliefs Commitment Devices For Intergroup Conflict? 285-301. Forgas J. P., Kruglanski A. W.& Williams K. D. (Eds.) *The Psychology of Social Conflict and Aggression*. NY: Psychology Press.
- Lochtefeld, J. G. (2002). *The Illustrated Encyclopedia Of Hinduism*. NY: The Rosen P.G.

- Lynch, O. M. (1990). *Divine Passions: The Social Construction of Emotion in India*. University of UK, Oxford: California Press.
- Math, S. B., Srinivasaraju R. (2010). Indian Psychiatric Epidemiological Studies: Learning From Past. *Indian J. Psychiatry* 52(1), 95-103.
- Matilal, B. K., Masson J. M. (Eds.) (1980). *The Oceanic Feeling: The Origins of Religions Sentiment in Ancient India*. Holland, Dordrecht: D. Roidel P. C.
- May, R. (2019). *Yaratma Cesareti* (A. Oysal, Çev.) İstanbul: Metis.
- Nair, S., Ganjiwale J., Kharod N., et al. (2017). Epidemiological Survey of Mental Health in Adolescent School Children of Gujarat, India. *BMJ Pediatrics Open* 2017;1: e000139. Doi:10.1136/ bmjopen-2017-000139.
- Neerja, B. Y., Gupta A. (2017). *A Students Handbook of Indian Aesthetics*. Cambridge Scholars Publishing.
- Pattanaik, D. (2019). *Faith:40 Insights into Hinduism*. India: Harper Callings.
- Pollock, S. (Ed.) (2016). *A Rasa Reader: Classical Indian Aesthetics* (S. Pollock, Trans.). NY: Colombia University Press.
- Ramachandran, T. (2019). Murti, Dol, Art, and Commodity: The Multiple Identities of Hindu Imagies, 93-110. Brekke T. (Ed.) *Modern Hinduism*. UK: Oxford University Press.
- Ram-Prasad, C. (2003). Contemporary Political Hinduism, 526-551. Flood G. (Ed.) *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell.
- Renou, L. (2016). *Religions of Ancient India*. Uk: Bloomsbury.
- Rocher, L. (2003). The DharmaSastras 102-116. Flood G. (Ed.) *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell.
- Roy, S., Rasheed N. (2015). The National Programme of India. *International J. Of Current Medical and Applied Sciences* 7(1), 7-15.
- Saksena, S.K. (1970). *Essays on Indian Philosophy*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Sayar, R., Dandona R., Et al. (2019). The Burden of Mental Disorders Across the States of India: The Global Burden of Disease Study 1990-2017. *Lancet Psychiatry* 7 (2).
- Segal, H. (1991). *Dream, Phantasy, and Art*. Hove: Brunner-Routledge.

- Shattuck, C. (1999). *Hinduism*, London: Routledge.
- Siddiqui, S. (2016). *Religion and Psychoanalysis in India: Critical Clinical Practice*. NY: Routledge.
- Sinha, J. B. P., Kumar R. (2004). Methodology for Understanding Indian Culture. *The Copenhagen Journal of Asian Studies* 19, 89-104.
- Sullivan, B. M. (1997). *Historical Dictionary of Hinduism*. London: Scarecrow Press.
- Turner, V. (1966). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. NY: Cornell.
- Vaid, D., Datta A. (2019). Caste and Contemporary Hindu Society: Community, Politics and Work, 216- 244. Brekke T. (Ed.) *Modern Hinduism*. UK: Oxford University Press.
- Venkataramaiah, V., Mallikarjunaiah M., Chandrasekhar C. R., Vasudeva Rao C. K., Narayana Reddy G. N. (1981). Possession Syndrome: An Epidemiological Study in West Karnataka. *Indian J. Psychiatry* 23(3), 213- 218.
- Wangu, M.B, O'Brien J., Palmer M. (2009). *Hinduism*. NY: Chelsea House.
- Weber, M. (2000). *The Religion of India: The Society of Hinduism and Buddhism* (H.H. Gerth, Trans.). Munshirm M. Publishing.
- Whitman, S. M. (2007). Pain and Suffering as Viewed by the Hindu religion, *The Journal of Pain*. V:8, I:8, 607-613.

## Summary

What is the connection between faith and aesthetic thought? And what does political aestheticization mean socio-culturally in India, one of the countries where this connection is concreted? Can emotion and behavior, the effect of faith in the aestheticization process, be addressed in terms of psychopathology? How does all this work on subjectiveness? This work, as a result of the interest in these questions, emerged. This study, which deals with the aesthetic aspect of Hinduism politically, focuses on the relationship between faith, aesthetics, politics, socio-cultural phenomena, and psychopathology. The relationship between faith and culture has the ability to present modes of influence and reaction within certain patterns. The method on which this study is based is literature research. Rituals and festivals aim to balance traditional energies. As an example of individual aestheticization processes that differ in individual and collectivist societies, the example of Hinduism, which is based on a collectivist culture, was chosen. Sanctity, which is based on daily life practices, gives uneasy in the absence of certain behaviors and emotions. Studies on Indian culture and literature explain the desires and incompatibilities between the collective and individual self, and the socio-cultural meaning in the case of the aestheticizations of the worlds.

The ideology of sanctity is an example of political aestheticization. Historically, within social hierarchies of socio-economic existential conditions have been influential. Aestheticized life, the holy life, by covering up and concealing inequality is point out an active form. Therefore, sacred diversity is the aestheticized mode of inequality. Social aestheticization is a bastion of political aestheticization. The appeal of faith aestheticism is the fact that the possibilities of life are given in sanctity. Self-construction in sanctity

corresponds to the first phase of politicization. Sanctity has been important in nationalist movements. The feelings of loyalty were concreted in these movements. In particular, reaching the areas of the sanctity of those who are oppressed and lower class has led to a political transformation. Sanctity is made accessible in private life. This situation contained the illusion of liberation. The use of aesthetic images in political variations is one of the examples of aestheticized lives. The roles played by traditions and beliefs in ideologies have an aesthetic formula. The localization of temple and shrine like structures is the inclusion of the oppressed in the ideological. Such a transformation should be sought in the functions undertaken by the sanctity that is made accessible. Socio-economic inequalities necessitated public-private segregation. Historically, property and worship have been intertwined. Strong beliefs create a spiritual economy. Spiritual economy is a type of economy that localizes derivatives of sanctity. e.g. Healers, wizards. The psychopathological influence again takes refuge in the solution that produces the problem. Hedonic values that play a role in sublimation. Karma and reincarnation are the two backbones of the social sphere. These two concepts provides legitimacy to each other. Especially the caste system was built on these values. Value and meaning turn to self-concept when altruism in divine diversity, anxiety and suffering- negative emotions (pressure on the self) assume a self-affirming function.

Socio-cultural normalization practices, on the attribution of emotional meaning, are effective. E.g. The cases of possession, the point where it is combined with emotion and action, "festivals (Theyyam tradition)" are important. The intertwining of the state of worship and possession, the revival of the phenomenon of possession. In situations where the self is constantly confronted with divinity, the imagination can be fed to the extreme. The ontological pressure on the ego is transformed into energy in divinity. In daily life practices, this escapism again refers to an ontological sanctity. Socio-cultural field compulsions are effective in psychopathology. Such cases are common in the oppressed, excluded lower classes. Possession is a reflection, the form of value -sanctification aesthetics – of the psychology of worthlessness. The fact that there are many cases of God's possession is an expression of a psychopathological condition in which sanctity meets the "self". As a consequence, the aesthetic formula of keeping the belief and object connection alive as a sublime experience of life is the reference of future life and the design of psychological codes constitutes social forms of individual introversion. For its own existence in political life, the existence of being passivated individuals around emotional adaptations can be explained by this.



## HALKLA İLİŞKİLERDE KONSTRÜKTİVİST TEORİ AÇISINDAN SPONSORLUK UYGULAMALARININ ÖNEMİ: TEORİK BİR ÇALIŞMA

THE IMPORTANCE OF SPONSORSHIP PRACTICES IN TERMS OF  
CONSTRUCTIVIST THEORY IN PUBLIC RELATIONS: A  
THEORETICAL STUDY

**Ahmet TARHAN**

Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, İletişim Fakültesi,  
tarhan@selcuk.edu.tr

**Kahraman Kağan KAYA**

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, İletişim Fakültesi,  
kkagan.kaya@selcuk.edu.tr

### Makale Bilgisi

Türü: Teorik makale  
Gönderildiği tarih: 13 Ocak 2022  
Kabul edildiği tarih: 26 Şubat 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Theoretical article  
Date submitted: 13 January 2022  
Date accepted: 26 February 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Halkla İlişkiler; Konstrüktivizm;  
Konstrüktivist Teori; Sosyal İnşacılık;  
Sponsorluk; İmaj

### Keywords

Public Relations; Constructivism;  
Constructivist Theory; Social  
Constructivism; Sponsorship; Image

### DOI

10.33171/dtcjournal.2022.62.1.23

### Öz

Konstrüktivist teori, sosyal inşacılık olarak da bilinmektedir. Sosyal olarak inşa edilen olgu, psikolojide benlik, uluslararası ilişkilerde devletlerle bireyler arasındaki ilişkiler ve halkla ilişkilerde imajlardır. Halkla ilişkilerde konstrüktivist teoriye göre imajların sosyal inşası, nihayetinde bir gerçeklik yaratmaktadır. Bu gerçeklik, kuruluşa avantaj ve kazanç sağlayacak bir ortamı anlatmaktadır. Sponsorluk ise imaj inşa etmek ve bir gerçeklik yaratmak için kuruluşlar tarafından sıklıkla kullanılmaktadır. Sponsorluk, başta reklam amaçları, pazarlama amaçları ve halkla ilişkiler amaçları olmak üzere pek çok hedefi gerçekleştirmek için planlanan ve yürütülen bir faaliyettir. Sponsorluğun halkla ilişkiler amaçları arasında yer alan imaj oluşturmak ya da yerleştirmek, sponsorluğu halkla ilişkilerde konstrüktivist teori bağlamında son derece önemli bir uygulama haline getirmektedir. Sponsorluğun hedef kitle tarafından nasıl algılandığı ve değerlendirildiği, bir imajın başarıyla inşa edilebilmesi için üzerinde durulması gereken bir etkidir. Bu noktada kuramsal yaklaşımlar, bu algılama ve değerlendirme sürecini detaylı biçimde açıklamayı hedeflemektedir. Çalışmanın amacı, sponsorluk faaliyetleri aracılığıyla imajın nasıl inşa edilebileceğinin teorik bir irdelemesini sunmaktır. Bu doğrultuda çalışmada, halkla ilişkilerde konstrüktivist teori ve sponsorluk kavramı açıklanmaya çalışılmaktadır. Ardından, sponsorluk uygulamalarının algılanmasını inceleyen kuramsal yaklaşımlar tanıtılmakta ve bunların bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Çalışmada ulaşılan en temel sonuç, imaj inşa etme sürecine önemli katkılar sağlaması nedeniyle sponsorluk faaliyetlerinin halkla ilişkilerde konstrüktivist teori açısından son derece kritik bir noktada bulunduğuudur.

### Abstract

Constructivist theory is also known as social constructivism. The socially constructed phenomenon is the self in psychology, the relations between states and individuals in international relations, and images in public relations. According to the constructivist theory in public relations, the social construction of images ultimately creates a reality. This reality describes an environment that will provide advantage and profit to the organization. Sponsorship, on the other hand, is frequently used by organizations to construct an image and create a reality. Sponsorship is an activity that is planned and carried out to achieve many goals, especially for advertising objectives, marketing objectives and public relations objectives. Creating or placing an image, which is among the public relations objectives of sponsorship, makes sponsorship an extremely important practice in the context of constructivist theory in public relations. How sponsorship is perceived and evaluated by the target audience is a factor that needs to be emphasized in order to successfully construct an image. At this point, theoretical approaches aim to explain this perception and evaluation process in detail. The aim of the study is to present a theoretical examination of how the image can be constructed through sponsorship activities. In this direction, in this study, the constructivist theory in public relations and the concept of sponsorship are tried to be explained. Then, theoretical approaches that examine the perception of sponsorship practices are introduced and an evaluation of them is made. The most basic conclusion reached in the study is that sponsorship activities are at an extremely critical point in terms of constructivist theory in public relations, as they make significant contributions to the image-constructing process.

## Giriş

Halkla ilişkilerde konstrüktivist teori, halkla ilişkileri benzer çalışma alanlarından ayıran yaklaşımlardan birini ifade etmektedir. Konstrüktivist teoriye göre halkla ilişkiler, kısa süreli değil, uzun bir zaman dilimine yayılan çalışmalar yapmayı gerektirmektedir. Bunun nedeni, konstrüktivist teoriye göre halkla ilişkilerin, elde edilmek istenen kazançlara ulaşmanın basit bir aracı değil, bilakis imaj inşa eden ve böylece gerçeklik yaratan sosyal bir olgu olmasıdır.

Sponsorluk, diğer pek çok farklı amacının yanı sıra kuruluşlar tarafından imaj oluşturmak için sıklıkla kullanılan bir uygulamadır. Bunun çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Bu nedenler, bir bütün olarak sponsorluğa diğer halkla ilişkiler araç ve tekniklerinin arasında kendine has bir konum sağlamaktadır. Bu haliyle sponsorluk, halkla ilişkilerde konstrüktivist teori açısından son derece kullanışlı ve verimli bir faaliyet haline gelmektedir.

Çalışmada, halkla ilişkilerde konstrüktivist teoriyi tanıtmak ve halkla ilişkilerde konstrüktivist teori açısından sponsorluk uygulamalarının önemini ortaya koymak, bir başka ifadeyle sponsorluk faaliyetlerinin imaj oluşturma noktasındaki başarısını ve değerini gözler önüne sermek amaçlanmaktadır. Bu amaçların gerçekleştirilebilmesi için çalışmanın ilk bölümünde, önce konstrüktivizm kavramının sosyal bilimlerde en çok kullanıldığı alanlar arasında yer alan psikoloji ve uluslararası ilişkilerdeki mahiyeti, akabinde iletişim bilimlerindeki konumu ve son olarak da halkla ilişkilerde neyi ifade ettiğiyle ilgili bilgiler verilmektedir.

Daha sonra çalışmada, halkla ilişkilerde konstrüktivist teori açısından önemli bir nitelik sergileyen sponsorluk kavramı detaylı biçimde anlatılmaktadır. Bu kısımda sponsorluğun tanımı, tarihsel gelişimi, türleri ve amaçları hakkında açıklamalar bulunmaktadır. Ardından, sponsorluk uygulamalarının hedef kitle nezdinde nasıl algılandığıyla ilgili olarak geliştirilmiş kuramsal yaklaşımlar ve bu yaklaşımların kullanılması yoluyla bir imajın nasıl oluşturulabileceğine ya da konstrüktivist bir ifadeyle inşa edilebileceğine ilişkin teorik bir irdeleme yer almaktadır.

### 1. Halkla İlişkilerde Konstrüktivist Teori

Sosyal düzen, yalnızca insan faaliyetinin bir ürünü olarak var olur. Empirik tezahürleri tamamen karartılmadığı müddetçe ona başka hiçbir ontolojik statü atfedilemez. O, hem kökeni (sosyal düzen,

geçmiş insan faaliyetinin sonucudur) hem de herhangi bir andaki varoluşu (sosyal düzen, yalnızca, insan faaliyeti onu üretmeye devam ettiği ölçüde var olur) bakımından insanî bir üründür (Berger ve Luckmann, 2018, s. 78).

Konstrüktivizm kavramı, çok çeşitli alanlarda kullanılmaktadır. Üstelik, kullanıldığı alana bağlı olarak, kavramın içeriği ve ifade ettiği şeyler değişiklik göstermektedir. Örneğin, psikoloji açısından konstrüktivizm, sosyal bilimlerdeki diğer disiplinlere olduğu kadar psikolojiye de alternatifler sunan ve bütün yeni yaklaşımları az ya da çok destekleyen teorik bir yönelimdir (Burr, 2012, s. 1). Konstrüktivist yaklaşım, benliğin, bireyin toplumdaki aktif rolüyle oluştuğunu ve sosyal düzenin oluşum sürecinin durağan değil, dinamik olduğunu savunmaktadır (Koçum, 2020). Burr (2012, s. 2-5), psikolojide konstrüktivist yaklaşımın özelliklerini, “sosyal inşacı olmak için inanılması gerekenler” diyerek şöyle sıralamaktadır:

- Kesin, doğru kabul edilen bilgiye karşı eleştirel bir duruşa sahip olmak: Sosyal inşacılık, dünyayı anlamak için kesin, doğru kabul edilen yollara karşı eleştirel bir duruşa sahiptir.

- Tarihsel ve kültürel özgünlük: Bir kültürde bilginin yaygın biçimleri, anlamının insan eliyle üretilmiş eserleridir. Bu yüzden herhangi bir anlama yolunun diğerlerinden daha iyi olduğu varsayılmaz.

- Bilgi, sosyal süreçlerle sürdürülür: Bilgi, sosyal yaşamın akışında insanlar arasındaki gündelik etkileşimler aracılığıyla inşa edilir. Dolayısıyla “gerçek”, tarihsel ve kültürel olarak değişir. Gerçek, dünyayı anlamının o esnada kabul gören yollarıdır.

- Bilgi ve sosyal eylem birlikte gider: Her farklı inşa, farklı tür bir eylemi de beraberinde getirir ya da bu eylemi davet eder.

Uluslararası ilişkilerde ise konstrüktivizm, 1980’li yılların sonlarından itibaren kendisine yer bulmaya başlamıştır. Bu alanda konstrüktivizm kavramı, ilk kez Nicholas Greenwood Onuf tarafından Anthony Giddens’in yapılandırma kuramına dayanılarak kullanılmıştır (Ateş, 2008, s. 215). “Goethe’nin Wittgenstein için felsefi bir konum ifade ediyor gibi görünen aforizmasıyla başlıyorum: Başlangıçta eylem vardı. Ben bu konuma konstrüktivizm diyorum. En basit ifadelerle, insanlar ve toplumlar birbirini inşa eder ya da oluşturur” (Onuf, 2013, s. 36).



Uluslararası ilişkiler açısından konstrüktivist yaklaşımın diğerlerinden ayrıldığı en temel argümanı, ontoloji alanında ortaya çıkmaktadır. Uluslararası ilişkilerde konstrüktivizm, her şeyden önce devletlerin kimliklerini ve çıkarlarını bireysel aktörler düzeyinde konu edinmekte ve bunların toplumsal olarak nasıl inşa edildiğini göstermeyi amaçlamaktadır (Ruggie, 1998, s. 879). Uluslararası ilişkilerde konstrüktivizmin bir diğer ayırıcı özelliği de bireylerin ve yapıların birbirini karşılıklı ve sürekli olarak oluşturduğunu iddia etmesidir. Konstrüktivizme göre normatif yapılar, aktörlerin kimliklerini ve çıkarlarını koşullandırabilir ancak aktörlerin bilinçli eylemleri olmasaydı da bu yapılar var olamazdı (Reus-Smit, 2005, s. 197).

Konstrüktivizm kavramından, 1980'lerin sonu ve 1990'ların başında, Almanya'daki bir dizi etkinlik ve yayın sonucunda iletişim bilimlerinde de yararlanılmaya başlamıştır (Scholl, 2010, s. 52-53). İletişim bilimlerinde konstrüktivist yaklaşımlar, bir olgu olarak dünyanın, bireylerin (ve iletişimlerinin) sosyo-kültürel anlam potansiyelleri ve deneyimleriyle oluştuğu görüşünü paylaşmaktadır (Langer, 1999, s. 77). Bu teorik çerçeve, sadece medya ve teknolojiyle ilgilenmemekte ve daha geniş bir iletişim teorisi bağlamında kurulmaktadır: İletişimsel konstrüktivizm. İletişimsel konstrüktivizm, gerçekliğin sosyal inşasında temel süreç olarak iletişimsel eylemi yeniden tanımlayan ve hâlâ gelişmekte olan bir yaklaşımdır (Knoblauch, 2013, s. 297-298).

Halkla ilişkilerde konstrüktivist teori ise iletişim bilimlerinde tartışılmakta olan konstrüktivizmin halkla ilişkilerle olan bağlantısını ele almaktadır. Bu, çok sayıda araştırmacının fikriyle ortaya çıkmış bir yapıdır (Okay ve Okay, 2018, s. 110). Konstrüktivist teoriye göre halkla ilişkiler, “arzulanan gerçeklikleri inşa ederek arzulanan etkileri yaratmak için iletişim süreçlerini kullanma stratejisidir.” Ayrıca, asıl gerçeklikler üzerinde etkili olabilecek kurgusal gerçeklikler yaratma potansiyeli, halkla ilişkilere kendine özgü gücünü vermektedir (Merten, 2004, s. 53-54).

Konstrüktivist teori açısından halkla ilişkiler, iletişim faaliyetleri aracılığıyla belirli dünya görüşlerini ve gerçekleri inşa etmek içindir (Heide, 2009, s. 58). Bu bakış açısı, halkla ilişkileri yönetim sorunlarına yönelik bir çalışma alanı olarak ele alan yaklaşımlardan ayrılmakta ve halkla ilişkiler faaliyetlerinin yürütüldüğü toplumla ve bu toplumla birlikte ürettiği sosyal sistemlerle olan ilişkisine odaklanmaktadır (Ihlen ve van Ruler, 2009, s. 3).

Merten ve Westerbarkey (aktaran Okay ve Okay, 2018, s. 111), konstrüktivist teori temelinde halkla ilişkileri, “kamuda imajların oluşturulması ve sağlamaştırılması aracılığıyla, istenilen gerçekliklerin hedefe yönelik ve tesadüfi

konstrüksiyonu”, imajı da “bir obje hakkında görüş ve enformasyonların, kamuoyunun etkisi altında görüş birliğine varılmış şemalarının bir değişkeni” olarak tanımlamaktadır. Marek (2005, s. 11) ise halkla ilişkilerin dört aşamada imaj yani bir gerçeklik yaratabileceğini ya da var olan imajı yani mevcut gerçekliği güçlendirebileceğini ya da değiştirebileceğini ifade etmektedir:

- Paydaşların inandırıcı, konuyla ilgili ve önemli gördüğü tek bir mesaj seçilmesi

- Alıcıların sağlam verilere dayanarak bilinenlere göre mantıksal gruplara ayrılması

- Bu gruplara ulaşabilmek için en uygun iletişim kanallarının belirlenmesi

- Mesajın tek tek uyarlanarak her bir gruba proaktif biçimde iletilmesi

Haber kaynaklarının ve kapsamlarının oldukça genişlemesi, gazetecileri her habere yetişemez duruma, halkla ilişkileri de bu boşluğu dolduracak bir içerik sağlayıcı konumuna getirmiştir. Üstelik, bu “üçüncü el hikâyeleri”, orijinal haberlerle eşit derecede doğru kabul edilmektedir. Konstrüktivist teoriye göre gerçeklik de asıl gerçeklikle (ilk elden gözlemlenen) halkla ilişkiler uygulayıcıları tarafından üretilen haberlerde yer alan temsiller ve kurguların bir kombinasyonudur (Tench ve Yeomans, 2009, s. 169). Bir mesleğin imajlar yaratmasını, yerleştirmesini ya da değiştirmesini sağlayan da budur (Merten, 2004, s. 45). Tüm bu veriler doğrultusunda halkla ilişkilere konstrüktivist bir perspektifle yaklaşıldığında ortaya çıkan sonuçlar arasında şunlar yer almaktadır (Kückelhaus’tan aktaran Okay ve Okay, 2018, s. 112–113):

- Halkla ilişkiler, sadece mesaj gönderen bir “nakliye kuruluşu” değil, mevcut yapılar doğrultusunda gerçeklik taslakları sunan bir iletişim sistemidir.

- Gerçeklik, iletişim süreçleri aracılığıyla oluşturulmakta ve gerçeklik yapıları, iletişime dayanmaktadır. Bu noktadan hareketle halkla ilişkiler, gerçeklik oluşturmakta ve kendi gerçeklik modellerini uyumlanma için sunmaktadır.

- Konstrüktivizme göre iki tür gerçeklik söz konusudur: Birinci sıradaki gerçeklik, objektif olarak saptanabilen olguları ifade etmektedir. İkinci sıradaki gerçeklik ise bu olgulara yani birinci sıradaki gerçekliğe anlam, önem ve değer atfeden gerçekliktir.

- Gerçeklik yapıları sayesinde halkla ilişkiler, medyanın araç haline gelme sürecinde eylem yeteneğine sahip olmaktadır.

• Halkla ilişkiler uygulayıcıları, gerçekliği özerk bir biçimde oluşturmamakta ve nesnel, ilişkiler ve tutumlar hakkında objektif ifadelerde bulunamayan gözlemciler olarak vazife görmektedir. Mevcut farklılıklar, bağlantılar ve ilişkilere göre gözlemlerde bulunabilen halkla ilişkiler uygulayıcıları, bu yüzden kendi enformasyon tekliflerini de özel bir biçimde yapılandırmaktadır.

Psikoloji ve uluslararası ilişkilerde konstrüktivizmin diğer adı, sosyal inşacılıktır. Aslında, halkla ilişkilerde de durum farklı değildir: Konstrüktivizm, psikolojide benliğin, uluslararası ilişkilerde devletlerle bireyler arasındaki ilişkilerin ve halkla ilişkilerde imajların sosyal inşasıyla ilgilenmektedir. Sponsorluk da imaj inşa etme noktasında son derece elverişli bir uygulamadır. Bunun nedeni, sponsorluğun, hedef kitleye dolaylı ve ticari olmayan bir biçimde hitap etme ve kuruluşa ayrıntılı bir iletişim fırsatı sağlama gibi diğer halkla ilişkiler faaliyetlerinde bulunmayan bir dizi olumlu özelliğe sahip olmasıdır (Okay, 2012, s. 48).

## **2. İmaj İnşa Etmede Etkin Bir Araç Olarak Sponsorluk**

Head'e (1981, s. 2) göre sponsorluğu tanımlamak, bir kelebeği fırtınada zıpkınla avlamaya çalışmaya benzemektedir. Nitekim literatürde de sponsorluğa ilişkin olarak yapılmış pek çok tarif bulunmaktadır ancak Manfred Bruhn tarafından yapılan tanım, diğerlerinden daha kapsamlı olmasıyla ön plana çıkmaktadır:

Sponsorluk, bir kuruluşun belirlemiş olduğu hedeflere ulaşmak amacıyla spor, kültür-sanat ve sosyal alanlarda çeşitli kişi, kuruluş ve organizasyonlara aynı, nakdi veya başka türlü desteklerle yapılan tüm faaliyetlerin planlanması, uygulanması ve kontrol edilmesi süreçlerini kapsayan, taraflar arasında karşılıklı olarak birbirine fayda sağlamaya yönelik olarak yapılan bir iş anlaşmasıdır (Beger vd.'den aktaran Okay ve Okay, 2018, s. 569).

Sponsorlukla ilgili verilen ilk örnekler, genellikle mesenlik üzerinedir. Elbette mesenliğin yapılma amacı ve şekli, sponsorluğun günümüzdeki anlamından oldukça uzaktır (Aktaş, 2008, s. 222). Mesenlik kavramı, Roma İmparatoru Augustus'un yakın dostu olan, aynı zamanda danışmanlığını da yapan Gaius Cilnius Maecenas'ın adından gelmektedir. Maecenas, döneminin önemli sanatçıları, eserlerini herhangi bir zorlukla karşılaşmadan ortaya koyabilmesi için desteklemiş ve bu davranışıyla kendisinden sonraki pek çok krala ve soyluya da örnek olmuştur (Okay, 1998, s. 31).

Sonraki dönemlerde sponsorlar, daha önceleri krallar ya da soylular tarafından yerine getirilen bir görevi üstlenmiş, bu süreçte de bir şanın, ünün yansımaları dışında herhangi bir beklentiye sahip olmamıştır (Wood, 1989, s. 86). Rönesans dönemine gelindiğinde ise Medici ailesi, günümüzdeki anlamına uygun olmasa da sponsorluk görevini daha farklı amaçlarla yapmaya, aslında bir zorunluluk nedeniyle sanata ve sanatçıya destek olmaya başlamıştır. Medici ailesinin asıl çalışma alanı bankacılıktır ancak kilise tarafından tefeciliğin yasaklanması, bu aileyi kazancının büyük bölümünü hayır işlerine harcamak zorunda bırakmıştır (Aktaş, 2008, s. 223).

Aydınlanma çağı, krallar ve soylularla birlikte sanatı ve sanatçıyı himaye etme, destekleme ve koruma işini üstlenenlerin sayısının üçe çıktığı bir dönemdir. Bunun nedeni, kapitalizm ve dünyanın pek çok yerinde meydana gelen devrimlerin, burjuva sınıfının ortaya çıkmasına neden olmuş olmasıdır (Okay, 2012, s. 36). Bunun sonucunda da gelişmekte olan endüstri, tarihteki hayırseverlerin yerini almıştır ancak bu noktada geçmiştekiyle kıyaslandığında büyük bir fark söz konusudur: Artık sponsorluk, sadece iyilik yapma motivasyonundan kaynaklanmamakta ve bir kişi, kuruluş ya da etkinliği desteklemenin maliyetinin mutlaka geri dönmesi gerekmektedir (Peltekoğlu, 2014, s. 366). Aşağıdaki tablo ise sponsorluğun 1980'lerin öncesinden günümüze kadar olan gelişimini ve değişen karakterini göstermektedir (Ryan ve Fahy, 2012, s. 1139):

<b>Zaman</b>	<b>Mahiyet</b>	<b>Yaklaşım</b>
1980'lerden önce	Bağış	Hayırseverlik
1980'ler	Yatırım	Pazar Merkezli
Erken 1990'lar	Değer	Tüketici Merkezli
Geç 1990'lar	Rekabet Avantajı	Stratejik Kaynak
Erken 2000'ler	Etkileşim	İlişki & Ağ

(Kaynak: Ryan ve Fahy, 2012, s. 1139)

Kâr amacı gütmeyen kuruluşlar, kâr amacı güden kuruluşlar ve kitle iletişim araçlarının kesişen ilgi alanları, sponsorluk etkinliklerinin sayısını oldukça artırmıştır (Okay, 2012, s. 46). Bunun nedeni, sponsorluğun hem kâr amacı gütmeyen kuruluşlar hem kâr amacı güden kuruluşlar hem de kitle iletişim araçları için arzulanan sonuçların elde edilebilmesi noktasında son derece başarılı bir uygulama olmasıdır. Bununla birlikte Meenaghan (1991, s. 5), sponsorluğun gelişmesi, yaygınlaşması ve kuruluşlar tarafından sıklıkla başvuru alan bir araç haline gelmesinin nedenlerini şöyle sıralamaktadır:

- Sigara ve alkol reklamlarına ilişkin kısıtlayıcı ve yasaklayıcı hükümet politikaları

- Geleneksel medyada reklamcılık maliyetlerinin artması

- İnsanların boş zamanının genişlemesi ve bu sayede gündeme gelen yeni olanaklar

- Sponsorluğun kendini kanıtlamış bir araç olması

- Sponsorlu etkinliklerin medyada daha fazla yer alma imkânı bulması

- Geleneksel medyada dağınıklık ve zapping olgusu nedeniyle ortaya çıkan verimsizlikler

Kuruluşların gittikçe büyümesi ve bu büyümenin devamı için gün geçtikçe genişleyen bir kitleye kendisini duyurma ihtiyacının ortaya çıkması, buna paralel olarak kitle iletişim araçlarının ulaşabildiği insan ve gereksinim duyduğu içerik miktarının da yükselmesi hem gerçekleştirilen sponsorluk faaliyetlerinin sayısını hem de bunların medyada kapladığı alanın oranını artırmıştır. Ayrıca Meenaghan tarafından işaret edilen nedenler, bazı duyuru olanaklarından yoksun kalan kuruluşlar için çeşitli türlerdeki sponsorluk uygulamalarını daha çekici bir hale getirmiş ve tercih edilen araçlar arasında en üst sıralara taşımıştır.

### 2.1. Sponsorluk Türleri

Sponsorluk, pek çok farklı biçimde sınıflandırılabilir. Örneğin, Okay ve Okay (2018, s. 576) sponsorluk türlerini spor sponsorluğu, kültür-sanat sponsorluğu ve sosyal sponsorluk olmak üzere üç başlık altında incelerken Peltekoğlu (2014, s. 392) bunlara çevre sponsorluğunu, Aktaş (2008, s. 233) macera-seyahat (uzun yolculuk) sponsorluğunu, Canöz ve Canöz (2020, s. 186-188) ise yayın sponsorluğu ve etkinlik sponsorluğunu eklemektedir. Aralarındaki benzerlik ve farklılıklardan hareketle bu çalışmada sponsorluk, dört tür olarak (spor sponsorluğu, kültür-sanat sponsorluğu, sosyal sponsorluk ve yayın sponsorluğu) ele alınmaktadır.

Spor sponsorluğu, kuruluşlar tarafından en çok üstlenilen ve en büyük miktarlardaki paraların ayrıldığı sponsorluk türüdür (Aktaş, 2008, s. 234). Bunun nedeni, spor müsabakalarının, hem yurt içinde hem de yurt dışında çok geniş kitlelere ulaşabilmesidir (Seçim, 2003, s. 473). Kuruluşların neden spor sponsorluğunu tercih ettiğine yönelik olarak gerçekleştirilen bir araştırma sonucunda imaj geliştirmek, marka bağlılığı yaratmak, satışları etkilemek, yeni

tüketicileri çekmek ve personeli motive etmek gibi amaçların ön plana çıktığı tespit edilmiştir (Odabaşı ve Oyman, 2004, s. 349). Spor sponsorluğu, bireysel sporcuların sponsorluğu, spor takımlarının sponsorluğu ve spor organizasyonlarının sponsorluğu olmak üzere üç farklı biçimde yapılabilmektedir (Okay ve Okay, 2018, s. 577-580). Bunların tümü, çeşitli avantaj ve dezavantajları da beraberinde getirmektedir.

Kültür-sanat sponsorluğu, varlıklı insanların sanatçıları himaye etmesi ve desteklemesiyle başlamıştır (Peltekoğlu, 2014, s. 388). Buna göre denilebilir ki kültür-sanat sponsorluğu, mesenlik sözcüğünün ortaya çıktığı günden bu yana yapılmaktadır. Kültür-sanat sponsorluğu kapsamında tıpkı spor sponsorluğunda olduğu gibi tek bir kişi, grup, kuruluş ya da özel bir sergi, gösteri desteklenebilmektedir (Canöz ve Canöz, 2020, s. 177). Kültür-sanat sponsorluğu, spor sponsorluğu kadar olmasa da geniş kitlelere ulaşabilme noktasında etkin bir sponsorluk türüdür. Üstelik, kuruluşa saygınlık ve itibar kazandırması gibi spor sponsorluğunda bulunmayan bazı avantajları da mevcuttur (Aktaş, 2008, s. 238-239).

Sosyal sponsorluk, sosyal katılım ve toplumsal sorumluluk bilincinin kanıtlanması amacıyla üstlenilmektedir ve halkın bir ihtiyacı doğrultusunda, kâr amacı gütmeyen gerçekleştirilmektedir. Böylece sosyal sponsorluk üstlenen bir kuruluş, halk tarafından desteklenmekte ve toplumda kendisine karşı mevcut olan olumlu düşünceleri, iyi niyeti pekiştirebilmektedir (Okay, 1998, s. 135). Bu durum, uzun vadede kuruluşun başka bir kuruluşa ya da kuruluşa ait bir markanın başka bir markaya tercih edilmesini sağlamaktadır (Seçim, 2003, s. 475). Sosyal sponsorluk, sağlık, çevre ve eğitim alanlarında yapılabilmektedir (Okay, 1998, s. 136). Hastanelerin, bir okul kütüphanesinin, bilimsel bir çalışmanın, çevrenin ve doğanın korunması için yapılan faaliyetlerin desteklenmesi, sosyal sponsorluk uygulamalarına örnek olarak gösterilebilmektedir (Canöz ve Doğan, 2015, s. 28-29).

Yayın sponsorluğu, “televizyonlarda, radyolarda ve internet ortamında yayınlanan programlara yapılan bir sponsorluktur. Kuruluşların kendi adını, markasını, logosunu veya faaliyetlerini tanıtmak amacıyla, hedef kitlelerine hitap eden bir programa doğrudan veya dolaylı olarak, ayni, nakdi veya hizmetlerle destek verme suretiyle yaptıkları sponsorluk türüdür” (Canöz ve Canöz, 2020, s. 186). Bu sponsorluk türü, herhangi bir programın, markanın katkılarıyla gerçekleştirilmesinden ürün yerleştirmeye kadar varan geniş bir şemsiye altında uygulanmaktadır (Peltekoğlu, 2014, s. 402). Yayın sponsorluğu kapsamında

sponsor kuruluşun ürünlerine, markalarına ya da hizmetlerine ait görüntülere ilgili programda yer verilmesi mümkündür (Okay, 1998, s. 126). Bununla birlikte bazı programlar, doğrudan sponsor olan kuruluş tarafından da üretilebilmektedir (Peltekoğlu, 2014, s. 402-403).

## 2.2. Sponsorluğun Amaçları

Sponsorluk, ticari faydanın yanı sıra bir iletişim aracı olarak da bazı amaçları bünyesinde barındırmaktadır (Gürbüz ve Tarhan, 2019, s. 542). Bir iletişim aracı olarak amaçları açısından sponsorlukla ilgili kaynakların pek çoğu, Jefkins (2000, s. 158-162) tarafından yapılan sınıflandırmayı (reklam amaçları, pazarlama amaçları ve halkla ilişkiler amaçları) kabul etmektedir. Bu çalışmada da Jefkins izlenmektedir.

Sponsorluğun reklam amaçları, adından da anlaşılabilceği gibi bir kuruluşun üstlendiği sponsorluk aracılığıyla kendi reklamını yapma noktasında birtakım avantajlara kavuşmasını ifade etmektedir. Bu doğrultuda kuruluşlar, reklam yasağı olan ürünlere medya yansımaları sağlamak, reklama katkı sağlamak, ürünleri tanıtmak, yeni reklam olanakları yaratmak (Peltekoğlu, 2014, s. 377-382), ürünleri desteklemek (Okay, 2012, s. 70), marka bilinirliğini artırmak ve hedef kitlenin dikkatini çekmek (Canöz ve Canöz, 2020, s. 171) gibi amaçlarla çeşitli alanlarda sponsorluk üstlenebilmektedir.

Sponsorluğun amaçlarından bir diğer grubu, bazı pazarlama hedefleri oluşturmaktadır. Bu grupta ise ürünü konumlandırmak, bayileri desteklemek, pazarlama stratejisindeki değişiklikleri desteklemek, uluslararası pazarlama stratejisine katkıda bulunmak, ürün kullanımını desteklemek (Peltekoğlu, 2014, s. 374-375), ürünü tanıtmak ve müşteri sadakatini artırmak (Okay, 2012, s. 90, 95) gibi amaçlar yer almaktadır.

Kuruluşlar, kimi halkla ilişkiler amaçlarını gerçekleştirebilmek için de sponsorluk çalışmaları yürütebilmektedir. Bunlar arasında da iyi niyetin oluşturulması, kurumsal kimlik ve imajın oluşturulması ya da yerleştirilmesi, farkındalık ve duyuru olanağı yaratmak (Peltekoğlu, 2014, s. 375-376), marka veya kuruluşun tanınırlığını artırmak, medyanın ilgisini çekmek ve çalışanların motivasyonunu ve kurum içi ilişkileri geliştirmek (Okay, 2012, s. 71, 86) gibi amaçlar bulunmaktadır. Bu amaçlar arasında yer alan kurumsal kimlik ve imajın oluşturulması ya da yerleştirilmesi, sponsorluğu halkla ilişkilerde konstrüktivist teori açısından son derece önemli bir konuma getirmektedir.

### **3. Sponsorluğun Algılanması ve Sponsorluk Yoluyla İmaj İnşa Etmek: Kuramsal Yaklaşımlar**

Kuramsal yaklaşımlar, sponsorluğun algılanma sürecinde hangi aşamaların yer aldığı sorusunu cevaplandırabilmek için başka bilim dallarından yararlanılarak geliştirilmiştir. Bu nedenle kuramsal yaklaşımlar, halkla ilişkilerde konstrüktivist teori açısından oldukça önemlidir.

#### **3.1. Denge Yaklaşımı**

Heider tarafından ortaya atılan denge yaklaşımına göre bireyler, dengesizlikten ziyade dengeyi ve uyumu tercih etmekte ve bunu sağlamak için de birbirlerinden farklı eğilim ve tutumlarını tutarlı hale getirme çabası içinde olmaktadır. Örneğin, çevreye karşı duyarlı bir bireyin bu konuda hassasiyet gösteren kuruluşlara karşı olumlu duygular beslemesi, diğerlerine kıyasla daha olasıdır (Dalakas vd., 2004, s. 70). Buna göre sponsorluk, bir kuruluşun hedef kitle nezdinde değerli olan bir etkinlikte arasında bağlantı kurarak kendisiyle ilgili olumlu algılar yerleştirmeye çalışmasını ifade etmektedir (Erdoğan ve Kitchen, 1998, s. 370).

Sponsorluk, denge yaklaşımı çerçevesinde değerlendirildiğinde birbirleriyle ilişkili üç unsur önem kazanmaktadır. Bu unsurlar sponsor, etkinlik ve hedef kitledir. Bir kuruluşun sponsorluğu algılayacak ve değerlendirmesini yapacak olan hedef kitlenin önem verdiği bir kişiye ya da etkinliğe sponsor olarak olumlu bir atmosfer oluşturması, denge yaklaşımının ilk aşamasıdır. Bu aşamayı, hedef kitlenin gerçekleştirilen sponsorluk uygulamasına karşı da olumlu bir tutum takınması izlemektedir. Üçüncü ve son aşama ise hedef kitlenin sponsor olan kuruluşa ve bu kuruluşa ait markalara ve ürünlere yönelik duygularının da olumlu olmaya başlamasıdır (Okay, 2012, s. 50).

#### **3.2. Şema Yaklaşımı**

Şemalar, önceki deneyimler aracılığıyla oluşan bağlantı ve benzerlikleri tanıyarak insanların çevresini anlamlandırmasına ve uygun hareket tarzlarını belirlemesine yardımcı olan “deneyimlerin hatıraları”dır. Eylem kılavuzları sağlayabilmesi için deneyimlerin hatıralarının organize edilmesi gerekmektedir, bu da ancak çeşitli deneyimler arasında bağlantıların kurulmasıyla mümkün olmaktadır. Bu bağlantılar, herhangi bir olay ya da olgunun geçmişte meydana gelmiş başka herhangi bir olay ya da olguyla hangi benzerlikleri taşıdığı, ne gibi zorluklar doğurabileceği ve bunların üstesinden nasıl gelinebileceği gibi konularda bireylere ışık tutmaktadır (Pickton ve Broderick, 2005, s. 92).



Şemalar, aslında insanların yaşadığı süre boyunca edindiği malumatları zihninde yerleştirdiği kategorilerdir ve bireysel tecrübelerle kitle iletişim araçlarından ya da kişilerarası iletişim ortamlarından alınan mesajlar neticesinde ortaya çıkan bilgi ve kanaatlerin toplamından meydana gelmektedir. Şemalar, geliştikçe daha karmaşık ve güçlü bir görünüm kazanmakta ve aynı zamanda değişime karşı da daha dirençli olmaktadır. Sponsorluk bağlamında şemalar, hedef kitleye yeni bir mesaj ulaştırıldığı zaman, bireylerin uygulama ya da sponsora ilişkin daha önceki tutumlarını hatırlaması ve yeni olguları da hafızasında mevcut olan şemalarla değerlendirmesi anlamına gelmektedir. Şema yaklaşımına göre eğer sponsorla faaliyet arasındaki ilişki uyumlu bulunursa sponsorluk başarıya ulaşabilecek ve böylece kuruluşa karşı geliştirilen olumlu tavırlarda artış yaşanabilecektir (Okay, 2012, s. 51-52).

### 3.3. İkna Etkisi Yaklaşımı

Crimmins ve Horn (1996, s. 12-13), sponsorluğun ikna etkisinin unsurlarını, sponsorluğu üstlenilen etkinlikle kuruluş arasında kurulan bağlantının gücü, bu bağlantının süresi, bu bağlantı nedeniyle hissedilen memnuniyet ve yine bu bağlantı nedeniyle algısal değişiklik olarak sıralamakta ve ikna etkisini şöyle formüle etmektedir:

$$\text{İkna Etkisi} = \text{Bağlantının Gücü} \times \text{Bağlantının Süresi} \times \left\{ \begin{array}{l} \text{Bağlantı} \\ \text{Nedeniyle} \\ \text{Hissedilen} \\ \text{Memnuniyet} \end{array} + \begin{array}{l} \text{Bağlantı} \\ \text{Nedeniyle} \\ \text{Algısal} \\ \text{Değişiklik} \end{array} \right\}$$

(Kaynak: Crimmins ve Horn, 1996, s. 13)

Bağlantının gücü, hedef kitlenin etkinlikle kuruluş arasındaki bağlantıyı doğru olarak bilen yüzdesinden etkinlikle bu etkinliğe aslında sponsor olmayan bir kuruluş arasında bağlantı kuran yüzdesinin çıkarılmasıyla belirlenmektedir (Erdoğan ve Kitchen, 1998, s. 371). Şekle göre sponsorluğun ikna edici etkisinin ölçülebilmesi için önce etkinlikle kuruluş arasındaki bağlantının gücüyle bu bağlantının süresinin çarpılması, ardından bu bağlantı nedeniyle hissedilen memnuniyetle bu bağlantı nedeniyle gerçekleşen algısal değişikliğin toplanması, son olarak da bu işlemlerden elde edilen sonuçların birbiriyle çarpılması gerekmektedir. Şekilde yer alan unsurlardan kuruluşun kontrolünde olanlar, etkinlikle kuruluş arasındaki bağlantının gücü ve bu bağlantının süresidir. Bu unsurlar, nihayetinde bu bağlantı nedeniyle hissedilen memnuniyeti ve yine bu bağlantı nedeniyle yaşanan algısal değişikliği de etkilemektedir.

### 3.4. Atıf Yaklaşımı

Heider (1964, s. 15–16), algılamanın, çevreyle temas ederek tecrübe edildiğini ve nesnel gerçekliklerin yaşam alanına girmesini sağlayan bir araç olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle bireyler, belirli bir davranışa özel bir tepki vermektedir çünkü bazı bilgileri algılayarak elde etmiştir ve artık bu bilgilere göre hareket etme eğilimindedir. Atıf da algılama sürecinde bir bireyin zihnindeki sosyal çevre resmi için büyük önem taşıyan olayların nedensel kaynaklara bağlanması anlamına gelmektedir.

Sponsorluk açısından atıf yaklaşımı, hedef kitlenin bir sponsorluğun yapılma nedenine ilişkin bilişsel çıkarımda bulunduğu görüşünü temel almaktadır. Yapılan bu çıkarımın yani gerçekleştirilen sponsorluğa yapılan atfın, kuruluşun fedakâr ya da sosyal sorumluluk sahibi olduğu gibi düşünceleri bünyesinde barındırması, uzun vadede sponsor olan kuruluşun kendisine ve güvenilirliğine karşı da olumlu bir tutum benimsenmesine zemin hazırlamaktadır (Rifon vd., 2004, s. 29). Bunun nedeni, atıf yaklaşımına göre insanların, sponsorun bir hayır etkinliğine neden para ya da başka kaynaklar sağlayarak katkıda bulunduğunu anlamaya çalışan “toy bilim insanları” gibi davranmasıdır (Dean, 2002, s. 79–80).

### 3.5. Sinyal Yaklaşımı

Sinyal yaklaşımı, en yoğun olarak reklamcılık ve marka araştırmaları alanında (Kim, 2006, s. 71) ve çoğunlukla bir kuruluş tarafından gönderilen stratejik sinyalleri, hedef kitlenin bunları nasıl yorumladığını ve böylece kuruluşun toplumsal performansının kurumsal itibar üzerindeki etkisini incelemek amacıyla kullanılmaktadır (Ali vd., 2014, s. 1106). Örneğin, reklamcılık açısından sinyal yaklaşımı bağlamında temel soru, herhangi bir ürünün kalitesiyle ilgili olarak reklamın algılanan giderinin, insanlar için neden ve ne zaman önem kazanacağıdır ve bu sorunun üç olası cevabı bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre reklamın algılanan gideri, kuruluşun ürününün kalitesine olan güveninin bir göstergesidir. Bir diğer cevap, hedef kitlenin, reklama harcanan para miktarıyla ürün kalitesi arasında doğrudan bir ilişki kurmasıyla ilgilidir. Cevaplardan üçüncüsü ise reklamın algılanan giderinin, direkt olarak kuruluşun mali gücüne ve böylece toplumsal kabulüne gönderme yapan, kaliteyi tanımlayan bir faktör olmasını içermektedir (Kirmani ve Wright, 1989, s. 344).

Sponsorluk uygulamalarına uyarlandığında sinyal yaklaşımı, bireylerin, sponsorluğun değerini kuruluşun pozisyonunun bir sinyali olarak algılayabileceği görüşünden hareket etmektedir (Kim, 2006, s. 72). Bu duruma verilebilecek örneklerden bir tanesi, Meenaghan (2001, s. 200–201) tarafından gerçekleştirilen araştırmanın bazı katılımcıları tarafından sponsorluğun, sadece sponsorluk çalışması yapabilecek kadar geniş bir kaynağa sahip, “çok güçlü şirketler” tarafından yürütülen bir faaliyet olarak görülmesidir. Meenaghan’a göre bu yorum, sponsorluğun kendisinin büyüklük, statü ve güvenlik gibi değerleri aktarmasının muhtemel olduğunu ortaya koymaktadır. Özetle sinyal teorisi, sponsorluğun, hedef kitlenin ürün kalitesi, kuruluşun finansal istikrarı ve yatırım getirisi gibi konulardaki algılarına ilişkin güvenilir bir sinyal olarak hizmet edebileceğini öne sürmektedir (Kim, 2006, s. 73).

### **3.6. Kuramsal Yaklaşımların Halkla İlişkilerde Konstrüktivist Teori Açısından Değerlendirilmesi**

Halkla ilişkilerde konstrüktivist teori açısından değerlendirildiğinde sponsorluk çalışmalarında denge yaklaşımının kullanımı şu şekilde açıklanabilir: Bir kuruluş, herhangi bir sponsorluk anlaşması yapmadan önce imaj oluşturmak istediği hedef kitlenin pozitif hisler beslediği konuları, kişileri ve etkinlikleri tespit etmelidir. Akabinde bu konularla uyumlu bir şekilde bu kişi ya da etkinlikler arasından kendisine en uygun olanları belirlemeli, sponsorluğu üstlenilecek kişi ya da etkinliği bunlar arasından seçmelidir. Böylece kuruluş, kendisiyle hedef kitlenin halihazırda önem verdiği bir durum arasında bağlantı kurabilecek ve lehine bir iklim yaratarak denge yaklaşımının ilk aşamasını başarıyla yerine getirebilecektir. Daha sonraki aşamalarda ise kuruluşun üstlenmiş olduğu sponsorluğa, ardından da doğrudan kuruluşa yönelik olumlu tutumlar gelişecek ve nihayetinde kuruluş, kendisine ilişkin pozitif bir imajı inşa edebilecektir.

Şema yaklaşımı, konstrüktivist bir perspektifle ele alınacak olursa halkla ilişkiler ve sponsorluk bağlamında önemi şöyle izah edilebilir: Bir kuruluşun herhangi bir sponsorluk faaliyetine girişmeden önce imaj inşa etmek istediği hedef kitleyle ilgili ayrıntılı bir araştırma yapması ve bireylerde mevcut olan bilgilerle bu bilgilerin mahiyetini saptaması son derece önemlidir. Üstlenilecek sponsorluğun şekil ve türüne, bu şekil ve türde hangi kişi ya da etkinliğin destekleneceğine hedef kitlede var olan duygu, düşünce ve hislerle çelişmeyecek biçimde karar verilmesi, uygulamanın etkinliği noktasında oldukça kritiktir.

Halkla ilişkiler ve sponsorluğa konstrüktivist bir noktadan bakıldığında ikna etkisi yaklaşımıyla imaj oluşturulabilmesi için ise her şeyden önce gerçekleştirilecek sponsorluğun türü, kurulacak bağlantının güçlü olabilmesi için kuruluşun faaliyet alanıyla uyumlu biçimde seçilmelidir. Bu aşamayı, hedef kitlenin sponsorluğu yapılan etkinlikle kuruluş arasındaki bağlantıyı doğru biçimde kurmasını sağlamak izlemektedir. Bunun için de kuruluş, üstlendiği sponsorluğun duyurusunu doğru bir şekilde yapmalıdır. Bir sonraki adım, sponsorluğun süresine karar vermektir çünkü bazı durumlarda çok kısa bir vakit geçtikten sonra sonlandırılan, bazı durumlarda da uzun bir dönem devam eden sponsorluk çalışmaları, beklentileri karşılayamama riskini taşımaktadır. Bunun önlenmesi için kuruluş, sponsorluktan beklentilerini tanımlamalı ve bu beklentilerin elde edilebilmesi için optimum zaman aralığını belirleyerek buna uygun hareket etmelidir. Bir kuruluşun ancak bu şekilde etkinlikle kuruluş arasındaki bağlantı nedeniyle hissedilen memnuniyetin ve bu bağlantı nedeniyle gerçekleşen algısal değişikliğin, son kertede ise sponsorluğun ikna etkisinin yüksek olması için zaruri olan şartları meydana getireceği belirtilebilir.

Atıf yaklaşımı, konstrüktivist bir bakış açısıyla halkla ilişkiler ve sponsorluk temelinde incelendiğinde ortaya çıkan sonuçlar arasında şunlar yer almaktadır: Bireyler, bir kuruluş tarafından gerçekleştirilen sponsorluk uygulamasının nedenine ilişkin bilişsel bir çıkarımda bulunma dürtüsüne sahiptir. Bu noktada kuruluşa düşen en önemli görev, yapılan sponsorluğun sebebini doğru ve kontrollü bir biçimde aktarabilmektir. Bunun nedeni, ancak hedef kitle sponsorluğun sebebinin olumlu bir nitelik taşıdığına ikna edilebilirse uzun vadede bir başarıdan bahsedilebilecek ve böylece kuruluşa avantaj sağlayacak bir imajın sosyal olarak inşa edilebilecek olmasıdır. Bu yüzden kuruluş, bir spor sponsorluğu üstlenmişse desteklenen sporcunun, spor takımının ya da spor organizasyonunun neden seçildiğini detaylı ve tatmin edici biçimde açıklamalı, aynı şeyi bir kültür-sanat sponsorluğu, sosyal sponsorluk ya da yayın sponsorluğu yürütüyorsa da yerine getirmelidir.

Halkla ilişkilerde konstrüktivist teori baz alındığında sinyal yaklaşımına göre ise sponsorluk, kuruluşun bu faaliyeti gerçekleştirebilecek mali güce sahip, dolayısıyla kuruluş tarafından üretilen ürünlerin de kaliteli olduğunun sinyallerini hedef kitleye ulaştırması açısından imaj inşa etmeye giden yolun kapılarını aralamaktadır. Sponsorluk faaliyeti sayesinde iletilen sinyallerin mümkün olan en fazla sayıda insan tarafından alınması, kuruluşun istediği imajı oluşturduğu ve

kendisi için avantaj sağlayan bir gerçeklik yarattığı kitlenin de aynı oranda büyük olmasına zemin hazırlamaktadır. Buradan hareketle sinyal yaklaşımının, yapılan sponsorluğun olabildiğince geniş bir kesime duyurulması gerektiğini ifade ettiği söylenebilir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Konstrüktivizm, pek çok farklı alanda kullanılan bir kavramdır ancak kullanıldığı alana bağlı olarak içerdiği ve ifade ettiği şeyler oldukça farklılık göstermektedir. İletişim bilimlerinde konstrüktivizm, çok uzun bir geçmişe sahip değildir, 1980'li yılların sonuyla 1990'lı yılların başında Almanya'da gerçekleştirilen bir dizi etkinlik ve yine aynı yıllarda üretilen birtakım bilimsel yayınlar sonucunda kendisine yer bulmaya başlamıştır. Halkla ilişkilerde konstrüktivist teori ise iletişim bilimlerinde hâlen tartışılmakta olan konstrüktivizm kavramının halkla ilişkilerdeki kullanımını açıklamaya çalışmaktadır ve pek çok bilim insanının katkısıyla ortaya çıkmış bir yapıdır. Konstrüktivist teori, sosyal bilimlerde en çok kullanıldığı alanlar arasında yer alan psikolojide benliğin, uluslararası ilişkilerde devletlerle bireyler arasındaki ilişkilerin sosyal inşasıyla ilgilenmektedir. Halkla ilişkilerde ise sosyal olarak inşa edilen olgu, imajdır.

Halkla ilişkiler literatüründe pek çok kez açıklanmış, araştırılmış, üzerinde çalışılmış bir kavram olan imaj, kazara da oluşabilmektedir (Peltekoğlu, 2014, s. 572) ancak buna fırsat vermek istemeyen kuruluşlar, imajın kontrollü olarak oluşturulması yoluna gitmeyi tercih etmektedir. Sponsorluk, bu amaçla uygulanan faaliyetler arasında önemli bir yer tutmaktadır çünkü bazı özellikleri bakımından diğer halkla ilişkiler araç ve tekniklerinden ayrılmaktadır. Mesajları hedef kitleye tarafsız bir kanaldan iletmesi noktasında sponsorluk, imajın oluşturulması, güçlendirilmesi ya da değiştirilmesi açısından kuruluşa oldukça büyük bir fırsat sağlamaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi sponsorluk, halkla ilişkilerde konstrüktivist teorinin en önemli amacını, bir imaj oluşturmayı ve böylece bir gerçeklik yaratmayı yerine getirebilme noktasında oldukça kullanışlı bir uygulamadır. İmaj algılamayla ilgili olduğuna göre bu süreçte sponsorluğun işleyişine ilişkin kuramsal yaklaşımlardan yoğun bir şekilde yararlanılması gerektiği ifade edilebilir. Bunun nedeni, bu yaklaşımların, bir sponsorluk faaliyetinin algılanma biçimini açıklama çabasını içermesidir. Bu yaklaşımların başında ise denge yaklaşımı, şema yaklaşımı, ikna etkisi yaklaşımı, atıf yaklaşımı ve sinyal yaklaşımı gelmektedir.

Tüm bu veriler ışığında çalışmanın ilk önerisi, imajın sosyal olarak inşa edilmesi sürecini daha detaylı açıklayabilmek için disiplinler arası çalışmalar yapılmasıdır. Ayrıca, başka halkla ilişkiler teorilerinin de literatürde daha geniş bir yer bulabilmesi için gerçekleştirilen teorik çalışmaların sayısı artırılmalıdır. Bu, çalışmanın ikinci önerisini oluşturmaktadır. Bir imaj inşa edebilmek için sponsorluğun yanı sıra diğer halkla ilişkiler araç ve teknikleri de yoğun biçimde kullanılmaktadır. Buradan hareketle çalışmanın üçüncü önerisine göre bunların da halkla ilişkilerde konstrüktivist teori temelinde ele alınması ve değerlendirilmesi gerektiği ifade edilebilir.

### **Kaynakça**

- Aktaş, H. (2008). Bir İletişim Aracı Olarak Sponsorluk. A. Kalender ve M. Fidan (Ed.). *Halkla İlişkiler* içinde (s. 221–249). Konya: Tablet.
- Ali, R., Lynch, R., Melewar, T. C. ve Jin, Z. (2014). The Moderating Influences on the Relationship of Corporate Reputation with Its Antecedents and Consequences: A Meta-Analytic Review. *Journal of Business Research*, 68 (5), 1105–1117.
- Ateş, D. (2008). Uluslararası İlişkilerde Konstrüktivizm: Ortayol Yaklaşımının Epistemolojik Çerçevesi. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (1), 213–235.
- Berger, P. L. ve Luckmann, T. (2018). *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. (V. S. Öğüt, Çev.). Ankara: Atıf.
- Burr, V. (2012). *Sosyal İnşacılık*. (S. Arkonaç, Çev.). Ankara: Nobel Akademik.
- Canöz, K. ve Canöz, N. (2020). *Halkla İlişkiler*. Konya: Palet.
- Canöz, K. ve Doğan, İ. (2015). İmaj Oluşturma Aracı Olarak Sponsorluk. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 3 (2), 19–39.
- Crimmins, J. ve Horn, M. (1996). Sponsorship: From Management Ego Trip to Marketing Success. *Journal of Advertising Research*, 36 (4), 11–21.
- Dalakas, V., Madrigal, R. ve Anderson, K. L. (2004). “We Are Number One!” The Phenomenon of Basking-in-Reflected-Glory and Its Implications for Sports Marketing. L. R. Kahle ve C. Riley (Ed.). *Sports Marketing and the Psychology of Marketing Communication* içinde (s. 67–79). New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Dean, D. H. (2002). Associating the Corporation with a Charitable Event Through Sponsorship: Measuring the Effects on Corporate Community Relations. *Journal of Advertising*, 31 (4), 77–87.

- Erdoğan, B. Z. ve Kitchen, P. J. (1998). Managerial Mindsets and the Symbiotic Relationship between Sponsorship and Advertising. *Marketing Intelligence & Planning*, 16 (6), 369–374.
- Gürbüz, S. ve Tarhan, A. (2019). Türkiye'nin İlk 500 Sanayi Kuruluşunun Sponsorluk Uygulamaları: Kurumsal Web Sayfaları Üzerine Bir Analiz. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (31), 537–559.
- Head, V. (1981). *Sponsorship: The Newest Marketing Skill*. Cambridge: Woodhead-Faulkner.
- Heide, M. (2009). On Berger: A Social Constructionist Perspective on Public Relations and Crisis Communication. Ø. Ihlen, B. van Ruler ve M. Fredriksson (Ed.). *Public Relations and Social Theory: Key Figures and Concepts* içinde (s. 43–61). New York: Routledge.
- Heider, F. (1964). *The Psychology of Interpersonal Relations*. New York: John Wiley & Sons.
- Ihlen, Ø. ve van Ruler, B. (2009). Introduction: Applying Social Theory to Public Relations. Ø. Ihlen, B. van Ruler ve M. Fredriksson (Ed.). *Public Relations and Social Theory: Key Figures and Concepts* içinde (s. 1–20). New York: Routledge.
- Jefkins, F. (2000). *Advertising*. D. Yadin (Ed.). Great Britain: Prentice Hall.
- Kim, K. (2006). *Managing Corporate Brand Image Through Sports Sponsorship: Impacts of Sponsorship on Building Consumer Perceptions of Corporate Ability and Social Responsibility* (Doctoral Dissertation). The University of Texas at Austin, Austin.
- Kirmani, A. ve Wright, P. (1989). Money Talks: Perceived Advertising Expense and Expected Product Quality. *Journal of Consumer Research*, 16 (3), 344–353.
- Knoblauch, H. (2013). Communicative Constructivism and Mediatization. *Communication Theory*, 23 (3), 297–315.
- Koçum, E. (2020). *Sosyal İnşacı Yaklaşım Nedir?* 12 Temmuz 2021 tarihinde <https://www.psikolojiagi.com/sosyal-insaci-yaklasim-nedir/> adresinden erişildi.
- Langer, R. (1999). Towards a Constructivist Communication Theory?: Report from Germany. *Nordicom Information*, (1–2), 75–86.

- Marek, M. (2005). *Applying Constructivism to Improve Public Relations for Education*. 19 Temmuz 2021 tarihinde <https://eric.ed.gov/?id=ED499458> adresinden erişildi.
- Meenaghan, T. (1991). Sponsorship – Legitimising the Medium. *European Journal of Marketing*, 25 (11), 5–10.
- Meenaghan, T. (2001). Sponsorship and Advertising: A Comparison of Consumer Perceptions. *Psychology and Marketing*, 18 (2), 191–215.
- Merten, K. (2004). Intermezzo: A Constructivistic Approach to Public Relations. B. van Ruler ve D. Verčič (Ed.). *Public Relations and Communication Management in Europe: A Nation-by-Nation Introduction to Public Relations Theory and Practice* içinde (s. 45–54). Berlin: Mouton de Gruyter.
- Odabaşı, Y. ve Oyman, M. (2004). *Pazarlama İletişimi Yönetimi*. İstanbul: MediaCat.
- Okay, A. (1998). *Halkla İlişkiler Aracı Olarak Sponsorluk*. İstanbul: Epsilon.
- Okay, A. (2012). *Sponsorluk*. İstanbul: Der.
- Okay, A. ve Okay, A. (2018). *Halkla İlişkiler: Kavram, Strateji ve Uygulamaları*. İstanbul: Der.
- Onuf, N. G. (2013). *World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations*. Abingdon: Routledge.
- Peltekoğlu, F. B. (2014). *Halkla İlişkiler Nedir?* İstanbul: Beta.
- Pickton, D. ve Broderick, A. (2005). *Integrated Marketing Communications*. Gosport: Prentice Hall.
- Reus-Smit, C. (2005). Constructivism. S. Burchill ve A. Linklater (Ed.). *Theories of International Relations* içinde (s. 188–212). China: Palgrave Macmillan.
- Rifon, N. J., Choi, S. M., Trimble, C. S. ve Li, H. (2004). Congruence Effects in Sponsorship: The Mediating Role of Sponsor Credibility and Consumer Attributions of Sponsor Motive. *Journal of Advertising*, 33 (1), 29–42.
- Ruggie, J. G. (1998). What Makes the World Hang Together? Neo-Utilitarianism and the Social Constructivist Challenge. *International Organization*, 52 (4), 855–885.
- Ryan, A. ve Fahy, J. (2012). Evolving Priorities in Sponsorship: From Media Management to Network Management. *Journal of Marketing Management*, 28 (9–10), 1132–1158.



Scholl, A. (2010). Radical Constructivism in Communication Science. *Constructivist Foundations*, 6 (1), 51–57.

Seçim, H. Ö. Y. (2003). Sponsorluk. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (16), 457–479.

Tench, R. ve Yeomans, L. (2009). *Exploring Public Relations*. Navarro: Prentice Hall.

Wood, D. (1989). Types of Media. W. Howard (Ed.). *The Practice of Public Relations* içinde (s. 15–91). Oxford: Heinemann Professional.

### Summary

The concept of constructivism is used in a wide variety of fields. Moreover, the content of the concept and the things it expresses vary depending on the area in which it is used. For example, in terms of psychology, constructivism is a theoretical orientation that offers alternatives to psychology as well as other disciplines in the social sciences and supports more or less all new approaches. The constructivist approach argues that the self is formed by the active role of the individual in society and the formation process of the social order is not static but dynamic. In international relations, on the other hand, constructivism has started to find a place for itself since the late 1980s. In this field, the concept of constructivism was first used by Nicholas Greenwood Onuf, based on Anthony Giddens' structuration theory. "I begin with Goethe's aphorism, which for Wittgenstein seemed to express a philosophical position: In the beginning was the deed. I call this position constructivism. In simplest terms, people and societies construct, or constitute, each other."

Constructivist approaches in communication sciences share the view that the world as a phenomenon is formed by the socio-cultural meaning potentials and experiences of individuals (and their communications). This theoretical framework is not only concerned with media and technology, but is established in the context of a wider communication theory: Communicative constructivism. Communicative constructivism is a still developing approach that redefines communicative action as the fundamental process in the social construction of reality. Constructivist theory in public relations, on the other hand, deals with the connection of constructivism, which is discussed in communication sciences, with public relations. This is a structure that emerged with the ideas of many researchers. According to the constructivist theory, public relations is "a strategy for using communication processes to generate desired effects by constructing desired realities." In addition, the potential to create fictional realities that can have an impact on real realities gives public relations its unique power.

Another name for constructivism in psychology and international relations is social constructivism. In fact, the situation is no different in public relations: Constructivism is concerned with the social construction of the self in psychology, the relations between states and individuals in international relations, and images in public relations. Sponsorship is also an extremely convenient practice at the point of image constructing. This is because sponsorship has a number of positive features not found in other public relations activities, such as addressing the target audience in an indirect and non-commercial way and providing the organization with a detailed communication opportunity. Sponsorship can be classified in many different ways. Based on the similarities and differences between them, in this study, sponsorship is discussed as four types (sports sponsorship, culture-art sponsorship, social sponsorship and broadcast sponsorship). In addition to commercial benefits, sponsorship also includes some objectives as a communication tool. For its objectives as a communication tool, most sources of sponsorship accept the classification made by Jefkins (advertising objectives, marketing objectives, and public relations objectives). Jefkins is followed in this study as well.

Theoretical approaches have been developed using other branches of science to answer the question of which stages are involved in the perception of sponsorship. For this reason, theoretical approaches are very important in terms of constructivist theory in public relations. Since image is related to perception, it can be stated that theoretical approaches related to the functioning of sponsorship should be heavily utilized in this process. This is because these approaches involve an effort to explain the perception of a sponsorship activity. At the beginning of these approaches are the balance approach, the schema approach, the persuasive impact approach, the attribution approach and the signal approach.

In the light of all these data, the first recommendation of the study is to conduct interdisciplinary studies in order to explain the process of social construction of the image in more detail. In addition, the number of theoretical studies should be increased so that other public relations theories can find a wider place in the literature. This constitutes the second recommendation of the study. In addition to sponsorship, other public relations tools and techniques are also used intensively to construct an image. From this point of view, according to the third recommendation of the study, it can be stated that these should also be considered and evaluated on the basis of constructivist theory in public relations.



## GEOPATHOLOGY AND HISTOPATHOLOGY: THEATRICALISING SPACE, HISTORY AND EXILE IN TOM STOPPARD'S *LEOPOLDSTADT*\*

JEOPATOLOJİ VE HİSTOPATOLOJİ: TOM STOPPARD'IN  
LEOPOLDSTADT OYUNUNDA MEKÂN, TARİH VE SÜRGÜNÜN  
TEATRALLEŞTİRİLMESİ

**Mesut GÜNENÇ** 

Assist. Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes University, Faculty of  
Science and Letters, Department of English Language and Literature,  
mesut.gunenc@gmail.com

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 30 Aralık 2021  
Kabul edildiği tarih: 19 Nisan 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 30 December 2021  
Date accepted: 19 April 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Jeopatoloji; Leopoldstadt; Una  
Chaudhuri; Tom Stoppard; Mekân;  
Tarih; Histopatoloji

### Keywords

Geopathology; Leopoldstadt; Una  
Chaudhuri; Tom Stoppard; Space;  
History; Histopathology

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.24

### Abstract

Tom Stoppard, one of the most fascinating and far-reaching thinkers and playwrights of his time, wrote *Leopoldstadt* (his last play, 2020) which was staged at Wyndham's Theatre. Stoppard delved more into his Czech ancestors in *Leopoldstadt* and portrayed his Jewish family and roots, depicting Hermann Merz's high class Jewish family in Vienna. The play is definitely Stoppard's primary exploration of his personal identity, but it also comprehensively portrays European history. Stoppard's play covers nearly a hundred of years and represents a narrative of gradual disappearance, dissolution, exile, and homelessness. Focusing on 'histopathology' (pathology of historiography/characteristics of identity crises) and Una Chaudhuri's term 'Geopathology', this paper examines *Leopoldstadt* and provides a different viewpoint and reading of Stoppard's play. Both geopathology and histopathology have medical definitions. Like Chaudhuri's deployment of the term geopathology in a different context, my objective is to widen the usage of histopathology to encompass ethnicity, loss, massacre, exile, psychological disorders and characteristics of identity crises in historical context. Chaudhuri repurposes the terms 'geopathology' and 'geopathic disorders' to characterize the grief brought on by identity crises and horrific memories. Different geographies are defined by ethnicity, nation, and language. Cultural and national identities are frequently created by or attributed to certain regions. In her work, Una Chaudhuri discusses the idea "a victimage of location" by transforming the question of where one is into the question where can you live as if without geography. The number of family members diminishes as the play goes on, and the situation of being homelessness begins to arise in the family atmosphere. Within this context, this paper also describes how Stoppard portrays the geography of exile in *Leopoldstadt* as a symbol of rootlessness and holocaust within the contexts of different historical periods.

### Öz

Zamanının en etkileyici evrensel düşünür ve oyun yazarlarından biri olan Tom Stoppard, Wyndham's Theatre'da sahnelenen son oyunu *Leopoldstadt*'i 2020 yılında yazmıştır. Stoppard, *Leopoldstadt*'taki Çek atalarını daha fazla araştırmış ve Hermann Merz'in Viyana'daki yüksek sınıf Yahudi ailesini betimleyerek kendi Yahudi ailesini ve köklerini tasvir etmiştir. Oyun, şüphesiz Stoppard'ın kendi kişisel kimliğinin incelemesidir, aynı zamanda Avrupa tarihini kapsamlı bir şekilde tasvir etmektedir. Stoppard'ın oyunu neredeyse yüz yılı kapsamakta ve kademeli olarak ortadan kaybolma, çözülme, sürgün ve evsizliğin anlattığını ifade etmektedir. Histopatoloji (tarihyazını patolojisi/kimlik krizlerinin özellikleri) ve Una Chaudhuri'nin jeopatoloji kuramına odaklanan makale, Stoppard'ın *Leopoldstadt* oyununu incelemeyi amaçlamakta ve bu nedenle oyunun okumasına farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Hem jeopatoloji hem de histopatolojinin tıbbi tanımları vardır. Chaudhuri'nin jeopatoloji terimini farklı bir bağlamda kullanması gibi bu çalışmadaki amacım histopatoloji teriminin etnisite, kayıp, katliam, sürgün, psikolojik rahatsızlıklar ve tarihsel bağlamda kimlik krizinin özelliklerini kapsayacak şekilde genişletmektir. Chaudhuri, kimlik krizleri ve korkunç hatıraların yol açtığı kederi karakterize etmek için 'jeopatoloji ve 'jeopatik' bozukluklar terimlerini yeniden kullanmaktadır. Farklı coğrafyalar, etnik köken, ulus ve dil ile tanımlanmaktadır. Kültürel ve ulusal kimlikler sıklıkla belirli bölgelere yönelik oluşturulur veya bu bölgelere atfedilir. Una Chaudhuri eserinde 'bir coğrafyanın kurbanı' ilkesini, 'nerede?' sorusunu 'Coğrafyasız nerede yaşayabilirsin?' sorusuna dönüştürerek tartışmaktadır. Oyun ilerledikçe aile üyelerinin sayısı azalmakta ve aile ortamında evsiz yurtsuz kalma durumu giderek artmaya başlamaktadır. Bu bağlamda, bu makale aynı zamanda Stoppard'ın *Leopoldstadt*'teki sürgün coğrafyasını nasıl bir köksüzlük ve soykırım sembolü olarak farklı tarihsel dönemler bağlamında tasvir ettiğini de anlatmaktadır.

\* The research behind this article was carried out as a Post-Doctoral Researcher at Loughborough University, School of Social Sciences and Humanities, Department of English with the support of The Scientific and Technological Research Council of Turkey (TÜBİTAK).

## Introduction

In her work *Staging Place: The Geography of Modern Drama* (1995), Una Chaudhuri homes in on space as a critical component of theatrical performance. Analysing different spaces and places, Chaudhuri tries to form a new methodology. Within this context, Chaudhuri, inspired by Michel Foucault, Fredric Jameson and Henry Lefèbvre (to name a few), dwells upon terms such as rootlessness, home, homelessness, exile, limited space and the domination of geography in contemporary drama. The common point, from Lefèbvre's point of view, is that “the outside space of the community is dominated, while the indoor space of family life is appropriated” (1991, p. 166). According to Michel Foucault, “*Space was treated as the dead, the fixed, the undialectical, the immobile*” (1988, p. 70). As Foucault argues, space comprises a vast range of ideologies and practices. It regulates boundaries, geography, settlements, and regional control, as well as space, ideology, and strategy. Thus space/place should not be seen as static or closed but, on the contrary, it should be seen as changing and open.

In her analysis of plays, Chaudhuri focuses on the themes of belonging and culturally defined homelands. She “*codes the world subjectivity and binaryly*” (2000, p.139) and describes two primary principles: “*a victimage of location and heroism of departure*” (1995, p. xii). To explain the terms subjectivity and identity within the concept of homeland in modern drama and to analyse “*the characterization of place as problem*” (1995, p. 12) she borrows from medical research the term, ‘geopathology’ which is used to analyse theatrical representation of space in dramatic development. In “geopathological” plays, the victim or hero is directly tied to remaining or going out in public. Chaudhuri claims that “*a successful play must recognize the hero’s geopathic relation to place, and hence the protagonist’s quest for self-realization is always considered geopathically*” (Pniewski, 1997, p. 379). Chaudhuri develops “a geopathic relationship to space in the concept of home as both a refuge and a jail; characters in contemporary plays feel a trouble with geography as an irreconcilable struggle between” (İnan, 2019, p. 1256). “*home and exile, belonging and alienation*” (1995, p. 259). Chaudhuri changes the ontological questions: “*Who one is and who one can be [...]*”, into “*a function of where one is and how one experiences that place*” (2000, p. xii). Chaudhuri employs geopathology, which is remarkable for the reason that the dramatic event is primarily reliant on the characters’ configuration as victims of location forced to migrate among historical geographies. In other words, geopathology lay outs “*an alternative,*

*heterotopic ideal, a vision of place as combining the local and the global, habitation and deviation, roots and routes” (Chaudhuri 1995, p. 259).*

Cultural and national identities are frequently generated from or directed toward geography; there is an identifying geography based on ethnicity, nation and language. Meerzon theorises that “*geopathology covers the issues of crossing boundaries between geography and ideology characteristic of post-colonial, exilic and diasporic literature and drama*” (2005, p. 640). For the purpose of this article, the identity crises, horrific memories of exile, holocaust and displacement in Stoppard’s play *Leopoldstadt* will be viewed through the critical lens of geopathology. In *Leopoldstadt*, geopathology “*unfolds as an incessant dialogue between belonging and exile, home and homelessness*” (Chaudhuri, 1995, p. 15). Stoppard’s characters experience a series of geopathic disorders and try to deal with the effects of dislocation because both place and history are crucial in forging a connection between ethnic character and region.

Like geopathology, histopathology has a medical definition as “*a branch of pathology concerned with the tissue changes characteristic of disease*” (Merriam Webster). In other words, histopathology is the way of observing tissues to understand much more about illness and its causes. For the purpose of this study, I will approach the term histopathology from a different perspective, preserving its definition but applying it to different domains such as ethnicity, culture, art, migration, massacre, exile, psychological disorders and identity disorders characteristics of historical processes. Histopathology can be described as the characteristic change in the features of racial and ethnic components and communities as a result of conflict, devastation, and genocide throughout history. Histopathology, like further analysing tissues to understand illness and its causes, may be employed in this study to investigate the causes of the characters' struggles, anguish, and traumas. Concerning the metamorphosis of Stoppard's life, which began as Tomáš Straußler in 1937, his forced migration, and how his language, culture, and identity changed over time, we can understand characteristic changes in the play, which started in Vienna in 1899 and further directly affected the plight of the Jewish family by the year 1924. The last part of *Leopoldstadt*, which continues to chronicle Nazi occupation and genocide revealing all the history, memory, identity, agony, and grief, takes place in 1955. Stoppard's portrayal of a Jewish family seeks to explore the status of Jews in Austria and Europe throughout several historical periods and historical period

remains a powerful element while analysing the plays and performances. Wars are not simply fought on the battlefield, and they do not stop there. War alters the environment in which civilizations exist, drives people into exile, destroys culture, language, and tradition, but it always leaves a devastating mark on history.

The study will examine Stoppard's play *Leopoldstadt* and present an alternative angle on the play's interpretation by focusing on 'histopathology' (pathology of historiography/characteristics of identity crises) and Una Chaudhuri's term 'Geopathology.' Geopathology and histopathology are both medical terms. My aim, similar to Chaudhuri's use of the word geopathology in a different context, is to broaden the employment of histopathology to historical contexts encompassing ethnicity, loss, slaughter, exile, psychiatric illnesses, and features of identity crises. By discussing geopathic and histopathic concepts and focusing on Jewish family album and relations, this study will explore rootlessness, home, homelessness, exile, catastrophe, and genocide in different historical times in Stoppard's last play *Leopoldstadt*.

### **Reflections of Geopathology and Histopathology in *Leopoldstadt***

Tom Stoppard, one of the most well-known living British playwrights, is best known for his works *Rosencrantz and Guildenstern Are Dead* (1966), *Enter a Free Man* (1968), *Jumpers* (1972), *Travesties* (1974), *The Real Thing* (1983), *Arcadia* (1993), *The Coast of Utopia* (2002), *Rock'n'Roll* (2006) and *Darkside* (2013). At the age of 82, Stoppard wrote his last play *Leopoldstadt* staged at Wyndham's Theatre. Stoppard's "most conventional drama by far" (Brantley, 2020), *Leopoldstadt* "is a story of a populous Austro-Hungarian Jewish family from the beginning of the twentieth century to the aftermath of the Holocaust" (Maltby, 2020). Actually, the plot of the play extends to the centre of Europe bordered by Czechia, Poland, Austria and Hungary, representing different communities and family relations living in the same town. "Jews and Catholics often linked in families by marriage" (Lee, 2021, p. 15). Different communities in these places have created a variety of family stories. They are Jewish, Protestant, and Catholic, but they married and converted to Christianity.

Jewish families dwell in places such as Vienna, Prague (Capital of Bohemia), Brno (Capital of Moravia), and Zlin. Prague, Brno and Zlin are cities of former Czechoslovakia. Stoppard was born in Zlin in 1937, as Tomas Sträussler. Stoppard was born at a difficult period of history when every corner of the globe

was tainted with cruelty, violence, and brutality and people murdered others (Biçer, 2022, p.1).

Stoppard's father, physician Eugene Sträussler, worked both in Prague and Austria. Eugene Sträussler and his family were forced to flee Zlin in 1939 owing to World War II and the Nazi invasion, and then from Singapore, where his father was slain, to India due to the Japanese invasion. In India, Tomas's mother Marta married British officer Kenneth Stoppard, and Tomas Sträussler adopted the name Tom Stoppard. Within this context, *Leopoldstadt* can be evaluated as the "final stepping stone in Stoppard's way towards an increasing engagement with his own biography, and in particular his Jewish roots" (Voigts, 2021, p. 5). All his grief and loss and acceptance of his Jewish roots in his fifties prompted him to write the play *Leopoldstadt*.

Stoppard was reared as a British citizen since the age of eight, when he first set foot on the British Isles. As a result of his lack of knowledge about his birthplace and identity, he did not feel the need to explore his Czech-Jewish identity until he was in his sixties. While writing *Leopoldstadt*, Stoppard utilized various research techniques, as he did in his earlier plays such as *Professional Foul* (1977) and *Rock'n Roll* (2006), studying different historical periods, ethnic origins, cities, and the Holocaust.

He starts the play at the ostentatious apartment of Emilia Merz, who lives on the Ringstrasse in Vienna, one of the most pretentious and cultured towns of the early twentieth century. The first scene opens in December 1899, with Jewish-Christian family members joyfully and enthusiastically celebrating Christmas. Stoppard examines the customs and cultures of nineteenth-century Jewish households in the Czech Republic and Austria; hence, he paves the way for the family he portrays in *Leopoldstadt*. In actuality, the affluent family represents one of the merged households in Central Europe and is linked to his own family, the texture and location of which has altered in the historical dimension:

The family in *Lepoldstadt* is typical, and he created them out of an amalgam of all the family stories he had been reading. They have left the ghetto behind them. They don't live in Leopoldstadt anymore, but on the Ringstrasse. They have converted and intermarried. They are Jewish and Protestant and Catholic (Lee, 2021, p. 932).

*Leopoldstadt* takes place in a single location, the main room of the Merz flat. Throughout the play, we witness many members of the big, mixed Merz-Jakobovicz family: wives, husbands, partners, grandmother, maids, children, and grandchildren. This is, first and foremost, a family play. Stoppard unites historical figures such as “*Klimt, Mahler and Johann Strauss, Freud and Herzl*” (Lee, p. 934) who represent aesthetic and intellectual ideas in Vienna to family members. In the first scene, two key figures, Emilia Merz’s merchant son Hermann, who has converted to Christianity, and Hermann’s brother-in-law Ludwig, discuss how historical facts shape ideas, beliefs, cultures and places. Hermann (a Catholic convert) chose Christianity, abandoning his Jewish ghetto (Leopoldstadt) and Jewish identity. He is against the concept of Zionism and so does not wish to leave Vienna, where he lives and works because historical figures and his family members have professional lives as physicians, academics, musicians, performers, and authors in Vienna and have access to all opportunities. Massacres, expulsions, burnings and exile have all past in Europe, according to Hermann, and the mayor has not harmed a single Jew. Hermann states, “*We are Austrians now. Austrians of Jewish descent*” (Stoppard, 2020, p. 22), clarifying a sense of Jewish belonging in Austria. Ludwig, on the other hand, explains disastrous policies of location and traumatic events of the past: “*In Galicia the Jews are hated by the Poles, in Bohemia by the Germans, in Moravia by the Czechs*” (p. 23) Jews were forced to migrate from their lands but “*assimilation does not mean to stop being a Jew. [...] Assimilation means to carry on being a Jew without insult*” (p. 24). Contrary to Hermann’s geopolitic (local victimized components) and histopolitic (characteristic change in the feature of ethnic components) thoughts, Ludwig supports his Jewish identity and roots.

Hermann has another crucial discussion with the Jewish-Christian character Ernst (a Protestant doctor), just as he did with Ludwig. The following conversation between Hermann and Ernst unveils Hermann’s escape from his Jewish background:

Hermann: I can tell you the moment I decided not to be a Jew. My Grandpa Ignatz- Mother’s father-told me when I was nine or ten how he was tossed a coin into the hat of a man playing a fiddle on a street corner. The man stopped playing and said, ‘Where’s your manners, Jew?, and snatched Grandpa’s cap off his head and threw it into the road. (...). His hero was Bismarck. If he had been



able to choose his life, he said, he would have been a Prussian aristocrat.

Ernst ... we're both Christians (Stoppard, 2020, p. 34).

Hermann's speech refers to Otto von Bismark, German statesman and first Chancellor of the German Empire, and the Austro-Prussian war. The Austro-Prussian War or Seven Week's War (German War) was fought in 1866 between the Austrian Empire and Kingdom of Prussia to establish the national unity of Germany. Grandpa Ignatz's situation is similar to Hermann's situation and thoughts and reflects histopathology because, like Hermann and Ernst, he denies his identity and because of loss, massacre, exile, psychological disorders and identity crises characteristics in historical context, he tries to escape. In fact, these three characters interrogate whether or not geography is destiny. A geopathic character regards the event's fictitious place as a space from which he or she cannot or does not wish to leave. A histopathic character (Hermann), like a geopathic character, attempts to create a new place in which to construct a new identity. Within this context, the histopathic character's escape from history is hardly possible, and Hermann does not want to escape from the identity he has obtained in the historical process because "*a Jew is devoid of honour from the day of his birth, it is impossible to insult a Jew*" (Stoppard, 2020, p. 36).

The first half of the play, spanning 1899 to 1924, concludes with the Seder celebration in the sixth scene. The Passover Seder commemorates the start of the Jewish festival of Passover. It is a memorial and retelling of the Book of Exodus' account of the Jewish escape from slavery in Egypt. The Seder ritual (scene six) is a remembrance event, with the family remembering the exodus of the Jews from Egypt at the start of Passover: "*Grandma: There was a time when we were slaves of Pharaoh in Egypt but God brought us forth from there with his mighty hand*" (p. 44). Stoppard, referring to Seder, portrays Jews in Egypt as slaves of the Pharaoh and as victims of location. The Seder creates utopian memories for the family. However, Stoppard develops a new discourse against geopathic discourse by recalling holy ritual and liberated Judaism. Instead of being exiled and losing their identity, they earned the experience of emancipation and tried to safeguard their identity by recounting their stories, unlike the victims who had to geographically relocate throughout history. The scene possesses both geopathic and histopathic characteristics in this regard because it is a holy obligation for

them to recount the story of Exodus in order to preserve their identity during the historical process.

With new characters in the seventh scene, Stoppard begins the second part of the play, moving on to the year 1924. This part of the play homes in on the impact of World War I, the fall of the Merz family's wealth and status as the world approaches a worldwide catastrophe, and the growth of anti-Semitism. In the second scene, characters discuss how they are subjected to war, dislocation, forced migration, expropriation, and deterritorialization; they are exposed to a range of geopathic conditions. The geography of Europe was redrawn after World War I. Germany had lost about 6.5-7 million people and *“four million German-speaking Austrians wake up as Italians, Czechs, Poles, Yugoslavians...and here we are, leftover little Austria...”* (Stoppard, 2020, p. 51). Jacob, Hermann and Gretl's son, claims that Jews are viewed as remnants of World War I. This is why we hear harsh political words and the catastrophe of World War I. Jacob also points out that Jews were always culpable, both before and after the war: *“The Jews will get blamed anyway-strikes, inflation, bank failures, Bolshevism...The Jews got blamed for everything before the war and when the war was lost they got blamed for that”* (Stoppard, 2020, p. 53). Stoppard's plays do not leave the past behind; rather, they renew it. He represents a problematic history in *Lepoldstadt*, representing displacement from home to foreign places. Jacob defines problems with historical events. War as a historical event and space affects the relations and lives of the characters.

Scene eight, which takes place in November 1938, opens in a room where the luxurious apartment is no longer referenced, and staff and costly things are no longer there. Austrian Jews *“still harbored the hope that at least a large part of them would be permitted to remain in their old places of residence, or at least in Vienna, even if under strongly curtailed economic condition”* (Karbach, 1940, p. 261), On 9-10 November 1938, however, paramilitary forces of the Nazi Party and civilians supporting Nazi Germany undertook Night of Broken Glass (Kristallnacht) massacre, called the November pogrom, against Jews. Austrian civilians demolished the apartment *“which no longer belongs to the Merzes”* (Silman, 2021). In November 1938, all hope for Jews was lost. Stoppard asserts, using the British journalist Percy as an example of free reporting, that Jews were forced to migrate to Palestine:

Percy ...But the British delegate said Jews. He said that according to some people the whole problem would be solved if only the gates of Palestine were thrown open

Eva I don't want to go to Palestine.

Nellie That's good, because the Arabs don't want you. The Arab revolt is the prevailing conditions.

Percy Nellie knows. But you really have to go somewhere, you know, Nellie- (Stoppard, 2020, p. 65, 66).

The White Paper principles were set out by the British parliament in 1939. *"The White Paper envisioned a representative democracy, where the majority Arabs would rule. The Jewish community, the Yishuv, would be a permanent minority, kept at no more than thirty-three percent"* (Apter, 2008, p. 2). During World War II, Nazis tried to reformulate European identity. War, politics and history affect the relationship and lives of the play's characters. Oppression, war, and ideologies generate historical events that indicate significant changes in the characteristics of racial and ethnic components. Stoppard, through Percy, denounces the "sense of disorder within the notion of place" (İnan, 2019, p. 1259). In the same year, Sigmund Freud had to leave Austria and so *"every character and every relationship is defined by a problem with place"* (Chaudhuri, 2000, p. 56). Stoppard uses character displacement to convey a feeling of exile precisely where the character has gone, that is, locations belonging to other characters who will be influenced by the sense of 'placelessness' one conveys, maybe even reaching geopathology. Every character in *Lepoldstadt*, encounters problems with space, ethnicity and nationality which also affect Jewish intra-family relations. Austrian Jews leave or are forced to emigrate. Their right to an education, as well as their right to privacy, were both violated during this procedure. Even the Austrian people with whom they currently live want them deported: *"... Douglas, what are the Austrians doing about this?, these are the Austrians, he said"* (p. 75). The evacuation of the Jewish parents is characterized by seizure of the vast territory by a civilian under Nazi direction: *"You're not at home now"* (p. 76). This section of the play, from the Night of Broken Glass to the Nazi civilian, emphasizes geopathology and histopathology. As victims of location, family members are discussing the possibility of exile and migration, Percy (a British Journalist) mentions the White Papers, displacement and disorder affecting Austrian Jews. Through a Nazi civilian, Stoppard portrays geopathic concepts such as

rootlessness, homelessness and exile because of the genocide. On the other hand, exile and forced migration represent Chaudhuri's principle of 'the victimage of location' because this notion expresses place as the ultimate problem for the members of the Jewish family. These members turn to geopathic characters that have to deal with painful disgust concerning the place they reside.

The last part of the play begins in the year 1955. It portrays how the Merz family became fragmented and dissolved ten years after World War II, giving place to agonizing years of anguish and trauma. Three characters (Leo, Nathan, and Rosa) who are attempting to preserve the past are also lamenting its demise. At the age of 13, Leo's mother, Nellie Jakobovicz, marries the Englishman Percy Chamberlain in order to get the 25-year-old Leo out of Austria. Leopold Rosenbaum adopts his stepfather's name, Leo Chamberlain. Leo's mother, Nellie Blitz, was also slain when he was 13 years old. Nathan, who was transported to Auschwitz as a 14-year-old and survived, focuses on his previous traumas, while Aunt Rosa, 62, who lives in New York, suffers over not being able to transfer the family to a safe location at the time. Leo, his cousin Nathan, and Aunt Rosa assemble a considerably smaller family reunion than in the past. Almost every member of the family has perished or mysteriously disappeared. Stoppard attempts to focus entirely on notions such as the past, memory, identity, grief, and sadness in the play's last section.

These three characters grapple with the issue of place and geography because they feel misplaced and estranged, as if they do not belong in the location and history in which they exist. Leopoldstadt indicates "*the problem of place and place as problem*" (Chaudhuri, 1995, p. 55). In contrast to Hermann, Leo Chamberlain transcends boundaries and geographies in order to conceal his actual self. Leo represents Chaudhuri's second principle 'the heroism of departure' in the play because Leo tries to get his own freedom and create his own identity to release himself from oppression and exile. However, Nathan accuses Leo of being arrogant because he is pleased to be British: "*I'm proud to be British, to belong to a nation which is looked up to for...freedom of everything, asylum for exiles and refugees, the Royal Navy, the royal family ...*" (Stoppard, 2020, p. 97). Leo's language, culture, and identity have evolved historically, much as Tomáš Straüssler's language, culture, and identity have changed as a result of historical events such as occupation and genocide. Leo has no recollection of his background, where he lived, or who he is, since his mother did not want him to:

“I was Leonard Chamberlain from when I was eight. She never talked about home and family. She didn’t want me to have Jewish relatives in case Hitler won. She wanted me to be an English boy” (Stoppard, 2020, p. 94). Because of his lack of memory of his Jewish past, Nathan accepts Leo as an accident of history. In histopathic dramaturgy, characters are defined with historical facts. Leo and Nathan Chaudhuri’s geopathic conflation between belonging and alienation are experienced by the characters Leo and Nathan in the play. As Nathan himself clings to his past, family, identity and origins, eight-year-old Leo is both an assimilated and an alienated character because “No one is born eight years old. Leonard Chamberlain’s life is Leo Rosenbaum’s life continued. His family is your family. But you live as if without history, as if you throw no shadow behind you” (Stoppard, 2020, p. 99). Leo, as an immigrant character, clarifies how an exiled figure is “stigmatized as lawless and even pathological” (Chaudhuri, 2000, p. 174).

Nathan and Aunt Rosa have both lost their houses as well as their shelters. While Leo believes he has found shelter, he has forgotten his identity and his origins and revealed his ‘out of placedness’. As Chaudhuri points out, dramatic event is primarily reliant on the characters’ configuration as victims of location forced to migrate among geographies in the midst of historical events and processes. Aunt Nathan and Rosa can be considered as victims of location in *Leopoldstadt*. Within this context, *Leopoldstadt* represents a histopathologic history which represents characteristics of identity disorder and displacement in different locations from home to foreign lands. Nonetheless, distinguishing between those who remain and those who leave, or between new and old Austrians/Jews, is not always simple. In England, Leo discovered sense, rhythm, and identification, and he adopted England as his place: “In England it wasn’t something you had to know or something people had to know about other people” (Stoppard, 2020, p. 96). Brennan's (1990) description of national or homeland sentiments are portrayed through the characters Leo, Nathan, and Rosa in the play. Nathan and Rosa contemplate their desire to belong to a certain group, while Leo expresses his support for a new nation-state (England) and for that reason his Jewishness is interrogated by Nathan. Stoppard states that, like Leo, all of us are the accidents of history. Perhaps not quite as devastating as his own family or the Merz family he dramatized in the play, Stoppard illustrates how people are influenced by the geography, politics, and historical periods in which they live.

## Conclusion

This study examines the features of racial and ethnic components and communities within unfolding historical processes, resulting from war and genocide in Stoppard's play *Leopoldstadt*, such as geopathology, characters' configuration as victims, rootlessness, homelessness and loss of identity. Delving into Una Chaudhuri's theory of geopathology and also applying a histopathologic approach to drama, this paper represents a Jewish family through four historical periods, keeping the following issues in mind: victims' geopathology, Leopoldstadt as a symbol of displacement and forced migration, and Leopoldstadt as a discourse of homelessness, rootlessness, and identity crises. Leopoldstadt depicts geographical dichotomies, such as the structure of house as either shelter or prison, in the same way that Chaudhuri codes the world and geopathic drama. While members of the Merz family first saw their home and places of residence as a shelter, their residence eventually became a prison. Members of the family, like Stoppard, are exiled from their own nations. On the one hand, the drama illustrates how conflict, destruction, and exile defined the regions of Central Europe, while on the other; it presents Leopoldstadt, which has become a painful and agitated place. Since space is movable, fluid, and reflects changes, it should not be seen as a permanent location or as a mere mirror of human activity. *Leopoldstadt* investigates numerous places, emotions, grief, and the memories they carry, as well as how these places stimulate and disclose suffering and memories. Stoppard identifies a histopathological link between national identity and land, as well as a geopathological link between characters. The geopathic character is one who strives for where he lives while also feeling a painful disdain for where he resides. The British-Jewish dramatist, focusing on events such as war, immigration, and the Holocaust, conveys the experience of being out of place and the problem of belonging. The hero (Leo) and victims (Nathan and Rosa) are linked by geopathological identity; while Leo leaves home, Nathan and Rosa stay, witness and turn into victims. Characters can represent fundamental conflicts related to geopathology: "*the desire for a stable container for identity and the desire to deterritorialize the self*" (Chaudhuri, 1995, p. 8). The histories and narratives of the characters create different identities. Stoppard portrays exile geography, a deadly relocation caused by a deadly purpose, and geographic location may show us all that. The play in general has a gloomy atmosphere with scenes of various chaotic streams and these chaotic streams create the state of geopathology and

histopathology. This study has investigated rootlessness, home, homelessness, exile, tragedy and genocide in Stoppard's work *Leopoldstadt* by addressing geopathic and histopathic notions and focusing on Jewish family relations and ties. Most significantly, from the standpoint of this article, the horrors of contemporary displacement and the resultant transregional are manifested in the form of geopathological connections. Stoppard attempts to reclaim his freedom and forge his own identity, and thus, Stoppard himself can be regarded as a geopathic figure in this sense.

## References

- Apter, L. E. (2008). *Disorderly Decolonization: the White Paper of 1939 and the End of British Rule in Palestine*. Published Ph.D. Thesis, The University of Texas.
- Biçer, A.G. (2022). *Tom Stoppard'ın Tractaryen Dünyasında Dil Oyunları*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.
- Brantley, B. (2020, February 12). In 'Leopoldstadt,' Tom Stoppard Reckons with His Jewish Roots. *The New York Times*. Retrieved from <https://www.nytimes.com/2020/02/12/theater/leopoldstadt-review-tom-stoppard.html>.
- Brennan, T. (1990). The national longing for form. In H. Bhabha (Ed.), *Nation and narration*, (44-52). London: Routledge.
- Chaudhuri, U. (1995). *Staging place: The geography of modern drama*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- (2000). *Staging Place: The Geography of Modern Drama*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Foucault, M. (1988). *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Colin Gordon (Ed.), (63-77). Suffolk: Harvester Press.
- İnan, D. (2019). David Greig's Europe: Staging Globalization, Mobility and Refugehood. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 18(4), 1255-1265.
- Karbach, O. (1940). The Liquidation of the Jewish Community of Vienna. *Jewish Social Studies*, 2(3), 255-278.
- Lee, H. (2021). *Tom Stoppard A life*. New York: Alfred A. Knopf.

- Lefèbvre, H. (1991). *The Production of Space*. Donald Nicholson-Smith (Trans.). London: Basil Blackwell.
- Maltby, K. (2020). Tom Stoppard's Theatre of Memory. *The New York Review*. Retrieved from <https://www.nybooks.com/daily/2020/02/14/tom-stoppards-theatre-of-memory/>
- Meerzon, Y. (2005). Every Home Is Its Own Private Moscow: Between Geopathology and Nostalgia in Olga Mukhina's "IO/Yo<sup>U</sup>". *The Slavic and East European Journal*, 49(4), 639-658.
- Pniewski, K. (1997). Review of the book *Staging Places. The Geography of Modern Drama*, by U. Chaudhuri. *Thamyris*, 4(2), 378-82.
- Silman, R. (2021). Tom Stoppard's "Leopoldstadt" — Closing the Circle, Perfectly. *The Art Fuse*. Retrieved from <https://artsfuse.org/author/robertasilman/>
- Stoppard, T. (2020). *Leopoldstadt*. London: Faber and Faber.
- Voigts, E. (2021). Tom Stoppard: European Phantom Pain and the Theatre of Faux Biography. *Humanities*, 10(80), 1-12.

### Summary

Considered one of the pioneers of contemporary British mainstream playwrights, Tom Stoppard was born in 1937 in Czechia. Born in a time when the Nazis threatened the country and international forces were indifferent, Tomáš Straußler had to leave his native land, his family members and change his identity. With his new identity, Tom Stoppard moves into his new house in Derbyshire, England. Stoppard, on the other hand, who respects humanity, wishes to convey to the stage how wars, destructions, and migrations influence mankind and cause it to suffer. In this context, he wrote his last play, *Leopoldstadt*.

Staged at Wyndham's Theatre in 2020, *Leopoldstadt* tells the story of a large Austro-Hungarian Jewish family from the early twentieth century through the post-Holocaust period. The story of the play is set in the heart of Europe, bounded by Czechia, Poland, Austria, and Hungary, and depicts many ethnicities and familial relationships living in the same city. At the start of the twentieth century, Lepoldstadt is a vibrant old Jewish district of Vienna. It recounts the inner drama of the Merz family, who at the turn of the century possessed an opulent mansion and servants in this area. The play transcends four historical periods, starting with the days of celebrations and commemorations with crowded family gatherings and ending with the Austrian war, revolution, poverty, Nazi Germany, Nazi annexation, and the Holocaust, in which approximately 65,000 Austrian Jews were killed and only three members of the Merz family survived. The characters share their experiences with war, displacement, forced migration, expropriation, and deterritorialization, as well as their exposure to different geopathic circumstances. Every character and connection in the Jewish family in *Lepoldstadt* has issues with geography, ethnicity, and nation. Austrian Jews are either forced to emigrate or abandon the nation. Both educational and private rights are compromised throughout this procedure. Stoppard portrays his own family and heritage while depicting Hermann Merz's high-class Jewish family in Vienna. Through his own individuality, Stoppard shows a whole European history. Stoppard's drama, which covers



nearly a century, presents a story of progressive disappearance, dissolution, exile, and homelessness.

As a result, this research focuses on Una Chaudhuri's idea of geopathology. In addition to the notion of geopathology, Stoppard's play is examined via the lens of histology. Both geopathology and histopathology have medical meanings. In the same way as Chaudhuri uses the concept of geopathology in a different context, my purpose is to relate the concept of histopathology in the historical plane with concepts such as ethnicity, culture, art, loss, massacre, exile, and psychiatric problems. Chaudhuri used the words geopathology and geopathologic disorders to describe the suffering brought on by identity crises and traumatic memories. Different geographies are defined by ethnicity, nation, and language. Cultural and national identities are frequently created or directed toward certain regions. Following Chaudhuri's theoretical route, Tom Stoppard's play *Leopoldstadt* focuses on notions such as home, exile, belonging, and alienation. The purpose here is to highlight how the play altered Central European regions via events like violence, destruction, and exile, while also portraying Leopoldstadt as a location where lives are turned upside down. A geopathological relationship displays the situation of finding/losing oneself between the horrors of relocation and boundaries. The geopathologic theory and the personalities of Nathan, Rose, and Leo are used to explore histopathologic (characteristics of identity disturbance in the historical process) discourse. Nathan and Rose are victims who are compelled to migrate across borders. Nathan and Rosa blame Leo for his mother's decision to give him a British identity in order to protect him from devastation and genocide. Leo, having relocated at a young age, demonstrates identity problems against his own familial background, according to Nathan and Rose's personalities. Reading Stoppard's last play, *Leopoldstadt*, with Una Chaudhuri's geopathologic theory and reconciling this theory with the discourses of victims who migrate, those who become heroes after migration, and those who have the problem of not being able to identify themselves in critical historical processes, the play can be examined from a different perspective, besides the forced change of place.



## XVIII. YÜZYILDA DEVLET VE TOPLUM İLİŞKİSİNE BİR ÖRNEK: ADANA SANCAĞI'NDA İLTİZAM SİSTEMİNİN YENİ YÖNETİCİLERİ\*

AN EXAMPLE OF THE RELATIONSHIP BETWEEN STATE AND SOCIETY IN THE 18TH CENTURY: THE NEW ADMINISTRATORS OF THE İLTİZÂM SYSTEM IN THE ADANA OF SANJAK

**Mehtap ÇELİK** 

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Yeni Çağ Tarihi Ana Bilim Dalı, meehtaab@gmail.com

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 25 Ocak 2022  
Kabul edildiği tarih: 18 Mart 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 25 January 2022  
Date accepted: 18 March 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

İltizâm; Devlet ve Toplum; 18. Yüzyıl; Adana Sancağı.

### Keywords

Tax farming; State and Society; 18th century; Adana Sanjak.

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.25

### Öz

Çalışmamızın amacı, 18. yüzyılda Osmanlı mâliyesinde iltizâm sistemi içerisindeki yeni uygulamaların taşra idaresindeki kullanımının, devlet ve toplum ilişkilerini ne biçimde değiştirdiğini ve dönüştürdüğünü ortaya koyabilmektir. Bu bağlamda 18. yüzyılda devlet ve toplum ilişkilerinin boyutunu değerlendirebilmek için, yönetim düzeneğinin hem birbirleriyle hem de toplumla olan ilişkileri, uzlaşma kavramı çerçevesinde çözümlenmiştir. Sonuç olarak taşradaki ehl-i örf halkalarına yenilerinin eklenmesiyle yetki çatışmalarının arttığı ve bu halkaların hem birbirleriyle hem de devletle olan uzlaşmalarının kuramda ve pratikte farklılaştığı görülmüştür. Elimizdeki veriler, devlet ve toplum ilişkilerinde uzlaşmadan çok, problemlerin devam ettiğini göstermiştir. Nihâyetinde uzlaşma kavramı çerçevesindeki uygulamaların kuramda ve pratikte nasıl gerçekleştiği sorunsalının analizi sonucunda diyebiliriz ki, taraflar arasında bir anlaşma zemini sağlanmaya çalışılsa da uzlaşma kuralı çoğu zaman ihlâl edilmiş, mâlikâne uygulaması ile getirilmeye çalışılan uzlaşma alanı çoğunlukla kuramda kalmıştır. Nitekim mâlikâne uygulaması kapsamında ortaya çıkan yeni taşra yöneticilerinin başka bir söylemle devlet otoritesinin yeni temsilcilerinin, ellerindeki yetkileri iltizâm sistemindeki mütezim profiline farklı bir şekilde kullanamadıkları görülmüştür. Esâsen idarî ve malî organizasyonda devletin yardımcıları olan mütezimlerin, iltizâm sisteminde olduğu gibi kısa süreli olarak atanmaları, kendi menfaatlerinin ön plana çıkmasına ve nihâyetinde 18. yüzyılın bu yeni ve etkili aktörlerinin, iltizâm sistemi içinde edindikleri nüfuz ve servet yoluyla devlet ve toplum ilişkilerine farklı bir boyut kazandırmalarına neden olmuştur.

### Abstract

The aim of our study is to expose how the use of the new practices in the iltizâm (tax farming) system in the Ottoman finance in the 18th century in the provincial administration changed and transformed the state and society relations. In this context, in order to evaluate the dimension of the state and society relations in the 18th century, the relations of the administrative mechanism with each other and with the society were analyzed within the framework of the concept of consensus. As a result, it has been observed that the conflicts of authority increased with the addition of the newcomers to the rings of ahl-i 'urf in the countryside, and the reconciliations of these rings with each other and with the state differed both in theory and in practice. The data in hand showed that the problems continue rather than consensus in the state and society relations. Overall, the result of the analysis of the problematic of how the practices within the framework of the concept of consensus are realized in theory and in practice shows that although an agreement was tried to be established between the parties, the consensus rule was often violated, and the consensus ground that was tried to be brought with the mansion practice remained mostly in theory. As a matter of fact, it has been seen that the new provincial administrators, in other words, the new representatives of the state authority, who emerged within the scope of the mansion practice, could not use their powers in a different way from the mütezim (taxpayer) profile in the iltizâm system. In fact, the short-term appointment of mütezims, who are the assistants of the state in administrative and financial organization, as in the iltizâm system, brought their own interests to the fore and finally, led to the addition of a different dimension to the state and society relations by these new and influential actors of the 18th century through the influence and wealth they acquired in the iltizâm system.

\* Bu makale, yazarın "Osmanlı Maliyesinde Malikâne Uygulamasının Taşra Yönetiminde Bir Usûl Olarak Kullanımı: XVIII. Yüzyılda Adana Sancağı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

## Giriş

Bu çalışmada 18. yüzyılda devletin malî uygulamalarındaki farklılıkların, devlet ve toplum ilişkilerinde yarattığı değişim ve dönüşümler analiz edilip, bilhassa Osmanlı taşra toplumunda ortaya çıkan yeni insan tipi ve bu bağlamda değişen ilişkiler ağı mâlîkâne uygulaması kapsamında sorgulanarak, Osmanlı mâliyesindeki bu değişimlerin kuramsal çerçevesi ile uygulama alanının ne derecede örtüştüğü sorunsalı üzerinden yeni yönetim sorunlarına yol açıp açmadığına cevap aranacaktır. 16. yüzyılın sonlarından itibaren geleneksel sisteme bağlı toplumsal yapının çözülüşüyle birlikte, devletin geleneksel yapısı bünyesinde yetişen yönetici tipinin mâlîkâne uygulaması içinde uğradığı kimlik değişimi ve bunun taşra idâresindeki dönüşümü, eyâlet ve sancaklardaki yetki alanlarının farklılaşması kapsamında değerlendirilecektir. *Devlet-mâlîkâneci-mültezim ve reâyâ* arasındaki ilişkiler mukâta'a boyutunda ele alınacak olup, taşrada idarî, askerî ve malî sistemde birbirine bağlı olarak meydana gelen değişimlerin, devlet ve toplum ilişkilerine nasıl bir boyut kazandırdığı ve devletin bu dönemde denediği farklı idarî ve malî uygulamalarla bir taraftan toplumla uyum çabalarını diğer taraftan da merkezileşme çabalarını nasıl bir arada yürütmeye çalıştığı arşiv belgeleri üzerinden incelenecektir.

Bilindiği gibi yatay ve dikey hareketliliğin arttığı 18. yüzyılda, taşra uygulamasında bir yandan padişahın beratını taşıyan, fakat klasik dönemin timâr ve kul sisteminden gelen bireylerden farklı olan, başka bir deyişle reâyâ kökenli yöneticilerin sayısı artınca taşranın yeni yöneticileri ile merkez arasında yeni ilişkiler ağı oluşmuştur. Bu dönemde taşra idarî ve malî sisteminde kullanılan en yaygın terim mütesellimdir. Taşrada vekâleten yönetimle birlikte yönetici kimliğinde değişim ve dönüşüm sürecinin yaşandığı ve geleneği bilmeyen genellikle de yerel seçkinler arasından gelen yönetici tipinin idarî mekânizmada etkili oldukları görülmektedir (Dror, 2000, s. 87-95).<sup>1</sup> A'yân ve eşrâf olarak adlandırılan ve toplumun ileri gelen kişilerini oluşturan bu grup, Orta-Doğu devletlerinde ortaçağlardan beri devlet ile reâyâ arasında aracı olarak kabul edilmiştir. Nitekim 16. yüzyılın sonlarından itibaren devletin taşradaki otoritesini tekrar sağlamaya çalışması bu kesimin daha da önem kazanmasına neden olmuş, 18. yüzyıla gelindiğinde hem vergi kaynaklarını hem de reâyâyı korumak kaygısıyla, kendilerine

<sup>1</sup> Ze'evi, 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde mahkeme kayıtlarında yer alan "kudvetü'l-emâcid ve'l-a'yân" ibaresiyle Kudüs sancağında Asali ailesinin resmî bir unvan kazandığını ve bu ailenin sosyal ve ekonomik statüsünü yükseltmesindeki etkenlerden birisinin de iltizâm sisteminin içine dâhil olmalarını belirtmektedir. Ayrıntı bilgi için bkz. Dror Ze'evi (2000). *Kudüs 17. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağında Toplum ve Ekonomi* (S. Çağlayan, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 87-95.

geniş yetkiler tanınması, bu grubun taşra yönetiminde en üst yöneticiden en alta kadar geniş bir sahaya nüfuz etmesine imkân sağlamıştır (İnalçık, 2009, s. 333-334).

Devlet ve toplum ilişkileri kapsamında, grupların birbirleriyle uzlaşma eğilimleri, mücadeleleri ve aynı zamanda devletin 18. yüzyılda taşra yönetimindeki adem-i merkeziyetçi eğiliminden kendini kurtarma ve denetim kurma çabaları, klasik sonrası dönemin belge tipolojisi etrafında Adana sancağı örneği üzerinden değerlendirilecektir. Bu bağlamda çalışmanın ana kaynaklarını, Mâliyeden Müdevver Defterler tasnifinde yer alan mukâta'a defterleri ile Osmanlı maliyesinin en mühim kalemi olan Baş Muhasebe Defterleri ve Şer'iyye Sicilleri oluşturmuştur. Maliyeden Müdevver Defterler'den özellikle MAD 3598, 2827, 9947 numaralı defterlerin bünyesinde mevcut olan ahkâm-ı mâliye, evâmir-i şerife, kuyûd-ı ahkâm, tezâkir-i ahkâm ve berevât kayıtları bu dönemde karmaşık olan devlet-toplum ilişkilerini sorgulayabilmemiz açısından önemli bilgiler ihtivâ etmektedir. Yine Baş Muhasebe tasnifi içinde yer alan mukâta'ât, berâvât, mâlikâne ve ahkâm kayıtlarına ait defterler de Adana sancağında mâlikâne uygulaması kapsamında ortaya çıkan taşra idarî ve malî organizasyonundaki değişim ve dönüşümü değerlendirebilmemize imkân sağlaması açısından önemlidir.

Devlet ve toplum ilişkilerini anlamaya yönelik diğer kaynaklardan birisi de şer'iyye sicilleridir. Adana'nın incelenen döneme ilişkin sicillerinde<sup>2</sup> sancağın kaza/nahiyelerinde yer alan mukâta'aların vergi içerikleri, mâlikâneci ve mültezim profili, idarî ve malî yetki alanları ile uygulamayla ilgili sorunlar ve şikâyetler hakkında verilere ulaşılmıştır. Bu belgelerde Ergenç'in de belirttiği üzere dönemin yaşanmışlığına dair önemli ipuçları bulunmaktadır ve ait oldukları bölgeye dair tüm hareketleri yansıtmaktadırlar. Bu sayede toplumsal hayata dair açıklamalar yapabilmek mümkün olabilmektedir. Nitekim devlet görevlileri ile reâyâ arasındaki sorunların çözümüyle ilgili belgelerin şer'iyye sicillerinde büyük bir yer tuttuğu görülmektedir. Bunların satır aralarının dikkatli bir şekilde okunmasıyla, formüle edilen problem çerçevesinde karmaşık ilişkiler ağı anlaşılabilir (Ergenç, 2013, s. 463). Zirâ bu kayıtlar, toplumda taraflar arasında her konuda gerçekleştirilen muamelelerin bütünü ihtiva etmektedir. Bu bağlamda siciller, taşra yönetim mekanizması içerisinde yer alan grupların, hem birbirleriyle hem toplumla hem de merkezle olan ilişkilerinin sorgulanmasında ve tarafların uzlaşma şekillerinin belirlenmesinde yol gösterici olmuştur.

<sup>2</sup> Adana'nın XVIII. yüzyıla ait 77 adet şer'iyye sicili bulunmaktadır.

Klasik düzenin dışında görülen malî değişimlerin devlet ve toplum ilişkisinde yarattığı değişimlere geçmeden önce konunun daha anlaşılır kılınması açısından Osmanlı devletinde yönetici kavramı üzerinde durmak yerinde olacaktır.

## **OSMANLI'DA YÖNETİCİ KAVRAMI**

### **Devlete Kul Olmak**

Osmanlı devletinde yönetici kavramını açıklarken, hem Alman sosyolog Weber'in bürokrasi kavramı hem de devletin kendine özgü geleneksel yapısından yola çıkılmıştır. Weber'in otorite tiplerinden biri olan ve Osmanlı modeline de uyan geleneksel otoritesinde, yönetilenler yönetenlerin emirlerine, geleneklerin uygunluk ölçüsüne ve kutsallığına inançlarından dolayı inanırlar. Burada otorite sahibinin emirlerini yürüten bir yönetim kadrosu vardır. Ancak zamanla otorite sahibinin egemenlik alanı genişledikçe, merkezden yönetim zorlaşacak ve otorite sahibi, yerel yöneticilere bazı yetkilerini devretmek zorunda kalacaktır. Bu da gittikçe güçlenen yerel yöneticilerle iktidar arasında kaçınılmaz bir otorite çatışmasını doğuracaktır. Bu bağlamda Weber'in geleneksel otorite tiplmesi ile Osmanlı devletinin klasik dönemdeki yönetim anlayışı birbiriyle uyumaktadır. Şöyle ki; Osmanlı devletinde 16. yüzyıl sonlarına kadar geleneksel bir yönetim anlayışının hakim olduğu, ancak 18. yüzyıla gelindiğinde iç ve dış etkenlerden dolayı, devletin artık yapısal özelliklerini kaybettiği ve taşrada yerel hanedandan gelen yeni idarecilerin, yönetimde bir karmaşa ve otorite çatışması yarattıkları görülmektedir (Budak-Solakoğlu, 1994, s. 93, Dursun, 1992, s. 37-38, Barkey, 1999, s. 85).<sup>3</sup>

Bilindiği üzere Osmanlı devletinin geleneksel yönetim anlayışı çerçevesinde toplum; askerî ve reâyâ ya da başka bir söylemle yönetenler ve yönetilenler olmak üzere iki grup şeklinde örgütlenmişti. Bu nedenle klasik dönemin düşünce sisteminde reâyâ ve yönetici kavramlarının ne anlama geldiğini açıklamakta fayda var.

Reâyâ kavramı ile mümkün olduğu kadar gruplar halinde belli mekânlarda yaşayan, devlete vergi veren ancak yönetime katılmayan gruplar ifade edilmekteydi. Devlet, reâyâyâ kanunlara uygun davranış kazandırmayı amaçlamıştı. Orta-Doğu devlet anlayışına göre ideal devlet yapısında, sosyal sınıflar arasında hareketlilik

<sup>3</sup> Weber, egemenlik ve meşrûluk hakkındaki fikirleri çerçevesinde geliştirdiği bürokrasi kavramını, bir örgütlenme ve yönetim biçimi olarak ele almaktadır. Nitekim egemenlik ilişkisinde kişilerin, otorite sahibinin emirlerine uymalarını; ya onların egemen olanın yani otorite sahibinin meşrûluğuna olan inançlarına ya görev bilme ve alışkanlık haline getirmelerine ya da kendi çıkarlarına uygun bulmalarına bağlamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gönül Budak-Solakoğlu (Eylül, 1994). Osmanlı Devlet Örgütü ve Weber Bürokrasisi, *Amme İdaresi Dergisi*, 27 (3), s. 93.

kabul edilemezdi. Zirâ bu durum toplumsal barışın da temeli sayılmaktaydı. Yani “re’âyâ oğlu re’âyâ, kul oğlu kul” düşüncesi vardı. Nitekim Platon’un da “Devlet” adlı eserinde, yönetenlere ve yönetilenlere dair söylediği masalında, her sınıfın kendi içinde görevine bağlı kalması gerektiği şu şekilde vurgulanmaktadır:

Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama sizi yaratan tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar baş tacı olurlar yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçilerin ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. ... mayasında demir, ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur (Platon, 2010, s. 61-62/110-111).<sup>4</sup>

Yönetim örgütlenmesinde ise; merkezde kul sistemi, taşrada da timâr sistemi uygulanarak, padişahın otoritesi merkezden, devletin her köşesine kadar ulaştırılmıştır (Armağan, 2011, s. 144). Nitekim ilk dönemlerden itibaren, devlete mutlak sadakat duyan ve bütünüyle devlete bağlı adamların yetiştirilmesini amaçlayan kul sistemi sayesinde merkezî otorite kurulabilmişti. Zira Osmanlı devlet idaresinin esas kurumlarından biri kul sistemi içinde eğitilenler, kendilerine en uygun düşecek göreve getirilmeden önce, uzun ve disiplinli bir eğitim ve uyum sürecinin ardından, sultana yani sistemin kurucusunun amaçlarına uyumlu davranan bir kişilik tipi hâline getiriliyorlardı (El-Haj, 2000, s. 20; Quataert, 2005, s. 156-157; İnalçık, 2008, s. 83-92).<sup>5</sup> Devlet, yönetenlere kendi mantığını, kendi düşüncesini, kendi hukuk normlarını aktarırken, onları kendi değerlerini aktaran zümreler olarak düşünüyordu. Bu çerçevede birinci planda; değişmezliği öngörüyordu. Askerî sınıf içine reâyâdan katılımları mümkün olduğu kadar

<sup>4</sup> Platon devlet adlı eserinde, koruyucu sınıfın devletin yararı ve merkezî düzenin bozulmaması için iyi yetiştirilmesi gerektiğinden bahseder. O’na göre devlet içinde herkes kendi bildiği işi yapacak, bunun dışına çıkmayacaktır. Şöyle ki “Araç, bilen elinde işe yarar elbet. Koruyucuların gördükleri iş önemli olduğuna göre, onların da yalnız büyük bir özen ve sanat isteyen kendi işleriyle uğraşmaları gerekir.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Platon (2010). *Devlet, İkinci Kitap 374e, Üçüncü Kitap 414a-415d*, (S. Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları, s. 61-62/110-111.

<sup>5</sup> Aynı zamanda ilk dönemlerde büyüme sürecinde olan devlet, sisteme dahil olanlara zenginlik ve güç kaynağı sunmaktaydı. İşte bu bağlamda devşirme sistemiyle gelenler de her yönden padişaha bağımlıydılar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Donald Quataert (2005). *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1722*, (A. Berktaş, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 156-157; Kul sisteminin, merkeziyetçi bir devlet kurmak isteyen I. Bayezid döneminde gelişme gösterdiği, yalnızca yüksek idari-askerî makamların değil, timârların da kullara verildiği bilinmektedir. Zirâ kul sistemi, taşra idari-askerî teşkilatının kaynağını oluşturmaktaydı. II. Murad döneminde eyâletlerde sancak beyliği ve beylerbeyliği ile beraber zeâmet ve timârlar da padişah kulları ile bey kullarına verilmekteydi. Devlet böylece kendine kul yaptığı ve kaderleri kendisine bağlı bu yönetici tiplmesiyle, merkezî otoritesini sağlamlaştırmış oluyordu. Ayrıntılı bilgi için bkz. Halil İnalçık (2008). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, (R. Sezer, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 83-92.

kısıtlamıştı. Bu temel ayrımın nedeni, devleti ayakta tutan geleneğin bozulmamasıydı. Ancak 16. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, devletin klasik dönemde oluşturduğu yönetici kavramının dışına çıktığı görülmektedir. Şöyle ki, taşrada kul sisteminden gelmeyenler, demografik koşullar ve savaş teknolojisindeki gelişmeler sonucu paşaların kapılarına *-sarıca sekban, levend-* adları altında girerek, bu sayede idarî-askerî sistem içinde yer almaya başlamışlardı. Eskiden askerî sınıflar arasına katılmak, ancak askerî sınıfların mâliyeyi ilgilendiren görevlerini üstlenmekle olabiliyordu. Örneğin ihtisâb mültezimi olmak, muhtesib olmaya giden yoldu.

Nitekim 18. yüzyıla gelindiğinde, daha 16. yüzyılın ortalarında başlayan Osmanlı yönetim kavramındaki değişim, vezir ve paşaların hane halkına doğru evrilmeye başlamıştı. Sonuç olarak padişahın icra yetkilerini, yalnızca kapıkullarının temsil etmesi prensibi terkedilmiş oldu ve nihâyetinde kul sisteminin dinamiklerinde meydana gelen değişimlerle bağlantılı olarak, merkez ve taşra yönetim şemasındaki birbirine bağlı halkalar, 18. yüzyıla gelindiğinde artık birbirinden kopmaya başladı. bilhassa vekillik yoluyla askerî sistemin içine dahil olan yerel seçkinler, devletin taşradaki idarî dönüşümünün en belirgin örneklerinden birisidir. Bilindiği üzere, a'yân ve eşrâf denilen bu seçkinler grubu, toplumun mekân organizasyonu içinde şehir ve kasabaların dikkate değer parçalarından birisiydi. Bu grup zaman içerisinde, devletin askerî-idarî yapısının dayandığı kul ve timâr sisteminin içine sızarak, padişahın icrâ gücünü temsil etmeye başladı. Nitekim iltizâmen vâlilerin yönetimine verilen sancaklar ve sancaklarda mâlikâne olarak verilen mukâta'alar gözönüne alındığında; taşrada birbirinin denetimine tabi olmayan, doğrudan merkeze karşı sorumlu yeni örf yetkilileri ya da çoğunlukla onların vekilleri etkinlik kazandılar. Genellikle yerel ailelerden olan bu vekiller, yetki alanlarındaki mukâta'alar sayesinde taşra idâresinin yeni fiili yöneticileri olarak karşımıza çıktılar (Ergenç, 1992, s. 105-118; Ergenç, 2013, s. 396-397; Özkaya, 2014, s. 60-61). Sonuç olarak klasik sonrası dönemde devletin merkezî/mutlak yapısının kuramsal temellerinde herhangi bir köklü değişiklik olmamasına rağmen, yeni uygulamaların devlet ve toplum yapısını desantralize ettiği görülmektedir (Ergenç, 1999, s. 32-39).

### Yeni Yönetici Tipolojisi ile Birlikte Değişen İlişkiler

16. yüzyıldan itibaren hem dünya sisteminde (İslâmoğlu-İnan, 1991, s. 24-25)<sup>6</sup> hem de devletin iç dinamiklerinde meydana gelen değişikliklerin, Osmanlı devletini adı geçen yüzyılın sonlarına doğru bir değişim sürecinin içine attığı bilinmektedir. Nitekim 18. yüzyılda etkisini iyice hissettiren bu süreç, taşrada devlet ve toplum ilişkilerinde klasik dönemden farklı uygulamaları beraberinde getirmiştir. 18. yüzyılın önemli özelliklerinden birisi de karmaşık bir idarî, ekonomik ve sosyal ilişki ağının görülmesidir. Bu bağlamda taşrada klasik dönemin beylerbeyi yerine daha kapsamlı askerî, idarî ve malî yetkiye sahip olan ve merkezin temsilcileri olarak devlet mukâta'alarına sahip çıkan valiler, taşradaki askerî ve idarî yetkilerini bir de ekonomik güçle birleştirerek yeni bir güç olarak ortaya çıkmışlardır (Radushev, 1994, s. 301-304).

Bilhassa bu dönemde görülen en önemli değişikliklerden birisi, 16. yüzyılda başlayan timâr alanlarının havâss-ı hümâyûna aktarılması işleminin geniş sahalara yayılması sürecinin hız kazanmasıdır. Timâr alanlarının, özellikle beylerbeyi ve sancakbeyi hâsalarının mâlikâne olarak verilmesi, iltizâm usûlünün boyutlarını genişlettiği gibi aynı zamanda taşra yöneticilerinin kimliklerinde ve dolayısıyla taşra idarî yapısında birtakım değişikliklere yol açmıştır (Taş, 2006, s. 62; Ergenç, 2006, s. 42-45). Zirâ bu durum klasik taşra askerî, idarî ve malî sisteminde yeni uygulamaları da beraberinde getirmiş, taşra idarî sisteminde eyâlet ve sancakların hukûkî sahibi ile fiilî sahibini farklılaştırmıştır. Bilindiği üzere merkezde kapıkulu sayısındaki artış, vezir ve paşa rütbesini taşıyan yüksek dereceli örf mensuplarının artmasına neden olmuştu. Bunlara hâs bulmak ve bir makama atamak zorlaştığı gibi, sancak beylerinin de savaşlar ya da merkezdeki görevleri nedeniyle görevlerinin başında bulunmaları da güçleşmişti. Nitekim bu dönemde birçok sancak ve eyâlet İstanbul'da bulunan yüksek rütbeli görevlilere veya sınırlardaki kalelerin komutanlarına tevcih edilmeye başlandı. (AŞS, 21/126, 17/M/1129; AŞS, 30/275, 17/Ca/1138). 18. yüzyıla gelindiğinde ise, vezir sayısındaki artışla birlikte, her eyâletin valisinin bir vezir rütbesinde olduğu ve bunların görevlerinin başında fiilen bulunmak yerine, yerlerine *müsellim* ya da *mütesellim* adı verilen, bizâtihi kendi yetkilerini temsil eden vekiller göndermeye başladıkları görülür. Hatta vâlilerin bu

<sup>6</sup> Avrupa merkezli “*Kapitalist Dünya Ekonomisi*” Avrupa’da geliştikten sonra dünyadaki diğer bölgeleri ne biçimde dönüştürdü-değiştirdi?” temel sorununa odaklanan ve dünyanın çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan dönüşüm biçimlerini inceleyen “*Merkez*”, “*Çevre*” ve “*Yarı Çevre*” olarak isimlendiren “*Dünya Sistemi Perspektifi*” görüşü Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili tarih araştırmalarında da teorik çerçeve ve analiz önerileri ortaya koymaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Huricihan İslâmoğlu-İnan (1991). *Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Köylü*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1. Baskı, s. 24-25.



hususta zaman zaman uyarıldıkları da olmuştur (BOA, İ.E. Dâhiliye 35/3040, Evâsıt-ı Ra/1141). Başlangıçta kul sistemi içinden yetişen mütesellimlerin, 18. yüzyıla gelindiğinde kimlik değiştirmeye ve diğer koşulların etkisiyle güç kazanmaya başlayan yerel hanedan arasından seçilmeye başladıkları görülmektedir. Zirâ bu hususta, yerelden atanan kişilerin dışarıdan atananlara nazaran bölgeyi daha iyi tanımaları ve dolayısıyla vergileri daha düzenli bir şekilde tahsil edebilecekleri düşüncesinin de etkili olduğu aşikârdır.

Görüldüğü üzere vezir rütbesiyle taşrada görevlendirilenlerin bir kısmının merkezde oturması bir kısmının sefere katılması ya da kendilerine pek çok sancağın arpalık (Özkaya, 1999, s. 167). olarak verilmesi, daha önceki dönemlerde de var olan mütesellimlerin kimliklerinde büyük bir değişime yol açmış ve a'yân mütesellimler yavaş yavaş taşra yönetiminde ön plana çıkmaya başlamışlardır. Kapılarına çok sayıda sarıca, sekban yani yeni şartların doğurduğu düzensiz silahlı grupları da toplayan bu yeni taşra yöneticileri, özellikle 18. yüzyılda taşra idaresinin bütün birimlerine nüfûz ederek, devletin klasik idarî düzenine desantralize bir nitelik kazandırmışlardır.(Özkaya, 2014, s. 99, Ergenç, 1986, s. 87-96, Özkaya, 2008, s. 101, Çadırcı, 1997, s. 11-23, Oğuzoğlu, 2001, s. 43)<sup>7</sup>. Esâsen mütesellim klasik dönemin “bey”inin karşılığı gibidir. Ama çoğunlukla reâyâdan gelmiştir. Bu bağlamda XVIII. yüzyılda Adana sancağında mütesellimlik, mültezimlik gibi görevlerle, taşra idâresinin fiilî yöneticileri haline gelen ve bu yolla toplumda maddî ve manevî itibar kazanan ailelerden birisi de Karşızâdelerdir. Karşızâde ailesine mensup olanlar, ilk önce mâlikâne uygulamasının içinde mültezimlik göreviyle, ardından mütesellimlik ve son olarak da Adana beylerbeyi olarak, bölgede idârî ve mâlî yetkiye sahip olmuşlardır. Nitekim iltizâm yoluyla kazandıkları haklarla gittikçe zenginleşerek, buldukları bölgede merkezî otorite aleyhine güçlerini artırmışlar, taşra yönetiminde etkin duruma gelmişlerdir.<sup>8</sup> Devletin ise muhtemelen

<sup>7</sup> Adana âyânından Hacı Ebubekir Ağa, Emir Ali oğlu Ali Efendi, Seyyid Mustafa Ağa, Seyyid Ömer Ağa, Mustafa Ağa, Musa Bâlizâde Ali Ağa ve Mustafa Ağa'nın XVIII. yüzyılın ilk yarısında Adana mütesellimi oldukları bilinmektedir. Ayrıntı için bkz. Saim Yörük, *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Adana Şehri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2015, s. 89-90.

<sup>8</sup> Çukurova'nın önemli âyân ailelerinden birisi olan Hasanpaşazâdeler, 1760 yıllarına kadar Karşızâdeler olarak bilinmektedir. 1769-70 yıllarında Karşızâde Hacı Ali Ağa'nın oğlu Hasan Ağa Üzeyir sancakbeyi ve arkasından Adana beylerbeyi olunca aile artık Hasanpaşazâdeler diye anılmaya başlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yılmaz Kurt-Ertan Ünlü, *Çukurova Âyanları I, Hasanpaşazâdeler İle İlgili Arşiv Belgeleri I. Belgeler, XXXIII/37 (2012)*, *Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014*, s. 57-116; Aynı yazarlar, *Çukurova Âyanları II, Hasanpaşazâdeler (Karşızâdeler) İle İlgili Arşiv Belgeleri II, Belgeler, XXXIV/38 (2013)*, *Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2016*, s. 17-85; 1743 tarihinde Karşlı Ömer Ağa ve Karşlı Ali Ağa, Adana sancağında bazı köy ve mezra'alar ile tahmis-i kahve mukâta'asının mültezimi oldukları görülmektedir. Bkz. AŞS, 17/325, 359; Ayrıca Adana valilerinin denetiminde olan mukâta'alardan Karaçalılık mezra'ası ve tevâbi'i a'şârının, 1752 tarihine mahsûben

yine kendi iyiliği için yerel seçkinlerle işbirliği yaptığı ve onlara merkezî otoriteyi temsil etme yetkisi vererek uzlaşma yoluna gittiği Karşızâde Hasan'ın Adana beylerbeyliğine kadar yükselmesinden anlaşılmaktadır (AŞS, 5/187, 25/S/1184). Zira taşra yönetiminde yerel seçkinlerin ağırlık kazanması, devletin onların gücünden yararlanmak istemesiyle de alakalıdır. Devlet, yerelde gittikçe kuvvet kazanan bu aileleri kontrol altında tutarak merkezî gücünü kaybetmemeye çalışmış, bu güçleri cezalandırması gerektiğinde ise muhtemelen ağır cezalar yerine onları bir süre sonra affederek önemli görevlere getirmiştir. Nitekim cezâ vermek suretiyle yola getiremediği yerel güçlere idârî ve mâlî görevler vererek onlardan yararlanma yoluna gitmiştir. Bu kapsamda Karşızâde Hasan Paşa'nın da Adana valiliğine getirilmesinin bu çerçevede değerlendirilmesi imkân dâhilindedir.

Devletin klasik dönemden beri bu gruplarla, hem kendi hem de toplumun yararı için mutabakat yoluna gittiği bilinmektedir. Nitekim 18. yüzyıla gelinceye kadar padişahın adına taşrada yetkilendirdiği en üstteki beylerbeyi ile en alttaki timâr sahibi, yetkilerini dönemin koşullarının zorunlu kıldığı uzlaşmaya dikkat ederek kullanmak zorundaydı. Aksi takdirde mutabakat, yani uzlaşma sağlanamaz ise, toplumda çatışmalar ortaya çıkabilirdi (Ergenç, 2007, s. 122-127, Buluş, 2010, s. 81-120). Bu ilişki ağı çerçevesinde verginin toplanması ve merkeze aktarılması her zaman kolay olmadığından taraflar arasında anlaşmazlıklar ve bir takım zorluklar yaşanıyordu. Bu çerçevede devlet ve diğer araçların vergi gelirlerinin paylaşımı konusunda uzlaşma içine girmeleri gerekiyordu. Zirâ devlet, elde edeceği mu'acceleyi buna göre belirliyordu. Ancak çoklu devlet görevlisinin olduğu yerde uzlaşının sağlanması her zaman kolay olmuyordu. Ortaya çıkan sorunların çözümünde mevcut kurallar yetersiz kaldığında taraflar arasında uzlaşma yolu olarak *evlâ ve enfa'* kuralı devreye giriyordu (Ergenç, 2013, s. 433-434).

Belgelerde sıkça rastlanılan, yöneten ve yönetilenler arasında bir uzlaşma yöntemi olan *evlâ ve enfâ'* uygulaması gibi uzlaşma eğilimleri sayesinde, devlet ve toplum ilişkilerinde ortak bir çözüme gidilebildiği ve devletin bu kavram çerçevesinde yönetim sorunlarına çare bulabildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca geniş çerçeveden bakıldığında, bu şekilde taşradaki örf mensuplarını kontrol altında

---

Karslı Hacı Ali Ağa'ya verilmiştir. Bkz. AŞS, 132/94:142-143, 1166; Adana sancağının çok gelirli mukâta'alarından olan Adana cizyesi ve ihtisâb mukâta'asının da Hasan'ın üzerinde olduğu ve oğulları Abdullah ve Ali Beğ tarafından der-uhdelerine verildiği görülmektedir. Bkz. C.ML, 450/18201, 25/Ca/1189; Ayrıca 31 numaralı Adana Şer'iyye Sicili'nde yer alan "Sâbikan Sayda beğlerbeğisi olan ve Adana eyâletine atanan vezîr Mustafa Paşa'nın Adana'ya gelinceye dek Karşızâde Ali Ağa'nın mütesellimlik berâtı" ifadesinden de anlaşıldığı üzere Karşızâde Ali Ağa'nın Adana mütesellimi olarak atandığı anlaşılmaktadır. Bkz. AŞS, 31/74:108-109, 1169.

tutabilmeyi amaçlayan devletin, merkeziyetçi yapısını da korumaya çalıştığı algılanabilir.

Devlet ve toplum ilişkilerinde uzlaşmanın ilk boyutu padişah ile yönetenler, ikinci boyutu ise yönetenler ile yönetilenler arasındaydı. Bu gruplar arasındaki ilişkinin esasını ise yukarıda belirttiğimiz üzere vergi oluşturmaktaydı. Uzlaşma, devletin en üst biriminden en alt birimine kadar geniş bir alanda uygulanıyordu. Uzlaşma kavramında esas olan, çözümün her iki tarafın da yararına olmasıydı. Nitekim taraflar arasında mutabakatın sağlanabilmesi için, karşılıklı olarak bir takım isteklerden vazgeçilmesi gerekliydi. Nihâyetinde taraflar arasında sağlanan anlaşmanın ardından ulaşılan çözüm, resmî makamlar tarafından onaylandıktan sonra yürürlüğe giriyordu. Görüldüğü üzere devletin hem merkezî iktidarını zedeleyen güçlerle anlaşma çabaları hem de vergi toplama konusunda esnek, pragmatik ve uzlaşmacı tutumu sayesinde, toplumun ve devletin yeniden örgütlenmesi yoluna gidebilmişti (Ergenç, 2013, s. 431-432; Ergenç, 2007, s. 122-127; Pamuk, 2007, s. 3-18).

Osmanlı mâliyesinde mâlikâne uygulaması da *evlâ ve enfâ* anlayışının bir sonucu idi. Yani bu uygulamanın hem hazine, hem vergi toplayıcıları hem de reâyâ açısından faydalı olacağı düşünülmüştü. Zirâ devlet, hazineye para akışının aksamaması için vergi kaynağını, dolayısıyla reâyâyı korumakla yükümlü idi. Bu nedenle devletin, vergilendirme yöntemlerinde zaman zaman değişikliklere gittiğine ve bunu da devlet ve toplum menfaatleri için yaptığına dair ibarelere belgelerde sıkça rastlamak mümkündür. Örneğin 2 Cemâziyye'1-evvel 1106/19 Aralık 1694 tarihli bir Nişân-ı şerif'de mîrî mukâta'aların mâlikâne olarak verilmesinin devlet, ehl-i örf görevlileri ve reâyâ açısından *evlâ ve enfâ*' olacağı belirtilmektedir. Belgede, sık sık el değiştiren mukâta'a reâyâsının, tohum ve benzeri ihtiyaçları için yardım alamadığı ve bu nedenle faizcilerin eline düştüğünden bahsedilmektedir. Ancak yüksek faizle aldığı akçeyi geri ödemekte zorlanan reâyânın, hazineye de ödeme yapamayacağı aşikârdır. Fermânda buna çözüm olarak hem reâyânın hem de hazineye gönderilecek mâlin zarar görmemesi için mîrî mukâta'aların mâlikâne olarak verilmesi öngörülmektedir (AŞS, 38/160, 17/Ca/1138). Bu çerçevede devletin vergide sürekliliği sağlamak amacıyla, karşılıklı anlaşma zemini etrafında vergi kaynağını koruma yoluna gittiği görülmektedir.

Devlet ve toplum arasındaki mutâbakat hususunda belgelerde görülen ifâdelerden birisi de "*cemm-i gafîr ve cem'-i kesîr*" şeklinde tanımlanan ve toplumun tümüne ait taleplerin açıklanma kanalıydı. Buna göre "*Ahâli-i belde*" olarak da

adlandırılan bu kişiler, yönetim, güvenlik veya vergi sorunlarıyla ilgili yani devletin temel görevlerini yerine getirmesiyle ilgili taleplerinin merkeze iletilmesi için mahkemeye başvurabilirlerdi (Ergenç, 2013, Taş, 2008, s. 25-44). 1721 tarihli belgede, *ahâli-i beldenin* mahkemeye başvurarak, “*Eğribucak ve Kozağacı cânibinde olan ve eskiden beri Yüreğir nâhiyesinde bulunan mahsûl-ı memleha-i Akçadeniz mukâta'ası*” tevâbi'inden olan Talyan ve tevâbi' mezra'asına Adana vâlilerinin haksız yere müdahale ettiğini bildirdikleri görülmektedir. Bunun üzerine Baş Muhâsebe kayıtlarında yapılan araştırmada, Talyan ve tevâbi' mezra'asının el-hâcc Balaban adlı kişinin mâlikâne olarak üzerinde olduğu, ancak Balaban'ın ölmesiyle muhtemelen geliri düşük olduğu için mukâta'ayı kimsenin üzerine almadığı anlaşılmaktadır. Nihâyetinde ahâli-i beldenin de ifâdesine dayanılarak, Talyan ve tevâbi'i mezra'asının *mahsûl-ı memlehâ-i Akçadeniz mukâta'asına* bağlandığı ve bu durumda Adana vâlilerinin adı geçen mezra'aya müdahale etmemeleri gerektiği belirtilerek, adı geçen mukâta'anın, emini Mustafa tarafından tasarruf edilmesine karar verilmiştir (AŞS, 103/31-109, 1133). Belgeden de anlaşıldığı üzere devlet, *ahâli-i belde* ifâdesiyle bir uzlaşma alanı yaratarak vergi gelirlerinin düşmemesi için çaba harcamıştır.

Mâlikâne uygulamasının ilk dönemlerinde, köy ve mezra'aların yıllık vergi gelirlerinde uzlaşma yoluna gidildiği ve bunun için de defterde yazılı vergi hâsılatlarına bakıldığı anlaşılmaktadır. (BOA, MAD 3423/541, 24/Za/1108). Devlet ve toplum ilişkilerinde uygulanan uzlaşmaya başka bir örnek ise, *ber-vech-i maktû'* kavramı idi. Bu bağlamda yöneticilerin hem birbirleriyle hem de toplumla olan ilişkilerinde uyguladıkları “*uzlaş*” kavramı çerçevesinde, maktû' şeklinde iltizâma ya da mâlikâneye konu olan yerlerde, defterde yazılı vergi bedelinin ödenemediği durumlarda, ya defterdeki yazılı vergi bedeli düşürülür ya da defterde yazılı vergi bedelini ödeyemeyen yerlerle, ödeyebilen yerler, birinin fazlası diğerinin kesrine havale edilmek suretiyle bir mukâta'a haline getirilirdi. Nitekim devletin bu şekilde mukâta'alaştırma yoluna gitmesindeki en büyük neden, vergi kaybının önüne geçmek istemesiydi. Zirâ mâlikâneci ya da mültezim ma'mûr yerleri tercih ederek, diğerlerini dışarda bırakmaktaydı (Özvar, 2003, s. 34-35, BOA, MAD 9876/54, 3/Za/1693). Örneğin 20 Zi'l-hicce 1145 /3 Haziran 1733 tarihli bir belgeden Adana mukâta'asından Hacılı nâhiyesinde bulunan Baraklı mezra'ası ve çevresi ile Cânibi-i şehîr nâhiyesindeki Bayrakçı mezra'asını “*çürük ve bi-hâsıl*” olduğu için kimsenin berâtına dahil ettirmediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle iki mezra'a birleştirilerek 25 esedî-guruş mu'accele ile devlet ricâlinden el-hâcc İbrahim'e mâlikâne üzere verilmiştir (AŞS, 129/111-87, 17/N/1145).

Taşrada idarî alanda yeni görünümünün ortaya çıkmasında şüphesiz ki 17. yüzyılın sonlarından itibaren iltizâm sisteminin boyutlarının genişlemesi etkili olmuştur. Bu yüzden yönetim mekanizmasına eklenen halkalar, yani mâlikâne uygulaması içerisinde yer alan “*mâlikâneci-mültezim-pâre mültezim-der-uhdeci*”nin her biri, kendi birimlerinde idarî ve malî yetkili olup, taşradaki örf alanlarını oluşturmaktaydı. Bu zincirleme yetki devrinde, devlet ve devlet adına yetkiyi kullananlar ile reâyâ arasında karmaşık bir ilişki ağı vardı. Bu girift ilişkiler ağında verginin toplanması ve merkeze aktarılması her zaman kolay olmadığından taraflar arasında anlaşmazlıklar ve bir takım zorluklar yaşanıyor ve bundan en fazla etkilenen de bu yönetim zincirinin her halkasıyla karşı karşıya kalan reâyâ oluyordu (Ergenç, 2013, s. 4-5; Taş, 2006, s. 49; BOA, MAD 10193, 29/S/1167; AŞS, 22/23, 7/M/1126).

Bu kapsamda aşağıda devlet ve toplum ilişkilerine dair ilk olarak, yönetici sınıf ve reâyâ arasındaki ilişkinin boyutu, mâlikâne uygulaması üzerinden değerlendirilecektir.

### **Yönetici-Reâyâ Arasındaki İlişki**

17. yüzyıla gelindiğinde devlet ile reâyâ arasındaki bağların gittikçe zayıfladığı, iltizâm sisteminin yanı sıra timâr sisteminde de meydana gelen değişimlerin, hem devletin gelirlerini azalttığı hem de reâyânın mekânsal hareketliliğini hızlandırdığı görülmektedir. Nitekim Koçi Bey'in risâlesinde, padişah hâslarından hazineye giren gelirlerin iyice azaldığından bahsedilerek, masrafları çoğalan devletin reâyânın üzerine ağır vergiler yüklediği ve bu nedenle reâyânın perişan olup, yerlerini terk ettikleri belirtilir (Göriceli Koçi Bey, 1994, s. 60-62).

Devletin, sayısını artırdığı merkezî ordusunun masraflarını karşılayabilmek için vergilendirme uygulamalarında değişiklikler yapmak zorunda kalması ve aynı zamanda taşra idâresine çözüm arayışları, reâyâyı sayısı gittikçe artan yeni örf yetkilileriyle karşı karşıya getirmiştir. Klasik dönemdeki uygulamaların dışına çıkıldığı 18. yüzyılda, taşrada malî yapıyla eş zamanlı olarak yönetimde de değişimler başlamış ve bu çerçevede mâlikâneciler, tasarruflarındaki mukâta'aların vergi toplama hakkına sahip oldukları gibi aynı zamanda klasik dönemdeki sancakbeyi ve beylerbeyinin fonksiyonlarını üstlenmişlerdir. Bilindiği üzere klasik dönemde devlet ve toplum arasındaki ilişki ağının denge içinde olabilmesi için adâlet kavramının iyi işleme gerekiyordu. Nitekim Osmanlı devletinin temel iktisat felsefesinde toplumun yararını kendi çıkarından üstün tutmak esastı. Bu nedenle sultan “*adaletli davranmalı, hasıl olan serveti toplumun refahı, düzeni ve devletin*

*bekâsı*” için harcamalıydı. Görüldüğü üzere Osmanlı devletinde hakimiyetin tanımında reâyâyâ yani yönetilenlere adâletli davranılması söz konusuydu. Zirâ Orta-Asya Türk devlet geleneği, İran devlet anlayışı (Nizamülmülk, 2015, s. 71) ve İslamî prensiplere göre şekillenen devletin siyasi düşüncesinin temellerinde, tebaasını adaletle yöneten padişah, *Vedâyi’-i Hâlik-i Kibriyâ’ya* yani Yüce Allah’ın emâneti olarak adlandırılan reâyâyâ karşı sorumlu idi (Ergenç, 2013, s. 424; İbn-i Haldun, 2005, s. 574; Açıkgoz, 2008, s. 113).<sup>9</sup> *Dâire-i adâlet* olarak adlandırılan bu yönetim kuramını Halil İnalçık şu şekilde açıklamaktadır

Bu devlet teorisinde adâlet, tebaanın, otoriteyi temsil edenlerin suistimâllerine, özellikle de kanun dışı vergilendirilmelerine karşı korunması anlamına gelir. Bu korunmayı sağlamak hükümdarın en önemli görevidir. Sarayın otoritesi tüm toplumsal yapının temel direği olarak görüldüğü için, bu politika ile hükümdarın gücü ve otoritesi sürdürülmeye ve artırılmaya çalışılıyordu. (İnalçık, 2008, s. 71-75).

Görülüyor ki yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkide reâyânın her türlü zulümden korunması ve adaletin sağlanması öngörülmüyordu. Esâsen devlet yine kendi iyiliği için toplumu adalet üzere yönetmek ve onun ihtiyaçlarına cevap vermek zorundaydı. Yani devlet ve toplum ilişkilerinde devletin çıkarları her zaman ön plandaydı. Nitekim Platon’un organik devlet kuramına göre; devletin en küçük parçasında görülen aksaklık dahi, O’nun olumsuz yönde etkilenmesine neden olacağından, yine kendi iyiliğini düşünerek, bütün parçalarına özen göstermesi ve onların iyiliği için çalışması gerekiyordu (Platon, 2010, s. 462 c-e).

Osmanlı devletinde reâyânın devletin teminatı altında olmasına dair en iyi örneklerden birisi de adâletnâmelerdir (İnalçık, 1965, s. 49-145). Taşra idâresinde, merkezî otoritenin temsilcilerinin reâyâ ile olan ilişkilerinde adaletli davranmalarını sağlayan yetkili ise kâdıydı. Bilindiği üzere kâdı hariç hiçbir devlet görevlisi, serbestiyet üzere yönetilen mukâta’anın işlerine karışamıyordu. Kâdı, taşradaki örf yetkilisi ile reâyâ arasında bir aracı konumundaydı. Zirâ reâyâyâ yöneticilerin reâyâyâ karşı haksız davranışların karşısında adâlete sığınma hakkı tanınmıştı. Reâyâ bulunduğu toprakların yönetiminden sorumlu olan yöneticiyi kâdıya şikâyet edebilirdi. Bunun örneklerine bütün 18. yüzyıl boyunca rastlamak mümkündür.

<sup>9</sup> Devlet reâyâyâ ne verdi ise bu padişahın bir lütfu olarak görülmüştür. Belgelerde “*sa Hasan daka ettim buyurdum ki*” tabiri hâkimiyetin tanımı ile ilgilidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Özer Ergenç (2013). “İdeal İnsan Tipi” Üzerinden Osmanlı Toplumunun Evrimi Hakkında Bir Tahlil Denemesi. D. Önder (Yay. haz.). *Osmanlı Tarihi Yazıları: Şehir, Toplum, Devlet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 424.

Örneğin 1764 tarihli bir belgeden Kara'ısalu kazâsında bulunan Yassıvıran ve tevâbi'i mezra'ası reâyâlarının, kendilerinden fazla mâl talebinde bulunan Adana vâlilerini Kara'ısalı kâdısına şikâyet ettikleri görülmektedir (AŞS, 5/200, 12/Ra/1184). Ancak şu hususa da değinmek gerekir ki; Taş'ın da eserinde belirttiği gibi, re'âyânın herhangi bir sorununda en üst düzeydeki görevlilere ulaşma hakkı varken bu o kadar da kolay değildi, hatta şikâyetleri için sancak yöneticisine kadar bile ulaşamıyorlar, sorunları daha çok alt düzeydeki görevlilerle halletmek zorunda kalıyorlardı. Yani re'âyâ üst düzey görevlilerden ziyâde alt düzey görevlilerle ilişki kurabiliyordu (Taş, 2006, s. 85).

Daha önce de belirttiğimiz gibi, devlet ile reâyâ arasındaki ilişkinin merkezinde verginin olması, devletin reâyâ ile daimâ uzlaşma içinde olmasını öngörmüştü. Bu bağlamda yöneticiler, merkezî devletin kurumsal yapısını belirleyen hukûkî ve idarî kurallar çerçevesinde hareket etmek zorundaydılar (İslamoğlu-İnan, 1991, s. 33-34). Nitekim devletin klasik dönemde, hem iktisâdî hem idarî hem de askerî örgütlenmesinin bağlı olduğu timâr sisteminin ve ona bağlı unsurların değişime uğramaması ve uzlaşma düzeninin bozulmaması için devlet, sipahi ve reâyâ üzerinde sıkı bir denetim uyguluyordu. Ancak 18. yüzyıla gelindiğinde klasik düzendeki bu uzlaşma düzeninin iltizâm sisteminin geniş bir alana yayılmasıyla çözülmeye başladığı ve devletin, taşrada farklı idarî ve malî uygulamalar sonucu ortaya çıkan yeni yönetici tipolojisinin çıkarları ile toplumdaki diğer sınıfların çıkarlarını uzlaştırmak için büyük bir çaba içine girdiği görülmektedir (Barkey, 2008, s. 259). Üstelik taşradaki vekil yöneticilerin çoğunlukla yerel a'yân arasından gelmesi, esâsen devletin ve reâyânın işini kolaylaştıracağı halde, karışıklıklar daha da artmıştır. Mütesellimlerin veya mültezimlerin kanuna aykırı davranışları, reâyânın perişan olmasına dolayısıyla devletin hazinesine girecek gelirin azalmasına neden olmuştur (BOA, MAD 9909/143, 22/Z/1133). Yine gurre-i Zi'l-hicce 1161/22 Kasım 1748 tarihli başka bir örnekte ise, bu sefer reâyânın mütegalibe mültezimlerle birleşerek mâl-i mîriye zarar verdikleri görülmektedir (BOA, MAD 10191/323, Gurre-i Za/1161).

Devlet, mâlikâne uygulamasıyla aynı zamanda taşradaki yönetim sorunlarına çözüm bulabileceğini ve böylece devlet ve toplum ilişkilerini sorunsuz bir şekilde yürütebileceğini düşünmüş olsa da reâyâ yine kâr peşinde koşan kısa süreli mültezimlerin zulmünden kurtulamamıştı. Nitekim iltizâm sistemindeki mültezim profilinin buraya da taşındığı ve alt yöneticilerin sayısında büyük bir artış olduğu gözlemlenmektedir. Mâlikâne sahibi, yetki ve görevlerini bir veya birden fazla alt

mültezimlere devredince reâyâ, mültezim ve onun adamlarıyla karşı karşıya kalmış, üst yöneticilere ulaşması gittikçe zorlaşmıştır. Örneğin 10 Şa'bân 1160/17 Ağustos 1747 tarihli bir belgeden Hacılı mezra'ası mukâta'asının, mâlikâne mutasarrıfı tarafından Adana sâkinlerinden Bozoğlu el-hâcc Hasan ve Hüseyin Efendi'ye bir yıllığına iltizâma verildiği anlaşılmaktadır (BOA, MAD 10190/263, 10/S/1160). Yine 8 Cemâziyye'l-âhir 1168/22 Mart 1755 tarihli başka bir örnekte ise, alt mültezimlerin de uhdelerine aldıkları mukâta'aların yıllık vergisini toplama yetkisini bir başka alt mültezime daha devrettikleri görülmektedir. Şöyle ki, el-hâcc Ebubekir Ağa ve Yiğitbâşı Mehmed Ağa'nın mâlikâne olarak ortaklaşa tasarruf ettikleri “*Mahsûl-ı cemâ'at-i kazâ-i Kara'isâlu ma'a Sipâhizâdegân ve mahsûl-i cemâ'at-i nâhiye-i Hâcılı ve yine kazâ-i mezbûre tâbi' mezra'a-i Mengen ve mezraa-i Kamuşlu ve Kervansaray ve Bayramluca ve sâ'ir mezra'a mukâta'ası ve her iki kazânın da avânz ve nüzul bedelleri*” mukâta'ası Veli adlı kişiye iltizâma verilmiş ancak Veli de kendisine verilen bu hakkı başkalarına devretmiştir (AŞS, 133/157-158, 12/Ca/1168; AŞS, 1/113, 1173). Görüldüğü üzere taşra idarî mekânizması içerisinde gittikçe çoğalan halkalar, reâyâyı devletten bir adım daha uzaklaştırmış, nihâyetinde reâyâ, vergi kaynağının yeni koruyucusu mâlikâne sahibini göremediği gibi onun mültezimiyle bile karşılaşamamıştır. Diğer taraftan devlet ise, yönetim sorunlarına mâlikâne uygulaması çerçevesinde bir çözüm ararken, merkezi yapısından giderek uzaklaşmaya başlamıştır.

Reâyâyı yönetici sınıfı (Ergenç, 2013, s. 2-3) Mâlikâne uygulamasının içinde *maktû'* vergilendirme yönteminin yaygınlık kazanması aynı zamanda toplumdaki ilişkileri de etkilemişti. Zirâ bu dönemin koşulları karşısında mültezimler, *ber-vech-i maktû'* kavramı çerçevesinde reâyâ ile vergi ödeme hususunda bir uzlaşma alanı oluşturabilmişlerdi. Bu uygulamada her iki tarafın da birbirinden karşılıklı istekleri söz konusuydu. Nitekim bu yöntem ile hem vergi gelirlerinin garanti altına alınması hem de reâyânın mültezimlerin kanun dışı davranışlarından korunması öngörülüyordu (Ergenç, 2013, s. 4-5; İnalçık, 2009, s. 336).<sup>10</sup> Örneğin Adana, Tarsus ve Sis sancaklarındaki Yörügân cemâ'atleri ile *ber-vech-i maktû'* kavramı çerçevesinde bir uzlaşma alanı sağlandığı görülmektedir. Buna göre, cemâ'atlerin vergilerini, tahrir olunan koyun, deve ve mücerredlerine göre değil kanun üzere

<sup>10</sup> Maktû' yöntemi, bir bölgenin vergi geliri için yerel topluluğun temsilcileri ile mâliye arasında belli bir miktar (maktû') üzerinde anlaşmaya varılmasıdır. Önceden çok seyrek olarak uygulanan bu yöntem, XVIII. yüzyılda gittikçe devletin merkezi yapısını sarsıcı nitelikte bir yayılma gösterdi.” Ayrıntı için bkz. İnalçık, *Devlet-i 'Aliyye, Seçme Eserler II, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009, s. 336.



tahammüllerine göre alınması hususunda karşılıklı bir anlaşma yoluna gidilmiştir (BOA, C. TZ. 164/8165, 3/Ş/1184).

Ancak taraflar arasında bir anlaşma zemini oluşturulmaya çalışılsa da örneklerden de anlaşıldığı üzere, uzlaşma kuralları çoğunlukla ihlal edilmiştir. Zirâ mültezimlerin yetki sürelerinin belirli olmaması onları, hem vergi kaynağını daha fazla meblağ ödeyen rakibine kaptırmamak hem de ödedikleri iltizâm bedelini bir an önce çıkarabilmek için bir takım suistimaller yapmaya yöneltmiştir. Örneğin 24 Zîl-ka'de 1151/4 Nisan 1739 tarihli bir belgeden “*âdet-i aġnâm-ı nâhiye-i Dündarlı ve Koyuncular ve tevâbi'hâ ma'a 'avârız ve bedel-i nüzul*” mukâta'asının 1736 senesi mültezimi Adana sâkinlerinden Musa Bâli oġlu Hasan'ın, reâyâdan alması gerekenden daha fazla vergi topladığı görülmektedir. Devlet bu tür davranışların önüne geçebilmek için, mültezimlere bazı yaptırımlarda bulunmuştur. Buna göre devletin, öncelikle mültezimi fazladan aldığı meblağı ödemesi hususunda uyardığı, uyarıyı dikkate almayanları ise hapis cezasıyla tehdit ettiği belgelerden anlaşılmaktadır (BOA, MAD 3865/321, 24/Za/1151). 6 Muharrem 1169/12 Ekim 1755 tarihli başka bir örnekte ise, yine mültezimlerin zulmünden dolayı reâyâ, yerlerini terketmek zorunda kalmıştır. Şöyle ki; Dündarlı ve Koyuncular nâhiyesinde “*Adet-i aġnâm-ı nâhiye-i Dündarlı ve Koyuncular ma'a 'avârız ve bedel-i nüzul*” mukâta'asının ortaklarından biri olan Seyyid Mehmed Emin'in reâyâyâ zulmetmesi nedeniyle, reâyânın bir kısmı yerlerini terketmek zorunda kalmış, geri kalan kısmı ise, mâl-i mîrîyi ödeyemez hale gelmiştir. Bu duruma çözüm olarak, adı geçen mukâta'ayı ortaklardan el-hâcc Ali'nin tek başına tasarruf etmesine ve reâyânın da tekrar eski yerlerine getirilmesine karar verilmiştir. Zirâ mukâta'anın gelirinin azalması hazineye para girişini de etkileyecekti (BOA, MAD 10198/379, 6/M/1169).

Görüldüğü üzere 18. yüzyıl boyunca reâyânın şikâyetlerine mültezimlerin alacaklarından fazla tahsil ettikleri vergiler konu olmuştur. Zirâ mültezimler kârlarını artırabilmek için her türlü suistimale başvurmuşlardır. Diğer taraftan devlet de reâyâyâ dolayısıyla vergi kaynağını koruyabilmek için, taşradaki ehl-i örf mensuplarını merkezden gönderdiği yazılarla sık sık uyarmış hatta yaptırım gücünü bunlara uygulayacağı cezanın ağırlığını artırarak göstermiştir. Bu bağlamda reâyânın şikâyetlerini dikkate alarak, zulm yapan ehl-i örf yetkililerini görevden alarak ya habs ettirmiş ya da sürgüne göndermiştir (BOA, MAD 9909/143, 22/Za/1133). 26 Zîl-ka'de 1125/17 Aralık 1713 tarihli bir belgeden 22780,5 guruş mâli olan Adana mukâta'âtı mütesellimi Abdurrahman'ın hem yıllık vergi olan

22780,5 guruşu hazineye teslim etmediği hem de ahâlinin kendisinden şikâyetçi olması üzerine görevden alınarak *kal'a-bend* cezası verildiği anlaşılmaktadır (BOA, MAD 3434/424, 26/Z/1125).

Ancak taraflar arasında klasik dönemden beri oluşturulmaya çalışılan uzlaşma alanının bozulduğu, tarafların zaman zaman buna uymadıkları görülmektedir. Örneğin Evâhir-i Ramâzân 1173/6 Mayıs 1760 tarihli belgeden mültezimlerin, gelirleri harameyn vakıflarına ait olan mukâta'a reâyâsına zulm yapmaları üzerine harameyn reâyâsının korunması düşüncesiyle, mukâta'anın devlet ricâlinden bazılarını mâlikâne olarak verilmesine karar verilmiştir. Diğer taraftan harameyn mukâta'alarının mâlikâne üzere verilmesinin harameynlikten çıkması anlamına gelmediği belirtilerek, ehl-i örf yetkilileri mukâta'a reâyâsından vergi talebinde bulunmamaları ve mukâta'anın işlerine karışmamaları konusunda uyarılmışlardır (AŞS, 1/153, Evâhir-i N/1173).

Bilindiği üzere bu dönemin önemli sorunlarından biri de eşkıya tâifesiydi. Nitekim devletin merkezileşme sürecindeki uygulamaları, onların toplumu daha çok desantralize etmesine olanak sağlamıştı. 18. yüzyılda bölgede hem bireysel hem de çoğunlukla aşiret gruplarının eşkıyalık hareketlerine sıkça rastlamak mümkündür. Örneğin evâsıt-ı Zîl-hicce 1173/3 Ağustos 1760 tarihli bir belgeden, eşkıyâ tâifesinden Develioğlu Ahmed ve beraberindekilerin "*mukâta'a-i mahsûl-ı kürehâ-yı âhen-giren*" ve etraftaki diğer mukâta'aların işlerine karıştıkları ve madende çalışan işçileri öldürüp, madenin kapanmasına yol açtıkları, ayrıca bu konunun halledilmesi için Adana beylerbeyine emr-i şerif gönderilmesine rağmen, sorunun hala devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu tür olaylar, mukâta'anın gelirinin düşmesine yol açtığı için, mâlikâne mutasarrıfı Şükrü Mustafa, merkeze tekrar bir arz göndererek mukâta'aya yapılan müdahalenin engellenmesini istemiştir. Bunun üzerine Adana beylerbeyine gönderilen emr-i şerifte, merkezden bu iş için görevlendirilen mübâşire yörügânların da yardımıyla, eşkıyanın gasb ettiği *mâl-i mîrî, eşyâ ve hubûbâtın* mâlikâne mutasarrıfına teslim edilerek eşkıyanın cezalandırılması tenbihlenmiştir (AŞS, 1/132, Evâsıt-ı Z/1173). Görüldüğü üzere devlet, önemli gelir kaynaklarından biri olan maden mukâta'asının gelirlerini düşürmemek için gerektiğinde diğer gruplarla da uzlaşma yoluna gitmeyi öngörüyordu. Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere devlet, re'âyâyı yöneticilerin ve eşkıyaların zulmünden korumak için çaba harcarken bir yandan da aşağıda örneklerle açıklamaya çalışacağımız üzere, toplumun yapısal dinamiklerinden biri olan aşiret gruplarına bağlı re'âyânın hareketlerini kontrol

altına almaya çabalamıştır. Zirâ konar-göçer gruplar, 17. yüzyılın sonlarında iskâna tabi tutulup, yerleşik hayata geçirilmelerine rağmen, her dönemde devlet düzenini desantralize eden gruplar olarak algılanmışlardır.

Bu bağlamda devleti uğraştıran konulardan bir tanesi de aşiretlere bağlı reâyâların yerli halka verdikleri zararın önlenmesi idi. Bu nedenle devlet, aşiretleri iskân ettirerek onları kontrol altında tutmayı amaçlamıştır. Nitekim devletin, uzlaşmacı tutumuyla merkezî otoritesini sarsacak grupları kendisine bağlamaya çalıştığı görülür. Bu kapsamda konar-göçer cemâ'atlerin, iskân için ya Rakka, Humus ve Hama'ya gönderildiği ya boşalan tarım arazilerine yerleştirilerek üretimin, dolayısıyla gelirlerin artırılma yoluna gidildiği ya da bazı menzillerin koruyuculuğunun verildiği ve bazen de askerî güç olarak kullanıldıkları görülmektedir. Nitekim bu süreçte aşiret gruplarından bir kısmı Adana sancağında bulunan Misis, Kurtkulağı gibi geçiş güzergâhlarının güvenliğini sağlamak amacıyla bu bölgelere yerleştirilmişlerdir. Özellikle bu amaçla Ayas, Berendi ve Kınık bölgelerine yerleştirilen İfrâz-ı Zû'l-kadriyye ve tevâbi'i mukâta'asına bağlı cemâ'atlerin, zaman zaman yerlerini terk ederek başka yerlere gittikleri görülmektedir ki (BOA, MAD 3598/193, 27/Z/1136). bu nedenle hem Adana beylerbeyine hem de gittikleri yerlerin yöneticilerine fermanlar gönderilerek, bunların tekrar eski yerlerine geri getirilmeleri istenmiştir. 1125/1713-1714 tarihli bir belgeden anlaşıldığı üzere İfrâz-ı Zû'l-kadriyye cemâ'atlerinin Maraş, Ayıntâb ve Yenihân taraflarına firar ettikleri anlaşılmaktadır (BOA, MAD 3434/92, 1125). Bu cemâ'atlerin yerlerini terketmelerinde cemâ'at içindeki bazı grupların itaatsizliği ve diğer aşiret gruplarına mensup cemâ'atlerin müdahaleleri de etkili olmuştur (BOA, MAD 3598/193, 10/B/1136). Yeniil ve Türkmenân-ı Halep mukâta'asına bağlı *Çekdilü, Bahrilü, İmanlu, Akçakoyunlu, Gökçelü, Büyük ve Küçük Çöplü ve Şam Bayadi* cemâ'atleri bunlar arasındadır. Adana sancağında yerli aşiretlerin dışında, iskân edilen farklı aşiret grupları da 18. yüzyılda bölgede görülen eşkıyalık hareketleri içinde yoğun bir şekilde yer almışlardır. Rakka, Humus ve Hama'ya iskân edilen bazı ekrâd ve Türkmen aşiretleri firarilerinin Adana eyâletine yerleştirilen konar-göçer cemâ'atlerin arasına girerek eşkıyalık olaylarına karıştıkları bilinmektedir (AŞS, 30/60, Evâsıt-ı R/1117). Örneğin 1756 tarihli bir belgeden Rakka'da iskân olunan *Kürt ve Türkmen taifesine tabi Afşar ve Cerid ve Musacalu ve Bayındır ve Kabağılu Dokuzu ve Hacı İvazoğlu ve Barak ve Tacirli ve Beğdili ve Kirişli ve Çeçelü, Kabahayme ve İlbeğlü ve Harbendelü ve Batılı ve Mudanlu ve Mamavi ve Lekvanik ve Kızılkoyunlu ve Cihanbeğlü* ve bunlara bağlı cemâatlerin yerlerinden kalkıp Anadolu ve diğer eyâletlerdeki ekrâd ve Türkmen

aşiretleri ile birleştikleri ve yaz kış yer değiştirirken gitmiş oldukları yerlerin reâyâsına zarar verdikleri görülmektedir. Nitekim harameyn defterleri incelendiğinde *Afşar, Musacalu, Bayındır ve Hacı İvazoğlu, Yağlı dokuzu ve Yılan ve Keçelü ve Kaba Keçelü* cemaatlerinin Üsküdar'da Valide Sultân vakfı olan Yeniil hâslarına tâbi iken Rakka'ya iskân olundukları ve sonra da Beğdili aşiretinin eşkıyalık hareketlerinden dolayı iskân yerlerini terk ettikleri görülmektedir. Adı geçen cemaatlerin hem kendilerinin perişan olması hem de gittikleri yerde reâyâyâ zarar vermeleri yüzünden iskân yerlerine gönderilmeleri emredilmiştir (AŞS, 30/60, Evâsıt-ı R/1117). Aynı zamanda bu gruplar çoğu zaman a'yân ve mütegalibelerle birlikte hareket ederek, onların varlıklarını da kuvvetlendirmiş oluyorlardı (Özkaya, 2014, s. 80-81). Evâ'il-i Zi'l-hicce 1137/20 Ağustos 1725 tarihli başka bir belgede Yeniil hâssına tâbi Lekvanik ekrâdı mukâta'ası aşiretinden Düdük oğulları ve Kırmıtlı ekrâdının yerlerine geri gönderilmeleri istenmektedir. Zirâ bu aşiretlerin, geçtikleri yerlerin ehl-i örf mensupları ile işbirliği yaparak, reâyâyâ zulm ettikleri görülmektedir (AŞS, 30/96-158, Evâ'il-i Z/1137).<sup>11</sup>

Yöneticilerin konar-göçer reâyâ ile yaşadıkları diğer bir sorun da vergilerin zamanında toplanamamasıydı. Bilindiği üzere ekonomik bakımdan hayvancılıkla uğraşan göçebeler, hayvancılığa bağlı hayatlarını devam ettirebilmek için, yaylak ve kışlak mahalleri arasında mevsimden mevsime yer değiştirmekte idiler (Şahin, 1999, s. 132). Bu bağlamda göçebelere en yaygın olarak yüklenen vergi, otlak ve meralar için alınan vergi ile âdet-i ağnam denilen koyun vergisiydi. Bu gruplar, bazı özel vergiler ödemek zorunda olmalarına karşın, vergi yükleri yerli halkın yükümlülüklerinden daha azdı. Bunun farkında olan göçebeler, kendilerine kanuna aykırı vergi yüklemek isteyen görevlileri şikâyet ederek, kendilerinin reâyâ olmadıklarını, devlete yaptıkları hizmetlerden dolayı özel statüde olduklarını belirtmişlerdir. (Kasaba, 2012, s. 35; Başarır, 2014, s. 251-284).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> "... Lekvânîk Ekrâdı 'Aşireti'nden Düdük oğulları ve Kırmıtlı Ekrâdı'ndan otuz neferden mütecâviz eşkıyâ Ankara kurbunda Tekye demekle ma'rûf mahalde ebnâ-i sebîlin yollarına inüb kat'-ı tarîk ile katl-i nüfûs ve Kayseriyye ve cevâ'ir-i sâ'ireden mürûr-ı 'ubûr eden 'ibâdu'llâhın dahî emvâl ve eşyâların nehb ü gâret eyledikleri mukaddemen dîvân-ı 'âlîye 'arz-ı hâl olundukda sen ki mütesellim-i mûmâ-ileyhsin ma'rifetinle zikr olunan eşkıyâ her ne mahalde bulunur ise tecessüs ve tefahhus ile be-eyyü hâl ele getirilüb âhz olunmak için emr-i şerîfim....." Bkz. AŞS, 30/96-158, Evâ'il-i Z/1137.

<sup>12</sup> Göçebeler de yerli halk gibi resm-i arus, denilen evlilik vergisi öderlerdi. Ayrıca vergi değeri belirlenirken kişinin varlıklı olup olmadığı, bekâr ya da evli olarak yaşadığı dikkate alınırdı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Reşat Kasaba, *Bir Konar-Göçer İmparatorluk Osmanlıda Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar*, (A. Ortaç, Çev.), KitapYayınevi, İstanbul 2012, s. 35.

Ayrıca şartlı olarak menzillere yerleştirilen cemâ'atlerin, yaz aylarının çok sıcak olmasını bahane ederek yaylağa gitmek istemeleri, mâl-ı mîrînin toplanma zamanına rastladığında mültezimlerle aralarında anlaşmazlıklar ortaya çıkıyordu. 14 Safer 1125/12 Mart 1713 tarihli bir belgeden de anlaşıldığı üzere, İfrâz-ı Zû'l-kadriyye hâssı voyvodası el-hâcc Burhaneddin'in, reâyânın mâl-ı mîrîlerin toplanma vaktinde yaylağa gitmelerinden şîâayetçi olduğu görülür. Bunun üzerine kendilerine yerleşik konuma geçtikleri ve buldukları bölgedeki yolları korumaları gerektiği hatırlatılarak, mâl-ı mîrîlerini zamanında voyvodalarına teslim etmeleri tenbihlenmiştir (BOA, MAD 3434/89, 14/S/1125; Tatar, 2005, s. 180-181).<sup>13</sup> Ancak gönderilen fermanlara rağmen, reâyâ mâl-ı mîriyi vermemek için yaylağa kaçmayı alışkanlık haline getirmiştir. Buna çözüm olarak ise mâl-ı mîrîlerini verdiklerine dair ellerinde belgesi olmayanlara izin verilmemesi için bölge yöneticilerinin uyarıldıkları görülmektedir (BOA, C.ML. 480/19570, Evâ'il-i R/1177). Zirâ bu grupların yerlerini terk edip başka yerlere gitmeleri mâl-i mîrînin azalmasına yol açtığı gibi aynı zamanda geride kalan reâyânın da fazla vergi yüzünden perişan olmasına neden olmaktadır. Nitekim 28 Ramâzân 1128/15 Eylül 1716 tarihli bir belgeden Yeniil Türkmenân voyvodası Mustafa'nın geride kalan reâyânın perişan olmaması için yerlerinden ayrılan reâyânın bir an önce geri getirilmesi hususunda merkeze arz gönderdiği anlaşılmaktadır (AŞS, 21/59, 28/N/1128).

Reâyâ aşağıdaki örneklerde de görüldüğü üzere vergi vermemek için seyyidlik (Özkaya, 2014, s. 25), askerilik ve kuşçuluk gibi iddialarda bulunarak, vergiden kaçmaya çalışmıştır. Örneğin Dünderlı mukâta'ası reâyâlarından seyyidlik iddiasında bulunanların *"sahîhü'n-neseb Seyyid olduklarına dâ'ir İstanbul nakîbü'l-eşrâfından belgeleri olmadıkça kendilerine itibâr edilmemesi, rûsûm-ı ra'iyetlerin ve diğer tekâliflerin alınması"* için Adana beylerbeyi ile Adana ve Dünderlı kâdılarının

<sup>13</sup> "... Kıdvetü'l-emâsil ve'l-a'yân Burhaneddin zîde mecdihu 'arz-ı hâl edüp 1125 senesi İfrâz-ı Zû'l-kadriyye mukâta'ası 'uhdesinde olub ve lakin tahsili vakti mürûr edüb cemâ'atleri yaylaklara çıktıklarında mâl-i mîrînin tahsili 'usret olmağla lâzım gelen mâl-i mîrîlerin verüb yedlerinde edâ tezkirelerin olmadıkça yaylaklarına gitmemek ve bir ferdi geçirmemek üzere sizler yolları üzerinde olmağla sedd olmanız için emr-i şerîfim verilmek ricâsına hazîne-i 'âmiremde mahfûz olan Başmuhâsebe defterlerine nazar olundukda ifrâz-ı Zû'l-kadriyye re'âyâsı konup göçmekden fâriğ ve yaylağım çıkmayub iskân oldukları mahallere zirâ'at edüb me'mûr oldukları yolları muhâfaza ve mâl-i mîriye kesr ve noksân götürülmemek üzere hüccet-i şer'iyye vermeleriyle verdikleri hüccet-i şer'iyye mücibince yolları hıfz ve hırâset ve müte'ahhid oldukları mâl-i mîrîlerin ve vakt-i zamânıyla voyvodalarına edâ edüb hilâf-ı şûrût vaz' ve hareket etmemeleri için....." Bkz. BOA, MAD 3434/89, 14/S/1125.

emr-i şerîf gönderilmiştir. (BOA, MAD 2827/5, 27/Ş/1141).<sup>14</sup> Ancak 5 Cemâziyye'l-âhir 1156/27 Temmuz 1743 tarihli belgede Düandarlı mukâta'ası reâyâlarının yine seyyidlik, askerîlik-kuşçuluk gibi iddialarla “*hilâf-ı kânûn ve defter üzerlerine edâsı lâzım gelen rûsûm-ı ra'iyetlerin edâda ta'allül ve muhâlefet*” etmeye devam ettikleri açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim bu tür iddialarda bulunan reâyânın durumu defter-i hakânîde incelendiğinde askerîlik, kuşçuluk ve seyyidlik gibi kayıtlarının olmadığı, mâl-i mîrîlerini her sene hazîne-i âmireye teslim etmeleri gerektiği anlaşılmaktadır (BOA, MAD 9947/242, 5/C/1156).

Reâyânın rûsûm-ı raiyyetlerini vermemek için başvurdukları diğer bir yol da kendilerini a'yân-ı vilâyetin yanında hizmetkâr olarak göstermeleridir. Ancak bunun merkez tarafından kabul edilmediği, hizmet nedeniyle a'yân yanında olsalar bile rûsûm-ı raiyyetlerinin talep edildiği belgelerde yer almaktadır (BOA, MAD 2827/9, 21/Ş/1141). Buna rağmen reâyânın yine de vergilerini vermek istemediklerine belgelerde sıkça şahit olunuyor. Bu bağlamda hem bölgedeki Türkmen taifesinden ve hem de başka yerlerden gelip kışlayanlardan alınan ve “*hâshâ-i mîrmîrân-ı eyâlet-i Haleb ve mabeyn-i nehreyn*” mukâta'asına kaydolunan resm-i kışlağını mukâta'a reâyâsından bazılarının “*biz yeniçeri ve sipahi ademiyiz ba'zıları da mîrmîrân re'âyâsıyız*” diyerek zorluk çıkardıkları görülmektedir (BOA, MAD 9909:260, 25/Ca/1134).<sup>15</sup>

Yukarıdaki verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, yönetici sınıf ve reâyâ arasında uzlaşma kavramının kuramda kaldığı pratikte ise bu uygulamanın varlığından çok ihlâlinin söz konusu olduğu söylenebilir.

<sup>14</sup> “... hilâf-ı şer' seyyidât iddi'asında olanların berâtında İstanbul nakibü'l-eşrafından sahîhü'n-neseb sadât-ı kirâm olanlarına hüccet-i şer'iyyeleri olmayanların hilâf-ı şer' olan seyyidât iddi'aları istimâ' edilmeyüb kânûn ve defter mücebince üzerlerine lâzım gelen rûsûm-ı ra'iyet vesâ'ir emr-i şerîfimle vâki' olan tekâlif hisselerine isâbet ma'rifet-i şer'-i şerîf kimesneye ta'allül ve muhâlefet etdirilmemek bâbında emr-i şerîfim ricâ eylemeğin kânûn ve defter mücebince 'amel olunmak bâbında fermân-ı şerîf sâdır olmuştur....” Bkz. BOA, MAD 2827/5, 27/Ş/1141.

<sup>15</sup> “... Kıdvetü'l-emâcid ve'l-a'yân hâlâ dergâh-ı mu'allâm Çavuşbaşı Ebubekir ve Murtazâ zîde mecdihümâ divân-ı hümayûnuma 'arz-ı hâl edüb Adana sancâğında Yüregir kazâsında vâki' mabeyn-i nehreyn kışlağı ber-vech-i mâlikâne 'uhdelerinde olub Türkmenân ve gerek gayriden gelüb kışlayanlardan resm-i kışlak mukâta'aya hâsıl-ı kayd olunub defter-i hâkânî mücibince resmî kışlakları talep eylediklerinde ba'zıları Yeniçeri ve sipâh ademisi ve ba'zıları dahi mîrmîrân re'âyâsıyız deyu resm-i kışlakların vermeyüb cânib-i mirîye gadr-ı külli eylediklerin bildirüb ol-vechile kışlayanların resm-i kışlakları emr-i defter mücibince tahsîli için emr-i şerîfim verilmek bâbında istid'â eyledikleri ecilden hazîne-i âmireme mahfûz olan Başmuhâsebe defterlerine nazar olundukda hâshâ-i mîrmîrân-ı eyâlet-i Haleb ve resm-i kışlak-ı mabeyn-i nehreyn ve tevâbi'i mukâta'asının senevî 4066,5 gurusu iki sülus mâli olub beher sene mâlin hazîne-i âmireme edâ ve kalemiyyesin verüb hesabların görmek üzere mûmâ-ileyhimâ Ebubekir ve Murtazâ zîde mecdihimânın mâlikâne üzerlerinde olduğu der-kenâr ve vech-i meşrûh üzere.....” Bkz. BOA, MAD 9909/260, 25/Ca/1134.

### Mâlikâneci-Alt Yönetici Arasındaki İlişki

Bilindiği üzere mâlikâne uygulamasıyla, iltizâm sistemindeki aracılardan ortadan kaldırılması ve vergi kaynağının aşırı sömürülmesinin engellenerek bu şekilde vergide devamlılığın sağlanması öngörülmüştü. Ancak mâlikânecinin yatırdığı mu'acceleli kaybetme riski, iltizâm sistemindeki mültezim profilini buraya da taşıdı. Nitekim mâlikâneci, vergi kaynağını işletme hakkını yine mültezimlere devrederek, üstlenmiş olduğu riski, mültezimlerle paylaşmaya başladı (Çizakça, 1999, s. 145-148). Belgelerde sıkça rastlanıldığı gibi, “*bir sene tamâmına değin mahsûlât ve rûsûmâtı tahsîl etmesi için*” ibâresi ile mâlikâne mukâta'aların çoğunluğu birer yıllığına iltizâma verildi. Mâlikâne uygulaması içerisinde yer alan ve özellikle yerel a'yân arasından seçilen alt yönetici ya da mültezimlerin sürelerinin son derece kısa olması onları, hem mâlikâne sahipleri hem rakipleri hem de kendisini merkeze şikâyet eden reâyâ ile karşı karşıya getirdi (Çağlar Keyder ve Faruk Tabak (Eds.), 1998, s. 48; Başarı, 2011, s. 13-26). Nitekim iltizâm hakkını elde eden mültezim, başta mâlikâne sahipleri olmak üzere birçok kişiyle iyi geçinmek zorundaydı. Aslında farklı bir açıdan bakıldığında zavallı olarak da nitelendirilebilen bu grup, merkezde çok kuvvetli devlet adamları ile karşı karşıya bulunuyordu. Zirâ mâlikâneciler genellikle yönetici sınıftan veya saray mensubu kişiler arasındandı. (AŞS, 38/41-73, 3/Ca/1147; AŞS, 127/7, 3/Za/1146; AŞS, 14/126, 29/L/1144).

Mâlikâne sahibi tarafından belirlenen mukâta'anın yeni yöneticisine ne mâlikâne sahibi ne de diğer örf mensupları karışabiliyordu. Mültezim sözleşmesinin bitimine kadar mukâta'a sınırları içinde hem malî hem de idarî örf yetkilisiydi. Ancak kuramda böyle olmakla birlikte uygulamada her zaman zorluklar yaşanabiliyordu. Nitekim mâlikânecilerin mültezimlere vergi tahsilinde zorluk çıkarmaları sıkça yaşanan problemler arasındaydı. Örneğin Yüregir nâhiyesinde bulunan Kâfirkıran ve Hazırlı mezra'aları maktû'unun öşr ve resmi, mukâta'a mültezimleri tarafından tahsil edilmesi gerekirken, mâlikâne sahipleri mültezimin idarî ve malî işlerine karışmışlardır (BOA, MAD 10194/331, 6/Ş/1163; AŞS, 23/105, 21/C/1154).<sup>16</sup> Ayrıca vergi kaynağını hem korumakla yükümlü hem de menfaatleri bu kaynağa bağlı olan mâlikâne sahipleri, mültezimlerin işlerine sıkça karışabiliyorlar, hatta onları istedikleri zaman değiştirerek yerlerine bir başkasını

<sup>16</sup> “Mâlikâne sahibi kethüdâ-yı sadr-ı âli Mehmed tarafından mâlini her sene Adana vâlilerine teslim etmek üzere “1741 Martı ibtidâsından Şubatı gâyetine dek Karabet oğlu'na iltizâm edildiğinden mukâta'a-i mezkûrdan hâsil olan mahsûlât ve rûsûmâtın âhz ve kabzına” ne mâlikâne mutasarrıfı ne de başka bir taraftan müdahale olunmaması belirtilmektedir.” Bkz. AŞS, 23/105, 21/Ca/1154.

atayabiliyorlardı. Bu da tahvil sistemindeki mültezim profilinin tekrar ortaya çıkması anlamını taşımaktaydı (Nagata, 1997, s. 69).

Mâlikâne mutasarrıfları ile mültezimler arasındaki en büyük sorunlardan bir tanesi de gelirlerin zamanında toplanamamasıydı. Özellikle aracı kalemlerin çokluğu nedeniyle tahsil edilemeyen vergiler, zimmet ve bakâyâ adı altında bekletilerek merkeze bir türlü ulaştırılamıyordu. Bu şekilde taşrada diğer bir örf alanını oluşturan pâre mültezimler ile mâlikâneciler arasında birtakım sorunlar ortaya çıkmaktaydı. Nitekim mâl ya da iltizâm bedelinin tahsilinde mâlikânecilerin sorun yaşadıklarına belgelerde sıkça şahit oluyoruz. Örneğin 27 Zî'l-hicce 1138/26 Ağustos 1726 tarihli bir belgeden Çayırlu ve Bayurlu mezra'alarının mâlikânecisi Ebubekir Paşa'nın adı geçen mezra'aları 500 guruşa Adana sâkinlerinden Arapoğlu İsmail'e iltizâma verdiği ancak İsmâil'in ölümü üzerine iltizâm bedelini alamadığı görülmektedir (BOA, MAD 9916/124, 27/Z/1138). 3 Zî'l-hicce 1142/30 Mayıs 1730 tarihli başka bir örnekte ise, Yüregir nâhiyesine tabi Kamışlı ve Gürhay mezra'ası mukâta'asını mâlikâne olarak üzerine alan Mehmed'in mültezimi Adana serdârı Serdengeçti Ağası Musâ'dan iltizâm bedelini alamadığı anlaşılmaktadır (BOA, MAD 3956/330, 3/Za/1142).<sup>17</sup> Ancak 18. yüzyıl boyunca yapılan tüm uyarılara rağmen, zimmet ve bakâyâ sorununa çözüm bulunamadığı belgelerden açıkça izlenebilmektedir. Şöyle ki; 19 Rebî'ü'l-âhir 1195/14 Nisan 1781 tarihli bir belgeden Tuldarık ve Runguş mezra'alarının mâlikâne sahibi Efendizâde Abdülkâdir Ağa'nın, mültezimi Hüseyin'den iki yıldır iltizâm bedelini alamadığı için, Adana beylerbeyine emr-i şerif gönderilerek iltizâm bedelinin mâlikâne sahibinin vekili Yeşilbaşzâde Seyyid Mehmed Ağa'ya *“mukâta'at-ı mîriyyenin a'sâr ve rûsûmâtından mültezimîn ve sâ'ir ba'zı kesân zimmetlerinde olan meblağın bir akçesi geriye kalmaksızın tahsîl edilerek”* teslim edilmesi belirtilmiştir (BOA, D.BŞM.ADM. 13/40, 19/Ra/1195).

Mâlikâneci-mültezim anlaşmazlığında diğer bir konu da mukâta'anın mültezim tarafından tekrar iltizâma verilmesiydi. Zirâ bu durum yönetim zincirine yeni bir halka daha ekliyor ve mâlikâne sahibinin güç durumunda kalmasına neden oluyordu. Örneğin 8 Cemâziyye'l-âhir 1168/22 Mart 1755 tarihli belgede Kara'isalu nâhiyesinde bulunan *“mahsûl-ı cemâ'at-i kazâ-i Kara'isâlu ma'a Sipâhîzâdegân ve mahsûl-i cemâ'at-i nâhiye-i Hâcılı ve yine kazâ-i mezbûre tâbi' mezra'a-i Mengen ve mezraa-i Kamuşlu ve Kervansaray ve Bayramluca ve sâ'ir mezra'a mukâta'ası ve her*

<sup>17</sup> BOA, MAD 3956/330, 3/Za/1142, “Belgenin 29 Cemâziyye'l-evvel 1143/10 Aralık 1730 tarihli ekinde ise, Musâ'nın 300 guruşu ödediği ancak 350 guruşun hala zimmetinde kaldığı *“meblağ-ı mezbûr merkûmdan temessûgü mücebince alâ eyyi hâlin tahsîl edâda muhâlefet eder ise”* yakalanıp habsedileceği, borcunu ödeyene kadar da serbest bırakılmayacağı belirtilmektedir.”



*iki kazânın da avâriz ve nüzul bedelleri*” mukâta’asının el-hâcc Ebubekir Ağâ ve Yiğitbâşı Mehmed Ağâ'ya mâlikâne üzere verildiği onların da adı geçen mukâta’ayı 1755 senesinde bir yıllığına Veli’ye iltizâma verdikleri görülmektedir. Ancak Veli’nin de iltizâmı, mâlikâne sahiplerinin izni ve rızası olmayan üçüncü kişilere devrettiği için iltizâm hakkını kaybettiği anlaşılmaktadır (AŞS, 133/157-158, 12/Ca/1168; AŞS, 1/113, 1173).

Diğer taraftan mâlikânecilerden kaynaklanan sorunlar da yaşanabiliyordu. Mâlikâne sahipleri bazen iltizâm süresi bitmeden çeşitli bahanelerle vergi kaynağını tekrar satışa çıkarıp, yeniden alacakları iltizâm bedeli ile kâr etmeyi amaçlıyorlardı. Bu durum karşısında, henüz iltizâm süresi bitmeyen mültezim ise zarar etmiş oluyordu. 13 Zîl-ka’de 1133/5 Eylül 1721 tarihli belgeden de anlaşıldığı üzere Saruçam nâhiyesine bağlı Ziyaret, Yıldırım ve Çölmekçiler mezra’ası, mâlikâne sahibi tarafından 1720 senesinde bir yıllığına iltizâma verilmiş olmasına rağmen, henüz bu süre tamamlanmadan iltizâm sözleşmesi iptal edilerek bir başkasına iltizâma verilmiş ve bu şekilde mültezim zarara uğratılmıştı (BOA, MAD 9908/593, 13/Z/1133).

Görüldüğü üzere genellikle merkezde oturan ve askerî sınıfa mensup mâlikâneciler ile taşrada a’yân ve eşrâf arasından seçilen mültezimler arasında yaşanan idarî ve malî problemlere şahit oluyoruz. Zirâ mültezimin tahvil sisteminde olduğu gibi yine iltizâm süresinin belirsizliği, mâlikânecinin ise mâl adı verilen yıllık ödemelerini yapmadığı zaman vergi birimini dolayısıyla yüklü miktardaki mu’accesini kaybetme korkusu, her iki tarafı da karşı karşıya getirmiştir.

### **Merkez-Üst Yönetici ve Mâlikâneci Arasındaki İlişkiler**

18. yüzyılda mâlikâne uygulamasıyla birlikte sancak beyinin nüfuz ve kuvveti azalırken, valiler ya da diğer taşra idârecileri yani mütesellim, voyvoda ve mültezimler yükselişe geçmişti (Uluçay, 1944, s. 12; Uyar ve Erickson, 2014, s. 193). Vâlilerin ve diğer görevlilerin vekillerinin yerel kişiler arasından seçilmesi, taşrada yerel güçlere dayalı idarî bir görünüm ortaya çıkarmıştı. Devletin, klasik dönemden beri var olan bu grubların 18. yüzyılda farklı bir niteliğe bürünerek yol açtıkları adem-i merkeziyetçi görünüm karşısında, merkezileşme hedeflerini gerçekleştirmek için bu güçlerle anlaşma ya da başka bir deyimle uzlaşma yolunu seçerek onların üzerinde hakimiyet sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Bu bağlamda devlet, taşrada ortaya çıkan bu yeni unsurları, iltizâm sistemi kapsamında kendi bünyesine dahil ederek sistemle bütünleştirmeye çalışmıştır. Nitekim kendilerine taşra idarî-malî teşkilatında yer bulan bu kişilerin, elde ettikleri iltizâm hakkına

dayanarak hem bölge halkı üzerinde etkili oldukları hem de devlet ile doğrudan ilişki kurabildikleri anlaşılmaktadır (Nagata, 1997, s. 59-60). Aynı zamanda bu yeni taşra idârecilerinin etrafındaki fiili kuvvetleri olan kapı halklarının da gücü yasal bir çerçeve içine alınmış, artık bütün sınır bölgelerinin savunulmasının yanı sıra, eyâletlerdeki asayişin temini de bunlara bırakılmıştır. Bu bağlamda aşağıda merkezin taşradaki güç ve otorite sahipleri ile ilişkileri mâlikâne uygulaması çerçevesinde değerlendirilecektir.

Merkezden taşraya ehl-i örf mensuplarına gönderilen fermanların dikkatli bir şekilde incelenmesi, merkez-taşra ilişkilerine dair ipuçları sunmaktadır. İncelenen emr-i şeriflerde ilk göze çarpan husus, söz konusu problemin ayrıntılı bir şekilde araştırılması ve ondan sonra çözüm yollarının üretilmesidir (BOA, MAD 9912/336,337, 20/N/1136; BOA, MAD 9947/67, 8/S/1156). Buna göre, merkez ve taşra yöneticileri arasındaki ilişkinin odak noktasını vergi gelirlerinin zamanında tahsil edilmesi, merkeze ya da merkezin belirlediği ilgili yerlere ulaştırılması oluşturmaktadır. Ancak farklı nedenlerden dolayı bu her zaman çok kolay olmamış, ortaya birtakım sorunlar çıkmıştır. Örneğin vâlilerin sık sık değişmesi bu sorunlardan bir tanesidir. Zirâ valilerin görev süreleri bir ilâ iki yıl arasında değişmekteydi. Nitekim 1698-1701 tarihleri arasında Adana eyâletine Kürd Bayramoğlu Mehmed Paşa, Hüseyin Paşa ve Mustafa Paşa'nın arka arkaya vali olarak atandığı görülmektedir (AŞS, 101/211, 2/N/1113). Vâlilerden çoğunluğu da daha görev yerine gelmeden değiştiğinden, 18. yüzyılda paşa sancağı olan Adana'da vâlilerden çok onların mütesellimlerine<sup>18</sup> rastlanılmaktadır. Bu nedenle hesapların kapatılması hususunda halef ve selef arasında sürekli karışıklıklar yaşandığı belgelerden takip edilebilmektedir (AŞS, 21/126, 17/M/1129).

Adana sancağında sancak yöneticileri ile mâlini Adana vâlisine teslim eden mâlikâneciler arasındaki ilişki, yalnızca yıllık ödenen mâl ile ilgiliydi. Eyâlet ve sancak beylerine tabi olmayan, yalnızca merkeze karşı sorumlu olan mâlikâneci ise, kendi tasarruf bölgesinde kâdı denetiminde örf yetkisini kullanıyordu. Adana mukâta'asından valiye teslim edilen mukâta'a/maktû'aların mâli yine vali tarafından merkezin talebine göre ya hazineye ya da merkez tarafından belirlenen harcama kalemlerine gönderiliyordu (BOA, MAD 3423/539, 1108 (1697). bilhassa devletin harcamaları için acil nakde ihtiyaç duyması, yıllık vergilerin tahsilinde her zaman özen gösterilmesini gerektiriyordu. Nitekim devlet, taşraya gönderdiği emr-i şeriflerle bunu yöneticilere sık sık hatırlatıyor ve bu konuda herhangi bir bahaneyi

<sup>18</sup> Ayrıntı için bkz. Yörük, 2015, s. 60-113.

kabul etmiyordu (BOA, MAD 3134/211, 26/Ca/1112).Örneğin 19 Cemâziyye'l-evvel 1112/1 Kasım 1700 tarihli bir fermanla bazı kalelerde görevli askerlerin maaşları ve yeniçeri odalarının tamiri için gerekli nakdin Adana vâlisi Mehmed Paşa'nın iltizâmında olan Adana mukâta'asından karşılanacağı hatırlatılıp, Mehmet Paşa'dan “*zimmetimde akçe kalmadı*” diyerek tamamını vermediği meblağın geri kalanını da acilen merkeze göndermesi istenilmekteydi (BOA, MAD 3134/226, 19/C/1112).

Mültezimler, mâlikânegiler ya da diğer yöneticilerin ödemelerini düzenli bir şekilde yapmamları, merkezle aralarındaki anlaşmazlığın en büyük nedenini oluşturmuş, öldüklerinde bile servetleri borçlarını karşılayamamıştır. Şöyle ki, Karşızâde Hasan Paşa öldüğünde devlete fazla miktarda borcu vardı. Bu nedenle muhallefâtının müsâdere edilmesinde herhangi bir suistimalin olmaması için, defterdârı el-hâcc Hamza, kardeşi Hüseyin ve oğulları Abdullah ile Ali merkez tarafından sürgün cezasıyla uyarılmıştır. Nitekim devlet adı geçen kişilerin Karşızâde Hasan Paşa'nın “*emvâl ve eşyasını*” gizlediklerinden şüphelenmekteydi.<sup>19</sup> Bu nedenle Hasan Paşa'nın muhtemelen mâllarını müsâdereden kurtarmak için sakladığı öngörülerek geniş çaplı bir soruşturma yapıldığı arşiv belgelerinden takip edilebilmektedir.<sup>20</sup>

Merkezi, taşrada en çok uğraştıran sorunlardan birisi de defalarca yapılan uyarılara rağmen, Adana valilerinin mâlikâne mukâta'alara müdahale etmeleridir. Arşiv belgelerinde bu konuyla ilgili pek çok örnek bulunmaktadır. Henüz mâlikâne uygulamasının ilk senelerinden itibaren başlayan bu tür sorunların 18. yüzyıl boyunca devam ettiği arşiv belgelerinden izlenebilmektedir. Nitekim taşrada örf

<sup>19</sup> “Adana vâlisi Karşızâde müteveffâ Hasan Paşa'nın Adana'da olan kâffe-i muhallefâtı zabtı için eğerce emr-i 'âlî ısdâr buyurulmuş ancak bi'l-cümle müdebbir-i umûru olup yirmi otuz seneden berü hidmetinde olan hazinedârı el-hâcc Hamza kulları mezâyâ-yı umûruna vâkîf olmağla merkûmu lede'l-istintâk müteveffâ-yı mûmâ-ileyhin emvâl ve eşyası ba'de's-su'âl zâhire ihrâc ve emvâl-i müteveffânın ihrâcında ta'allül eder ise âhz ve habs-birle asitâneye ihfâ ve müteveffâ-yı mûmâ-ileyhin karındaşı Hüseyin Efendi kulları ve müteveffâ-yı mûmâ-ileyhin oğulları 'Abdullah beğ vâkîf-ı umûru olmağla anları dahi tahvîf ederek emvâl-ı müteveffânın zâhire ihrâc ve ketm ve ihfâ kaydında olurlar ise diyâr-ı âhere nefy olunacakları....” Bkz. D.BŞM.MHF, 54/42, 1185.

<sup>20</sup> “Mukaddemen Adana mutasarrıfı iken fevt olan Karşızâde Hasan Paşa'nın menkûhalarından Konya'da sâkine Şâh kızı demekle 'arife Zeliha nâm hâtûnun sâkine olduğu menzilde müteveffâ-yı mûmâ-ileyhin emvâl-i metrûkesinin tefahhusu bâbında silahşör-i mûmû-ileyh mübâşeretiyile sâdir olan emr-i 'âlî mantûkıncıa .....”Ayrıntı için bkz. D.BŞM.MHF, 55/19, 16/L/1186; “....Adana a'yânından Karşlı el-hâcc 'Alizâde Hasan zîde mecdihunun mâlikâne 'uhdesinde olan Dündarlı 'adet-i ağnâmı mukâta'asının 1175 senesinden 1177 senesi gâyetine gelince mukayyed olan mâlinden gayr-i ez teslimât 14510 guruş ve nısf hissesi mûmâ-ileyhin mâlikâne 'uhdesinde olan mahsûl-ı ihtisâb-ı Sis mukâta'asının 1175 senesinden 1177 senesi gâyetine gelince gayr-i ez teslimât ve havâlât 1394 guruş zimm-i sahihası olub bundan âkdem bu minvâl ashâb-ı mâlikâne zimmeterinde olan emvâl-i miriyye bakâyası be-eyyü hâl tamâmen tahsil ve ba'zı mesârifât ve ta'vizât için hazîne-i 'âmireme teslim olunmak için mü'ekked ve müşedded emr-i hümâyûnum.....” Bkz. C.ML, 167/7031, 12/N/1178.

mensupları arasındaki anlaşmazlığın en büyük nedeni vergi hususunda idi. Ergenç'in de belirttiği gibi, timâr sistemi içinde bey ve sîpâhilere havâle edilen gelir kaynaklarının mîrî mukâta'a haline getirilmesinin ağırlık kazanması, vâli ya da beylerbeyilerini zor durumda bıraktığı için mâlikâneciler ile valiler arasında sorunlar yaşanıyor, özellikle valiler ve sancak beyleri, mâlikânecilerin vergi alanlarına sık sık müdâhale ediyorlardı (Ergenç, 1986, s. 93). Örneğin 1698 senesinde Adana eyâleti mukâta'asından 1360 guruş mâli olan *ih̄tisâb ve bâc-ı bazar ve 'ubûr-ı cîsr mukâta'asına*, diğ̄er havâss-ı hûmâyûn ve mîr-livâ havâssından 3640 guruş mâlin eklendiği ve bir süre sonra da eklenen mâlin mukâta'adan ayrılarak Dergâh-ı âlî çavuşbaşı olan Ahmed'e mâlikâne üzere verildiği görülmektedir. Ancak mâlikâne mukâta'a alanına vâlilerin müdahalesi söz konusu olduğundan, 1360 guruş mâl Adana mukâta'asından ayrılarak, mâlikânecinin berâtına eklenmiştir (BOA, MAD 9893/111, 13/L/1113). Başka bir örnekten ise, 5 Ramâzân 1116/1 Ocak 1705 109 senesinde Adana mukâta'asından ifrâz edilerek her sene mâlini hazineye vermek üzere yine çavuşbaşı Ahmed'e mâlikâne olarak verilen *Dündarlu ve Koyuncular nâhiyeleri adet-i ağnâm mukâta'ası'nın* mâline valilerinin müdahale ettiği anlaşılmaktadır. Bunun üzerine merkezden Adana beylerbeyine gönderilen hükümde, adı geçen mukâta'anın önceden Adana beylerbeyinin hâssı olduğu, ancak 1698 tarihinde mirîye aktarılarak, Adana mukâta'asına bağlandığı, 1704 tarihinde ise Adana mukâta'asından ayrılarak mâlikâne olarak verildiği belirtilerek, 5000 guruş mâlin her yıl mâlikâne sahipleri tarafından tahsil edilmesi ve hazineye gönderilmesi tenbihlenmiştir (BOA, MAD 2940/116, 5/N/1116).<sup>21</sup> Görüldüğü üzere Adana vâlisi kendisine merkezden yapılan bir hatırlatma yoluyla uyarılmıştır. Zirâ merkezin kaygısı mâlin eksiksiz ve bir an önce hazineye ulaştırılmasıdır. Ancak yapılan uyarıların ve verilen cezaların caydırıcı olmadığı belgelerden takip edilebilmektedir. Örneğin 5 Ramâzân 1119/30 Kasım 1707 tarihli bir belgeden Adana beylerbeyinin mâlikâne üzere yönetilen İhtisâb mukâta'asına müdahalede bulunduğu anlaşılıyor. Şöyle ki; beylerbeyi, mukâta'anın yönetimini ele geçirmek için, mukâta'anın mültezimi subaşı Kürekçi Mustafa'yı her zaman muhalefet üzere olduğu bahanesiyle merkeze şikâyet edip ardından da yakalayıp hapsedtiğine şahit oluyoruz. Bunun üzerine mâlikâne sahibi el-hâcc Ahmed, beylerbeyini merkeze şikâyet ederek, adı geçen mukâta'anın

<sup>21</sup> "Ayrıca adı geçen mukâta'anın reâyâlarından bazıları da " *sipahi, imam ve hatip oğullarıyız*" diyerek resm-i ra'yyetlerini vermek istemiyorlardı. Adana vâlileri de " *bunlar imam, hatib ve sipahi zâdelerdir resm-i ra'yyetleri tarafımızdan tahsil olunur*" diyerek kanuna aykırı davranışlarda bulunmaktaydılar." Bkz. BOA, MAD 2940/116, 5/N/1116.

serbestiyet üzere olduğunu bu nedenle mültezimi subaşı Kürekçi Mustafa'nın serbest bırakılmasını talep etmiş ve bu konuda daha önce de merkez tarafından uyarıldığı anlaşılan beylerbeyi, bir kez daha mukâta'anın yönetimine karışmaması için uyarılmıştır (AŞS, 104/103-144, 15/N/1119).

Yukarıda da görüldüğü üzere yetki alanları gittikçe daralan bölge idârecilerinin gelirleri de iyice azalmaktaydı. Zirâ denetimlerinde olan mîrî mukâta'a gelirlerinden finanse ettikleri kapı halklarını artık besleyemiyorlardı (Mesut ve Erickson, 2014, s. 214). Mâlikâne sahipleri ya da onların mültezimleriyle anlaşmazlıklarının temel nedeni esâsen buydu. Bu nedenle gelirlerinin azalmasını ve masraflarına yetmemesini sürekli şikâyet ediyorlardı (MAD 10155/261, 9/S/1125). Zirâ vâliler, Adana eyâletinden ifrâz edilen mukâta'alardan dolayı yaklaşık %50 oranında bir vergi kaybına uğramışlar, gelirlerinin büyük bir kısmını mâlikâne uygulamasıyla taşrada sayıları artan diğer örf mensuplarına kaptırmışlardı (AŞS, 101/146, 1100); D.BŞM.d. 1051/s.2-3, 29/Z/1115).<sup>22</sup> Örneğin evâhir-i Safer 1129/ 1716 tarihli bir belgeden Adana vâlisi Hüseyin Paşa'nın merkeze gönderdiği arzda, vâlilerin zabtındaki mukâta'aların azaldığından ve savaş masraflarına yetmediğinden bahsedilmekte ve bunun nedeni olarak da Adana mukâta'asından ifrâz edilip mâlikâne olarak verilen mukâta'alar gösterilmektedir. Bu nedenle Hüseyin Paşa, Adana mukâta'asından ifrâz edilen kışlak, ihtisâb, ispençe, öşr-i Adana, Dünderli ve Tarsus mukâta'alarının yine tek elden zabt olunması için üzerine kaydedilmesini, aksi takdirde diğer mukâta'a gelirlerinin kapıkulu masraflarına yetmeyeceğini bildirmektedir. Bu bağlamda adı geçen mukâta'aların, sefer başlamadan mâlikâne kayıtları kaldırılarak tekrar Hüseyin Paşa'ya der-uhde edildiği görülmektedir (AŞS, 21/76, Evâhir-i S/1129).<sup>23</sup>

18. yüzyıl ortalarına gelindiğinde vâliler ile mâlikâne sahipleri arasındaki idarî ve malî sorunlar merkezden yapılan uyarılara rağmen devam etmiştir. Yine gurre-i Zîl-hicce 1158/ 25 Aralık 1745 tarihli bir belgeden Adana mütesellimi Ali'nin, Kara'ısalı kazâsının menzil kaydı olmamasına rağmen, mukâta'a reâyâsından menzil imdâdiyyesi adı altında her sene 750 guruş tahsil ederek, reâyâyâ zulm yaptığı anlaşılıyor. Bunun üzerine mütesellim Kara'ısalı kazâsından bir daha menzil

<sup>22</sup> "XVII. yüzyılın sonlarında Adana mukâta'âtından 102.830 akçe mâlin Adana vâlisi Kürd Bayramoğlu'na tevcih edildiği görülmektedir." AŞS, 101/146, " 102.830 guruş mâlin 52.907 guruşunun hazineye verilmek üzere Adana mukâta'âtından ifrâz edildiği anlaşılmaktadır." Bkz. BOA, D.BŞM.d. 1051/s.2-3, 29/Z/1115.

<sup>23</sup> "Adana vâlisinin sahip olduğu mukâta'aların 23312 guruş, ifrâz edilip mâlikâne verilen mukâta'aların ise yaklaşık 36900 guruş mâli bulunmaktadır." Bkz. AŞS, 21/76, Evâhir-i S/1129.

imdâdiyyesi talep etmemesi ve şimdiye kadar aldıklarını da sahiplerine geri vermesi için merkezden gönderilen bir fermânla uyarılmıştır (AŞS, 4/58-59, 2/Za/1158). 24 Zî'l-hicce 1173/1759 tarihli bir örnekte ise, merkezde oturan mâlikânegilerin, yerel hanedandan olan ortaklarıyla birtakım sorunlar yaşadıklarına şahit oluyoruz. Nitekim bölgenin güçlü a'yân ailelerinden Karşızâdelerin, kazandıkları güç sayesinde sancak dahilindeki diğer mukâta'a alanlarına müdahale etmeye başladıkları görülmektedir. Şöyle ki; Sarıçam nâhiyesine tâbi Şehrikâr mezra'asının rub' hissesine mutasarrıf olan defterdâr el-hâcc Ahmed'in kisedârı Hüseyin, hissesini merkezden bir adamını gönderip zabt ettirmek istemiş, ancak a'yândan olan ortağı Karşlıoğlu Hasan'ın tahrikiyle, Adana vâlisi bir başka kişiyi atamıştır. Bunun üzerine Hüseyin'in, vâliyi merkeze şikâyeti üzerine gönderilen fermânda; adı geçen mukâta'anın Adana mukâta'asına ait olmadığı, mâlinin hazîne-i 'âmireye gönderilmek üzere Adana mukâta'atından ifrâz edildiği hatırlatılarak, Hüseyin'in adamına müdahale edilmemesi emredilmiştir (BOA, MAD 10201/333, 24/Z/1173). Ancak Karşızâde ailesinden olan mâlikânegiler veya mültezimlerin devlet tarafından uyarılmalarına rağmen, diğer mukâta'aların yönetimine karışmaya devam ettikleri belgelerden anlaşılmaktadır. Örneğin 1764 tarihli bir belgeden Karşızâde Hasan ve kardeşi Hüseyin adlı yeniçerilerin, İfrâz-ı Zû'l-kadriyye hâssı mâl-i mirisinin *te'hîr ve ibtâlîne* sebep olduklarından Kıbrıs adasına sürgün edildikleri, ancak bir süre sonra bir daha mukâta'anın işlerine karışmamaları şartıyla affedildikleri görülmektedir (AŞS, 36/111:69, 9/Z/1178).

Devlet aynı zamanda kayd-ı hayat şartıyla mukâta'aların yönetimini verdiği mâlikâne sahiplerini de sıkı bir denetim altında tutuyor, onları vergi kaynağını korumaları hususunda uyarıyordu. Ancak yükümlülüklerini bütün uyarı ve tehditlere rağmen yerine getirmemekte ısrar ederlerse, mâlikâne berâtları ellerinden alınıyor ve vergi birimleri yeniden müzâyedeye çıkarılarak, mu'acceleri merkezî hazinede kalan mâlikânegiler büyük bir zarara uğratılıyordu. Yani mâlikâne sahibinin *"nasıl olsa benim, devlet artık beni değiştiremez"* gibi bir düşüncesi olamazdı. Kayd-ı hayat şartı, ölünceye kadar *"bu senin olsun"* demek değil, hazine ile mukâta'acı arasındaki koşullarda değişme olmadığı sürece *"bu işi hep sen yapacaksın"* demektir. Bu bağlamda mültezimlerin reâyâyâ yaptıkları olumsuz davranışlardan bile mâlikâne sahipleri sorumlu tutuluyordu. Şöyle ki, 10 Safer 1127/15 Şubat 1715 tarihli bir belgede mâlikâne sahibinin iltizâma verdiği maktû'un reâyâları, mültezimin kendilerinden fazla akçe aldığını ve bu yüzden perişan olduklarını merkeze şikâyet etmeleri üzerine, mâlikâneginin mâlikâne şartlarına uygun davranmadığı yani reâyâyâyı mültezimin zulmünden koruyamadığı

için mâlikâne beratının elinden alındığı görülmektedir (BOA, MAD 10157/296, 10/S/1127). Yine başka bir örnekte *Adet-i ağnâm-ı Dündarlu ve tevâbi'i mukâta'asının* mâlikâne ortaklarından Seyyid el-hâcc Mehmed Emin'in mukâta'anın mâlini zimmetine geçirip hazineye zarar verdiği için mâlikâne beratı iptal edilerek ortağı el-hâcc Ali'ye devredilmiştir (AŞS, 31/119-120, 1179).

### **Sonuç**

18. yüzyıl, devletin farklı idarî ve malî uygulamalar kullandığı, aynı zamanda hem toplumla uyum çabalarını hem de merkezileşme çabalarını bir arada yürüttüğü bir dönemdir. Bu dönemde toplumla ve yöneticilerle uzlaşma arayışları ve çelişkileri yaşayan devlet, mâlikâne uygulamasıyla bir taraftan idarî ve malî sorunlarına çözüm üretmeye çalışırken diğer taraftan da yeni uygulamaların getirdiği güvenlik ve asayiş sorunlarıyla uğraşmak zorunda kalmıştır. Osmanlı klasik kurumlarının işlevini yitirmeye başlaması yani timâr ve kul sisteminde meydana gelen bozulmalar, taşra yönetiminde yönetici tipolojisinde de bir takım değişimlere yol açmış, taşra yöneticilerinin kimliklerinde ve görevlendirilme biçimlerinde tamamen klasik düzeninin dışında, yeni uygulamalar ortaya çıkarmıştır. Görülüyor ki, hem malî hem de idarî sorunlara çözüm bulmak için iltizâm sisteminin boyutlarının genişletilmesi, devletin otoritesini temsil edenlerin kimliğinde de bir değişime yol açmıştır. Taşrada birbirinden farklı örf alanlarının çoğalmasına ve başta mâlikâneci olmak üzere geniş bir alana yayılan bu örf yetkililerinin ya da vekillerinin birbirlerinin yetki alanlarına sık sık müdâhale ederek, merkezî otoriteyi sarsıcı davranışlarda bulunmalarına neden olmuştur. Ayrıca devletin, aracılara eline bıraktığı vergi kaynaklarının denetiminde çıkmaza girmesi, devlet ve toplum ilişkilerindeki mutabakatı olumsuz etkilemiştir.

Bu bağlamda çalışmamızda yönetim mekanizmasının hem birbirleriyle hem de toplumla olan ilişkileri analiz edilerek, öncelikle taşra yöneticilerinin hem birbirleriyle hem merkezle hem de reâyâ ile olan ilişkileri, uzlaşma kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Sonuç olarak taşradaki ehl-i örf halkalarına yenilerinin eklenmesiyle yetki çatışmalarının arttığı ve bu halkaların hem birbirleriyle hem de devletle olan uzlaşmalarının kuramda ve pratikte farklılaştığı görülmüştür. Elimizdeki veriler, devlet ve toplum ilişkilerinde uzlaşmadan çok, problemlerin devam ettiğini göstermiştir. Nihâyetinde uzlaşma kavramı çerçevesindeki uygulamaların kuramda ve pratikte nasıl gerçekleştiği sorunsalının analizi sonucunda diyebiliriz ki, taraflar arasında bir anlaşma zemini sağlanmaya çalışılsa da uzlaşma kuralı çoğu zaman ihlâl edilmiş, mâlikâne uygulaması ile getirilmeye

çalışılan uzlaşma alanı çoğunlukla kuramda kalıp, pratikteki uygulama alanı her zaman kolay olmamıştır.

## **Kaynaklar**

### **Arşiv Kaynakları**

#### **Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA):**

Cevdet Maliye (BOA, C.ML), 480/19570, Evâ'il-i R/1177.

C.ML, 450/18201, 25/Ca/1189.

C.ML, 167/7031, 12/N/1178.

Cevdet Timar (BOA, C.TZ), 164/8165, 3/Ş/1184.

İbnülemin Dahiliye (BOA. İE.DH), 35/3040, Evâsıt-ı Ra/1141.

Bâb-ı Defteri, Başmuhâsebe Defterleri (BOA, D.BŞM.ADM), 13/40, 19/Ra/1195;

D.BŞM. d. 1051/s.2-3, 29/Z/1115.

Bâb-ı Defteri, Başmuhâsebe Muhallefât Halifeliği (BOA, D.BŞM.MHF), 54/42, 1185;

55/19, 16/L/1186.

#### **Maliyeden Müdevver Defterler**

BOA, MAD 2827/5, 21/Ş/1141; BOA, MAD 2940/116, 5/N1116.

BOA, MAD 3423/541, 24/Za/1108; 3423/539, 1108.

BOA, MAD 3134/211, 26/Ca/1112; 3134/226, 19/C/1112.

BOA, MAD 3434/424, 26/Z/1125; 3434/92, 1125; 3434/89 14/S/1125.

BOA, MAD 3865/321, 24/Za/1151; BOA, MAD 3598/193, 27/Za/1136.

BOA, MAD 3956/330, 3/Za/1142; BOA, MAD 9876/54, 3/Za/1693.

BOA, MAD 9893/111, 13/L/1113; BOA, MAD 9908/593. 13/Za/1133.

BOA, MAD 9909/143, 22/Z/1133; 9909/260, 25/Ca/1134.

BOA, MAD 9912/336-337,20/N/1136; BOA, MAD 9916/124, 27/Za/1138.

BOA, MAD 9947/67, 8/S/1156; BOA, MAD 10155/261, 9/S/1125.

BOA, MAD 10157/296, 10/S/1127; BOA, MAD 10190/263, 10/S/1160.

BOA, MAD 10191/323, 1/Za/1161; BOA, MAD 10193, 29/S/1167.

BOA, MAD 10194/331, 6/Ş/1163; BOA, MAD 10198/379, 6/M/1169.

BOA, MAD 10201/333, 24/Z/1173.

#### **Adana Şer'iyye Sicilleri**

AŞS 1/113, 1173; AŞS 1/153, Evâhir-i N/1173; AŞS 1/132, Evâsıt-ı Z/1173.

AŞS 4/58-59, 2/Za/1158; AŞS 5/200, 12/Ra/1184.

AŞS, 5/187, 25/S/1184.

AŞS 14/126, 29/L/1144; AŞS 21/126, 17/M/1129; 21/76, Evâhir-i S/1129.

AŞS, 17/325, 1743.



AŞS 22/23, 7/M/1126; AŞS 23/105, 21/Ca/1154.  
AŞS 30/60, Evâsıt-ı Ra/1117; AŞS 30/96-158, Evâil-i Z/1137.  
AŞS 31/119-120, 1179; AŞS, 31/74:108-109, 1169.  
AŞS, 36:111/69, 9/Z/1178, AŞS 38/160, 17/Ca/1138; AŞS 38/41-73, 3/Ca/1147.  
AŞS 101/211, 2/N/1113; AŞS 103/31-109, 1133.  
AŞS 104/103-144, 15/N/1119; AŞS 127/7, 3/Za/1146.  
AŞS 129/111-87, 17/N/1145; AŞS 133/157-158, 12/Ca/1168.  
AŞS 132/94:142-143, 1166.

### **Araştırma ve İnceleme Eserler**

- Açıkgöz, Ö. (2008). *Osmanlı Modernleşmesi İktisâdî-Siyasi Dinamikler ve Kırımlar*. Ankara: Lotus Yayınları.
- Armağan, L. (Kış 2011). Klasik Dönemde Osmanlılarda Devlet Anlayışına Dair Bazı Düşünceler. *Akademik Bakış*, 5 (9), 139-156.
- Barkey, K. (1999). *Eşkiyalar ve Devlet, Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Barkey, K. (2008), *Farklılıklar İmparatorluğu Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar*. İstanbul: Versus Kitap.
- Başarır, Ö. (2011), XVIII. Yüzyılda Osmanlı Taşra Yönetiminin Malî-İdarî Yapısına Bir Örnek: Arapgir ve Çemişkezek (Hasları) Mukâta'ası. *Tarih Dergisi*, 52, 13-26.
- Başarır, Ö. (2014), XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mali Uygulamaları Çerçevesinde Konargöçer Topluluklar, *AÜDTCF Dergisi*, 54 (2), 251-284.
- Budak-Solakoğlu, G. (Eylül 1994). Osmanlı Devlet Örgütü ve Weber Bürokrasisi. *Amme İdaresi Dergisi*, 27 (3), 83-100.
- Buluş, A. (2010). Vergi Toplamanın Özerkleştirilmesinin Vergi Toplamanın Etkinliğine Katkısı: İltizam Sistemi İle Bir Mukayese. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19 (1), 81-120.
- Çadırcı, M. (2013). *Tanzimat Devrinde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Çağlar, K., Tabak, F. (Eds.) (1998). *Osmanlıda Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım (Z. Altok, Çev.)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Çizakça, M. (1999). *İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi*. (Ş. Layıkel, Çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Dursun, D. (1992). Bürokrasi Teorisi ve Yönetim. *Sosyal Siyaset Konferansları*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 133-149.
- Ergenç, Ö. (1986). XVIII. Yüzyılda Osmanlı Taşra Yönetiminin malî Nitelikleri. *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 10, Harvard University Press, 87-96.
- Ergenç, Ö. (1992). Osmanlı Klasik Dönemindeki Eşrâf ve A'yân Üzerine Bazı Bilgiler. *The Journal of Ottoman Studies*, III (Osmanlı Araştırmaları III), 105-118.
- Ergenç, Ö. (1999) Osmanlı Klasik Düzeni ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamalar. Osmanlı (C. IV, s. 32-39). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Ergenç, Ö. (2006). 16. Yüzyılın Sonlarında Bursa. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ergenç, Ö. (2007). Osmanlı Arşiv Belgelerinin Toplum Tarihi İçin Kullanılabilirliği Üzerine. Tokyo: *Çok Uluslu Karşılaştırmalı Arşiv Araştırmaları Projesi 2006 Yılı Bülteni*, 122-127.
- Ergenç, Ö. (2013). *Şehir Toplum, Devlet Osmanlı Tarihi Yazıları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Göriceli Koçi Bey (1994). *Koçi Bey Risâlesi (Eski ve Yeni Harflerle)*. Y. Kurt (Yay. haz.). Ankara: Ecdâd Yayınları.
- İbn-i Haldun, Mukaddime (2005). (S. Uludağ, Çev.), 4. Basım. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İnalcık, H. (1965). Adâletnâmeler. *TTK Belgeler*, C. II, Sayı 3-4.
- İnalcık, H. (2008). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. (R. Sezer, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnalcık, H. (2009). *Devlet-i 'Aliyye, Seçme Eserler II, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İslâmoğlu-İnan, H. (1991). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Kasaba, R. (2012). *Bir Konar-Göçer İmparatorluk Osmanlıda Göçebeler. Göçmenler ve Sığınmacılar*. (A. Ortaç, Çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi.

- Kurt, Y. ve Ünlü, E. (2014). Çukurova Âyânları I, Hasanpaşazâdeler İle İlgili Arşiv Belgeleri I. *Belgeler*, XXXIII/37 (2012), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 57-116.
- Kurt, Y. ve Ünlü, E. (2016). Çukurova Âyânları II, Hasanpaşazâdeler (Karşızâdeler) İle İlgili Arşiv Belgeleri II. *Belgeler*, XXXIV/38 (2013), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 17-85.
- Nagata, Y. (1997). *Tarihte Ayânlar Karaosmanoğulları Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Nizamülmülk (2015). *Siyâsetnâme*. (M. Kanar, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Oğuzoğlu, Y. (2001). *Osmanlı Devlet Anlayışı*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Özkaya, Y. (1966). XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Anadolu'da Ayânlık İddiâları. *AÜDTCF*, 34.
- Özkaya, Y. (1999). Osmanlı Devlet Yapısının Zayıflamasının Sonuçları: Ayânlık Sistemi ve Büyük Hanedanlıklar, *Osmanlı* (C. 6, s. 165-173). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Özkaya, Y. (2008). *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Toplumunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özkaya, Y. (2014), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayânlık*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Özvar, E. (2003). *Osmanlı Mâliyesinde Mâlikâne Uygulaması*. İstanbul.
- Platon, (2010). *Devlet*. (S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Radushev, E. (1994). XVII. XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak Rejimi ve Osmanlı Askerî Nizâmı. *CIÉPO VII, Sempozyumu Peç: 7-11 Eylül 1986*, Ankara: TTK Yayınları.
- Şahin, İ. (1999). Göçebeler. *Osmanlı* (C.4, s. 132-142). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Taş, H. (2006). *XVII. Yüzyılda Ankara*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Taş, H. (2008). Osmanlı Kâdı Mahkemesindeki Şühüdü'l-Hâl Nasıl Değerlendirilebilir? *Bilig*, 44, 25-44.
- Uluçay, M. Ç. (1955). *18. ve 19. Yüzyıllarda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*. İstanbul: Berksoy Basımevi.

- Uyar, M. ve Erickson, E. J. (2014). *Osmanlı Askerî Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Quataert, D. (2005). *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1722*. (A. Berktaş, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yörük, S. (2015). *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Adana Şehri*. Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ze'evi, D. (2000). *Kudüs 17. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağında Toplum ve Ekonomi*. (S. Çağlayan, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

### Extended Abstract

The aim of this study is to reveal how the use of the new applications in the *iltizâm* (tax farming) system in the Ottoman finance in the 18th century in the provincial administration changed and transformed the state and society relations. Within the scope of the state and society relations, the tendency of the groups to reconcile with each other, their struggles, as well as the efforts of the state to free itself from the decentralized tendency of the provincial administration in the 18th century and to establish control, were evaluated around the document typology of the post-classical period, through the example of Adana sanjak. In this context, in order to understand the dimension of the state and society relations in the 18th century, the relations of the administrative mechanism with each other and with the society were analyzed within the framework of the concept of consensus. As it is known, in the 18th century, when horizontal and vertical mobility increased, a new network of relations was formed between the new rulers of the province and the center, when the number of administrators who had the permission of the Sultan on the one hand, but who were different from the individuals who came from the *timâr* and *kul* system of the classical period, in other words, when the number of administrators of *reaya* origin increased. In this period, the most common term used in the provincial administrative and financial system was *mutesellim*. Along with the management by proxy, there has been a process of change and transformation in the administrators identity in the countryside. The administrators, who did not know the tradition and generally came from among the local elites, were also influential in the administrative mechanism.

It was known that the changes that have occurred in both the world system and the internal dynamics of the state since the 16th century have thrown the Ottoman Empire into a process of change towards the end of the last century. As a matter of fact, this process, which felt its effect in the 18th century, brought different practices from the classical period in the relations of state and society in the countryside. One of the important features of the 18th century is the existence of a complex administrative, economic and social relations network. In this context, governors who had more comprehensive military, administrative and financial authority and who took care of the state *mukâta'a* as the representatives of the center were appointed in the countryside instead of the governors of the classical period. The governors emerged as a new power by combining their countryside military and administrative powers with their economic power.

The empire envisaged the elimination of the intermediaries in the *iltizâm* system and the prevention of excessive exploitation of the tax resource, thus ensuring continuity in taxation, with the manor practice it developed within the *iltizâm* system. Although he thought that in this way he could find a solution to the administrative problems in the countryside and thus be able to carry out the relations between the state and society without any problems, the *reaya* could not escape the persecution of the short-term tax farmers, who were still chasing profit. As a matter of fact, it has been observed that the *mültezim* (taxpayer) profile in the *iltizâm* system has been carried over here as well and there has been a great increase in the number of sub-administrator. When the owner of the

manor transferred his powers and duties to one or more mültezim, the reaya faced the tax collector and his men, and it became more and more difficult for him to reach the top administrative. On the other hand, the administrative and financial problems experienced between the manorists living in the center and belonging to the military class and the mültezims selected from among the notable and respected in the provinces were also witnessed. Because, as in the mültezim bond system, the uncertainty of the *iltizâm* period and the fear of losing the tax unit and therefore the large amount of debt when the manorists do not make their annual payments, called goods, brought both sides face to face.

In conclusion, the 18th century was a period in which the state used different administrative and financial practices, and at the same time carried out both its efforts to integrate with the society and its efforts to centralize. In this period, the state, which was in search of reconciliation and contradictions with the society and the administrators, tried to find solutions to its administrative and financial problems with the manor practice, on the one hand, and on the other hand, had to deal with the security and public order problems brought by the new applications. The fact that the Ottoman classical institutions began to lose their function, that is, the deterioration in the *timâr* and *kul* system, led to some changes in the typology of the administrators in the provincial administration, and new practices were revealed in the identities and assignment styles of the provincial administrators, completely out of the classical order. It is seen that the expansion of the size of the *iltizâm* system in order to find solutions to both financial and administrative problems has also led to a change in the identity of those who represent the authority of the state. This caused the proliferation of different customary areas in the provinces, and these customary officials or proxies, who spread over a wide area, especially the manor, frequently interfered with each other's jurisdictions and caused the central authority to act shockingly. In addition, the impasse in the control of the tax resources left by the state in the hands of the intermediaries negatively affected the reconciliation in the relations between the state and society.

Finally, it has been seen that with the addition of new people to the folklore circles in the provinces, conflicts of authority increased and the reconciliations of these rings with each other and with the state differed in theory and practice. The data we have showed that the problems continue rather than consensus in the state and society relations. As a result of the analysis of the problematic of how the applications within the framework of the concept of consensus are realized in theory and in practice, we can say that although an agreement is tried to be established between the parties, the consensus rule has often been violated, and the consensus area that has been tried to be brought with the manor practice has mostly remained in theory. As a matter of fact, it has been seen that the new provincial administrators, who emerged within the scope of the manor practice, in other words, the new representatives of the state authority, could not use their powers in a different way from the taxpayer profile in the tax farming system. In fact, the short-term appointment of mültezim, who are the assistants of the state in the administrative and financial organization, as in the *iltizâm* system, made their own interests come to the fore. Ultimately, it caused these new and influential actors of the 18th century to add a different dimension to the state and society relations through the influence and wealth they acquired in the *iltizâm* system.



## ŞİİRİN ÜÇ GÜZELİ: HÜSN-İ MATLA', HÜSN-İ TAHALLÜS, HÜSN-İ MAKTA'\*

THE THREE BEAUTIES OF THE POETRY:  
HUSN-I MATLA', HUSN-I TAKHALLUS, HUSN-I MAQTA'

**Ebubekir S. ŞAHİN** 

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, [essahin@ankara.edu.tr](mailto:essahin@ankara.edu.tr)  
National Chengchi University (Taiwan) Misafir Öğretim Üyesi.

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 19 Mayıs 2022  
Kabul edildiği tarih: 29 Mayıs 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 19 May 2022  
Date accepted: 29 May 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Girizgâh; Mahlas; Hüsn-i matla';  
Hüsn-i tahallüs; Hüsn-i makta';  
Gazel; Sebki-Hindî

### Keywords

Makhlâs; Proem; Pseudonym; Husn-i  
maṭla'; Husn-i takhallus; Husn-i  
maqta'; Ghazal; Sabk-e Hindi

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.26

### Öz

Şiir bilgisi konusunda Türkiye'de hazırlanan bazı yayınlarda, belâgat ilmine ait üç terimin klasik kaynaklardan farklı kullanılması dikkat çekicidir. Aynı kavramı karşılayan çeşitli terimler arasında herhangi birinin seçilip diğerlerinin unutulmasının, ona bağlı birçok başka terimi nasıl etkilediğini gösteren bu çalışmada, gazel ve kaside ile ilgili en çok bilinen terimler ele alındı: Matla', mahlas, makta', hüsn-i matla', hüsn-i tahallüs ve hüsn-i makta'. Osmanlı'nın son dönem aydınlarından Muallim Nâci'ye atfedilen bu değişimin sebepleri araştırılırken Arapça klasik belâgat kaynaklarından sonra Türkçe, Farsça ve Urduca kaynaklara bakıldığında değişikliğin aslında zaman olarak daha eski, coğrafya olarak da hayli uzaklarda olduğu kanaati güçlendi. Osmanlı coğrafyasında ilk olarak 18. yüzyılda Müstakimzade Süleyman Sa'deddin Efendi'nin İstîlâhâtu's-Şi'riyye adlı küçük risalesinde görülen hüsn-i matla' tanımı şimdilik tespit edilen en eski değişikliktir. Ancak bu değişimin asıl merkezinin İstanbul değil, Hindistan olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Gerçi o bölgede tespit edilen kaynaklar Muallim Nâci'den çok eski değildir. Ancak Nâci'nin örnek olarak verdiği bir beyit bu ihtimali güçlendirmektedir. Ünlü Sebki-Hindî şairi Şevket-i Buhârî'nin hüsn-i matla' matla'dan ayrı bir beyit olarak anlattığı şiiri bize bu değişikliğin Sebki-Hindî ile alakalı olduğunu düşündürüyor. Üstelik 18. yy. Lâle Devri'nin ünlü şairi Nedim'in bir kasidesinde de benzer bir tasarruf söz konusudur. Bu tespit, kültür sanat alanında Osmanlı-Hint münasebetleri konusunda ayrıntılı araştırmaların gerekliliğini de hatırlatmış oluyor.

### Abstract

It is noteworthy that in some publications on poetry in Turkey, the three rhetoric terms are used differently from the classical sources. This study shows how choosing one and forgetting the others among various terms that meet the same concept affects many other terms related to it. In this framework, the most well-known terms related to ghazal and qasida were discussed: matla' (first couplet of a poem), makhlâs (proem and/or pseudonym), maqta' (last couplet), husn-i maṭla', husn-i takhallus, and husn-i maqta'. The reasons for this change attributed to Muallim Nâci, one of the last period intellectuals of the Ottoman Empire, were investigated by looking at Turkish, Persian, and Urdu sources after Arabic classical rhetoric sources. As a result, the belief that the appearance of this change was quite distant in terms of both geography and time became stronger. In the Ottoman geography, the first different definition of husn-i matla' is seen in Mustakimzade Suleyman Efendi's small treatise called İstîlâhâtu's-Şi'riyye in the 18th century. However, it is more likely that the real center of this change is not Istanbul but India. Although the sources found in that region are not older than Muallim Nâci, a couplet given by Nâci as an example strengthens this possibility. The famous Sabk-e Hindi poet Shawkat of Bukhârî's poem, in which he describes husn-i maṭla' as a separate couplet from the maṭla, makes us think that this change is related to Sabk-e Hindi. Moreover, there is a similar practice in an ode by Nedim, the famous poet of the 18th century Tulip Era. This finding also reminds us of the necessity of detailed research on Ottoman-Indian relations in the field of culture and arts.

\* Bu makale 3-5 Kasım 2017 tarihlerinde Bandırma'da düzenlenen Uluslararası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda "Divan Şiirinde Terim Karmaşası: Mahlas Örneği" başlıklı bildirinın gözden geçirilerek genişletilmiş hâlidir.

## Giriş

Söze güzel ve etkileyici bir üslupla başlamak, giriş cümlelerinden asıl konuya geçişi güzel sağlamak ve nihayet sözü güzel bağlamak, sözlü ve yazılı edebî kompozisyonun oldukça önemli unsurlarıdır. Ünlü hatipler ve güçlü şairlerin bu konuya özel emek sarfettikleri söylenebilir. Klasik edebiyatta divanların sonuna eklenen matla' beyitleri şairlerin güzel bir başlangıç için harcadıkları emeği gösteren örneklerdir. Klasik kitap tertibindeki *besmele-hamdele-salvele* kısmı ve *sebeb-i te'lif* ile metnin sonunda yer alan hâtîme bölümleri bu geleneksel kompozisyonun en belirgin örneğidir.

Kompozisyonun (tertîp, terkîp, tedvîn) bu genel kuralının hemen bütün kültürlerde ve sanat eserlerinde geçerli olduğu söylenebilir. Mimaride, musıkide ve diğer tezyinî sanatlarda da muhatabın (seyirci/dinleyicinin) ilk izlenimi hep göz önünde bulundurulur. Âbidevî yapıların konumlandırılması, çevre düzenlemesi ve görkemli taç kapıları, avlular ve salonlar böyle yorumlanabilir. Kitap sanatlarında unvan sayfası ve müzehhep bölüm/sure başları ile son sayfadaki süslemelere de bu gözle bakabiliriz. Yine klasik musıkîdeki peşrev, ara nağme, teslim ve son peşrev gibi bölümler de bu tertip anlayışının sonucudur.

Bu makale, belâgat ilmi sahasında söz konusu tertiple ilgili terimleri ve bu terimlerin zamana ve coğrafyaya bağlı değişimini mercek altına almak amacındadır.

## Baştan Sona Şiirin Kompozisyonu

Belâgat kaynaklarında bir müellifin eserinin başlangıç (*ibtidâ*), asıl konuya geçiş (*tahallüs*) ve son (*intihâ*) bölümlerine özen göstermesi tavsiye edilir. Örneğin Hatîb Kazvinî'nin (ö. 739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh* adlı eserinin iki alt başlıktan oluşan *Hâtîme* bölümünde ilk başlık *serikat-ı şî'riyye* (şiiirde alıntı yapmanın usul ve sakıncaları) konusuna; ikinci başlık da sözü güzelleştirmek için şairin dikkat etmesi gereken -bu çalışmanın konusu olan- üç hususa ayrılmıştır: *hüsn-i ibtidâ*, *hüsn-i tahallus* ve *hüsn-i intihâ* (Teftazanî, 2020, s. 629-646). Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229), *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı ünlü eserinin muhtasarı olup metodolojisi ve sade anlatımıyla etkisi günümüze kadar devam eden bu önemli kaynağın, *Miftâh*'ta yer almamasına rağmen (Matlûb, 1967, s. 245) eklemek lüzumu hissettiği bu iki başlık konunun önemini göstermektedir.

Genel olarak *hüsn-i ibtidâ*, *hüsn-i tahallus* ve *hüsn-i intihâ* biçiminde adlandırılan bu kompozisyon unsurları farklı kaynaklarda farklı terimlerle ifade edilmiştir. *Hüsn-i ibtidâ* (güzel başlangıç) için *hüsn-i iftitâh*, *berâ'at-i matla'*, *berâ'at-i*

*istihlâl ve hüsn-i matla'*; hüsn-i tahallus (girişten asıl konuya geçiş) için *lutf-ı tahallus, hüsn-i mahlas, hüsn-i hurûc, berâ'at-i tahallus* ve *hüsn-i intihâ* (güzel bitiriş) için *hüsn-i makta'*, *hüsn-i hâtime, hüsn-i hitâm* gibi çeşitli terkipler kullanılmıştır (Şerif, 2015, s. 433-434; Humâî, 1389, s. 72-75; Fesâî, 1372, s. 514-516 ). Belâgat ilmi sahasındaki bu nevi farklı adlandırmaların zaman zaman karmaşaya sebep olduğu söylenebilir.<sup>1</sup> *Hüsn-i ibtidâ* ve *hüsn-i intihâ* yahut *hüsn-i hâtime* tabirleri genel anlamda kullanılırken şiir için daha çok *hüsn-i matla'*, *hüsn-i tahallus* ve *hüsn-i makta'* terkipleri tercih edilir. *Berâ'at-i istihlâl* terimi ise, sözün başında asıl konuyla bir münasebet kuran ifadelerin bulunduğu *hüsn-i ibtidâ* üslûbudur. Örneğin *Latîfi Tezkiresi'nin tahmîd* rûknünde insana nükteli güzel söz kabiliyeti veren ve gönüllere heyecan verici güzel yüzlüleri yaratan ilâhî kudretin anılması; *tasliye* rûknünde<sup>2</sup> ise Hz. Peygamberin Arapların en fasihi ve en öz konuşanı olduğuna dair hadislerin iktibas edilmesi gibi (Canım, 2018, s. 41-42 ).

Ancak bu şiir terimlerinin Osmanlı'nın son döneminden itibaren Cumhuriyet sonrası nazım bilgisi kaynaklarında ve akademik yayınlarda, klasik kaynaklardan farklı anlamlar kazandığı görülmektedir. Bu çalışmanın amacı, söz konusu üç şiir teriminde görülen bu anlam farklılaşmasını sebepleriyle araştırmaktır. Temelde bu üç terim esas alınmakla birlikte şiir bilgisi alanındaki başka bazı problemlili konulara da bu vesileyle ışık tutulması umulmaktadır.

### Çağdaş Kaynaklardaki Tanımlar

Türkiye'de ilgili yayınlar günümüzde çoğalmışsa da burada konuyu, önemli iki kaynak üzerinden değerlendirmek yeterli olacaktır. Zira diğer yayınlarda<sup>3</sup> bu iki eseri aşan yeni bilgilere rastlanmamaktadır:

*"Gazelin musarra' olan ilk beytine matla' (doğuş yeri) denir. Matla'dan sonra gelen beyte de hüsn-i matla' adı verilir ki, bu beytin matla'dan daha güzel olmasına dikkat edilir."* (Dilçin, 1997, s. 105).

<sup>1</sup> Aslında belâgatın özellikle *bedî* ilminde birçok kavram için böyle bir durum söz konusudur. Belâgat terimindeki çelişiklik, karışıklık ve ayrı ayrı sanatlar için aynı terimin veya aynı sanat için farklı terimlerin kullanılmasının bedî bahsinde çokça görüldüğüne dikkat çeken Muhammed Şerif, bunun sebebini İbnu'l-Mu'tez ve Kudâme b. Ca'fer gibi Arap edebiyatının eski bilginlerinin, sanatların çoğalmasında ve değişik terimlerle adlandırılmasında esneklik göstermeleri olarak açıklamaktadır (Şerif, 2015, s. 439).

<sup>2</sup> Diplomatika ilminde belgelerin bölümleri için kullanılan "rûkn" terimini burada kitap tertibi için de kullanabiliriz sanırım. Hatta konumuz olan *ibtidâ, tahallüs, intihâ* bölümleri de birer "rûkn"dür.

<sup>3</sup> Bu çalışma esnasında konuyla ilgili şu eserler de incelenmiştir: Mermer, A. ve Koç Keskin, N. (2005). *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ, 42; Kılıç, Filiz (2009). "Nazım Şekilleri-Gazel" Eski Türk Edebiyatı El Kitabı. Editör: Mustafa İsen. Ankara: Grafiker, 215; Kurnaz, Cemal ve Çeltik, Halil (2010). *Divan Şiiri Şekil Bilgisi*. İstanbul: H Yay, 54-55.



“Gazelin son beytine makta’ (kesme yeri), makta’dan bir önceki beyte de hüsn-i makta’ denir. Bu beytin de makta’dan güzel olmasına dikkat edilirdi.” (Dilçin, 1997, s. 107).

“Şair kimi zaman mahlasını kullanırken yalnız sözünü değil, mahlasının anlamını da kastedebilir, yani mahlasını tevriyeli olarak kullanır. Mahlasın aynı zamanda hem sözünü hem de anlamını ‘murad etmeye’ hüsn-i tahallus denir” (Dilçin, 1997, s. 108).

Bu bilgiler Dilçin’in *Türk Dili Dergisi* Divan Şiiri özel sayısı için yazdığı “Gazel” maddesinde de görülebilir (2017, s. 86).

Bu tamlamaların terim anlamlarına bakmadan günümüz Türkçesindeki karşılıklarına bakıldığında *hüsn-i matla*, “matla’ın güzelliği” yani “şiirin ilk beytinin güzel olması” demektir. Buna göre *hüsn-i makta* da “son beytin güzel olması” anlamına gelir. *Matla*’ın güzelliğinin kendinden sonraki beyitte olması, *makta*’ın güzelliğinin ise önceki beyitte bulunması akla yatkın görünmüyor.

Türk edebiyatında nazım şekilleri konusunu ele alan günümüz kaynakları içerisinde, bu garipliğe dikkat çeken ve klasik kaynaklara müracaat eden ilk eser, Yekta Saraç’ın *Klasik Edebiyat Bilgisi-Biçim-Ölçü-Kafiye* adlı çalışmasıdır. Saraç bu eserinde, “bazı kaynaklarda” kaydıyla isim belirtmeden andığı bu tanımları aktardıktan sonra bu kaynaklara kaynaklık eden ismi de açıklayarak terimlerin Fars edebiyatındaki kullanımını şu şekilde naklediyor:

**Matla** beytinden sonraki, **matla**’ın gücünde ve etkileyiciliğinde, hatta ondan daha özenle yazılmış olan beyte **hüsn-i matla**, makta beytine göre aynı durumdaki, ondan önceki beyte de **hüsn-i makta** denmesi muhtemelen Muallim Nâci’den sonra Türkçe kitaplarda yaygınlaşmıştır. Fakat Farsça kaynaklarda *hüsn-i matla* ve *hüsn-i makta* farklı şekilde tanımlanmaktadır. **Hüsn-i matla** sıradan bir matla beytinden öte, etkileyici, anlam-lafız ilişkisi sağlam ve güzel olan matla beytine denir. Bu şekilde etkileyici ve güzel bir şekilde o şiirin başlaması aynı zamanda **hüsn-i ibtidâ** olarak da adlandırılır. Yine bu kaynaklarca lafız ve anlamın titizlikle seçildiği, muhatabı etkileyen bir şekilde şiiri sonlandıran beyte de **hüsn-i makta** veya **hüsn-i hitam** denilir (2007, s. 17).

Gazel başlığı altında konuyu tekrar ele alan Saraç, yukarıdaki tanımları tekrar ettikten sonra parantez açıp “*Fakat hüsni matla ve hüsni maktanun anlamlarının bu şekilde kabulü beş beyitli bir gazelin sadece üçüncü beytine ad verilmemesi demektir*” diyerek bu tanımlamanın garipliğine dikkat çekiyor (2007, s. 48).

*Hüsni matla’ ile hüsni makta’* terimlerindeki bu tanım farklarından sonra bir de *hüsni tahallus* terimine bakalım. Bu terimin yukarıda aktarılan karşılığını kısaca “mahlasın tevriyeli kullanılması” olarak anlayabiliriz. Bu durumda *mahlas ve tahallüs* terimlerinin de kökenine bakmak gerekir. Klasik kaynakların tarifine gitmeden, Saraç’ın bahse konu eserindeki girizgâh (güriz) tanımına bakalım:

**Girizgah (gürizgah):** Şairin medhiye-övgü kısmına geçeceğini haber veren bir iki beyitlik kısımdır. Dolayısıyla aslında ayrı bir bölüm sayılmaz. Nesib ile medhiye arasında geçişin şairane bir tarzda yapılması gerekmektedir. Şair, bazen bunu hissettirmeden ustalıkla yaparken bazen de birden, üslupta bir kırılma yaparak doğrudan ifade eder. İran edebiyatında bu kısma **hüsni tahallus, hüsni mahlas** ve **hüsni hurûc** adları da verilmiştir (2007, s. 22).

Görüldüğü gibi Saraç’ın “İran edebiyatında” diyerek sınırladığı ancak öncelikle Arapça kaynaklarda ve pek çok Türkçe kaynakta da var olan<sup>4</sup> tanıma göre *mahlas ve tahallüs* terimleri de yalnızca, “şairin şiirde kullandığı takma ad (mahlas)/ şiirde takma adını anmak (tahallüs)” anlamında olmayıp, bu anlamıyla birlikte başka terimsel anlamlara da delalet etmektedir.

Konuyu bizce önemli kılan hususlardan biri de Saraç’ın tespit ve örtülü tenkitlerine rağmen yapılmakta olan güncel yayınlarda halen aynı bilgilerin eleştirilmeden aktarılması ve üzerine yeni fikirler bina edilmesidir (Kayaokay, 2017). Hatta müstakil olarak Türk edebiyatında mahlas konusunda yazılmış bir kitapta bile terimin böyle bir anlamı olduğundan söz edilmemesi oldukça ilginçtir (Yıldırım, 2006).

Prof. Dr. Yekta Saraç’ın dikkat çektiği husus, günümüzdeki “bazı kaynaklar”ın Muallim Nâci’den (1849-1893) etkilenmiş olması ihtimalidir. Dolayısıyla bu tanım değişikliğinin sebebi Nâci olmalıdır. Halbuki Türkçe ve Farsça kaynaklara bakıldığında söz konusu değişikliğin daha eskilere ve daha uzak coğrafyalara gittiği görülmektedir.

<sup>4</sup> Klasik tanımları veren diğer Türkçe kaynaklar için bkz. (Aksoy, 1991, s. 116; Kılıç, 2007, s. 94-95; Demirciler, 2014, s. 459-463).

### Arapça ve Farsça Kaynaklarda Hüsni Matla' ve Hüsni Makta'

Öncelikle matla', hüsni matla' ve makta', hüsni makta' terimlerine bakalım. Hemen belirtmek gerekir ki *matla'* ve *makta'* terimleri konusunda Arapça, Farsça ve Türkçe kaynaklar arasında bir ihtilâf söz konusu değildir. *Hüsni matla'* teriminde ise kimi Farsça kaynağın klasik tanımında olmayan ve yukarıda Muallim Nâcî'ye atfedilen tanımı verdikleri görülmektedir. Ancak *hüsni makta'* bahsinde ise Muallim Nâcî yalnız kalmaktadır. Yani *hüsni makta'*ın makta' beytinden önceki beyit olduğundan bahseden başka eser yok.

Burada matla' kelimesinin ilk anlamı ve çeşitli disiplinlerde kullanıldığı terim anlamlarını bir arada veren Serdar Mutçalı'nın *Arapça-Türkçe Sözlük* adlı eserine göre kelimenin kullanıldığı anlamları şöyle sıralayabiliriz: “doğuş, doğma zamanı; yükselme noktası; tan vakti; başlangıç, giriş; mukaddime; başlangıç, ilk beyitler; peşrev; prelüt (Müzik); gözetleme yeri; merdiven” (1995, s. 526). Dikkat edilirse, *matla'* kelimesi bu çalışmanın başında değinilen mimarî, musikî ve kitap sanatları gibi muhtelif disiplinlerde bir terim anlamı kazanmıştır. Yine aynı sözlükte makta' kelimesine de şu karşılıklar verilmiştir: “geçit, pasaj; kesişim noktası; kesit, bölüm; hece, cümle (Müzik); sürü; taş ocağı” (1995, s. 718). Güncel bir yayın olan bu sözlükte kelimelerin günümüzde kullanılmakta olduğu anlamları görmek de kuşkusuz ilgi çekicidir.

Farsçanın en hacimli ansiklopedilerinden olan *Lugatnâme-i Dehhudâ (Dehkhoda)*, matla' kelimesinin Arapça'daki sözlük anlamlarını (doğuş, güneş ve diğer gök cisimlerinin doğuş yeri, doğuş zamanı, fecir vakti, başlangıç, gelme yeri, yukarı çıkmak için kullanılan merdiven veya basamak) verdikten sonra “mecazen gazel ve kafiye'nin, her iki mısraı kafiyeli ilk beyti” terim anlamını Muhammed Gıyaşuddîn ibn Celâluddîn Rampûrî'nin *Guyâsu'l-Lugât*'inden (1923, C.1, s. 347) aktarır. Daha sonra Muhammed Pâdişâh'ın *Lugat-i Ânendrâc* adlı sözlüğündeki tanımına yer verir: “Şairlerin ıstılahında gazel ve kasidenin ilk beytine matla', ikinci beyte *hüsni matla'* ve son beyte de *makta'* derler.” (Dehkhodâ, 1998, C.13, s. 2165-2166).

Aynı kaynakta *makta'* maddesinde sözlük anlamları “kesme, kesiş” (*masdar*) ve “kesme yeri, bitiş yeri, tamamlanma yeri” (*ism-i mekân*) olarak verilir. Bu anlamda “hitâm” ve “mahtem” kelimelerinin de kullanıldığı aktarılır. Aynı madde altında *hüsni makta'* terimi de “hüsni intihâ, şiirde ve sözde sonuç kısmının güzel olması” biçiminde tanımlanır (Dehkhodâ, 1998, C. 14, s. 21345).

Görüldüğü gibi Farsça kaynaklarda *hüsn-i makta'* için “son beyitten önceki beyit” anlamına rastlanmamaktadır.

### **Mahlas, Tahallus, Hüsn-i Tahallus**

Şimdi de mahlas/tahallüs ve hüsn-i tahallus terimlerine bakalım.

Arapça sözlüklerde “mahlas” kelimesi “halasa” kökünden masdar-ı mîmî ve *mehreb*, *mahrec* yani “kaçış”, “çıkış”, “kurtulma” ve “emin, güvenilir yer” anlamlarındadır (Mutçalı, 1995, s. 242) (Steingass, 1884, s. 973). Bu kalıbın ism-i mekân da ifade ettiği düşünülürse kelimeye “kaçış yeri” yahut “çıkış yeri” anlamını da vermek mümkündür.

Söz konusu sözlüklerde kelimenin, belâgatteki terim anlamı olarak ise, “şairin kasîdenin mukaddimesinden mevzu'una geçmesi” demek olduğu kayıtlıdır.

Yine aynı kökten tefa'ül kalıbından “*tahallus*” masdarı da aynı terimi karşılar.

Arapça sözlükler, mahlas kelimesinin, şairin şiirde kullandığı takma ad anlamına değinmezler. Zaten bilindiği gibi Arap edebiyatında böyle bir müstear yahut takma ad kullanma geleneği de yoktur. Şu halde bu kelimenin Farsça lugatlerdeki anlamına da bakmak gerekir.

*Lugatnâme-i Dehhudâ (Dehkhoda)*'da “mahlas” kelimesinin sözlük anlamları, yine yukarıda bahsi geçen *Ânendrâc* ve *Guyâsu'l-Lugât* gibi Hindistan kaynaklı lugatlere ve Şihabeddin İbn Arabşah'ın *Muntehe'l-Ereb fî Lugâti't-Türk ve'l-'Acem ve'l-'Arab*'ı ve Sa'îd el-Hûrî eş-Şertûnî'nin Arapça sözlüğü *Akrabu'l-Mevârid*'i gibi kaynaklara dayanarak “cây-ı halâs: kurtuluş yeri” olarak verilir. Yine Dehhudâ'nın kaynakları arasında bulunan Nâzımu'l-Etibbâ adıyla meşhur Mirza Ali Ekber Nefîsî'nin *Ferheng-i Nefîsî*'si ise, kelimeyi “melce', penâh (sığınak), kurtuluş yeri, kaçış yeri, gürüz ifadeleriyle karşılamaktadır (Nefîsî, 1355, C. 5, s. 3205). Bu lügatlere göre kelime, yukarıda geçen anlamları yanında “tamamlama yeri: cây-ı itmâm” anlamını da ifade etmektedir. Kelimeye şiir ve edebiyat terimi olarak ise şöyle iki farklı karşılık verilmiştir:

1. Yazar veya şairin bir münasebetle memduhunu övdüğü yer. Şairin dua ve senâsını beyan ettiği yer. Şairin “maksûd” a geçiş yeri. Şairin maksudunu/maksadını akıcı bir söyleyişle ve tenasübe riayet ederek açıkladığı yer.

2. “Tahallüs” yani, şairin kendisi için seçtiği ve gazelin sonlarındaki bir beyitte andığı bir lakaptır.” Mahlas barındıran bu beyit “şâh beyt” olarak adlandırılır.

*Lugatnâme* ayrıca *mahlasın* “hülâsa, özlü kısa söz” anlamına da değinir ve yazının yahut konuşmanın sonunda kullanılan “sözün özü, sonuç olarak, bilcümle, kısaca” anlamlarında “mahlas-ı kelâm” ve “mahlas-ı sühan” terkiplerini verir. (Dehkhodâ, 1998, C. 13, s. 20502-20503)

Kelimenin terim anlamı konusunda en önemli kaynaklar, belâgat sahasında bilinen ilk Farsça eser olan Muhammed b. Ömer er-Râdüyânî'nin (ö.481/1088'den sonra) *Tercemânu'l-Belâga'sı* ve onun etkisinde yazıldığı bilinen Reşîdüddin-i Vatvat'ın (ö. 573/1177) *Hadâ'iku's-Sihr fî Dekâ'iki'ş-Şi'rî*, yine Şems-i Kays-ı Râzî'nin (ö. 633/1236'dan sonra) *el-Mu'cem fî-Me'âyîr-i Eş'âri'l-'Acem'i* gibi eserlerdir.

İran'da konu ile ilgili kaleme alınan çağdaş kaynaklar da, adı geçen klasik eserlerin tanımlarına bağlı kalmışlardır. Örneğin Mansûr Restegâr-ı Fesâî'nin *Envâ'ı Şi'r-i Fârsî*'sinde, *tahallüs* teriminin iki anlamının da verildiği görülür. Eserde kasidenin cüzleri, *matla*, *tegazzül-nesîb-teşbîb*, *tahallüs veya gürîz*, *medh*, *dua (veya şerîta)* biçiminde tasnif edilmiş ve bazı kasidelerin ise *matla'*, *mahlas (gürîz)* ve *makta'*dan ibaret olduğu ifade edilmiştir (1372, s. 514-520). Bu eserden önce kaleme alınan Celâleddin-i Humâî'ye ait *Fünûn-ı Belâgat ve Sinâ'ât-ı Edebî* adlı eserde tam bir kasidenin teşbîb, tahallüs ve şerîtaya (dua) sahip olmasının yeterli olduğu belirtilir (1389, s. 73).

Humâî'nin *matla'* tanımlarken üstadlardan naklen dile getirdiği şu ifade dikkate değerdir: “*Matla' ser-pûş u sır-pûş-i suhenest*”. Yani *matla'* şiirin sırlarını örten başlığıdır (ser-pûş: baş örtüsü). Bununla *matla'*ın lafız ve mana yönünden güzel ve beğenilen bir surette yazılması gerektiğini ifade eder. İşte bu güzel başlangıca *hüsn-i matla'* yahut *hüsn-i ibtidâ* veya *berâ'at-i istihlâl* denir. *Hüsn-i ibtidâ* ve *hüsn-i hitâm* tabirleri daha geneldir. Yani *hüsn-i ibtidâ* dendiği zaman kasidede nesibin güzelliği, *hüsn-i hitâm* ile de dua veya şerîtanın güzelliği kastedilir (1389, s. 73).

Humâî, *tahallüs* teriminin iki anlamı olduğunu belirtir. Birincisi şairin soyadı gibi şiirde kullandığı adı; ikincisi ise “*tahallüs-i kaside*” terkihiyle ifade ettiği, teşbîb ve *tegazzül*'den *medîha* veya *maksûda* geçiştir (*gürîz*, *gürizgâh*). *Tahallüsün* de teşbîb gibi kasidenin mühim ve hüner gösterilen bir bölümü olduğunu söyleyen Humâî, bu yüzden *hüsn-i tahallüsü*; *hüsn-i matla'*, *hüsn-i makta'* gibi bedî ilminin sanatlarından sayar.

Gazelde *hüsn-i tahallus* konusuna da değinen Humâî, Sa'dî-i Şîrâzî tarafından başlatılan bu geleneği Hâfız'ın devam ettirdiğini ve özellikle Kaçar dönemi şairleri tarafından çok kullanıldığını belirterek çok sayıda gazel örneği verir (s. 91-102). Humâî'nin söz ettiği gazel formu Türkçe kaynaklarda "müzeyyel gazel" olarak bilinen şiirlerdir.

Fesâî, tahallüs bölümünü şöyle tanımlar: Şairin maharetli bir şekilde tegazzül, teşbîb ve nesîbden asıl maksada (maksûd) yani medhe intikal etmesinden ibarettir. Bu işi öyle mahirce yapar ki okuyucu medhin, teşbîb veya tegazzülün devamı olduğunu düşünür.

Çağdaş İran kaynaklarından üçüncüsü Nâsır-ı Nîkûbaht'ın 1389 h.ş. yılında Tahran'da basılan *Tahlîl-i Şî'r-i Farsî* adlı eseridir. Bu kaynakta da söz konusu terimlerin Türk edebiyatındaki karşılıkları yoktur (s. 60-61). Dolayısıyla bu kaynakların hiç birinde "mahlası tevriyeli kullanmak" gibi bir anlam söz konusu değildir.

Dikkat edilirse, burada "tegazzül" terimi teşbîb veya nesîb anlamında kullanılmaktadır. Yine önemli bir terim kargaşasına sebep olan bir husus da budur. Zira tegazzül günümüz Türkçe şiir bilgisi kaynaklarında kasidenin herhangi bir yerinde söylenen gazel olarak tarif edilmiş ve bunun aslında *nesîb* yahut *teşbîb* olarak da adlandırılan gazel olduğu unutulmuştur.

Humâî ve Fesâî'nin kaynaklarından biri olan ve belâgat ilminin önemli ismi Şems-i Kays-ı Râzî, *El-Mu'cem*'de, bu çalışmanın konusu olan terimleri tek başlıkta toplamış ve özetle şöyle ifade etmiştir:

*Hüsn-i matla' ve makta' ve lutf-ı tahallus ve edeb-i taleb.* "Hüsn-i matla', şairin her şiirin matla'ını maksadına uygun söylemesi ve mersiye yahut hiciv dışında müstekreh (kaba) sözlerden kaçınması, o şiirlerde bile mümkün olduğunca daha güzel ve daha örtülü olanı matla' yapmasıdır. Ve kasidenin gazel veya teşbîbinde bir oğlan yahut kadın ismini anmamaktır. Ancak memduhun o isimle alakasının olmadığı kesin olarak bilirse bu isimler anılabilir. Ve matla'ı tatlı ve hoş lafızlardan oluşturmasıdır (Râzî, 1336, s. 400).

Yazar, *lutf-ı tahallus* olarak andığı *hüsn-i tahallusu*, yani gazelden (yahut teşbîbden) medhe geçişi ise olumsuz örnekler üzerinden açıklar. Medhe başlarken memduhun ismini anarak başlamayı kaba ve beğenilmeyen bir ifade olarak tanımlayan Şems-i Kays-ı Râzî, Ebulferec'in "Ey ser-efrâz-ı âlem ey Mansûr" mısra'ını olumsuz bir örnek olarak verir ve memduha "ey fûlan" diye hitap

edilmesinin hoş olmadığını belirtir. Bunun yerine, “ey pâdişâh-ı âlem” ve “ey sadr-ı cihan” gibi bir hitabı tercih etmek gerektiğini söyler. Medihden sonra şairin kendini takdim edip memduha taleplerini arz ettiği *edeb-i taleb* (yahut başka kaynaklarda *hüsn-i taleb/hüsn-i matlab*) ve *hüsn-i makta*’ terimlerini de olumlu ve olumsuz şiir örnekleriyle gösterir.

*Envâ’-ı Şi’r-i Fârsî*’de *Makta’-ı gazel* bölümünde “tahallus” kelimesinin bu defa şairin şiirde söylediği özel ad anlamında kullanıldığını görüyoruz. Yazar gazelin son beytine makta’ dendiğini ve genelde burada şairin “tahallus”unu yani edebî özel adını kullandığını belirtir (Fesâî, 1389, s. 566).

Sîrûs Şemîsâ da *Seyr-i Gazel der-Şi’r-i Fârsî* adlı eserinde *tahallüs* kelimesini hem şairin adı hem de tegazzülünden maksuda geçiş anlamında kullanır. Ancak o da *hüsn-i tahallus* ibaresini “yalnızca nesib veya tegazzülünden maksuda geçişi güzel bir tarzda yapmak” anlamıyla kullanmaktadır (1373, s. 36).

Böylece ilk kaynaklardan günümüze Farsça yazılmış belâgat kitaplarında “hüsn-i matla”ın matla’dan sonraki beyit, “hüsn-i makta”ın makta’dan önceki beyit anlamında kullanılmadığını, “tahallus”un da iki terim anlamıyla kullanıldığını ancak “hüsn-i tahallus” ibaresinin asla “mahlası tevriyeli kullanmak” şeklinde olmadığını söyleyebiliriz.

Şu halde Muallim Nâcî’nin söz konusu terimlere verdiği karşılıkların sebebi/kaynağı ne olabilir?

Anadolu sahasında belâgate dair bilinen ilk müstakil eser olan Molla Lutfî’ye ait *Risâle-i Mevlânâ Lutfî*’de konumuzla ilgili tek tanım, Lutfî’nin eserin sonunda verdiği *hüsn-i makta*’ tanımıdır: “Ve bülegâ ortasında muhassenât-ı arziyyeden gayet eyüsi ve gayet ahseni oldur ki kelamı gökçek sözle tamam ideler. Bu san’ata *hüsn-i makta*’ dirler” (Aksoy, 1991, s. 116).

Belâgat konusunda Türkçe olarak yazılmış ilk kaynaklardan biri de 16. yüzyıl âlimlerinden Sürûri’nin *Bahru’l-Ma’ârif* adlı eseridir. Bu eserde müellif tarafından yazılan bir *kasîde-i masnû’ada hüsnü’l-matla’*, *hüsnü’t-tahallus ve hüsnü’l-makta*’ terimleri birer beyitle örneklendirilmiştir. Büyük oranda Reşîduddîn-i Vatvât’ın *Hadâ’iku’s-sihr fî Dekâ’iki’ş-şi’r*’inden etkilenen eserde verilen örnek beyitler klasik tarife uygundur (Şafak, 1991, s. 103-104).

Hüsn-i matla’ tabirini “matla’dan sonraki ikinci beyt” anlamında kullanan ilk Türkçe eser, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Müstakimzâde Süleymân Sa’deddîn’in (ö. 1202/1788) h.1187/m. 1773 yılında kaleme aldığı *Istîlâhâtu’ş-Şi’riyye* adlı küçük

risalesidir. Müstakimzâde bazı şiir terimlerini elif-bâ sırasına göre kısaca tanımladığı eserinde söz konusu terimi “Hüsn-i matla’: Peyrev olan beyte dirler. O dahi matla’ olursa matla’-ı sâni dinür” biçiminde tanımlamaktadır (Tolasa, 1986, s. 374). *Girîzgâh*, *matla’*, *makta’* gibi terimlerin de kısa tanımlarının yer aldığı risalede *hüsn-i mahlas/hüsn-i tahallus*, *hüsn-i makta’* gibi terimler yer almaz. Yalnızca *makta’* için söylenen “Şiirin âhir beytidür ki şehbeyt’dür. Şâ’ir kendi mahlasını anda îrâd ider” (Tolasa, 1986, s. 378) ifadesi ve *girîzgâh*ın tanımındaki “mahall-i firâr ki kaçmak yiridür. Kasidede mukaddime temâm oldukda şürû’-ı merâm makâmı dimekdür” (Tolasa, 1986, s. 376) açıklaması Müstakimzâde’nin mahlas/tahallüs terimlerini yalnızca şairin takma adı anlamında kullandığı ve kasidenin bölümü için de Farsça “girizgâh”ı tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla en azından hüsn-i matla’ tabirinin ikinci beyit anlamında kullanımının Osmanlı coğrafyasında Muallim Nâci’den yüz yıl kadar öncesine gittiğini söyleyebiliriz. Terimin bu anlamıyla kullanıldığı başka coğrafi bölgeler için de *Lugatnâme-i Dehhudâ*’ya bakmak gerekir. Zira bu sözlükte pek çok kaynağın bilgisi bir araya getirilmiştir. Bunlar içinde edebiyat terimleri konusunda Babürlüler döneminde yaşamış Tehânevî’nin (ö. 1745’ten sonra) *Keşşâfu Istilâhâtî’l-Fünûn ve’l-’Ulûm*’u önemli bir yere sahiptir. Bu eserde hüsn-i ibtidâ, hüsnü’t-tahallus (1996, C. 1, s. 670), hüsnü’l-matla’ ve hüsnü’l-makta’ (1996, C. 1, s. 673) maddeleri klasik kaynaklardaki bilgilere uygun olarak ayrı ayrı açıklanmıştır. *Keşşâfu Istilâhât*’ta *tahallüs* maddesinde terimin her iki anlamı da verilirken dikkati çeken tek fark tanım sırasının değişmiş olmasıdır.

Bu eserde *tahallüs* maddesinde ilk anlam, “şairin medih esnasında kendi adını anması” olarak verilmiş ve eski kaynakların ilk sırada verdiği “sözün başlangıcından (iftitah) bir münasebet gözeterek, maksûda intikâl etmek” anlamının burada ikinci sıraya gerilemiş olduğu görülüyor (1996, C. 1, s. 39).

*Keşşâfu Istilâhâtî’l-Fünûn*’da *hüsn-i tahallus* terimi ise yine yalnızca maksuda geçişi güzel bir şekilde yapmak olarak verilmiştir (1996, C. 1, s. 398). Bu eserde “mahlas” teriminin madde başı olarak ele alınmamış olması da kayda değerdir.

*Lugatnâme*’nin kaynakları arasında iki önemli eser daha vardır: (Şâd) Muhammed Pâdişâh’ın, Hindistan’ın Vijayanagar eyaleti racasının oğlu için tertip edip 1888’de tamamladığı *Ferheng-i Ânendrâcî* ile Gıyâsuddin Muhammed-i Rampurî’nin 1923’te bitirdiği *Gıyâsu’l-Lugât* adlı eseri. Bu iki eserde de *hüsn-i matla’* ibaresinin anlamı “gazel ve kasidede matla’dan sonraki ikinci beyit” olarak geçmektedir (1363, C. 2, s. 1520; 1923, s. 241).



Muallim Nâcî ile çağdaş olduğu görülen Muhammed Pâdişâh'ın yedi ciltlik *Ferheng-i Ânendrâc*'ı bastırıldığı tarih *Istîlâhât-ı Edebiyye*'den bir yıl öncedir. *Ânendrâc* h. 1306/m. 1888 tarihinde basılmıştır. *Istîlâhât-ı Edebiyye*'nin ilk baskısı ise 1307/1889 tarihlidir.

Hindistan'ın Haydarâbâd şehrinde uzun süre yaşayan ve orada Farsçanın ilk etimolojik sözlüğü kabul edilen 5 ciltlik ünlü *Ferheng-i Nizâm* sözlüğünü yazan İranlı âlim Dâ'î'l-İslâm (Dâ'î-al-İslam) Seyyid Muhammed Ali (1295h.ş./1878-1330h.ş./1951) (Akhtar, 1993, s. 594-595) ise *hüsn-i matla*'ı iki maddede açıklar: "1. *hüsn-i ibtîâ*; 2. *Son dönem şairlere göre gazel ve kafiye'nin ikinci beytinin kafiyesinin, matla' beytinin ilk mısra'sının kafiye (kelimesiyle) aynı olmasıdır*" (Dâ'î'l-İslâm, 1362, C. 2, s. 508). Bu tanım, her şiirin ikinci beytinin "hüsn-i matla' olamayacağını, bunun "*redd-i matla*" gibi bir uygulama olması gerektiğini ifade ediyor. Dolayısıyla bu ikinci tanıma göre hüsn-i matla'da, anlam güzelliğinden ziyade biçimsel bir tasarruf söz konusudur. Kafiye ilminde "uyüb-ı kâfiye"den sayılan kafiye tekrarı burada bir sanat olarak tanımlanmıştır.

Konu Hindistan'a uzanınca Urduca kaynaklara da bakmak icap eder. 1868-1898 yılları arasında Mevlevî Seyyid Ahmed Dehlevî tarafından hazırlanıp ilk baskısı 1908'de tamamlanan, Urduçadan Urduçaya ilk sözlük *Ferheng-i Âsîfiyye* adlı dört ciltlik eserde *hüsn-i matla*' terimi "*gazel ve kasidede matla'dan sonraki ikinci beyit*" olarak kayıtlıdır (1898, C. 2, s. 163). *Ferheng-i Ânendrâc* ile çağdaş olan bu eserde konuyla ilgili ayrıntılı bilgi "*matla*" maddesinde karşımıza çıkmaktadır: "*Böyle ilk beyte matla'-ı ûlâ, ikinciye matla'-ı sâni, üçüncüye de matla'-ı sâlis denir. Hüsn-i matla' veya zîb-i matla' dediğimizde matla'dan sonra gelen şiiri (beyti) kastediyoruz. Bazısı hüsn-i matla' olması için iki beytin de kafiye'li olması gerektiğini söylerler.*" (1898, C. 4, s. 367).

Yine belâgat terimleri konusunda kaleme alınan Urduca *Keşşâf-ı Tenkîdî Istîlâhât* adlı eserinde müellif Ebu'l-İcâz Hâfiz Sıddîkî de hüsn-i matla'ın ikinci beyit olduğunu ve bu terime "*zîb-i matla*" da denildiği bilgisini tekrar eder (2018, s. 101).

Hindistan bölgesinde Farsça ve Urduca yazılan sözlüklere bakıldığında -en azından bazı edebiyatçılara göre- *hüsn-i matla*'ın her gazel veya kasidenin ikinci beyti olamayacağı; şiirin ya çift matla'lı (*zû'l-metâli*) olması veya şiirin ilk mısraındaki kafiye kelimesinin ikinci beytin sonunda tekrar etmesi gerektiği anlaşılıyor. Bu durumda hüsn-i matla' meselesinin bu bölgede bir kâfiye terimi olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

İlk kez Urduca kaynaklarda karşımıza çıkan “hüsn” yerine “zîb” tercihi de oldukça anlamlıdır. Zira “hüsn” güzellik anlamında sıfat iken “zîb” süs anlamında isimdir. Dolayısıyla matla‘ın süsü, matla‘dan sonra gelebilir. Oysa güzellik zâtîdir ve matla‘ın kendisinde bulunmalıdır.

*Keşşâf-ı Tenkîdî Istilâhât*’ta “tahallüs” bahsinde şairin kullandığı takma ad anlamı verildikten sonra eski kaynaklarda *tahallus* kelimesinin *gürîz* ve *mahlas* (teşbîlden maksada geçiş) anlamında kullanıldığı da hatırlatılıyor. “Mahlas” diye ayrıca bir madde bulunmayan eserde mahlasın *girizgah* anlamı dışında kullanılmaması da kayda değer (Siddikî, 2018, s. 52).

Bu noktada söz konusu terimlerde görülen anlam kaymasının İran coğrafyasının iki ucunda Osmanlı ve Hindistan-Pakistan bölgelerinde olması ilginç bir tesadüftür. Zira değişimin gözlendiği Farsça kaynakların hepsi Hindistan menşelidir. Bu çalışma esnasında görülen kaynaklar kesin bir hüküm vermeye imkan sağlamamakla beraber Osmanlı ile Hindistan arasındaki kültür-sanat ilişkilerinin, 20. yüzyıl başlarına kadar kuvvetli bir şekilde devam ettiğini söylemek yanlış olmasa gerek.

Bu devirde görülen Osmanlı-Hint ilişkilerinin teorik anlamda Sebk-i Hindî’nin bir devamı olduğu anlaşılıyor. *Hüsn-i matla*‘ı, *matla*‘dan sonraki beyit olarak izah eden Muallim Nâcî’nin seçtiği şu örnek beyit, bu düşüncemizi destekler niteliktedir:

*Bir de hüsn-i matla vardır ki matla’ı ta’kib eden beyt-i rengînin unvanıdır. Şevket-i Ferâhî’nin*

فلك حسن ترا از حسن يوسف کرده گلگونتر  
که رنگین تر کند شاعر ز مطلع حسن مطلع را

*Felek husn-i torâ ez husn-i Yûsuf kerde gulgûnter*

*Ki rengînter kuned şâ’ir zi-matla’ husn-i matla’ râ<sup>5</sup>*

*Kavlince şair bu beyti matla’dan daha güzel söylemeğe çalışır* (1307, s. 160-161).

Belâgat konusunda Farsça ve Urduca kaynaklarda örnek olarak kullanılmayan bu beyit, Sebk-i Hindî’nin önemli temsilcisi Şevket-i Buharî Divanı’ndaki

<sup>5</sup> “Felek, senin güzelliğini Yusuf’un güzelliğinden daha göz alıcı yapmıştır. Zira şair hüsn-i matla’ı matla’dan daha güzel yapar.”

خیالات متینم بس که سنگین کرد مطلع را  
صدا خیزد به یکدیگر رسانم چون دو مصرع را

*Hayâlât-i metînem bes ki sengîn kerd matla' râ*

*Sadâ hîzed be-yek-dîger resânem çun du mısra' râ<sup>6</sup>*

Matla'ıyla başlayan gazelin ikinci beytidir (Şafak, 1386, s. 71). Dikkat edilirse Şevket'in matla' beytinin ilk mısra'ında kafiye kelimesi "matla"dır. İkinci beytin sonundaki "hüsn-i matla" terkinde yine ilk mısradaki son kelime kafiye olarak kullanılmıştır. İşte *Ferheng-i Nizâm*'da söz edilen teori de bu beyte dayanıyor olmalıdır.

Damat İbrahim Paşa hakkında

*Başlayup cûşişe tab'ında mezâyâ-yı sühan*

*Mevc-hîz oldu yine lücce-i deryâ-yı Aden*

*Hüsn-i matla'da edüp çeşme-i mihri rîzân*

*Eyledi hükmünü icrâ yine tab'-ı rûşen* (Nedim, 2017, s. 26).

beyitleri ile başlayan medhiyesinde Nedim'in de "hüsn-i matla" ibaresini matla'dan sonraki beyitte kullanması Sebki Hindî akımının etki alanını belirginleştiren çarpıcı bir örnektir.<sup>7</sup>

Muallim Nâcî'den sonra Osmanlı döneminde yetişen ve Cumhuriyet döneminde edebiyat sahasında birçok esere imza atan Tahirü'l-Mevlevî (Tahir Olgun) (1877-1951) de Dârüşşafaka'da okutmak üzere hazırladığı ders notlarından oluşan 1329/1911 tarihli *Tedrisât-ı Edebiyye'de Nazm ve Eşkâl-i Nazm* adlı kitabında matla'dan sonraki ve makta'dan önceki beyitlere *hüsn-i matla'* ve *hüsn-i makta'* denildiğini kaydeder. Kasidede maksada başlarken söylenen uygun beyitler için de yalnızca *gürîz* veya *gürîzgâh* terimlerini kullanan (1329, s. 94) Tahirü'l-Mevlevî, ders kitabı niteliğindeki bu eserinde bu adlandırmanın sebebini açıklamaz. Yazar bu bilgileri ilk baskısı 1936 yılında yapılan *Edebiyat Lügati*'nde de tekrar eder (1973, s. 47-48).

<sup>6</sup> "Sağlam muhayyile matla'ı öyle ağır/kıymetli yaptı ki iki mısra çatsam biri birine ses verirler."

<sup>7</sup> Muallim Nâcî'nin atıf yapmadığı Nedim'in bu beytini hatırlatan ve zihnimdeki bütün kurguyu alt üst eden saygıdeğer hocam Prof. Dr. Abdulkadir Gürer'e buradan teşekkür etmek isterim.

## Sonuç

Sonuç olarak dört dilde yazılmış pek çok kaynak üzerinden yapılan karşılaştırmada özellikle “hüsn-i matla” teriminde görülen anlam farklılaşması konusunda önemli verilere ulaşılmış oldu. Buna göre söz konusu terimin anlamında değişimin görüldüğü en eski teorik kaynak şimdilik Anadolu sahasında Müstakimzâde Süleymân Sa‘deddîn Efendi’nin *Istılâhâtu’ş-Şi‘riyye*’sidir. 19. yüzyılda Hindistan’ın Haydarâbâd bölgesinde hazırlanan Farsça ve Urduca sözlüklerle eşzamanlı olarak İstanbul’da Muallim Nâcî tarafından tekrar edilen bu tanımı şiirde örneklendiren iki şair tespit edildi: 17. yüzyılın sonunda İsfahan’da vefat eden Sebk-i Hindî şairi Şevket-i Buhârî ve aynı yüzyılın sonunda doğup ondan otuz yıl sonra İstanbul’da vefat eden Lâle Devri şairi Nedîm.

Sözün burasında Muallim Nâcî’nin hüsn-i matla’ terimini Müstakimzade’nin tek cümlelik ifadesinden almadığı, belki her ikisinin de başka bir kaynaktan etkilendiğini söylemek mümkündür. Nedîm ve Şevket-i Buhârî gibi iki şahit de göstermektedir ki bu kaynak, Sebk-i Hindî akımı ile ilgilidir. Sebk-i Hindî, bugünkü İran coğrafyasında çoğunlukla dili karışık ve sentaksı bozuk, söyleyişi gevşek olarak yorumlanmasına rağmen Pakistan, Tacikistan ve Afganistan bölgesinde yakın zamana kadar devam etmiştir (Kahraman, 1376, s. 4-11).

Belki bu çalışma derinleştikçe daha farklı belâgat kaynaklarına ulaşılabilecektir. Ama Nâcî’nin bir belâgat kaynağını anmayıp doğrudan şiiri örnek vermesi önemlidir. Yeni hayallerle şiiri derinleştiren ve bu arada kelimelere yeni anlamlar kazandıran Sebk-i Hindî şairlerinin yalnızca yeni imajlar kullanarak şiiri bulandırmakla kalmayıp geleneksel formları da değiştirmeye çalıştıklarını, yani yalnızca “mazruf”u değil “zar”ı da değiştirdiklerini söyleyebiliriz. Nitekim Şevket-i Buhârî’nin beytindeki “Zira şair hüsn-i matla’ı matla’dan daha güzel yapar” ifadesi hem tanım yapmakta hem de örnek oluşturmaktadır. Bu durumda başka bir belâgat kaynağı aramak gerekmez. Özellikle Sebk-i Hindî şiirine bakmak yeterlidir.<sup>8</sup>

Edebiyat ve sanatta önemli bir etki alanı bulunan Farsçanın İran coğrafyası dışında Afgan, Tacik, Pakistanlı ve Hindliler tarafından da konuşulduğu ve burada konuşulan Farsçanın -tıpkı Fars coğrafyasında ve Osmanlı medreselerinde okunup yazılan Arapça gibi- kendine has bir anlam dünyası oluşturduğu, dolayısıyla aynı kelimelere ve terimlere farklı anlamlar yüklediği bilinmektedir.

<sup>8</sup> Bu düşünceyle başka bazı divanlarla beraber özellikle Hallâku’l-Ma‘ânî (anlam yaratıcı) olarak bilinen Kemâl-i İsfahânî’nin divanı dijital kaynaklardan taranmış ancak yukarıdaki Şevket’in beyti gibi net bir bulguya rastlanamamıştır.

Hint bölgesi kaynaklarında örneğine rastlanmadığına göre, Nâcî *hüsn-i matla'* teriminin bu anlamından hareketle şiirin başı ile sonu arasında bir simetri oluşturarak *hüsn-i makta'*ın tanımını da kendi yapmış olmalıdır: “Matla’ın alt tarafındaki beyte *hüsn-i matla'* denildiği gibi, makta’ın üst tarafındaki beyte de *hüsn-i makta'* denilir. Mesela, yedi beyitli bir gazelde, bir *hüsn-i matla'* ittihaz ettikten sonra makta’dan başka elde kalacak dört beyitin güzeline makta’ın üzerinde yer tayin etmek şairlerin eski bir adettir” (1307, s. 161). Nâcî’nin *hüsn-i makta'* hakkında böyle iddialı bir tanımdan sonra herhangi bir örnek vermemesi dikkate değerdir.

Kasidede nesib/teşbîb/tegazzül’den sonra *maksada* (maksûd) güzel bir geçiş yapmak anlamındaki Arapça *mahlas* ve onun masdar hali olan *tahallus* terimleri zamanla şairin şiirde kullandığı takma ad /takma ad söyleme olarak kullanılmaya başlanınca kelimenin sözlük anlamının Farsça karşılığı olan “gürîz” ve “gürîzgâh” tercih edilmiş olmalıdır. Böylece artık Türk edebiyatında şairin takma adı için “*mahlas/tahallüs*”, nesibden maksada geçiş için de *gürîz* veya *gürîzgâh* (Türkçe söyleyişle *girizgâh*) kullanımı yerleşmiştir.

*Girizgah*ın, Arapça karşılığı unutulunca elde kalan *hüsn-i tahallüs*ü, “mahlası tevriyeli söylemek” biçiminde tanımlamak da Nâcî sonrasında (Cumhuriyet döneminde) telif edilen “bazı kaynaklar”a kalmış olmalıdır.

### **Kaynakça**

- Aksoy, M. (1991). Molla Lütfî’nin Risâle-i Mevlânâ Lütfî’si. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akhtar, M. S. (1993). Dâ’î-al-Eslâm, Sayyed Mohammad ‘Alî. *Encyclopedia Iranica* (Vol. VI, Fasc. 6, s. 594-595). London: Routledge & Kegan Paul.
- Dehkhoda, A (1998). *Loghatname (Encyclopedic Dictionary)*. (16 vols). M. Mu’in ve J. Shahidi (Ed.). Tehran: Tehran University Publication.
- Dehlevî, M. S. A. (1898). *Ferheng-i Âsîfiyye*. 4 Cilt. Lahor: İslamiyye Press.
- Demirciler, A. Z. (2014). *Mustafa İzzet Def’ül-Mesâlib fî Edebi’s-Şâ’ir ve’l-Kâtib (İnceleme-Metin-Dizin)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dilçin, C. (2017). Gazel. *Türk Dili Dergisi, Türk Şiiri (Divan Şiiri) Özel Sayısı 2*, 78-247.
- Dilçin, C. (1997). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Fesâî, M. R. (1372 h. ş.). *Envâ’-ı Şi’r-i Fârsî*. Şiraz: İntişârât-ı Nuvid-i Şîrâz.

- Humâî, C. (1389). *Funûn-ı Belâgat ve Sinâ'ât-ı Edebî*. Tahran: Ahura.
- Kahraman, M. (1376 h.ş.). *Berguzîdehâ-yi Eş'âr-i Sâ'ib ve Diger Şu'arâ-yi Ma'rûf-i Sebki Hindî*. Tahran: SEMT.
- Kayaokay, İ. (2017). Gazellerde Mahlasın Konumu ve Mahlasın Redif Olarak Kullanılması. *International Journal of Language Academy*, 5/4, 139-161.
- Kılıç, F. (2009). Nazım Şekilleri-Gazel. M. İsen (Ed.). *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı* içinde (s.207-250). Ankara: Grafiker.
- Kılıç, A. (2007), *Ahmed Hamdî- Belâgat-ı Lisân-ı 'Osmânî (İnceleme-Metin-Dizin)*. Kayseri: Laçın Yayınları.
- Kurnaz, C. ve Çeltik , H. (2010). *Divan Şiiri Şekil Bilgisi*. İstanbul: H Yayınları.
- Matlûb, A. (1967). *el-Kazvînî ve Şurûhu't-Telhîs*. Bağdat: Mektebetu'n-Nahda Yayınları.
- Mermer, A. ve Keskin, N. K. (2005). *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ.
- Muallim Nâcî (2017). *Istilâhât-ı Edebiyye*. M. A. Y. Saraç (Yay. haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Muallim Nâcî (1307 h.). *Istilâhât-ı Edebiyye*. (F. Faik, Nâşir). İstanbul: Asır Kütüphanesi.
- Mutçalı, S. (1995). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul. Dağarcık Yayınları.
- Nedîm, A. (2017). *Nedîm Divânı*. Hazırlayan: Muhsin Macit. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Nefîsî, M. A. E. (Nâzımu'l-Etibbâ) (1355 h.ş.). *Ferheng-i Nefîsî*. Tahran: Kitabfuruşî-i Hayyâm.
- Nikûbaht, N. (1389 h.ş.). *Tahlîl-i Şi'r-i Farsî*, Tahran: SEMT.
- [Olgun], T. M. (1973). *Edebiyat Lugati*. K. E. Kürkçüoğlu (Yay. Haz.). İstanbul: Enderun Kitapevi.
- [Olgun], T. M. (1329 h.). *Tedrisât-ı Edebiyye'de Nazm ve Eşkâl-i Nazm*. Cüz 2. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası.
- Rampurî, G. M. (1923). *Mukemmel Fârsî Dikşinri-Guyâsu'l-Lugât ma'a Muntehibu'l-Lugât ve Çerâg-ı Hidâyet*. Karaçi: Kadimî Kutubhâne.

- Râzî, Ş. K. (1336 h.ş.), *Kitâbu el-Mu'cem fî Me'âyiri Eş'âri'l-'Acem*. Mirza Muhammed bin Abdulvehhâb Kazvîni (Tashih). Tahran: İntişarat-ı Dânişgâh-ı Tahran.
- Saraç, Y. M. A. (2007). *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat ve Biçim-Ölçü-Kafiye*. İstanbul: 3F.
- Sıddîkî, E. H. (2018). *Keşşâf-ı Tenkidî Istilâhât*. İslamabad: İdâre-i Fûrûg-i Kavmî-i Zebân.
- Steingass, F. J. (1884). *The Students Arabic-English Dictionary*. London: W. H. Allen.
- Şâd, M. P. (1363 h.ş.). *Ferheng-i Câmî'-i Fârsî-Ânendrâc*. Tahran: Kitâbhâne-yi Furuşî-yi Hayyâm.
- Şafak, T. (1386 h.ş.). *Tashîh-i İntikâdî-yi Divân-ı Şevket-i Buhârâyî*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Tahran: Dânişgâh-ı Tahran.
- Şafak, Y. (1991). *Sürûri'nin Bahru'l-Ma'ârif'i ve Enîsu'l-Uşşâk ile Mukayesesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şemîsa, S. (1373 h.i.). *Seyr-i Gazel der-Şi'r-i Fârsî ez-Âgâz tâ-İmrûz*. Tahran: İntişârât-ı Firdows.
- Şerif, M. (2015). *el-Hatîb el-Kazvîni'nin Telhîsu'l-Miftâh Eseri Işığında Klâsik Türk Edebiyatı Belâgat Terimlerinin Tasnîfi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Teftâzânî, S. (2020). *El-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm-Belâgat İlimleri*. İstanbul: Litera Yayınları.
- Tehânevî, M. A. (1996). *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. (Editör: Refik el-Acem). Lübnan: Mektebetu Lubnân Nâşirûn.
- Tolasa, H. (1986). 18. Yüzyılda Yazılmış Bir Divan Edebiyatı Terimleri Sözlüğü-Müstakimzâde'nin Istilâhâtu's-Şi'riyyesi-II. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C. 24, 363-380.
- Yıldırım, A. (2006). *Divan Edebiyatında Mahlas ve Mahlas-nâmeler*. Ankara: Akçağ Yayınları.

## Summary

It is especially important in oral and written composition to begin the speech with a beautiful and impressive style, to provide a good transition from the introductory sentences to the main topic, and to finish the speech well at the end.

In Islamic culture, traditional order of the book chapters includes the praise of God and the prayer to the Prophet Muhammad. After this part called *besmele-ḥamdele-şalvele*, the reason for the writing of the work is explained (*sebeb-i telif*). The main subject of the work begins after this and the book is completed with a conclusion (*hatime*) section, which usually includes prayer and apology. Here, the author apologizes to the reader for his missing and wrong words while explaining the subject. In accordance with this content of the text, especially the first and last pages of the books are very colorful and ornate. This traditional form is also seen in other fields of art. For example, in the architecture of a mosque, the courtyard, the magnificent portal, the wide and high dome, and the ornate prayer niche (*mihrap*) directly opposite the door are suitable for this composition. Also, sections such as *peşrev*, *ara nağme* and *son peşrev* in classical Turkish music can be interpreted in this way.

This study deals with the meaning differentiation seen in some composition terms used in classical Turkish poetry. Especially in current sources in Turkey, three terms used in different meanings from their classical definitions were evaluated: *ḥusn-i maṭla'*, *ḥusn-i takhalluṣ* and *ḥusn-i maqta'*.

Classical rhetoric sources assert that the first and last couplets of the poem should be beautiful. The first couplet is *maṭla'*. The beauty of this couplet is called *ḥusn-i maṭla'*. The last couplet is referred to as *maqta'*. This couplet's beauty is also known as *ḥusn-i maqta'*. The transition from the lyric or pastoral depiction in the introduction to the *maqṣūd* (main purpose) section in the *kaside* genre should also be beautiful and impressive. The term used to describe this beautiful transition is *ḥusn-i maqlaş* or *ḥusn-i takhalluṣ*.

Although classical sources describe the subject in this way, the meanings of these three terms have changed in the textbooks taught in Turkey today:

"The first couplet of the *gazel*, which is *muşarra'* (the rhyming of the lines of a couplet), is called *maṭla'* (the place of sunrise). The couplet that comes after *maṭla'* is also called *ḥusn-i maṭla'*. Care was taken to ensure that this couplet was better than the *maṭla'*."

"The last couplet of the *gazel* is called *maqta'* (the place of cutting) and the couplet before the *maqta'* is called *ḥusn-i maqta'*. Care was taken to ensure that this couplet was better than the *maqta'*."

"The poet can sometimes mean the literal meaning of his pseudonym, that is, he uses his pseudonym with *tevriye*. To mean a pseudonym together with its meaning is called *ḥusn-i takhalluṣ*."

The three definitions presented above are from Cem Dilçin's book titled *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. However, M. A. Yekta Saraç, in his book *Klasik Edebiyat Bilgisi Biçim-Ölçü-Kafiye*, without falsifying these definitions, points out that they are different from the Persian sources. After determining that the source of these differences was Muallim Nâcî, Saraç did not include different definitions in Persian sources.

This study, which began to discuss this problem, yielded remarkably interesting results. For this purpose, primary sources in Arabic, Persian and Urdu were examined. First of all, it was seen that this change was not only in the textbooks taught in Turkish universities. It was seen that especially one of these terms (*ḥusn-i maṭla'*) was used differently in geographies where Persian was effective, such as India, Afghanistan, Pakistan and Tajikistan. This change in meaning is seen for the first time in a treatise written by Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, an Ottoman intellectual in the 18th century. This treatise explains the term *ḥusn-i maṭla'* as follows: "It is the couplet after *maṭla'*. If its lines rhyme with each other, it is called *maṭla'-i şânî*". This definition also appears in dictionaries written in India in the next century. Dictionaries such as *Farhang-e Ānandrāj*, *Ghiyas al-Lughāt* and *Farhang-e Niẓām* in Persian and *Farhang-e Āşifiya* in Urdu also give the term a



meaning like Müstakimzâde. The fact that Muallim Nâci gave the same information -without mentioning Müstakimzâde- in his work called *İşlâhât-ı Edebiyye* (literary terms) that he wrote in Istanbul in the same years can be interpreted as a remarkable sign of Ottoman-Indian relations in the 19th century. It is also noteworthy that Muallim Nâci gave an example from a *Sabk-e Hindi* poet who wrote in Persian. Shawkat-e Bukhârî, who wrote poems in Isfahan in the 17th century, used the terms *maṭlaʿ* in the first couplet of the poem and *ḥusn-i maṭlaʿ* in the second couplet. In this study, an example from Turkish poetry was exposed. The fact that Nedim, who wrote poetry in the post-*Sabk-e Hindi* period, uses the term *ḥusn-i maṭlaʿ* in the second couplet of his poem shows that he accepted the term like Shawkat-e Bukhârî.

After all, this study came close to the source of one of the three terms mentioned above. However, for the other two terms (*ḥusn-i takhalluṣ* and *ḥusn-i maṭṭaʿ*), no information was found in Arabic, Persian and Urdu sources.

In our opinion, Nâci should have defined *ḥusn-i maṭṭaʿ* himself by creating a symmetry between the beginning and the end of the poem, based on this new meaning of the term *ḥusn-i maṭlaʿ*: “Just as the couplet following the *maṭlaʿ* is called *ḥusn-i maṭlaʿ*, the couplet before the *maṭṭaʿ* is called *ḥusn-i maṭṭaʿ*.” It is noteworthy that Nâci did not give any examples after such an assertive definition of *ḥusn-i maṭṭaʿ*.

There is no information about the term *ḥusn-i takhalluṣ* in the work of Muallim Nâci. There is no different interpretation of the subject in the sources in other languages than the definition in the classical sources. In this case, those who define the term, which is defined as “to make a nice transition from the first part of the poems to the main part” in classical sources, as “to mean a pseudonym together with its meaning” should be the Republican period resources.



## COLLISION OF EROS AND THANATOS IN “THE SNAKE”

“YILAN”DA EROS VE THANATOS ÇATIŞMASI

**Şenol BEZCİ** 

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, sbezci@gmail.com

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 14 Nisan 2022  
Kabul edildiği tarih: 26 Mayıs 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 14 April 2022  
Date accepted: 26 May 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

John Steinbeck; Yılan; Sigmund Freud; Eros; Thanatos; Öykü

### Keywords

John Steinbeck; The Snake; Sigmund Freud; Eros; Thanatos; Short Story

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.27

### Abstract

John Steinbeck's well-known short story “The Snake” is generally accepted as a mysterious work whose motivations and message are unknown simply because the author declares so. Steinbeck relates that the event narrated in the story actually happened and he simply put the incident in words just as it happened. Both the readers and the critics have mostly accepted Steinbeck's explanation and did not question it. However, a Freudian investigation of the short story reveals that the piece is a well-thought and well-crafted work that demonstrates the collision of life and death instincts, i.e., Eros and Thanatos. Consequently, the present paper first aims to explicate Freud's arguments on life and death instincts and then illustrate how the action of the characters, as depicted in the short story, are clearly associated with the life and death instincts. In a number of works, Freud postulates that human beings are driven by two dominant instincts, one directing the individual towards enjoyment of life and communal life, and one towards aggression and destruction, each of which are symbolized by Eros and Thanatos respectively. The female character in “The Snake” is dominantly controlled by Thanatos as she asks a biologist to sell her a venomous rattlesnake and feed the snake a rat. She satisfies her erotic and aggressive desires by watching the killing act while the male character, a man of Eros by profession and inclination, is appalled both by the act and the woman. Thus, the short story turns out to be a realm of the collision between Eros and Thanatos. When read under this light, the short story, unlike what most readers think, is not mysterious at all.

### Öz

John Steinbeck'in ünlü öyküsü “Yılan”, yazarın bu yönde bir açıklama yaptığı için, amacı ve iletisi bilinmeyen, gizemli bir öykü olarak kabul edilir. Steinbeck öyküde geçen olayın gerçekten de yaşandığını ve kendisinin, olayı sadece olduğu gibi kağıda geçirdiğini söyler. Çoğu okur ve eleştirmen yazarın bu açıklamasını kabul etmektedirler. Ancak, Freud'un bir inceleme yapıldığında öykünün, yaşam ve ölüm dürtülerinin, yani Eros ve Thanatos'un çatışmasını gösteren, iyi düşünülmüş ve iyi işlenmiş bir metin olduğunu görürüz. Dolayısıyla, bu makale önce Freud'un yaşam ve ölüm dürtüleri kuramını açıklamayı, sonra da öyküdeki karakterlerin davranışlarının, bariz bir şekilde yaşam ve ölüm dürtüleriyle yönlendirildiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Freud birden çok eserinde insanların, birisi bireyi hayattan keyif almaya ve birlikte yaşamaya, diğeri saldırganlık ve yıkıma yönlendiren iki baskın dürtü tarafından yönetildiğini ortaya koyar. Bu dürtülerin ilki Eros, ikincisi Thanatos'la sembolize edilmektedir. “Yılan”ın kadın karakteri, zehirli bir çingiraklı yılan satın almak ve yılanın bir fareyi yiyişini seyretmek istediği için özünde Thanatos dürtüsüyle hareket etmektedir. Kadın, yılanın fareyi yeme sahnesini seyrederek erotik ve saldırgan dürtülerini tatmin ederken, bir biyolog olan ve hem işi hem de yaradılışı gereği bir Eros insanı olan erkek karakter, şaşkınlık içinde kadını ve sahneyi seyretmektedir. Böylece öykü Eros ve Thanatos'un çatışma yeri haline gelir. Bu açıdan bakıldığında, çoğu okurun düşüncesinin aksine, öykü açık bir metin haline gelir.

### Introduction

Steinbeck's infamous short story “The Snake” from the collection *The Long Valley* has retained its mystery. According to the author it is based on a real-life event that happened in his marine biologist friend Ed Ricketts' laboratory as he wrote: “Mysteries were constant at the laboratory. A thing happened one night which I later used as a short story. I wrote it just as it happened. I don't know what it

means and do not even answer the letters asking what its philosophic intent is. It just happened (1990b, p. 17). Steinbeck's verdict that he does not know what it means fixated the short story as a mysterious text in the history of American fiction. As Charles May reported readers readily accepted the mystery and associated it with the main female character's psychological problems (1973, p. 322). Encouraged by Steinbeck's declaration critics, too, reverberated "the incomprehension of the ... [female character's] behavior" (Weston and Knapp, 1989, p. 94). Leroy Garcia accepts the mysteriousness of the short story claiming that "it is the only story [in *The Long Valley*] which is typified by a sense of ambiguity and even mystery..." (1976, p. 25).

Needless to say, Steinbeck was not a naïve author when he wrote the short story or the log, nor he should believe any material taken directly from life can make a short story proper. Consequently, it is difficult to take his comment as a fact. Steinbeck narrates the incident in the same text as follows:

Very briefly, this is the incident. A woman came in one night wanting to buy a male rattlesnake. It happened that we had one and knew it was a male because it had recently copulated with another snake in the cage. The woman paid for the snake and then insisted that it be fed. She paid for a white rat to be given it. Ed put the rat in the cage. The snake struck and killed it and then unhinged its jaws preparatory to swallowing it. The frightening thing was that the woman, who had watched the process closely, moved her jaws and stretched her mouth just as the snake was doing. After the rat was swallowed, she paid for a year's supply of rats and said she would come back. But she never did come back (1990b, p. 17).

The incident in the laboratory is essentially narrated in the short story but the short story, the artistic work, includes details that go beyond the mere incident. John H. Timmerman, for example, rightly points out that Steinbeck in the least provides the reader with a "particular sensibility by which to observe the events" by using the doctor as a reflector character (1990, p. 201), which eventually implies that the short story includes more than a simple narration of the incident. In a narrower and more precise sense, a Freudian analysis and interpretation of the short story reveals that Steinbeck consciously or otherwise added some other details that render the short story a site of complex relationships between life instinct and death instinct. It effectively depicts the confusion and disorder of mind of a man dictated by life instinct when confronted with a woman who embodies

contrary drives and yet allures the man with her quizzical charm. In other words, Steinbeck elevated the incident into a short story that unfolds an intricate play between Eros and Thanatos which requires Freudian scrutiny.

### **Freud on Eros and Thanatos**

The study of psychoanalysis conceives sexuality and aggression as the strongest human instincts. Thus, it is not surprising that Freud wrote about these instincts in several works extensively. In *Beyond the Pleasure Principle* dated 1920, he asserts that there are “two kinds of processes ... constantly at work in living substance, operating in contrary directions, one constructive and assimilatory and the other destructive and dissimilatory” (Freud, 1961, p. 34). These are the life instinct and the death instinct. Freud draws a parallel between the life instinct and sexual instincts, and labels them as Eros, saying that “... the libido of our sexual instincts would coincide with the Eros of the poets and philosophers” (1961, p. 43).

Three years later he publishes *The Ego and the Id*, a book he introduces in the Preface as “further development of some trains of thought which I opened up in *Beyond the Pleasure Principle*” (1960, p. xii). This time he points out that Eros is markedly easier to detect and study. Eros signifies “the uninhibited sexual instinct proper and the instinctual impulses of an aim-inhibited or sublimated nature derived from it, but also the self-preservative instinct, which must be assigned to the ego” (1960, p. 37). In plain words, Eros embodies the direct uninhibited sexual gratification as well as its indirect forms of expression or its fulfillment in socially acceptable forms without getting harmed by the gratification of the desire or its outcome. Because Eros is the life instinct and is directly related to preservation of life, it cannot afford a mindless pursuit of pleasure. That is why Eros is “assigned to ego” and it is closely related to reality principle as well as pleasure principle.

To further explain the workings of the life instinct Freud argues that “...Eros, by bringing about a more and more far-reaching combination of the particles into which living substance is dispersed, aims at complicating life and at the same time, of course, preserving it” (1960, p. 38). While the idea of preservation of life is relatively easy to understand, the term “complicating life” is obscure. A close look at *Civilization and its Discontents* reveals that Freud uses “complicating life” in a positive sense: Eros is also a relational instinct that bonds people. In this study dated 1930, Freud relates the life and death instincts to the idea of civilization and points out that Eros not only preserves life but also aims to “join ...[life] into even larger units” (1962, p. 65); the purpose of Eros is “to combine single individuals,

and after that families, then races, peoples and nations, into one great unity, the unity of mankind” (1962, p. 69). That naturally requires an affinity and identification among the members of the community. Eros “aims at binding the members of the community together in a libidinal way as well and employs every means to that end. It favours every path by which strong identification can be established between the members of the community, and it summons up aim-inhibited libido on the largest scale so as to strengthen the communal bond by relations of friendship” (1962, pp. 55-56). Consequently, Eros represents all those instincts and motives that purport both to enjoy and preserve life not only individualistically but also as a unit of people as large as possible. The individual joy of life and efforts to embellish, enrich and preserve life are related to development of civilization through life instinct, i.e. Eros.

Freud postulates that sexual instincts are “true life instincts. They operate against the purpose of the other instincts, which leads, by reason of their function, to death” (1961, p. 34) and death instincts are “destructive and dissimulatory” (1961, p. 44). The purpose of death instincts is “to lead organic life back into the inanimate state” (1960, p. 38). Simply put, aggressive and destructive instincts are death instincts for Freud, which can be directed towards animate or inanimate beings as well as one self. If the means of directing the aggressiveness outwards are restricted, the subject tends more to resort to self-destruction (1962, p. 66).

The relationship between life and death instinct is quite complicated. To begin with, life and death instincts are not in a binary relationship; one’s existence does not negate the other’s existence. On the contrary, they co-exist. Furthermore, all instincts fall under either one of the two categories. In Freud’s words, “... the two kinds of instincts seldom -perhaps never- appear in isolation from each other, but are alloyed with each other in varying and very different proportions and so become unrecognizable to our judgement” (1962, p. 66). In that respect, all individuals have those two instincts and are dominated and directed by the one or the other or both in a given moment. Freud does not further delve into manifestations of the life and death instincts in detail, at least in the stated works. In *Civilization and its Discontents*, he points to sadism and masochism as examples of the death instinct (1962, p. 66) whereas he suffices to write that “the man who is predominantly erotic will give first preference to his emotional relationships to other people” (1962, p. 30) which implies that people dominated by death instinct are isolated and aggressive. One further complexity is that “...a portion of the [death] instinct is diverted

towards the external world and comes to light as an instinct of aggressiveness and destructiveness. In this way the instinct itself be pressed into the service of Eros, in that the organism was destroying some other thing, whether animate or inanimate, instead of destroying its own self" (1962, p. 66). The fact pointed out by Freud illustrates that indirect satisfaction of death instincts protect people from the direct means of the death drive and thus provides for preservation of life. Though much less important, there is a final complexity to be addressed: Freud names the life instinct and calls it Eros but he does not adorn the death instinct with a mythological name though he has a penchant for viewing mythology as one element of "the criteria for providing proof or guaranteeing objectivity in knowledge of the unconscious" (Anzieu quoted in Smadja, 2019, p. 18). People of the field writing after Freud suggested *mortido*, *destrudo* and *Thanatos* to accompany Eros. Paul Federn, for example, proposes the term *mortido* (1952, p. 324) but does not shy away from using *Thanatos* (1952, p. 272) as well in his book *Ego Psychology and Psychoses*. Eric Berne, too, prefers *mortido* (1968, p. 1968). Following Herbert Marcuse's example, I will opt for *Thanatos* as, being another mythological figure, *Thanatos* forms a better company for Eros.

### **The Snake**

The titular reptile is a very popular symbol across the cultures in religious and secular contexts. Snake symbolism "is present in the art and mythology of nearly all of Earth's cultures, figuring prominently in European, Egyptian, Near Eastern, Asian, African, Australian, and North and South American cultural artifacts" and it is "associated with the ideas of wisdom, and knowledge; healing and renewal; life and fertility; immortality and time; chaos and creation; and evil, sin, and death, among others" (Dailey, 2020, p. 1). *Dictionary of Symbolism: Cultural Items and Meanings behind Them* also underlines its popularity across the cultures and the ambiguous associations it has: the snake is mostly linked to the underworld in ancient cultures but today it has "such remarkable natural associations with life and death that it plays a significant role in most cultural traditions" (Biederman, 1992, p. 310).

The variety and ambiguity in the symbolic meaning of the snake is not a peculiarity only pertaining to it. Symbols in general do not present themselves as single, definite, and fixed monologic constructs. They can change in time, or depending on the context a single symbol may mean very different things. Water, for example, may signify life as life started in water and, it is indispensable to

growth of plants and procreation depends on bodily fluids. Yet, water also drowns people and ends life. Open sea is a threat for survivors of a shipwreck while for someone standing on the shore the sea line in the horizon implies freedom and the source of infinite possibilities. Robert Frost poem “Neither Far Out, Nor Deep” presents a good example in this respect. Frost contrasts the land and the sea and presents the sea as a symbol of people’s narrow-mindedness and ignorance as people on the shore never bother to look at the land to search for truth and keep looking at the sea hypnotically. Consequently, a symbol should be scrutinized in the very specific context the poem, or the short story builds for us.

The snake is a polysemic symbol when it is approached through the complex relationship of Eros and Thanatos. Being venomous, it infers death. In a larger scale, in Christianity and Judaism, it is believed to be the cause of fall of human beings: due to it, Adam and Eve and their lineage become mortal. In the context of the short story, it is certainly in the confines of Thanatos due to its general nature and the woman’s wish to watch it eat a rat. It represents the woman’s satisfaction of sadistic drives.

However, as a phallic entity it unquestionably implies sexuality, a task which is ascribed to Eros. The snake has the power to shred its skin, and thus is also in the service of Eros. In the religious context, it introduces the human beings with not only death but also the carnal knowledge. Thus, ironically, it symbolizes both birth and death. The same relationship is viable in the specific context of the story as well: the snake kills the rat but at the same time incorporates the rat into itself, which implies sexuality. The fact that the woman gets sexual satisfaction from watching the snake eating the rat further emphasizes the polysemantic nature the symbol of snake which renders the snake a very apt image for the collision of Eros and Thanatos.

### **The Woman**

Although Freud does not illustrate the forms and behavioral patterns of Eros and Thanatos in particular, we can safely state that the unnamed woman primarily represents death instinct. The woman appears at the door of the laboratory one evening with the desire to buy a male rattle snake. Having snakes as pets does not necessarily indicate an anomaly or perversion considering numerous people keeping snakes as pets. However, compared to other pets such as cats and rabbits, snake is definitely much more of a dangerous choice as a pet. Since self-preservation is assigned to life instinct and reality principle, owning a pet-snake

can be regarded as an expression and extension of the death instinct. The woman not only wants to buy a snake, but she also does not hesitate to put her hand in the cage of the rattlesnakes to reach to her snake. Disregarding the danger the rattlesnakes pose is a sign of her lower life instinct. Luckily the doctor saves her in the last minute from being bitten. Her destructive instinct is further underlined when she does not want the doctor to extract the venom of the rattle snake and she wants to watch the snake kill and eat a rat. Thus, while her desire to own a snake denotes a self-destructive tendency of Thanatos, the desire to watch the snake eat the rat is a prime example of sadism.

After Dr. Phillips warns her about the possibility of being bitten by the snake, she demands the snake be kept in the lab. Even though the doctor tells her that she does not have to buy the snake and she can come and see and feed the snake whenever she wants, she persists to own the snake. She wants the snake to be her own. This is a clear sign of her identification with the snake.

Her identification with the snake is made most manifest when the doctor drops the mouse in the snake's cage. While the doctor watches the rat, he feels the woman sigh though he is not sure. But "...out of the corner of his eye he ...[sees] her body crouch and stiffen" (Steinbeck, 1990a, p. 58) as if she is prepared for her prey. Approaching the rat, the snake weaves his head "...slowly back and forth, aiming, getting distance, aiming" (1990a, p. 59). This time the doctor directly looks at the woman and turns "sick" since the woman weaves, "too, not much, just a suggestion" (1990a, p. 59). As the snake kills the rat, the narrator of the story openly announces: "The woman relaxed, relaxed sleepily" (1990a, p. 59) suggesting that she derives an erotic pleasure from watching the scene. The snake waits for a while after killing the rat to make sure that the rat is dead. When convinced, the snake opens his mouth and starts to swallow it. Now the doctor has to prevent himself from looking at the woman lest she also opens her mouth. He thinks to himself: "If she's opening her mouth, I'll be sick. I'll be afraid" (1990a, p. 60).

His last reaction -getting sick and being afraid- shows that he is actively resisting to the death drive, which the woman now openly exhibits through her involuntary mimicking of the snake. The doctor, who is also attracted to the woman, reacts to woman's identification with the snake through a denial. The similarity between the snake and the woman, already hinted by the narrator at the beginning of the short story, only now becomes evident to the doctor. When the doctor enters his laboratory at the beginning of the story, the narrator directs the



reader's attention to white rats, captive cats, his wet sack which include the starfish he collected, and the glass cages inhabited by the rattlesnakes. Then the narrator focuses on the rattlesnakes whose "dusty eyes seemed to look at nothing" (1990a, p. 50). After the woman enters the story, one of the first things the doctor sees about her is her eyes that do not "seem to see him" (1990a, p. 53), just like the eyes of the snakes. The same eyes later "seemed veiled with dust" (1990a, p. 54). Though her eyes shine bright under strong light, her body is at complete rest, "almost in a state of suspended animation" (1990a, p. 53). Being a man of science and a biologist, the doctor is quick to diagnose her state: "Low metabolic rate, almost as low as a frog's" (1990a, p. 53). The doctor does not associate her with snakes though snakes, too, have low metabolic rate. Her "state of suspended animation" (1990a, p. 53) continues even when the doctor produces a dead cat out from a small gas chamber and dissects it, an action that normally upsets people according to the doctor. Being primarily under the influence of Thanatos, the woman is not revolted or moved by the sight of a dead cat being dissected and keeps her calm just like a snake would do.

Most short stories involve a recognition or transformation for the main characters. The woman in the short story is exempt from this generalization as she leaves the short story unchanged; comforted and satisfied for the moment but completely unchanged. She is basically dominated by Thanatos but due to forces of civilization and collective life, she looks for indirect means of satisfying her death instinct. "Since the primitive creative and destructive urges themselves cannot be basically changed, growth or change in the human personality takes place by changing the manner in which these tensions are relieved" (Berne, 1968, s. 78). Consequently, the only change she can achieve throughout the story is satisfying her destructive instinct with a substitute for her death instinct. Change, growth or recognition is left for the doctor to experience.

### **The Doctor**

Doctor Phillips, unlike his counterpart, is a man with a strong predilection for Eros. Being in the service of humanity, his job is already in the realm of Eros. His laboratory is also his house, which may symbolize his dedication to his job. Yet, he is not an isolated mad scientist secluded in his laboratory. He is well-integrated into the society as he is never short of visitors even though he does not like being interrupted while working. Using Freud's words, he has managed to join his life

“into ... larger units” (1962, p. 65) and seems to be doing fine until he is interrupted by the mysterious woman.

His Eros instinct is openly signaled through the starfish for the first time. When the woman appears at his door, he is about to start his work with the starfish, which introduces the theme of sexuality into the short story. The doctor does not like being interrupted or asked questions by visitors, but he is quite talkative with the woman. Though he does not need to speak with the woman who says, “I’ll be quiet until you can talk to me” (1990a, p. 52), not waiting for any prompt or encouragement, he gives a detailed account of what he is doing:

“When starfish are sexually mature they release sperm and ova when they are exposed at low tide. By choosing mature specimens and taking them out of the water, I give them a condition of low tide. Now I’ve mixed the sperm and eggs. Now I put some of the mixture in each one of these ten watch glasses. In ten minutes I will kill those in the first glass with menthol, twenty minutes later I will kill the second group and then a new group every twenty minutes. Then I will have arrested the process in stages, and I will mount the series on microscope slides for biologic study” (1990a, pp. 52-53).

The subject of his rather long explanation is neither a usual nor a proper subject of conversation with a total stranger in the early 1930s, the time Steinbeck wrote the short story.

That piece of monologue both introduces the theme of sexuality and communicates the doctor’s tendency of Eros. It is true that the doctor kills the starfish and the cat as well and instincts associated with Thanatos are often expressed indirectly due to suppression of civilization. Furthermore, Eric Berne draws attention to surgery as “one of the most useful sublimations of” Thanatos (1968, p. 72). However, Doctor Phillips reveals his detestation of aggression and violence in a number of instances. Unlike the woman’s desire to see a snake eat a rat, his motivation in killing the cat and the starfish is completely scientific, not associated with pleasure. Moreover, he displays a loving attitude even to the cat he is about to kill in a gas chamber. He picks the cat “gently” and strokes her before dropping her into the gas chamber. While the cat dies there, he feeds the other cats. One of the cats rubs her neck against his hand on which he smiles and pets her neck. Therefore, his killing the cat or the starfish harbors no death instincts. On the contrary, he gets angry with the woman when she asks him to drop a rat in the

snake's cage. He feels the woman's demand to be "profoundly wrong" and "deeply sinful" (1990a, p. 57). As the narrator conveys "he hated people who made sport of natural processes. He was not a sportsman but a biologist. He could kill a thousand animals for knowledge, but not an insect for pleasure" (1990a, p. 56). Under the light of the narrator's explanation, we should expect him to turn the woman out of his laboratory. However, his erotic interest in the woman prevents him from doing so. The same interest also prevents him from recognizing that she is the embodiment of Thanatos.

The reader's recognition of the affinity between the woman and the snake is much earlier than that of the doctor simply because the doctor's sexual affliction with the woman gets in the way of his view. Neither the narrator nor the doctor is very articulate in Steinbeck's construction of the short story. The temptation of the doctor is not voiced openly at all; it is implied through the doctor's atypical over-enthusiastic conversation with her. Normally he has "... little routines of explanations... he could say without thinking" (1990a, p. 52). The woman is not described in detail and her eventual charm on the doctor is not expanded on at all. When she first appears at the door, the doctor is most away from being charmed; on the contrary, hearing the knock on the door, he wears "...a slight grimace of annoyance" (1990a, p. 52). As she states her wish to talk to him, he tries not to let her in but she "slips in" (1990a, p. 52) anyway. She gets his attention only when she rejects his invitation to look at the slides through the microscope. This is something the visitors of the laboratory love: "People always wanted to look through the glass.... Although answering questions [of people] bored him, a lack of interest in what he was doing irritated him. A desire to arouse her grew in him" (1990a, p. 53). As a person of science and Eros, his desire to arouse her is neither understandable nor acceptable for the doctor. For that reason, he is totally out of countenance in the face of this complex situation.

The doctor has dropped rats in snakes' cages countless of times for other people to see or to feed the snakes. He is accustomed to having visitors and feeding snakes for them. However, this time "...[f]or some reason he was sorry for the rat, and such a feeling had never come to him before" (1990a, pp. 57-58). A few minutes ago, he presents to the woman the snakes' process of eating the rat in a detached manner: "I see. You want to watch how rattlesnakes eat. All right. I'll show you. It's better than a bullfight if you look it at one way, and it's simply a snake eating his dinner if you look at it another" (1990a, p. 56). However, on seeing the woman open

the snake cage and extend an arm into it and calmly ask him to feed the snake, he realizes the extent of Thanatos in her personality:

Dr. Phillips was shaken. He found that he was avoiding the dark eyes that did not seem to look at anything. He felt it was profoundly wrong to put a rat into the cage, deeply sinful; and he didn't know why. Often he had put rats in the cage when someone or other had wanted to see it, but this desire tonight sickened him (1990a, p. 57).

Dr. Phillip's total confusion over the matter unsettles him and tries to explain the situation to himself though he addresses the woman:

"It's a good thing to see," he said. It shows you how a snake can work. It makes you have a respect for the rattlesnake. Then, too, lots of people have dreams about the terror of snakes making the kill. I think because it is a subjective rat. The person is the rat. Once you see it the whole matter is objective. The rat is only a rat and the terror is removed" (1990a, p. 57).

Doctor Phillips feels sorry for the rat regardless and the narrator then points out that "... such a feeling had never come to him before" (1990a, p. 58).

The feeling comes then because the doctor now identifies himself with the rat for the first time in the presence of the woman who he identifies with the snake. The recognition shatters him so much that the silence of the room bothers him; he feels as if his blood was driven and to break the silence, he "loudly" says: "It's the most beautiful thing in the world.'... His veins were throbbing. 'It's the most terrible thing in the world" (1990a, p. 59).

It is the most beautiful thing because the snake eating the rat symbolizes the sexual unification of the doctor and the woman, which the doctor yearns for. The snake might be a phallic symbol, but at the same time, it swallows the rat, incorporating it into himself. Thus, as the snake swallows the rat, it acts in a "constructive and assimilatory" manner, rather than "dissimilatory" (Freud, 1961, p. 43). In the same context, snake's act of eating the rat turns into an atrocity because it symbolizes Eros falling prey to Thanatos. Simultaneously, the doctor gives in to his guilty pleasure and gives up his life-preservative instinct. For that reason, the doctor cannot experience the comfort the woman experiences out of the scene. As Freud states "we have all experienced how the greatest pleasure attainable by us, that of the sexual act, is associated with a momentary extinction of a highly intensified excitation. The binding of an instinctual impulse would be

preliminary function designed to prepare the excitation for its final elimination in the pleasure of discharge” (1961, p. 56). The doctor’s excitement continues even after the snake eats the rat. He offers coffee to the mysterious woman to prolong her stay but she simply refuses the offer. Her eyes go out of “their dusty dream for a moment” (1990a, p. 61) and she slides out of the laboratory quietly.

The doctor’s excitement is not without perplexity. Talking to himself, he tries to solve out his confusion once again: “I’ve read so much about psychological sex symbols... It does not seem to explain. Maybe I’m too much alone. Maybe I should kill the snake. If I knew- no, I can’t pray to anything” (1990a, p. 61). He can find comfort neither in science nor religion; being a man of Eros he cannot kill the snake, which would mean a symbolical killing and getting rid of the idea of the woman. He does not want to get rid of the woman; on the contrary, he waits for her return “for weeks. ... For months” (p. 61) he looks for her in vain.

### **Conclusion**

The incident “The Snake” is based on is a mysterious event; anyone experiencing it would be confused and astonished as Steinbeck was. He had difficulty grappling with it as we can see in his unpublished notes accompanying his manuscript. He writes,

The story of the snake must be written. I don’t know what it means but it means something very terrible to my unconscious. And I’ll write it slowly out of my unconscious. It’s a terrible story. It’s a damnable story. I don’t know what it means. I don’t know. I’ll write the frightful thing though . . . Carol disapproves of it on the grounds that it is horror for its own sake. I don’t think that is the case at all. And it does have to be written. It would eat me up otherwise (Federle, 2015).

The incident did not eat up Steinbeck. The short story, in its ultimate form, is a product of an experienced writer whose mind is accustomed to writing to a degree he may not be aware of. Looked into carefully, the short story itself is not mysterious at all. It perfectly illustrates the collision of Eros and Thanatos personified by the doctor and the unnamed woman. The doctor, the man of Eros and science, falls into total chaos and feels helpless in the face of the fact that he is attracted to a woman who is very much against his instincts and principles in life. In that respect, Charles May is right to say that this short story is about “the inadequacy of scientific knowledge” (1973, p. 323).

The motives and the drives of both characters are indeed quite obvious. What makes the short story look mysterious is the author's employment of a detached narrator as he does in most of his short stories such as "The Chrysanthemums," "The Vigilante," and "The Murder." Readers who want everything to be explained and illustrated in short stories probably deem these stories mysterious as well. Likewise, Leroy Garcia believes the story is "not self-contained, which does not provide within its borders an answer to every question it raises" (1976, p. 25). However, the short story presents us with obscurity, not total solipsism. Utilizing the correct method, obscurity can be made sense of. As Freud writes "...the analyzing physician could do no more than discover the unconscious material that was concealed from the patient, put it together, and, at the right moment, communicate it to him. Psychoanalysis was then first and foremost an art of interpreting" (1961, p. 12). It is my belief that when the short story is approached from a Freudian point of view employing the life and death drives, we can easily interpret the short story and the mystery hovering above it is dissipated.

The same approach likewise demonstrates that Steinbeck's short story is way beyond a mere narration of events he chanced to witness. Manifestations of elements and symbols of Eros and Thanatos scattered through the narration cannot simply be the result of a happy coincidence. The firm symbolic texture of the short story surely does not take part in the famous incident in Ed Ricketts' laboratory. In short, "The Snake" is a very well-thought and crafted short story and there is nothing mysterious about it except for Steinbeck's statement "I wrote it just as it happened."

### References

- Berne, E. (1968). *A Layman's Guide to Psychiatry and Psychoanalysis*. New York: Simon and Schuster.
- Biederman, H. (1992). *Dictionary of Symbolism: Cultural Icons and Meanings Behind Them*. (J. Hulbert, Trans.). New York: Facts on File.
- Dailey, C. W. (2020). *The Serpent Symbol in Tradition (a study of traditional serpent and dragon symbolism, based in part upon the concepts and observations of Rene Guenon, Mircea Eliade, and various other relevant researchers)*. Unpublished Doctoral Thesis, Texas: University of North Texas.

- Federle, S. (2015). *John Steinbeck's Short Story "The Snake": Context, Sources, and Process*. Date of Access: 05.04.2022, <https://www.steinbecknow.com/2015/03/24/john-steinbecks-short-story-the-snake-source/>
- Federn, P. (1952). *Ego Psychology and Psychoses*. New York: Basic Books.
- Freud, S. (1960). *The Ego and the Id*. (J. Riviere, Trans.). New York: W. W. Norton and Company, Inc.
- Freud, S. (1961). *Beyond the Pleasure Principle*. (J. Strachey, Trans). New York: W. W. Norton and Company, Inc.
- Freud, S. (1962). *Civilization and its Discontents*. (J. Strachey, Trans). New York: W. W. Norton and Company, Inc.
- Garcia, L. (1976). "Steinbeck's 'The Snake': An Explication". In T. Hayashi (Ed.), *A Study Guide to Steinbeck's The Long Valley*. Ann Arbor: The Pierian Press, 25-32.
- May, E. C. (1973). "Myth and Mystery in Steinbeck's 'The Snake': A Jungian View". *Criticism*. Vol. 15, No 4, 322-335.
- Smadja, E. (2019). *On Symbolism and Symbolization: The Work of Freud, Durkheim and Mauss*. New York: Routledge.
- Steinbeck, J. (1990a). *The Long Valley*. London: Mandarin.
- Steinbeck, J. (1990b). *The Log from the Sea of Cortez*. London: Mandarin.
- Timmerman, J. H. (1990). *The Dramatic Landscape of Steinbeck's Short Stories*. London: Pinter Publishers.
- Weston, C., & Knapp, J. V. Knapp. (1989). "Profiles of the Scientific Personality: John Steinbeck's 'The Snake'". *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*. Vol 22. No 1, 87-99.

### Summary

Steinbeck's short story "The Snake" from the collection *The Long Valley*, according to the author, is based on a real-life event that took place in his marine biologist friend Ed Ricketts' laboratory and he wrote the short story as it happened: "Mysteries were constant at the laboratory. A thing happened one night which I later used as a short story. I wrote it just as it happened. I don't know what it means and do not even answer the letters asking what its philosophic intent is. It just happened (1990, p. 17). Steinbeck's verdict that he does not know what it means earned the short story a mysterious status in the history of American fiction. Most readers and critics have readily accepted the author's claim. Yet, Steinbeck was not a naïve author when he wrote the short story, nor he believed any

material taken directly from life can make a short story proper. Consequently, it is difficult to take his comment as a fact. A Freudian analysis and interpretation of the short story reveals that Steinbeck consciously or otherwise added some other details that render the short story a site of complex relationships between life instinct and death instinct. It actually depicts the confusion and disorder of mind of a man dictated by life instinct when confronted with a woman embodying contrary drives who allures the man with her quizzical charm.

In *Beyond the Pleasure Principle*, Freud asserts that there are “two kinds of processes ... constantly at work in living substance, operating in contrary directions, one constructive and assimilatory and the other destructive and dissimilatory” (1961, p. 34). These are the life instinct and the death instinct. Freud draws a parallel between life instinct and sexual instincts and puts them in Eros saying that “... the libido of our sexual instincts would coincide with the Eros of the poets and philosophers” (1961, p. 43). Eros signifies “the uninhibited sexual instinct proper and the instinctual impulses of an aim-inhibited or sublimated nature derived from it, but also the self-preservative instinct, which must be assigned to the ego” (1961, p. 37). In plain words, Eros embodies the direct uninhibited sexual gratification as well as its indirect forms of expression or its fulfillment in socially acceptable forms without getting harmed by the gratification of the desire or its outcome.

Freud postulates that death instincts are “destructive and dissimilatory” (1961, p. 44). The purpose of death instincts is “to lead organic life back into the inanimate state” (1960, p. 38). Simply put, aggressive and destructive instincts are death instincts for Freud. The aggressive and destructive tendencies attributed to human beings’ death instinct can be directed towards animate or inanimate beings as well as oneself. If the means of directing the aggressiveness outwards are restricted, the subject tends more to resort to self-destruction (1962, p. 66).

The titular reptile is a very popular symbol across the cultures in religious and secular contexts. Snake is “associated with the ideas of wisdom, and knowledge; healing and renewal; life and fertility; immortality and time; chaos and creation; and evil, sin, and death, among others” (Dailey, 2020, p.1). The snake is a polysemic symbol when it is approached through the complex relationship of Eros and Thanatos. Being venomous, it infers death. In a larger scale, in the Christianity and Judaism it is believed to be the cause of fall of human beings: due to it, Adam and Eve and their lineage become mortal. In the context of the short story, it is certainly in the confines of Thanatos due to its general nature and the woman’s wish to watch it eat a rat. It represents the woman’s satisfaction of sadistic drives. However, as a phallic entity it unquestionably implies sexuality which is ascribed to the task of Eros. The snake is also in the service of Eros through its power of shredding its skin.

The unnamed woman of the story dominantly represents death instinct for several reasons. She wants to buy a rattlesnake, and watch it kill and eat a rat. While watching the snake eat the rat, the woman’s body movements denote that she identifies herself with the snake and gets an erotic pleasure from the scene. She is already described in close affinity with a snake. Consequently, as she satisfies her erotic and aggressive desires, Eros and Thanatos collide in her existence.

A similar collision happens in the doctor’s case, too. The doctor’s experiments on the starfish contrast with his killing of the cat as the first action implies Eros and the second Thanatos. However, he hates violence and admits that he kills only for science. He recognizes the dominant Thanatos impulse in the woman, but this does not prevent him from being attracted to her. This leads the doctor to a confusion because he is primarily dictated by Eros as his profession and constitution demonstrates.

When the characters’ tendency towards Eros and Thanatos is detected and the short story is read accordingly, we can see a well-crafted short story that is quite overt and away from being mysterious.





## TÜRKÇEDE ANNELİK VE BABALIK METAFORLARININ DERLEM TEMELLİ ÇÖZÜMLEMESİ\*

A CORPUS-BASED ANALYSIS OF THE MOTHERHOOD AND FATHERHOOD METAPHORS IN TURKISH

**Pınar İBE AKCAN** 

Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,  
İngiliz Dilbilimi Ana Bilim Dalı, pinaribe@mersin.edu.tr

**Aygül UÇAR** 

Prof. Dr., Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,  
İngiliz Dilbilimi Ana Bilim Dalı, aerdem@mersin.edu.tr

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 18 Aralık 2021  
Kabul edildiği tarih: 4 Nisan 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 18 December 2021  
Date accepted: 4 April 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Metafor; Kavramsal Metafor; Derlem (annelik; babalık; ana; anne; baba metaforları)

### Keywords

Metaphor; Conceptual Metaphor;  
Corpus (motherhood; mother;  
fatherhood; father metaphors)

### DOI

10.33171/10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.28

### Öz

Metafor dilbilim ve dilbilim dışı hem yabancı hem Türkçe alanyazında çok geniş yer bulmuş bir konudur. Özellikle Lakoff ve Johnson (1980) ile Kövecses (2002) sonrasında dış dünyayı anlamlandırış biçimimizin önemli dilsel göstergeleri olarak sıkça tartışılmıştır. Türkçe alanyazında ağırlıklı olarak yazınsal metinler ve anadili konuşucularının söylem tamamlama testleri aracılığıyla ürettikleri metaforlar çerçevesinde incelemeler yapılmıştır. Bu çalışmanın amacı annelik ve babalık kavramlarının Türkçede nasıl kavramsallaştırıldığını anlamak üzere iki araştırma sorusunu yanıtlamaktır. Bunlardan ilki Türkçede annelik ve babalık kavramlarına ilişkin öne çıkan metaforların neler olduğu, ikincisi ise bu kullanımların, kavramsal alanlar açısından ne yönleriyle benzeşmekte ya da ayrışmakta olduğudur. Bu amaçla doğal dil verisine erişim için TUD v3.0 ve gerçek zamanlı güncel dilsel veri için tamamlayıcı kaynak olarak WebCorp Live'dan yararlanılmıştır. İlgili kavramlara ilişkin bağımlı dizinler bir araya getirilerek bir veritabanı oluşturulmuş, ilgisiz kullanımlar ayıklanmış ve sıklıkla birlikte bulunuşlar incelenerek özgün kavramsal metaforlar belirlenmiştir. Sonuçlar, annelik ve babalık kavramları için karşılaştırılarak yorumlanmıştır. Türkçe anadili konuşucularının kavramsallaştırmaları bağlamında, annelik ve babalık kavramlarına ilişkin metaforların bir bölümü benzerlik göstermekte, bir bölümü ise ayrışmaktadır. Anneliğe özgü metaforların devingen bir süreç anlatımına sahip iken, babalık metaforlarının daha durağan ve noktasal sezdirimleri olduğu gözlemlenmiştir.

### Abstract

Metaphor is a well-studied area in linguistics and outside the linguistic scope. It has been widely examined as a reflection of our understanding of the outside world specifically after Lakoff and Johnson (1980) and Kövecses (2002). In Turkish literature, it has either been studied on literary texts or on the intuitive productions of native speakers. In order to understand the conceptualization of motherhood and fatherhood in Turkish, the purpose of this study is to seek answers for the following questions. The first one is about what the salient metaphors about motherhood and fatherhood in Turkish are and the second is about what the similar and different aspects of these two metaphors in terms of their source domains are. For these purposes in mind, TUD v3.0 was used as the source of natural language data in Turkish and WebCorpLive as the complementary real-time linguistic data. The concordance lines about the two concepts were gathered in a database, unrelated uses were deleted, and metaphoric uses were revealed examining the co-occurrences. The overall results were interpreted comparing the findings for each concept. Based on the original Turkish metaphors of motherhood and fatherhood show that there are similarities as well as differences in the conceptualizations of Turkish native speakers. It is observed that metaphors specific to motherhood seem to refer to a dynamic process whereas metaphors of fatherhood have a more static and punctual implication.

\* Bu çalışmanın bir bölümü 2-4 Ağustos 2021 tarihleri arasında Anadolu Üniversitesi tarafından düzenlenen 20. Uluslararası Türk Dilbilim Konferansı'nda sözlü olarak sunulmuştur.

## Giriş

Kavramsal Metafor Kuramı ile ortaya koyulan ve metafor çalışmalarının merkezinde yer alan düşünceye göre; metafor her yerde karşımıza çıkabilir, soyut düşüncelerin ifade edilmesinde çok temel bir araçtır ve sistemattir. A B'dir biçimindeki bir işleme yani dil konuşucusunun A'yı, C, D ya da diğer birimler aracılığıyla değil B birimi ile denk görmesi, ilgi kavramın zihindeki temsili ile ilişkilidir. Bilişsel açıdan bakıldığında Lakoff ve Johnson'da (1980) ve Taylor'da (2003) belirtildiği gibi insan bilişinin başlangıç noktası beden deneyimleri olduğuna göre dilsel yansımaların ortaklığı da kaçınılmazdır. Sonuç olarak, çeşitli kavramlara ilişkin metaforik ifadelerin de içinde bulunduğu bir dizi kullanım aslında kavramsallaştırmaların somut birer dilsel kanıtı ve edebi bir süsleme aracı olmasının çok ötesinde bir bilişsel işlemdir. İmgesel ifadeleri anlamlandırma biçimimize ilişkin çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Canziani (2010) çerçevesinden bakarak, *zaman her şeyin ilacıdır* gibi bir metafor üzerinden düşünürsek, zihinde gerçekleşen işlemin, öncelikli olarak anlamın düz değil imgesel olduğunun fark edilmesi (*Bu tümce düz anlamıyla okunmayacak: Zaman=İlaç biçiminde okunacak*) ve ifadeyi bir benzetme ifadesine dönüştürme (A B'dir ----→ A, B gibidir: (Zaman ilaç gibidir)) biçimindedir. Gentner (1983)'de ise *benzetme yoluyla akıl yürütme* olarak adlandırılan (İng. analogical reasoning) sürecin üç alt süreci vardır. Aynı metafor üzerinden bu üç alt süreci inceleyecek olursak; 1. Benzetmeyi çağırma (İng. analogical retrieval): A neye benziyor? (Zaman neye benziyor?), 2. Benzetmeleri örtüştürme (İng. analogical mapping): A, B gibidir. (Zaman ilaca benziyor) ve 3. Örtüşen benzetmeler ve ilgili çıkarımların (İng. analogical map ve related inferences) değerlendirilmesi: A şu yönüyle B gibidir. (Zaman iyileştirme özelliği ile ilaca benzemektedir.) biçiminde düşünülebilir. Kintsch ve Bowles (2010, s. 3), düz dil anlamlandırma ile imgesel dil anlamlandırma süreçleri arasında fark olmadığını söyler. Coulson (2002) ise farklı imgesel birimlerin farklı anlamlandırma süreçlerine girdiğini söyler. Harris ise (1976, s. 313) bu bağlamda iki alt süreç tanımlar. Aynı metafor üzerinden düşünecek olursak, bu alt süreçler şunlardır: 1. Düz anlamı anlama (İlaç nasıl bir şeydir?) 2. Düz anlamı, imgesel anlamı anlama için kullanma (Zaman ilaç gibi bir şeydir). Türkçe metafor alanyazınında ise yapılan çalışmaların büyük bir bölümü konuşuculara ürettirilen metaforik ifadeler üzerinden iken bir bölümü de yazınsal metinler gibi planlı yazılı üretimler üzerinden yapılan çözümlemelerdir. Oysa dil konuşucularının doğal dil ortamlarında yeğledikleri metaforik kullanımların, zihindeki kavramsallaştırmaların ortaya koyulması adına daha değerli bir veri seti oluşturduğu düşüncesinden hareketle bu çalışmanın amacı *annelik* ve *babalık* kavramlarının

Türkçede nasıl kavramsallaştırıldığını anlamak üzere aşağıda yer alan iki araştırma sorusunu yanıtlamaktır:

1. Türkçede *annelik* ve *babalık* kavramlarına ilişkin öne çıkan metaforlar nelerdir?
2. Bu kullanımlar, kavramsal alanlar açısından ne yönleriyle benzeşmekte ya da ayrışmaktadır?

### KURAMSAL ÇERÇEVE

İlgili alanyazına bakıldığında, metafor bağlamında bilişsel altyapı ve düzenlemenin nasıl olduğuna ilişkin iki sürece odaklanıldığı görülmektedir. Buna göre imgesel ifadeler zihinde iki farklı biçimde anlamlandırılır: 1. Karşılaştırma Temelli Kuramlar (İng. Comparison-Based Theories): Hedef ve Kaynak kavramlar arasında kıyaslama yapar ve örtüşme ararız. 2. Ulamlama Temelli Kuramlar (İng. Categorization-Based Theories): Hedef ve Kaynak kavramların bir araya gelebileceği üst ulamlar ararız (Gökçesu, 2008, s. 567).

İmgesel ifadenin dilbilgisel kategorisi de işlemlerde önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. *İş yerinde dedikodu aldı başını gitti* örneğindeki gibi yüklemcil olarak karşımıza çıkabileceği gibi, *bu iş yeri tam bir hapisane* örneğinde olduğu gibi adıl ya da *başım belada* örneğinde olduğu gibi sondurumsal (İng. postpositional) olarak da karşımıza çıkabilir. Bütüncül olarak bakıldığında, alanyazında adıl metaforlara ilişkin çok daha fazla çalışma olduğu görülmektedir. Bununla birlikte metaforların her türüne ilişkin gerek dilbilimde gerek dilbilim dışı alanyazında çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Çalışmamızın odağı olan *annelik* ve *babalık* kavramlarına ilişkin metafor temelli çalışmalara bakıldığında ise Türkçe alanyazında az sayıda çalışmaya rastlanmıştır. Yardımcı ve Bal (2015), Şekil 1’de yer alan ve çocuk edebiyatında kullanılan anne metaforlarını ulamlamıştır. Sıklık tablosuna göre çocuk yazınında *anne* metaforları sekiz farklı grupta yer almaktadır:

Alt Kategoriler	f
Duyusal anne	56
Çocuk bakımı ve ev işi yapan anne	37
Disiplin sağlayan anne	20
Güzellik kaynağı olan anne	10
Koruyan anne	9
Doğuran anne	6
Çocuğun ve ailenin varlığını bütünleyen anne	3
Arkadaş olan anne	3
TOPLAM	144

**Şekil 1.** Yardımcı ve Bal (2015): Çocuk yazınında anne metaforları

Başay ve Aksoy (2017) ise farklı yaş gruplarından çocukları olan babaların bakış açısıyla anne ve baba algısını yansıtan metaforları çalışmış ve Şekil 2.'de anne için Şekil 3.'de ise baba için kullanılan metaforların yaş gruplarına göre dağılımları yer almaktadır. Buna göre her iki kavram için de *dayanak olma*, *destek olma* gibi örtüşen metaforik algılar varken *model olma*, *disipline etme* gibi farklılaşan algılar da bulunmaktadır.

Tablo 2  
Anne Algısını Yansıtan Metaforlar ve Frekansları

Kategoriler	6-24 ay (f)	36-72 ay (f)	7-12 yaş (f)	13-18 yaş (f)
<i>İzleme-Gözlem</i>	-	-	Evin kapısı (1) Melek (1)*	Kalkan (1)
<i>Bilgi Alma/Yetiştirme</i>	Eğitmen Yuvası (1) Hizmetçiler (1) Toprak (2)*	Bahçe (1) Gelecek (1) Ağacın Gövdesi ve Dalları (1) Fidan (1)	Melek (1)* Toprak (1)* Öğretmeni (1)	Can/ruh (1) Çömleğe peşal veren sanatçılar (1)
<i>Dayanış/Bakım Sağlama</i>	-	Makane (1) Gül (1)	Toprak (1)*	-
<i>Fedakarlık/İyilik Kaynağı Olma</i>	Melek (1)*	Melek (1)*	Toprak (1)*	Cevizet (2) Toprak (1)* Robot (1)
<i>Dayanak/ Destek Olma</i>	Evin Çatısı (1) Ağaç (1)	Vatan (1) Ev/Yuva (1)	Ruh Eşya/İnşaat (1)	Telefon (1)
<i>Sığılma/ Yardım Kaynağı Olma</i>	Ampul (Lamba) (1) Deniz (1)	-	Güneş (1)*	İlaç (1)
<i>İdare Etme/Yönetme</i>	İşleri Bakarı (1) Güneş (1)* Araç (1)	Tarıdı Mümkün Olmayan Değer (1)	Toprak (1)* Evin temeli (1)	Güneş (1)* Evin Direği (1) Derleyip Topalayayan Bir Güç (1)
<i>Olumsuz Algılar</i>	-	Televizyon (1) Ay (1)	Tablo (1)	-

\*Açıklamaları nedeniyle farklı kategorilere yerleştirilen metaforlar

## Şekil 2. Başay ve Aksoy (2017): Anne metaforik algıları

Tablo 3  
Baba Algısını Yansıtan Metaforlar ve Frekansları

Kategoriler	6-24 ay (f)	36-72 ay (f)	7-12 yaş (f)	13-18 yaş (f)
<i>Koruyuculuk</i>	Şemsiye (1) Toprak (1) Kartal (1) Koruma (1) Ağaç (1)*	Kalkan (2) Asker (1) Güneş (1) Evin Çatısı (1) Evin Çatısı ve Kolonu (1)	Güneş (1) Çatı (1)	Öğretmeni (1)
<i>Dayanak-Destek Olma</i>	Çınar Ağacı (4) Evin Her Şeyi (1)	Ağaç (1)* Dağ (1)	Güç (1) Kök Suluğu Bir Ağaç (1)	Çınar (1)* Kale (2) Dağ (1) Ağaç (1)*
<i>Ekonomik Geçimi Sağlama</i>	-	Evin Direği (1)* Toprak (1)*	Makane (2)* Vefalı Bir Dost (1) İpki (1)	Meyve Bahçesi (1) Para Kazanan Makane (1)*
<i>Fedakarlık/Zorlukları Göğüs Germe</i>	Karıncı (1)	Bunun Temeli (1)	Çınar (1)*	-
<i>İdare Etme/Yönetme</i>	-	Ağacın Kolu (1)	Evin Direği (1)* Sedek (1)	Organizatör/ Planlayıcı (1) Gölge (1)
<i>Model Olma</i>	Ferah ve Aynas (1)	-	-	İdol (1)
<i>Disipline Etme</i>	-	-	-	Ateş (1)
<i>Çocuk Bakımında Anneye Yardımcı Olma</i>	-	-	Toprak (1)*	-

\*Açıklamaları nedeniyle farklı kategorilere yerleştirilen metaforlar

## Şekil 3. Başay ve Aksoy (2017): Baba metaforik algıları

Annelik ve babalık kavramlarına ilişkin psikoloji ve sosyoloji alanlarında metaforları da içeren çalışmalar bulunmakla birlikte dilbilimsel odaklı çalışmaya rastlanmamıştır. Yabancı alanyazına bakıldığında, Friedman (1987)'nin edebi metinlerde kadını, doğum ve yaratıcılığa ilişkin metaforik kullanımlar çerçevesinde incelediği, Gudgeon (1989)'un çocuk bakımı dilinin tıbbi bakım dili ile benzerlik gösterdiğini bulguladığı çalışmasını, Sunderland (2006)'nın ise ebeveynlere rehberlik eden dergilerde yani ebeveynlik söyleminde hitapların hangi ebeveyn yönlendirildiğinin incelendiği çalışmasını görürüz ki bu çalışmaya göre hitaplar

büyük oranda anneye yöneltilmektedir. Wall ve Arnold (2007), gazete söyleminde, ebeveynlik bağlamında birincil figürün baba değil anne olduğuna ilişkin bir söylem çözümlemesi yer almaktadır. Türkçe alanyazında, Başarır ve Sarı (2015), kadın akademisyenlere ilişkin metaforlarda annelik, fedakârlık gibi öne çıkan kavramları ortaya koymuştur. Turan ve diğ. (2016)'da ise öğretmen adaylarının öğretmenliğe ilişkin metafor algılarında annelik kavramının da yer aldığını bulgulamıştır. Bu çalışmada *annelik* ve *babalık* kavramlarının Türkçede nasıl kavramsallaştırıldığını anlamak üzere iki araştırma sorusunu yanıtlamak hedeflenmiştir. Bunlardan ilki Türkçede *annelik* ve *babalık* kavramlarına ilişkin öne çıkan metaforların neler olduğunu bulmak, ikincisi ise bu kullanımların, kavramsal alanlar açısından ne yönleriyle benzeşmekte ya da ayrışmakta olduğunu incelemektir.

## YÖNTEM

Yukarıdaki araştırma sorularını yanıtlamak üzere Türkçe Ulusal Derlemi (TUD v3.0) (Aksan ve diğ., 2016) ile internet üzerindeki gerçek zamanlı eşdizimlilikleri listeleme WebCorp Live (webcorp.org.uk) olmak üzere iki farklı araçtan Türkçe doğal dil verisine erişim sağlanmıştır. Bunun nedeni TUD'un belli bir zaman dilimine ait dilsel kullanımları içeriyor olması ve güncel kullanımların gerçek zamanlı eşdizimlilikleri içeren bir veri tabanı ile desteklenmesi gerektiği düşüncesidir. TUD üzerinde *anne* ve *baba* başsözcükleri ile *annelik* ve *babalık* başsözcükleri aranmış ve *anne dizisi*, *anne adlı kitap*, soyadı olarak *babalık* gibi kullanımlar ayıklandıktan sonra, Tablo 4'te görüldüğü gibi, *anne* için 3701, *annelik* için 497, *baba* için 3699, *babalık* için 491, *ana* için 2914 ve *analık* için 200 olmak üzere toplamda 11502 bağımlı dizin elde edilmiştir. WebCorp Live üzerinde *anne*, *ana*, *baba* yıldız (\*) özel sembolü (İng. wild card) ile, *annelik*, *analık* ve *babalık* için ise başsözcük olarak aranmıştır. *Anne* için 478, *annelik* için 351, *ana* için 482, *analık* için 525, *baba* için 1886 ve *babalık* için 1261 olmak üzere toplam 4983 bağımlı dizin elde edilmiştir. İncelenen bağımlı dizin sayıları Tablo 1.'de ayrıştırılarak verilmiştir.

**Tablo 1.** Anne, annelik, baba, babalık, ana ve analık için bağımlı dizin sayıları

Başsözcük	TUD	WebCorp Live	Bağımlı Dizin Sayısı	TOPLAM
Anne	3701	478	4179	5027
Annelik	497	351	848	
Baba	3699	1886	5585	7337
Babalık	491	1261	1752	
Ana	2914	482	3396	4121
Analık	200	525	725	
<b>TOPLAM DİZİN</b>	<b>11.502</b>	<b>4.983</b>	<b>16.485</b>	

Toplamda 16.485 bağımlı dizin el ve göz ile incelenmiş, metaforik kullanımlar ayrıştırılmış ve içinde yer aldıkları kavramsal alanlara göre sınıflandırılmıştır. Metaforlar belirlenirken eşdizimlilik örüntülerinden yararlanılmıştır.

*Anne* için TUD üzerinde, toplam 3701 bağımlı dizin üzerinden 980 anlamlı birlikte bulunuş, WebCorp Live üzerinde toplam 478 bağımlı dizin üzerinden 391 anlamlı birlikte bulunuş gözlemlenmiştir. *Annelik* için TUD'da 497 bağımlı dizinin 289'u, WebCorp Live'da ise 351 bağımlı dizinde 413 birlikte bulunuş dikkat çekmiştir. Tablo 2'de görüldüğü gibi, *anne*, *annelik*, *ana* ve *analık* için için toplamda 413 metaforik kullanıma rastlanmıştır. *Baba* için ise TUD'daki 3699 bağımlı dizinin 43'ü, WebCorp Live'daki 1886 bağımlı dizinin 54'ü metaforik kullanımdır. *Babalık* için, TUD'daki 491 bağımlı dizinin 221'i, WebCorp Live'daki 1261 bağımlı dizinin ise 224'ü metaforik kullanımdır. Özetle Tablo 2.'de belirtildiği gibi, her iki derlem üzerinden ilgili kavramlar için toplamda 955 metaforik kullanım gözlemlenmiştir.

**Tablo 2.** Metafor dağılımları

İncelenen Başsözcük	Metaforik Kullanım Sayısı
Anne, annelik, ana, analık	413
Baba, babalık	542
<b>TOPLAM METAFORİK KULLANIM</b>	<b>955</b>

## BULGULAR VE TARTIŞMA

TUD'da *anne* başsözcüğünün yer aldığı 3701 bağımlı dizin üzerinden el ve göz ile yapılan incelemede 980 birlikte bulunuş öne çıkmaktadır. İlk aşamada anlamsal olarak gruplamaya çalışılan görünüm Şekil 4.'de yer almaktadır.

**anne TUD**  
**3701 satır-**  
**980 birlikte bulunuş**

anne ol	76
...yapan anne	12
anne yanı	32
anne tarafı	10
anne rolü	7
anne baba	269
anne kız	31
anne çocuk	27
anne bebek	12
anne sütü	13
anne karnı	9
anne sevgisi	6
anne sözü	6
anne kucağı	5
anne şefkati	4
anne yüreği	2

**Şekil 4.** TUD'da *anne*: Birlikte bulunuşlar

Bu birlikte bulunuşlar içinde *anne ol-* kullanımının yanı sıra, 1., 2., 3. örneklerde görüldüğü gibi *...yapan anne* gibi bir kullanım da yer almaktadır:

- (1) "Bu ödülü almama yardımcı olan anneme, babama, sevgili eşime, menajerime, yönetmenime..." (W-UH32D1B-2573-1051)
- (2) "kendisini korumayı öğreten" annedir... (W-GE39C2A-1062-396)
- (3) çocuğunu emziren anne... (W-KG24D1B-2234-649)

*Anne yanı/tarafı* bir grupta, *anne rolü* ayrı bir grupta, *anne baba/ kız/ çocuk/bebek* gibi annenin birlikte buldukları bir grupta yer alırken, anneye ait olanlar *anne sütü/karnı/sevgisi/sözü/kucağı/şefkati/yüreği* gibi kullanımların bir başka anlamsal kümede yer aldığı düşünülmüştür.

WebCorp'da ise *anne* sözcüğünün yer aldığı 478 satır üzerinden 391 birlikte bulunuş dikkat çekmiştir. Bu birlikte bulunuşlar Şekil 5.'de görüldüğü gibi gruplandırılmıştır.

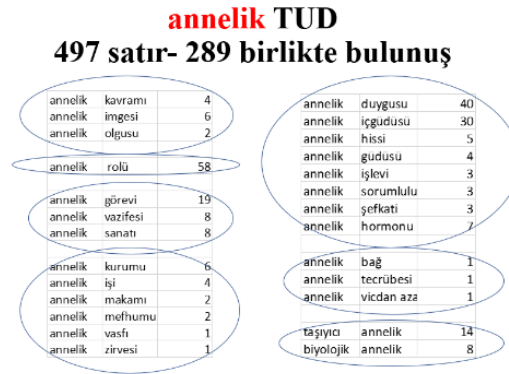
**anne- WebCorp**  
**478 satır- 391 birlikte bulunuş**

anne adayı	47
çalışan anne	21
boşanmış anne	5
işveren anne	5
prezses anne	5
anne baba	100
anne bebek	7
anne oğul	5
anne çocuk	4
anne kız	3
anne sütü	51
anne tarafı	16
anne sevgisi	14
anne karnı	9
anne sözü	6
anne korkusu	3
anne duyarlılığı	1
anne geni	1
anne kanunu	3
anne hakkı	2
anne katili	7
anne kani	2
anne giyim	8
anne bakımı	2
anne köftesi	26

**Şekil 5.** WebCorp'da *anne*: Birlikte bulunuşlar

Buna göre *anne aday*, *anne geni*, *anne köftesi* gibi kullanımların yanı sıra, *anne kanunu/hakkı* gibi kullanımlar bir grupta, *anne katili/kanı* bir grupta, *anne giyimi/bakımı* bir diğer grupta ve daha yüksek sıklıkla *çalışan/boşanmış/işveren/prences anne* gibi anneyi niteleyen sıfatlar ile *anne-baba/bebek/oğul/çocuk/kız* gibi annenin yan yana oldukları ve *anne sütü/tafaı/sevgisi/karnı/sözü/korkusu/duyarlılığı* gibi anneye ait olanlar biçiminde kümelendikleri görülmüştür.

TUD'da *annelik* başsözcüğü ile ilgili karşımıza çıkan 497 bağımlı dizinde ise 289 birlikte bulunuş göze çarpmıştır.



**Şekil 6.** TUD *annelik*: Birlikte bulunuşlar

Şekil 6.'da görülen bu birlikte bulunuşlara göre anneliğin türünü gösteren *taşıyıcı/biyolojik annelik* bir grupta, TUD'da *anne* başsözcüğü ile de karşımıza çıkan *annelik rolü* bir grupta, *annelik kavramı/imgesi/olgusu* bir grupta, *annelik görevi/vazifesi/sanatı* gibi kullanımlar bir grupta, *annelik bağı/tecrübesi/vicdan azabı* gibi soyut adların eşlik ettiği birlikte bulunuşlar bir grupta, benzer biçimde *annelik duygusu / içgüdüsu / hissi / güdüsü / işlevi / sorumluluğu / şefkati / hormonu* bir grupta, *annelik kurumu/iş/makamı/mefhumu/vasfı/zirvesi* gibi kullanımlar ayrı bir anlamsal grupta değerlendirilmiştir. Kavramsal metaforlara ulaşma hedefiyle, birbirleri ile ilintili olabilecekleri düşünölen bu kullanımlar araştırmacı sezgisiyle gruplandırılmış olup, farklı anlamsal kümelerin oluşturulması mümkün görünmektedir.

Türkçede bölgesel bir değişke olarak sınırlandıramayacağımız, kültürel çağrışımları da olan ve pek çok bağlamda *anne* sözcüğü yerine kullanılabölen *ana* sözcüğüneün bulunuşu, analık biçiminde TUD'da yer alan bağımlı dizinlerin de incelemeye katılmasını gerektirmiştir. TUD'da 2914 *ana* gerçekteşimi üzerinden sözcüğüne ilgili anlamı ile metaforik bir kullanıma rastlanmamıştır. 10 ve üzeri sıklıklar ile karşımıza çıkan birlikte bulunuşlar incelendiğinde (Tablo 3) en sık birlikte



bulunuşun TUD *anne* örneğinde olduğu gibi *ana baba* olduğu, diğer kullanımların ise sözcüğün TDKTS’de verilen 8. anlamı olan *temel, asıl, esas* anlamındaki sıfat kullanımını olduğu, metaforik bir kullanımın ise bulunmadığı görülmektedir.

**Tablo 3.** TUD’da *ana*: Birlikte bulunuşlar

	<i>f</i>
baba	144
hat	62
başlık	43
dil	31
cadde	30
bilim	27
grup	25
hedef	23
kaynak	20
bölüm	19
amaç	18
bileşen	10

WebCorp Live’da *ana* için elde edilen 482 satır üzerinde yapılan incelemede 10 ve üzeri sıklığa sahip sadece 3 birlikte bulunuş gözlemlenmiştir. Bunlar da TUD’da gözlemlenen *temel, asıl, esas* anlamları ile örtüşen kullanımlardır:

**Tablo 4.** WebCorp’da *ana*: Birlikte bulunuşlar

	<i>f</i>
faaliyet	46
haber	37
sayfa	24

Bu hedefle *analık* başsözcüğünün TUD’da yer alan 200 bağımlı dizin üzerinden incelenmesi sonucu, metafor üretme potansiyeli olan Tablo 5.’teki birlikte bulunuşlar gözlemlenmiştir.

**Tablo 5.** TUD’da *analık*: Birlikte bulunuşlar

	<i>f</i>
duygusu	14
hakkı	5
görevi	4
güdüğü	3
içgüdüğü	3
vasfı	3
arzusu	2
dürtüsü	1

fonksiyonu	1
kimyası	1
kurumu	1
önsezisi	1
özverisi	1
sevgisi	1
sorumluluğu	1
tutkusu	1
unsuru	1

TDKTS tanımına göre *üvey anne* olan *analık* adı ayıklanarak kalan *analık* bağımlı dizinleri incelendiğinde, *annelik* için elde edilen birlikte bulunuşlarla, *analık* *önsezisi/tutkusu/kimyası/fonksiyonu* gibi düşük sıklığı olan kullanımlar dışında büyük oranda örtüştüğü görülmektedir.

WebCorp Live’da *analık* sözcüğü tarandığında karşımıza çıkan 582 satırdan *üvey anne* olan *analık* adı ayıklandığında ortaya çıkan sen sık kullanımlar Tablo 6.’daki gibidir:

**Tablo 6.** WebCorp’da *analık*: Birlikte bulunuşlar

	<i>f</i>
izni	269
parası/ödeneği	166
davası	36
sigortası	33

Türkçede *annelik* nasıl kavramsallaştırılıyor sorusunu yanıtlamak üzere TUD ve WebCorp Live’dan derlediğimiz *anne*, *ana*, *annelik* ve *analık* başsözcüklerine ait toplam 5027 bağımlı dizin incelendiğinde öne çıkan birlikte bulunuşları değerlendirdiğimizde Tablo 7.’de sıklık değerleriyle birlikte yer alan özgün 10 kavramsal metafor belirlenmiştir:

**Tablo 7.** Türkçede annelik metaforları

<b>S</b>	<b>TR</b>	<b>ING</b>	<b>f</b>
1	ANNELİK OLUMLU/ OLUMSUZ DUYGUDUR	MOTHERHOOD IS EMOTION	165
2	ANNELİK ROLDÜR	MOTHERHOOD IS ROLE	58
3	ANNELİK HUKUKİ BİR OLGUDUR	MOTHERHOOD IS LEGAL ISSUE	45
4	ANNELİK GÖREV/ MESLEKTİR	MOTHERHOOD IS DUTY/ JOB	39
5	ANNELİK YOLDUR	MOTHERHOOD IS ROAD	35
6	ANNELİK SANATTIR	MOTHERHOOD IS ART	20
7	ANNELİK HİKAYE/ MASALDIR	MOTHERHOOD IS STORY	17
8	ANNELİK KURUMDUR	MOTHERHOOD IS INSTITUTION	16
9	ANNELİK MAKAMDUR	MOTHERHOOD IS POSITION	10
10	ANNELİK BİLİMDİR	MOTHERHOOD IS SCIENCE	8
<b>TOPLAM</b>			<b>413</b>

Buna göre annelik kavramı doğal dil verisindeki görünüşler temelinde en sık olarak karşımıza ANNELİK OLUMLU/ OLUMSUZ DUYGUDUR metaforu çıkmaktadır. Buna göre annelik iniş çıkışları, hüznü, sevinci, saldırganlığı, vicdan azabı olan bir duygudur. İkincil olarak ANNELİK ROLDÜR. Bu role hazırlanılır, iyi/kötü oynanır, performans sergilenir. Üçüncü olarak ANNELİK HUKUKİ BİR OLGUDUR; hakkı, yasası, suçu vardır. Dördüncü olarak ANNELİK GÖREV/ MESLEKTİR yani bir vazifedir, iştir, layıkıyla/iyi/kötü yerine getirilir. Beşinci olarak ANNELİK YOLDUR. Bu yol katedilir, ilerlenir. Altıncı olarak ANNELİK SANATTIR, icra edilir, başarılı/başarısız olunur. Aynı zamanda ANNELİK HİKAYE/MASALDIR, süreci anlatır, kahramanları vardır, anlatılır. ANNELİK KURUMDUR; ciddidir, içinde bulunulur, gereklilikleri vardır. ANNELİK MAKAMDUR; içinde bulunulur, o mertebeye yükselir. Öte yandan ve son olarak Türkçe konuşucusunun zihninde ANNELİK BİLİMDİR; fikri, biçimi, yöntemi, uygulaması, rehberi, modeli olan.

Annelik hedef kavramını anlamlandırmak üzere yararlanılan kaynak kavramlara baktığımızda ise Şekil 7.'de görüldüğü gibi anneliğin tıpkı resim ya da müzik gibi bir sanat, tıp ya da dilbilim gibi bir *bilim*, akademisyenlik ya da hekimlik gibi *meslek*, dekanlık ya da müdürlük gibi *makam*, okul ya da valilik gibi bir *kurum*, mutluluk ya da mutsuzluk gibi bir *duygu*, yönetmelik ya da suflörlük gibi bir *rol*,

otoban ya da koşu yolu gibi bir *yol*, boşanma ya da tazminat gibi *hukuki bir olgu*, komedi ya da trajedi gibi bir *hikaye* ya da *masal* olarak kavramsallaştırıldığı görülmektedir.

<b>annelik için</b>  <b>KAYNAK</b> <b>KAVRAMLAR</b>	<b>SANAT:</b> Resim, müzik, <b>annelik...</b>
	<b>BİLİM:</b> Tıp, dilbilim, <b>annelik...</b>
	<b>GÖREV/ MESLEK:</b> Akademisyenlik, hekimlik, <b>annelik...</b>
	<b>MAKAM:</b> Dekanlık, müdürlük, <b>annelik...</b>
	<b>KURUM:</b> Okul, valilik, <b>annelik...</b>
	<b>DUYGU:</b> Mutluluk, mutsuzluk, <b>annelik...</b>
	<b>ROL:</b> Yönetmenlik, suflörlük, <b>annelik...</b>
	<b>YOL:</b> Otoban, koşu yolu, <b>annelik...</b>
	<b>HUKUKİ OLGU:</b> Boşanma, tazminat, <b>annelik...</b>
	<b>HİKAYE/ MASAL:</b> Komedi, trajedi, <b>annelik...</b>

### Şekil 7. Annelik metaforları: Kaynak kavramlar

Türkçede *baba* ve *babalık* sözcüklerini içeren 7337 bağımlı dizin incelendiğinde, 542 metaforik kullanım için, Tablo 8'de de görüldüğü gibi, 11 özgün kavramsal metafor belirlenmiştir:

**Tablo 8.** *Baba* ve *babalık* için kavramsal metaforlar

S	TR	ING	f
1	BABALIK HUKUKİ BİR OLGUDUR	FATHERHOOD IS LEGAL ISSUE	379
2	BABALIK OLUMLU / OLUMSUZ DUYGUDUR	FATHERHOOD IS EMOTION	52
3	BABA İNSAN-DIŞI / İNSAN-ÜSTÜ BİR VARLIKTIR	FATHER IS NON-HUMAN / SUPERHUMAN	32
4	BABALIK GÖREV / MESLEKTİR	FATHERHOOD IS DUTY / JOB	30
5	BABALIK GÜÇTÜR	FATHERHOOD IS POWER	13
6	BABALIK MAKAMDIR	FATHERHOOD IS ART	8
7	BABALIK ROLDÜR	FATHERHOOD IS ROLE	7
8	BABALIK GİYSİ / KİMLİKTİR	FATHERHOOD IS GARMENT / IDENTITY	6
9	BABALIK KURUMDUR	FATHERHOOD IS INSTITUTION	5
10	BABALIK SPORDUR	FATHERHOOD IS SPORTS	1
<b>TOPLAM</b>			<b>542</b>

Tablo 9’da ise kavramsal metaforların veriye göre sayısal dağılımları yer almaktadır.

**Tablo 9.** Kavramsal metaforların veriye göre dağılımı

TÜRKÇEDE BABA / BABALIK	TUD		Web Corp Live		TOPLAM
	Baba	Babalık	Baba	Babalık	
BABALIK HUKUKİ BİR OLGUDUR	1	160	2	216	379
BABALIK OLUMLU / OLUMSUZ DUYGUDUR	18	23	12	-	52
BABA İNSAN-DIŞI / İNSAN ÜSTÜ BİR VARLIKTIR	3	-	29	-	32
BABALIK GÖREV / MESLEKTİR	1	21	7	1	30
BABALIK GÜÇTÜR	9	-	2	2	13
BABALIK MAKAMDIR	6	3	-	-	9
BABALIK SANATTIR	1	6	-	1	8
BABALIK ROLDÜR	-	3	1	3	7
BABALIK GİYSİ / KİMLİKTİR	3	3	-	-	6
BABALIK KURUMDUR	1	3	1	-	5
BABALIK SPORDUR	-	1	-	-	1
<b>TOPLAM</b>	43	222	54	223	<b>542</b>

BABALIK HUKUKİ BİR OLGUDUR kavramsal metaforu 379 görünüm ile en sık görülen kavramsal metafordur ve örnek (4), (5) ve (6)’da da görüldüğü gibi, *dava*, *hüküm*, *senet*, *hak* gibi hukuki kavramlarla bir arada bulunmaktadır:

- (4) üzere, mirasçılık için şahsi sonuçlu **babalık** hükmü gerekmesi, baba yönünden evlilik (W-GE05A1B-3494-390)
- (5) gerçekleştirilmiştir. Günümüzde mevcut durumlar neticesinde **babalık** davası açılması gerekliliği doğmuş olan kişiler açısından **babalık** davası nasıl açılır sorusu (WebCorpLive)
- (6) Doğum Tescili Başvurusu (Evlilik Birliği Dışında Doğan Çocuklar İçin) **Babalık** tanıma senedi ile çocuğu tanıma (dış temsilcilikte) randevu aldıktan sonra şahsen başvurmanız (WebCorpLive)

BABALIK OLUMLU/ OLUMSUZ DUYGUDUR kavramsal metaforu 52 görünümle ikinci sıradadır ve (7), (8) ve (9)'daki gibi *mutluluk*, *huzur*, *keyif* gibi duygu anlatan kavramlarla bir arada bulunmaktadır:

- (7) sevdiği şey oğluna vakit ayırmak. **babalık** keyfini yaşamak. Bunun için de (W-RH32D1B-2570-179)
- (8) ancak baba olduğu zaman duyar. **Baba** candır, **baba** canandır. **Baba** her zaman sevinecek en güzel sevdadır. Sadece hayat veren değil, (WebCorpLive)
- (9) Sen bizim ailemizin direği, mutluluğumuz, huzurumuzsun. İyi ki varsın canım **babam**. (WebCorpLive)

BABA İNSAN-DIŞI / İNSAN-ÜSTÜ BİR VARLIKTIR kavramsal metaforunda *baba* hedef kavramı (10), (11), ve (12)'de örneklendiği üzere, *bitki*, *hayvan*, *gezegen*, *dağ*, *kahraman*, *melek* gibi varlıklarla eşleştirilmiştir.

- (10) Tamam, Necmiyem. Tartışmıyorum. Yeter ki baban olacak o su aygırı geldiğinde (W-RA16B1A-1073-2007)
- (11) ihtiyacım yok. Ben zaten kralın kızuyum. Baba demek koca çınar demektir (WebCorpLive)
- (12) sizlerle paylaşabildiğim için çok mutluyum. Babam bir melek ve ben onu (W-OI22C3A-0691-446)

BABALIK GÖREV/MESLEKTİR kavramsal metaforu (13), (14) ve (15)'de örneklenmiştir:

- (13) Zaten o da hiçbir zaman **babalık** görevini yapmadı. Annem ise mükemmel (W-UI12F1D-4851-250)
- (14) bir dış dünya serabına çıkış. **Babalık** Mesleğinin Profesörü... Etrafımız, kendi çocuklarıyla (W-UE36E1B-3296-176)
- (15) başına çok kıymetli olduğunu belirten Yanık, **Babalık** ağır ve önemli bir sorumluluk. Öbür taraftan (WebCorpLive)

(16), (17) ve (18)'de örnekleri görülen BABALIK GÜÇTÜR kavramsal metaforunda *babalık* hedef kavramı *otorite*, *baskı*, *koruma* gibi kavramlarla, (219), (20) ve (21)'de örnekleri görülen BABALIK MAKAMDIR kavramsal metaforunda ise *müdürlük*, *dekanlık*, *reislik* gibi kavramlarla eşleştirilmiştir.

- (16) korkulur. Ve anneler, çocuklara karşı **babaları** otoriter bir jandarma çavuşu olarak (W-SH32D1B-2498-1428)
- (17) bizzat aile seçer. Çocuk anne **babanın** koyduğu kurallara uymadığı zaman çocuğa (W-UC05A2A-1467-1768)

- (18) Tarım toplumlarında yer alan ve oldukça otoriter **babalık** pratikleri sergileyen babalığa geleneksel (WebCorpLive)
- (19) gönder... Doğuda yaşayan kalın boyunlu **babam**, hakanım!" Zorlanan "yiğit" eve döndüğünde (W-JD03A3A-0897-2250)
- (20) böylesine şiddet dolu bir ortamda, **babalığa** dek yükselmesi hayret vericiydi. En (W-GA16B4A-0078-117)
- (21) aile ve onun reisi olan **baba**dır. İlk metinlere göre Yahudilerin ataları (W-VI13C1A-2637-1295)

(22), (23) ve (24)'de örneklenen BABALIK SANATTIR kavramsal metaforunda *babalık*, resim, müzik gibi sanatsal etkinliklerle ilişkilendirilmiştir. Burada *zanaat* kavramı da bu metaforun altında değerlendirilmiştir. (25) ve (26)'da örneklenen BABALIK ROLDÜR kavramsal metaforunda ise *rol*, *oyunculuk* gibi kavramlarla ilişkilendirme söz konusudur:

- (22) aşağıda belirtilen kurallara uymak anne **babalık**, sanatımızı kuvvetlendirecektir. (W-UC05A2A-1467-477)
- (23) Somali'ye asker gönderiyoruz. Neylersiniz, ana **babalık** zor zanaat. Bizim gibi çocuklarına (W-JI37C3A-0091-200)
- (24) ki geldin. Bitmemiş Bir Senfoni **babam**. 38 yaşında öldüğü zaman sadece (W-SI09C2A-0405-1515)
- (25) seçmenden alır. Çünkü yukarda, toplumdaki **babalık**, rolü için sorguladığımız bütün gruplar (W-UC05A2A-1467-477)
- (26) Bu yüzden AÇEV olarak, bir babanın hayatındaki en önemli rolün **babalık** olduğunu savunuyoruz. Baba çocuğun bakımında anneye eşit sorumluluk alırsa çocuk (WebCorpLive)

BABALIK GİYSİDİR / KİMLİKTİR kavramsal metaforunda babalık kavramı (27) ve (28)'deki örneklerde görüldüğü gibi *mont*, *pantolon*, *maske*, *Türklük* gibi kaynak kavramlar ile anlatılmıştır. Burada giysi ve kimliğin beraber düşünülme nedeni giysinin bedensel olarak giyilmesi, kimliğe ise ruhsal olarak bürünülmesidir:

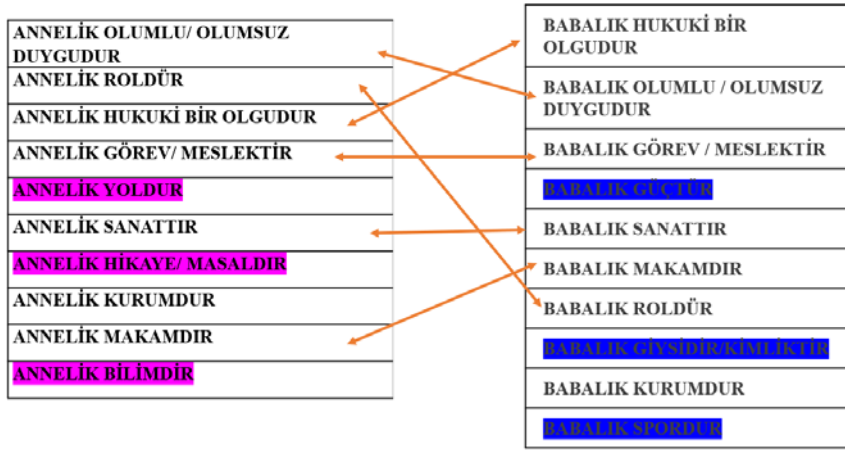
- (27) ölümleri ağlatmıyor mu bizi. Anneliği **babalığı**, kuşanmıyor muyuz? Çocuklar ansızın doğunca (W-KE39E1B-3300-105)
- (28) Bunu da ancak bildik annelik **babalık** maskesini bir kenara bırakıp, ona (W-KE39E1B-3300-105)

BABALIK KURUMDUR kavramsal metaforu (29) ve (30)'daki örneklerde, BABALIK SPORDUR kavramsal metaforu da (31)'de örneklenmiştir.

- (29) durdu, yutkundu ve genzini temizledi. "**Babalık** diye bir müessese yok, sadece (W-DA16B2A-0032-175)
- (30) ailedeki baba ve toplumdaki bütün **babalık** kurumu (W-ED37C3A-0401-272)
- (31) vermeyen yeni bir spor Anne **babalık** ! Anne babalık tarzımız kimileyin kendi (W-SE36E1B-3294-411)

## Sonuç

Sonuç olarak, doğal dil verisi üzerinden *anne*, *annelik*, *ana*, *analık*, *baba* ve *babalık* başsözcükleri taranarak 16.485 bağımlı dizin incelendiğinde ve öne çıkan birlikte bulunuşlar değerlendirildiğinde, Türkçe konuşucusu için annelik ve babalık olgularına ilişkin algılarda benzerlikler kadar farklılıklar da olduğu görülmektedir. Bu örtüşmeler Şekil 8.'de görselleştirilmiştir.



**Şekil 8.** Annelik ve babalık metaforları: Örtüşmeler

İki farklı araçtan erişilen doğal dil verisi temelinde yapılan çözümlenmeye göre, Türkçede *annelik* ve *babalık*, ortak biçimde OLUMLU/OLUMSUZ DUYGU, ROL, GÖREV/MESLEK, SANAT, KURUM, MAKAM ve HUKUKİ OLGU kaynak alanları yardımıyla kavramsallaştırılmaktadır. Ayrışan kaynak alanlar ise annelik için YOL, HİKAYE/ MASAL, BİLİM iken, babalık için GÜÇ, GİYSİ/KİMLİK, SPOR olarak karşımıza çıkmaktadır. *Annelik-babalık*, *anne-baba*, *ana-baba* çiftleri birlikte bulunuş sıklıkları da oldukça yüksek olan birleşimlerdir. Bu nedenle, ortaya koyulan metaforların bir bölümü, bu alanlardan herhangi birine ait olmaktan çok her iki alanla da ilişkilendirilebilir. Bu kesişim kümelerinin ayrı birer dökümünün çıkarılarak incelenmesi anlamlı olabilir. Her iki kavram için ortak metaforlara bakıldığında Tablo 10'da görüldüğü gibi *annelik* ve *babalık*'ın bir *duygu*, *hukuki bir*



*olgu, görev, meslek, kurum, makam ya da sanat ve rol olarak kavramsallaştırıldığı görülmektedir.*

**Tablo 10.** Annelik+Babalık: Ortak metaforlar

<b>ORTAK METAFORLAR</b>
ANNELİK VE BABALIK <i>OLUMLU/OLUMSUZ DUYGUDUR</i>
ANNELİK VE BABALIK <i>HUKUKİ BİR OLGUDUR</i>
ANNELİK VE BABALIK <i>GÖREVDİR/ MESLEKTİR/ KURUMDUR/ MAKAMDİR</i>
ANNELİK VE BABALIK <i>SANATTIR/ ROLDÜR</i>

Ayrışan metaforlara baktığımızda ise, Tablo 11.'de görüldüğü gibi anneliğe özgü metaforlar devingen bir süreç anlatımına sahip iken, babalık metaforlarının daha durağan ve noktasal sezdirimleri vardır.

**Tablo 11.** Annelik+Babalık: Ayrışan metaforlar

<b>ANNELİĞE ÖZGÜ METAFORLAR</b>	<b>BABALIĞA ÖZGÜ METAFORLAR</b>
ANNELİK <i>YOLDUR</i>	BABALIK <i>GÜÇTÜR</i>
ANNELİK <i>HİKAYE/MASALDIR</i>	BABALIK <i>GİYSİDİR/KİMLİKTİR</i>
ANNELİK <i>BİLİMDİR</i>	BABALIK <i>SPORDUR</i>

Dilsel gerçekleştirmelerin, düşünce biçimimizi yansıttığı ön bilgisi ile, sosyoloji, psikoloji gibi dilbilim dışı alanlarda da sıklıkla incelenen metaforik gerçekleştirmelerin *annelik* ve *babalık* bağlamında bir kesitini sunmaya çalıştığımız görünümünün bu alan çalışmalarıyla da incelenmesi anlamlı görünmektedir. Çalışmanın sınırlılıklarından biri olan derlem verisinin güncel kullanımları içermemesi, gerçek zamanlı kullanımları yansıtan WebCorp Live ile giderilmeye çalışılmıştır. Aynı kavramların Türkçe magazin dergilerindeki *anne* ve *baba* konulu söylemlerde incelenmesi ise süregelen bir başka çalışmanın konusu olup, farklı veri kesitleri üzerinde yapılacak çözümler farklı sonuçlara ulaştırabilir. İlgili birimlerin, ait olduğu söylemin bütününden ayrıştırılmadan incelenmesi, bu metaforları oluşturan söylemsel değişkenlerin, konuşucu, dinleyici ve konuşma konusu ile bütünlük içinde çözümlenmesi, ayrıca, *anne*, *ana*, *annelik*, *analık*, ile *baba* ve *babalık* kavramları için erişilen sonuçların *ebeveynlik* bütüncül kavramı ile karşılaştırılarak incelenmesi anlamlı olabilir.

**Kaynakça**

- Aksan, Y., Aksan, M., Özel, S. A., Yilmazer, H., Demirhan, U. U., Mersinli, Ü., Bektaş, Y. ve Altunay, S. (2016). Web Tabanlı Türkçe Ulusal Derlemi (TUD). XVI. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri, 723-730.
- Barclay, L. (1999). The experiences of new fatherhood: A sociocultural analysis. *Journal of Advanced Nursing* 29(4), 1013-1020.
- Başarır, F. ve M. Sarı. (2015). Kadın Akademisyenlerin Kadın Akademisyen Olmaya İlişkin Algılarının Metaforlar Yoluyla İncelenmesi. *Journal of Higher Education and Science* 5(1), 41-51.
- Başay A. C. ve A. B. Aksoy (2007). Farklı Gelişim Döneminde Çocuğu Olan Babaların Çocuk, Anne ve Baba Metaforlarının İncelenmesi. *Cumhuriyet International Journal of Education* 6(3), 328-347.
- Canziani, T. (2010). Metaphor and brain: A neuropragmatic overview. *Textus XXIII*, 737-762.
- Colston H. L. (2012). *Interpreting figurative meaning*. Cambridge: CUP.
- Friedman, S. S. (1987). Creativity and the childbirth metaphor: Gender difference in literary discourse. *Feminist Studies* 13(1), 49-82.
- Gentner, D. (1983). Structure-mapping: A theoretical framework for analogy. *Cognitive Science* 7, 155-175.
- Gökçesu, B. (2008). *Comparison, categorization, and metaphor comprehension*. Erişim tarihi: 01.02.2020, www adresi:  
<http://csjarchive.cogsci.rpi.edu/proceedings/2009/papers/101/paper101.pdf>  
(June 17, 2015).
- Gudgeon, C. (1989). Mother, father, sister, friend: Metaphor and the craft of child care. *Child & Youth Care Quarterly* 18(1), 89-100.
- Harris, R. (1976). Comprehension of metaphors: A test of the two stage processing model. *Bulletin of Psychonomic Society* 8(4), 312-314.
- İbe Akcan, P. ve A. Uçar (2021). Görev mi, sanat mı?: Türkçede annelik ve babalık metaforlarının karşılaştırılması. 20. ICTL'de sunulan yayımlanmamış sözlü bildiri, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir.

- Kintsch, W. & A. R. Bowles. 2010. *Metaphor comprehension: What makes a metaphor difficult to understand?* Erişim tarihi: 01.02.2020, www adresi:  
<http://lsa.colorado.edu/papers/KintschBowles.pdf>(February 10, 2015)
- Kövecses, Z. (2002). *Metaphor: A practical introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980) *Metaphors we live by*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sunderland, J. (2006). Parenting' or 'mothering'? The case of modern childcare magazines. *Discourse & Society* 17/4, 503-527.
- Taylor, J. (2003). *Cognitive Grammar*. Oxford: OUP.
- Turan, M., Yıldırım, E. ve Tıkman, M. (2016). Öğretmen Adaylarının Eğitim ve Bazı Temel Kavramlara İlişkin Metaforik Algıları. *Education Sciences* 11/4, 217-242.
- Uslu Yardımcı, E. ve Bal, M. (2015). Türk Çocuk Şiirlerinde Anne Metaforu. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 3(1), 1-16.
- Utsumi, A. & M. Sakamoto. 2008. *Predicative metaphor comprehension as indirect categorization*. Erişim tarihi: 01.02.2020, www adresi:  
<http://www.utm.se.uec.ac.jp/~utsumi/paper/COGSCI2010-utsumi.pdf>
- Wall, G. & S. Arnold (2007). How involved is involved fathering? *Gender and Society* 21(4), 508-527.
- WebCorpLive. Erişim tarihi: 10.07.2021-29.09.2021, <http://www.webcorp.org.uk/>

### Summary

Metaphor has been widely studied in and outside linguistics and has been viewed as a reflection of our understanding of the world especially with Lakoff and Johnson (1980) and Kövecses (2002). It has either been studied on literary texts or on the intuitive productions of native speakers in Turkish literature. Although there are studies about the concepts of *motherhood* and *fatherhood* in psychology and sociology, there is no known linguistic analysis of these concepts in Turkish. In related literature in English, Friedman (1987) examines the *woman* in literary texts in terms of the metaphors of fertility and childbearing and Gudgeon (1989) finds out that motherhood and the language of childcare resembles to the language of medical care. Sunderland (2006) explores the direction of addressing in parenting magazines and finds that the mother is the primary addressee. Wall and Arnold (2007) observes that the primary figure is the mother not the father in newspaper discourse in terms of parenting. In related Turkish literature on the other hand Başarır and Sarı (2015) identifies significant metaphors of motherhood and self-devotion that modify women academics and Turan et al. (2016) studies metaphors of motherhood related to *being a teacher* used by candidate teachers.

To understand the conceptualization of motherhood and fatherhood in Turkish, the aim of this study is to find answers for the following questions: 1. What are the salient metaphors about motherhood and fatherhood in Turkish? and 2. What are the similar and different aspects of these two metaphors in terms of their source domains?

In the study, TUD v3.0 was used as the source of natural language data and WebCorpLive as the complementary real-time linguistic data in Turkish. Concordance lines about the two concepts were added to the database, eliminating the unrelated uses, and metaphoric uses were described thereafter examining the co-occurrence patterns. 16.485 concordance lines were examined with hand and eye, metaphorical uses were revealed, and they were classified according to the conceptual domains that they imply using the collocational patterns and the source domains for that purpose. The results were interpreted comparing the findings for each conceptual domain.

Proposed original Turkish metaphors of motherhood and fatherhood based on the natural language data show that there are both similarities and differences in the conceptualizations of Turkish native speakers for the two concepts. There are similar metaphors for the *motherhood and fatherhood* that both are conceptualized as a negative or positive feeling, a legal issue, a job, a duty, an institution, and a position whereas they are different in that *motherhood* is a road, a story, and a science at the same time, but the *fatherhood* is power, identity or a physical outfit quite the reverse. The source domains for each metaphor vary accordingly. It is the significant observation that metaphors specific to motherhood refer to a dynamic process whereas metaphors of fatherhood have a more static and punctual implication in the lines examined.

With the assumption that linguistic realizations are the reflections of our mind, it seems meaningful that metaphorical realizations in Turkish related to the concepts of motherhood and fatherhood should also be examined by the researchers outside the linguistic framework like in sociology and psychology. Another limitation related to such studies was that the corpus data obtained was not an updated aspect of language. With an effort to eliminate that, the database was complemented with the real time natural linguistic data obtained from WebCorp Live. This can also be proposed as an alternative to construct an updated piece of natural language for similar studies. Another suggestion is that the same concepts can also be studied on different databases other than the corpus may lead to different results. Parenting magazines as a source of such metaphorical uses for example is constructed as the database of another ongoing research. It also seems meaningful that these linguistic units should be examined within their broader context together with all of the components of the discourse such as the speaker, the listener and the topic of conversation itself. It would similarly be expressive to compare and contrast the results for “anne, ana, annelik, analık, father and fatherhood” with the more holistic concept of “ebeveynlik” in Turkish as well.



## CONTROVERSIAL EFFECT OF BERTOLT BRECHT'S EPIC THEATRE ON THE DEVELOPMENT OF BRITISH POLITICAL DRAMA AND ITS ILLUSTRATION IN DAVID HARE'S FANSHEN\*

BERTOLT BRECHT'İN EPİK TİYATROSUNUN İNGİLİZ POLİTİK TİYATROSU ÜZERİNE TARTIŞMALI ETKİSİ VE BU ETKİNİN DAVID HARE'İN FANSHEN OYUNUYLA ÖRNEKLEMİ\*\*

**Tuba AĞKAŞ ÖZCAN**   
Dr., tuubaagkas@gmail.com

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 3 Eylül 2021  
Kabul edildiği tarih: 25 Kasım 2021  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 3 September 2021  
Date accepted: 25 November 2021  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

İngiliz Politik Tiyatrosu; "Fringe" Tiyatro; Bertolt Brecht; Epik Tiyatro; David Hare; Fanshen

### Keywords

British Political Drama; Fringe Theatre; Bertolt Brecht; Epic Theatre; David Hare; Fanshen

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.29

### Abstract

British political drama took its place on contemporary British stage without the boundaries of a certain manifesto but with the political consciousness of a group of leftist playwrights in the late 1960s. It reflected the disillusionment of these playwrights with the Labour Party politics at home and with some worldwide events like the Vietnam War, student riots in Paris, Soviet Russia's interventions in Hungary and in Czechoslovakia. British political dramatists wrote explicitly politically and produced their plays, in the first place, by the help of fringe theatre companies, which were touring and which took theatre to the public. Bertolt Brecht was one of the most important literary influences on the development of British political drama, which was mostly denied by political dramatists. Brecht's impact on British theatre dated back not only to his theatre company Berliner Ensemble's visit to London in 1956 but even before the World War II. British playwrights and directors in 1950s and 1960s got acquainted with Brecht's works both in Britain and in Germany and they helped to introduce Brecht's epic theatre on British stage. This generation of playwrights and directors paved the way for the development of political drama in Britain. Even though political dramatists criticised Bertolt Brecht a lot, he was, in literary terms, one of the greatest influences on political drama. This study will first talk about the development of British political drama and then it will argue to what extent Brecht's epic theatre affected British political playwrights, as illustrated in Fanshen (1975), a play by one of the representative political playwrights, David Hare.

### Öz

İngiliz politik tiyatrosu, edebi bir bildiri olmaksızın, 1960'ların sonlarında, bir grup sol görüşlü oyun yazarının politik farkındalıkla yazdığı oyunlarıyla çağdaş İngiliz sahnesindeki yerini almıştır. Bu tiyatro, söz konusu oyun yazarlarının kendi ülkelerinde İşçi Partisi politikaları, dünyada da Vietnam Savaşı, Paris'teki öğrenci ayaklanmaları, Sovyet Rusya'nun Macaristan'a ve Çekoslovakya'ya müdahalesi gibi olaylar karşısındaki hayal kırıklığını yansıtmaktadır. İngiliz politik tiyatrosu oyun yazarları açık bir şekilde politik oyunlar yazmışlar ve oyunlarını, ilk planda, gezici, tiyatroyu halkın ayağına götüren "fringe" tiyatro kumpanyaları aracılığıyla sergilemişlerdir. Bertolt Brecht, İngiliz politik tiyatrosunun gelişimi üzerinde en önemli etkisi olan isimlerden biridir ama bu gerçek politik tiyatro oyun yazarları tarafından çoğu zaman reddedilmiştir. Brecht'in İngiliz tiyatrosu üzerindeki etkisi, tiyatro kumpanyası Berliner Ensemble'in 1956'da Londra'yı ziyaretinden de önceye, II. Dünya Savaşı öncesine dayanmaktadır. 1950'ler ve 1960'lardaki İngiliz oyun yazarları ve yönetmenleri Brecht'in eserlerini hem İngiltere'de hem de Almanya'da görüp tanıma imkanı bulmuşlar ve İngiliz sahnesine de Brecht'in epik tiyatrosunu tanıtmışlardır. İşte bu oyun yazarlarının ve yönetmenlerinin dönemi İngiltere'de politik tiyatrosunun gelişimine zemin hazırlamıştır. Politik tiyatro oyun yazarları Bertolt Brecht'i çok fazla eleştirseler de, Brecht İngiliz politik tiyatrosu üzerinde edebi anlamda etkisi olan en önemli unsurlardan biridir. Bu çalışma, öncelikle İngiliz politik tiyatrosunun gelişiminden bahsedecek, sonrasında Brecht'in epik tiyatrosunun İngiliz politik tiyatro oyun yazarlarını ne kadar etkilediğini tartışacak ve bu etkiyi önde gelen politik tiyatro oyun yazarlarından biri olan David Hare'in Fanshen (1975) adlı oyunuyla örnekleyecektir.

\* A different version of this study was already produced by the author in her doctorate thesis entitled as "The Evolution of David Hare's Political Drama as Observed in Fanshen, The Secret Rapture and The Absence of War" (2017).

\*\* Bu çalışmanın farklı bir versiyonu yazarın "David Hare'in Politik Tiyatrosu'nun Fanshen (Devrim), The Secret Rapture (Sessiz Ölüm) ve The Absence of War (Savaşın Yokluğunda) Oyunlarında Örneklendiği üzere Evrimi" (2017) başlıklı doktora tezinde yer almaktadır.

## Introduction

British political drama appeared on contemporary British stage in the late 1960s not as a movement or with a certain kind of manifesto. Hence, literary critics attempted to delineate it either in its historical, political and social context or in its literary milieu. Accordingly, this study will first introduce the advent of British political drama in the face of certain social and political events, domestic and worldwide. Then, it will reveal how the contemporary literary atmosphere helped to shape the themes and the techniques as well as the production process of British political plays. After that, mainly, it will focus on Bertolt Brecht's influence by revealing that his effect on British theatre did not start with Berliner Ensemble's visit in 1956 but dated back to earlier times and that Brecht's contribution to British political drama was not limited only to epic theatre techniques since his theatre represented reaction to the ideology of naturalistic theatre. Besides, it will explore the reasons for British political playwrights' denial of Brechtian influence on their theatre. The first cause is the fact that Brecht inspired them not directly but through a number of domestic figures like John Osborne and John Arden. The second one is Brecht's certain practices in his epic theatre such as authorising the responses of the audience with the help of slogans and rejecting their emotional involvement. However, this study will argue that Brecht's theatre cannot be reduced to these two characteristics especially as far as the later phase of his career is concerned and that political dramatists, albeit criticising, made use of a number of epic theatre techniques in their plays. In order to illustrate Brechtian effect, it will closely analyse *Fanshen* (1975), the "most Brechtian" play by David Hare, one of the forerunning political dramatists (Boon, 2003, p. 5).

### **The Rise of British Political Drama in Historical Context**

British political drama was born in the late 1960s as a widespread theatrical practice among the leftist playwrights who came to write politically in an explicit manner. These playwrights including Howard Brenton, David Hare, Howard Barker, Caryl Churchill, David Edgar set out to bring in social and political change as well as social progress by means of their dramatic works because they were notably unhappy with the present state of the global and the domestic politics. The disillusionment with the student uprisings in Paris, with Soviet politics and with the Vietnam War around the world as well as with Labour Party politics at home urged these leftist playwrights to seek alternative politics and to free themselves from the boundaries of the parliamentary politics. This incitement to write

politically was encouraged by certain developments such as the introduction of liberating acts like the Sexual Offences Act in 1967 and the abolition of the Lord's Chamberlain's Office in 1968. As a result, British political dramatists started to write on politics liberally and had their plays performed both in fringe and mainstream theatres.

Political drama set out with the purpose of bringing forth progress and change in social and political terms by dealing with social and political issues. Political dramatists wanted to achieve a different world by means of theatre, which came to be known as the "theatre of socialist political change" whose "workers . . . consciously place themselves on the side of the working class" (Craig, 1980, p. 30). These dramatists considered theatre a kind of tool for "injustice to be addressed" and a means for "a social system which relieves the ubiquitous suffering of the poor," says one of the political dramatists, Howard Brenton (1995, p. 17). David Hare, another political dramatist, asserts that he started his dramatic career, like many others, "to advance political ends" (2005, p. 140) and to "improve life in [certain] ways" (2011, p. 186). Although some political playwrights like Howard Barker "offer[] no programme for change" (Patterson, 2003, p. 87), they still believe in "the power of theatre to generate excitement and interest far greater than that which might be expected from the few who attend a piece of political theatre" (p. 86). British political dramatists, in accordance with their loss of faith in institutions and with their aims to achieve social advancement, portray British society with its different segments and in different time periods. They draw upon "the guardians" of the institutions in Britain with a critical stance: "politicians are presented as clowns, policemen as role-playing thugs, priests as crooked cartoon cut-outs" (Ansorge, 1975, p. 5).

Political theatre started in the fringe and the forerunning political plays were put on stage in the late 1960s and in the 1970s by fringe theatre companies. These companies were characterised by a number of political concerns such as socialist politics held by the Red Ladder, women's issues and problems demonstrated by the Monstrous Regiment and by the Women's Theatre Group, problems related to ethnicity manifested by the Black Theatre Co-Operative and by the Tara Arts, and gay issues deliberated by the Gay Sweatshop. These groups were mostly touring and they principally aimed to take theatre to the people who had neither the money nor the time to see plays in the cities as well as to raise political consciousness by performing plays in pubs, working places or any place the public met. As for the

techniques, in order to convey their political message as quickly as possible, political dramatists utilised a variety of techniques and forms ranging from agit-prop, epic theatre techniques to naturalist and social realist techniques.

### **British Political Drama in Literary Context: Under the Effect of Bertolt Brecht**

Some literary figures in Britain and in Europe were influential in technical and thematic terms on British political drama. In terms of political and social themes, the most widely recognised effect is Bertolt Brecht's (1898-1956), whose forefather Erwin Piscator (1893-1966) was the man who coined the term of "political theatre." Piscator was the theatre director of the trade union educational centre in Germany, Volksbühne, where he worked with the belief that "the main issue" which was to be dealt with in theatre was "[man's] relation to society" and what was represented on stage was to have an effect on social changes (Lewis, 1962, p. 222). According to Brecht, too, it is possible to improve people's mentality through theatre since "it is precisely theatre, art and literature which have to form the 'ideological superstructure' for a solid, practical rearrangement of our age's way of life" (trans. 1992, p. 23). Brecht's impact on British theatre is mostly claimed to have begun with his company Berliner Ensemble's visit to London in 1956. Nonetheless, Brecht was not unknown before the World War II to the British leftist groups (Willett, 1977, p. 15). It was in 1928 when, for the first time, a Brecht play, *The Threepenny Opera*, was reviewed in *The Times* (Jacobs and Ohlsen, 1977, p. 23). Brecht himself also visited London during the war in order to find employment in the film industry. At the time of this visit, he met with the poets W. H. Auden and Christopher Isherwood at the Group Theatre to share his ideas and plans on "an international association of workers in the theatre" (p. 31). As for to what extent Brecht's theories on theatre were known in Britain, "[they] had been given some exposure, though very slight, in post-war Britain, and had aroused little response" or "antipathy" or "caution" (p. 35). In 1955, after watching Brecht's plays performed by German and Austrian exiles in Britain, Oscar Lewenstein paid a visit to Germany to see Brecht's productions. This visit allowed him to produce *The Threepenny Opera* at the Royal Court Theatre and helped Joan Littlewood's production of *Mother Courage* at the Theatre Workshop in February 1956 (p. 35). Apart from Lewenstein, British directors like George Devine, John Dexter, William (Bill) Gaskill, and Peter Hall had already seen Brecht's productions in Germany before they saw them in Britain. The effect of Brecht's plays reached a peak when the Ensemble came to England and



this effect was at first mostly in terms of technique. As most of the British audience did not know German, the reviews were generally “on acting techniques, stage design, and general production methods” (p. 39). This was one of the reasons why Brecht’s first influence was observed on the directors before the playwrights.

British political dramatists borrowed from Brecht’s theatre both its political content along with the intent to transform the society and also its techniques which are not realistic and which force the audience to respond to the play’s performance in an intellectual manner. What Brecht opposed to in conventional German theatre of his time was naturalism and Brecht’s epic theatre was born in opposition to naturalistic theatre. It is his challenge against naturalistic theatre that primarily characterised his drama and influenced British political drama. Although British political dramatists made use of naturalist techniques in their plays from time to time, the most distinctive feature of British political drama is its “working against the naturalized ‘objectivity’ of theatrical realism” (Worthen, 1992, p. 146).

The first reaction to naturalism in theatre appeared when the performative aspect of theatre was recognised in the early twentieth century by a number of theatre practitioners and theoreticians. They attempted to reform the understanding of theatre, which was reduced to a state of purely “textual art” as a result of the realistic approach (Fischer-Lichte, 2005, p. 20). Vsevolod Meyerhold, Max Reinhardt, and Erwin Piscator’s innovations in theatre were all for the purpose of activating the audience and making them react intellectually to the play. These dramatists attempted to “overcome,” by means of certain theatrical devices employed on stage, “[t]he passivity of the audience in the bourgeois theatre” (p. 136). To begin with, in Russia, Meyerhold used rotating scenery and semi-acrobatic actors, and exposed the bare brick wall at the back of the stage, all in order to attack the bourgeois theatre in the name of the industrial proletariat. Stage machinery, which was used in order to arouse the audience’s attention and to encourage their intellectual response, “was . . . closely identified with the Russian Revolution” (Willett, 1968, p. 110). As for the innovations in Germany, Reinhardt was considered one of the most important directors of the pre-war German theatre with 136 plays he directed “[b]etween 1905 and 1933” (Brockett, 1977, p. 508). In these plays, he abstained from committing himself to naturalist staging techniques (Pilikian, 2017) and he experimented with techniques as well as “production styles and theatre architecture” which he harmoniously united with the language of the play (Brockett, 1977, p. 508). Similarly, Piscator, the leading figure of the

documentary theatre, shattered the realistic illusion created on the stage by employing such technical methods as “[s]hort, rapid scenes” and “placards, signs, graphs, and posters point[ing] out what was happening on the stage” (Lewis, 1962, p. 223). His production of *The Good Soldier Schweik* (1928), an adaptation of Jaroslav Hašek’s novel, is “a landmark in theatre history” (p. 222) because of these innovative stage techniques. Brecht, who was influenced by Piscator during their twelve collaboration, believes that “the real front-line battles were fought out mainly by Piscator, whose Theater am Nollendorfplatz was based on Marxist principles, and by [Brecht himself] at his [Brecht’s] Theater am Schiffbauerdamm” (trans. 1992, p. 65). They fought this war successfully with the help of the techniques they employed; as Brecht states, “[they] introduced music and film and turned everything top to bottom, [they] made comedy out of what had originally been tragic, and vice versa. [They] had [their] characters bursting into song at the most uncalled-for moments. In short [they] thoroughly muddled up people’s idea of the drama” (p. 65).

Those technical novelties in theatre that appeared through the works of Meyerhold, Reinhardt and Piscator were introduced to British theatre primarily by Brecht. That is why the stage design which is not naturalistic and which calls the audience to take part in the performance in an intellectual manner was known in Britain by the name of “Brecht” or “Brechtian.” Brecht believes that “[w]e need a type of theatre which not only releases the feelings, insights and impulses possible within the particular historical field of human relations in which the action takes place, but employs and encourages those thoughts and feelings which help transform the field itself” (trans. 1992, p. 190). Here, Brecht introduces the two basic principles of epic theatre: one is the use of historical setting while analysing the man’s condition and the other one is the call for the audience to approach the historical representation intellectually. These two crucial principles of Brecht’s epic theatre were introduced to British political dramatists, as it is claimed by W. B. Worthen, by means of John Osborne (1929-1994)’s *The Entertainer* (1957) and they became the characterising features of British political drama. *The Entertainer* explores “the function of class in British imperial expansion,” which is held up as an example by political dramatists as observed in their plays set in a historical setting, especially that of the World War II (Worthen, 1992, p. 157). Osborne’s play also draws the audience “into a more urgent and actual relation to the stage” by making “use of popular music hall in a ‘straight’ play” (p. 157). Hence, the representation of the social condition in its historical context and the intellectual

participation of the audience by means of certain techniques were inherited by the British political dramatists through *The Entertainer*.

It was not only through John Osborne but also by virtue of John Arden's plays, Brecht's epic theatre techniques came to be widely used and preferred in the political plays of the 1970s. Arden, like Osborne, was among the previous generation of socially conscious playwrights and he was known to be "the English disciple of Brecht" (Bull, 1984, p. 112). For John Bull, Arden's influence on the development of political drama is indisputable, specifically on one of the initiative political plays, *England's Ireland*, which was written collaboratively by Tony Bicat, Brian Clark, Howard Brenton, Francis Fuchs, David Hare and Snoo Wilson and produced by Shoot Theatre Company. Bull states that from *England's Ireland* on, "political theatre [started to] mov[e] ever closer to versions of the epic" (p. 113). This fact was exemplified in the plays by other political dramatists like David Edgar and Edward Bond:

Bond had already produced *Narrow Road to the Deep North* in 1969, a parable play owing much to Brecht's 'Lehrstück'; and he followed this with a series of plays using an epic format: *Lear* (1971), *Bingo* (1973), *The Fool* (1975), *The Bundle and The Woman* (1978). Even David Edgar, a writer whose early work was entirely in an agit-prop vein, . . . [started to employ] surrealism and naturalism being played one against the other (p. 113).

Other than Bond and Edgar, Griffiths, Brenton and Hare also experimented with epic possibilities in their works of the 1970s. They made use of historical setting as their theatrical ancestor Brecht did for the purpose of "seeking in the past both a starting-point for debate and a way of reanalysing history" (Bull, 1984, p. 115). Moreover, by writing historical drama, political dramatists – who mostly subscribed to leftist ideology – could produce "a left-wing history that would offer, in terms of perspective and/or subject matter, an alternative to the establishment version of the past" (Peacock, 1991, p. 79). Griffiths is a political dramatist who makes use of history in his plays; for instance, his *Occupations* (1970) examines "the widespread factory occupations that took place throughout Italy in September 1920" (p. 80) and his *The Party* (1973) examines the Paris events in 1968 by contrasting the ideology behind these events with that of the English intellectuals. Brenton makes use of a historical character in his *The Churchill Play* (1974) in order to explore the present state of Britain. David Edgar rewrites "*Rome and Juliet* set in Northern Ireland" in his *Death Story* (1972) while Hare employs the 1940s' Chinese

setting in his Brechtian play *Fanshen* (1975) (Itzin, 1986, p. 143). Hare also provides a panoramic view of Britain after the World War II to the 1960s in *Plenty*. As these political dramatists transferred to the mainstream venues, so did the epic features of their plays not only in playwriting but also in staging. David Hare, for instance, directed his own play *Plenty* at the National Theatre, which was an indication of the fact that epic was welcomed at the National. Moreover, mostly under the effect of epic staging techniques, minimal and less luxurious settings started to be favoured on big stages of the 1970s. For most of the directors, “[s]mall was beautiful and big was now bad. . . . there was an accelerating skepticism about large-scale theatrical institutions: something fed by the proliferation of studio spaces and independent companies” (Billington, 2007, p. 238).

Even though political dramatists employed epic theatre staging techniques and discussed political themes to bring forth social progress, they mostly tended to deny Brecht’s impact on the development of British political drama. In fact, for political dramatists in general, a playwright should not assert his/her existence as a “god-like” figure, which is, for them, what Brecht does in his plays. David Hare, one of the political dramatists, rises his voice against Brecht’s provision of mottoes, slogans or his giving the reader/audience “the god-like feeling that the questions have been answered before the play has begun” (Hare, 1991, p. 29). As Hare believes in the power of the performance itself and expects the reader/audience’s intellectual as well as emotional involvement, he does not approve of Brecht’s directing the audience’s reception of the performance. Brecht, by means of the alienation technique, does not let the audience engage with the performance in emotional terms. Hare “find[s] unattractive” the way Brecht approaches his audience and his material since the latter is “determin[ed] not to be caught out in any kind of humanist stance, not to wear your heart on your sleeve, not to show passion, not to show feeling, rarely to show love, rarely to write about the heart” (Hare, 2011, p. 185).

Hare, however, while criticising Brecht’s dramatic theories and practices, omits an important detail related to Brecht’s career. When the later phase of Brecht’s career is analysed, it is possible to see how he allows the audience to be moved emotionally other than intellectually. Taking into consideration different stages of Brecht’s career, it can be said that, first of all, Brecht collaborated with different writers in *Lehrstücke* plays in the 1920s and 1930s in line with his ideas revealed in the theoretical article “The Modern Theatre is the Epic Theatre.” These

plays are extremely didactic just as Brecht proclaimed in the first phase of his career (Esslin, 1974, p. 133). It is obvious in these early examples of Brecht's dramatic practice that there is a kind of denouncement "of our world, but there is no sign that they ever inspired anybody to want to change it" (Willett, 1968, p. 176). During the exile years he experienced first in Scandinavia and then in the United States through the 1930s and 1940s, Brecht wrote his widely recognised plays including *Life of Galileo Galilei* (1937-1939), *Mother Courage and Her Children* (1939), *The Good Person of Szechwan* (1940), and *The Caucasian Chalk Circle* (1943-1945). These are among the plays through which Brecht is known in Britain and by means of which he affected the British playwrights. The theoretical work he committed to paper following these works is notable especially in comparison to his ideas at the beginning of his career. In "A Short Organum for the Theatre" (1947-1948), Brecht avoids being propagandistic or forcing the audience to side with a certain political view as he admits that "the 'theatre' set-up's broadest function [is] to give pleasure. It is the noblest function that we have found for 'theatre'" (trans. 1992, p. 180). Furthermore, in this short work, Brecht defines the theatre "as a place of entertainment, as is proper in an aesthetic discussion" and invites his audience and himself, too, "to discover which type of entertainment suits [them] best" 21 (p. 180). He wants to leave the reception of theatrical performance to the audience without his own intervention, a fact which Hare does not take into consideration while criticising Brecht.

### **David Hare's *Fanshen* (1975) as an Example of Epic Theatre**

*Fanshen* is known to be, both in technical and in thematic terms, David Hare's "most Brechtian" play although Hare makes his own contributions to epic and reveals his own political concerns specifically related to Britain in the play (Boon, 2003, p. 5). It was received by a number of critics and scholars both as a text and in relation to how it was put on stage. Michael Billington and Robert Cushman are among the pioneer critics who reviewed *Fanshen* as a stage production in their newspaper articles, "Fanshen" and "Bertolt out-Brechted," respectively, in which they sought to define Brechtian traces in the play. Richard Boon, Carol Homden, Judy Lee Oliva and Joan Fitzpatrick Dean published works examining particularly David Hare's dramatic career, respectively, *About Hare: The Playwright and the Work*, *The Plays of David Hare*, *David Hare: Theatricalizing Politics*, and *David Hare*. In these works, they are observed to have reserved special space for the discussion of what makes *Fanshen* a Brechtian project.

Some authoritative figures delving into the historical development of contemporary British drama also contributed a lot to the literary criticism of *Fanshen* as an example of epic play. John Bull and Michael Billington, for instance, assay the principal features of *Fanshen*, both in thematic and technical terms, while introducing the theatre of the 1970s in *New British Political Dramatists* and in *State of the Nation*, respectively. Michael Patterson also explores the evolution of British drama as well as of political drama and discusses *Fanshen* under the title, “Brecht revisited: David Hare's *Fanshen* (1975)” in his *Strategies of Political Theatre*. D. Keith Peacock is more interested in the advancement of “historical drama” on contemporary stage of Britain and scrutinises the playwrights writing “alternative histories” in his *Radical Stages*. Accordingly, Peacock analyses Hare’s *Fanshen* as a piece of historical drama, which he considers an epic feature. Chris Megson and Richard Allan Cave talk about the plays and playwrights of the 1970s in *Modern British Playwriting* and in *New British Drama in Performance*, respectively. Both present David Hare as a significant representative of political drama and provide a technical and thematic analysis of *Fanshen* as an epic theatre example.

In addition to the works of British drama historians, *Fanshen* is also handled as an epic play in many scholarly articles. Janelle Reinelt’s “*Fanshen*: Hare and Brecht” and her book *After Brecht: British Epic Theatre* reveals and puts peculiar emphasis on the affinity between Hare’s *Fanshen* and Brecht’s epic theatre productions. In a similar fashion, Bert Cardullo foregrounds the Brechtian features of *Fanshen*, which are not compatible with the conventional works of Western drama in the article “*Fanshen*, Western Drama, and David Hare's Oeuvre.” Cardullo maintains his studies on the ties between *Fanshen* and Brecht in his “Brecht and *Fanshen*” and provides a detailed analysis of epic inspirations in the play. Diana Presada also spotlights Hare’s being unconventional in *Fanshen* and asserts that Hare uses epic theatre techniques for the sake of objectivity (2013, p. 399).

Finlay Donesky and Robert Scott Fraser have works specially on Hare but their perspectives while dealing with the works are not like those of the aforementioned authors in that they do not concentrate on Brechtian characteristics of Hare’s plays. Donesky is concerned with the morals and historicity of *Fanshen* in his *David Hare: Moral and Historical Perspectives*. As for Fraser, he is more interested in the interrelation in *Fanshen* between the private selves and the historical figures in his book, *A Politic Theatre: The Drama of David Hare*. Similarly, David McDonald, in his article “Unspeakable Justice: David Hare’s

*Fanshen*,” explores the representation of justice, rather than epic theatre, in *Fanshen* by means of two terms, “identification” and “difference” (1992, p. 131). Fateme Abdous and Nahid Ahmadian, in their “A Sociological Study,” makes use of Herbert Blumer’s terms “symbolic interactionism” and “collective action” in order to provide a sociological reading of *Fanshen* (2016, p. 30). Fatemeh Abdous, in another article, this time in collaboration with Fazel Asadi Amjad, handles *Fanshen* within the perception of “historical-political playwriting” and by using Hannah Arendt’s “political views on action and public and private realms” (2020, p. 61).

Some other authors prefer to deal with *Fanshen* by using a more thematic approach. James Gindin, for example, in his article “Freedom and Form in David Hare’s Drama,” concentrates on the themes related to society, politics, economy and justice as presented in *Fanshen*. In an alike fashion, Jurg van Ginkel makes a thematic analysis of *Fanshen* along with Hare’s other works while he is tracing “[t]he evolution of David Hare’s [w]ork from 1975 to 1993” in his master’s thesis (2006, p. 1). Again with a thematic approach, Özlem Özmen, in her article “Turning over Feudalism with Communism and the Process of Remaking Society in David Hare’s *Fanshen*,” draws attention to Hare’s representation of the peasants’ revolution in *Fanshen* as a means to underline the need for the working class in Britain to be educated (2016 p. 415). Likewise, So-Im Kim puts emphasis, in “The Criticism of Political Communist Leadership in *Fanshen*,” on the problems with communist leadership as implied in the play (2020, p. 1269). Aside from the thematic points of view provided by the abovementioned authors, Roger Marheine suggests a different perspective in reading *Fanshen* in “Socialism before ‘Market Socialism’” and seeks the ways to make use of the play as a pedagogical tool to present “Chinese liberationist thinking” to his students (2007, p. 413).

David Hare’s *Fanshen*, which he wrote for the Joint Stock theatre company after a process of workshop, is one of the most important plays that exemplify the epic theatre tools he employed. Nevertheless, in his interview with Georg Gaston, Hare repudiates this claim (1993, p. 219). He does not accept the Brechtian character of the play asserting “that Brecht was more interested in describing the rottenness of the old society than he was in showing the beauty of the new” and that he himself in *Fanshen* has drawn an optimistic portrait of a newly established society (Hare, 1993, p. 219). However, Hare’s ideas can be “contradict[ed]” (p. 219) as will be seen in the analysis of his play and as Brecht does not represent pure rottenness or violence in his plays. For instance, “*Caucasian Chalk Circle* does not

show the violence in prerevolutionary Russia, nor does *Mother Courage* portray the carnage of the Thirty Years' War. Brechtian narratives always begin with the social condition to be examined," just as Hare's narrative does in *Fanshen* (Reinelt, 1994a, p. 116-117). Moreover, in a theatre company - the Joint Stock - which makes use of Brechtian aesthetics and which employs a working method similar to that of Brecht's Berliner Ensemble, it is almost impossible for its playwright to avoid Brecht (Boon, 2003, p. 5). What Hare achieves in *Fanshen* is truly his own "unique" style: still, it is "related to the Brechtian project, intentionally or not" (Reinelt, 1994b, s. 127). Although Hare claims that neither his play nor his style is Brechtian, he, as a political dramatist, borrows a lot from Brechtian aesthetics and writes a play with a number of characteristics of Brecht's epic theatre.

*Fanshen* gives an account of the land reform achieved with the initiation of the Communist Party members and with the undisputable contribution of the peasants in China in the years between 1945 and 1949 (Peacock, 1991, p. 102). *Fanshen* lays bare many changes that happened in people's lives in Long Bow, through which illustrates Hare's approach to the idea of change and revolution. The play comprises of two acts with seven sections in Act I and five sections in Act II, in which the sections are also divided into small parts. The sections in the play function as episodes in Brecht's epic theatre, "in that no effort is made to relate one scene to another" and between the scenes, the "[t]ransitions are fluid but specific" (Oliva, 1990, p. 54). Both the sections and the parts mostly "ha[ve] a central action that illustrates some new lesson or event central to the struggle to fanshen in Long Bow" (Reinelt, 1994a, p. 116) and these actions are generally summarised in the slogans. Hence, it can be stated that each one of the scenes in *Fanshen* have "gestic" character just like the scenes in Brecht's epic theatre (Homden, 1995, p. 42). Besides the social gest, Hare makes use of another epic theatre element in *Fanshen*, historisation, just as he does in many of his plays (Reinelt, 1994b, p. 138). By means of a historical setting, Hare allows "the [reader/]audience to think historically" and to approach the events intellectually (p. 138).

In *Fanshen*, the social roles the characters represent are more in the foreground while their names or individual identities are less important than the general state and development of the society. As the play puts more emphasis on the communal sense and experience of the revolution, it leaves less place for the psychological development of the individuals. This "emphasis" of the play "on man as a social rather than a psychological creature" is another characteristic of epic



theatre borrowed from Brecht (Dean, 1990, p. 32). Most of the characters in *Fanshen* are not developed and some are Communist Party representatives or landlords while some others are peasants. Hare categorises the characters in *Fanshen* in his early notes to the play and puts them into certain groups which demonstrate their social function such as “cadres,” “work team,” “officials,” “struggle group,” “poor peasants,” and “landlords, struggle objects etc.” (Hare, n.d., n.p.).

Just as the characters are treated as social beings rather than as individuals, actors, too, during the performance of the play, are given the responsibility to convey the social message rather than to purely act their role. Since it is the social argument of the play that is to be foregrounded, the actors of the Joint Stock are expected to put a distance between themselves and the roles they play. Hence, the actors, “under the direction of William Gaskill and Max Stafford-Clark, present and clarify arguments” without “characteris[ing]” (Cushman, 1975, p. 26), which is in line with what Brecht proposes for epic performances (trans. 1992, p. 136). Moreover, again as in epic theatre, the actors of *Fanshen* are given more than one role and *Fanshen* is performed “with about nine actors taking the thirty or so parts” (Hare, 1986, p. 5). This technical aspect of the play strengthens one of its thematic arguments, which is related to “change” (Oliva, 1990, p. 54). As Judy Lee Oliva asserts, “[n]ot only are the villagers in Long Bow continually asked to reappraise their roles in the transition from feudalism to communism, so too are the actors required to ‘change’” (p. 54).

Another important characteristic of the play which is in line with Brecht’s theatre reveals itself with the stage directions given throughout the play, especially immediately before the play starts: “*There are no sets, and no lighting cues. It should be performed using authentic props and costumes. At one end of the acting area is a small raised platform on which scenes are played. The rest of the acting area thrusts forward into the audience*” (Hare, 1986, p. 5). As Janelle Reinelt states, such kind of a stage direction “calls for an epic aesthetic in design: no sets, no elaborate lighting, authentic props, and costumes” (1994a, p. 115). Furthermore, the fact that the stage should thrust forward into the audience “reflects the reach for analytic democracy in the play’s content,” which indicates how there is a harmonious relationship between the techniques and the themes of the play (Megson, 2012, p. 131).

Besides these epic elements, the documentary character of the play which claims that this “is an accurate historical record” (Hare, 1986, p. 5) and which makes one of the actors show Hinton’s book as a hard copy document for proof is also a feature of epic theatre. The footnote for the speech of the actor that introduces the book says that “[t]he actor should give publisher and current price” (p. 7). Another actor explains to the reader/audience the meaning of “fanshen,” tells what happens in the book and emphasises the fact that “[m]any of the characters [who have witnessed this revolution in China] are still alive” (p. 7). On the one hand, the play claims to be a truthful account of real-life events. On the other hand, by presenting Hinton’s book, the reader/audience is reminded that this is a play adapted from a book and not more than a re-presentation of the events narrated in it. Hence, in spite of Hare’s opposing views related to Brecht’s alienation techniques, he, like Brecht, alienates his audience from the illusion of the performance.

Another example of Hare’s use of Brechtian alienation can be found in the initial part of the play where the characters introduce themselves without action by directly addressing the audience. To introduce themselves, each of these characters talks about their possessions and working conditions, which give many clues about the peasants’ lives in a Chinese village in 1946 under the rule of the landlords. While one peasant has “no land,” the other one has only “one acre” or “half an acre” (Hare, 1986, p. 5-6). From these declarations, it can be deduced that, other than the two opposing parties of landlords and peasants, there are classes even among the peasants themselves. They are classified according to a hierarchical order determined by possession and there are even ones who live on only as “hired labourers” or “beggars” (p. 6). In fact, it is because the economy of the village is based on agriculture that the classes in Long Bow are established in accordance with how much land the peasants have. The living conditions of the peasants in a class-based society revealed at the beginning of the play prepares the reader/audience for the revolution that will take place against the rule of the landlords.

Another technique that makes *Fanshen* Brechtian is its use of simultaneous action on stage between different characters. It is an element that strengthens the democratic nature of the play, which lies both in its production process and in the messages it strives to give. By means of this technique, different characters’ “multifarious reactions” to the same issues are revealed and at the same time, “the

chaotic and confused environment” they live in is illustrated (Oliva, 1990, p. 55). Furthermore, by giving voice to different characters’ opinions, “the dialectic [in the play] is made concrete,” which is another characteristic that makes the play an example of Brechtian epic (Homden, 1995, p. 40).

In addition, *Fanshen* makes use of slogans which have the function of the slogans in Brecht’s theatre in that Hare, like Brecht, “uses [them] to explain and advance dramatic action and to heighten the political nuance” (Oliva, 1990, p. 54). The slogans in the play either introduce or summarise a section or a part by briefly giving the subject matter or signify certain statements which have been underlined through the action. These statements are especially related to the communist system the peasants are about to establish and to the communist ideology they adopt. As implied in the slogans, Hare reveals that people can change both the political administrations and their own living conditions. However, he does not let the play idealise either the changes or the communist revolution which lies at the root of these changes (Homden, 1995, p. 40). In fact, “it could have been easy for [Hare] to present an idealised, didactic picture of the society of Long Bow; but this he resolutely avoids” (Cave, 1988, p. 190). Accordingly, Hare employs a satirical approach in the play towards the principles put down by the Party for the distributions, towards the cadres that introduce and implement the changes in the village and towards the peasants who benefit from fanshen. What Hare aims to underline by means of his critical representations is to show that not any one of the changes introduced in the name of the revolution is enough on its own although he implies, at the same time, that these changes contribute to the progress of the revolution.

Hare supports his criticism of the changes by means of the cyclical structure of the play, a technique which makes the Brechtian dialectic in *Fanshen* remarkably “dynamic” (Cave, 1988, p. 189). Whenever a problem appears with the previous system, a new change is introduced and it is called fanshen, which gains different meanings every time it is employed. At this point, what Hare aims to emphasise is that “[t]he fanshen is not the result of a single change but a continuous process of definition and redefinition” (Homden, 1995, p. 40). It is conveyed in the play that there should be continuous struggle for revolution to be achieved although every struggle undertaken by different people seems to be repetitive. In other words, the movement requires a continuous “remaking,” constant reformation and struggle after which the ideal state may be achieved (Cave, 1988, p. 189; Billington, 1975, p.

12). However, it does not mean that the playwright is displeased with the changes taking place in Long Bow. Although Hare does not glorify a socialist revolution in *Fanshen*, he seems to be content to be portraying a society which shattered hierarchy by means of a socialist revolution.

### Conclusion

As clearly observed in the analysis of *Fanshen*, even though David Hare insistently rejects Brecht's impact on his drama, he makes use of a number of Brechtian elements, in his own way, during the course of writing and producing *Fanshen*. Bertolt Brecht is one of the key literary influences not only on Hare but also on the other political dramatists. Political dramatists were exposed to Brecht's epic theatre maybe not directly but through the works by a number of British playwrights like John Osborne and John Arden or directors such as George Devine, John Dexter, William (Bill) Gaskill, and Peter Hall. Hence, in addition to the political events and political consciousness of a group of leftist intelligentsias, what led to the birth of political drama in the late 1960s was the literary atmosphere created by these playwrights and directors in the previous decade who came to know and employ epic theatre elements on British stage.

### References

- Abdous, F. & Ahmadian, N. (2016). A Sociological Study of Herbert Blumer's Symbolic Interactionist Views on "Joint Action" in David Hare's Historio-Political Play *Fanshen*. *Theater Summer*, 65, 30-49.
- Abdous, F. & Amjad, F. A. (2020). David Hare's *Fanshen* and Hannah Arendt's Political Views on Action and Public and Private Realms. *Journal of Language, Literature and Culture*, 67(1), 61-75.
- Ansorge, P. (1975). *Disrupting the Spectacle: Five Years of Experimental and Fringe Theatre in Britain*. London: Pitman.
- Billington, M. (1975, 15 Aug.) *Fanshen*. *Arts Guardian*, p. 12. *The Guardian and Observer Digital Archive*.
- Billington, M. (2007). *State of the Nation: British Theatre since 1945*. London: Faber and Faber.
- Boon, R. (2003). *About Hare: The Playwright and the Work*. London; New York: Faber and Faber.

- Brecht, B. (1992). *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic*. J. Willett (Ed. and Trans.). New York: Hill and Wang.
- Brenton, H. (1995). *Hot Irons: Diaries, Essays, Journalism*. London: Nick Hern.
- Brockett, O. G. (1977). *History of the Theatre*. Boston: Allyn and Bacon.
- Bull, J. (1984). *New British Political Dramatists*. New York: Grove.
- Cave, R. A. (1988). *New British Drama in Performance on the London Stage: 1970 to 1985*. New York: St. Martin's.
- Craig, S. (1980). Unmasking the Lie: Political Theatre. *Dreams and Deconstructions: Alternative Theatre in Britain*. Derbyshire: Amber Lane, 30-48.
- Cushman, R. (1975, May 4). Bertolt out-Brechted. *The Observer Review*, p. 26. *The Guardian and Observer Digital Archive*.
- Dean, J. F. (1990). *David Hare*. Boston: Twayne.
- Esslin, M. (1974). *Brecht: The Man and His Work*. New York: W. W. Norton.
- Fischer-Lichte, E. (2005). *Theatre, Sacrifice, Ritual: Exploring Forms of Political Theatre*. London: Routledge.
- Ginkel, J. (2006). *A Complex Explanation: The Evolution of David Hare's Work from 1975 to 1993* (Master's Thesis, Utrecht University, Utrecht, the Netherlands). Retrieved from <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/8868>.
- Hare, D. (2011). David Hare. Interview by Richard Eyre. *Talking Theatre: Interviews with Theatre People*. London: Nick Hern, 183-191.
- Hare, D. (2005). *Obedience, Struggle & Revolt: Lectures on Theatre*. London: Faber and Faber.
- Hare, D. (1993). Interview by Georg Gaston. *Theatre Journal* 45, 213-225.
- Hare, D. (1991). *Writing Left-Handed*. London: Faber and Faber.
- Hare, D. (1986). *Fanshen. The Asian Plays*. London: Faber and Faber, 1-78.
- Hare, D. (n.d.) 'Spare Fanshen Notes,' 'Odds & Sods Including Spare Fanshen Material,' ts. Fragments, nd. In *Works. Fanshen*. David Hare's archive, Harry Ransom Center, Austin, Texas/USA.
- Homden, C. (1995). *The Plays of David Hare*. Cambridge: Cambridge UP.

- Itzin, C. (1986). *Stages in the Revolution: Political Theatre in Britain since 1968*. London: Methuen.
- Jacobs, N. & Ohlsen P. (Eds. And Comps.) (1977). *Bertolt Brecht in Britain*. London: Irat/Tq.
- Kim, S. (2020). The Criticism of Political Communist Leadership in Fanshen. *Contemporary British and American Drama*, 33(3), 1269-1297. [titles are my translation]
- Lewis, A. (1962). *The Contemporary Theatre: The Significant Playwrights of Our Time*. New York: Crown.
- Marheine, R. (2007). Socialism before 'Market Socialism': Pedagogical and Political Considerations in Teaching David Hare's *Fanshen*. *Nature, Society, and Thought: A Journal of Dialectical and Historical Materialism*, 20(3-4), 413-417.
- McDonald, David (1992). Unspeakable Justice: David Hare's *Fanshen*. In J. G Reinelt & J. R. Roach (Eds.), *Critical Theory and Performance* (pp. 129-145). Ann Arbor: U of Michigan P. Eds.
- Megson, C. (2012). *Modern British Playwriting: The 1970s: Voices, Documents, New Interpretations*. London: Methuen.
- Oliva, J. L. (1990). *David Hare: Theatricalizing Politics*. Ann Arbor: UMI Research.
- Özmen, Özlem (2016). Turning over Feudalism with Communism and the Process of Remaking Society in David Hare's *Fanshen*. *Interactions*, 25(1-2), 415-431.
- Patterson, M. (2003). *Strategies of Political Theatre: Post-War British Playwrights*. New York: Cambridge UP.
- Peacock, D. K. (1991). *Radical Stages: Alternative History in Modern British Drama*. New York: Greenwood.
- Pilikian, H. I. (2017). Max Reinhardt: Austrian Director. *Britannica.com. Encyclopedia Britannica*.
- Presada, D. (2013). David Hare: Attacking the Humanist Tradition of Social Drama. *Retrieved May, 28*, 396-401.
- Reinelt, J. (1994a). *After Brecht: British Epic Theater*. Ann Arbor: U of Michigan P.
- Reinelt, J. (1994b). *Fanshen: Hare and Brecht*. In H. Zeifman (Ed.), *David Hare: A Casebook*. New York: Garland, 127-140.

Willett, J. (1968). *The Theatre of Bertolt Brecht: A Study from Eight Aspects*. New York: New Directions.

Willett, J. (1977). Introduction. In N. Jacobs and P. Ohlsen (Eds. and Comps.), *Bertolt Brecht in Britain*. London: Irat/Tq.

Worthen, W. B. (1992). *Modern Drama and the Rhetoric of Theater*. Berkeley: U of California.

### Summary

British political drama was initiated by the politically oriented works of a group of leftist playwrights who happened to write in the face of certain political events, domestic and worldwide, in the late 1960s. Both in thematic and in technical terms, British political dramatists borrowed a lot from Bertolt Brecht's epic theatre, a fact they mostly tended to deny. This study reveals Brechtian influence on the themes and the techniques as well as on the production process of British political plays and explores Brechtian epic elements represented in *Fanshen* (1975), a play by one of the forerunning political dramatists, David Hare.

British political dramatists borrowed from Brecht's theatre both its political content and the intent to transform the society. They were also inspired by his techniques which are not realistic and which force the audience to respond to the play's performance in an intellectual manner. Although Vsevolod Meyerhold, Max Reinhardt, and Erwin Piscator innovated many theatrical devices as a reaction to naturalism on stage, those technical novelties were introduced to British theatre primarily by Brecht. That is why the stage design which is not naturalistic and which calls for the audience's intellectual participation was known in Britain as "Brechtian."

Brecht introduces the two basic principles of epic theatre: one is the use of historical setting while analysing the man's condition and the other one is the call for the audience to approach the historical representation intellectually (trans. 1992, p. 190). These two crucial principles of Brecht's epic theatre were introduced to British political dramatists, as it is claimed by W. B. Worthen, by means of John Osborne (1929-1994)'s *The Entertainer* (1957) and they became the characterising features of British political drama. In addition to Osborne, Arden was also among the previous generation of socially conscious playwrights and he was known to be "the English disciple of Brecht" (Bull, 1984, p. 112). By virtue of John Arden's plays, Brecht's epic theatre techniques came to be widely used and preferred in the political plays of the 1970s.

Even though political dramatists employed epic theatre staging techniques and discussed political themes to bring forth social progress, they mostly tended to deny Brecht's impact on the development of British political drama. In fact, for political dramatists in general, a playwright should not assert his/her existence as a "god-like" figure, which is, for them, what Brecht does in his plays by providing mottoes and slogans. Moreover, they oppose to the fact that Brecht, by means of the alienation technique, does not let the audience engage with the performance in emotional terms. However, if the later phase of Brecht's career is analysed, it is possible to see how he allows the audience to be moved emotionally other than intellectually. In his theoretical work "A Short Organum for the Theatre," Brecht avoids being propagandistic and he admits that "the 'theatre' set-up's broadest function [is] to give pleasure" (trans. 1992, p. 180).

*Fanshen* (1975) by David Hare, a leading political dramatist, is a significant political play in which epic theatre elements are used. It is known to be, both in technical and in thematic terms, Hare's "most Brechtian" play (Boon, 2003, p. 5). Moreover, in a theatre company - the Joint Stock - which makes use of Brechtian aesthetics and which employs a working method similar to that of Brecht's Berliner Ensemble, it is almost impossible for its playwright to avoid Brecht (p. 5)

*Fanshen* has twelve sections in total. The sections in the play function as episodes in Brecht's epic theatre, "in that no effort is made to relate one scene to another" and between the scenes, the "[t]ransitions are fluid but specific" (Oliva, 1990, p. 54). Both the sections and the parts mostly "ha[ve] a central action" (Reinelt, 1994a, p. 116) and these actions are generally summarised in the slogans. Hence, it can be stated that each one of the scenes in *Fanshen* have "gestic" character (Homden, 1995, p. 42). Besides the social gest, Hare makes use of another epic theatre element in *Fanshen*, historisation (Reinelt, 1994b, p. 138). By means of a historical setting, Hare allows "the [reader/]audience to think historically" and to approach the events intellectually (p. 138).

In *Fanshen*, the social roles the characters represent are more in the foreground than their names or individual identities are. This "emphasis" of the play "on man as a social rather than a psychological creature" is another characteristic of epic theatre borrowed from Brecht (Dean, 1990, p. 32). Since it is the social argument of the play that is to be foregrounded, the actors of the Joint Stock are expected to put a distance between themselves and the roles they play. Hence, the actors "present and clarify arguments" without "characteris[ing]" (Cushman, 1975, p. 26), which is in line with what Brecht proposes for epic performances (trans. 1992, p. 136). Moreover, again as in epic theatre, the actors of *Fanshen* are given more than one role and *Fanshen* is performed "with about nine actors taking the thirty or so parts" (Hare, 1986, p. 5).

Hare makes use of Brechtian alienation in the initial part of the play where the characters introduce themselves without action by directly addressing the audience and by telling that this "is an accurate historical record" (Hare, 1986, p. 5). Another technique that makes *Fanshen* Brechtian is its use of simultaneous action on stage between different characters. In addition, the play makes use of slogans which have the function of the slogans in Brecht's theatre in that Hare, like Brecht, "uses [them] to explain and advance dramatic action and to heighten the political nuance" (Oliva, 1990, p. 54).

In conclusion, even though David Hare insistently rejects Brecht's impact on his drama, he makes use of a number of Brechtian elements in *Fanshen*. Bertolt Brecht is one of the key literary influences not only on Hare but also on the other political dramatists. Besides the political events in the late 1960s, what led to the birth of political drama was the literary atmosphere under the effect of Brecht.





## BİRİNCİ ULUSAL MİMARLIK AKIMI DEMİRYOLU LOJMAN BİNALARI İÇİN BİR TİPOLOJİ DENEMESİ

A TYPOLOGICAL SUGGESTION FOR RAILWAY LODGING BUILDINGS OF FIRST NATIONAL ARCHITECTURAL MOVEMENT

**Serkan SUNAY** 

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi  
Sanat Tarihi Bölümü, ssunay@ankara.edu.tr

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 26 Ocak 2022  
Kabul edildiği tarih: 9 Şubat 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 26 January 2022  
Date accepted: 9 February 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Birinci Ulusal Mimarlık Akımı;  
Demiryolu Binaları; Lojman; Tipoloji

### Keywords

First National Architectural  
Movement; Railway Buildings;  
Lodgings; Typology

### DOI

10.33171/dtcfjournal.2022.62.1.30

### Öz

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. Yüzyıldan itibaren demiryolu ulaşımına verilen önem artmaya başlamıştır. Bu yüzyıl içerisinde Osmanlı coğrafyasında ticari amaçlar doğrultusunda bir takım imtiyazlarla işletmesi yabancı sermaye kaynaklı demiryolu yatırımları yapılsa da, Mondros Antlaşması'ndan sonra sadece Anadolu, Rumeli ve Kafkas demiryolunun bir kısmı kalabilmiştir. Kurtuluş Savaşı'nı takiben Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün önderliğinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde yabancı şirketlerin işlettiği hatların devletleştirilmesi yanı sıra memleketi demiryollarıyla donatmak milli bir politika haline gelmiştir. Böylece demiryolu hattı 1927'de Kayseri'ye, 1930'da Sivas'a ulaştırılmış, 1930'lu yıllar bitmeden ise Malatya, Niğde, Diyarbakır ve Erzurum'a götürülmüştür. Bu kapsamda yeni hatlar için yeni demiryolu binalarına ihtiyaç duyulmuştur. Bu yıllarda ulus-devlet fikrinin mimarideki fiziki kanıtı gibi yorumlanabilecek Birinci Ulusal Mimarlık Akımı üslubunda, hattın ilerleyişine durak teşkil eden lojman binalarının nasıl sınıflandırılması gerektiği sorunsalından hareketle, mevcut binalardan bir tip veya grup için seçilmiş eserler ışığında bir tipolojik sınıflandırma yapılmıştır. Bu tasnif neticesinde, müstakil lojmanların ve istasyon sahasında farklı fonksiyondaki başka bir binaya bitişik lojmanların üst çerçevede bütünü oluşturduğu görülmüş; sadece lojman fonksiyonuna sahip eserler veya lojman ve işyeri görevine yönelik çok fonksiyonlu binalar gibi kullanım amaçları, kat sayıları ve kaç kullanıcıya yönelik inşa edildikleri alt gruplar halinde irdelenmiştir.

### Abstract

In the Ottoman Empire, the significance given to railway transportation started to increase since 19<sup>th</sup> Century. In this century, although some foreign capital sourced railway investments were made in the Ottoman lands for commercial purposes with some special privileges, only Anatolian, Caucasian and a part of the Roumelian railways remained after the Armistice of Mudros. After the War of Independence, it has become a national policy to equip the country with railways as well as nationalizing the lines which operated by foreign companies in the Republic of Turkey which was established under the leadership of Gazi Mustafa Kemal Atatürk. Thus, the railway line was brought to Kayseri in 1927, to Sivas in 1930 also Malatya, Niğde, Diyarbakır and Erzurum before the end of the 1930's. In this context, new railway buildings were needed for the new lines. In these years, in the style of the First National Architectural Movement which can be interpreted as the physical proof of the nation-state idea in architecture, railways buildings were built in the stations for new railway lines. Despite several buildings were constructed for different functions in the railway areas, the common interest is generally focused on the architecture, restoration and conservation and re-functioning of station buildings in the scientific studies. The buildings such as warehouses, lodgings, water tanks switchman buildings, hangars, which form the silhouette of the station site are not concentrated on. In this paper, a typological classification was made in the light of selected samples for a type or group of existing buildings based on the problem of "how these lodging buildings should be classified". As a result of this classification, it is seen that the detached lodgings and the lodgings adjacent to another building with a different function in the station area form the whole in the upper frame. There are buildings which constructed for lodging only, also there are multifunctional buildings for lodging and workplace. The purpose of use, the number of floors and number of users they built for examined in subgroups.

## Giriş

Bu çalışma, Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi kapsamında inşa edilmiş demiryolu lojman binaları için geliştirilebilir bir tipolojik tasnif önermektedir. Lojmanların tasarımında sahip oldukları ortak ve farklı özellikleri anlayabilmek, binaların inşa edildiği dönem üslubunu ve koşullarını da idrak etmekten geçmektedir. Bu kapsamda Osmanlı'nın son dönemi ile cumhuriyetin ilk yıllarında demiryollarının durumu ve gelişimine kısaca değinildikten sonra Birinci Ulusal Mimarlık Akımı ile ilgili üslupsal göstergelere ve kuramsal çerçeveye dair bilgiler paylaşılmıştır.

Sınıflandırma ve karşılaştırma için yurt sathında farklı güzergâhlarda inşa edilen istasyon sahalarındaki demiryolu lojmanlarının plansal tasarımı ve mekânsal taksimatı için çok sayıda eser incelenmiştir. Eserlerin sayısı, bir araştırma makalesi sınırlarını aşacak nitelikte olduğu için incelenen binaların detaylı mimarisi üzerinde durmamız mümkün görünmüyor. Bu itibarla, kümülatif veriler ortaya koymak yerine, plan özellikleri bakımından bu repertuarın bir tipe örnek teşkil eden seçilmiş eserlerinden hareketle bir tümevarım hedeflenmiş; “*Ortak ve farklı hususlar nelerdir? Söz konusu binaları nasıl sınıflandırmak gerekir?*” gibi soruların cevabı olabilecek görüşler öne çıkarılmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren demiryollarının ticari öneminin daha iyi anlaşıldığı açıktır (Gülsoy, 2012, s. 237; Satan, 2012, s. 209; Yıldırım, 2001, s. 5).

Kapitalist amaçları doğrultusunda sermaye ihraç eden sömürgeci imparatorlukların da aynı dönemde hammadde ve pazar kaygılarıyla yeni anlaşmalar peşinde politikalar izledikleri, bunun için demiryollarına büyük yatırım yaptıkları görülmektedir (Ortaylı, 2006, s. 40). Hicaz hattı dışında inşa edilmiş demiryollarının tamamı yabancı sermaye kaynaklıdır. 1890'da dış borçlar haricinde Osmanlı'daki yabancı sermayenin %41'i, demiryolu yatırımlarında kullanılmıştır (Öztürk, 2009, s. 50). 1898 yılı itibariyle Osmanlı'nın Anadolu ve Doğu Akdeniz'deki 2726 km.lik hat uzunluğu Alman, Fransız ve İngiliz sermayesi ağırlıklıdır (Ortaylı, 2006, s. 122). Çeşitli imtiyazlar ve sözleşmelerle yapılan demiryolu hat uzunluğu 1922 itibariyle 8619 km.ye ulaşmıştır (Öztürk, 2009, s. 48).

Birinci Dünya Savaşı'nda yenilen ve imzalanan Mondros Ateşkes Antlaşması (30 Ekim 1918) sonrasında işgal edilen Osmanlı Devleti'ne, sadece Anadolu ve Kafkas demiryolları ile Rumeli demiryollarının bir bölümü kalabilmiştir. Antlaşma sonrasında demiryolu çalışmaları durdurulmuş, personeli dağıtılmış, itilaf

devletlerinin kontrol subayları ve kuvvetleri onların yerini almıştır (Öztürk, 2009, s. 83).

Millî mücadele yılları sonrasında Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün önderliğinde kurulan yeni Türk devletinde yurdun demir ağlarla örülmesi, ekonomik kalkınmanın, millî güvenliğin ve ulusal bütünlüğün memleket sathına yayılmasının temini bakımından devlet politikasını oluşturmuştur (Süreyya, 1933, s. 56; Turan, 1933, s. 198; Erem, 1938, s. 164; İybar, 1938, s. 844; Aslantepeler, 2001; Aydın, 2001; Tekeli-İlkin, 2001; Yıldırım, 2001, s. 29).

Atatürk'ün *“Bir karış fazla şimendifer”* ülküsüyle hız kazanan politikada iki önemli husus dikkati çekmektedir. Birincisi, yabancı şirketlerin idaresindeki demiryolları işletmelerinin devletleştirilmesidir<sup>1</sup>. İkincisi ise yurdun daha az gelişmiş bölgeleri ve millî öncelikler düşünülerek ivedilikle yeni hatların inşa edilmesidir (Yıldırım, 2001, s. 41).

Başta başkent Ankara'yı Kayseri üzerinden Sivas'a, Sivas'ı Samsun'a bağlamak gibi öncelikli hedefler belirlenmiş, 1924-1930 yılları arasında hızla devam eden demiryolu inşaatı 1929'daki küresel ekonomik buhranın memleketi etkilemesi sebebiyle yavaşlamış, planlanan yeni hatların inşasına da girişilememiştir (Yıldırım, 2001, s. 44). Buna rağmen bu süreçte demiryolu hattı 1927'de Kayseri'ye, 1930'da Sivas'a ulaştırılmış, 1930'lu yıllar bitmeden ise Malatya, Niğde, Diyarbakır ve Erzurum'a götürülmüştür (Yıldırım, 2001, s. 44-47).

Bizzat Atatürk'ün *“Siyasi ve askeri zaferler ne kadar büyük olursa olsun, iktisadi zaferle tetviç edilemezse husule gelen zaferler payidar olamaz, az zamanda söner”* ifadesinden de anlaşılacağı üzere sınırlı imkânlarına rağmen her alanda yeniden yapılanmaya çalışan yeni Türk devleti için ekonomik kalkınma, yeni bir millî mücadele gibi idrak edilmiştir. Yeni fabrikalar ve tesisler kurulması, bunların yurt sathında ulaşımının sağlanması artık önceliklidir.

---

<sup>1</sup> 22 Nisan 1924 tarih ve 506 Sayılı Kanun gereği ve devamında alınan kararlarla Anadolu-Bağdat güzergâhı çerçevesinde Haydarpaşa-Ankara, Eskişehir-Konya, Arifiye-Adapazarı gibi hatların işletmeleri ile Haydarpaşa Limanı ve bağlı teşekkülleri satın alma yoluyla devletleştirilmesine karar verilmiş (imkânlar sebebiyle 1928'de gerçekleşebilmiştir) ve idaresi yeni kurulan Anadolu-Bağdat Demiryolları Müdüriyet-i Umumiyesi'ne bağlanmıştır. Bu kurum önce 31 Mayıs 1927 tarih ve 1042 Sayılı Kanun ile “Devlet Demiryolları ve Limanları İdare-i Umumiyesi”, 1929 yılından itibaren ise kurulmuş Vekâlet bünyesinde “Devlet Demiryolları ve Limanlar İşletmesi Umum Müdürlüğü” adlarını alarak 1953 yılında kurulan TCDD'nin altyapısını ve kurumsal şemasını teşkil etmiştir (Öztürk, 2001, s. 90).

Bu dönemde demiryollarının memleket sathına yayılma politikasının sadece ülkenin ticari hacmini değil, aynı zamanda şehirleri de geliştireceği, kalkındıracağı, bununla birlikte memleketin bireylerinin yurttaş olma bilincini ve iletişimini geliştirmesi açısından da bazı sosyo-kültürel fırsatlara sebebiyet vereceği de isabetli bir şekilde öngörülmüştür.

### **Birinci Ulusal Mimarlık Akımı Nedir?**

Birinci Ulusal Mimarlık hareketi, ideolojik ve kuramsal boyutun geleneksel mimariyle ilişkileri kapsamında değerlendirildiğinde, salt ulus-devlet fikrinin fiziki kanıtları olmasının ötesinde, belirli bir dönemin koşullarını ve gereksinimlerini de gözetip içine alan bir söylem olarak gelişmiş, sınırlı tarihsel süreci içerisinde memleketin farklı yerlerinde çeşitli fonksiyonlara sahip anıtsal eserler ortaya koymuştur.

Bu akımın ekilen tohumları, Osmanlı İmparatorluğu'nun 20. yüzyılın başında pek çok sahada varoluş mücadelesi verdiği zor yıllarda filizlenmiş, millî mücadele sonrası yeni kurulan cumhuriyetin sahiplenmesi ve özeni ile genç bir fidan halinde gelişmiştir. 1908'den 1930'lu yılların başına kadar devam eden süreçte, millî bir üslup yaratma kaygılarının mimariye yansımaları halinde tanımlanabilecek bu hareket, gayr-ı millî kültürlerin geliştirdiği daha evvel tercih edilen mimari tarzları oyun dışı bırakarak, buna karşılık "Türk Mimarlık Mirası" kökenli form, yapı ve süsleme repertuarından seçilen öğelerin bilinçli kullanımını başrole taşımıştır.

Simetrik düzen, taşıntılı köşe kütleleriyle teşkil edilen kademeli algı, anıtsal etkili esas cephe, kırma çatılı, geniş saçaklı örtü sistemlerinin üst seviyede sınırladığı cephelerde Selçuklu, Osmanlı dönemlerine dair kemer formları, malzemede ağırlıklı taş kullanımı yanı sıra alt seviyede bosajlı taşlarla oluşturulan yatay etki, masif görünüme karşılık süslemeye önem verilmesi, bu üslubun belirleyici göstergelerindedir.

Süslemede palmet-rûmi kombinasyonları gibi "klasik"leşmiş motifler, geometrik varyasyonlar aynı tutarlılık ile tercih edilmiş; Türk süsleme sanatları içerisinde karakteristik hale gelen çini, alçı, ahşap, taş, metal ve kalem işleri, dekoratif açıdan üslubu tamamlayıcı nitelik kazanmıştır.

Bu kapsamda Ankara ve İstanbul gibi metropollerin dışında, taşrada da önemli eserler üretilmiş, genç cumhuriyetin ideasını ve politikasını pekiştirecek nitelikte, memleket ekseninde benzer bir tip yaratma gayreti ağırlık kazanmıştır. Birinci Ulusal Mimarlık Akımı'nın bu yönünü bölgesel veya bireysel gereksinimleri

kısmen ikinci plana atan “*anatopik*” bir mimari hareket olarak değerlendiren görüşler de ileri sürülmüştür (Tanyeli, 2004, s. 28).

Bu akımın kendi içerisinde tekrarlanan belirgin özelliklerinin devamlılığı ve kurallarının katı hale geldiği, mimarlık tarihi yazınında da belirgin bir kanı olarak öne çıkmaktadır (Çıkış, 2011, s. 46). Bununla birlikte, Birinci Ulusal Mimarlık, yakın zamana kadar eleştirilmiş, eklektik bir üslup halinde nitelenmiştir (Aslanoğlu, 2001; Sözen, 1984; Yavuz, 1976). Tarihi formların, yapı elemanlarının kullanılması sebebiyle “modern” kriterleriyle tanımlanmamıştır. İkinci kuşak mimarlık tarihçileri ise bu hareketin salt kullanılan biçim ve tarihi öğelere göre değerlendirilemeyeceği görüşünden yola çıkarak, tarihsel bilincin ve bu akımın modern bir hareket olduğunu vurgulamışlardır (Tanyeli, 1998; Bozdoğan, 2002; Cengizkan, 2002). Bu akımın manifestosu İkinci Ulusal Mimarlık Akımı’nın ortaya çıkışında da etkili olmuştur<sup>2</sup>.

Birinci Ulusal Mimarlık Akımı’nın Türkiye Cumhuriyeti’nin ulus-devlet politikasının bütüncül bir mimari yansıması gibi görüldüğü, bu dönemde yerli ve yabancı birçok mimara farklı şehirlerde aynı üslupta kamu yapıları inşa ettirildiği görülmektedir.

Bahse konu yeni demiryolları hatlarının işletilebilmesi için hem istasyon sahalarına hem de hatlar boyunca bazı noktalara, çeşitli fonksiyonlara yönelik binaların bir düzen içerisinde tasarlanarak sistematik bir şekilde inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Hattın ilerleyişine durak teşkil eden merkezlerde istasyon binalarından başka, pek çok yardımcı hizmet binası da yapılmıştır. İstasyon sahasının silüetini, istasyon binası, ambarlar, depolar, lojmanlar, su depoları, cendereleri, makasçı binaları, hangarlar gibi aynı amaç için yapılsa da farklı fonksiyonlara sahip yapılar teşkil edebilmektedir.

Bu yapılardan önemli bir grubu, lojmanlar meydana getirmektedir. Demiryolları arşiv belgelerinde bazen “çavuş lojmanı”, “çavuş evi”, “şef evi”, “şef lojmanı”, “amele ikametgâhı” gibi ifadelerle kaydedilmiş bu eserler, mimarlık ve

<sup>2</sup> 1930’lu yıllardan sonra görülen İkinci Ulusal Mimarlık Akımı ise bu süreçteki mimari anlayışın “*millî*” bir üslup oluşturmadığı savıyla doğmuştur. Burada “*millî*” olmayan tabirinin içeriği esasen daha eski Türk mirasının mimari öğelerinin yeni cumhuriyetin değerlerini temsil etmediği yönündeki görüşle açıklanabilir. Bir başka deyişle, İkinci Ulusal Mimarlık Akımı’nı, o dönemde dünyada değişen konjonktürel çerçeveyi de dikkate alarak moderniteyi esas millî olanla birleştirmeye gayret eden genç cumhuriyetin idealist mimarlarının, gerçek ulusal olanı arayış çabalarının sonucu olarak yorumlamak gerekmektedir (Balamir, 2003).

sanat tarihi kapsamında öneme sahip, incelenmeye değer zengin bir yapı grubunu oluşturmaktadır.

Demiryolları binalarıyla ilgili yapılmış çalışmalara bakıldığında son dönemde bilhassa mimarlık ve sanat tarihi anabilim dallarında hazırlanmış yüksek lisans ve doktora seviyesindeki tezlerin sayısının arttığı, fakat çalışmaların daha anıtsal veya belki daha dikkat çekici olarak ifade edilebilecek istasyon binalarına yoğunlaştığı görülmektedir.

Tek bir istasyon binasını veya belirli bir hattın bir veya birkaç il sınırına dâhil istasyon binalarını konu edinen monografik çalışmalar<sup>3</sup> olduğu gibi, belirli bir tarih aralığındaki tüm istasyon yapılarını katalog sistematığında derleyen tezler üretilmiştir (Sezginalp, 2020). Koruma, restorasyon-konservasyon, yeniden işlevlendirme ile kentsel mekânın modernleşme sürecindeki değişimi temelinde yapılan çalışmalarda da ağırlıklı olarak istasyon binalarına veya caddelerine yoğunlaşmıştır<sup>4</sup>.

İstasyon binaları haricindeki diğer yapılar özelindeki araştırmalar buna oranla çok daha sınırlıdır. Lojmanlar ile ilgili yapılmış çalışmalarda ise genelde sanayi tesisleri veya fabrika siteleri bünyesinde tasarlanmış yapılara ve bunların kente olan etkileri üzerinde durulmuş; demiryolu lojmanlarına ayrıntılı değinilmemiştir<sup>5</sup>.

Esasen ülkemizde çok fazla araştırılmamış bir yapı grubu şeklinde nitelenebilecek lojmanların fonksiyonel menşei, Uğur Tanyeli'nin metropollerde Osmanlı konut tipolojileri ve barınma kültürünü yansıtan ve Türk tarihinden çeşitli belgelerle takdim edilmiş çalışmasında da belirttiği gibi sanayi devriminden çok daha eskiye dayanmaktadır (Tanyeli, 1996).

<sup>3</sup> Bu çalışmalardan bazıları İstanbul başta olmak üzere (Koçer, 1995; Yavuz, 2001; Manap, 2019), Edirne, Kırklareli (Yıldız, 2008), Tekirdağ (Hasanbat, 2018), Adana-Mersin (Şenyiğit, 2002) illerindeki tarihi istasyon binalarına odaklanmıştır.

<sup>4</sup> Kent odaklı gelişim bağlamında Ankara (Özten, 2001; Dedekargınoğlu, 2009) ve Kayseri (Ergen, 2011) ile ilgili çalışmalar mevcutken restorasyon alanında Samsun demiryolu lojmanını konu edinen bir çalışma yakın coğrafyadaki diğer lojmanlarla mukayeseli içeriği bakımından dikkat çekicidir (Güven, 2011). Anadolu demiryolu çevresinde gelişen mimari üzerinden koruma ile ilgili hususları (Kösebay Erkan, 2007) veya İzmir-Aydın hattındaki yapıların konservasyonunu konu edinen çalışmalar (Köşgeroğlu, 2005) belirli bir hattın eserlerine yönelmiştir. Yeni fonksiyon önerilerinin geliştirilmesi ile ilgili doktora tezi de yine istasyon binalarına odaklanmıştır (Haştemoğlu, 2012).

<sup>5</sup> Cumhuriyet dönemi işçi yerleşkeleri ve lojman alanlarının kent üzerindeki etkisini irdeleyen çalışmalardan biri de Zonguldak örneğine odaklanan bir yüksek lisans tezidir (Akçadoğan, 2014). Bir diğer çalışma ise Cumhuriyet dönemindeki modern endüstri yerleşkeleri ve lojman yapıları tipolojisini konu edinmekle birlikte, Karabük, Nazilli, Alpullu, Kayseri'deki fabrika yerleşimi ve lojmanlarıyla sınırlı bir katalog içeriğine sahiptir (Laçinkaya, 2021). Lojmanlarla ilgili bir diğer tez çalışması da Oral Göktaş tarafından hazırlanan Türkiye'de lojmanların nasıl oluştuğu ve hangi temele dayandığını konu edinen yüksek lisans tezidir (Göktaş, 2009).

On beşinci yüzyıldan itibaren “hücerat”<sup>6</sup> denilen bir odalı konutlardan başka, yeniçeriler, bekâr erkekler, hatta tersane ve donanma vazifelerinde çalışan işçiler tarafından tercih edilen, vakfiyelerde gelir getirmesi için kiraya verildiği bilgisi kayıtlı birer odanın birlikte dizisinden ibaret yaşam alanlarının varlığı bilinmektedir (Tanyeli, 1996, s. 64-67). Bu tarz barınak tipleri işçi konutunun veya lojmanlarının prototipini hazırlayan gelişmelerden biri olarak kabul edilebilir (Cengizkan, 2000, s. 29).

Sanayileşmenin her evresinde farklı yaşam tarzı kökenli sınıf veya katman ifadeli konut tiplerinin mimari tasarım sürecine konu olduğu bilinmektedir (Cengizkan, 2000, s. 30). Mimarların endüstriyel yerleşim alanları için kullandığı şema ve kalıpların bir parçası gibi yorumlanabilecek işçi konutları da “eşitlikçi” biçimde bu konut tiplerinin unsurudur (Cengizkan, 2000, s. 30). Bununla birlikte Sanayi Devrimi ile işbölümüne yansıyan “toplumsal anlaşma” netliğini bulandıran, “mimar evi”, “sanatçı evi” gibi mesleksel ayrımların olduğu da bir gerçektir (Cengizkan, 2000, s. 30). Bu noktada demiryolları arşivlerinde karşımıza çıkan yapı fişlerinde “istasyon şefi evi”, “makasçı evi” gibi ifadelerden demiryolu lojmanları için de benzer bir ayrımın yapılabileceği tespit edilebilmektedir.

Demiryollarının sağlıklı bir şekilde işletilebilmesi için dakikanın değil saniyelerin önemli olduğu açıktır. Bu yönüyle işletmenin sağlayacağı barınmanın işveren bakımından sürekliliği sağlayacağı aynı zamanda ucuz veya ücretsiz konut imkânı ile işgücünün işi bırakma riskini azaltacağı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte işçinin yaşadığı ev ile işyeri arasındaki ulaşım süresi en aza indirildiğinden iş gücü kaybı azaltılmış, randıman yükseltilmiştir.

### **Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi Demiryolu Lojman Binaları Tipolojisi**

Bu dönemde inşa edilen demiryolu lojmanlarının istasyon sahası içerisindeki yerleşimi, plansal ve mekânsal bakımdan ortak ve farklı hususları dikkate alındığında şöyle bir tipoloji denemesi önerilebilir:

#### **I- MÜSTAKİL LOJMANLAR**

##### **A) FONKSİYONU LOJMANDAN İBARET BİNALAR**

###### **1- Bir Katlı**

- a) Bağımsız Bir Bölümlü
- b) Bağımsız İki Bölümlü

<sup>6</sup> Hücreler anlamındadır.

**2- İki Katlı**

- a) Bağımsız Bir Bölümlü (Çizim 1, 2)
- b) Bağımsız İki Bölümlü (Çizim 3)
- c) Bağımsız Dört Bölümlü (Çizim 4)

**B) LOJMAN VE İŞYERİ FONKSİYONUNA SAHİP BİNALAR****1- İki Katlı**

- a) Bağımsız Bir Bölümlü (Çizim 5)

**II- GAR / İSTASYON SAHASINDA FARKLI FONKSİYONDAKİ BİNAYA BİTİŞİK LOJMANLAR (Çizim 6, 7)**

İnşa edilen binalar başlıca iki grup altında sınıflandırılabilir. Bunların bir bölümü müstakildir veya başka bir binayla bitişik vaziyeti yoktur. Diğerleri ise bağlı bulunduğu gar veya istasyon sahasında bir başka binaya veya binalara bitişik konumda, adeta bir yapı grubunun bir parçası halinde tasarlanmıştır.

Müstakil binalar sahip oldukları mekân taksimatı ve fonksiyonel özellikleri bakımından iki ana grupta toplanabilir.

Bunlardan birincisi örnekleri daha fazla olan “fonksiyonu lojmandan ibaret” yapılarıdır. Diğerleri ise hem lojman hem de işyeri amacına yönelik tasarlanan “lojman ve işyeri fonksiyonu taşıyan” karma amaçlı binalardır.

Müstakilen inşa edilen binaların bir<sup>7</sup> katlı veya iki katlı olarak tasarlanabildiği ama ağırlıklı olarak zemin+1 kat olmak üzere iki kat düzeninin tercih edildiği dikkati çeken bir diğer husustur. Bu grup dahilinde bir katlı olup, bir bağımsız bölümden oluşan binalara Kayseri istasyon sahasındaki 25 ve 26 plan numaralı lojmanlar örnek verilebilir. Demiryolu lojmanları kapsamında bu tarzda bir kata sahip benzer binaların Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi öncesinde de mevcudiyetini Denizli Goncalı 3 plan numaralı bina gibi eserlerden hareketle bilmekteyiz. Ayrıca 1890'lı yıllardan itibaren çalışan işçilerin barınması için tasarlanan “*amele koğuşları*” ile “*çavuş lojmanı*”nı tek bir çatı altında birleştiren Denizli/Bozkurt, Çardak istasyonlarındaki binaların da varlığından haberdarız (Özyiğit, 2017, s. 381-392). Bu döneme ilişkin iki katlı eserler arasında ise Aydın Nazilli 2, 8 ve 15 plan numaralı binalar kullanıcı sayısı değişmekle birlikte dikkati çekmektedir.

<sup>7</sup> Tipolojik tasnif yaparken tek katlı binalar için “bir katlı” ifadesi daha yerinde görünüyor. Zira tek katlı ibaresi, tek sayılı her hangi bir kat için de (1, 3, 5, 7, gibi) doğrudur.



Müstakilen ve sadece lojman fonksiyonuna sahip iki katlı binalar arasında yalnız bir bağımsız bölümden ibaret bir başka deyişle, yalnız bir kullanıcı için planlanmış eserler vardır. İncesu, Yerköy 26, Yerköy 29, Niğde Bor Lojmanı (Güven, 2011, s. 114-117) bu grupta değerlendirilmelidir.

İki katlı binaların bazıları ise daha büyük boyutludur. Bunlardan bir kısmı Kayseri'deki 27 ve 29 plan numaralı binalarda olduğu gibi benzer plan şemasını ve mekân taksimatını bina aksında ters simetrik bir anlayışla sunarak, iki bağımsız bölüm ortaya koyarlar.

İki katlı lojman yapılarının en anıtsal olanları, daha büyük oturma alanına sahip ve anıtsal görünüşleriyle dört bağımsız bölüm içeren eserlerdir. Bu grupta yapı aksında yine ayna simetrisinde birbiri ile aynı karakterde dört yaşam alanı tasarlandığı görülmektedir. Bu tip için Kayseri istasyon sahasında mevcut 45 ve 47 plan numaralı binalar ilk akla gelenlerdir.

Müstakilen inşa edilmiş olup, lojman ve işyeri fonksiyonunu birlikte taşıyan binalara Kayseri 24 plan numaralı bina örnek teşkil eder. İki katlı ve tek bağımsız bölümlüdür.

Gar veya istasyon sahasında başka fonksiyondaki binalara bitişik olarak tasarlanmış lojmanlar da müstakil lojmanlar kadar zengin bir yapı grubunu oluşturur. Demiryolunun hat istikametine paralel veya doğrusal yönelişinin, mimari repertuarın bu sahaya yayılışında önemli katkıları vardır. Demiryolu hattının uzunlamasına yönelişine uygun inşa edilen gar veya yolcu kullanımına ilişkin diğer binaların bazen arasında bazen de bir tarafına bitişik bazı lojman binalarının konumlandırıldığı anlaşılmaktadır.

Bu binalar genellikle iki katlı ve tek bağımsız bölümlü olup istasyon silüetini tamamlayıcı niteliktedir. Çankırı İstasyonu ve İncesu İstasyon Şefi Lojmanları, Ankara Kayaş İstasyonu Lojmanı (Güven, 2011, s. 111-113), Kırıkkale İstasyonu Lojmanı, (Güven, 2011, s. 118-123), Ladik İstasyonu Lojmanı, (Güven, 2011, s. 135), Havza İstasyonu Lojmanı, (Güven, 2011, s. 137), Amasya İstasyonu Lojmanı, (Güven, 2011, s. 138), Turhal ve Zile İstasyonları Lojmanları bu grupta sayılabilir.

## **Sonuç**

Burada takdim edilen tipoloji denemesinin, önerilen gruplar için karakteristik özellikleri öne çıkaran seçilmiş binalardan ibaret tutulduğunun ve esasen üst çerçeveyi çizmeye çalışıldığının altının tekrar çizilmesi gerekmektedir.

Bu tasnif neticesinde, müstakil lojmanların ve istasyon sahasında farklı fonksiyondaki başka bir binaya bitişik lojmanların üst çerçevede bütünü oluşturduğu görülmüş; sadece lojman fonksiyonuna sahip eserler veya lojman ve işyeri görevine yönelik çok fonksiyonlu binalar gibi kullanım amaçları, kat sayıları ve kaç kullanıcıya yönelik inşa edildikleri alt gruplar halinde irdelenmiştir.

Farklı istasyonlarda veya güzergâhlarda benzer planlarla yapılar inşa edilmiştir. İncesu, Yıldızeli, Sivas, Yerköy istasyon sahaslarındaki lojman binalarından bazıları aynı plan şemasına sahip yapılardır veya çok küçük değişikliklerle birbirinin tekrarı niteliğindedir. Yine aynı istasyon sahası içerisinde tip olarak belirlenmiş plan şemasına bağlı kalınarak inşa edilmiş yapılara da rastlanmaktadır. Kayseri istasyon sahası dahilindeki 45 ve 46 plan numaralı binalar, aynı istasyon sahasındaki 27 ve 29 plan numaralı yapılar ortak bir tasarım şemasının göstergeleridir.

Lojman binaları ayrıca kat ve kullanıcı sayısı bakımından alt gruplara ayrıştırılabilir. Lojman binası tek bir aileye konut olabildiği gibi bu sayı, oturma alanı nispeten daha büyük yapılarda karşılıklı simetrik bir düzenlenişle ikiye, bazen ise dörde kadar çıkabilmektedir.

Kullanıcı sayısı dikkate alınırken binaların aslî plan şeması ve ilk tasarlandığındaki durumu dikkate alınmalıdır. Zirâ bahse konu binaların demiryolu arşivindeki “fiş” kayıtlarından özellikle 1940’lı yıllarda kullanıcı sayısının arttırıldığı ve mevcut binalarda bazı ara duvarların değişikliğe uğratıldığı, cephe düzenlerinde yeni kullanıcılar için depo, kapı, pencere, mutfak gibi bazı muhdes uygulamalar yapıldığı anlaşılmaktadır.

1930’lu yıllardan sonra demiryollarının işletilebilmesi için gerekli personel sayısının artışı ve lojman ihtiyacına yönelik tasarımsal çalışmaların varlığını bilmekle birlikte, bunların genelde proje olarak kaldığı ve uygulama aşamasına gelinemediği anlaşılmaktadır<sup>8</sup>.

Bazı lojman binalarında genellikle zemin kat planı ile örtüşen ve fakat ara duvarlarla bölümlendirilmiş bodrum katı mevcuttur.

Bu tipoloji içerisinde sınıflandırılmış en anıtsal müstakil binaların, iki katlı ve dört ayrı kullanıcı için tasarlanmış yapılar olduğunu ifade etmek mümkündür. Birinci Ulusal Mimarlık Akımı’nın mimari özelliklerini bu anlamda daha iyi gösteren

<sup>8</sup> Bekir İhsan’ın 1933 yılında “Mimar” da önerdiği iki katlı, müstakil tasarımlar artık Birinci Ulusal Mimarlık Akımı çizgisinin dışında kalmaktadır (İhsan, 1933, s. 53-54).

bu eserlerde, cephesel karakteristikleri oluşturan unsurların dönemin üslubu içerisinde başkentteki veya İstanbul'daki diğer kamu yapılarıyla mukayese edebileceği açıktır.

Dekorasyon bakımından daha sade tarza sahip bu eserlerin, yalancı derzlerle yatay etkisi vurgulanmış duvar yüzeyleri, taşıntılı ve kademeli cephe kütleleri, sivri kemerli pencere açıklıkları, Marsilya tipi kiremitlerle kaplı örtü sistemi içerisinde nispeten geniş tutulmuş saçakları üslupsal göstergelerdendir. Cepheler sıvalı ve boyalıdır. Kullanılan renkler demiryolu için karakteristik hale gelmiş sarı ve tonlarıdır.

Diğer binalarda da Birinci Ulusal Mimarlık Akımı özelliklerini görmek mümkündür. Bilhassa cephelerde üst kat seviyesinde tercih edilen pencerelerin sivri kemerli formları, kemerlerin hatta bazen sövelerin cepheden taşıntılı bir profille vurgulanması dikkat çeken hususlardandır. Bununla birlikte işlevselliğin ve sadeliğin, dekorasyonun önünde tutulduğu anlaşılmaktadır.

İncelenen binaların büyük bir bölümü boş ve işlevsiz vaziyettedir. Günümüzde demiryolu mimarisine yönelik çalışmaların ağırlıklı olarak istasyon binaları özelinden çıkararak lojmanlar ve diğer binalara da yönelmesi, söz konusu mimari bütünün ve dolayısıyla etkilerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Bu eserlerin restorasyon ve konservasyon kriterlerine bağlı kalınarak yapılacak uygulamalarla korunması, yeniden aslı durumlarına kavuşturulması ve işlevlendirilmesi, Cumhuriyet tarihimiz ve mimarlık mirası açısından anlamlı ve yerinde bir uygulama olacaktır.

### **Kaynakça**

- Akçadoğan, M. (2014). *Cumhuriyet Dönemi İşçi Yerleşkeleri ve Lojman Alanlarının Kente Olan Etkileri: Zonguldak Örneği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık, Şehir ve Bölge Planlama, Peyzaj Mimarlığı Ana Bilim Dalı, Disiplinler arası Kentsel Tasarım Programı.
- Aslanoğlu, İ. (2001). *Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı 1923-1938*. Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi.
- Aslantepe, C. (2001). Serbest Cumhuriyet Fırkası ile Cumhuriyet Halk Fırkası Tartışmalarında Demiryolları/Türk Demiryolu Tarihinden 100 Günlük Bir Kesit, *Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*, 11 (Dosya Demiryolları), 205-223.

- Aydın, S. (2001). Türkiye'nin Demiryolu Serüvenine Muhtasar Bir Bakış, *Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*, 11 (Dosya Demiryolları), 49-94.
- Balamir, A. (2003). *Mimarlık ve Kimlik Temrinleri- I: Türkiye'de Modern Yapı Kültürünün Bir Profili*, *Mimarlık Dergisi*, 313 (Eylül-Ekim 2003) Erişim tarihi: 23.01.2022  
<http://www.mimarlarodasi.org.tr/mimarlikdergisi/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=6&RecID=66>
- Bozdoğan, S. (2002). *Modernizm ve Ulusun İnşası, Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür* (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cengizkan, A. (2000). Türkiye'de Fabrika ve İşçi Konutları: İstanbul Silahtarağa Elektrik Santrali, *Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Dergisi*, (20: 1-2), 29-55.
- Cengizkan, A. (2002). *Modernin Saati*, İstanbul: Mimarlar Derneği 1927 Ankara ve Boyut Yayınları.
- Çıkış, Ş. (2011). Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi İzmir Konutu: Yerellik ve Melezlik, *METU JFA* 2011/2 (28: 2), 45-61.
- Dedekargınoğlu, C. (2019). *Architecture of the State: Ankara İstasyon Caddesi in the Late Ottoman and Early Republic Periods*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Ana Bilim Dalı.
- Erem, A. R. (1938). Cumhuriyet 15-D.D. Yolları 11 Yaşında. *Demiryollar Dergisi*, C.14, 164,165 (*Cumhuriyetin XV inci Yıl Dönümünde Türkiye Demiryolları*), 831-843.
- Ergen, Z. (A). (2011). *Kayseri'de Kentsel Mekânın Değişimi Sürecinde Kamusal Alan Kullanımı Üzerine Bir Araştırma: İstasyon Caddesi Örneği*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Ana Bilim Dalı.
- Göktaş, O. (2009). *Türkiye'de Lojmanların Oluşumu ve Bu Oluşumun Temellendirilmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Ana Bilim Dalı, Mimari Tasarım Bilim Dalı.

- Gülsoy, U. (2012). Hicaz Demiryolu. V. Engin, A. Uçar, O. Doğan (Editörler). *Osmanlı'da Ulaşım*, İstanbul: 237-260.
- Güven, R. F. (2011). *Samsun'da Bir TCDD Lojmanı Restorasyon Önerisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Ana Bilim Dalı.
- Hasanbat, B. (2018). *Edirne-Kırklareli-Tekirdağ İleri Sınırları Dahilindeki Tarihi İstasyon Binaları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı.
- Haştemoğlu, H. Ş. (2012). *Demiryolu İstasyon Binalarına Yeni Fonksiyon Önerileri Geliştirilmesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İnşaat Mühendisliği Ana Bilim Dalı.
- İhsan, B. (1933). Küçük Ev Projeleri, *Mimar*, 1933-02 (26), 53-54.
- İybar, T. (1938). Demiryolu Tarihine Bir Bakış. *Demiryollar Dergisi*, C. 14, 164, 165 (*Cumhuriyetin XV inci Yıl Dönümünde Türkiye Demiryolları*), 844-845.
- Koçer, Ş. (1995). *Haydarpaşa-Gebze Demiryolu Hattında 19. Yüzyılda Yapılmış Demiryolu İstasyon Binaları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kösebay Erkan, Y. (2007). *Anadolu Demiryolu Çevresinde Gelişen Mimari ve Korunması*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Ana Bilim Dalı.
- Köşgeroğlu, F. E. (2005). *An Approach for Conservation of Railway Heritage: Assessing and the Experiencing the İzmir-Aydın Railway Line*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Ana Bilim Dalı.
- Laçinkaya, E. (2021). *Cumhuriyet Dönemi Modern Endüstri Yerleşkeleri ve Lojman Yapıları Tipoloji Çalışması*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne: Trakya Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Ana Bilim Dalı.
- Manap, H. N. (2019). *Haydarpaşa İstasyonu: Mimari Bir Değerlendirme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı.
- Ortaylı, İ. (2006). *Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- Özten, M. (2001). *Erken Cumhuriyet Dönemi Anadolu Kentinde Bir Modernleşme Aracı Olarak İstasyon Caddesinin İncelenmesi: Ankara Örneği*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Ana Bilim Dalı.
- Öztürk, İ. (2009). *Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Demiryollarının Gelişimi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Anabilim Dalı, İktisat Tarihi Bilim Dalı.
- Özyiğit, H. (2017). Zamanın Tanıkları: Bozkurt ve Çardak Tren İstasyonları, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, 39, 379-407.
- Satan, A. (2012). Osmanlı'nın Demiryolu Çağına Girişi. V. Engin, A. Uçar, O. Doğan (Editörler). *Osmanlı'da Ulaşım*, İstanbul: 209-218.
- Sezginalp, Ş. (2020). *Station Buildings in the History of Turkish Railways: Catalogue of Buildings Constructed Between 1850s-1950s*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Ana Bilim Dalı.
- Sözen, M. (1984). *Cumhuriyet Dönemi Türk Mimarlığı*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Süreyya, A. (1933). Demiryolu Siyasetimiz. *Ülkü*, 1, 1, 56-62.
- Şenyiğit, Ö. (2002). *Adana-Mersin Demiryolu Hattı Üzerindeki İstasyon Binalarının Tarihi ve Mimari Analizi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Ana Bilim Dalı.
- Tanyeli, U. (2004). Konutu ve Modernleşmeyi Metropolden Okumak, İstanbul: Ofset Yayınevi.
- Tanyeli, U. (1998). Türkiye'de Mimari Modernleşmenin Büyük Dönemeci, *Arredamento Mimarlık*, 100+7, 64-67.
- Tanyeli, U. (1996). Klasik Dönem Osmanlı Metropolünde Konutun "Reel" Tarihi: Bir Standart Saptama Denemesi. Z. Ahunbay, D. Mazlum, K. Eyüpgiller (Derleyenler). *Prof. Dr. Doğan Kuban'a Armağan içinde* (s. 57-71). İstanbul: Eren Yayınları.
- Tekeli, İ. ve İlkin, S. (2001). Cumhuriyetin Demiryolu Politikalarının Oluşumu ve Uygulaması, *Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*, 11 (Dosya Demiryolları), 125-165.

- Turan, K. (1933). Yeni Demiryollarımızın Büyük Hedefi. *Ülkü*, 1 (3), 198-200.
- Yavuz, Y. (1976). İkinci Meşrutiyet Döneminde Ulusal Mimari Üzerindeki Batı Etkileri. *O.D.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 2 (1), 9-34.
- Yavuz, M. (2001). *19. Yüzyıl Sonu 20. Yüzyıl Başlarında İstanbul'da Alman Mimarların Yaptıkları Mimari Eserler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı.
- Yıldırım, İ. (2001). *Cumhuriyet Döneminde Demiryolları (1923-1950)*, Ankara.
- Yıldız, A. (2008). *Tarihi Tren İstasyonlarının Çağdaş Kullanımları: Kırklareli Tren İstasyonu'nun Rehabilitasyonu*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne: Trakya Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Ana Bilim Dalı.

### Summary

In the Ottoman Empire, the significance given to railway transportation started to increase since 19<sup>th</sup> Century. In this century, although some foreign capital sourced railway investments were made in the Ottoman lands for commercial purposes with some special privileges, only Anatolian, Caucasian and a part of the Roumelian railways remained after the Armistice of Mudros.

In the period from 1908 to the early 1930's, First National Architectural Movement left the previously preferred architectural styles developed by non-national cultures out of play and brought the conscious use of selected elements from the building and ornament repertoire to the leading role which can be defined as the reflection of the concerns of creating a Turkish National Style on architecture.

Symmetrical layout, gradual perception formed by protruding corner masses, main façade with monumental effect, hipped roof, wide eaves covering systems limited at the upper level, arch forms from Seljuk and Ottoman periods, created horizontal effect with bossage stones at the lower levels are most important indicators for defining this style.

After the War of Independence, it has become a national policy to equip the country with railways as well as nationalizing the lines which operated by foreign companies in the Republic of Turkey which was established under the leadership of Gazi Mustafa Kemal Atatürk. Thus, the railway line was brought to Kayseri in 1927, to Sivas in 1930 also Malatya, Niğde, Diyarbakır and Erzurum before the end of the 1930's. In this context, new railway buildings were needed for the new lines.

In these years, in the style of the First National Architectural Movement which can be interpreted as the physical proof of the nation-state idea in architecture, railways buildings were built in the stations for new railway lines. Despite several buildings were constructed for different functions in the railway areas, the common interest is generally focused on the architecture, restoration and conservation and re-functioning of station buildings in the scientific studies. The buildings such as warehouses, lodgings, water tanks switchman buildings, hangars, which form the silhouette of the station site are not concentrated on.

In this paper, a typological classification was made in the light of selected samples for a type or group of existing buildings based on the problem of "how these lodging buildings should be classified".

As a result of this classification, it is seen that the detached lodgings and the lodgings adjacent to another building with a different function in the station area form the whole in the upper frame. There are buildings which constructed for lodging only, also there are

multifunctional buildings for lodging and workplace. The purpose of use, the number of floors and number of users they built for examined in subgroups.

It is also noteworthy that the detached buildings can be designed as one or two-storey, but the two-floor arrangement, mainly ground+1 floor is preferred. The lodgings with plan numbers 25 and 26 in the Kayseri station area can be given as examples for the buildings that have one storey and consist of an independent section.

There are buildings planned for only one user among the two-storey buildings that are detached and only have a lodging function. İncesu, Yerköy 26, Yerköy 29, Niğde Bor lodging should be evaluated in this group.

Some of the two-storey buildings are larger in size. Some of them present two independent sections by presenting the similar plan scheme and space division on the building axis with a reverse symmetrical approach, as in the buildings with plan numbers 27 and 29 in Kayseri.

The most monumental of the two-storey lodging structures are those that have larger areas and contain four independent sections with their monumental appearance. In this group, it is seen that four living spaces with the same character are designed in mirror symmetry on the building axis. For this type, the buildings with plan numbers 45 and 47 in the Kayseri station area are the first ones that come to mind.

The building with plan number 24 in Kayseri is an example for the buildings that were built independently and carry the functions of lodging and workplace together. It has two floors and one independent section.

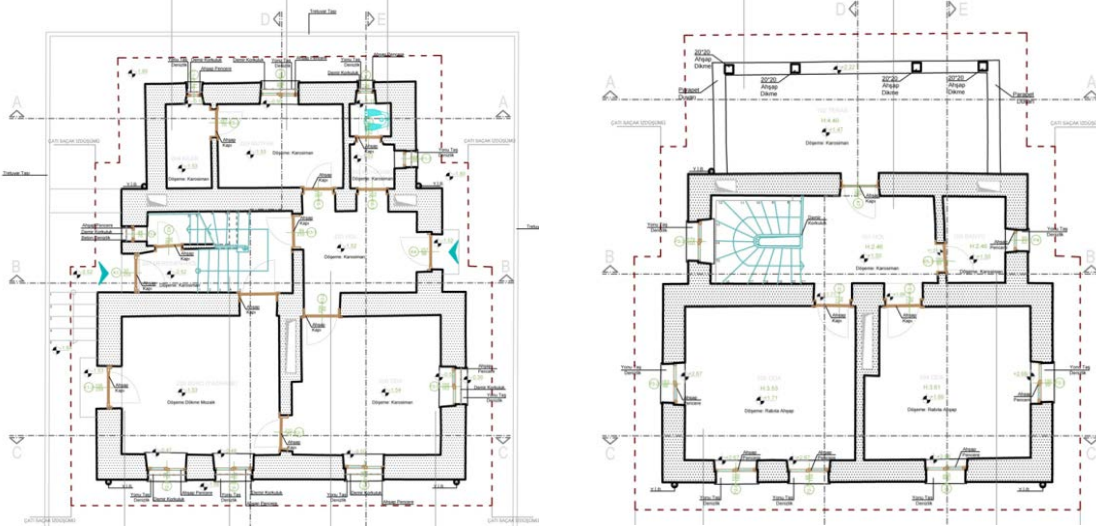
The lodgings designed adjacent to buildings with other functions at the station or station site form a rich building group as well as detached lodgings. The parallel or linear orientation of the railway to the direction of the line has important contributions to the spread of the architectural repertoire in this field. It is understood that some lodging buildings are located between the station or other buildings for passenger use, which were built in accordance with the longitudinal direction of the railway line, and sometimes adjacent to one side.

These buildings are generally two-storey and have a single independent section and complement the silhouette of the station. Çankırı Station and İncesu Station Chief Lodging, Ankara Kayaş Station Lodging, Kırıkkale Station Lodging, Ladik Station Lodging, Havza Station Lodging, Amasya Station Lodging, Turhal and Zile Station Lodging buildings can be counted in this group.



## Ekler

**Çizim 1)** Fonksiyonu Lojmandan İbaret, Müstakil, İki Katlı, Bir Bağımsız Bölümlü Binalar

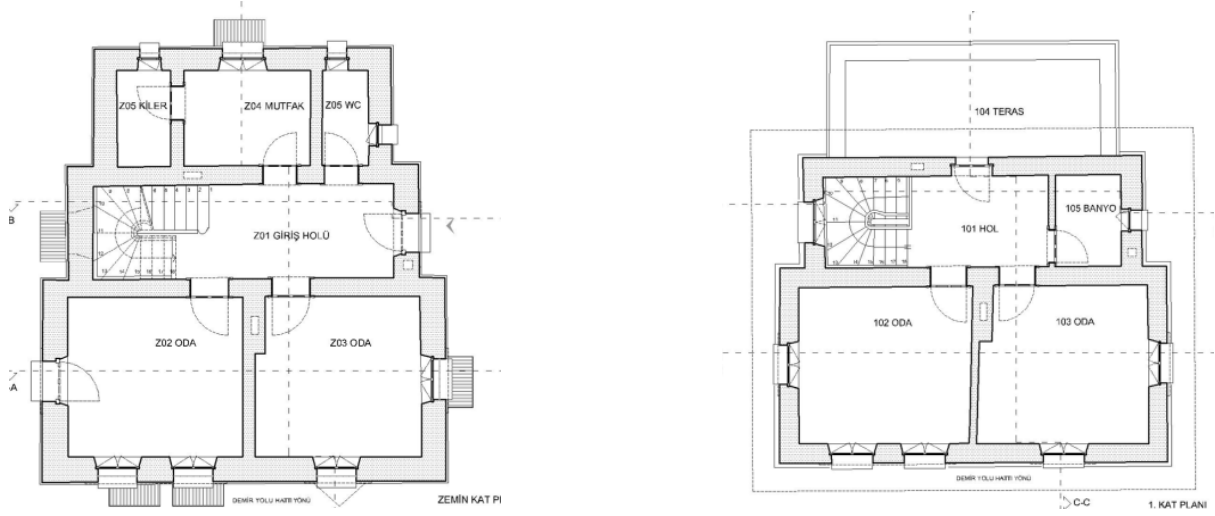


İncesu Lojmanı, Zemin Kat ve Birinci Kat Planı (Çizim ve Rölöve: GÖZ Mimarlık)



İncesu Lojmanı Cephe Görünüşleri (Çizim ve Rölöve: GÖZ Mimarlık)

**Çizim 2)** Fonksiyonu Lojmandan İbaret, Müstakil, İki Katlı, Bir Bağımsız Bölümlü Binalar

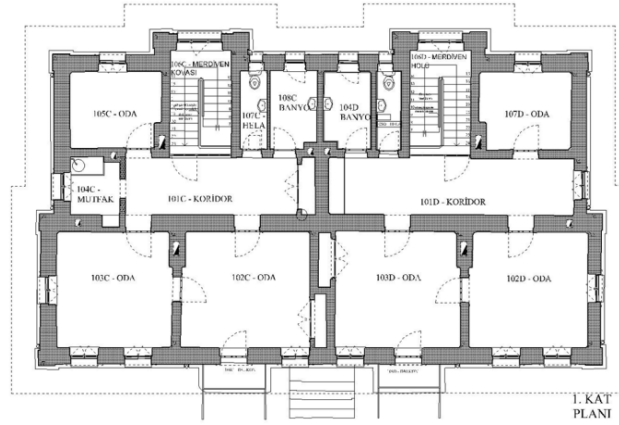
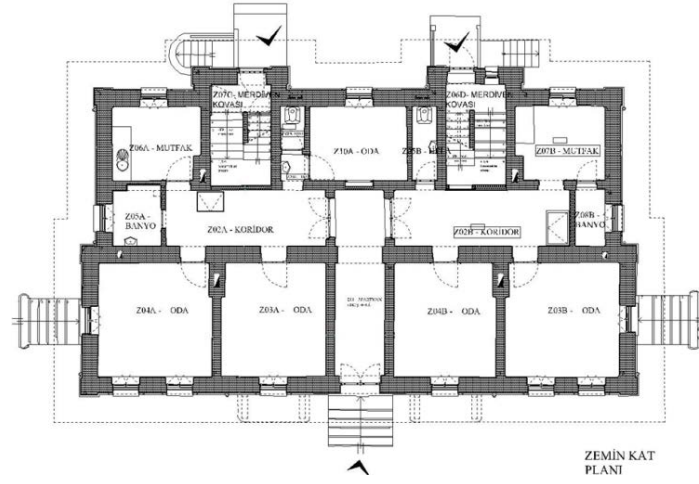


Yerköy 26 Plan No.lu Lojman Zemin Kat ve Birinci Kat Planı (Çizim ve Rölöve: GÖZ Mimarlık)



Yerköy 26 Plan No.lu Lojman Cephe Görünüşleri (Çizim ve Rölöve: GÖZ Mimarlık)

**Çizim 3)** Fonksiyonu Lojmandan İbaret, Müstakil, İki Katlı, İki Bağımsız Bölümlü Binalar



Kayseri 27 Plan No.lu Lojman Zemin ve Birinci Kat Planları ile Cephe Görünüşleri (Çizim ve Rölöve: GÖZ Mimarlık)

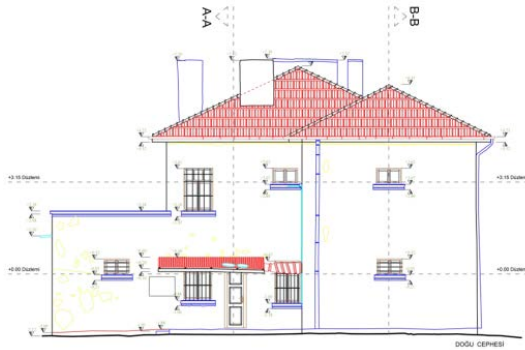
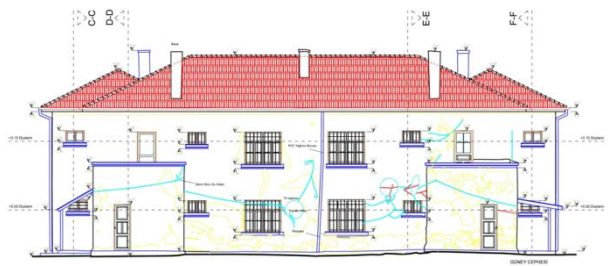
**Çizim 4)** Fonksiyonu Lojmandan İbaret, Müstakil, İki Katlı, Dört Bağımsız Bölümlü Binalar



Zemin Kat Planı

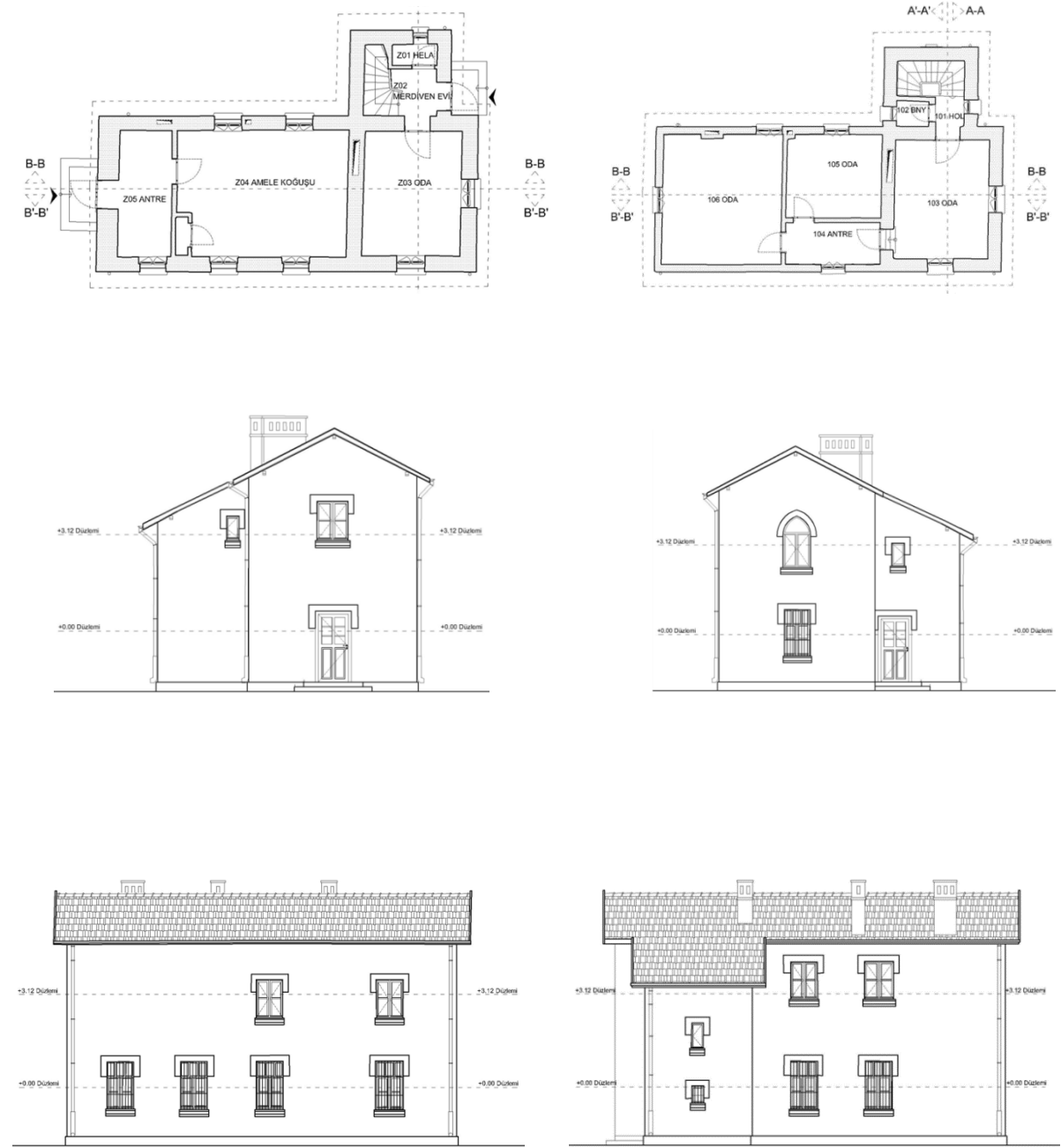


Birinci Kat Planı



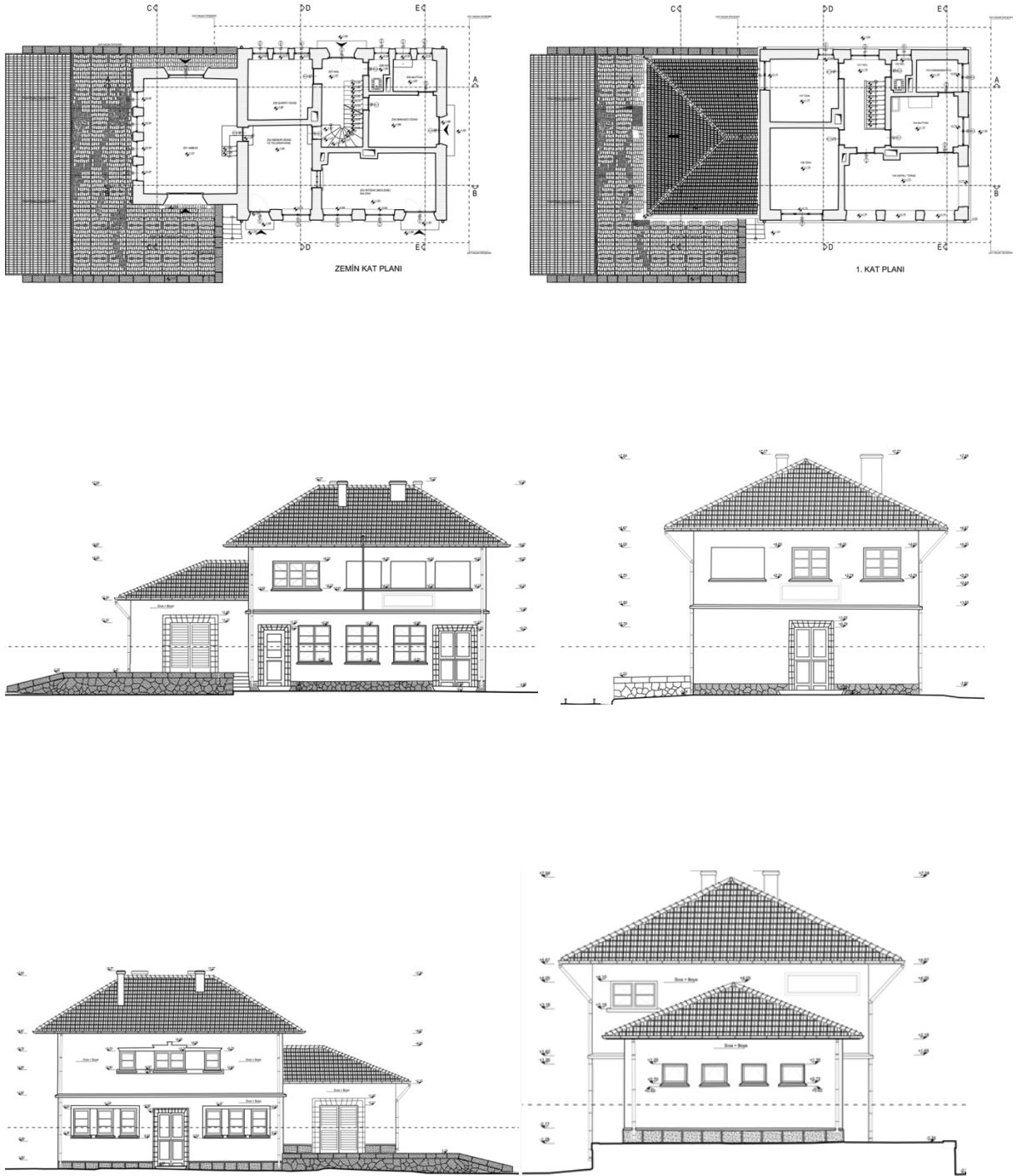
Kayseri 45 Plan No.lu Lojman Zemin ve Birinci Kat Planları ile Cephe Görünüşleri  
(Çizim ve Rölöve: GÖZ Mimarlık)

**Çizim 5)** Lojman ve İşyeri Fonksiyonuna Sahip, Müstakil, İki Katlı, Bir Bağımsız Bölümlü Binalar

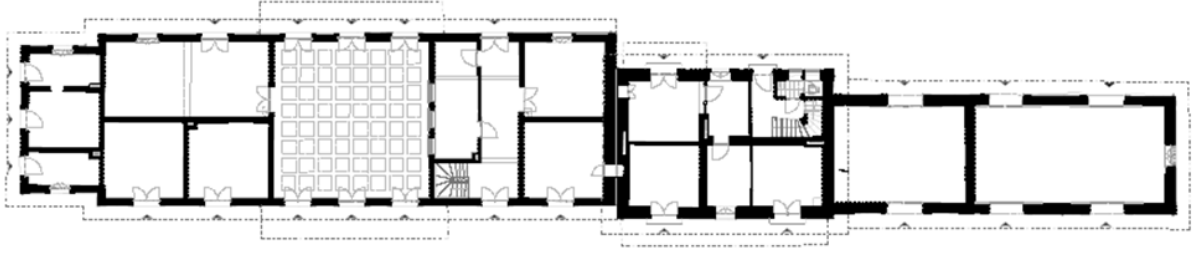
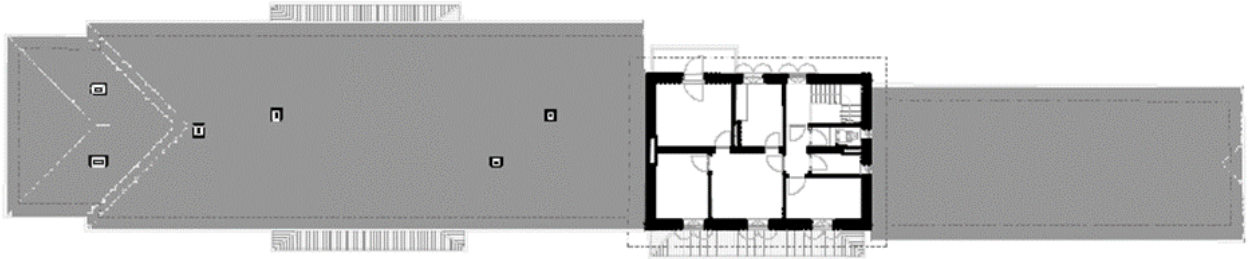
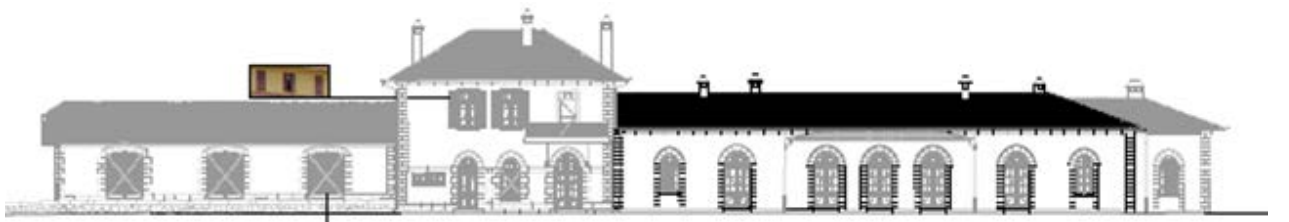


Kayseri 24 Plan No.lu Lojman Zemin ve Birinci Kat Planları ile Cephe Görünüşleri  
(Çizim ve Rölöve: GÖZ Mimarlık)

### Çizim 6) Gar / İstasyon Sahasında Farklı Fonksiyondaki Binaya Bitişik Lojmanlar



İncesu İstasyonu ve Lojmanı Zemin ve Birinci Kat Planları ile Cephe Görünüşleri  
(Çizim ve Rölöve: GÖZ Mimarlık)

**Çizim 7) Gar / İstasyon Sahasında Farklı Fonksiyondaki Binaya Bitişik Lojmanlar****Çankırı İstasyonu Yapıları Zemin Kat Planı(Çizim ve Rölöve: GÖZ Mimarlık)****Çankırı İstasyonu Lojman Birinci Kat Planı(Çizim ve Rölöve: GÖZ Mimarlık)****Çankırı İstasyonu Cephe Görünüşlerinden (Çizim ve Rölöve: GÖZ Mimarlık)**



## YAPAY ZEKÂ İLE TOPLUMSAL GENEL ZEKÂNIN İLİŞKİSİ ÜZERİNE: FİKİRLERİN VE KURUMLARIN DÖNÜŞÜMÜNDE YAŞAMIN BAĞLANTISALLIĞI\*

ON THE RELATIONSHIP OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND SOCIAL GENERAL INTELLIGENCE: INTERCONNECTIVITY OF LIFE IN THE TRANSFORMATION OF IDEAS AND INSTITUTIONS

**Sinan KÜRKCÜ** 

Dr. Öğr. Gör., Bahçeşehir Üniversitesi, Tıp Fakültesi,  
sinankurkc@hotmai.com

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 9 Mart 2022  
Kabul edildiği tarih: 13 Nisan 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 9 March 2022  
Date accepted: 13 April 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Yapay Zekâ; Toplumsal Genel Zekâ;  
Bağlantısallık; Fikir; Kurum.

### Keywords

Artificial Intelligence; Social General Intelligence; Interconnectivity; Idea; Institution.

### DOI

10.33171/dtcjournal.2022.62.1.31

### Öz

Bu makalede bilim, teknoloji ve toplum ilişkilerinin bir kesişim bölgesi olan yapay zekâ fenomeninin, toplumsal genel zekâda yaratmakta olduğu dönüşüm konu edilmektedir. Bu bakımdan yapay zekâ ile düşünce biçimlerinde ve yaşam tarzlarında ortaya çıkmakta olan kolektif bir zekâ olarak kavranan toplumsal genel zekânın nasıl bir bağlantısallık içinde olduğu sorunsallaştırılmaktadır. Yaşamın bağlantısallık bütünlüğü üzerine bir yaklaşımla, bu sorunsala ilişkin olan kuramsal çerçeveye ifade edilmiştir. Bu çerçeveye ve ilişkin örneklemeler vasıtasıyla söz konusu bağlantısallığın fikirler ve kurumlar açısından oluşturmada olduğu dönüşümü anlayabilmek amaçlanmaktadır. Yöntemsel olarak, dönüşümün tartışılabileceği bilimsel üretim ile toplumsal üretimin etkileşimini sergileyen hususları vurgulamak yoluyla, bunların getirmekte olduğu açılımlara işaret edilmiştir. Toplumsal genel zekâ içindeki teknolojilerden biri olan yapay zekâ fenomeni, esas olarak bilimsel ve toplumsal bilgilerin, üretim süreçlerinin ve güç ilişkilerinin değişimini ifade etmektedir. Günümüzde zekâyâ ilişkin hale gelmeye başlayan üretim biçimleri ve bunların toplumsal etkileşimleri, zekânın kullanımını yaşamın bağlantısallığı içinde çeşitlendirmek suretiyle sergilemektedir. Çözümlemeye değer olan, zihinsel etkinlik zenginlik üretiminin ana kaynağı haline gelmeye başladığında bu etkinliğin sahip olduğu bağlantısallık ve toplumsal niteliktir. Bu niteliğin fikirlerde ve fenomenlerde yer bulan etkilerini, yaşamı üretim biçimleriyle düşünmenin yeni imkanları bakımından kavramak gerekir. Buna göre yapay zekâ gelişmelerinin yanı sıra getirebileceği sorunsalların kavranabilmesinin, yeni bir bilimsel paradigma ile insan sonrası bir toplumsal düzlemin kurucu etkileşimlerine ve analizine yönelmekten geçtiği tespit edilmiştir.

### Abstract

In this article, the transformation that the phenomenon of artificial intelligence, which is an intersection area of science, technology and society relations, is creating in social general intelligence is discussed. In this respect, it is problematized what kind of an interconnectivity, artificial intelligence and social general intelligence, which is conceived as a collective intelligence emerging in ways of thinking and in styles of life, are in. With an approach on the interconnectivity of life, the theoretical framework regarding this problematic has been expressed. Through this framework and related examples, it is aimed to understand the transformation that this interconnectivity is creating in terms of ideas and institutions. Methodologically, by emphasizing the aspects that show the interaction of scientific production and social production, where transformation can be discussed, the expansions they bring are pointed out. The phenomenon of artificial intelligence, which is one of the various technologies in social general intelligence, mainly emphasizes the change of scientific and social knowledge, production processes and power relations. Today, the forms of production that have become related to intelligence and their social interactions demonstrate the use of intelligence by diversifying it in the interconnectivity of life. What is worth analyzing is the interconnected and social character of mental activity as it begins to become the main source of wealth production. It is necessary to grasp the effects of this character in ideas and phenomena in terms of new possibilities of thinking about life together with production forms. Accordingly, it has been determined that understanding the problematics as well as the developments of artificial intelligence, is based on the constitutive interactions and analysis of a new scientific paradigm and a post-human social plane.

\* Bu makale, 12.12.2019 tarihinde Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilmiş olan “Yapay Zekânın Soybilimi: Bilimselleşme ve Üretimselleşme Süreçlerinde Düşüncenin Doğası” adlı, Doç. Dr. Cem Doğan Yaşat danışmanlığında gerçekleştirilmiş olan doktora tezinden üretilmiştir.



## Giriş

Zeki yaşamların algılama, öğrenme, karar verme, eylem gibi hareketlerini araştırma ve yapay sistemlere bu özellikleri kazandırma üzerine bir bilim dalı olan *yapay zekâ*; doğa bilimleri, matematik, mühendislik, nörobilim, sosyal bilimler gibi alanlardaki araştırmaların birlikte kullanımı yoluyla zeki makinaların oluşturulması kapsamında bir çerçeve meydana getirir. Bu çerçeve içinde doğadaki zeki süreçlerin yanı sıra muhtelif teknik ve sosyal bilgilerin bir araya getirilmesi sayesinde zekânın ve düşüncenin oluşum, bireyleşme ve toplumlaşma koşullarına temas edilmektedir (Russell ve Norvig, 2010, s. 1-3). Bu bağlama uygun bir biçimde çalışmada, yapay zekâ değişen ve niteliklenen *toplumsal genel zekânın* içinde yer bulmakla birlikte, harekete geçirmekte olduğu kuvvet çeşitliliği vasıtasıyla onun dönüştürücü bir gücü olma potansiyeliyle çözümlenecektir.

Çalışmada kullanılacak olan toplumsal genel zekâ kavramı, temel olarak fikirlerde ve fenomenlerde, diğer bir deyişle düşünce biçimlerinde ve yaşam tarzlarında ortaya çıkmakta olan kolektif bir zekâ olarak kavranmaktadır. Bu kapsam içinde yapay zekâ ise harekete geçirmekte olduğu yeni kuvvetler (örnekleri sunulacak olan fikirler ve fenomenler) sayesinde, değişmekte olan toplumsal genel zekânın içinde, onun dönüştürücü bir gücü olabilme imkanlarıyla ele alınacaktır. Bu bakımdan toplumsal genel zekâyı, doğayla bir ikili karşıtlık üzerinden okumamak şartıyla, esas olarak insanın yaratmakta olduğu kültürle de anlamak mümkündür. Bunun da ötesinde, karşıtlık değil tam tersi, insanın yarattığı fikirleri ve fenomenleri ancak doğayla birlikte bir somutluğa kavuşabilme perspektifiyle sergileme gereği (*doğayla fikirleşme* ve *doğayla kurumlaşma* kavramları kullanılacaktır), çalışmanın kuramsal çerçevesi içinde takip edilecektir. Bu halde toplumsal genel zekâ, doğa ile kültürün muhtelif unsurlarının etkileşimleri sayesinde sahip olunan, aynı zamanda potansiyellerine de işaret edilen, genel bir zekâ olarak değerlendirilecektir.

Esasen bu fikre, felsefe ve sosyal bilimler literatüründe çeşitli kavramlar üzerinden yaklaşımlarda bulunulmuştur. Başat olarak Marx'ın *genel zekâ* (*general intellect*) kavramı, belirli bir dönemdeki genel toplumsal bilgi veya toplumun kolektif zekâsı olarak alınmış, insanlarda ve makinalarda somutlaşmakta olduğu vurgulanmıştır (Marx, 1979, s. 706). Marx'ın perspektifine göre zekânın *üretim* bağlamında artan şekilde değer kazanmasıyla birlikte, genel zekâ toplumsal üretimin başlıca gücü haline gelecektir. Burada *toplumsal genel zekânın* kavranabilmesi için önemli olan nokta, toplumsal üretimin iktisadi ve sosyal

hususlarına bilimsel üretimle olan ilişkileri açısından işaret etmektir ki günümüzün zeki makinaları ve yaşam içindeki etkileri bu çerçevede vasıtasıyla irdelenebilir. O nedenle temel olarak, çalışma konusu açısından, *bilimsel üretim ile toplumsal üretim ilişkisi* yoluyla yaklaşılabılır olan bir genel zekâ kavramıyla karşı karşıyız; elbette bunu, organik ve inorganik unsurlara haiz olan *doğayla*, birlikte üretmekte oldukları kesişimler üzerinden görmek koşuluyla. Bu koşulda ise fikirlerin ve kurumların yenileniş potansiyelini (değinileceği üzere yapay zekânın harekete geçirmekte olduğu yeni fikirler ve fenomenler aracılığıyla) inceleyebilmek önem kazanmaktadır.

Bununla birlikte, yaşamın içinde değişken bir bilişsel yetiler topluluğu olan zekâyı destekleyebilen veya engelleyebilen unsurlar olarak düşünceler kadar kanaatlerin, bilgiler kadar bilgisizliklerin, gerçek olarak belirlenenler kadar *gerçek sonrası (post-truth)* ve ötesi olanların da yer bulduğu görülmektedir. Bunlar toplumsal genel zekânın içeriklerini ve ifadelerini bütünüyle oluşturan bir kolektifliğe sahiptirler. İşte tüm bu unsurları içeren toplumsal genel zekânın içinde, yine tüm bu unsurlara temas eden bir şekilde yer bulmakta olan yapay zekâ, yeni imkanlarıyla ve sorunlarıyla ortaya çıkmaktadır.

O nedenle toplumsal genel zekâdaki değişimi, fikirlere ve fenomenlere, özgül olarak çalışma konusu bağlamında bilimsel düşünce biçimlerine ve bağlı olarak toplumsal yaşam tarzlarına atıfla vurgulayabilmek ve bazı çıkarımlarda bulunabilmek adına, bilimsel üretim ile toplumsal üretimi esas alarak düşünmek, geniş bir kavrayış sağlayacaktır. Diğer bir deyişle toplumsal üretim eksenini, temel olarak bilimsel üretim eksenine ilişkin halde; ekonomi-politik bir bağlama – klasik iktisat bakımından – ve bilginin ekonomisine – post-fordist dönem bakımından – (Durgun ve Aslan, 2013) temasla, gelişmekte olan hem bilimsel fikirleri hem de toplumsal kurumları ve teknolojileri kuşatıcı bir şekilde düşünmek uygun olur.

Esas olarak toplumsal genel zekâ içinde üretici güçler; öznellikte cisimlenen zekâlar, bilgiler, makinalar ve üretim ilişkileri yoluyla eklenmektedir. Toplumun bilişsel etkinliği, emek ve sermaye biçimlerini oluşturmak suretiyle yeni ağlarını ve akışlarını geliştirir. O nedenle sosyal bir formasyon olarak örneğin *bilişsel kapitalizm* (Boutang, 2011, s. 56-57) gibi dönemselleştirmeler açısından da yapay zekâ fenomenine işaret edilmektedir. Zira kapitalist üretimin aldığı biçimlerin dönüşümü, zekânın yeni fenomenlerinde görünür hale gelmektedir. Bilişselleşen bir kapitalizme atfen, günümüzde yoğun şekilde zekâyı ilişkin hale gelmeye başlayan

üretim biçimleri ve bunun toplumsal etkileşimleri, bilişselliğin kullanımını yaşamın *bağlantısallığı* içinde çeşitlendirerek sergilemektedir.

Bu bağlam içinde Paolo Virno'nun zekânın bağlantısal ve kolektif niteliğini belirleyen genel zekâ kavramında vurguladığı yenileniş, tarihsel bir değişime işaret eder: Marx'ın kavramının, Rousseau'nun *genel irade (volonté générale)* kavramına üretimi yapanları bir araya getiren irade değil, zekâ oluşuyla bir cevap niteliğinde olması ve genel zekâda Aristoteles'in *üretici zekâ (nous poietikos)* kavramının materyalist bir canlandırılışı bulunması gibi (Virno, 2013, s. 42). Çözümlemeye değer husus, zihinsel etkinlik zenginlik üretiminin asıl kaynağı haline gelmeye başladığında bu etkinliğin sahip olduğu *bağlantısal ve toplumsal* niteliktir. Bu niteliğin fikirlerde ve fenomenlerde yer bulmakta olan etkilerini, yaşamı üretim biçimleriyle birlikte düşünmenin imkanları açısından kavramak gerekir.

Bu bakımdan makalede, zihinsel etkinliğin güncel bir somutlaşması olan yapay zekâ ile toplumsal genel zekâyı birbirine ilişkilendiren söz konusu *bağlantısallığın (interconnectivity)* niteliği sorunsallaştırılmaktadır. Yapay zekâ ile kolektif bir zekâ olarak kavranan toplumsal genel zekânın nasıl bir bağlantısallık içinde olduğu ve bunun yaratmakta olduğu değişim bir çalışma problemi olarak işlenecektir. Bu sorunsal vasıtasıyla, yaşamın bağlantısal bütünlüğü üzerine bir yaklaşımla, konuya ilişkin fikirler ve kurumlar açısından oluşmakta olan dönüşümü kavrayabilmek amaçlanmaktadır.

Bu amaçla, zekâ kavramının çalışma konusu bağlamında tanımlanmasının ardından, yapay zekâ yaşamın bağlantısallığı içinde yeni bir enformasyon ağı halinde görülerek bilimsel temellerine işaret edilecek, fikirlere ve kurumlara eklemlenirken onları dönüştürebilme potansiyeliyle değerlendirilecektir. O nedenle yöntemsel olarak, dönüşümün tartışılabileceği bilimsel üretim ile toplumsal üretimin etkileşimini sergileyen hususları vurgulamak suretiyle, bunların getirmekte olduğu açılımlara işaret edilmektedir. Söz konusu etkileşimler bağlamındaki açılımların nasıl bir toplumsallık üretmeye başladığının tespiti, çalışmanın sonuç bölümünde gözetilecek ana husus olacaktır. Yapay zekânın toplumsal olarak yaratmakta olduğu dönüşümün, bilimsel bir kavram olan *bağlantısallık* temelli bir analizini yapmak suretiyle, sosyoloji alan yazınına yapılabilecek olan bir katkı, bu çalışmanın önemini teşkil etmektedir.

## DOĞA VE DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA ZEKÂ KAVRAMI

İlk olarak kuramsal çerçeve içinde ana öge olan zekâ üzerine bir kavramsallaştırmayı belirlemek gerekir. Bu sayede çalışmanın birbiriyle ilişkilendirilen iki unsuru olan yapay zekâ ve toplumsal genel zekâ arasında tutarlı bir temas zemini sağlanabilir. Buna göre yaşamın akış dinamiği, kuvvet ilişkileri üzerine bir fikir sahası sunan Nietzsche'nin *güç istenci* kavramıyla sergilenirse (Nietzsche, 1989, II-12), zekâ kavramı için de bu çalışmadaki yaklaşıma uygun bir temel oluşturulacaktır. Güç istenci, yaşam içindeki *perspektiflerin ve semptomların karmaşık çokluğuna* atıfta bulunuşuyla (Nietzsche, 2001, II-34), yaşamın her an gerçekleşmekte olan *aktüelleşme* hareketini zekâ kavramı için yetkin bir şekilde ifade eder. Böylece doğal ya da yapay zekânın oluşum, bireyleşme ve toplumlaşma yönlerindeki *akış dinamiği* için de bir referans noktası belirlenir.

Bu halde zekâ, bir güç istenci ögesi olarak değerlendirilecektir ki yapay zekânın kavranışı doğal zekâ ile arasında kökensel bir ayrım olmaksızın buna dayanmaktadır. İnsanın zihin dünyası açısından ise söz konusu perspektif ve semptom ikilisi, sırasıyla *düşünce ile doğanın* (doğanın kültürle aralarında kökensel bir karşıtlık olmaksızın birlikte ele alındığı) karmaşık çokluğuyla anlaşılabilir. Bu fikre göre (Nietzsche'nin güç istenci kavramının açılımında) doğa düşünceyi *aktüelleştirmekte*, düşünce ise doğayı *olumlamaktadır* (Deleuze, 2010, s. 23-24). Bu durumda düşünce ile doğa, ilişkili analiz öğeleri olarak da görülebilir olan çokluklar oluşturmak suretiyle, zekânın hareketi içinde kavranabilirler.

Bilimsel *düşüncenin* (konumuza uygun olarak) *doğa* ile ilişkisini anlamak için de önemli olan bu husus, yaşam içindeki sistemlere/çokluklara ve taşımakta oldukları öğelere işaret eder. Her *çokluk (multiplicity)* için olduğu gibi, araştırılmakta olan bilimsel bir çokluk için de aktüel unsurlar yanında henüz güncelleşmemiş (potansiyel) unsurlar bulunur (Deleuze ve Guattari, 2000, s. 120-121). Kuvvet ilişkileri olan *bağlantısallıklar* vasıtasıyla, potansiyeller taşıyan unsurların bazıları güncelleşirken, aktüel unsurlarsa güncelliklerini belirli bir ölçüde yitirirler. Bu kapsamda Deleuze ve Guattari'nin felsefe ve sanat gibi *düşüncenin* yine bir yaratımı olarak gördükleri bilimde, örneğin *fonksiyonlar* sayesinde bir öğedeki bazı unsurlar aktüelleşmekte, yani fonksiyon üzerinden *aktüel veri* alınmaktadır. (Deleuze ve Guattari, 2000, s. 118).

Bilimsel araştırma ve doğa ilişkisi açısından burada önemli olan nokta, sistemleri ve taşıdıkları etkileşimleri/değişimleri öne sürmesidir. Yukarıdaki felsefi yaklaşımı paylaşan ve bu açıdan yaşamın düzensiz oluşumlardan düzenin ortaya

çıkışı üzerine bir kavranışıyla Nobel Kimya ödülü sahibi de olan Ilya Prigogine'in belirttiği üzere doğanın bir bilimsel diyaloga yanıt vermesiyle karşılıklı bir gerçekleşme oluşur. Doğanın kendisini ifade edişi ile elde edilen bilimsel verinin doğası, *etkileşimsel* (özgül bir deyişle *bağlantısallık*) olarak vuku bulurlar. İşte bu *bilimsel çokluklarda*, aktüelleşen unsurlar ve güncelliğini yitiren unsurlar, birlikte bazı *süreklilikler* (*continuity*) ve sürekliliklerin çatallanmalar yaşamasıyla *tekillikler* (*singularity*) oluşturmak suretiyle, doğa ile düşüncenin güncel öğelerini sağlarlar (Prigogine ve Stengers, 1998, s. 73-74). Zekâ (doğal veya yapay zekâlar) da bu bakımdan, doğa ile düşüncenin ortaya çıkmakta olan öğeleri olarak, *karmaşık çokluklar* halinde değerlendirilebilir.

Bu açıdan, aktüel unsurları ve potansiyel unsurları olan çoklukların, olasılıklı (*possibility*) ve zorunluluklu (*necessity*) yaşamlarındaki *karmaşıklıkları* (*complexity*), esas olarak bunların karışımlar ve bağlantısallıklar olmasıdır. O nedenle ilişkili şeyler birbirine koşul olmaktadır; *bilgi koşulları*, şeylerin karışım ilişkileridir (Deleuze ve Guattari, 2000, s. 112). Yaşamın bu akış dinamiğini, doğayı düşünce unsuruyla (insan zihni açısından) *etkileşim* hali olarak görmek, yaşamdaki fikirlerin ve fenomenlerin (zekâ gibi) ortaya çıkışını anlayabilmek için temel bir bakış açısı sağlar.

Bu husus üzerine Nietzsche'nin düşüncenin araçları olarak sergilediği *yorumlama* ve *değerlendirme* önem arz eder (Nietzsche, 2001, VI-211). Bir başka deyişle, her defasında fenomenleri anlamlandırmak ve bunları birbirleriyle sürekli etkileşim (*bağlantısallık*) halinde görmek söz konusudur. Aktüelleşmekte olan yaşamın akış dinamiği, düşünce ile doğanın çokluklar üreten hareketini sergilerken, bunun bir örneği olan *zekânın* da farklılaşmak suretiyle oluşumunu meydana getirmektedir. Zekâ, bu hareketi ifade eden bir *doğa-düşünce ögesi* olarak yer bulur. Bu öge kapsamında; düşünce, bakış açılarının toplamı olan *perspektivizme*, diğer yandan doğa (kültür dahil) ise dönemin *bilgi koşullarına* bağlı olarak değerlendirilebilir. Topluma ilişkin çeşitli düzenleme ve teknolojilerde somutlaşan dönemin *bilgi koşullarının* yanı sıra, söz konusu düzenleme ve teknolojilerde farklılaşarak entegre olan *düşünceyi* ayrıca belirlemek, bir analiz sahası oluşturur ve bunlar birlikte muhtelif *zekâ çoklukları* meydana getirirler.

Zekânın bir doğa-düşünce ögesi olarak yer buluşu ile bunun perspektivizme ve dönemin bilgi koşullarına bağlı olarak ele alınması, tarihsel açıdan bakıldığında insana ilişkin yeni teknolojileri ve safhaları tartışmaya açmaktadır. Bugün insan olarak adlandırılanın tarihsel süreç içinde insan ve insan olmayanın, organik olanın

ve olmayanın, verili olanın ve imal edilenin dolaylılarıyla (bunlara ilişkin *insan sonrası* bahsine ayrıca değinilecektir) aletler icat etmekten iletişimin sembolik sistemlerini oluşturarak yeni düzenlemeler üretmeye varan bir geçmişi bulunur. Beynin nörofizyolojik yapısı ile sembolleştirme sistemleri arasındaki bağlantıyı araştırmak açısından bunları şekillendiren ve her ikisinin birlikte evrimleştiği süreçler önemlidir (Wolfe, 2018, s.358). Söz konusu süreçler, bir doğa-düşünce ögesi olarak zekânın yeni bir fenomeni oluşuyla incelediğimiz yapay zekâ kapsamında da ele alınmakta olup, buradan bilişsellik, dil ve üretim gibi bağlamlar ortaya çıkmaktadır.

Dil ve bilişsellik arasındaki ilişkinin insanın temel niteliklerinden olduğu ve zekânın yapay olarak üretilmesi gibi bir bilimsel alana bu çerçeveden bakma gereği çokça vurgulanmış ve araştırmalar yapılmış olan bir husustur. Örneğin okumadaki zihinsel süreçlerin anlaşılması üzerine uygulamalara sahip disiplinler olan bilişsel psikoloji, dilbilim ve yapay zekâ alanındaki araştırmalar, sistematik ve bilimsel bir yaklaşım sağlamaya önem vermiştir. Meselenin odak noktası, yazılı metnin anlaşılmasıyla ilgili süreçleri kavramak ve yeni uygulamalarını oluşturmaktır. Sağlanmış olan katkılar, anlamının, kodu çözülmüş bir kelime dizisinin anlamlarını basitçe zincirlemenin çok ötesine geçen bir şekilde metin ile bağlamın koordinasyonunu gerektirdiği fikri üzerinedir (Spiro, Bruce ve Brewer, 1980). Yapay zekânın linguistik temelleri ve bunun mantık ve araçları kapsamında incelenerek sembolleştirme ve anlamlandırma gerektirdiği meselesi, yapay zekânın tarihsel gelişiminde önemli uğraklardan biri olmuştur.

Söz konusu dil hususunu Virno'nun ele alışı ise çalışmamız açısından genel zekâ kavramına yeniden temas etme imkanı sunmaktadır. Virno'ya göre bilişsel deneyimi ölçen standartta günümüzde bir değişim gerçekleşmekte olup, üretim artık yoğun olarak bilgiden, genel zekâdan geçmeye başlamıştır. Toplumsal üretimin yeni standardı zekâ, dil ve işbirliği alanında oluşmaktadır. Emegin dilsel bir öge olmaya başladığı bu durumda, artı değer yaratmanın bir unsuru dilse, üretimin gücü olarak görünen şeyleri, yeni bir toplumsallığın temeli haline getirmek mümkün olabilir. Genel zekâ bakımından dili üretim içinde kullanarak dönüştürmek önemlidir. Virno'ya göre bu, post-fordist üretimin bu dönüştürücü unsurunu, yeni bir toplumsallığın eksenini yapabileceği imkanıdır. Bireyi (tekili) yok etmeden *müşterek olanı* sağlayabilmenin bir potansiyelidir. Marx'ın genel zekâ için *toplumsal birey (social individual)* terimini kullanması bu bağlamda anlaşılabilir. Müşterek olan, bireyler oluşmadan var olan ve onları oluşturan bir potansiyel

olarak düşünülebilir. Bu açıdan *çokluklar*, müşterek olanla bağları bulunan bireylerdir (Virno, 2015, s. 222, 231-234).

Yukarıda sergilenmekte olan kavrayışın yansımalarını *sosyallik* üzerine bakış açısının değişiminde de görmek mümkündür. Örneğin tanımlanmakta olan *çokluk* kavramının bilimsel bir açılımı olan *karmaşık sistemler (complex systems)* üzerine analizlerin, sosyal bilimleri de önemli ölçüde etkilediği tespit edilebilir. Gulbenkian Komisyonu'nun öncü çalışmasında sunduğu üzere sosyal sistemlerin etkileşimlerinden yerleşik düzenlerin meydana gelerek evrilmesi de karmaşıklık içeren unsurların davranışlarının bir sonucudur. Doğrusal olmayan ya da dengede olmayan sistemlerin karmaşıklığının yanı sıra tarihsel sosyal sistemler, öğrenme ve uyum sağlayabilme niteliklerine sahip öğelerden oluşur. Bu nedenle fiziksel sistemlerin *doğrusal olmayan (non-linear)* dinamiklerinde, sosyal bilimlerin evrimsel biyoloji (ve günümüzde yapay zekâ) gibi alanlarla paylaşmakta olduğu karmaşıklık fikri araştırmalarda artan şekilde yer bulmaktadır. Raporda Prigogine'in etkin olduğu kısımlarda, dengede olmama dinamiği üzerine olan analizlerdeki çatallanma noktaları, olasılıklar ve *belirsizliğin* sisteme ait unsurlar oluşunun, sosyal bilimlerin bazı görüşleriyle örtüşmesine vurgu yapılır. Doğa bilimleri, sosyal bilimler, insan bilimleri gibi keskin bölünmelerin aksine, doğa bilimleri ile insan bilimlerinin birbirine yakınsadığı noktaların sosyal bilimler bakımından da *yeni bakışlar* oluşturma gücüne sahip olmasına işaret edilir (Gulbenkian Komisyonu, 2003, s. 60-67).

Çokluk kavramının bir açılımı olan bu sosyolojik perspektifte (öncesinde değinilen felsefi ve bilimsel yaklaşımlara benzer biçimde), doğa ile düşüncenin somut çokluklarını (yapay zekâ gibi) *bağlantısallıklar* içinde kavramak ve oluşum, bireyleşme ve toplumlaşma yönleriyle zekâyı bu bağlantısallık açısından anlamak gibi bir bakış açısı söz konusudur. Bu bakımdan yapay zekâyı, öncelikle yaşamın bağlantısal bütünlüğü içinde genişlemekte olan yeni bir enformasyon ağı halinde görmek ve bilimsel temellerine işaret etmek, bunların ardından gelen bölümde ise hem doğanın hem de kültürünün etkileriyle yaratılmakta olan fikirlere ve kurumlara eklenirken onları değiştirebilme potansiyeliyle okumak uygun olacaktır.

### **YAŞAMIN BAĞLANTISAL BÜTÜNLÜĞÜ İÇİNDE YAPAY ZEKÂ**

Yaşamdaki somut düzenlerin ve düzenlemelerin – ki bu çalışmada yapay zekâyı geniş çaplı bir düzenleme olarak yaklaşılmaktadır – düşünce ve doğa unsurlarının bağlantısallığı söz konusudur. Yapay zekâ araştırmaları sayesinde

bilimsel *düşünce* üretiminde meydana gelen gelişim, yapay zekânın *doğaya* dahil olan yeni bir unsur olarak etkileşimler yoluyla *beliren özellikler (emergent property)* (Nilsson, 1998, s. 7) sergilemesine ilişkindir. Beliren özellikler sistemin parçalarının etkileşimleriyle oluşmaktadır. Örneğin insan beyninin düşünce üretmesi, nöronların tek tek özellikleriyle ortaya çıkmaz, birlikte hareket etmekte olan nöronların belirlemekte olan ortak özelliğidir. Yaşam; sistem ve parçalarının bağlantısallığı ve beliren özellikleri üzerinden anlaşılır (Kılıç, 2019). Burada geçerli olan perspektif, yaşamın *bağlantısallık ve beliren özellikler* sayesinde oluşan *akış dinamiğini*, benzer şekilde yapay zekânın da yaşamın bağlantısallığı vasıtasıyla üretilmesinde kullanmaktır. Bu kullanım perspektifi, yapay zekânın bu makalede bağlantısallık yaklaşımı üzerinden yapılan çözümlemesi için de bilimsel bir temel oluşturmaktadır.

Söz konusu perspektife uygun olarak, yapay zekânın dahil olmakta olduğu yaşamın bağlantısal bütünlüğü içinde, doğanın kendi üretimi ile bilimsel üretim ve toplumsal üretim süreçlerinin birlikte oluşturduğu *enformasyon ağları* değerlendirilmektedir. Bu durumun içermekte olduğu *karmaşıklıkla* istinaden, sözü edilen hem zorunluluk ve düzen hem de olasılık ve kaos unsurlarını dikkate almak gerekir. O nedenle yaşam bağlantısallığı fikrinin işaret ettiği; *kendini üretme/organize etme (otopoiesis)* yaklaşımı ile *karmaşıklık (complexity)* ögesinin bilimlerde yer buluşu önemli ölçüde artmıştır (Waldrop, 1993, s. 11-13). Bu, düzenin bir kendi kendine organizasyon sürecinden geçerek, düzensizlikten ve kaostan kendiliğinden ortaya çıkabilirliği fikridir. Dengeye yakın sistemlerde büyük sonuçlar için önemli bir sarsıntı gerekirken, dengeden uzak sistemlerde küçük girdiler büyük sonuçlar doğurabilmektedir. Böyle bir durumda sistem kendini yeniden organize etmektedir. Kaostan düzenin oluşumunu (Prigogine ve Stengers, 1998) ifade eden bu hali, mevcut bilgi koşullarında yeni bilginin oluşabilmesi bağlamında düşünmek gerekir. Bu bakımdan kaotik bir durumdan bir düzenin oluşabilmesinde (aktüelleşmesinde) *bilgi (ya da enformasyon) ile oluş (becoming) ilişkisi* önem kazanmaktadır.

Yapay zekâ, yaşamın bağlantısallığına ve buna ilişkin bir *nedenselliğe* (ontolojik açıdan) haiz yönler taşımasıyla, yukarıda belirtilen hususların izlendiği araştırmalara gereksinim gösterir. Burada yaşamın akış dinamiğinin *oluş (becoming)* sağlayabilen niteliği önemlidir. Bu bakımdan canlı varlıkların, inorganik unsurların, bilimsel çalışmalarla üretilen zeki etmenlerin (*intelligent agent*) etkileşimi takip edilmektedir. Örneğin etmenlerin zeki davranışlar geliştirmesi için



canlıların niteliklerinin simüle edilmesiyle yapay zekâ algoritmaları geliştirilmektedir. *Zeki etmenlerin bağlantısallığı* bakımından, yapay zekâ için muhtelif yöntemler ve teknikler, araştırma amaçlarına göre çeşitlilik gösterir (Albrecht ve Stone, 2018). Sistemde en iyi çözüm arayışı, zeki davranışları sağlarken, bunun algoritma ve bağlantısallık açısından kolektif olarak ortaya çıkabilmesi için geniş bir çerçevenin ve sürecin analizine ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla zekânın baskın üretken güç haline gelme süreci ile bilimsel fikirlerin ve teknolojilerin yaygınlaşma perspektifini gözetirken, bununla birlikte meseleyi ontolojik bakımdan da değerlendirmek gerekir. Bu durumun güncel bir fenomeni olan yapay zekânın toplumsal genel zekâda yaratmakta olduğu dönüşüm ancak tüm bu yönleriyle belirli bir ölçüde kavranabilecektir.

Bu dönüşümü, bir taraftan bilimsel üretim ve toplumsal üretimin muhtelif unsurlarının (endüstriyel, finansal ve sosyal süreçler gibi) birbirine artan şekilde *yakınsaması* ile diğer taraftan bilimsel düşünce ve üretken zekânın yapay zekâ üzerinde bir *odak* bulmasıyla, yeni bir güç halinde görebilmek mümkündür. Toplumsal genel zekâyı dönüştürmekte olan bu gelişmeyi anlamak adına, bunun *fikirler ve kurumlar* üzerinde yaratmakta olduğu değişimi kavramak gerekir. O nedenle yapay zekâ değişmekte olan bilimsel düşünce üretimi, toplumsal düzlem ise değişmekte olan bilgi koşulları açısından izlendiği takdirde, düşünce ile bilginin etkileşimiyle ortaya çıkan *gelişim*, yaşamın bir unsuru olan *zekânın üretimi* üzerinden anlaşılabilir.

Bu teorik çerçevenin örnekleri olarak Endüstri 4.0 içinde büyük veri, nesnelerin interneti, bulut bilişim gibi işleyişlerle zeki üretim sistemleri gündemdedir (Uhlmann, Hohwieler ve Geisert, 2017). Zekâ üreten bu sistemler, *bağlantısallık halindeki bilgi koşullarıyla*, yeni fikirler ve kurumlar yönünde gelişim sağlamaktadır. Yaşamın bağlantısallığının artan *kullanımı*, toplumsal yaşama temas eder hale gelmeye başlamıştır. Bu kapsam içinde zeki üretim sistemleri, yapay zekâ teknolojilerinin kullanım bulduğu süreçler olarak, sistemin unsurların bütünleşik işlemesi bakımından bilimsel ve toplumsal yönleriyle hareket bulan yapılardır.

Endüstri 4.0'ın en önemli bileşenlerinden olan yapay zekânın; sanayi, finans, sağlık, eğitim ve diğer alanlarda getirdiği dönüşümlerle birlikte bunların toplumsal meseleleri ortaya çıkmaktadır (Sanchez, 2019). Yapay zekâ araştırmalarına bağlı olarak ilgili teknolojilerin sosyal ve ekonomik etkilerinin yoğunlaşacağı görülmektedir. Günümüzde zeki etmenlerin sentetik fenomenler olarak çalışmaya başladığı, doğal ve yapay zekânın birlikte ürettiği *bilimsel fikirler* söz konusu olmaya

başlamaktadır ki bunlar yeni *düşünme imkanlarına* işaret eder. Zeki etmenlerin mevcut kurumlara temas ederek onları değiştirdiği, zeki sistemlerin karar verme süreçlerine dahil olduğu bir halde ise yeni *toplumsal kurumlar* söz konusu olmaya başlayacaktır ve bunlar yeni *yaşam tarzlarına* vurgu yapmaktadır.

Buna örnek olan *bilimsel üretim* bakımından zeki etmenli sistemler, sürü zekâsı algoritmaları, yapay sinir ağları, beyin-makina arayüzleri, nanoteknoloji ve yanı sıra *toplumsal üretim* bakımından blokzinciri sistemi, dağıtık ekonomi, dijital dönüşüm ve moleküler imalatın birlikte sağlamakta olduğu ekonomik, hukuki ve etik açılımlar gündeme gelmektedir (Ford, 2015). Söz konusu üretim bloklarının entegrasyonu ve birbirlerini üretme/yenileme gücü, bilimsel üretim ve toplumsal üretimin *bağlantısal* olarak işlemekte olduğu süreçler oluşturur. Bunların ekonomik, hukuki ve etik açılımlarının muhtelif *enformasyon ağlarıyla* şekillenmesi ve her birinin de kendi *kodlama sistemlerini* öne sürmek suretiyle birbirlerine dönüştürülmesi suretiyle toplumsal genel zekâyı değiştirebilecek bir güç belirginleşmektedir.

### **YAPAY ZEKÂ VE NÖROBİLİM ARAŞTIRMALARI AÇISINDAN BAĞLANTISALLIK**

Yapay zekânın toplumsal genel zekâda yaratmakta olduğu dönüşümü anlayabilmek üzere bağlantısallık kavramı çerçevesinde bir yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşımı uygun bir biçimde ifade edebilmek için bilimsel temellerine de değinmek gerekir. Yapay zekâ çalışmaları ile nöro bilim araştırmaları ve bunların kesiştiği uygulamalar, bağlantısallığın bilimsel temellerini sergilemeleriyle ön plana gelmekte olup, bu bölümde temas edilecek olan ana husustur.

Bu noktaya kadar vurgulandığı üzere yapay zekânın enformasyon işleyerek zekâ oluşturmasında, doğanın kendi üretimi ile bilimsel ve toplumsal üretimlerin birlikte sağlamakta olduğu *düşünce ve bilgi ağları* söz konusudur. Bu ağlar içinde oluşan her bir unsur gibi yapay zekâ da ancak yaşamın bağlantısallığına dahil olmak suretiyle düşünceyi ve bilgiyi üretebilir. Esas olan ontolojik bakımdan *üretim* olup, bu ise organik ve inorganik yaşamın hareketiyle zekânın da oluşum sürecidir. Söz konusu üretim ontolojisinin tarihsel gelişimi günümüz bilim, teknoloji ve toplum ilişkilerinin temellerini oluşturmak bakımından bir öneme sahiptir. Bu kapsam içinde bilimsel üretim ile endüstriyel, finansal ve sosyal unsurlarıyla toplumsal üretimin tarihsel olarak birbirlerine yakınsamasına bağlı olarak fikirler ve kurumlar arasındaki etkileşim artmaktadır. 17. yüzyıl bilimsel devrimiyle bir

dönüm noktası yaşamış olan bu süreç, özellikle sanayi devrimi sonrası yoğunlaşarak büyük bir gelişim sağlamıştır (Braudel, 1996, s. 385-390).

Yaşamın bağlantısallığının fiili olarak *kullanım* artışı ise *otopoesis ve karmaşıklık yaklaşımlarının* bilimlerde artarak yer buluşuyla, yeni bir bilimsel paradigmanın eşiğine işaret eder hale gelmektedir. Böylece parça ve bütün ilişkisi kapsamında, bağlantısallığa işaret eder bir şekilde, parçaların *beliren özellikleriyle* bütünün her an değişim içinde olduğu koşullar, bunun metodolojisi ve matematiği araştırılmaktadır. Bu açıdan örneğin *İnsan Beyni Projesi (Human Brain Project)* gibi kapsamlı beyin araştırmaları projelerinden hareketle, nörobilim ile yapay zekânın birbirine yakınsadığı çalışmalar ve uygulamalar söz konusudur (Kılıç, 2019). Bu noktada bilişsel bilimler ile bilimsel keşifte bilgisayarlı çalışmalar ön plana gelmektedir.

Beyin araştırmalarından edinilen *nöronal bağlantısallık* üzerine bulgular (Sanz-Leon, Knock, Spiegler ve Jirsa, 2015), karmaşıklık üzerine çalışmalarından edinilen kazanımlarla birlikte, yaşamın karmaşık sistemler içeren muhtelif alanları için değerlendirilmektedir. Karmaşıklığın ve bağlantısallığın doğada ve toplumda hangi biçimlerde işlediği üzerine araştırmalar, yaşamın iç içe işleyen *enformasyon-kodlama sistemleri bütünü* olarak görülebilmesine imkan verir. Bu bakış açısına göre nöronlar arasındaki bağlantısallığın *beliren özellikler* bakımından önemi (zekâ ve yaşam üreticiliği), toplumsal genel zekâyı oluşturan *kısmi zekâlar* arasında da söz konusu olur. Bu durumun bir görünümü, beyin araştırmalarında elde edilen matematik modellemelerin temel ilkelerinin yalnızca nöronal sistemler için değil, enformasyon işleyen tüm sistemler ve teknolojiler için geçerliliğine dair çıkarımlara işaret eder (Amunts vd., 2016). Bir başka deyişle, beyin üzerine oluşturulmakta olan matematik temeller, yaşamın nasıl işlediğine dair sorulara da yanıt verme imkanları sunan *bilimsel paradigmatik bir dönüşümü* vurgular hale gelmektedir.

Bu noktanın ise yapay zekâ araştırmaları ile güçlü bir ilişkisi bulunur. Yapay zekâ, enformasyon işleyen bir sistem olarak söz konusu beyin araştırmaları ve yaşam ilişkisine katılmaktadır. Nöronal bağlantısallık üzerine çalışmalar sayesinde yapay zekâ geliştirmede önemli mesafeler kat edilmekte ve aynı zamanda yapay zekâ alanındaki çalışmalar beyin araştırmalarına katkı vermektedir (Savage, 2019). Nörobilim ve yapay zekâ teknolojileri alanındaki muhtelif araştırmaların, toplumsal olgular arasındaki bağlantısallığın *nedensellik* boyutuna dair (enformasyon işleyen tüm sistemler gibi) önemli çıkarımları olabilecektir.

Nedenselliğe ilişkin olarak bu araştırma biçimleri, esas olarak *gerçekliğin* her zaman güncel bir *sorunsal* ve *değişim* olarak doğuşunu vurgulamaktadır. Bu bakımdan mevcut kuvvet ilişkileri ve bilgi koşulları üzerinde yapay zekâyla bir dönüşüm yaratmak, gerçekliği araştırmanın yeni biçimlerinin ve düşünmenin yeni imkanlarının toplumsal genel zekâda yakalayabileceği bir potansiyel halindedir. Bu durum, bir taraftan insan varoluşunun kuvvetleri ve diğer taraftan yapay zekâ fenomeninin getirdiği organik/inorganik olan bitkisel ya da hayvansal zekâ ve makinasal yaşam kuvvetlerinin (algoritmalar, biyoteknoloji, sürü zekâsı teknikleri gibi) bileşkeleriyle meydana gelebilecek, yeni bir toplumsal düzleme işaret eder. O bakımdan bu doğa-kültür etkileşimleri, fikirlere ve kurumlara katılan söz konusu organik/inorganik doğa unsurlarıyla, *doğallığın ve yapaylığın iç içeliğini* sunmaktadır.

Bilimsel üretim ve toplumsal üretimin birbirlerine yakınsamasıyla birlikte fikirlerle kurumların etkileşiminin artması ve yaşam bağlantısallığının artan kullanımı üzerinden sunulmakta olan yapay zekâ fenomeniyle, dönüşmekte olan fikirler ve kurumlar ortaya çıkmaktadır. Bunlar; insan yaşamı, diğer canlı yaşamları ve makinasal yaşam arasında organik ve inorganik unsurların *geçişkenliklerini* oluşturmaktadır (Drew, 2019). Yapay zekâ fenomeninin getirmekte olduğu düşünme ve eyleme imkanları, bilimsel paradigmada ve toplumsal düzlemde, hem yaşam bağlantısallığı üzerine bir paradigmanın hem de bir mesele olarak *insan sonrası (post-human)* ve *gerçek-sonrası (post-truth)* bir dünyanın fikir ve kurumlarını oluştururken, yeni bir toplumsallığın da bilgi koşullarını hazırlar.

Bu bakımdan Michel Serres'in işaret ettiği üzere akıl doğaya karşı bir güç bulduğunda, bunun insan aklını öne süren *sözleşmeler* olması gibi, artık doğa da insan açısından bir güç dengesi bulabilirse, bunun bir *doğa sözleşmesi* olabileceği, önemli bir husustur. Burada temelde, insanın kolektif aklının (genel zekâ) üretimleri sayesinde toplumsallığını içeren olaylarda yargıya başvururken, yargının ise aklın üretimlerine yönelerek bilimlere başvurduğu fikri bulunur. Yani doğadaki şeylerin bağlantıları üzerine olan bilimlerle, insan ilişkileri üzerine olan yargı arasında, bu iki türden bağlantısal akıl arasında, yeni bir sözleşme imkanı bulunur. İşte Serres'e göre *doğayla sözleşme* (Prigogine'in *kaostan oluşan düzen* fikrindeki, bilim sayesinde insanın doğayla yeni diyalogu gibi), insanı bağlantısallığı içinde doğanın bakış açısından düşünmeye yönlendirebilir. Esasen doğa, oluşturduğu ağlardaki ilişkiler üzerinden ifade edilebilir haldedir. Doğayla sözleşme, ağlar halinde olan söz konusu *iki bağlantısal sözleşmeyi* (doğa bilimleri ve sosyal bilimler

ilişkisi de düşünülebilir) birbirine eklemleyebilir (Serres, 1994, s. 59-60). O nedenle yapay zekânın toplumsal genel zekâda yaratmakta olduğu değişimi irdelerken, doğayla olan kaçınılmaz etkileşimi de gözetmek gerekir.

### **BAĞLANTISALLIK AÇISINDAN DOĞAYLA FİKİRLEŞME VE DOĞAYLA KURUMLAŞMA**

Doğayla olan etkileşimin, bağlantısallığın incelenmesi ve uygulanması bakımından önemine bu bölümde temas edilecektir. Bu sayede doğa ile kültürün birlikte oluşturmakta olduğu *ağların*, fikirlerin ve kurumların gelişimindeki yerine işaret edilebilir. Diğer bir deyişle, muhtelif ağların arasındaki bağlantısallık, yukarıda ifade edilen bilimsel akıl ile toplumsal aklın birbirine eklemelenmesinin bir imkanı olarak artık *kullanılabilir* hale gelmektedir. Bunu da temel olarak fikirler ve kurumlar bakımından, insan zekâsının (ve bunun yapay zekâda, hayvanda, bitkide karşılıklarının) bakış açısından; *doğayla kurumlaşma* ya da *doğayla fikirleşme* olarak adlandırmak mümkündür.

Esasen doğa sadece fikirlere *aracılık* etmekle kalmaz, bedenler artan bir oranda doğa ve teknolojinin bir karışımı olmaya başlamaktadır. Diğer yandan Drenthen, Keulartz ve Proctor'un belirttiği üzere bir dereceye kadar böyle bir karışım olmaya gidiyorsak, doğanın teknolojik müdahalelere karşı bir ölçüt sağlayabileceği fikri tartışılır hale gelir. Yani doğa ve toplum yakın şekilde birbirine bağlıysa, doğa kültürel hale gelmiş ve kültür doğallaştırılmışsa, artık doğal olanı yapay olandan ayırmak güçleşir ve bunun da sosyal ve etik sonuçları bulunacaktır (Drenthen, Keulartz ve Proctor, 2009, s. 9).

Kurumların unsurları doğanın kurallarıyla etkileşim halinde ortaya çıktığından, doğa ve kültür farkı olarak belirtilen şey esas olarak birlikte olanların yapay olarak ayrılmasını ifade eden bir düşüncedir. Organik ve inorganik yaşam unsurları sosyalliklerle birlikte doğanın parçasıdırlar. O nedenle geliştirilen yeni ekosistemlerin (yapay zekâ gibi), genel ekolojiyle etkileşimi kapsamındaki araştırmaların önemi ortaya çıkmaktadır. Söz konusu etkileşim nedeniyle doğayla bir tür *fikirleşme/kurumlaşma* olarak değerlendirilebilir olan bu bakış, yapay zekânın insan yaşamının yanı sıra insanın doğayla olan ilişkisine de dahil oluşunu vurgulamaktadır. Yapay zekânın toplumsal genel zekâda yaratmakta olduğu dönüşümün bir diğer yönü de budur.

Bu bakımdan söz konusu fikirleşmelerin ve kurumlaşmaların yeni üretimleri, yapay zekâ düzenlemesini şekillendirirken, buna hem doğanın öğeleri hem de kültürel öğeler katılmaktadır. Bunlar algoritmalarda, sürü zekâsı tekniklerinde, insan-makina arayüzlerinde fenomenlerini oluşturmaya başlamıştır (Rosenberg ve Willcox, 2019). Doğayla fikirleşmenin ve kurumlaşmanın bu yeni düzeyinde, artık *insan sonrası (post-human)* üzerine bir düzlem belirlemektedir.

Posthümanist perspektife göre insan sonrası, hali hazırda insanmerkezcilik sonrası ve düalizm sonrası yollarla insana yaklaşan ve onu icra etmekte olan bir paradigma değişikliği olarak görülebilir. Dolayısıyla transhümanist literatürdeki tanımdan, mevcut *transhuman* dönemin ardından evrilebilecek olan ve insan geliştirmeye (*human enhancement*) odaklanan bir *insan sonrasından*, farklı bir yaklaşım bulunur. Posthümanist perspektifin felsefi ve eleştirel olan bu tutumunun altını çizmek gerekir (Ferrando, 2018, s. 439).

Bu kapsamı pratik bir biçimde tarayan Rosi Braidotti, inşa edilmiş olan ile verili olan arasındaki karşıtlığı imleyen bir bakıştan farklı bir paradigmaya yönelerek, doğa-kültür etkileşimi bakımından maddenin *kendini organize eden (otopoiesis)* gücünü gündeme getirmektedir. Doğal ve kültürel arasındaki sınırlar, bilim ve teknoloji gelişmeleriyle aşındırılmaktadır. Diğer yandan *insan sonrası* fikri, beden sınırları üzerine bazı deneylere, insan doğası üzerine bazı inançların yıkımına ve kapitalist temellüğe dair sermaye arayışlarına da açılabilir (Braidotti, 2014, s. 106). Buradan türemekte olan muhtelif unsurların, bilişselleşen bir kapitalizmin içerisine çekilmesi ya da bunu dönüştürebilmesi gibi farklı yönelişleri söz konusudur.

Yaşamın akış dinamiği, esas olarak insan-teknoloji etkileşimi ve yeni ekosistemler arası ilişkiler üzerine olan bir ekoloji fikrine yönelmektedir. *Türler arası bağlantısallık (inter-connectivity) etiği* üzerine olan bu ilişkiler önem kazanmaktadır. Braidotti'ye göre *otopoiesis* fikri, teknolojinin *insan-merkezcilik* ötesi bir evresi olan insan sonrası koşulların incelenmesine imkan vermektedir. Doğal ve yapay unsurların kesişen ilişkileri, insan sonrası koşulların belirlediği bir yaşamın *karşılıklı bağımlılık (inter-dependence) etiğine* gönderme yaparlar. Burada hem öznenin katmanlarını kat edebilen hem de insan türünün ve ekosisteminin genişlemesi olarak yer bulabilen, genelleşmiş bir ekoloji fikri bulunur. İnsan sonrası sosyallığın ve siyasetin unsurları da bu gelişmeyle yenilenmektedir (Braidotti, 2014, s. 107).

Bu kapsamda yapay sinir ağlarıyla ya da diğer tekniklerle geliştirilen zeki etmenli sistemler, sosyal gerçekliği modellemekle ilgili muhtelif uygulamalara konu olmaktadır. Manuel DeLanda'nın sergilediği üzere mesele, bu sosyallik simülasyonlarının, beliren özellikler gösteren karmaşık sistemleri ifade edebilmesidir. Ayrıca simülasyonların sosyal gerçeklik modelleri halindeki uygulamaları, sosyal bilimlerin bu teknolojiyi nasıl etkileyebileceğine ve bundan nasıl etkilenebileceğine bağlı olarak da yer bulacaktır (DeLanda, 2015, s. 200-203). Bunun uygulamaları açısından bilgi ve enerji arasındaki geçişkenlikler, zihinlerle bedenlerin ilişkilerini takip edebilmek için önemlidir; yapay zekâ uygulamaları, bunların beliren özelliklerinin karmaşık sistemler olarak araştırılmasına odaklanmaktadır (Goertzel, Pennachin ve Geisweiller, 2014, s. 16).

Yaşamın akış dinamiğinin enformasyon işleme bağlamında ürettiği *zekânın*, beliren özellikler taşıyan sistemlerinin araştırılması ve bilgisayarla sentezlenmesi söz konusudur. Maddeden ziyade artık *enformasyonla* bağlanmış yaşamların evrimleşmesi değerlendirilirken, bu durumun insanın sosyo-ekonomik yaşamı üzerindeki *kuvvetleri* de deneyimlenmektedir. Örneğin günümüzde sanayi, teknoloji şirketleri, araştırma kurumları ve üniversiteler arasındaki ilişkilerin bu gelişmelerden yoğun şekilde etkilendiğini görmek mümkündür. Yapay zekâyâ ar-ge ve üniversite-sanayi iş birliği teşvikleri verilirken, bunların yeni ekonomide yansımaları oluşmaktadır. Yapay zekânın ilgili kuruluşlar üzerinden yeni fikirlerdeki ve kurumlardaki yönlendirici gücü ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunların işleyişlerinin kurulması ve finansal olarak da erişilmesi bakımından sanayinin dijital dönüşümü, hukuki yenilemeler, idari kurumların ve insan kaynağının sağlanması öne çıkan alanlar olmaktadır.

Yukarıda sergilenen hususlar, esas olarak yapay zekânın makinasal yaşamının günümüz dünyasına eklemlenmesini ana hatlarıyla ifade etmektedir. Bunu yeni bir bilimsel paradigmanın getirebileceği imkanlar ile yeni bir toplumsallığın sorunlarının etkileşimiyle temsil edip örneklendirirken, değişmekte olan bilgi koşulları ile kuvvet ilişkilerinin birlikte bu çerçeveyi oluşturmakta olduğu vurgulanabilir. Yapay zekânın gelişmelerinin yanı sıra, getirebileceği yeni sorunsalların belirli bir düzeyde panzehirinin ise yeni bilimsel paradigma ile birlikte insan sonrası ve gerçek sonrası bir toplumsal düzlemin kurucu etkileşimlerine ve analizine yönelmekten geçtiği tespit edilmiştir.

## Sonuç

Bu çalışmada, doğa ile düşüncenin somut unsurlarını bağlantısallıkları içinde kavramak ve bu sayede oluşum, bireyleşme ve toplumlaşma yönleriyle zekâyı da bu *bağlantısallık* bakımından anlamak gibi bir yaklaşım söz konusu olmuştur. O nedenle yapay zekâ öncelikle yaşamın bağlantısal bütünlüğü içinde, genişlemekte olan yeni bir enformasyon ağı olarak görülmüş, ardında da doğanın ve insan kültürünün birlikte yaratmakta olduğu fikirlere ve kurumlara eklenirken onları değiştirebilme gücüyle değerlendirilmiştir.

Bu çerçeve içinde bilimsel gelişmeler ve toplumsal düzlem arasındaki etkileşimlerin mekanizmaları ve düzenlemeleri şekillendirdiğine işaret edilmiştir. Buna göre zaman içinde geliştirilen yapay zekâların bilimsel ve toplumsal üretimleri yürütebileceği, karmaşıklaştırabilme yeteneğiyle organizasyon planlarını yeni sorunsallar olarak sergileyebileceği bir dönüşüm, yeni bir perspektif olarak belirmektedir. Bu bakımdan üretmekte olduğu işleyişler sayesinde geniş çaplı olan bu fenomenin, disiplinler ötesi bir halde anlaşılabilmesi gerekir. Yapay zekânın bilimi, teknolojisi, felsefesi, sosyolojisi gibi boyutlarını kavrayabilmek bakımından bu yaklaşıma sahip olmak önemli durmaktadır.

Tarihsel süreç boyunca toplumun kuvvet ilişkileri ile bilgi koşulları karşılıklı olarak değişmek suretiyle bilimsel üretim ile toplumsal üretimin muhtelif unsurlarını birbirine yakınlaştırmaktadır. Bunların iktidar, özgürlük ve etik ilişkileri üzerine olan etkileri günümüzde bu kez yapay zekâ fenomeninde düşünme ve eyleme imkanlarını şekillendirmeye başlamıştır. Yapay zekânın sosyal olarak şekillenışı bağlamında yayılmakta olan etkileri, güncel olarak ulaşılmış olduğumuz *toplumsal genel zekâmızı* nasıl değerlendirebiliriz sorusunu, artık onu nasıl yönetebiliriz sorusu ile temas eder hale getirmektedir. Genel zekânın kullanımındaki yöntemler ve arayışlar; esas olarak bilimsel ve toplumsal bilgilerin, kapitalist üretim süreçlerinin ve güç ilişkilerinin değişimine vurgu yapmaktadır.

Bir başka deyişle, toplumsal genel zekâ ile yapay zekâ arasındaki etkileşimleri, temel olarak fikirlerdeki ve kurumlardaki yönelişleriyle, yeni düşünme imkanlarında ve yaşam tarzlarında izleyebilmek gerekir. Dikkate değer olan husus, kapitalist sistem içindeki ilişkilerde, analizlerde, yeni bir *bilimsel paradigma* imkanı ile *insan sonrası ve gerçek sonrası* bir dünyanın etkileşimlerinde, gelişmekte olan yeni sosyalliklerdir. Burada bağlantısal bir açık sistem halinde değişmekte olan öğelerin, yeni toplumsal fenomenleri söz konusu olmaya başlamaktadır.



Örneklerine blokzinciri sisteminin, dağıtık ekonominin, dijital dönüşümün, moleküler imalatın üzerinden temas etmekte olduğumuz fenomenlerin hem doğanın hem de insan kültürünün imkanlarıyla biçimlenmekte olan geniş çaplı bir düzenlemesi olarak yapay zekâ, bunların muhtelif öğeleriyle toplumsal genel zekânın dönüştürücü bir gücü haline gelmektedir. Meselenin bilimsel ve toplumsal sorunsallarına değinirken, yaşamın bağlantısal bütünlüğü içindeki unsurların *beliren özellikler* gösteren *karmaşık sistemler* gibi bir perspektifinden, yapay zekâ araştırmalarına işaret edilmiştir. Söz konusu perspektif, bilim ve toplum ilişkilerinin farklı konuları üzerine çalışmalarda da kullanılabilir bir bakış açısı olarak önerilebilir. Bu perspektif sayesinde yapay zekânın yaşama eklemlenmiş biçimi ve bu durumun bazı fenomenleri tespit edilebilmiştir. Bu bağlamda fikirlerin ve kurumların yenilenmesinde, bunların doğayla ve *bağlantısal* biçimde işleyen bilimsel ve toplumsal üretimlerle etkileşimi önem kazanmak suretiyle, günümüzün düşünce ve bilgi koşullarını oluşturmaktadır.

### **Kaynakça**

- Albrecht, S. V., Stone, P. (2018). Autonomous agents modelling other agents: a comprehensive survey and open problems. *Artificial Intelligence*, 258, 66-95.
- Amunts, K., Ebell, C., Muller, J., Telefont, M., Knoll, A., Lippert T. (2016). The Human Brain Project: creating a European research infrastructure to decode the human brain. *Neuron*, 92(3), 574-581.
- Boutang, Y. M. (2011). *Cognitive capitalism* (E. Emery, Çev.). Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, R. (2014). *İnsan Sonrası* (Ö. Karakaş, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Braudel, Fernand (1996), *Uygarıkların Grameri* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- DeLanda, M. (2015). *Philosophy and simulation*. London: Bloomsbury Academic.
- Deleuze, G. (2010). *Nietzsche* (İ. Karadağ, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2000). *Felsefe Nedir?* (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Drenthen, M., Keulartz, J., Proctor, J. (2009). Nature in motion. M. Drenthen, J. Keulartz, J. Proctor (Ed.), *New Visions of Nature: Complexity and Authenticity* içinde (3-18). Dordrecht: Springer.

- Drew, L. (2019). The ethics of brain-computer interfaces. *Nature*, 571, 19-21.
- Durgun, Ö., Aslan, Ö. (2013). Bilgi Ekonomisi ve Teknoloji Politikaları: Genel Bir Değerlendirme. *Journal of Yasar University*, 30(8), 5123-5142.
- Ferrando, F. (2018). Transhumanism/Posthumanism. R. Braidotti ve M. Hlavajova (Ed.), *Posthuman Glossary* içinde (438-439). London: Bloomsbury Academic.
- Ford, M. (2015). Introduction. *Rise of the robots: technology and the threat of jobless future* içinde (ix-xviii), Basic Books.
- Goertzel, B., Pennachin, C., Geisweiller, N. (2014). Engineering general intelligence, part 1: a path to advanced AGI via embodied learning and cognitive synergy. K. U. Kühnberg (Ed.), *Atlantis Thinking Machines, Vol. 5*, Dordrecht: Atlantis Press.
- Gulbenkian Komisyonu (2003). *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*. (Ş. Tekeli, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kılıç, T. (2019). A brain inspired view of life: the scientific, social and cultural implications of interconnectivity and complexity. *IEEE 18th International Conference on Cognitive Informatics & Cognitive Computing*, Milan, Italy, 97-102.
- Marx, K. (1979). *Grundrisse: Ekonomi Politîğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*. (S. Nişanyan, Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Nietzsche, F. (1989). *On the genealogy of morals* (W. Kaufmann ve R. J. Hollingdale, Çev.), New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (2001). *İyinin Ve Kötünün Ötesinde* (A. İnam, Çev.). İstanbul: Yorum Yayınevi.
- Nilsson, N. J. (1998). *Artificial intelligence: a new synthesis*. Massachusetts: Morgan Kaufmann Publishers.
- Prigogine, I., Stengers, I. (1998). *Kaostan Düzene* (S. Demirci, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Rosenberg, L., Willcox, G. (2019). Artificial swarm intelligence. *Conference: IntelliSys*, London.
- Russell, S., Norvig, P. (2010). *Artificial intelligence: a modern approach*. London: Pearson Education.

- Sanz-Leon, P., Knock, S. A., Spiegler A., Jirsa, V. K. (2015). Mathematical framework for large-scale brain network modeling in the virtual brain. *NeuroImage*, 111, 385–430.
- Sanchez, D. O. M. (2019). Corporate social responsibility challenges and risks of Industry 4.0 technologies: a review. *Smart SysTech 2019, European Conference on Smart Objects, Systems and Technologies*, Munich.
- Savage, Nein (2019). How AI and neuroscience drive each other forwards. *Nature*, 571, 15-17.
- Serres, M. (1994). *Doğayla Sözleşme* (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Spiro, R. J., Bruce, B. C., Brewer W. F. (Ed.). (1980). *Theoretical issues in reading comprehension: perspectives from cognitive psychology, linguistics, artificial intelligence and education*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Uhlmann, E., Hohwieler E., Geisert, C. (2017). Intelligent production systems in the era of Industry 4.0 – changing mindsets and business models. *Journal of Machine Engineering*, 17(2), 5-24.
- Virno, P. (2013). *Çokluğun Grameri*. (V. Kocagül, M. Çelik, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Virno, P. (2018). *When the word becomes flesh: language and human nature*. (G. Mecchia, Çev.). South Pasadena, California: Semiotext(e).
- Waldrop, M. M. (1993). *Complexity: the emerging science at the edge of order and chaos*. New York: Simon & Schuster.
- Wolfe, C. (2018). Posthumanism. R. Braidotti, M. Hlavajova (Ed.), *Posthuman Glossary* içinde (356-359). London: Bloomsbury Academic.

### Summary

The concept of social general intelligence to be used in the study is conceived as a collective intelligence that emerges in ideas and phenomena, in other words, in ways of thinking and styles of life. In this context, artificial intelligence will be discussed with its possibilities to be a transformative force in the changing social general intelligence, thanks to the new forces (ideas and phenomena) it is activating. What is worth analyzing is the interconnected and social character of mental activity when it begins to become the main source of wealth production. It is necessary to grasp the effects of this quality in ideas and phenomena in terms of new possibilities of thinking about life together with forms of production.

In this respect, the article problematizes the nature of the said interconnectivity, which relates artificial intelligence, which is a contemporary embodiment of mental activity, and social general intelligence. The interconnectivity between artificial intelligence and social general intelligence - which is conceived as a collective intelligence - and the changes it creates will be handled as a study problem. Through this problematic, it is aimed to grasp

the emerging transformation in terms of ideas and institutions on the subject, with an approach on the interconnected whole of life.

After defining the concept of intelligence in the context of the study subject, artificial intelligence will be seen as a new information network in the interconnectivity of life, its scientific foundations will be pointed out, and it will be evaluated with its potential to transform ideas and institutions while being articulated. For this reason, by emphasizing the issues that show the interaction of scientific production and social production, where the transformation can be discussed, the expansions they bring are pointed out methodically. In this way, the determination of how the expansions in the context of these interactions started to produce a sociality will be the main issue to be observed in the conclusion part of the study.

Mainly, the concepts within the theoretical framework should be associated with the study subject. The concrete orders and assemblages in life – in which artificial intelligence is approached as a large-scale assemblage – are related to the elements of thought and nature. The development that has taken place in the production of scientific thought thanks to artificial intelligence research is related to the fact that artificial intelligence exhibits emergent property as a new element included in nature. Emergent properties are formed by the interactions of the parts of the system. For example, the thought generation of the human brain does not emerge with the individual characteristics of neurons, it is the common property of neurons acting together. Life is understood through the interconnectivity and emergent properties of the system and its parts. The prevailing perspective here is to use the flow dynamics of life created by interconnectivity and emergent properties, similarly to the production of artificial intelligence through the interconnectivity of life. This perspective of use also provides a scientific basis for the analysis of artificial intelligence in this article through the interconnectivity approach.

It is a matter of researching the emerging systems of intelligence produced by the flow dynamics of life in the context of information processing and synthesizing it with a computer. While evaluating the evolution of lives that are now connected by information rather than matter, the forces of this situation on human socio-economic life are also experienced. For example, today, it is possible to see that the relations between industry, technology companies, research institutions and universities are heavily influenced by these developments. While incentives for R&D and university-industry cooperation are given to artificial intelligence research, these are reflected in new economy. The guiding power of artificial intelligence in new ideas and institutions has begun to emerge through relevant organizations. In terms of establishing their functioning and accessing them financially, the digital transformation of the industry, legal renewals, provision of administrative institutions and human resources are the prominent areas.

The points presented above mainly outline the articulation of the machine life of artificial intelligence to today's world. While representing and exemplifying this with the interaction of the possibilities of a new scientific paradigm and the problems of a new sociality, it can be emphasized that the changing conditions of knowledge and force relations together form this framework. In addition to the developments of artificial intelligence, it can be determined that the antidote to the new problematics that it can bring, is to turn to the founding interactions and analysis of a post-human and post-truth social plane with the new scientific paradigm.

Considering the limitations of the study, it has been tried to focus on the relationship between artificial intelligence and social general intelligence in terms of the concept of interconnectivity for the purpose of the article. For this reason, by emphasizing the issues that show the interaction of scientific production and social production, the transformation through this interconnectivity is discussed. It has been pointed out that the interactions between the scientific developments and the social plane shape the mechanisms and assemblages. In this respect, artificial intelligence, which is wide-scale thanks to the processes it produces, must be understood in a transdisciplinary way. It is important to have this approach in order to understand the dimensions of artificial intelligence such as science, technology, philosophy and sociology. Besides this, while addressing the scientific and social problematics of the issue, artificial intelligence research is pointed out from the

perspective of the elements in the interconnected whole of life, such as complex systems with emergent properties.

It is necessary to be able to monitor the interactions between social general intelligence and artificial intelligence, mainly with their orientation in ideas and institutions, in new thinking possibilities and lifestyles. This study makes a contribution by forming a sociological perspective on this issue, thanks to its theoretical framework. The originality of this article emphasizes the emerging new sociabilities in relations within the capitalist production system, in analysis and in interactions of a new scientific paradigm with the possibility of a post-human world.



## ÖĞRENCİLER İÇİN ZOOM TÜKENMİŞLİK VE YORGUNLUK ÖLÇEĞİNİN TÜRKÇE UYARLAMASI: GEÇERLİK VE GÜVENİLİRLİK ÇALIŞMASI\*

THE TURKISH ADAPTATION OF THE ZOOM EXHAUSTION AND FATIGUE SCALE FOR STUDENTS: A VALIDITY AND RELIABILITY STUDY

**Vildan ATEŞ**

Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İşletme Fakültesi, Yönetim Bilişim Sistemleri Bölümü, vates@ybu.edu.tr

**Leyla KANIK**

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü, lkanik@29mayis.edu.tr

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 5 Şubat 2022  
Kabul edildiği tarih: 24 Nisan 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 5 February 2022  
Date accepted: 24 April 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Video Konferans; Zoom Yorgunluğu; Online Eğitim; Uzaktan Eğitim

### Keywords

Video Conferencing; Zoom Fatigue; Online Education; Distance Education

### DOI

10.33171/10.33171/dtcjournal.2022.62.1.32

### Öz

Dünya Sağlık Örgütü tarafından 2020 yılında ilan edilen Kovid-19 salgını nedeniyle eğitim kurumlarında uzaktan eğitime zorunlu olarak geçiş yaşanmıştır. Bilgisayar ve ekran başında geçirilen süre literatürde Zoom yorgunluğu veya Zoom tükenmişliği olarak tanımlanan ve hızla artan bir soruna yol açmıştır. Bu çalışmanın amacı; Fauville, Luo, Queiroz, Bailenson ve Hancock (2021) tarafından geliştirilen "Zoom Tükenmişlik ve Yorgunluk (ZTY) Ölçeği"nin Türkçeye uyarlanmış halinin öğrencilerin Zoom tükenmişlik ve yorgunluğunu ölçmek için geçerli ve güvenilir bir araç olup olmadığıdır. Araştırmanın çalışma grubu Türkiye'deki devlet üniversitelerinde Bilgi ve Belge Yönetimi (BBY) bölümünde öğrenim gören 310 üniversite öğrencisidir. ZTY ölçeğinin yapı geçerliği açıklayıcı faktör analizi (AFA) ile ve ölçeğin faktör yapısı LISREL paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Yapı geçerliliği ve yakınsama geçerliği doğrulayıcı faktör analizi (DFA) ile gerçekleştirilmiştir. Analizler sonucu ölçekteki beş faktörün t değerleri, hata varyansları, standart katsayıları ve uyum indeksleri kontrol edilmiş ve ZTY ölçeğinin öğrencilerin Zoom tükenmişlik ve yorgunluğunu ölçmek için geçerli ve güvenilir bir araç olduğu görülmüştür. Ayrıca BBY bölümü öğrencilerinin orta seviyenin üzerinde Zoom tükenmişliği ve yorgunluğuna sahip oldukları tespit edilmiştir.

### Abstract

Due to the Covid-19 epidemic announced by the World Health Organization in 2020, there has been a compulsory transition to distance education in educational institutions. The time spent in front of the computer and screen has led to a rapidly increasing problem, which is defined as Zoom fatigue or Zoom exhaustion in the literature. The aim of this study; whether the Turkish version of the "Zoom Exhaustion and Fatigue (ZEF) Scale" developed by Fauville, Luo, Queiroz, Bailenson, and Hancock (2021) is a valid and reliable tool to measure students' Zoom exhaustion and fatigue. The study group of the research consists of 310 university students studying in the Department of Information and Document Management (IDM) at state universities in Turkey. The construct validity of the ZEF scale was analyzed by exploratory factor analysis (EFA) and the factor structure of the scale was analyzed using the LISREL package program. Construct reliability and convergent validity were performed by confirmatory factor analysis (CFA). As a result of the analyzes, the t values, error variances, standard coefficients and fit indices of the five dimensions in the scale were checked and it was seen that the ZEF scale is a valid and reliable tool to measure the students' Zoom exhaustion and fatigue. In addition, IDM department students have above-average Zoom exhaustion and fatigue.

\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Etik Kurulu Kararı: "Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü akademisyenlerinden Leyla KANIK ile İşletme Fakültesi Yönetim ve Bilişim Sistemleri Bölümü Dr. Öğr. Üyesi Vildan ATEŞ'in "Öğrenciler İçin Zoom Tükenmişlik ve Yorgunluk Ölçeğinin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması" başlıklı proje etik açısından uygun bulunmuştur. Araştırma kodu: 2021-251; Etik Kurul karar toplantı tarihi ve karar no: 14.06.2021-23.

## Giriş

Dünya Sağlık Örgütü tarafından 1 Mart 2020'de bir salgın olarak ilan edilen Kovid-19 ile dünyada pek çok şey değişmiştir. 2020 küresel salgını yüksek öğretimde bir paradigma değişimini hızlandırmıştır. Bilgi ve iletişim teknolojilerinin sunduğu yıllardır gelişen çevrimiçi öğrenme fırsatları yükseköğretim kurumlarında, derslerin yüz yüze eğitimden çevrim içi eğitime geçilmesine neden olmuştur. Bunun sonucunda 2020 bahar dönemi itibariyle sanal bir ortamda eğitim verilmeye başlanmıştır. Bir zamanlar yüz yüze yapılmış olan toplantılar, dersler, seminerler vb. sosyal etkinlikler artık video konferans görüşmesi yoluyla gerçekleştirilmektedir. Dünya çapındaki Kovid-19 salgını nedeniyle ülke ekonomilerinin etkilenmesi, zorunlu sosyal mesafe önlemlerinin yürürlüğe girmesi, günlük yaşamdaki aksaklıklar, iletişimde teknolojilerin, özellikle video konferansın daha fazla uygulanmasıyla hafifletilmeye çalışılmıştır. Eğitim kurumları kapılarını kapatırken, öğrenciler evlerine gönderilmiştir. Bu süreçte milyonlarca öğrenci de video konferansla eğitim görür hale gelmiştir. İnsanlar uzaktan çalışmaya, alışverişe ve ibadete yönelirken öğrencilerin çevrim içi faaliyetlerinde rekor sayılara ulaşılmış ve yüz yüze etkileşimlerin yerini alan teknoloji daha önce hayal edilmemiş şekillerde kullanılmaya başlanmıştır (Massner, 2021, s. 19). Etkili çevrimiçi öğretimin gerektirdiği yöntemler, geleneksel ders formatlarının gerektirdiği yöntemlerden farklı olup öğrenciler genellikle çevrim içi görüntülü toplantı yorgunluğuyla karşı karşıya kalmıştır (Toney, Light ve Urbaczewski, 2021). Bilgisayar ve ekran başında geçirilen süre, adını popüler video konferans yazılımından alan Zoom yorgunluğu veya Zoom tükenmişliği olarak tanımlanan ve hızla artan bir soruna yol açmıştır. Sanal yorgunluk veya yakınlaştırma yorgunluğu olarak da adlandırılan Zoom yorgunluğundan video konferans katılımcıları etkilenmektedir. Video konferanslara katılmadan dolayı bireylerde yakınlaştırma yorgunluğuna sebep olan ve tükenmişliğe yol açan Zoom yorgunluğu, video konferanstan kaynaklanan genel bir zihinsel yorgunluk ve bitkinlik hissidir.

Akduman, araştırmasında (2021) Zoom yorgunluğunu, "sıklıkla ve yoğunlukla sanal etkileşime giren bireyin bunun sonucunda anksiyete, gerginlik, yorgunluk ve bitkinlik yaşadığı olumsuz bir duygu durumu" olarak tanımlamaktadır. Yoğunlukla çalışma hayatında görülen Zoom yorgunluğu iş dışında yapılan görüşmeler esnasında da yaşanabilmektedir. Dijital ortamda gerçekleşen video görüşmelerinin sonucunda tükenmişlik hissi, bireyin çalışma hayatı dışındaki yönlerini de olumsuz etkileyebilmektedir. Bu durum bireyin yeni bir şeyi yapmak için ilgisiz

hissetmesine, karşılaştığı olaylara karşı alaycı ve kötümser bir tutum takınmasına, odaklanma veya hatırlamada güçlük yaşamasına, kendisi ve başkaları hakkında olumsuz düşünceler taşımasına yol açmaktadır. Bunun yanı sıra yaşamsal doyumun düşmesine ve bireyin gelecekle ilgili kaygı içine girmesine de yol açmaktadır (Akduman, 2021, s. 18).

Oldukça yaygın hale gelen Zoom yorgunluğu; bilim insanları ve kuruluşların bu konuda araştırma yapmasına yol açmıştır. Hem iş hem de sosyal hayatta sözel olmayan aşırı yüklenmeyi özetleyen “Zoom Yorgunluğu” terimi, yapıyı kapsayan büyük haber kuruluşlarıyla hızla yayılmıştır (Bailenson, 2021). Hem erkek hem de kadınlar bu yorgunluktan etkilenmektedir. Ancak yapılan son çalışmalarda; kadınların genellikle erkeklerden daha çok etkilendiği yönünde bulgular ortaya çıkmıştır (Zoom Fatigue And Why It ... 2021).

Zoom yorgunluğu bir tür tükenmişlik ve zihinsel yorgunluk olduğundan, aynı semptomların çoğu bireylerde görülmektedir. Her ne kadar bireyler arasında semptomlar değişse bile, en yaygın belirtileri hissiyat arasında yorgunluk ve/veya yanıp tükenmesi, endişe, depresyon, kızgınlık, unutkanlık ve konsantrasyon güçlüğü, motivasyon eksikliği, hayal kırıklığı ve sinirlilik, sosyal kopma ve ilişkileri sürdürmede zorluk, karamsarlık, uykusuzluk hastalığı, baş ağrısı veya migren, düşük verimlilik, ağrı ve kas gerginliğidir. Önceden zihinsel sağlık sorunları olan veya büyük miktarda stresle başa çıkan kişiler genellikle bu semptomları daha fazla yaşamaktadır (Luiz ve Tsutsumi, 2021).

Bu çalışmada; Fauville, Luo, Queiroz, Bailenson ve Hancock (2021) tarafından geliştirilen “Zoom Tükenmişlik ve Yorgunluk (ZTY) Ölçeği”nin Türkçeye uyarlaması amaçlanmıştır. Ölçekte yorgunluğun genel, sosyal, duygusal, görsel ve motivasyonel yorgunluk olmak üzere beş boyutu bulunmaktadır (Fauville ve diğerleri, 2021).

Çalışmanın araştırma soruları aşağıdaki şekildedir:

- Fauville, Luo, Queiroz, Bailenson ve Hancock (2021) tarafından geliştirilen “Zoom Tükenmişlik ve Yorgunluk Ölçeğinin” (ZTY) Türkçeye uyarlanmış hali öğrencilerin Zoom tükenmişlik ve yorgunluğunu ölçmek için geçerli ve güvenilir bir araç mıdır?

- Yorgunluk türlerinden genel, sosyal, duygusal, görsel ve motivasyonel yorgunluk öğrencilerin Zoom tükenmişlik ve yorgunluk puanını yordamakta mıdır?



Bu çalışmanın ikinci bölümünde literatür taraması sunulmuştur. Üçüncü bölümde yorgunluk ve yorgunluk çeşitleri detaylı olarak açıklanmıştır. Yöntem bölümü dördüncü bölüm olup çalışma grubu, veri toplama aracının geliştirilmesi süreci, verilerin toplanması ve analizi sunulmuştur. Beşinci bölümde çalışmanın araştırma sorularına cevap vermek için gerçekleştirilen istatistiksel analizlerin sonuçları yer almaktadır. Son bölüm ise çalışmanın tartışma ve sonuç bölümüdür.

### **Literatür Taraması**

2020'de Kovid-19 salgınının patlak vermesi, virüsün bulaşmasını önlemek için uzaktan çalışma zorunluluğu getirmesi nedeniyle bilgi ve iletişim teknolojilerinin kullanımında önemli bir artışa neden olmuştur. Günlük iş faaliyetlerini sürdürmek için Zoom, WebEx ve Microsoft Teams gibi video konferans hizmetlerinin kullanımı büyük ölçüde artmıştır. Zoom yorgunluğu olgusu, özellikle aynı anda birçok katılımcının katılımının arzu edildiği inovasyonla birlikte yaratma süreçleri gibi daha etkileşimli toplantılar için bir sorun olarak ortaya çıkmıştır.

Video konferansın mekanizmaları ve psikolojik etkileri konusunda yapılan akademik araştırmalar kısıtlı düzeydedir. Bu çalışmalardan Fauville ve diğerleri (2021) tarafından yapılan araştırmada; video konferansın akademisyenler üzerindeki psikolojik etkileri incelenmiştir. Medya kullanımıyla ilgili önceki çalışmalara dayalı olarak yapılan nitel bir çalışmada bir dizi röportaj bilgi istemi geliştirilmiştir. Bu röportajlar çeşitli boyutları kapsayan 49 anket ögesinin oluşturulmasıyla sonuçlanmıştır. 395 katılımcının katıldığı bir anketteki maddelerin sayısını azaltmak için faktör analizleri kullanmıştır. Araştırmanın bulgularına göre; yakınlaştırma toplantılarının sıklığı, süresi ve patlaması daha yüksek bir yorgunluk seviyesine yol açmaktadır. Bunun yanı sıra, toplantıların yarattığı yorgunluğun, yakınlaştırmaya yönelik olumsuz tutumlarla ilişkili olduğu tespit edilmiştir.

Zoom yorgunluğunun olumsuz etkilerini azaltmak ve çevrim içi oturumlarda grup yaratıcı performansında özellikle farklı düşünmeyi tetiklemek için neler yapılabileceğini araştıran bir araştırmanın sonucunda Zoom yorgunluğunun grup yaratıcı performansı üzerindeki etkisini azaltma potansiyeline sahip olabileceği ortaya konulmuştur (Hezemans, 2021, s. 2).

Psikolojide, insan-bilgisayar etkileşiminde ve iletişimde video konferans sırasındaki davranışları inceleyen çok sayıda ampirik çalışma olmasına rağmen, bu salgın ortamında günlük çevrim içi saatler harcamanın psikolojik sonuçlarını

inceleyen çalışmalar henüz yapılmamıştır (Bailenson, 2021). Bailenson (2021) çalışmasında, daha önceki araştırmalara dayanan ve mevcut video konferans uygulamasının neden bu kadar yorucu olduğuna ilişkin teorik bir açıklamayı özetlemektedir. Genel olarak video konferansı tartışmak yerine, özellikle Zoom yorgunluğuna odaklanan Bailenson; ekrana aşırı miktarda yakından bakma, bilişsel yük, kişinin kendi videosuna bakarken artan öz değerlendirme ve fiziksel hareketlilik üzerindeki kısıtlamalarını vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra çevrim içi ortamı suçlamak yerine ara yüzünü geliştirmek amacıyla Zoom'daki bu tasarım kusurlarına dikkat çekmektedir (Bailenson, 2021). Başka bir çalışmada (Voogt, 2021); çevrim dışı ortamdaki değişkenler arasındaki ilişkiye ilişkin literatürde bulunan sonuçlar, çevrim içi ortama aktarılırken yok olmuş veya ters yönde değişmiştir. Ayrıca, bulgular Zoom yorgunluğunun farklı yaratıcı performansı doğrudan etkilediğini göstermektedir. Araştırmanın diğer bulgularına göre; yüksek düzeyde yakınlaştırma yorgunluğu, farklı yaratıcı performansta yüksek puan alınmasına neden olabilir. Bu, yakınsak yaratıcı performans için geçerli değildir. Böylece çevrim içi ortam, Zoom yorgunluğu, yaratıcı performans ve şema ihlalleri arasındaki ilişkileri önemli ölçüde etkilemektedir (Voogt, 2021, s. 47).

Toney, Light ve Urbaczewski (2021) tarafından yapılan diğer bir araştırmada; çevrim içi toplantı yorgunluğuyla mücadele etmek için birkaç strateji test edilmiş ve uygulanmıştır. Sonuç olarak Zoom yorgunluğunu gidermek amacıyla özellikle 'etkinlik değiştirme', 'çevrim içi küçük grupların oluşturulması' ve 'asenكرون dersler' gibi etkili teknikler önerilmiştir.

Hizmet meslekleri özellikle tükenmişliğe karşı savunmasızdır. Kütüphanecilik ve bilişim çalışanları da dâhil olmak üzere birçok hizmet çalışanı/uzmanı için tükenmişlik sorunları artan bir endişe kaynağı olarak tespit edilmiştir. Hizmet meslekleri arasında tanımlanan kütüphanecilik alanında çalışanların tükenmişlik sendromu ile karşı karşıya kalması da kaçınılmaz bir olgudur (Swanson, 1992). Bundan dolayı tükenmişliğin nedenlerini ve tükenmişliğin nasıl önlenebileceğini araştırmak, Kütüphanecilik ve Bilgi Bilimi eğitimcileri için tükenmişliğin nedenleri ve önleme yollarına bakarak öğrencilerin gelecekteki kariyerlerinde tükenmişlik potansiyeline hazırlanmalarına ve yöneticilerin çalışanlara nasıl yardımcı olacakları konusunda bilgi sahibi olmalarını sağlayacaktır.

Tükenmişlik, yorgunluk ve yorgunluğun alt boyutları ile günümüzde yaygın olarak kullanılan çevrim içi ortamların yarattığı yakınsama veya Zoom yorgunluğu vb. konularda yapılan araştırmaların salgın dönemi itibariyle artmış olduğu yapılan

literatür taraması sonucunda tespit edilmiştir. Ancak ülkemiz açısından durum değerlendirildiğinde ise yorgunluk ile yorgunluğun alt boyutlarının ve bireylerde yarattığı etkilerin nedenleri üzerine yapılan çalışmalar olsa da Zoom tükenmişliği konusunda literatürdeki çalışmaların kısıtlı düzeyde olduğunu belirtmek mümkündür. Ayrıca bu çalışmalar içinde öğrencilerin çevrim içi toplantılar nedeniyle yaşadığı sorunların ele alındığı ve Zoom yorgunluğunun etkilerinin incelendiği araştırma(lar) yer almamaktadır.

### **Yorgunluk ve yorgunluk çeşitleri**

Yorgunluk bireyin günlük yaşam kalitesini etkileyen ve yaygın olarak görülen bir durumdur. Herhangi bir zamanda herhangi biri tarafından deneyimlenebilir. Hiçbir hastalık bileşeni olmaksızın tek başına mevcut olabilir veya kanserden bulaşıcı hastalıklara ve metabolik hastalıklardan psikiyatrik bozukluklara kadar çeşitli koşullar nedeniyle ortaya çıkabilir. Yorgunluk sadece akut ve kronik hastalığı olanlarda değil sağlıklı bireylerde de görülebilir. Yorgunluk kadınlarda erkeklere göre daha sık görülür, ancak tüm yaş gruplarını, cinsiyet, ırk ve sosyoekonomik durumları etkileyebilir (Adın, 2019).

Bireyin çok sıkı çalışma temposu ya da başka nedenlerden dolayı verimliliğinin düşmesi ve çalışmasının yeterli düzeyde olmaması da yorgunluk olarak tanımlanmaktadır. Adın (2019, s.3), yorgunluğu; sağlıklı veya hasta bireylerin fiziksel ve/veya zihinsel enerji kapasitesindeki azalma hissini performans olumsuz yönde etkilemesi sonucunda motivasyonda azalmaya yol açan ve dinlenme ihtiyacını ortaya çıkaran bir durum olarak tanımlamaktadır. Adın, araştırmasında (2019) yorgunluğun karmaşık bir doğasının bulunduğunu belirterek konunun psiko sosyal bir yaklaşımla incelendiğini vurgulamaktadır.

Yaşam tarzı, iş ve sosyal yaşam gibi çevresel faktörler, ekonomik durum, genel sağlık ve stres vb. yorgunluğa sebep olan önemli faktörler arasında belirtilebilir. Yorgun bireyler uykuya dalma ve dinlenme süresinin azalması gibi sorunlar yaşamaktadır.

Uyar, Gündoğan, Gürbüz ve Özçakar (2016) araştırmasında "Tükenmişlik olgusunun üniversite öğrencilerinde ağır işlerde çalışan işçiler ile eşdeğer olduğu" bulgusuna ulaşmıştır. Araştırmalar dijital ortama bağımlılığın özellikle gençlerde anksiyete, depresyon ve zihinsel çöküşe sebep olabileceğini vurgulamaktadır. (Akduman, 2021, s. 17).

Fauville ve diğerleri (2021) tarafından yapılan araştırmada yorgunluğun beş boyutu irdelenmiştir. Bu boyutlar genel, sosyal, duygusal, görsel ve motivasyonel yorgunluk olarak adlandırılmıştır. Çalışmanın bu bölümünde yorgunluğun alt boyutları olan genel, sosyal, duygusal, görsel ve motivasyonel yorgunluk kavramları ele alınmaktadır.

### **Genel Yorgunluk**

Yorgunluk teriminin genel anlamda tanımlanması oldukça zordur. Bireyin günlük aktiviteleri yapabilmesi için kendinde yeterli gücü (enerjiyi) bulamaması olarak tanımlamanın yanı sıra kişinin rutin aktivitelerini bitirmesinden sonra da yorgunluk hissi gelişebilir. Yorgunluk, bireyin algılaması ile ilgili bir yakınma olduğu için subjektif bir kavramdır. Bundan dolayı bireysel farklılıklar göstermektedir. Yorgunluk aynı zamanda; halsizliğin, isteksizliğin, güçsüzlüğün, yıpranmışlığın ve sıkıntı gibi durumların tanımlanması için de çok sık kullanılmaktadır. Fizyolojik nedenlere bağlı olarak tanımlanabileceği gibi fizyolojik nedenler dışında gelişen tanımlamalar da yorgunluk olarak dile getirilmektedir. Bundan dolayı yorgunlukla ilgili yakınmaların arka planında neler olduğu net biçimde ortaya konulmalıdır. Literatürdeki bazı çalışmalarda yorgunluğun cinsiyetle ilişkili olduğu belirtilmektedir. Araştırmalar, kadınların erkeklere göre yorgunluktan daha fazla etkilendiklerini göstermektedir (Adın, 2019, s. 15). Devam etme süresine bağlı olarak toplum içinde yorgunluk farklı oranlarda görülebilmektedir. Kadınlar, yaşlılar ve sosyo-ekonomik düzeyi düşük bireylerde yorgunluk şikâyetleri daha fazla tespit edilmişse de toplumdaki bireylerin %15 ila %25'ini etkileyebilmekte ve bu oranlar %90'ı bulabilmektedir. Yorgunluğun hastalığa sahip olan bireylerde yaşam kalitesini azaltıcı etkisi daha fazla görülmekle birlikte sağlıklı bireylerde de belirgin olarak ortaya çıkmaktadır.

Yorgunluk; sağlık hizmetine başvuru nedenleri arasında ilk sıralarda yer almaktadır. Bireylerin yaşam kalitesini olumsuz olarak etkilemenin yanı sıra, aile ve sosyal yaşantısını da olumsuz yönde etkilemektedir. Yorgunluk; bireyin iş gücünün ve çalışma verimliliğinin düşmesine yol açmaktadır. Hasta bireyler üzerinde tüketici his bırakması, uzun sürmesi ve başka belirtilere yol açması nedeniyle ihmal edilmeden ele alınması gerekmektedir. Tüm bu nedenlerden dolayı toplumsal çalışmalar ve klinik araştırmalarda güvenilir ve geçerli ölçüm araçları ile yorgunluğun değerlendirilmesi önemli bir nokta olarak ortaya çıkmaktadır. Bireyin biyopsikolojik fonksiyonlar açısından en üst seviyede olduğu genç yetişkinlik dönemi fiziksel ve psikolojik stresin de en yoğun yaşandığı dönem olarak

belirtilmektedir. Bundan dolayı genç yetişkinlik döneminde geçerli ve güvenilir yöntemlerle yorgunluğun ölçülmesi ve erken dönemde tespit edilerek önlemlerin alınması gerekmektedir. Bireyden bireye farklılık göstermesi nedeniyle öznel bir his olarak tanımlanan yorgunluğun değerlendirilmesi sürecinde güvenilir ve geçerli ölçeklerin önemli bir yeri bulunmaktadır (Adın, 2019, s. 2).

Literatürde yorgunluk terimi 'tiredness', 'exhaustion', 'weakness', 'sleepiness', 'fatigability' terimleri ile sıklıkla karıştırılmakta hatta birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Yaşanılan bu kavram kargaşası yorgunluğun tanımlanmasını da güçleştirmektedir. Tiredness (yorgunluk) terimi; çoğunlukla kısa süreli, kuvvet ve enerji azalması hissi olarak tanımlanmakta, uyku ve dinlenme sonrası azalmaktadır. Exhaustion (tükenme) terimi ise; vücuttaki enerji depolarının yenilenmediğinin, hatta vücudun işleyişinin durma noktasına geldiğinin göstergesidir. Hastalık yaratıcı bir durum olarak tamamıyla yetmezlik oluşturmaktadır. Weakness (halsizlik/kuvvetsizlik) ise; kas kuvvetinin veya kontrol kaybının oluşması nedeniyle ortaya çıkan durumu ifade etmektedir. Bireyin günlük yaşam aktivitelerini yerine getirirken tam olarak bağımsız olmasını engelleyen bir sonuç yaratır. Sleepiness, genellikle uyuma gereksiniminin sonucunda uyuklama veya uykuya dalma eğiliminin artması demektir. Fatigability (yorgunluk) ise fiziksel ve zihinsel performansta değişimin olması olarak tanımlanabilir. Yorgunluğun fizyolojik boyutunun objektif olarak ölçülmesini ifade eder. Yorgunluğu ifade eden başka bir terim olan fatigue ise, sağlıklı veya hasta tüm bireylerde sıklıkla karşılaşılan, bir problem veya hastalığa bağlı olmadan gelişen, rahatsız edici özellikte olan ve bireyden bireye değişen ve deneyimlenen (subjektif) bir belirtidir. Adın'a (2019) göre fiziksel, duygusal ve zihinsel boyutları olan 'yorgunluk' evrensel olarak deneyimlenen bir terim olmasına rağmen evrensel bir tanımı halen bulunmamaktadır (s. 3-4).

Yorgunluk kavramı ile karıştırılan tükenmişliğin (exhaustion) sayısız tanımı vardır, ancak mesleki tükenmişlik konusunda önde gelen bir otorite olan ve Maslach Tükenmişlik Envanteri'nin yaratıcısı olan Christina Maslach (1982) tükenmişliği "çalışan bireyler arasında meydana gelebilecek duygusal tükenme, duyarsızlaşma ve kişisel başarıda azalma sendromu" olarak tanımlamaktadır (s. 3). Tükenmişliğe yol açan başlıca faktörler, sürdürülemez bir iş yükü, rol çatışması ve işte kişisel kontrol eksikliği, yetersiz tanınma veya tazminat, sosyal destek eksikliği, adaletsizlik duygusu ve örgütün değerleriyle çelişen kişisel değerlerdir (Maslach ve Leiter, 2008).

Maslach ve Leiter (2016) tükenmişliğin fiziksel belirtilerini “baş ağrıları, kronik yorgunluk, gastrointestinal bozukluklar, kas gerginliği, hipertansiyon, soğuk algınlığı/grip atakları ve uyku bozuklukları” olarak tanımlamaktadır (s. 106). Bununla beraber “ezici tükenme, sinizm ve işten kopma duyguları ile etkisizlik ve başarı eksikliği hissi” tükenmişliğin üç kapsayıcı bileşeni olarak verilmektedir (s. 103).

### **Sosyal Yorgunluk**

Birey artık sosyalleşemeyecek kadar sosyalleştiğinde sosyal yorgunluk veya sosyal tükenme meydana gelebilir. Sosyal yorgunluk genellikle kendini içe dönük olarak tanımlayanları, kendini dışa dönük olarak tanımlayanlardan daha sık etkilemektedir. Ancak bu durum herkesin başına gelebilir (How to Deal with Social Exhaustion...2021). Bireyin sosyal aktivitelerden keyif almadığı, sosyal aktivite planlamalarının tükettiği ve fiziksel ve ruhsal yorgunluk hissedilen nokta “sosyal yorgunluk eşiği” olarak tanımlanmaktadır. Fiziksel ve ruhsal sağlığı tehdit eden bu nokta genellikle bireyin sosyal etkileşimlerini kesmesine ve tek başına kalma isteği yaratmaktadır (Worgan ve Images, 2021).

Sosyal yorgunluğun farkında olmayan birey enerjisinin tamamen bitirerek sonuçta hiçbir şey yapamayacak duruma gelmektedir. Bireyin enerjisinin tamamen bittiği noktada ise, ruh hali dengesizleşmeye ve fiziksel sağlığı bozulmaya başlamaktadır (Świątek, Szcześniak ve Bielecka, 2021). Bireyin sadece sevdikleriyle birlikte olmak için yaptığı planlar dışında sosyal etkileşim barındıran diğer eylemler; işi, randevuları ve günlük hayatın koşturmacası sosyal yorgunluğa sebep olan tetikleyici unsurlar arasında sayılmaktadır.

### **Duygusal Yorgunluk**

Bireyin herhangi bir fiziksel rahatsızlığı veya fiziksel zorlanma olmadan sürekli halsiz ve yorgun hissetmesi, uyku yetersizlikleri ve kişi dinlense dahi kendisini daha da yorgun hissetmesi gibi belirtiler duygusal yorgunluk nedenleri arasında sayılmaktadır. Duygusal yorgunluk tespit edilse bile müdahale edilmediğinde uzun vadede tükenmişlik sendromu ve depresyona kadar gidebilecek olumsuzluklar yaşanabilir. Bundan dolayı dikkat edilmesi ve önemsenmesi gereken bir durumdur.

Fiziksel yorgunluktan farklı olarak değerlendirilen duygusal yorgunluk bazen tükenmişlik sendromunun bir belirtisi olarak da ortaya çıkmaktadır. Fiziksel yorgunluk şikâyeti olan birey fiziksel zorlanma sonucu yorgunluk hissetmektedir. Birey dinlenince ve uykusunu alınca yorgunluk belirtileri ortadan kalkmaktadır.

Duygusal yorgunlukta ise herhangi bir fiziksel hareket veya fiziksel zorlama olmadan kişi sürekli yorgunluk hisseder ve günlük aktivitelerini yapmak için bile yeterli gücü kendinde bulamaz. Örneklendirmek gerekirse bu kişi günün uzun bir bölümünde uyusa dahi kendisini uykusuz, yorgun ve halsiz hissetmektedir. Bu örnekte bireyin bedenini değil zihnini dinlendirmesi gerekmektedir (Edwards ve Wilkerson, 2020).

Duygusal yorgunluk yaşayan bireyde, yorgunluk ve halsizlik şikâyetlerinin yanı sıra dikkati toplama ve sürdürmede zorluk, unutkanlık gibi belirtiler de ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte birey aşırı duyarlı hale gelir ve tolerans düzeyi düşer. Bunun sonucunda çevresiyle çatışma ve problemlerin sıklıkla yaşanmasına yol açmaktadır. Çok önemsiz bir durumda bile birey gerilimler yaşayabilir. Birey daha önceden hedeflediği çalışmalar için bile yeterli motivasyona sahip değildir. Planladığı çalışmalarını hayata geçirmekte önemli zorluklar yaşayabilir. Bu durum bireyin hayatında genel bir duraksama yaşanmasına yol açar (Li, Zhangd, Randhawab ve Madiganf, 2020).

Tükenmişlik sendromuyla yakından ilişkili olan duygusal yorgunluk nedenleri tükenmişlik sendromuyla benzerlikler göstermektedir. Uzun süreli ve sürekli olarak yaşanan endişe ve stres duygusal yorgunluğun temel nedenleri arasında yer almaktadır. Sürekli ve yoğun biçimde yaşanan stres ve endişe bireyin zihinsel olarak yorulmasına ve tepki vermesine neden olmaktadır. Zihinsel yorgunluğun başka bir nedeni ise günümüz dünyasında aşırı uyaranlara maruz kalmaktır. Bazı durumlarda bireyin ulaşılması zor hedefler belirlemesi ve hedeflere ulaşmada kendisini tamamen yıpratması bireyin psikolojisi üzerinde oldukça ağır etkiler bırakmaktadır. Bununla birlikte yaşanan olayların birey üzerindeki duygusal etkilerinin uzun süre yok sayılması ve üzerine yenilerinin eklenmesi de bir süre sonra bireyin duygusal yorgunluk yaşamasına neden olmaktadır (Edwards ve Wilkerson, 2020).

### **Görsel Yorgunluk**

Salgın sürecinde özellikle maske takma zorunluluğu nedeniyle yüzün büyük bir kısmını kaplayan maskeler nedeniyle iletişimde ses tonu, duygu ve bireysel ifade tarzını yansıtırken gözler daha aktif olarak kullanılmaya başlanmıştır. Salgın sürecinde eğitim, çalışma hayatı ve hobi olarak yapılan aktivitelerin büyük bir kısmının çevrimiçi platformlara taşınması ile günlük hayatın en az 1/3'ünü ekran karşısında geçirilen süre oluşturmaya başlamıştır. Bunun sonucunda ise, özellikle ense ve boyun ağrıları başta olmak üzere çeşitli bölgelerde ağrılar, kas ve

eklemlerde rahatsızlıklar ile görme problemlerinde artış yaşanmaktadır. Literatürde söz konusu sağlık problemleri "Dijital Göz Yorgunluğu Sendromu" olarak tanımlanmıştır. Dijital göz yorgunluğu veya bilgisayar görme sendromu "dijital elektronik cihazların uzun süreli kullanımı nedeniyle ortaya çıkan bir dizi görsel ve oküler semptomun ortaya çıkması" olarak tanımlanmaktadır (Ganne, Najeeb, Chaitanya, Sharma ve Krishnappa, 2021, s. 285).

Bilgisayar görme sendromu, dijital cihazların kullanımı sırasında yaşanan görme sorunlarından oluşan bir göz rahatsızlığıdır. Söz konusu göz rahatsızlığının belirtileri; baş ağrısı, bulanık görme, çift görme, görüşte zorlanma ve yorgunluk, yaşanan gözler, ışığa duyarlılık, yanma hissi ile oküler yüzey kuruluğu vb. olarak sıralanabilir. Kötü oturma pozisyonu, uygun olmayan görüş mesafesi ve açısı, zayıf ekran çözünürlüğü ve kontrastı, zayıf aydınlatma, ekran ve çevre aydınlatması arasındaki dengesizlik dijital göz yorgunluğuna yol açabilmektedir. Uzun süreli dijital cihaz kullanımının uyku üzerindeki olumsuz etkisi nedeniyle uyku miktarı ve kalitesinde önemli oranda azalma görülmektedir. Ekran karşısında geçirilen sürenin azaltılması veya bir süre ekran kullanımına ara verilmesiyle bu tür problemler hafifletilmektedir. Ancak rahatsızlığın altta yatan nedenleri arasında yer alan göz kuruluğu, alerji vb. göz problemleri kişilerde mevcut göz hastalığının ilerlemesine yol açarak yaşam kalitesinin ve göz sağlığının bozulmasına yol açabilmektedir (Noreen, Ali, Aftab ve Umar, 2020, s. 103).

Bilgisayar görme sendromu semptomları 21. yüzyılın önde gelen mesleki tehlikesi olarak belirtilmektedir. Dünya çapında yaklaşık 60 milyon bilgisayar kullanıcısı ve her yıl bir milyon yeni vaka teşhis edilmektedir. Bilgisayar görme sendromu, iş verimliliğini ve üretkenliğini etkilemekte; iş hatalarının artmasına ve iş tatmininin azalmasına yol açmaktadır (Akowuah, Nti, Ankamah-Lomotey, Frimpong, Fummey, Boadi, Osei-Poku, Adjei-Anang, 2021, s. 1).

### **Motivasyonel Yorgunluk**

Son yıllarda toplumun her kesiminden ve her yaş grubundan insan; genç, yaşlı, zengin, fakir, çalışan veya işsiz olsun, yorgunluktan yakınmaktadır. Kısa veya uzun süreli olan az veya çok sıklıkla oluşan ve herkesi etkileyen yorgunluğun en önemli nedeni insanların yaşadığı ve ruhsal dengeyi altüst eden gelgitler ve streslerden kaynaklanmaktadır. Genel olarak bireyin bitkinlik, güçsüzlük ve enerjisizlik olarak ifade ettiği yorgunluğun literatürde ortak bir tanımı bulunmamaktadır. Uzmanlar yorgunluğa üç temel sebebin yol açtığını belirtmektedir. Bedensel sorunlardan kaynaklı fiziksel yorgunluk ilk sebep olarak



belirtilirken bunu, psikolojik sebeplerden kaynaklı psikolojik veya ruhsal yorgunluk izlemektedir. Yorgunluğa sebep olan üçüncü sebep ise motivasyon eksikliğinin yol açtığı motivasyonel yorgunluk olarak nitelendirilmektedir (Müller ve Apps, 2019).

Beden ve ruh sağlığı ne kadar iyi olursa olsun bireyin motivasyonunun eksik olması (duygusal ve fiziksel aktivitelere katılma arzusunun eksikliği), kendisini yorgun hissetmesine, başka bir ifade ile motivasyonel yorgunluğa yol açabilmektedir. Motivasyon beden ile ruhu ateşleyen kontak anahtarı rolünde olduğu için bedensel veya ruhsal sağlığın iyi olmasına rağmen bireyin motivasyonu yeterli düzeyde değilse yorgunluk kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkabilmektedir. Motivasyonel yorgunluk özellikle uyku sorunu yaşayanlarda, fiziksel aktivite eksikliği nedeniyle hareketsiz bir yaşam sürenlerde ve depresyona eğilimli olan bireylerde daha sıklıkla görülmektedir (Müller ve Apps, 2019).

### **Yöntem**

Bu çalışmada nicel araştırma yöntemi kullanılmış olup, bu bölümde sırasıyla çalışma grubu, veri toplama aracının geliştirilmesi süreci, verilerin toplanması ve analizi sunulmuştur.

### **Çalışma Grubu**

Bu araştırmanın hedeflenen çalışma grubu, Türkiye'deki devlet üniversitelerinde Bilgi ve Belge Yönetimi (BBY) bölümünde öğrenim gören üniversite öğrencileridir. ZTY ölçeğinin geçerlik ve güvenilirliğinin araştırıldığı bu çalışmaya 2020-2021 Bahar döneminde Türkiye'deki üniversitelerin BBY bölümünde öğrenim gören 310 öğrenci katılmıştır. Üniversite öğrencilerinin seçilmesi çalışma bulgularını genelleymek açısından sorgulanabilir olsa da literatürde ölçek geliştirme çalışmalarının bulunduğu ve tutum-davranış ilişkilerinin modellenmesinde üniversite öğrencilerinin uygun olduğu belirtilmektedir (Udo, Bagchi ve Kirs, 2010; Van Iwaarden, Van Der Wiele, Ball ve Millen, 2004; Yavaş, 1994). ZTY ölçeğinin ikinci bölümünde katılımcıların demografik özelliklerine ilişkin dört soru bulunmaktadır. Bu sorular katılımcıların cinsiyet, yaş, üniversite ve sınıfıdır. Katılımcıların bu sorulara verdikleri cevaplar Tablo 1'de özetlenmiştir. Katılımcıların 220'si kadın olup 90'ı erkektir. Katılımcıların 18'i (12 kadın, 6 erkek) yüksek lisans ve 11'i (8 kadın, 3 erkek) doktora öğrencisidir. Tablo 1'de görüldüğü gibi katılımcıların büyük çoğunluğu kadın (%71) ve 18-20 yaş (%60) aralığındadır. Çalışma grubu üniversite öğrencilerinden oluştuğu için bu yaş aralığından fazla katılımcı olması olağandır. En fazla katılımcı sayısına sahip ilk üç üniversite

sırasıyla Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (%27), Atatürk Üniversitesi (%17) ve Kastamonu Üniversitesidir (%13).

**Tablo 1.** Katılımcıların Demografik Özellikleri

Sınıf	Sayı	%	Üniversite	Sayı	%
1.Sınıf	51	16	Ankara Üniversitesi	38	12
2. Sınıf	88	28	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (AYBÜ)	84	27
3. Sınıf	62	20	Atatürk Üniversitesi	51	17
4. Sınıf	80	26	Bartın Üniversitesi	7	2
Yüksek Lisans	18	6	Çankırı Karatekin Üniversitesi (ÇKÜ)	24	8
Doktora	11	4	Hacettepe Üniversitesi	7	2
			İstanbul Üniversitesi	36	12
			İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (İKÇÜ)	10	3
<b>Yaş</b>	<b>Sayı</b>	<b>%</b>			
18-20	186	60	Kastamonu Üniversitesi	39	13
21-23	97	31	Marmara Üniversitesi	6	2
24-26	27	9	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi (OKAÜ)	7	2
<b>Üniversite</b>		<b>1.Sınıf</b>	<b>2.Sınıf</b>	<b>3.Sınıf</b>	<b>4.Sınıf</b>
Ankara Üniversitesi	Kadın	5	4	7	9
	Erkek	2	1	1	1
AYBÜ	Kadın	5	17	13	20
	Erkek	3	9	11	2
Atatürk Üniversitesi	Kadın	3	11	10	6
	Erkek	1	11	4	2
Bartın Üniversitesi	Kadın	4	-	-	-
	Erkek	3	-	-	-
ÇKTÜ	Kadın	1	5	2	2
	Erkek	2	2	3	4
Hacettepe Üniversitesi	Kadın	4	2	-	-
	Erkek	-	-	-	-
İstanbul Üniversitesi	Kadın	2	3	3	15
	Erkek	-	1	-	2
İKÇÜ	Kadın	1	5	-	-
	Erkek	2	2	-	-
Kastamonu Üniversitesi	Kadın	11	6	5	7
	Erkek	-	4	1	5
Marmara Üniversitesi	Kadın	2	4	-	-
	Erkek	-	-	-	-
OKAÜ	Kadın	-	-	2	3
	Erkek	-	-	-	2

Tablo 1 incelendiğinde Türkiye’de Bilgi ve Belge Yönetimi bölümü olan tüm devlet üniversitelerinden çalışmaya katılım sağlandığı görülmektedir.

### Veri Toplama Aracı

Bu çalışmada veri toplama aracı olarak Fauville ve diğerleri (2021) tarafından geliştirilen ZTY ölçeği kullanılmıştır. Ölçek dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde katılımcılara araştırmacılar, çalışmanın amacı ve ölçek hakkında kısa bir bilgilendirme bulunmaktadır. İkinci bölümünde katılımcıların cinsiyet, yaş,

üniversite ve sınıf olmak üzere demografik özelliklerine ilişkin dört soru bulunmaktadır.

ZTY ölçeğinin üçüncü bölümünde video konferansa yönelik tutum ve video konferans kullanımına ilişkin sıklık, süre ve patlama olmak üzere üç ölçüm bulunmaktadır. Video konferansa yönelik katılımcıların tutumunu öğrenmeye yönelik aşağıdaki üç soru bulunmaktadır:

- Video konferanslara katılmaktan hoşlanıyor musunuz?
- Video konferansların size yük olduğunu düşünüyor musunuz?
- Video konferanslardan keyif alıyor musunuz?

Üç tutum sorusu cevapları için 1 = “Hiç”, 2 = “Biraz”, 3 = “Orta”, 4 = “Çok” ile 5 = “Aşırı” olmak üzere 5’li likert ölçeği kullanılmıştır.

Video konferans kullanımına ilişkin sıklık, süre ve patlama ölçümleri kullanılmıştır. Sıklık için katılımcılardan 1 = “1” ile 7 = “7 ve daha fazla” arasında değişen 7’li Likert ölçeğinde “Tipik bir günde kaç video konferansa katılıyorsunuz?” sorusunu cevaplamaları istenmiştir. Süre için katılımcılardan 1 = “15 dakikadan az”, 2 = “15 ila 30 dakika”, 3 = “30 ila 45 dakika”, 4 = “45 dakikan bir saate kadar” ve 5 = “Bir saatten fazla” olmak üzere 5’li Likert ölçeğinde “Tipik bir günde, tipik bir video konferansın ne kadar sürdüğünü” belirtmeleri istenmiştir. Katılımcılardan patlama için “Tipik bir günde, video konferanslarınız arasında ne kadar zamanınız var?” sorusunu cevaplamaları istenmiştir. Video konferans deneyiminin yoğunluk düzeyini ölçmek için sıklık, süre ve patlama hızı kullanıldığından, patlama, yüksek patlama olduğunu belirten toplantılar arasında daha az süre olacak şekilde ters kodlanmıştır. Yanıt seçenekleri 1 = “Bir saatten fazla”, 2 = “45 dakika ila bir saat”, 3 = “30 ila 45 dakika”, 4 = “15 ila 30 dakika” ve 5 = “15 dakikadan az” şeklindedir. ”.

Veri toplama aracının dördüncü bölümünde 15 soru bulunmaktadır. Fauville ve diğerleri (2021) tarafından geliştirilen ZTY ölçeğinin 5 faktörlü (genel, görsel, sosyal, duygusal ve motivasyonel yorgunluk) 15 sorudan oluşan yapısı çalışmalarında Tablo 3’de sunulmuştur (Fauville ve diğerleri, 2021). Her bir faktörün soru sayısının üç olduğu görülmektedir. Özgün ölçeği geliştiren ve ilk yazar olan Fauville ile elektronik posta aracılığı ile iletişime geçilmiştir. ZTY ölçeğinin, üniversite öğrencileri için adaptasyonunun uygun olup olmayacağı sorulmuş ve ölçeğin Türkçeye adaptasyonu için izin istenmiştir. Yazardan gelen olumlu görüş sonucunda ölçeğin Türkçeye çeviri sürecine başlanmış ve bu süreçte Hambleton ve Patsula’ nın (1999) önerdiği aşağıdaki adımlar izlenmiştir.

ZTY ölçeğinin geçerlik ve güvenilirlik analizlerine başlamadan dilsel eşdeğerliği sağlamak için özgün ölçeği Türkçeye çevirecek üç kişi belirlenmiştir. Bu kişilerin ikisi yüksek lisans ve doktoralarını Amerika Birleşik Devletleri'nde yapmış iki akademisyen olup üçüncü kişi de İngilizce eğitim yapan bir üniversitede çalışan öğretim üyesidir. Üç öğretim elemanından gelen üç farklı çeviri değerlendirilip ölçeğin taslak Türkçe haline ulaşılmıştır. Elde edilen taslak ölçek Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde çalışan bir öğretim elemanı tarafından Türkçe dil bilgisi kurallarına uygunluğu açısından değerlendirilmiştir. Bir sonraki aşamada 20 yüksek lisans öğrencisi ile Türkçe ölçek maddeleri tartışılmıştır. Öğrenciler ile yapılan tartışmalar ve geri bildirimler sonucunda yapılan ufak düzeltmeler sonucunda ZTY ölçeğinin Türkçe haline ulaşılmış ve dilsel eş değeri sağladığına karar verilmiştir. Bu çalışmanın veri toplama aracı olan ZTY ölçeğinin Türkçe hali Tablo 2'de görülmektedir.

**Tablo 2.** ZTY Ölçeği Faktörleri ve Soruları

Faktörler	Sorular
Genel Yorgunluk	Video konferanstan sonra kendinizi ne kadar yorgun hissediyorsunuz?
	Video konferanstan sonra kendinizi ne kadar tükenmiş hissediyorsunuz?
	Video konferanstan sonra kendinizi zihinsel olarak ne kadar yorgun hissediyorsunuz?
Görsel Yorgunluk	Video konferanstan sonra görme yetiniz ne kadar bulanıklaşıyor?
	Video konferanstan sonra gözleriniz ne kadar rahatsız oluyor?
Sosyal Yorgunluk	Video konferanstan sonra gözleriniz ne kadar ağrıyor?
	Video konferans sonrası sosyal ortamlardan ne kadar kaçınma eğilimindedir?
	Video konferanstan sonra ne kadar süre tek başınıza kalmaya ihtiyacınız oluyor?
Duygusal Yorgunluk	Video konferanstan sonra kendinize ne kadar süre ayırmak istersiniz?
	Video konferanstan sonra kendinizi duygusal olarak ne kadar tükenmiş hissediyorsunuz?
	Video konferanstan sonra kendinizi duygusal olarak ne kadar rahatsız hissediyorsunuz?
Motivasyonel Yorgunluk	Video konferanstan sonra duygu durumunuzu ne kadar değişken hissediyorsunuz?
	Video konferanstan sonra bir şeyler yapmaktan ne kadar çekiniyorsunuz?
	Video konferanstan sonra hangi sıklıkla hiçbir şey yapmak istemiyorsunuz? *
	Video konferanstan sonra hangi sıklıkla başka şeyler için kendinizi çok yorgun hissediyorsunuz? *

Ölçekteki 13 soru için cevaplar 1 = “Hiç”, 2 = “Biraz”, 3 = “Orta”, 4 = “Çok” ile 5 = “Aşırı” olmak üzere 5’li likert ölçeği kullanılmıştır. Tablo 2 incelendiğinde motivasyonel yorgunluk faktörünün ikinci ve üçüncü soruları yıldızla işaretlenmiş olup bu sorular için cevaplar 1 = “Hiçbir zaman”, 2 = “Nadiren”, 3 = “Bazen”, 4 = “Sıklıkla” ile 5= “Her Zaman” şeklindedir.

### **Verilerin Toplanması**

ZTY ölçeğinin Türkçe çevirisinden sonra veri toplama sürecine başlamadan önce çalışma için Etik Kurul onayı başvurusu yapılmıştır. Araştırmacıların bağlı olduğu üniversitenin Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu'ndan (26 Nisan 2021 tarih ve 251 karar no) onay alınmıştır. Onaydan sonra Google Forms kullanılarak ZTY ölçeği çevrim içi form haline getirilmiştir. Verilerin toplanması çevrim içi ortamda 13 Temmuz-15 Ağustos 2021 tarihleri arasında Türkiye'deki 11 devlet üniversitesinde BBY bölümünde öğrenim gören öğrencilerin katılımı ile gerçekleştirilmiştir (Tablo 2).

### **Verilerin Analizi**

Bu çalışmadaki verilerin analizlerinde AFA, güvenirlik analizleri ve betimsel istatistikler için IBM SPSS 17.0 ve DFA için LISREL 8.72 programları kullanılmıştır. ZTY ölçeği için yapılan DFA analizlerindeki modellerin uyum indekslerinin kontrolü için literatürde önerilen yedi indeksin değerleri kontrol edilmiştir. Bunlar RMSEA (Yaklaşık Hataların Ortalama Karekökü-Root Mean Square Error of Approximation), NFI (Normlandırılmış uyum indeksi-The Normed Fit Index), NNFI (Normlandırılmamış uyum indeksi-The Non-Normed Fit Index), CFI (Karşılaştırmalı uyum indeksi-Comparative Fit Index), GFI (Uyum iyiliği indeksi-Goodness-of-fit index) ve AGFI'dır (Düzeltilmiş İyilik Uyum İndeksleri-Adjusted Goodness of Fit Index) (Sümer, 2000; Cole ve Maxwell, 2003). Ayrıca ki-kare ( $\chi^2$ ) değeri örneklem büyüklüğünden etkilenmekte ve geniş örneklerde olumlu sonuç vermektedir. Bu yüzden analizlerde ki-karenin serbestlik derecesine ( $\chi^2/sd$ ) oranına bakılmıştır (Tabachnick ve Fidell, 2007).

### **Bulgular**

Bu bölümde çalışma sonucunda ulaşılan bulgulara yer verilecek olup dört alt bölümden oluşmaktadır. Birinci alt bölümde verilerin açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri varsayımlarının sınanması için yapılan çalışmalar sunulmuştur. İkinci alt bölümde ZTY ölçeği ve faktörlerinin güvenirlik analizi sonuçları yer almaktadır. Üçüncü alt bölümde AFA sonuçları sunulurken dördüncü alt bölümde de DFA sonucu elde edilen bulgulara yer verilecektir.

### **Varsayımların Sınanması**

Açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri gerçekleştirilmeden önce toplanan verilerin analizler için gerekli varsayımları (örneklem büyüklüğünün uygunluğu, kayıp değerler, normallik, doğrusallık, çoklu bağlantı ve tekillik) sağlayıp

sağlamadıkları kontrol edilmiştir (Çokluk, Şekercioğlu ve Büyüköztürk, 2010, s. 206).

Örneklem büyüklüğü ilk kontrol edilen varsayım olup her bir madde için en az 10 ölçüm gerekmektedir (Streiner, 2013). 15 maddelik ZTY ölçeği için 310 katılımcıdan veri toplanmış olup bu sayının örneklem büyüklüğü için yeterli olduğu söylenebilir. Kayıp değerler için veri seti üzerinde kontroller yapılmış ve kayıp değerler bulunmadığı görülmüştür. Veri setinin normal dağılıp dağılmadığı da çarpıklık ve basıklık değerleri ile kontrol edilmiş olup ZTY ölçeğinin 15 maddesinin çarpıklık ve basıklık değerlerinin -1 ile 1 arasında olduğu görülmüştür. Bu değerlere göre normal dağılım olduğu kabul edilmiştir (Tabachnick ve Fidell, 2013). Doğrusallık için regresyon analizindeki artık grafiklerindeki noktaların her bir faktör için sıfır çizgisi etrafında kümелendiği görülmüş ve böylece veri seti doğrusallık varsayımını da sağlamıştır. Çoklu bağlantı için maddeler arasındaki korelasyonlar kontrol edilmiş ve korelasyonu sıfır olan ve maddeler arasında bir başka maddeyle 0,90 veya üzeri korelasyon olmadığı görülmüştür. Ayrıca analizlerde temel bileşenler analizi tercih edileceği için de çoklu bağlantı problemi bulunmamaktadır. Korelasyon katsayısı 1.00 olan bir madde bulunmadığından dolayı da teklik varsayımı sağlanmıştır.

### **ZTY Ölçeği Güvenirlik Analizi Sonuçları**

ZTY ölçeğinin güvenirliliğini test etmek için Cronbach alfa iç güvenirlilik katsayısı tercih edilmiş ve ZTY ölçeği için Cronbach alfa iç güvenirlilik katsayısının ( $\alpha=0,94$ ) 0,94 olduğu görülmüştür. Bu değer ile ZTY ölçeğinin yüksek derecede güvenilir olduğu söylenebilir. ZTY ölçeğinin faktörlerine ilişkin Cronbach alfa iç güvenirlilik katsayıları genel yorgunluk için 0,91, görsel yorgunluk için 0,95, sosyal yorgunluk için 0,70, duygusal yorgunluk için 0,92 ve motivasyonel yorgunluk için 0,87 şeklindedir. Bu sonuçlara göre sosyal yorgunluk faktörü oldukça güvenilir olup diğer tüm faktörler ve ZTY ölçeği yüksek derecede güvenilirdir.

### **ZTY Ölçeğinin Üçüncü Bölümüyle İlgili Bulgular**

Ölçeğin üçüncü bölümünde video konferansa yönelik tutum ve video konferans kullanımına ilişkin sıklık, süre ve patlama olmak üzere üç ölçüm bulunmaktadır. Tablo 3'de ZTT puanı, tutum, sıklık, süre ve patlamanın ortalama değerleri, standart sapmaları ve birbirleri arasındaki korelasyonlar görülmektedir.

**Tablo 3.** ZTY Puanı ve Ölçek Faktörlerinin Ortalama, Standart Sapma Değerleri ile Aralarındaki Korelasyonları

Faktörler	Se mb	Ortalama	Standart Sapma	[1]	[2]	[3]	[4]	[5]
ZTY puanı	[1]	3,19	0,93	-				
Tutum	[2]	2,87	0,61	-0,124	-			
Sıklık	[3]	2,02	1,01	0,070	0,216	-		
Süre	[4]	3,57	0,16	0,147	0,040	0,283	-	
Patlama	[5]	2,45	1,95	0,158	-0,034	0,176	0,056	-

Tablo 3 incelendiğinde yüksek bir ZOOM tükenmişlik ve yorgunluk puanı ile tutum arasında negatif bir ilişki görülmektedir. Bu negatif ilişki yüksek bir ZTY puanına sahip bir öğrencinin video konferanslara karşı daha düşük bir olumlu tutuma sahip olacağını göstermektedir. Benzer şekilde ZTY puanı ile sıklık, süre ve patlama arasında bir pozitif ilişki bulunmaktadır. Daha yüksek ZTY puanı daha sık ve uzun süren video konferanslar sonucunda artacaktır. Ayrıca katılımcının patlama puanı da artacaktır. Bu sonuçlar ZTY ölçeğinin yakınsama geçerliğini göstermektedir.

#### Açıklayıcı Faktör Analizi Sonuçları

AFA bir geçerlik çalışmasıdır (Gorsuch, 1997; Büyüköztürk, 2002) ve AFA analizi ile ZTY ölçeğinin yapı geçerliği araştırılmıştır. ZTY ölçeğinin faktör desenini ortaya çıkarabilmek için döndürülmüş bileşenler matrisi ve döndürme yöntemi olarak da maksimum değişkenlik (varimax) kullanılmıştır. AFA için SPSS 17.0 programı kullanılmış ve aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

AFA sonuçları analiz edilmeden önce ilk olarak Bartlett küresellik testi (Chi-Square) ile Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) testleri kontrol edilmiştir. Tablo 4 incelendiğinde Bartlett testi sonucunda ki-kare ( $\chi^2$ ) değerinin (3924,649) 0.01 ( $p < 0.001$ ) düzeyinde manidar olduğu ve çalışmanın verilerinin çok değişkenli normal dağılımdan geldiği sonucuna varılmıştır.

**Tablo 4.** KMO ve Bartlett Küresellik Testi Tablosu

<b>KMO Örneklem Yeterliliği</b>	0,914	
<b>Bartlett Testi</b>	Yaklaşık Ki-Kare	3924,649
	Serbestlik Derecesi	105
	Anlamlılık	0,000

KMO değeri bir veri setinin faktörlenebilir olup olmadığını göstermekte ve en az %60 değere sahip olmalıdır (Büyüköztürk, 2002). Tablo 4'de görülen ve 0,914 olan KMO değeri de 0,90 ve 1,00 arasında bulunduğundan mükemmel olup çalışmanın verilerinin faktörlenebilir olduğu görülmüş olup analize devam etme kararı alınmıştır.

Döndürülmüş bileşenler matrisi incelendiğinde ZTY ölçeğinin tüm maddelerinin kendi faktörlerinin altında toplandığı ve genel yorgunluk (0,84, 0,83 0,76), görsel yorgunluk (0,87, 0,89, 0,87), sosyal yorgunluk (0,41, 0,68, 0,82), duygusal yorgunluk (0,70, 0,77, 0,77) ve motivasyonel yorgunluk (0,74, 0,78, 0,66) faktör yüklerinin hepsi de (SY1 maddesi hariç) 0,60'dan büyüktür. SY1 maddesi orta büyüklükte bir yük değerine sahipken diğer tüm maddelerin yüksek yük değerine sahip olduğu görülmüştür (Büyüköztürk, 2012).

**Tablo 5.** Faktör, Özdeğer, Varyans ve Toplam Varyans Yüzdeleri

<b>Faktör</b>	<b>Özdeğer</b>	<b>Varyans Yüzdesi</b>	<b>Toplam Varyans Yüzdesi</b>
Genel Y.	8,313	19,631	19,631
Görsel Y.	1,365	19,367	38,998
Duygusal Y.	1,196	16,441	55,438
Motivasyonel Y.	0,841	16,075	71,513
Sosyal Y.	0,608	10,647	82,161

Tablo 5 incelendiğinde genel yorgunluk toplam varyansın %20'sini, görsel yorgunluk %19'unu, duygusal ve motivasyonel yorgunluk her biri %16'sını ve sosyal yorgunluk da %11'ini açıklamaktadır. AFA'da Streiner'in (2013) belirttiği gibi toplam varyans yüzdesi %50'nin üzerinde olmalıdır. Tablo 5'de görüldüğü gibi toplam varyans yüzdesi %82'dir. Sonuç olarak ZTY ölçeğinin yapı geçerliği sağlanmıştır. Ayrıca ZTY ölçeği üniversite öğrencilerinin video konferanslardaki tükenmişlik ve yorgunluğunun %82'sini açıklamaktadır.

### **Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları**

DFA, LISREL 8.72 programı kullanılarak gerçekleştirilmiştir. İlk olarak çalışmanın verileri Prelis dosyasına dönüştürülerek veriler analize hazırlanmıştır. Daha sonra veriler tanımlanmış ve DFA için gerekli olan kovaryans matrisi oluşturulmuştur. Son olarak ZTY ölçeğinde bulunan her bir ölçme modelini (faktör) ve ZTY ölçeğinin tüm maddelerini test etmek için altı tane söz dizim (syntax) yazılmış ve analizler gerçekleştirilmiştir.

Beş ölçme modeli ve ZTY ölçeğinin birinci düzey DFA analizlerinin değerlendirilmesinde her bir madde için aşağıdaki kriterler dikkate alınmıştır:

- Maddelerin faktör yüklerinin 0,40'dan yüksek değerlere sahip,
- Hata varyanslarının 0,90'dan düşük,
- Faktör korelasyonlarının 0,85'den küçük,



- t değerlerinin 1,96'yı aşarsa 0,05 düzeyinde ve 2,56'yı aşarsa 0,01 düzeyinde manidar,
- Modellerin uyum indeksleri değerleri ( $\chi^2/sd$ , RMSEA, NFI, NNFI, CFI, GFI, AGFI) mükemmel, iyi ya da kabul edilebilir uyum düzeyinde olmasıdır.

ZTY ölçeğindeki beş ölçme modeli genel yorgunluk, görsel yorgunluk, sosyal yorgunluk duygusal yorgunluk ve motivasyonel yorgunluk olup her biri için yazılan söz dizim dosyası çalıştırılmış ve her sonuç yukarıdaki kriterler dikkate alarak değerlendirilmiştir. Beş analizin de faktör yüklerinin yüksek, hata varyanslarının düşük, t değerlerinin 0,01 düzeyinde manidar olduğu görülmüştür. Modellerin uyum indeksleri incelendiğinde ise tümünün uyum indeksleri mükemmel uyum düzeyindedir. Sonuç olarak beş ölçme modelinin her biri üç maddeden oluşan bir faktörlü yapısı mükemmel uyumlu bir model olarak doğrulanmıştır.

ZTY ölçeğindeki beş ölçme modeli doğrulandıktan sonra ZTY ölçeği için DFA uygulanmıştır. ZTY ölçeğinin birinci düzey DFA analizleri sonucu Tablo 6'da sunulmuştur. Tablo 6 incelendiğinde ilk sütunda hata varyansları yer almaktadır ve tüm maddelerin hata varyansları 0,90'dan küçük olup 0,06 ile 0,69 arasında yer almaktadır. İkinci sütunda path katsayıları (standartlaştırılmış faktör yükleri) bulunmakta olup tüm maddelerin 0,60'dan büyük olup yüksek faktör yük değerlerine sahip oldukları görülmektedir. Sadece S3 orta büyüklükte faktör yük değerine sahiptir. Ayrıca tüm maddelerin path katsayıları parametrik sınamada t değerlerine göre istatistiksel olarak anlamlı ( $p < 0.001$  düzeyinde) bulunduğu t değerlerinden anlaşılmaktadır.

ZTY ölçeğindeki her bir faktör için hesaplanan yapı güvenirligi değerleri Tablo 6'da yer almaktadır. Yapı güvenirligi değerleri incelendiğinde beş değer 0,70'den büyük olduğu görülmektedir. Bu yüzden ZTY ölçeğinin ölçme sonuçlarının güvenilir olduğu söylenebilir (Fornell ve Larcker, 1981; Nunnally ve Bernstein, 1994).

Fornell ve Larcker (1981) ile Peterson'a (2000) göre ZTY ölçeğinin yakınsama geçerliği için maddelerin path katsayıları ve ortalama açıklanan varyans değerlerinin (OAV) 0,50'den büyük olması gerekmektedir. Tablo 6 incelendiğinde (Sosyal yorgunluk OAV değeri hariç) her iki değer tüm faktörler ve maddeler için 0,50'den büyük olduğu görülmüştür. Sosyal yorgunluk OAV değeri 0,45'dir. Ancak sosyal yorgunluk faktörü doğrulanmış bir ölçme modeli olduğundan ve Tablo 6'da yer alan her bir maddesinin hata varyansları düşük ve path katsayıları yüksek olduğundan bu değer kabul edilebilir. Ayrıca her faktörün yapı güvenirlilik değerleri

OAV değerlerinden büyüktür. Sonuç olarak tüm bu değerlendirmeler sonucu ZTY ölçeği yakınsama geçerliğini sağlamıştır.

**Tablo 6.** ZTY Ölçeğinin Birinci Düzey Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Maddeler	Hata Varyansları	Path Katsayıları	t-değerleri <sup>1</sup>	Yapı Güvenirliği	Ortalama Açıklanan Varyans	R <sup>2</sup>
<b>Genel Yorgunluk</b>						
GY1	0,21	0,89	19,55***	<b>0,92</b>	<b>0,78</b>	0,79
GY2	0,11	0,94	21,58***			0,89
GY3	0,30	0,84	17,93***			0,70
<b>Görsel Yorgunluk</b>						
GorselY1	0,23	0,88	19,50***	<b>0,95</b>	<b>0,86</b>	0,75
GorselY2	0,06	0,97	22,99***			0,86
GorselY3	0,16	0,90	20,93***			0,62
<b>Sosyal Yorgunluk</b>						
SY1	0,49	0,71	12,95***	<b>0,71</b>	<b>0,45</b>	0,51
SY2	0,47	0,73	13,37***			0,76
SY3	0,69	0,56	9,67***			0,77
<b>Duygusal Yorgunluk</b>						
DY1	0,18	0,91	20,40***	<b>0,93</b>	<b>0,81</b>	0,64
DY2	0,11	0,94	21,77***			0,80
DY3	0,29	0,84	18,18***			0,77
<b>Motivasyonel Yorgunluk</b>						
MY1	0,42	0,76	15,39***	<b>0,87</b>	<b>0,69</b>	0,74
MY2	0,26	0,86	18,30***			0,85
MY3	0,26	0,86	18,45***			0,66

<sup>1</sup>t-değerleri \*\*\*p <.001 düzeyinde anlamlıdır.

**Tablo 7.** ZTY Ölçeğinin Betimsel İstatistikleri, Faktörler Arasındaki Korelasyon ve OAV Değerlerinin Karekökü

Faktörler	Sembol	Ortalama	Standart Sapma	[1]	[2]	[3]	[4]	[5]	[6]
ZTY puanı	[1]	3,19	0,93	<b>0,84</b>					
Genel Y.	[2]	3,45	1,09	0,81	<b>0,88</b>				
Görsel Y.	[3]	3,41	1,25	0,78	0,54	<b>0,92</b>			
Sosyal Y.	[4]	3,14	0,98	0,77	0,48	0,49	<b>0,67</b>		
Duygusal Y.	[5]	2,94	1,19	0,88	0,66	0,60	0,62	<b>0,90</b>	
Motivasyonel Y.	[6]	3,00	1,124	0,87	0,66	0,54	0,66	0,74	<b>0,83</b>

Tablo 7’de ZTY ölçeğinin betimsel istatistikleri, faktörler arasındaki korelasyon ve OAV değerlerinin karekökü (koyu olan değerler) sunulmuştur. Ölçeğin ayırt edici geçerliği için her bir faktör için hesaplanan OAV değerlerinin karekökü diğer alt faktörler ile olan korelasyon değerlerinden daha büyük olması gerekmektedir. Örnek olarak genel yorgunluk faktörünün OAV değerinin karekökü 0,88 olup bu değer genel yorgunluk faktörünün diğer alt faktörler ile olan korelasyon

değerlerinden (0,54, 0,48, 0,66, 0,66) büyüktür. Tablo 7 incelendiğinde bu ölçütün diğer alt faktörlerde de sağlandığı görülmektedir. Sonuç olarak ZTY ölçeğinin ayırt edici geçerliği de sağlanmıştır.

**Tablo 8.** ZTY Ölçeği İçin Uyum Ölçütleri

Uyum Ölçüsü	Değeri	Uyum
x <sup>2</sup> /sd	2,56	İyi Uyum
RMSEA	0,06	İyi Uyum
NFI	0,98	Mükemmel Uyum
NNFI	0,98	Mükemmel Uyum
CFI	0,99	Mükemmel Uyum
GFI	0,92	İyi Uyum
AGFI	0,88	Kabul Edilebilir Uyum

Tablo 8’de ZTY ölçeğinin birinci düzey DFA analizi sonucunda elde edilen uyum ölçütleri sunulmuştur. Tablo 8 incelendiğinde x<sup>2</sup>/sd oranının 2,56 (205,71/80) ile iyi uyum gösterdiği görülmektedir. Diğer iyi uyum gösteren indeksler 0,06 ile RMSEA ve 0,92 ile GIF’tır. NFI ve CFI indeksleri değerleri sırası ile 0,98; 0,98 ve 0,99 olup mükemmel uyuma sahiptirler. Sadece AGFI indeksi 0,88 ile kabul edilebilir uyuma sahiptir. Sonuç olarak ZTY ölçeğinin 15 maddeden oluşan beş faktörlü yapısı ölçme modeli olarak doğrulanmıştır.

Sonuç olarak Fauville ve diğerleri (2021) tarafından geliştirilen “Zoom Tükenmişlik ve Yorgunluk Ölçeğinin” (ZTY) Türkçeye uyarlanmış hali öğrencilerin Zoom tükenmişlik ve yorgunluğunu ölçmek için geçerli ve güvenilir bir araçtır.

İkinci araştırma sorusunda yorgunluk türlerinden olan genel, sosyal, duygusal, görsel ve motivasyonel yorgunlukların öğrencilerin Zoom tükenmişlik ve yorgunluk puanını yordayıp yordamadığı araştırılmak için IBM SPSS 17.0 programında çoklu regresyon analizi gerçekleştirilmiştir. Analiz sonucuna göre model aşağıdaki formül ile ifade edilebilir.

$$ZTY=4.42+0.26GörselY+0,25DY+0,24MY+0.23GY+0.21SY$$

R<sup>2</sup> değeri bağımsız değişkenlerin bağımlı değişkeni ne kadar açıkladığını gösterir. Lakin çoklu modellerde R<sup>2</sup> değeri denkleme yeni değişken ilave edilmesi durumunda genellikle artmaktadır. Bu yüzden düzeltilmiş R<sup>2</sup> değeri hesaplanmış ve modelde genel, sosyal, duygusal, görsel ve motivasyonel yorgunluklarının, Zoom tükenmişlik ve yorgunluğunun %86’sını açıkladığı görülmüştür.

## Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada, Fauville ve diğerleri (2021) tarafından geliştirilen “Zoom Tükenmişlik ve Yorgunluk (ZTY) Ölçeği” Türkçeye uyarlanmış olup, öğrencilerin Zoom kaynaklı tükenmişlik ve yorgunluğunu ölçmek amacıyla kullanılabilir geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olup olmadığı araştırılmıştır. ZTY ölçeği maddeleri 310 BBY bölümü lisans öğrencisinden oluşan çalışma grubuna uygulanmış, elde edilen veriler sırasıyla açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi yapılarak değerlendirilmiştir. ZTY ölçeği 15 madde ve genel, sosyal, duygusal, görsel ve motivasyonel yorgunluk olmak üzere beş faktörden oluşmaktadır. Ayrıca ZTY ölçeği üniversite öğrencilerinin video konferanslardaki tükenmişlik ve yorgunluğunun %82’sini açıklamaktadır. Açıklanan varyansın %40 ile %60 arasında olmasının yeterli olarak kabul edilmektedir (Büyüköztürk, 2002, s.474). Bu sonuca göre açıkladığı varyans değerinin yüksek olduğu söylenebilir. DFA sonucunda ise ZTY ölçeğinin Tablo 8’de görüldüğü gibi uyum değerleri iyi ve mükemmel uyumludur. Son olarak ölçeğin geçerliği yakınsama ile ayırt edici geçerlik teknikleri ile ve ölçme aracından elde edilen verilerin iç tutarlılık anlamındaki güvenilirliği ise hem yapı hem de Cronbach Alfa katsayısı ile test edilmiştir. Sonuç olarak Türkçeye uyarlanan ZTY ölçeği öğrencilerin Zoom tükenmişlik ve yorgunluğunu ölçmek için geçerli ve güvenilir bir araçtır.

Araştırma sonucunda BBY bölümü öğrencilerinin günde en az iki video konferansa katıldıkları ve her bir oturumun 45 dakika ila 1 saat arasında sürdüğü görülmüştür. ZTY ölçeği bileşik ortalama puanı 3,19 bulunmuş olup öğrenciler orta seviyenin üzerinde Zoom tükenmişliği ve yorgunluğu göstermektedirler. Bu sonuç Oducado ve Estogue (2021) tarafından aynı ölçeğin hemşirelik bölümü öğrencilerine uygulanması sonucu elde edilen bileşik ortalama puanına (3,82) yakındır.

İkinci araştırma sorusunda yorgunluk türlerinden olan genel, sosyal, duygusal, görsel ve motivasyonel yorgunlukların öğrencilerin Zoom tükenmişlik ve yorgunluk puanını yordadığı görülmüştür. Büyükten küçüğe sırasıyla görsel, duygusal, motivasyonel, genel ve sosyal yorgunluk ZTY puanını yordamaktadır. Diğer taraftan her bir yorgunluk türünün ZTY puanını açıklama oranının birbirine yakın olduğu görülmüştür. En fazla etkileyen yorgunluk görsel yorgunluk olup Noreen ve diğerleri (2020) tıp fakültesi öğrencileri ile yaptıkları çalışma sonucunda bilgisayar görme sendromunun lisans öğrencileri arasında çok yaygın olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca genç neslin dijital cihazların aşırı kullanımıyla ilişkili zararlı sağlık etkileri konusunda duyarlı hale getirilmesini önermişlerdir (Noreen ve

diğerleri, 2020). Bu doğrultuda salgın sırasında genç neslin aşırı dijitalleşmenin sağlığa zararlı etkilerinden korumak için etkili stratejiler tasarlamak için tüm paydaşları içeren bir kurumsal politikaya acilen ihtiyaç olduğu görülmektedir.

Literatür incelendiğinde Akduman tarafından aynı ölçeğin Türkçe uyarlamasının 150 beyaz yakalı çalışan ile yapıldığı görülmüştür (Akduman, 2021). 2020-2021 YÖK Yüksek Öğretim Bilgi Yönetim Sistemi verilerine göre Türkiye'de yükseköğretimdeki toplam öğrenci sayısı 8 milyonun üzerindedir (Yüksek Öğretim Bilgi Yönetim Sistemi, 2021). Bu grubun Zoom tükenmişlik ve yorgunluk durumunun açığa çıkarılması önemli ve kritik olup bu çalışma literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmaktadır

### **Kaynakça**

- Adın, M. (2019). Chalder yorgunluk ölçeği'nin Türkçe'ye uyarlanması ve genç yetişkin bireylerde psikometrik özelliklerinin incelenmesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Akduman, G. (2021). Zoom yorgunluğu ölçeğinin Türkçe uyarlaması: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *İş'te Davranış Dergisi*, 6(1), 16-28. Doi: 10.25203/idd.
- Akowuah, P. K., Nti, A. N., Ankamah-Lomotey, S. Frimpong, A. A., Fummey, J., Boadi, P., Osei-Poku, K. ve Adjei-Anang, J. (2021). Digital device use, computer vision syndrome, and sleep quality among an African undergraduate population. *Advances in Public Health*, 1-7. Doi: 10.1155/2021/6611348
- Bailenson, J. (2021). Nonverbal overload: A theoretical argument for the causes. *Technology, Mind and Behaviour*, 1-6. Doi: 10.1037/tmb0000030
- Büyüköztürk, Ş. (2002). Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 32, 470-483.
- Büyüköztürk, Ş. (2012). *Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*. (16. Baskı). Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Cole, D. A. ve Maxwell, S. E. (2003). Testing Mediation Models With Longitudinal Data: Questions and Tips in the Use of Structural Equation Modeling. *Journal of Abnormal Psychology*, 112 (4), 558-577.
- Çokluk, Ö., Şekercioğlu, G. ve Büyüköztürk, Ş. (2010). *Sosyal bilimler için çok değişkenli istatistik SPSS ve LISREL uygulamaları*. Ankara: Pegem Yayıncılık.

- Edwards, D. L. ve Wilkerson, N. D. (2020, April). Emotional exhaustion and its relationship with suicide risk in emergency responders. *Psychiatry Research*, 1-5. Erişim tarihi: 21.5.2021. Doi: 10.1016/j.psychres.2020.113379
- Fauville, G., Luo, M., Queiroz, A. C. M., Bailenson, J. N. ve Hancock, J. (2021). Zoom exhaustion and fatigue scale. *Computers in Human Behavior Reports*, 4, 1-10. Doi: 10.1016/j.chbr.2021.100119
- Fornell, C. ve Larcker, D. F. (1981). Evaluating structural equation models with unobservable variables and measurement error. *Journal of Marketing Research*, 18(1), 39-50. Doi: 10.2307/3151312
- Ganne, P., Najeeb, S., Chaitanya, G., Sharma, A. ve Krishnappa, N. C. (2021). Digital eye strain epidemic amid COVID-19 pandemic - A cross-sectional survey. *Ophthalmic Epidemiology*, 1-5. Erişim tarihi: 10.5.2021. Doi:10.1080/09286586.2020.1862243
- Gorsuch, R. L. (1997). New procedure for extension analysis in exploratory factor analysis. *Educational ve Psychological Measurement*, 725-740. Doi: 10.1177/0013164497057005001
- Hambleton, R. K. (1999). Increasing the validity of adapted tests: Myths to be avoided and guidelines for improving test adaptation practices. *Journal of Applied Testing Technology* (1), 1-30.
- Hezemans, C. (2021). How to boost group creative performance in times of COVID-19 (Yüksek Lisans Tezi). Radboud University. Nijmegen, Netherlands. Erişim tarihi: 21.6.2021, <https://theses.uibn.ru.nl/handle/123456789/10929>
- How to Deal with Social Exhaustion When You're an Introvert. [Blog Yazısı]. (2021). Erişim tarihi: 26.4.2021, <https://psychcentral.com/blog/social-exhaustion-avoiding-introvert-burnout>
- Li, C., Zhangd, Y., Randhawa, A. K. ve Madiganf, D. J. (2020). Emotional exhaustion and sleep problems in university students: Does mental toughness matter? *Personality and Individual Differences*, 163, 1-6. Doi: 10.1016/j.paid.2020.110046
- Luiz, A. ve Tsutsumi, M. M. A. (2021). COVID-19 pandemic: uncontrollability and psychological. *Academia Letters*, 1-9.

- Maslach, C. (1982). Job stress and burnout/Research, theory and intervention perspectives. W. S. Paine (Ed.). *Understanding burnout: Definitional issues in analyzing a complex phenomenon* içinde (s. 29-40). Beverly Hills: Sage Publications.
- Maslach, C. ve Leiter, M. P. (2008). Early predictors of job burnout and engagement. *Journal of Applied Psychology*, 93 (3), 498-512. Doi: 10.1037/0021-9010.93.3.498
- Maslach, C. ve Leiter, M. P. (2016). Understanding the burnout experience: recent research and its implications for psychiatry. *World Psychiatry*, 15, 103-111. Doi: 10.1002/wps.20311
- Massner, C. (2021). Zooming in on zoom fatigue: A case study of videoconferencing and zoom fatigue in higher education. (Doktora Tezi). Liberty University. Erişim tarihi: 16.4.2021, <https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4089&context=doctoral>
- Müller, T. ve Apps, M. A. J. (2019). Motivational fatigue: A neurocognitive framework for the impact of effortful. *Neuropsychologia*, 123, 141-151. Doi: 10.1016/j.neuropsychologia.2018.04.030
- Noreen, K., Ali, K., Aftab, K. ve Umar, M. (2021). Computer Vision Syndrome (CVS) and its Associated Risk Factors among Undergraduate. *Pak J Ophthalmology*, 37(1), 102-108. Doi: 10.36351/pjo.v37i1.1122
- Nunnally, J. C. (1994). The assessment of reliability. *Psychometric Theory*, 3(1), 248-292.
- Oducado, R. M. F. ve Estogue, H. V. (2021). Online learning in nursing education during the COVID-19 pandemic: Stress, satisfaction, and academic performance. *Journal Of Nursing Practice*, 4(2), 143-153. Doi: 10.30994/jnp.v4i2.128
- Peterson, R. (2000). A meta-analysis of variance accounted for and factor loadings in exploratory factor analysis. *Marketing Letters*, 11, 261-275.
- Streiner, D. L. (2013). *A Guide for the Statistically Perplexed: Selected readings for Clinical Researchers* (First Edition). U.S.A.: University of Toronto Press, 29-31.
- Sümer, N. (2000). Yapısal Eşitlik Modelleri: Temel kavramlar ve örnek uygulamalar. *Türk Psikoloji Yazıları*, 3(6), 49-74.

- Swanson, C. P. (1992). Assessment of stress and burnout in youth librarians (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kent State University.
- Świątek, A. H., Szcześniak, M., Bielecka, G. (2021). Trait anxiety and social media fatigue: Fear of missing out as a mediator. *Psychology Research and Behavior Management*, 14, 1499–1507. Erişim tarihi: 10.10.2021. Doi: 10.2147/PRBM.S319379
- Tabachnick, B. G. (2007). *Using Multivariate Statistics* (5 b.). Boston: Pearson/Allyn ve Bacon.
- Toney, S., Light, J. ve Urbaczewski, A. (2021). Fighting Zoom Fatigue: Keeping the Zoomies at Bay. *Communications of the Association for Information Systems*, 48, 40-46. Doi:10.17705/1CAIS.04806.
- Tyrrell, R. A. (1990). The relation of vergence effort to reports of visual fatigue following prolonged near work. *Human Factors*, 32(3), 341–357.
- Udo, G.J., Bagchi, K. K. ve Kirs, P. J. (2010). An assessment of customers' e-service quality perception, satisfaction and intention. *International Journal of Information Management*, 30, 481–492.
- Uyar, K., Gündoğan, R., Gürbüz, Ö. B. ve Özçakar, N. (2016). Status of fatigue and sleep quality in clinical medical students/Tıp fakültesi klinik dönem öğrencilerinde yorgunluk ve uyku kalitesinin durumu. *Marmara Medical Journal*, 29, 164-169. Doi: 10.5472/MMJoa.2903.05
- Van Iwaarden, J., Van Der Wiele, T., Ball, L. ve Millen, R. (2004). Perceptions about the quality of web sites: a survey amongst students at Northeastern University and Erasmus University. *Information & Management*, 41(8), 947-959
- Voogt, A. (2021). The effect of zoom fatigue on consumers' group creative performance (Yüksek Lisans Tezi). Radboud Universiteit. Erişim tarihi: 5.5.2021, [https://theses.uibn.ru.nl/bitstream/handle/123456789/11154/Voogt%2C\\_Amy\\_1.pdf?sequence=1](https://theses.uibn.ru.nl/bitstream/handle/123456789/11154/Voogt%2C_Amy_1.pdf?sequence=1)
- Worgan ve Images. (2021). How to Deal with Social Exhaustion When You're an Introvert. Erişim tarihi: 18.09.2021, <https://psychcentral.com/blog/social-exhaustion-avoiding-introvert-burnout>



Yavaş U. (1994). Research note: Students as subjects in advertising and marketing research. *International Marketing Review*, 11(4), 35–43.

Yüksek Öğretim Bilgi Yönetimi Sistemi (2021). Erişim tarihi: 20.11.2021, <https://istatistik.yok.gov.tr/>

Zoom Fatigue And Why It Matters: Know The Facts. [Blog Yazısı]. (2021). Erişim tarihi: 24.04.2021, <https://www.ucumberlands.edu/blog/Zoom-fatigue>

### Summary

Due to the Covid-19 epidemic announced by the World Health Organization in 2020, the online learning opportunities offered by information and communication technologies for years have led to the transition of courses from face-to-face education to online education in higher education institutions. There has been a compulsory transition to distance education in educational institutions and as of the spring term of 2020, education has been carried into a virtual environment. As a result, millions of students have started to be educated by video conferencing and the time spent in front of the computer and screen has led to a rapidly increasing problem, which is defined as Zoom fatigue or Zoom exhaustion in the literature.

This research is about this novel concept and has two research questions. The first one is whether the Turkish version of the "Zoom Exhaustion and Fatigue (ZEF) Scale" developed by Fauville, Luo, Queiroz, Bailenson, and Hancock (2021) is a valid and reliable tool to measure students' Zoom exhaustion and fatigue or not. Second research question is the reveal of university students' Zoom exhaustion and fatigue level whose major are Information and Document Management (IDM). The study group of the research consists of 310 university students studying in the IDM at state universities in Turkey. Research's data has been collected from university students via using online format of ZEF scale between 13 July-15 August 2021. The construct validity of the ZEF scale was analyzed by exploratory factor analysis (EFA) using the IBM SPSS 17.0 program and the factor structure of the scale was analyzed using the LISREL 8.72 package program. Cronbach's alpha internal reliability coefficient was preferred to test the reliability of the scale, and the corresponding coefficient for the ZEF scale was found to be 0.94. Construct reliability and convergent validity were performed by confirmatory factor analysis (CFA). As a result of the analyzes, the t values, error variances, standard coefficients and fit indices of the five dimensions in the scale were checked. It was seen that the ZEF scale is a valid and reliable tool to measure the students' Zoom exhaustion and fatigue. The ZEF scale consists of 15 items and five factors: general, social, emotional, visual and motivational fatigue. In addition, the ZEF scale explains 82% of university students' exhaustion and fatigue in video conferences. In the second research question, multiple regression analysis was carried out in IBM SPSS 17.0 program to investigate whether general, social, emotional, visual and motivational fatigues predict students' Zoom exhaustion and fatigue score. It has been seen that visual, emotional, motivational, general and social fatigue have been predicted the ZTY score, from highest to lowest, respectively. In addition, the adjusted R<sup>2</sup> value was calculated as a result of the regression analysis, and it was seen that general, social, emotional, visual and motivational fatigue in the model explained 86% of Zoom exhaustion and fatigue.

The most affecting fatigue is visual fatigue, and Noreen et al. (2020) stated that computer vision syndrome is very common among undergraduate students as a result of their study with medical school students. They also recommended warning and informing the younger generation to the harmful health effects associated with overuse of digital devices (Noreen et al., 2020).

As a result of the research, it was seen that IDM department students attended at least two video conferences a day and each session lasted between 45 minutes and 1 hour. The ZEF scale composite average score was found to be 3.19, and students show Zoom exhaustion and fatigue above the medium level. This result is close to the composite mean

score (3.82) obtained by Oducado and Estogue (2021) when the same scale was applied to nursing students. In this direction, it is seen that there is an urgent need for an institutional policy that includes all stakeholders in order to design effective strategies to protect the young generation from the harmful effects of excessive digitalization during the pandemic. When the literature was examined, it has been seen that the Turkish adaptation of the same scale was made by Akduman with 150 white-collar employees (Akduman, 2021). According to 2020-2021 data, the total number of students in higher education in Turkey is over 8 million. It is very important and critical revealing the Zoom burnout and fatigue status of this crowded group. Therefore, this study fills an important gap in the literature.



## STRATEJİK İLETİŞİM ARACI OLARAK MÜZELERDE INSTAGRAM KULLANIM ANALİZİ: TROYA MÜZESİ ÖRNEĞİ

ANALYSIS OF USING INSTAGRAM IN MUSEUMS AS A STRATEGIC  
COMMUNICATION TOOL: THE EXAMPLE OF THE TROYA MUSEUM

**Esmeray KARATAŞ** 

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,  
İletişim Fakültesi, İletişim Bilimleri Bölümü,  
ekaratas@comu.edu.tr

### Öz

Çevrimiçi sosyal medya platformlarının sürekli geliştiği ve çeşitlendiği günümüzde bu platformlar tüm kurum ve kuruluşların en önemli stratejik iletişim araçları haline dönüşmeye namzettir. Sosyal medya hesapları hem kar amacı güden hem de kar amacı gütmeyen kurum ve kuruluşların mevcut ve potansiyel hedef kitlelerine en kestirme yoldan ulaşabildikleri önemli bir iletişim mecrası durumundadır. Özellikle kar amacı gütmeyen kurum ve kuruluşlar için bu hesapların açılması ve yönetilmesinin ücretsiz bir şekilde gerçekleştirilebilme imkanı dolayısıyla sosyal medya platformları onlar için önemli iletişim araçlarından biri olmaktadır. Kar amacı gütmeyen kurumlardan olan kamu müzeleri arasında da mevcut ve / veya potansiyel hedef kitlelerine ulaşmak için sosyal medya platformlarının kullanımı yaygınlaşmaktadır.

Bu araştırmanın amacı, müzelerin sosyal medya platformlarından biri olan Instagram'ı nasıl etkili bir iletişim aracı olarak kullanabileceklerine Troya Müzesi örneği ile dikkat çekerek müzeler tarafından Instagram kullanımının yaygınlaşmasına katkı sağlamaktır. Müzelerin Instagram kullanımı konusunda sınırlı araştırma bulunmaktadır. Bu bakımdan bu araştırmanın Instagram'ın bir iletişim aracı olarak müzelerdeki kullanımına ilişkin alan yazındaki boşluğu doldurmaya katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu çalışmada çok yöntemli araştırma metodu kullanılmıştır. Çalışma kapsamında öncelikle Troya Müzesi'nin Instagram hesabı içerik analizi yöntemi ile incelenmiş, 22 Kasım 2018 - 08 Mart 2022 tarihleri arasında en çok görüntülenen ilk on gönderi detaylı olarak analiz edilmiştir. Daha sonra müzenin Instagram hesabı ücretsiz bir sosyal medya ölçümleme sitesine eklendikten sonra elde edilen veriler, yerli ve yabancı benchmark müzeleri ile karşılaştırma hesaplamalarında kullanılmıştır. Ayrıca müze müdürüne müzenin Instagram hesabının yönetimine ilişkin görüşme soruları yollanmış ve alınan yanıtlar ile çalışma zenginleştirilmiştir. Bu çalışma için yapılan analizlere, karşılaştırmalara ve görüşmeye göre Troya Müzesi'nin mevcut ve potansiyel hedef kitesine erişebileceği bir iletişim aracı olarak Instagram'ı etkili bir biçimde kullandığı sonucuna varılmıştır.

### Abstract

Today, where online social media platforms are constantly developing and diversifying, these platforms are ready to become the most important strategic communication tools of all institutions and organizations. Social media accounts are an important communication channel where both profit-oriented and non-profit institutions and organizations can reach their current and potential target audiences in the shortest way. Especially for non-profit institutions and organizations, social media platforms are one of the important communication tools for them due to the possibility of opening and managing these accounts free of charge. The use of social media platforms is becoming widespread among public museums, which are non-profit institutions, to reach their current and / or potential target audiences.

The aim of this research is to contribute to the widespread use of Instagram by museums by drawing attention to how museums can use Instagram, one of the social media platforms, as an effective communication tool, with the example of the Museum of Troy. There is limited research on the use of Instagram by museums. In this respect, it is thought that this research will contribute to filling the gap in the literature regarding the use of Instagram as a communication tool in museums.

In this research, multiple methods were used. Within the scope of the study, first of all, the Instagram account of the Troy Museum was examined by content analysis method, and the top ten most viewed posts between 22 November 2018 - 08 March 2022 were analyzed in detail. Then, after the museum's Instagram account was added to a free social media measurement site, the data obtained were used in comparison calculations with domestic and foreign benchmark museums. In addition, interview questions about the management of the museum's Instagram account were sent to the museum director and the study was enriched with the answers received. According to the analyzes, comparisons and interviews made for this study, it was concluded that the Museum of Troy effectively uses Instagram as a communication tool to reach its current and potential target audience.

### Makale Bilgisi

Türü: Araştırma makalesi  
Gönderildiği tarih: 5 Nisan 2022  
Kabul edildiği tarih: 15 Mayıs 2022  
Yayınlanma tarihi: 25 Haziran 2022

### Article Info

Type: Research article  
Date submitted: 5 April 2022  
Date accepted: 15 May 2022  
Date published: 25 June 2022

### Anahtar Sözcükler

Müzeler; Stratejik iletişim; Sosyal medya; Instagram

### Keywords

Museums; Strategic communication;  
Social media; Instagram

### DOI

10.33171/dtcjournal.2022.62.1.33

## Giriş

Kadim dönem düşünürlerine göre görsellik yanılsamadan ibaretti ve insanı ancak felsefe aracılığı ile ulaşabileceği hakikatten uzaklaştırırdı. Felsefi bir bakış açısına sahip bu anlayış ile görselliğin giderek önem kazandığı ve ön planda yer aldığı günümüz bakış açısının tezat bir bağlama yerleştiğini söylemek mümkündür. Ortaçağ Avrupası'na damgasını vuran Hristiyan düşünce de görselliğe kuşkuyla yaklaşırdı ve hakikatin tek kaynağının Kitab-ı Mukaddes olduğunu savunurdu. Kadim dönemden kalan ve raslantı sonucu bulunan heykeller pagan idolleri olarak görülüp reddedilirken dünyayı kutsal metnin dolayımı olmaksızın kavramaya ve algılamaya çalışmak ise kâfirlik sayılıyordu. 17. yüzyıldan sonra kadim döneme ait eserlerin paganizm bağlamında değerlendirilmekten çıktığı ve hümanist ideallerin dayandığı bir dönemin göstergeleri olarak algılanmaya başladığı görülmektedir (Shaw, 2020, s. 8). Tarih, sanat ve bunları düzenleyip teşhir eden müzeler ulusal kimlik açısından ortak bir özün varlığı üzerine inşa edilen anlatıların oluşumunda ve iletilmesinde önemli rol oynamaktadır.

Geçmişe ait eser toplama, koleksiyon oluşturma fikri ilk kez Romalılarda görülmüştür. Değerli eşyaları toplamak, sanat yapıtlarından koleksiyon oluşturmak ve bunların sergilenmesini sağlamak sınıf üstünlüğü ve gücün temsilcisi olarak görülmüştür (Altunbaş ve Özdemir, 2012, s. 3-4). Nitekim ortaya çıkan bu eserler, ayrıca onların doğayla olan mücadelelerinin üstünlüğü, tanrısal güçler karşısındaki dinsel inanışları ve onlara karşı olan tanrısallık özelliklerinin göstergesi olarak algılanmıştır (Arık, 2015, s. 5). 18. yüzyılda koleksiyon anlayışının değerlendirilmesi, arşivlenmesi ve sunum işlemleri başlamıştır. 1759'da İngiltere'deki ilk kamu müzelerinden olan Britanya Müzesi, 1793'te Avrupa'nın ilk ulusal müzesi olan Paris'teki Louvre Müzesi kurulmuştur. Müzeciliğin ülkemizde 1881'de Osman Hamdi Bey'in müze müdürü olmasıyla gelişmeye başladığı kabul edilmektedir. 1891 yılında İstanbul Arkeoloji Müzeleri, 1924 yılında Topkapı Müzesi, 1927'de Türk-İslam Eserleri Müzesi, 1928'de Ankara Etnografya Müzesi ve 1934'de Ayasofya Müzesi'nin açılması, ülkemizde başka müzelerin de açılmasına öncülük etmiştir (Özkan, 2010, s. 39) 19. yüzyıl sonlarında müze, teşhir ettiği nesnelere, bunlar için uygun gördüğü düzenlemeler ve öngördüğü davranış kuralları aracılığı ile belli bir kimliği somutlaştıran bir mekandır ve eğitilecek kitlelere belli değerleri, görgü kurallarını ve beğenileri aşıl原因an bir toplumsal mühendislik aracı olarak görülmektedir. Bu nedenle müzelerde teşhirler halkı eğitmenin bir aracı olarak kullanılır ama halkın istekleri, halkla karşılıklı iletişim, müzelerin kuruluş ve gelişme yıllarında dikkate alınmazdı. 20. yüzyıla gelindiğinde Batı'da müze, her ulusun kendi modernliğini sergileyebileceği

bir mekan haline gelmiştir. (Shaw, 2020, s. 10-14). Bütün toplumu katılım odaklı hale getirerek ziyaretçileri müzelerde aktif hale getirmek ve ziyaretçi ile karşılıklı etkileşimi sağlamak, günümüz müzelerinin en temel amaçları arasında yer almaya başlamıştır (Durmaz, 2020). Bu yeni müze anlayışı kültür, iletişim, öğrenme ve kimlik arasındaki karmaşık ilişkileri daha çağdaş bir anlayışla kavramaya olanak sağlamaktadır. Müze ziyareti esnasında kişi, müze nesnelere kendi kimliğinin bir temsilcisi olarak bakarken geçmişi keşfederek bugünü yeniden yorumlama kabiliyetini de geliştirme fırsatı bulmaktadır (Ulus, 2021). Teknolojinin gelişmesiyle ivme kazanan dijital / sanal müzeler ile birlikte kişiler, sanal koleksiyonlarda yer alan nesnelere ve onların tarihsel önemine dair çeşitli konularda bilgi içeriğine mekandan bağımsız bir şekilde erişebilmektedir (Yıldırım, 2012, s. 13).

ICOM (International Council of Museums), 1958 yılında müze kavramını *“kültürel değer taşıyan öğelerden kurulu bir bütünü korumak, değerlendirmek; halkın, özellikle gençliğin eğitimi, öğretimi, eğlenmesi, dünya görüşünün yenilenmesi, yapıcı ve yaratıcı yeteneklerin işlenmesi, özgüveni ve insanlık duygularının beslenip güçlenmesi için çeşitli belgelerle daima sergileme yapan ve çoğunluğun yararına yönetilen kuruluşlara müze adı verilir”* şeklinde açıklamaktadır (Arık, 2015, s. 15). Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın müze tanımı ise, *“müzeler, kültürel değerleri taşıyan unsurlardan oluşan bir bütünü çeşitli biçimlerde korumak, incelemek, değerlendirmek ve bunları özellikle halkın beğenisini yükseltmek ve eğitmek için sergilemek amacı güden kamu yararına yönetilen sürekli kurumlardır”* şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Özkan, 2010, s. 7). Her iki tanım da bize modern müzecilik anlayışına göre müzelerin toplama ve saklama işlevinden ziyade mevcut ve potansiyel hedef kitlelerine yönelik etkin hizmet sunumuna ilişkin faaliyetlere odaklandığını göstermektedir. Bu bağlamda müzelerin misyon, vizyon ve işlevlerini toplumsal çalışmalar doğrultusunda geliştirme çabaları, müzelerden toplumsal gelişim ve değişimlere ayna tutan ve ilerlemeyi teşvik eden araçlar haline gelmeleri beklentisine yol açmaktadır diyebiliriz (Karadeniz, 2017, s. 20). Çağdaş müzecilik anlayışının sadece koleksiyonları sergilemekten ibaret olmadığını ve müzelerin tüm insanlığa hitap eden, farklı işleyişlerle insanları bir araya getirerek onların birlikte daha fazla iyi vakit geçirmesine olanak sağlayan kurumlar olduğunu da söyleyebiliriz (Okan, 2015, s. 189). Müzelerin insanları bir araya getiren, sanatsal, sosyal, kültürel alanda becerileri sergileyen her kesimden farklı insana hizmet eden, insanların sanatı, kültürü, bilimi anlamasına yardımcı olan öğretici kurumların başında yer aldığını (Özkan, 2010, s. 4-5); çağdaş eserleri oluşturacak şekilde günümüzde genişleyen müzelerin, topluma ulaşılabilecek bilgileri, okul içinde ya da dışında öğrencilere etkili olacak materyalleri, internet

programları, sempozyum ve bildirileri, aktiviteleri, kültür programları ve insanların düşüncelerini arttıran gözlem gücünü güçlendiren ve geliştiren eğitim kurumları da olduklarını söylemek mümkündür (Keş ve Başer Akyürek, 2018, s. 96).

Kotler ve Kotler (2000)' e göre, hizmet sunan kurumlar olarak müzelerin temel amaçları önceleri koleksiyon oluşturmak ve araştırma yapmak iken daha sonra ziyaretçilere hizmet sunma amacına geçiş yapmışlardır. Bu geçiş esnasında müzelerin büyüdüğü ve rekabet sebebiyle pazarlama kavramının müzecilik alanına girmeye başladığı görülmektedir. Ayrıca kültürel faaliyet sunan etkinliklerin sayısının ve halkın eğlence için harcayabilecekleri zamanlarının çoğalması müzeleri rekabetçi bir ortama sokmuştur (Cengiz, 2006). Bu nedenle müzelerin hedef kitle ile olumlu ilişkiler geliştirerek kurum, marka, ürün ya da hizmetlerin algısını / itibarını geliştirmeye yönelik stratejik iletişim faaliyetlerinde bulunmaları önem kazanmıştır. Stratejik iletişim, bir kurumun / kuruluşun hedef kitlesi ile karşılıklı iletişim, etkileşim ve iş birliği kurmasına ve bunları sürdürmesine olanak sağlamaktadır (Karataş Ateş, 2016). Bunların yanı sıra rakip kuruluşların izlenmesi, projelerinin tanıtılması, kriz dönemlerinde mesajların yayılmasına da yardımcı olmaktadır.

Capriotti, Carreton ve Castiillo (2016), Caerols-Mateo, Viñarás-Abad ve González-Valles (2017), Abrak (2018) ve Cesur (2019) teknolojideki gelişmelerin bir sonucu olarak tanıtım ve halkla ilişkiler bağlamında müzelerin esas hareket noktasının dijital halkla ilişkiler olduğunu ve müzelerin ziyaretçileriyle iletişim kurmak, onları bilgilendirmek ve onlardan kısa sürede bilgi almak için dijital halkla ilişkiler araçlarına başvurduklarını belirtmektedir.

Müzelerin iletişim ve eğitim işlevleri çağdaş müzecilik anlayışıyla beraber önem kazanmıştır (Maccario, 2002; Irmak, 2013; Ayaokur, 2014; Çalışkan, 2016; Altunbaş ve Özdemir, 2012). Müzelerde yapılan sergiler, atölyeler, kutlamalar vb. etkinlikler, müzeye duyulan ilgiyi artırmaktadır. Müzeler bu çalışmalarla ilgili basın bülteni, reklam videosu, afiş görseli vb. tüm bilgileri sosyal medya hesapları aracılığı ile maliyeti en aza indirerek toplumla paylaşmaya başlamıştır. Müzeler yapmış oldukları faaliyetlerle ilgili iletişim çalışmalarını çok çeşitli hedef gruplarına göre gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Bu çalışmalar esnasında hedef grupların analiz edilmesi onların müze deneyimlerinden ne beklediklerinin tespit edilmesi önemli bir husus olarak karşılıklarına çıkmaktadır. Hood (1983)'un çalışmasında müzeye gelen ziyaretçilerin altı çeşit değere ve yarara önem verdiklerini belirtmektedir. Bunlar; *“İnsanlarla birlikte olma ve sosyal etkileşimde bulunma, değerli bir şeyler yapma eğilimi, güzel ve nezih bir ortamda kendilerini konforda hissetme, alışılmadık yeni*

*deneyimler edinme, öğrenme fırsatı yakalama ve aktif olarak katılma duygusu*”dur. Bu altı çeşit değer ve yarar irdelenerek yapılacak iletişim faaliyetlerinde bunların göz önünde bulundurulması müzelerin hedef kitleleri ile olan etkileşimini artırarak gelişmeler ve değişimlere yol açmıştır. Onur (2012), bütün bu gelişmeler ve değişimler ile müzelerin de kendilerine birtakım prensipler edindiğini, bu prensiplerden bazılarının; *“Müzelerin, kendi buldukları çağın gerekliliklerine göre kendilerini güncellemeleri, karşılıklı iletişime öncelik vermeleri, değişimlere, yeniliklere açık olmaları, ziyaretçilerin kendi yaratıcılıklarını, fikirlerini, anlamlarını, fikirlerini ve projelerini paylaşabilecekleri yerler haline gelebilmeleri”* olduğunu belirtmektedir. Bunların yanında müzelerin bilimsel araştırmalara olanak sağlamaları ve bilimsel toplantılara ev sahipliği yaparak akademik çalışmalara katkı sunmaları bakımından da önemli merkezler olduğunu söyleyebiliriz.

### **Sosyal Medya ve Müzeler**

Sosyal medya, hedef kitle ile iletişim ve etkileşimin gelişmesinde önemli bir faktör haline gelmiştir. Birçok müze, sosyal medyanın sosyal ağlar, podcasting, blog gibi farklı formlarını faaliyetlerini dijital alana taşıırken aynı zamanda kültürel otorite açısından özgünlük ve itibarlarını güçlendirmek için kullanmaya başlamıştır. Müzeler çoğunlukla sosyal medyayı etkinlik listelerini tanıtmak, hatırlatma notları yollamak, daha büyük veya daha yeni hedef kitlelere ulaşmak ve izleyicilerin ilgisini çekmek için kullanmaktadır. Sosyal medya müzelerin ziyaretçilerine bilgi dağıtmasını kolaylaştırmış ve onlardan öğrenmeleri ve onlarla etkileşim kurmaları için fırsatlar yaratmıştır. Sosyal medya maliyeti en az iletişim kanalı olarak tanımlanmakta ve web ortamında kurumların kişilerin kendilerini ifade etmelerine ve bir ortam yaratmalarına olanak tanıyan ve etkisi yüksek iletişim kanalları olarak kabul edilmektedir. Sosyal medya siteleri üyelerinin kendilerine ilişkin metin ve / veya görsel paylaşabildikleri ortamlar sunan bir medya türü olması nedeniyle müzeler kurumsal olarak bu ortamda yer almakta ve çeşitli şekillerde kurumsal çalışmalarını internet ortamında paylaşmaktadır (Russo ve Peacock, 2009; French ve Runyard, 2011; Chung, Fletcher ve Lee, 2012; Uralman, 2012; Marketti ve Fiore 2014; Dearolph, 2014). Müzeler sosyal medya üzerinden gerçekleştirdiği tüm iletişim süreçlerinde pazarlama, eğlenme ve / veya eğitime gibi amaçlarla hedef kitlelerine ulaşırken etkileşime önem vermelidir (Lotina ve Lepik, 2015; Akça, 2020). Müzelerin sosyal medya kullanımı, sosyal medyayı iletişim aracı olmanın ötesinde müze ve toplum bütünleşmesini sağlayan bir yapıya dönüştürmüştür (Agostino, Arnaboldi ve Lampis 2020; Boztepe Taşkıran, 2021). Lazzeretti, Sartori ve Innocenti (2015) “son

*yıllarda sosyal medyanın kar amacı gütmeyen kuruluşların çeşitli paydaşlarıyla ilişkiler kurmak ve var olan ilişkileri güçlendirmek için önemli araçlar olduğu ve kâr amacı gütmeyen kuruluşların, kar amacı güden kuruluşlara kıyasla sosyal medya adaptasyonunda bir miktar geciktiğinin ortaya konduğunu”* belirtmektedir. Bu gecikmeden doğan açığı kapatabilmek istiyorlarsa müzelerin kendilerini sosyal medyaya uyarlamak için daha hızlı, sistemli ve planlı iletişim çalışmaları yapmaları gerektiği aşikardır.

Sosyal medya platformları her geçen gün çeşitlenmekle birlikte tüm dünyadaki insanlar tarafından da yaygın kullanım alanı bulmaktadır. Uluslararası istatistikler tüm dünyada iki milyardan fazla kullanıcının sosyal medya kullandığını göstermektedir. En yaygın kullanılan sosyal medya platformları sırasıyla Facebook, Youtube ve Instagram’dır. (Most used..., 2021) Bu platformlara üye olan aktif kullanıcıların sosyal medya uygulamalarında geçirdikleri süre istatistiklerine bakıldığında ayda 23.2 saat ile Youtube’da, 19.5 saat ile Facebook’ta ve 10.3 saat ile Instagram’da zaman geçirildiği görülmektedir (Digital, 2021). Bu istatistikler mevcut ve potansiyel hedef kitlelere erişme noktasında müzeler için de sosyal medyanın nedeni gerekli olduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Müzeler marka bilinirliğinin artması, kendi markasının tanınması amacıyla sosyal ağ siteleriyle bağlantı kurabilir ve faaliyetlerini bu sitelere yönlendirebilir. Gerçek bir aidiyet duygusu ve güçlü bir bağlılık tesis etmeyi amaçladığı kullanıcı kitlesi ile onları çalışmalarına dahil eden eylemlerle bir şirketin müşterileri gibi müşteri sadakati ile elde tutmayı hedefleyebilir. Sosyal medyada mevcut ve aktif olmak, aynı zamanda etkinlik ve faaliyetlerin tanıtımını yapmak için başka bir kanaldan yararlanmak anlamına da gelmektedir. Web pazarlama faaliyetleri ile restorasyon, geçici sergi hazırlanması, yeni bir müze malzemesi / nesnesi veya bir teknoloji satın alımı, tasarım, müzenin yaşam döngüsündeki bazı faaliyetler (biletlerin ve tüm ticari ürünlerin satışı gibi) için destek çağrısı yapılabilmesine olanak tanımaktadır. Bununla birlikte, müzelerin sosyal platformlardaki varlığı yeni ama genişleyen bir olguyu temsil etmektedir. Örneğin İtalya’da, Dijital İnovasyon Gözlemevi tarafından Kültürel Miras Üzerine Bir Örneklem üzerinde gerçekleştirilen anketten elde edilen verilere göre 2019 yılına ait 476 müze ve sergiden %69’unun en az bir sosyal medya hesabı vardır. Genel olarak, bunların %67’si Facebook’ta bulunurken, yalnızca %26’sı hali hazırda bir Instagram hesabını etkinleştirmiştir (Zingone, 2019, s. 56). Müzelerin sosyal medya iletişimi için detay odaklı olması ve tamamen görsel bir iş olması nedeniyle Instagram şu anda çok uygun bir platform olarak görünmektedir. Müzenin, bilgiye boğulmuş ve giderek daha düşük dikkat süresine sahip bir izleyici



kitlesi üzerindeki etkisini artırmak ve kendini sergilemek için görüntülerin iletişimsel gücünü kullanmasına ve büyük bir kitleye sahip olmasına olanak tanımaktadır.

Instagram ayrıca müze hizmetlerinin verimliliğini sağlamak için her gün çalışanların yüzlerini, deneyimlerini ve günlük etkinliklerini çevrimiçi izleyiciyle paylaşabileceği bir müzenin insanlaştırma sürecini de kolaylaştırmaktadır. Bu bağlamda Amsterdam Rijkmuseum, Londra British Museum, Tate ve National Gallery Instagram'ı bir sanat eserinin görseller ve onları tanıtan metinler aracılığıyla sunulması için bir kanal olarak kullanmaları, izleyicilerin / takipçilerin müzeleri anlamalarına yardımcı olmaktadır. Genel olarak, bu süreç, müze koleksiyonlarını uzun süredir sadece seçkinler için bir varlık haline getiren bu erişimin ve bu anlayışın önündeki engelleri aşamalı olarak kaldırmayı amaçlamaktadır. Müzeler Instagram hesaplarının izleyici / takipçi kitlesini tanımlarken potansiyel izleyicinin heterojen bileşimini hesaba katmalıdır. Örneğin sanatçılar, araştırmacılar, gazeteciler ve öğretmenler gibi çevrimiçi müze iletişimi olan kullanıcılar, kendi araştırma ve çalışmaları için daha az zorlukla malzeme bulma fırsatına sahip olabilmektedir. Bir sergiyi ilgi ve zevk için ziyaret eden meraklıları için müzenin çevrimiçi varlığı, müzenin eserlerine erişmek, neyi koruduğunu anlamak, müze ile etkileşimde bulunmak ve müzede sergilenen eserlere aşina olmak, merak uyandırmak ve geliştirmek ise bir başka fırsat alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Instagram'da en çok fotoğraf paylaşılmaktadır ve fotoğraflar, izleyicinin kendisini tanımlayabileceği soyut değerlerin yanı sıra somut yönlerin ve nesnelere net bir görsel anlatımını yaratmalarına izin vermektedir. Aynı zamanda fotoğraflar bir iletişim aracıdır ve müzelerin çoğu müzelerde fotoğraf çekme yasağını kaldırmıştır (Miranda, 2013). Özellikle kültür kurumları binalarının ve koleksiyonlarının fotoğraflarını çektirmenin profesyoneller ve ziyaretçilerle etkileşim kurmada önemli olduğuna inanmaktadırlar (Edwards ve Sigrid Lien, 2014). Fotoğraflar olumlu tutum sergileyen müze ziyaretçileri tarafından müzenin popüleritesini ve gelecekteki ziyaretçilerine erişilebilirliğini artırmaya yardımcı olmaktadır (Stylianou-Lambert, 2017). Instagram özellikle gençler arasında en hızlı büyüyen sosyal ağlardan biri olması bakımından ve kültürel ağların geliştirilmesi açısından da önem taşımaktadır. Kullanıcılar müzelerde Instagram kullanımı ile yaşadıkları müze deneyimlerini fotoğraf veya video seçeneğiyle kendi hesaplarında paylaşabilme olanağını elde etmektedirler (Weilenmann, Hillman ve Jungselius, 2013). Instagram, 2016 yılında çevrimiçi bir fotoğraf albümü biçiminde piyasaya sürülmüştür (Hochman ve Manovich, 2013). Kullanıcıların mobil cihazlarıyla fotoğraf ve video çekerek, dijital

filtreler uygulayarak ve paylaşarak bazı temel işlemler gerçekleştirmeleri onlara çeşitli sosyal medya platformlarında “her an önemli” duygusunu yaşatmaktadır. Kameralı akıllı telefonlar, sürekli sosyal medyaya erişim sağlamak ve böylece görüntülerin kolay paylaşılmasına yol açmaktadır (Araújo, Corrêa, da Silva, Prates ve Meira, 2014, p. 20). Bir sosyal ağ olarak Instagram’da, kullanıcıların bir kişisel profil oluşturarak ve diğerlerini takip ederek ilişkiler kurması asimetrik ilişkiler yaratmaktadır (Zappavigna, 2016). Bir kişinin sahip olduğu takipçi sayısı ne kadar fazlaysa, algılanan sosyal etkileri de o kadar büyük olarak değerlendirilmektedir. Uygulamanın arkasındaki temel fikir paylaşmaktır dolayısıyla kullanıcılar fotoğraf ve videoları hashtag (#) kullanarak bulabilmektedir (Sheldon ve Bryant, 2016). Kullanıcılar ayrıca, işlem sırasında bir resmi veya videoyu etiketlemeyi seçebilmektedirler. Yayınlama sürecinde, isterlerse bağımsız olarak etiket tanımlayabilmekte veya önceden belirlenmiş bir etiket sözlüğünü takip ederek @ işaretini de kullanabilmektedirler. Bu sembolü, alt yazı eklerken ve / veya diğerlerinden bahsederken kullanabilmektedirler. Bu, gönderilerini göndermeden önce referans verilen kullanıcının hesabına etkili bir şekilde bağlanmayı sağlamaktadır (Hu, Manikonda ve Kambhampati, 2014). Instagram, günlük yaşamın birçok yönünü genişletmenin yanında görüntü akışlarına göre organize olmaktadır. Kullanıcılar bir cihazın ekranıyla etkileşime girebilmekte ve akıllı telefon ile de yüklenen fotoğrafları görebilmektedir (Carah ve Shaul, 2016). Çevrimiçi fotoğrafçılık tesisi, örneğin Instagram tarafından sağlanan fotoğraf yüklemek, kullanıcının mobil dijital vatandaş olarak deneyimlediği gerçeklik olarak da değerlendirilebilmektedir. Bazı sosyal medyada fotoğraflar referans noktası olarak kullanılmakta, kullanıcılar ayrıca yorum yapabilmekte, beğenebilmekte ve bazen paylaşımında bulunabilmektedir (Budge ve Barnes, 2017). 2016’da başlatılan Instagram’ın önemli bir işlevi Instagram Hikayeler’dir. Instagram Hikayeleri ile kullanıcılar tüm günlük olayları ile dijital bir fotoğraf ve / veya video hikayesi oluşturabilmektedir. Bu paylaşılan görüntü ve video deneyimi ayrıca çizim araçlarını kullanarak ve çıkartmaları gömerek ifadeleri daha çekici hale getirmek için kullanılmaktadır. Instagram Hikâyeleri, kaybolmadan önce 24 saat görüntülenebilmektedir. Tüm bu özellikleri ve kullanım alanları ile Instagram, Müzelerde, ziyaretçiler için müze deneyimlerini takipçilerine aktardıkları bir iletişim mecrası olarak kullanılmaktadır.

## Alanyazın Tarama

Instagram'ın müzelerde kullanımı hakkında çok fazla yayınlanmış çalışma bulunmamaktadır. Yabancı literatür incelendiğinde bazı çalışmalara erişilmiştir. Weilenmann, Hillman ve Jungselius (2013) 'ın Göteborg doğal tarih müzesi ve ziyaretçilerine odaklanan, 222 Instagram gönderisini çıkardıkları ve ziyaret eden 14 "Instgrammers" ile gönderilerine katkıda bulunan nedenleri vurgulayarak röportaj gerçekleştirdikleri bir çalışma bulunmaktadır. Lazaridou, Vrana ve Paschaloudis (2017) Instagram'ın müze ve galerilerde kullanımını önerdikleri çalışmalarında uygulamanın müzeler tarafından kullanılmasının müzelerin İnternet varlıklarını geliştirmesine ve potansiyel ziyaretçilerin daha fazlasına ulaşmasına yol açacağı belirtilmektedir (Lazaridou, Vrana ve Paschaloudis, 2017). 2017'de Budge ve Burness, deneyimleriyle ilişkili "Instgrammers" tarafından paylaşılan görsel ve metinsel gönderileri analiz ettikleri çalışmalarında müze ziyaretçilerinin Instagram'da yayınladıkları deneyimleri ve sergi nesnelere dikkat çektikleri tartışılmaktadır (Budge ve Burness 2017). Ertesi yıl, Budge ve Burness (2018) araştırmalarını Avustralya, Sidney'de Çağdaş Sanat Müzesi'nde genişletmişlerdir. Çalışmaları, müze coğrafi etiketini kullanarak ziyaretçinin Instagram gönderilerini araştırmayı amaçlamıştır. Sonuçlar, ziyaretçilerin fotoğraflar aracılığıyla nesnelere iletişim kurarken nesnelere yakından ilgilendiklerini göstermiştir. Suess (2018)'in, Queensland Modern Sanat Galerisi'ndeki Gerhard Richter sergisinin ziyaretçileri tarafından Instagram kullanımına atıfta bulunduğu çalışmasının sonuçları, Instagram'ın ziyaretçilerin fiziksel alanı aşmasına ve estetik deneyimlerini geliştirmesine izin verdiğini göstermiştir. Brown Jarreau, Dahmen, N. S. ve Jones (2019)'un Bilim müzeleri hakkındaki çalışması, bu müzelerin Instagram aracılığıyla resmi olmayan eğitimi, bilimsel okuryazarlığı, halkın katılımını ve bilim insanlarının müze duvarlarının dışında kamuoyunda görünürlüğünü teşvik etme fırsatını kaçırdıkları sonucuna varmıştır. Çalışma, 1.073 Instagram gönderisinin analiziyle, müzelerin bir süreç olarak müze liderliğindeki keşif ve bilim iletişimi üzerinden koleksiyonların ve küratörlük çalışmalarının nihai sonuçlarına odaklanarak, Instagram'ı tanıtım amaçlı bir yayın aracı olarak kullandığını gösterdiğine dikkat çekmektedir ve Bilim müzelerine, eğitici bilgiler ve sergi oluşturma ve müze araştırmacılarının perde arkasındaki çalışmalarının görünürlüğünü sunan daha fazla Instagram gönderisi oluşturmasını önermektedir. Zingone (2019) müzelerin Instagram'da genellikle ne tür içerikleri paylaştığına bakmak ve temelde görüntülere dayalı bu yenilikçi iletişim kanalını belgelemek, günlük etkinliklerini, kimliklerini iletmek ve kullanıcılarla iletişim kurmak için nasıl kullandıklarını anlamak

amaçlayan çalışmasında Paris'teki Louvre Müzesi ve New York'taki Metropolitan Sanat Müzesi'nin resmi profillerinde 30 günlük bir süre içinde yayınlanan gönderilerin niteliksel bir analizini yapmıştır. Amanatidis vd. (2020)'nin çalışması Yunanistan'daki müzelerin Instagramı kullanma biçimlerini araştırmayı amaçlamış ve müze yetkililerinin Instagram'ın sunduğu fırsatı değerlendiremediği sonucuna varmıştır. Corona (2021), koleksiyonlara fiziksel erişimin mümkün olmadığı dönemlerde bile, müzelerin toplumun ziyaretçilerle belirli bir etkileşimi sürdürmesini sağlayan çift yönlü bir iletişime nasıl ulaşabileceğini vurgulamayı amaçladığı çalışmasında modern iletişimin temel araçlarının Covid-19 virüsü nedeniyle sokağa çıkma yasağının uygulanmasından önceki ve sonraki geri bildirimleri vurgulayarak Paris'teki Louvre Müzesi tarafından benimsenmesini ele almıştır. Müzelerin kültürel iletişim için sosyal medyayı nasıl kullandığını incelemek amacıyla hazırlanan bir yüksek lisans tezi (Kanoura, 2021) için Selanik'te yer alan Arkeoloji Müzesi ve Bizans Kültürü Müzesi yetkililerine uygulanan anket sonuçlarına göre müzelerin izleyicileri bilgilendirmek, onları eğlendirmek ve aktif tutmak için sosyal medyanın önemini vurguladıklarını ve söz konusu müzelerin ağırlıklı olarak Facebook'a odaklanıldığını tespit edilmiştir.

Ülkemizde yapılan müzeler ve sosyal medya kapsamında değerlendirilebilecek bazı çalışmalar bulunmaktadır. Özel (2016)'in müzelerin koleksiyonlarında yer alan nesnelere bilgi yönetimi bağlamında düzenlemeleri ve erişime sunmalarına yönelik olarak gerçekleştirdikleri uygulamaların ve hizmetlerin değerlendirilmesini amaçladığı araştırma sonucunda çalışmaya konu olan müzelerin bilgi sistemi kullanmadıkları saptanmıştır. Araştırmada ayrıca müzelerin hizmet verirken müzelerin yarısından çoğunun sosyal medya olanaklarından yararlanmadıkları belirlenmiştir (Özel, 2016, s. 196). Korkmaz, Savaşçı ve Aydın (2019) Çanakkale ilinde bulunan ve Avrupa Yılı Müzesi 2020 yılı adayı olan Troya Müzesi'nin tanıtım faaliyetlerinin ve algılanan müze deneyiminin belirlenmesini amaçladıkları çalışmada 2018 yılının Troya Yılı ilan edilmesinin Troya Müzesi'nin tanıtımlarında büyük etkisinin olduğunu belirterek Müzenin konum, kullanım kolaylığı, bilgilendirici olması yönünden olumlu deneyim sağladığı ve Troya Ören Yeri'nin daha iyi anlaşılmasına katkı sağladığı tespit edilmiştir. Akça (2020) Türkiye müzelerinin gelişen teknolojiden hangi ölçüde faydalandıklarını irdelediği çalışmasında dünya perspektifiyle Türkiye'deki müzelerin daha görünür ve erişilebilir olmaları için bilgi ve iletişim teknolojileri altyapısını nasıl kullanmaları gerektiği konusunda örnekler vermiştir. Çalışma kapsamında Türkiye'de müzelerin sosyal medya kullanımları incelenmiş, elde edilen verilere göre en fazla kullanılan sosyal medya ortamının

Facebook ve Twitter olduğu tespit edilmiştir. Çalışmada, devlete bağlı olan müzelerde kendi koleksiyonlarını sosyal medya üzerinden görünür hâle getirerek müze ziyaretçisinin arttırılması gibi bir amaç olmadığı hatta çalışmaya katılan müzelerin yarısının sosyal medya kullanmadığı vurgulanmaktadır (Akça, 2020, s. 269). Sade (2020) seçilen beş özel müzenin dijital halkla ilişkiler çalışmalarını etkili bir şekilde hedef kitleye ulaştırıp ulaştırmadıklarını araştırdığı çalışmasında, özel müzelerin paylaşımlarını kamuyu bilgilendirme amaçlı tek yönlü kullanmakta oldukları ve paylaşımlarını interaktif iletişim amaçlı kullanmadıkları sonucuna varmıştır. Zülfikar ve Ediz (2020) müzelerde üçboyutlu anlatım tekniklerini geliştirmek ve geleceğe panorama sanatını taşımanın teknoloji ile mümkün olduğunu belirttikleri çalışmalarında alan olarak Panorama 1326 Müze ve Etkileşim Merkezi'ni seçmiş ve bu kapsamda bir öneri modeli oluşturmuşlardır. Boztepe Taşkiran (2021) devlet ve özel müze kullanımlarının karşılaştırılmasını amaçladığı çalışmasında Topkapı Sarayı Müzesi ile Sakıp Sabancı Müzesi'nin 2020 yılında Facebook, Twitter ve Instagram üzerinden yaptığı paylaşımları analiz etmiştir. Araştırmada Sakıp Sabancı Müzesi'nin sosyal medyayı iletişim uygulamalarına daha erken entegre ettiğine ve sosyal medyayı daha aktif biçimde kullandığı sonucuna varılmıştır. Araştırmanın çarpıcı sonuçlarından bir tanesi de sosyal medya kullanıcılarının en çok Instagram üzerinden müzelerle iletişime geçmeleridir. Bir diğer çarpıcı sonuç ise her iki müzenin de sosyal medyanın etkileşim özelliğinden yeterli ölçüde yararlanmadığının ortaya konulmasıdır.

### **Türkiye'de Müzeler ve Instagram Kullanımı**

Türkiye'de 205'i Kültür ve Turizm Bakanlığı'na bağlı, 260'ı bakanlık denetiminde özel müze olmak üzere toplam 465 müze bulunmaktadır. Son yıllarda dünyanın en büyük mozaik müzesi olan Gaziantep Zeugma Mozaik Müzesi, Hatay Arkeoloji Müzesi, Şanlıurfa Müzesi, Şanlıurfa Haleplibahçe Mozaik Müzesi, Aydın Müzesi, Bitlis Ahlat Müzesi, Uşak Müzesi, Çanakkale Troya Müzesi, Mersin Müzesi ve Adana Müzesi gibi yeni müzeler çağdaş müzecilik anlayışına göre tasarlanmış ve ziyarete açılmıştır<sup>1</sup>. Bakanlığın web sitesinde müzelerin bir listesi yer almaktadır ancak müzeler hakkında detaylı istatistik bilgileri yer almamaktadır. Örneğin her yıl için en çok ziyaret edilen müzelerin hangileri olduğuna ilişkin bir bilgiye rastlanmamıştır. Üstelik bu soruya yanıt aramak amacıyla ilgili mercilere (Müzeler Müdürlüğüne, TÜİK veri portalının ve Turkish Museums'un Instagram hesabına)

<sup>1</sup> <https://kvmgm.ktb.gov.tr/TR-69904/turkiye39de-muzecilik.html>

yollanan mesajlara da geri dönüş alınamamıştır. Elde edilen müze listesinde yer alan müzelerin Instagram hesaplarının olup olmadığı kontrol edilmiştir. Troya Müzesi, Instagram hesabı bulunan tek arkeoloji müzesidir. Bu nedenle bu çalışma için örnek olarak Troya Müzesi belirlenmiştir. Daha sonra Troya Müzesi müdüründen alınan bilgiye göre Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın var olan müzelerin sosyal medya hesaplarının kapatılarak sosyal medya hesaplarının tek bir kanaldan, "Turkish Museums" üzerinden yürütülmesini istediği öğrenilmiştir. Troya Müzesi hesabı da kapatılan bu hesaplar arasında iken Müze müdürü Rıdvan Gölcük göreve başladıktan sonra önemli bir marka haline gelmesini arzuladıkları ve bu yönde çalıştıkları Troya Müzesi'nin kendine özel sosyal medya hesaplarının olmasını çok istediklerini ve Genel Müdürlüğün olurları ile 2019 Eylül ayında yeniden açtıklarını belirtmiştir.

Çalışmaya konu olan Troya Müzesi, eski adıyla Çanakkale Arkeoloji Müzesi, Çanakkale İli, Merkez İlçesi'ne bağlı Tefikiye Köyü sınırları içinde yer alan, UNESCO'nun 1998 yılında Dünya Kültür Mirası Listesi'ne aldığı, Troya Antik Kenti girişinde yer almaktadır. Troya Müzesi 3.000 m<sup>2</sup> sergi salonuna ve 11.200 m<sup>2</sup> kapalı alana sahiptir. İnşasına 2013 yılında başlanılmış ve 2018 yılında tamamlanarak Ekim ayında ziyarete açılmıştır. Eserler taş (mermer), heykel, lahit, yazıt, sunak, mil taşı, paleolitik balta ve kesiciler vb., pişmiş toprak seramikler, metal kaplar; altınlar, silahlar, sikkeler, kemik obje ve aletler, cam bilezikler, süs eşyaları, bardak, koku şişeleri, gözyaşı şişelerinden vb. oluşmaktadır. Teknolojik gelişmelerin aksettirildiği müzede ayrıca görsel grafik tasarımlarla birlikte diorama dokunmatik ekran ve animasyonlarla sergi ile anlatımları yapılmaktadır.<sup>2</sup>

### **Çalışmanın Metodolojisi**

Troya Müzesi Instagram hesabının iletişim aracı olarak incelenmesi amacıyla hazırlanan bu çalışma için üç farklı yöntemden yararlanılmıştır. İlk olarak Troya Müzesi'nin Instagram hesabının iletişim aracı olarak kullanımını daha iyi analiz edebilmek amacıyla hazırlanan görüşme soruları 18 Ocak 2022'de Troya Müzesi Müdürü Rıdvan Gölcük'e yollanarak kendisinden Ek 1'deki bilgiler talep edilmiştir ve 27 Ocak 2022 tarihinde gelen yanıtlar ile çalışma şekillendirilmiştir. Müze müdürü ile yapılan görüşme müzenin Instagram hesabının nasıl yönetildiğine ilişkin bir bakış açısına sahip olunmasını sağlamıştır. İkinci olarak Troya Müzesi resmi Instagram hesabından 22 Kasım 2018 - 08 Mart 2022 tarihleri arasında paylaşılan en çok

<sup>2</sup> <https://muze.gov.tr/muze-detay?SectionId=TRO01andDistId=TRO>

görüntülenen ilk on gönderinin içerik analizi yapılmıştır. Son olarak Troya Müzesi Instagram hesabı ücretsiz sosyal medya ölçümleme sitesi boomsocial.com'a eklenerek dünyadan ve Türkiye'den Instagram'ı etkin kullanan müzelerin Instagram hesabı ile karşılaştırma yöntemi kullanılmıştır. Troya Müzesi Müdürü'nün benchmark aldığı Hermitage Müzesi ve Pera Müzesi'nin Instagram hesapları da ayrıca karşılaştırmaya tabi tutulmuştur.

Çok Yöntemli Araştırma (multible methods) tek bir araştırmada farklı veri toplama ve analiz yöntemlerini uygulamak olarak ifade edilmektedir. Çok yöntemli araştırmalarda aynı paradigma içerisinde birbiri ile uyumlu birçok teknik kullanılabilir (Spratt, Walker ve Robinson, 2004'ten akt. Balcı, 2009, s.44). İçerik analizi, araştırmacıya istatistikî veriler kullanılarak elde edilen veriler üzerinden sistematik ve objektif bir yorum yapabilme imkanı sağlamakta ve iletişimin sunulan içeriğinin tarafsız, sistematik ve niceliksel tanımı olarak karşımıza çıkmaktadır (Berelson 1952'den akt. Koçak ve Arun, 2006, s.22). Bu çok yöntemli araştırmada şu sorulara yanıtlar aranmıştır:


1. Troya Müzesi'nin Instagram hesabının genel görünümü nasıldır?
2. Troya Müzesi'nin Instagram hesabından paylaştıkları en çok görüntülenen gönderilerin içerik analizi nasıldır?
3. Troya Müzesi Instagram hesabı etkileşim oranının Instagram'da en çok takip edilen diğer yerli ve yabancı müzelerle kıyaslaması nasıldır?
4. Troya Müzesi Instagram hesabının yönetimi stratejik iletişim bağlamında nasıl değerlendirilebilir?

### **Troya Müzesi Instagram Hesabının Karşılaştırmalı Analizi**

Troya Müzesi Instagram hesabının genel görünümü Tablo 1'de yer almaktadır. Hesap adı "troyamuzesi"dir. 22 Kasım 2018 tarihinde bu hesapta ilk paylaşım yapılmıştır. Açıklama kısmında müzenin hem Türkçe hem de İngilizce adı bulunmaktadır ve ziyaretçilerin müzeyi sanal olarak ziyaret edebilecekleri internet adresi yazılmıştır. Müze adına kayıtlı bir web adresi bulunmamaktadır. Müzenin logosu vardır ancak slogan yoktur. 8 Mart 2022 tarihinde alınan veriye göre müzenin takipçi sayısı 11.616'dır. Müze hesabından paylaşılan toplam gönderi sayısı 584'tür. Bu gönderilere yapılan toplam etkileşim sayısı (yorum ve beğeni) 10.800'dür. Instagram hesabından yapılan gönderilerde # (hashtag) kullanılmakta ve düzenli olarak ilgi çekici hikayeler paylaşılmaktadır.

Tablo 1

Troya Müzesi Instagram Hesabının genel görünümü (08 Mart 2022)

Hesap adı	İlk gönderi tarihi	Açıklama	Web adresi	Logo	Slogan	Takipçi sayısı	Gönderi sayısı	Etkileşim (Yorum+ Beğeni)
troyamuzesi	22 Kasım 2018	Troya Müzesi / Museum of Troy Troya Müzesi Sanal Müze Uygulaması Linki: sanalmuze.gov.tr/muzeler/canakkale-troya-muzesi	Yok	Var 	Yok	11.616	584	10.800

Müze takipçilerinin % 55'i Kadın, % 44.9'u Erkektir. Takipçilerin başlıca yaş aralıkları 18-24 arası % 7.3, 25-34 arası % 26.7, 35-44 arası % 31.2, 45-54 arası % 20.7, 55-64 arası % 9.4, 65 yaş üstü % 4'tür. Müze hesabının en yoğun ziyaret günü Salı ve en yoğun saatler 09.00, 12.00, 15.00, 18.00 ve 21.00'dir. Müze hesabında bir haftada +59,7% daha fazla hesaba erişim; Müze hesabı ile etkileşimde bulununulan hesaplarda +197% artış; müze hesabının takipçi sayısında +0,75% artış tespit edilmiştir. Bu artış o hafta içerisinde 142 yeni takip edilme ve 59 takibi bırakma neticesinde hesaplanan orandır. Müze hesabına ülke bazında erişim oranları Türkiye % 90.9, Amerika Birleşik Devletleri % 1, Almanya % 0.9, İtalya % 0.6'dır. Türkiye'deki İller bazında erişim oranları ise; İstanbul % 33.3, Çanakkale % 19.2, Ankara % 8,9, İzmir % 6,6'dır.<sup>3</sup>


Troya Müzesi Instagram hesabından paylaşılan gönderiler içerisinde en çok görüntülenen 10 içeriğin analizi Tablo 2'de yer almaktadır. Bu gönderiler detaylı olarak incelendiğinde gönderilerin %80'inin fotoğraf, %10'unun video ve %10'unun fotoğraf ve video türünde olduğu; %80'inin haber, %10'unun duyuru ve %10'unun özel gün kutlaması olduğu; %80'inin Türkçe ve %20'sinin hem Türkçe hem de İngilizce dilinde olduğu tespit edilmiştir. Tabloda gönderi başlığı ve görseli, gönderi türü, içeriği, dili, gönderinin paylaşıldığı tarih, gönderiye yapılan yorum sayısı, beğeni sayısı, gönderinin görüntülenme sayısı ve etkileşim oranı verilmiştir. Etkileşim oranı beğeni ve yorum sayılarının toplamı takipçi sayısına oranlanarak hesaplanmaktadır. Gönderilerin ortalama etkileşim oranı %21,4'tür.





<sup>3</sup> Veriler, Troya Müzesi Müdürü'nden 23 Şubat 2022'de alınan Instagram hesabı istatistiklerinden derlenmiştir.



Tablo 2

Troya Müzesi Instagram Hesabında En çok görüntülenen ilk 10 gönderi

Gönderi görseli	Gönderi içeriği	Gönderi türü	Gönderi içeriği	Gönderi dili	Gönderi tarihi	Yorum sayısı	Beğeni sayısı	Görüntülenme sayısı	Etkileşim oranı
	Avrupa Müze Akademisi Özel Ödülü Troya Müzesinin...	Video	Haber	İngilizce ve Türkçe	19 Eylül 2021	42	15.594	54.900	%134,6
	Başardık 🏆 #TroyaMüzesi, 2020 Yılı Avrupa Yılın Müzesi Özel Ödülü'nün sahibi oldu.	Fotoğraf ve Video	Haber	İngilizce ve Türkçe	6 Mayıs 2021	150	1693	29.500	%15,8
	II. TROAS SEMPOZYUMU BAŞLIYOR!	Fotoğraf	Duyuru	Türkçe	4 Nisan 2021	6	380	15.700	%3,3
	Troya Atı Heykeli (Troy Filminde kullanılan)	Fotoğraf	Haber	Türkçe	8 Temmuz 2021	12	814	9.982	%7,1
	Başardık 🏆 "2020 Avrupa Yılın Müzesi Özel Takdir Ödülü'nü alan #Troya Müzesimiz Avrupa'nın önemli müze ödüllerinden 2020/2021 "Avrupa Müze Akademisi Özel Ödülü"ne layık görüldü.	Fotoğraf	Haber	Türkçe	19 Eylül 2021	60	1.314	9.728	%11,8
	Troya'da bulunan zemin mozaığı kazılarının dönüm noktası olacak!	Fotoğraf	Haber	Türkçe	8 Ekim 2021	15	1.150	9.452	%10
	Dün akşam Troya Ören yerinde resmi açılışı gerçekleştirilen 58. Uluslararası Troya Festivalinde Homeros Bilim Kültür ve Sanat Ödülü Troya Müzesinin oldu.	Fotoğraf	Haber	Türkçe	11 Ağustos 2021	14	947	9.241	%8,2
	Yönetmenliğini Ülku Sönmez'in yaptığı @ulku_sonmezz A	Fotoğraf	Haber	Türkçe	11 Ocak 2022	27	688	9.002	%6,1

	Section from Troy (Troya'dan Bir Kesit) isimli belgesel filmi 5 büyük ödül, 2 final, 2 yarı final ve 9 resmi seçki ile 11 ülke ve 18 uluslararası festivalden başarı ile döndü ve şimdi de Cannes Shorts Film Festivalinde de ödüle aday olarak gösterildi. Başarılarının devamını diliyoruz. 								
	29 Ekim Cumhuriyet Bayramımız kutlu olsun. TR	Fotoğraf	Özel Gün	Türkçe	29 Ekim 2021	16	1.076	8.836	%9,4
	10 Ağustos Salı günü Troya Müzesi'nde Sayın Bakanımız Mehmet Nuri Ersoy ve Fener Rum Patriği Bartholomeos'un katılımıyla düzenlenen Gökçeada Kiliselerinden çalınan ikonaların teslim töreninin ardından, dün ikonalar Müzemiz tarafından Gökçeada ve Bozcada Metropoliti Sayın Kyrillos Sykis'e teslim edilmiştir. 	Fotoğraf	Haber	Türkçe	12 Ağustos 2021	Yorum kapalı	889	8.429	%7,7
		<b>TOP-LAM</b>				<b>342</b>	<b>24.545</b>	<b>164.770</b>	<b>Ortalama etkileşim %21,4</b>

Tablo 3, 4, 5 ve 6'daki veriler, 10 Mart 2022 tarihinde boomsocial.com sitesinden alınarak hesaplanmış ve karşılaştırma yapılmıştır. Tablo 3'te Troya Müzesi Müdüründen edinilen bilgiye göre benchmark alınan Pera Müzesi ve Hermitage Müzesi Instagram hesaplarının haftalık etkileşim oranı karşılaştırılmıştır. Tablo

incelendiğinde Troya Müzesi'nin takipçi sayısı çok daha az olmasına karşın etkileşim oranının %19,9 ile diğer iki müzeden daha fazla olduğu görülmektedir.

Tablo 3

Pera Müzesi, Hermitage Müzesi ve Troya Müzesi Instagram hesaplarının haftalık Etkileşim Oranı karşılaştırması

Instagram Hesabı	Takipçi Sayısı	Etkileşim Sayısı	Etkileşim Oranı
Pera Müzesi	228.319	3.727	%1,6
Hermitage Müzesi	761.011	79.790	%10,4
Troya Müzesi	11.633	2.324	%19,9

Boomsocial.com isimli sosyal medya ölçüleme sitesinin socialbrands Mart 2022 isimli Türkiye'deki Instagram hesapları ile en iyi performans gösteren müzeleri yayınladığı bir liste bulunmaktadır. Bu listede yer alan ilk dört müzenin, listeye sekizinci sıradan giriş yapan Troya Müzesi ile etkileşim oranlarının karşılaştırması Tablo 4'te yer almaktadır. Tablo incelendiğinde en çok takipçi sayısına sahip İstanbul Museum of Modern Art'ın etkileşim oranının %6,5 iken en az takipçi sayısına sahip olmasına rağmen Troya Müzesi'nin etkileşim oranının yüksek ( %92,8 ) olduğu görülmektedir.

Tablo 4

Instagram'da En iyi performans gösteren Türkiye'deki ilk dört müze ile Troya Müzesi'nin genel Etkileşim Oranlarının karşılaştırması

Instagram Hesabı	Takipçi Sayısı	Etkileşim Sayısı	Etkileşim Oranı
Pera Müzesi	228.351	22.530	%9,8
Milli Saraylar	55.796	30.893	%55,3
İstanbul Museum of Modern Art	348.258	22.758	%6,5
Sakıp Sabancı Müzesi	197.390	15.465	%7,8
Troya Müzesi	11.633	10.800	%92,8

Instagram'da en çok takipçisi bulunan dünyadaki belli başlı müzeler ile Troya Müzesi'nin haftalık etkileşim oranlarının karşılaştırması Tablo 5'te yer almaktadır. Tablo incelendiğinde en çok takipçi sayısına sahip The Metropolitan Museum of Art'ın etkileşim oranının %1,7 iken en az takipçi sayısına sahip Troya Müzesi'nin etkileşim oranının %19,9 olduğu görülmektedir.

Tablo 5

Instagram'da en çok takipçisi bulunan dünya müzeleri ile Troya Müzesi'nin Haftalık Etkileşim Oranları karşılaştırması

Instagram Hesabı	Takipçi Sayısı	Etkileşim Sayısı	Etkileşim Oranı
Troya Müzesi	11.633	2.324	%19,9
Hermitage Museum	761.011	10.922	%13,2
British Museum	2.069.543	30.433	%1,4
The Metropolitan Museum of Art	4.033.999	72.262	%1,7

Troya Müzesi'nin hedef kitesine ulaşabilmek, kamuya tanıtımını ve duyurularını yapmak amacıyla stratejik iletişim ilkelerine uygun olarak basın / medya ilişkilerine önem verdiğini ve bu yönde çalışmalar yaptığını söyleyebiliriz. Sosyal medya hesaplarında paylaşılan ve basına yollanan bilgilendirmeler ile Troya Müzesi hakkındaki haberlerin medyada yer alması stratejik iletişim uygulanması açısından önemli bir göstergedir. Bu nedenle aşağıdaki tabloda Troya Müzesi ile ilgili basında çıkan bazı haberler derlenmiştir.

Tablo 6

Troya Müzesi ile ilgili Basında Çıkan Haberler

Haber tarihi	Haber başlığı	Haberin çıktığı yayın	Haberin yazarı
15.06.2020	Troya Müzesi pandemiye nasıl avantaja çevirdi?	Boğaz Gazetesi	Gizem Tuğçe Bayhan
29.06.2020	Korona Günlerinde #ONLINEARKEOLOJİ	Aktüel Arkeoloji	Berkay Dinçer
16.11.2020	Troya Müzesi'ne pandemi sürecinde 1 milyon sanal ziyaret	Hürriyet	-
12.01.2020	Rıdvan Gölcük: Troya'yı dünyaya yeni bir hikaye ile anlattık	Arkeolojik Haber	Meltem Fıratlı
18.06.2021	Troya Müzesi ve Ödüle Giden Yol: Rıdvan Gölcük Röportajı	Arkeofili	Begüm Bozoğlu
07.06.2021	Geçmişten geleceğe TROYA	Milliyet	Yeşim Mutlu
09.06.2021	Geçmişten geleceğe TROYA-2	Milliyet	Yeşim Mutlu
19.09.2021	Troya Müzesi, Avrupa Müze Akademisi Özel Ödülü'nü aldı	Anadolu Haber Ajansı	Eda Özden
11.06.2021	Geçmişten geleceğe TROYA-3	Milliyet	Yeşim Mutlu
05.01.2022	Troya Müzesi'nin tarihi 111 yıl olarak güncellendi	NTV	-
12.02.2022	Troya Müzesi dijital ortama taşınıyor	Gazete Duvar	-
20.02.2022	Çokdilli, çevrimiçi Troya: Çanakkale'deki Troya Müzesi Vikipedi ile işbirliğine başlıyor.	Hürriyet	-
27.02.2022	Troya ünlü dergide anlatıldı	Hürriyet	Deniz Sipahi

## Sonuç

Instagram, bir sosyal medya platformu ve internetin bir uzantısı olarak bilgilerin bireyler ve kuruluşlar tarafından ortaklaşa üretilebileceği evrensel bir iletişim ortamı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ortam ise hem kamu kurum ve kuruluşlarına hem de kullanıcı / takipçi Instagram hesaplarına yaratıcı ifade ve bilgi alışverişi imkanı sunmaktadır. Gerek bir kültür-sanat kurumu gerekse kar amacı gütmeyen bir kuruluş olarak kamu müzeleri tarafından Instagram kullanımı, müzelerin takipçileri üzerinde ilgi yaratmasına, genel olarak topluluğun gelişmesine, mevcut ve potansiyel ziyaretçilerle bağlantı kurmasına yardımcı olmaktadır. Instagram hesapları ile müzeler, takipçilerin haber beslemelerinde görünen durum güncellemelerini kolayca gönderebilmekte, koleksiyonlarını göstermek ve etkinliklere katılan ziyaretçileri etiketlemek için fotoğraf albümleri oluşturabilmekte ve videoları paylaşabilmekte, halkın yorumlayabileceği veya paylaşabileceği girişler yazabilmekte ve takipçilerinin tepkilerini ölçebilmektedirler. Instagram'ın kültürel ve sanatsal kurumları daha ulaşılabilir kılma imkanı, bu kurumların çalışma tarzlarını değiştirmiştir. Instagram,

insanların iş birliği yapmaları, ortak görevleri paylaşmaları, kişiliklerini yansıtmaları, halkla etkileşimde bulunmaları, faaliyetlerinin sosyal etkilerini ölçmeleri ve birlikte çalışmanın yeni yollarını bulmaları için güçlü bir yol sunmaktadır. Bu işlevleri ile Instagram, müzelerin halkla etkileşimde bulunmasının popüler, pratik ve uygun maliyetli bir yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Müzeler Instagram'ı insanları fiziksel ziyaret için hazırlamak ve bilgilendirmek, ziyaretten sonraki deneyimi güçlendirmek veya bağımsız çevrimiçi deneyimler oluşturmak niyetiyle kullanmaktadır. Her gönderi bir sergiye, sanatçıya veya etkinliğe ilgi gösterme potansiyeli yaratmaktadır ve izleyicilere kurumu ziyaret ederken ne göreceklerine dair bilgi vermektedir. Instagram, ziyaretçilerin bilgi ve içerik oluşturmalarına izin verirken, müze hakkında bilgilendirmek, müzeyi tanıtmak ve eğlenceli zaman geçirmek için de kullanılmaktadır. Burada amaç yalnızca bir etkinliği tanıtmak veya sergilemek değil, aynı zamanda ziyaretçiyi bilgilendirirken, eğitmektir. Müzeler, yaklaşmakta olan sergileri, projeleri, etkinlikleri ve festivalleri tanıtmak için ilgili bilgileri güncelleyerek geçmiş, şimdiki ve gelecekteki ziyaretçilere ulaşma olanağına sahip olmaktadır. Ayrıca Instagram, bir müzenin hedef kitlesi ile doğrudan ve kolayca iletişim kurmasını sağlar, dolayısıyla müzeler Instagram aracılığıyla halkla istekleri, ihtiyaçları ve beklentileri hakkında konuşabilmekte, geribildirim alabilmekte ve gerçek zamanlı olarak bu bildirimlere yanıt verebilmektedirler.

Günümüzde en yaygın kullanılan sosyal medya platformlarından biri olan Instagram'ın stratejik iletişim aracı olarak müzelerde kullanımının analizine ilişkin yapılan ve örnek müze olarak Troya Müzesi'nin incelendiği bu çalışma ile elde edilen bulgular şu şekilde özetlenebilir:

1. Troya Müzesi Instagram hesabını oldukça etkin bir biçimde kullanmaktadır.
2. Troya Müzesi Instagram hesabı müze müdürünün kişisel tecrübesi, bilgisi, ilgisi ve gayreti ile yürütülmektedir.
3. Troya Müzesi Instagram hesabı Türkiye'deki müzeler içerisinde haftalık etkileşim oranı en yüksek müzedir.
4. Troya Müzesi Instagram hesabı Dünyadaki müzeler içerisinde haftalık etkileşim oranı en yüksek müzedir.

Bu bulgular ile Troya Müzesi'nin Instagram'ı stratejik iletişim aracı olarak kullanımını açısından diğer müzelere örnek teşkil edecek önemli bir müze konumunda olduğunu söylemek mümkündür. Instagram, müzeler de dahil olmak üzere birçok sektör için önemli bir stratejik iletişim aracı haline gelmiştir ve yıllar içinde büyümeye

devam edeceğine şüphe yoktur. Bu nedenle müzeler, Instagram takipçilerini küresel olarak genişletecek bir iletişim stratejisini düzenli ve sürekli olarak uygulamalıdır.

### **Kaynakça**

- Abrak, E. (2018). Spor Müzelerinin Dijital Halkla İlişkiler Çalışmalarına Yönelik Bir İnceleme: Beşiktaş JK Müzesi Örneği. *Online Academic Journal of Information Technology*, 35, 63-80.
- Agostino, D., Arnaboldi, M. ve Lampis, A. (2020). Italian State Museums During the Covid-19 Crisis: From Onsite Closure to Online Openness. *Museum Management and Curatorship*, 35 (4), 362-372.
- Akça, S. (2020). Teknoloji ve Bilgi Çağında Müzeler: Genel Bakış, *Türk Kütüphaneciliği Dergisi*, 34 (2), 263-274.
- Altunbaş, A. ve Özdemir Ç. (2012). *Çağdaş Müzecilik Anlayışı ve Ülkemizde Müzeler*, Ankara: T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı.
- Amanatidis, D., Mylona, I., Mamalis, S. ve Kamenidou, I. (2020). Social Media for Cultural Communication: A Critical Investigation of Museums' Instagram Practices. *Journal of Tourism, Heritage and Services Marketing*, 6 (2), 38-44.
- Araújo, C. S., Corrêa, L. P. D., da Silva, A. P. C., Prates, R. O. ve Meira, W. (2014). It is Not Just a Picture: Revealing Some User Practices in Instagram. *In Proceedings of Web Congress (LAWEB)*, 9th Latin American. Ouro Preto: IEEE, 19-23.
- Arık, M. (2015). *Türk Müzeciliğinin Tarihsel Gelişimi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayaokur, A. (2014). *Müzelerde Bilgi Yönetimi: Sadberk Hanım Müzesi Örneği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Balcı, A. (2009). *Sosyal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Pegem A.
- Boztepe Taşkıran, H. (2021). Kültür ve Sanat İletişimi Bağlamında Müzelerin Sosyal Medyaya Adaptasyonu: Devlet ve Özel Müze Kullanımlarını Karşılaştırmaya Yönelik Bir Araştırma. *İNİF E- Dergi*, 6 (1), 11-31.
- Brown Jarreau, P., Dahmen, N.S. ve Jones, E. (2019). Instagram and the Science Museum: A Missed Opportunity for Public Engagement. *Journal of Science Communication*, 18(2), 1-22.

- Budge, K. ve Burness, A. (2018). Museum Objects and Instagram: Agency and Communication in Digital Engagement. *Continuum*, 322 (2), 137-150.
- Budge, K. (2017). Objects in Focus: Museum Visitors and Instagram. *Curator: The Museum Journal*, 60 (1), 67- 85.
- Budge, K. ve Burness, A. (2017): Museum Objects and Instagram: Agency And Communication in Digital Engagement, *Journal of Media and Cultural Studies*, 32(2), 137-150.
- Caerols-Mateo, R., Viñarás-Abad, M., ve Gonzálvez-Valles, J. E. (2017). Social Networking Sites and Museums: Analysis of the Twitter Campaigns for International Museum Day and Night of Museums. *Revista Latina de Comunicación Social*, 72, 220-234.
- Capriotti, P., Carreton, C. ve Castiillo, A. (2016). Testing The Level of Interactivity of Institutional Websites: From Museums 1.0 to 2.0. *International Journal of Information Management*, 36, 97-104.
- Carah, N. ve Shaul, M. (2016). Brands and Instagram: Point, Tap, Swipe, Glance. *Mobile Media and Communication*, 4 (1), 69-84.
- Cengiz, E. (2006). Müze Pazarlaması: Pazarlama Karması Elemanlarının Müzelere Uyarlanması. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15(1), 87-108.
- Cesur, A. B. (2019). *Dijital Halkla İlişkiler Aracı Olarak Web Sitelerinin Kullanımı: Türkiye'deki Şirketler Üzerine Bir İnceleme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uşak: Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Chung, T. L., Sara Marcketti, S. ve Fiore, A. M. (2014). Use of Social Networking Services for Marketing Art Museums. *Museum Management and Curatorship*, 29 (2), 188-205.
- Corona, L. (2021). Museums and Communication: The Case of the Louvre Museum at the Covid-19 Age. *Humanities and Social Science Research*, 4 (1), 15-26.
- Çalışkan, C. (2016). Sergileme Tasarımının Gelişimi ve Müze ile Sanat Galerilerinin Karşılaştırılması. *Yıldız Journal Of Art And Design*, 1, 26-42.
- Dearolph, A. (2014). Vlogging the Museum: YouTube as a Tool for Audience Engagement. Ann Arbor: University of Washington.

- Durmaz, D. (2020). *Günümüzde İnteraktif Müzecilik Anlayışı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Batman: Batman üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Digital (2021). *Top Social and Video Streaming Apps by Time Spent*. We are Social and Hootsuite Digital Report. Erişim tarihi: 08.03.2022, <https://datareportal.com/reports/digital-2021-global-overview-report>
- Fletcher, A. ve Lee, M. J. (2012). Current Social Media Uses and Evaluations in American museums. *Museum Management and Curatorship*, 27(5), 505–521.
- French, Y. ve S. Runyard (2011). *Marketing and Public Relations for Museums, Galleries, Cultural and Heritage Attractions*. UK: Routledge.
- Hochman, N. ve Manovich, L. (2013). Zooming into an Instagram City: Reading the Local through Social Media. *First Monday*, 18(7).
- Hood, M.G. (1983). Staying Away: Why People Choose not to Visit Museums. *Museums News*, 61, 7-50.
- Hu, Y., Manikonda, L. ve Kambhampati, S. (2014). What we Instagram: A first Analysis of Instagram Photo Content and User Types. Proceedings of the Eighth International AAAI Conference on Weblogs and Social Media, *Ann Arbor*, 1(4), 595-598.
- Irmak, E. (2013). *Müzelerin Araştırma İşlevi ve Müzelerde Araştırma Faaliyetleri Yönetimi Üzerine Bir Değerlendirme*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kanoura, A. (2021). *The Development of Communication, Social Media and Museums of Thessaloniki*, (unpublished thesis), Greece: International Hellenic University.
- Karadeniz, C. (2017). Müze ve Toplum: Müzeyle Topluma Ulaşmak. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(8), 19-37.
- Karataş Ateş, E. (2016). *Kütüphane ve Bilgi Merkezlerinde Stratejik İletişim Yönetimi*. İstanbul: Hiperlink.
- Keş, Y. ve Başer Akyürek, A. (2018). Teknoloji ile Büyüyen Yeni Nesil için İnteraktif Müzeler. *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sanat, Tasarım ve Mimarlık Dergisi*, 4(2), 95-110.
- Kidd, J. (2011). Enacting Engagement Online: Framing Social Media Use for the Museum. *Information, Technology and People*, 24(1), 64-77.



- Koçak, A. ve Arun, Ö. (2006). İçerik Analizi Çalışmalarında Örneklem Sorunu. *Selçuk İletişim Dergisi*, 4(3), 21-28.
- Korkmaz, H., Savaşçı, U. ve Aydın, B. (2019). Müze Tanıtım Faaliyetleri ve Ziyaretçi Deneyiminin Değerlendirilmesi: Troya Müzesi Örneği. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 7(4), 3156-3173.
- Kotler, N. ve Kotler, P. (2000), Can Museums be All Things to All People? Missions, Goals, and Marketing's Role. *Museum Management and Curatorship*, 18(3), 271-287.
- Lazaridou, K., Vrana, V. ve Paschaloudis, D. (2017). Museums + Instagram. In: Katsoni V., Upadhya A., Stratigea A. (eds) *Tourism, Culture and Heritage in a Smart Economy. Proceedings in Business and Economics*, Cham: Springer.
- Lazzeretti, L., Sartori, A. ve Innocenti, N. (2015). Museums and Social Media: The Case of the Museum of Natural History of Florence. *International Review on Public and Nonprofit Marketing*, 12, 267-283.
- Lotina, L. ve Lepik, K. (2015). Exploring Engagement Repertoires in Social Media: The Museum Perspective. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 9(1), 123-142.
- Maccario, K. N. (2002). Müzelerin Eğitim Ortamı Olarak Kullanımı. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1, 275-285.
- Miranda, C. A. (2013, May 13). Why Can't We Take Pictures in Art Museums? *ARTnews*. Erişim tarihi: 08.03.2022, <http://www.artnews.com/2013/05/13/photography-in-art-museums>
- Most Used Social Media 2021, *Statista*. Erişim tarihi: 08.03.2022, <https://www.statista.com/statistics/272014/global-social-networks-ranked-by-number-of-users>
- Okan, B. (2015). Günümüzde Müzecilik Anlayışı. *Anadolu Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Dergisi*, 5 (2), 187-198.
- Onur, B. (2012). *Çağdaş Müze Eğitim ve Gelişim: Müze Psikolojisine Giriş*, Ankara: İmge.
- Özel, N. (2016). Müzelerde Bilginin Düzenlenmesi ve Erişime Sunulması: Ankara'daki Müzelere Yönelik Bir Araştırma. *DTCF Dergisi*, 56(1), 177-209.

- Özkan, H. N. (2010). *Müzelerde Pazarlama ve İstanbul Müzelerinin İnteraktif Pazarlama Uygulamaları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Russo, A. ve Peacock, D. (April 15-18. 2009). *Great expectations: Sustaining participation in social media spaces*. In *Museums and the Web 2009* (s. 23-36), Indianapolis, Indiana, USA. Erişim tarihi: 08.03.2022, <https://www.archimuse.com/mw2009/papers/russo/russo.html>
- Sade, Ö. (2020). *Özel Müzelerde Dijital Halkla İlişkiler Araçlarının Kullanımına Yönelik Bir Araştırma*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Aydın üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Shaw, W. M. K. (2020). *Osmanlı Müzeciliği*. (E. Soğancılar, çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sheldon, P. ve Bryant, K. (2016). Instagram: Motives for its Use and Relationship to Narcissism and Contextual Age. *Computers in Human Behavior*, 58, 89-97.
- Stylianou-Lambert, T. (2017). Photographing in the Art Museum: Visitor Attitudes and Motivations. *Visitor Studies*, 20 (2), 114-137.
- Suess, A. (2018). Instagram and Art Gallery Visitors: Aesthetic Experience, Space, Sharing and Implications for Educators. *Australian Art Education*, 39 (1), 107-122.
- Uralman, N. H. (2012). *Müze Halkla İlişkileri Aracılığıyla Kentlilik Bilinci Oluşturma: Çanakkale'deki Müzelerin Değerlendirilmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ulus, H. (2021). A Review of Museums in the Context of Communication and Marketing. *Journal of International Museum Education*, 3(1), 20-39.
- Weilenmann, A., Hillman, T. ve Jungselius, B. (2013). Instagram at the Museum: Communicating the Museum Experience through Social Photo Sharing. *Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, Paris, France. Erişim tarihi: 08.03.2022, <http://dx.doi.org/10.1145/2470654.2466243>
- Yıldırım, A. (2012). *Müzecilik Faaliyetlerinde Bilgi Teknolojilerinin Kullanılması: Topkapı Sarayı Müzesi Örneği ve Dünya Müzelerindeki Uygulamalar*. Uzmanlık Tezi, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Zappavigna, M. (2016). Social Media Photography: Construing Subjectivity in Instagram Images. *Visual Communication*, 15(3), 1-22.

Zingone, M. (2019). Instagram as Digital Communication Tool for the Museums: a Reflection on Prospectives and Opportunities through the Analysis of the Profiles of Louvre Museum and Metropolitan Museum of New York. *European Journal of Social Science Education and Research*, 6(3), 53-63.

Zülfikar, A. B. ve Ediz, Ö. (2020). Değişen Müze ve Müzecilikte Sergilemenin Teknoloji Boyutunun İncelenmesi: Bursa Panorama Müzesi Örneği. *Lycus Dergisi*, 2, 67-100.

### Summary

Today, where online social media platforms are constantly developing and diversifying, these platforms are ready to become the most important strategic communication tools of all institutions and organizations. Social media accounts are an important communication channel where both profit-oriented and non-profit institutions and organizations can reach their current and potential target audiences in the shortest way. Especially for non-profit institutions and organizations, social media platforms are one of the important communication tools for them due to the possibility of opening and managing these accounts free of charge. Among non-profit institutions, the use of social media platforms is becoming widespread in order to reach their current and / or potential target audiences.

The aim of this research is to contribute to the widespread use of Instagram by museums by drawing attention to how museums can use Instagram, one of the social media platforms, as an effective communication tool, with the example of the Museum of Troy. There is limited research on museums' use of Instagram. In this respect, it is thought that this research will contribute to filling the gap in the literature regarding the use of Instagram as a communication tool in museums.

There are a total of 465 museums in Turkey, of which 205 are affiliated to the Ministry of Culture and Tourism and 260 are private museums under the control of the ministry. New museums such as Gaziantep Zeugma Mosaic Museum, the world's largest mosaic museum in recent years, Hatay Archeology Museum, Şanlıurfa Museum, Şanlıurfa Haleplibahçe Mosaic Museum, Aydın Museum, Bitlis Ahlat Museum, Uşak Museum, Çanakkale Troy Museum, Mersin Museum and Adana Museum, have contributed to the understanding of contemporary museology. designed and opened to visitors.

The Troy Museum, which is the subject of the study, formerly Çanakkale Archeology Museum, is located at the entrance of the Ancient City of Troy, which is located within the borders of Tevfikiye Village of Çanakkale Province, Merkez District, and which was included in the World Cultural Heritage List by UNESCO in 1998. Troy Museum has an exhibition hall of 3,000 m<sup>2</sup> and a closed area of 11,200 m<sup>2</sup>. Its construction started in 2013 and was completed in 2018 and opened to visitors in October. The artifacts are stone (marble), statues, sarcophagi, inscriptions, altars, milestones, paleolithic axes and cutters, etc., terracotta ceramics, metal vessels; gold, weapons, coins, bone objects and tools, glass bracelets, ornaments, glasses, perfume bottles, tear bottles, etc. consists of. In the museum where technological developments are reflected, besides visual graphic designs, diorama is presented with touch screen and animations with exhibitions.

Three different methods were used for this study, which was prepared to examine the use of the Troy Museum Instagram account as a strategic communication tool. First of all, the interview questions, which were prepared in order to better analyze the use of the Troy Museum's Instagram account as a communication tool, were sent to Troy Museum Director Rıdvan Gölcük on January 18, 2022, and some information was requested from him, and the study was shaped with the answers received on January 27, 2022. The meeting with the

museum director provided a perspective on how the museum's Instagram account is managed. Secondly, the content analysis of the top ten most viewed posts shared between November 22, 2018 - March 08, 2022 from the official Instagram account of the Museum of Troy was made. Finally, the Troy Museum Instagram account was added to the free social media measurement site boomsocial.com, and the method of comparison with the Instagram account of museums from around the world and Turkey that uses Instagram effectively was used. The Instagram accounts of the Hermitage Museum and Pera Museum, which the Director of the Troy Museum took as a benchmark, were also compared.

Multiple methods were used in this study. Multiple methods are expressed as applying different data collection and analysis methods in a single study. This multiple research study sought answers to the following questions:

1. What is the general view of the Troy Museum's Instagram account?
2. What is the content analysis of the most viewed posts shared by the Troy Museum on Instagram?
3. How does the Troy Museum Instagram account interaction rate compare with other local and foreign museums that are most followed on Instagram?
4. How can the management of the Troy Museum Instagram account be evaluated in the context of strategic communication?

The findings of this study, which analyzes the use of Instagram, one of the most widely used social media platforms, in museums as a strategic communication tool, and examines the Troy Museum as an example museum, can be summarized as follows:

1. The Museum of Troy uses its Instagram account very effectively.
2. Troy Museum Instagram account is run by the personal experience, knowledge, interest and effort of the museum director.
3. Troy Museum Instagram account has the highest weekly interaction rate among museums in Turkey.
4. Troy Museum Instagram account It is the museum with the highest weekly interaction rate among the museums in the world.

With these findings, it is possible to say that the Troy Museum is an important museum that will set an example for other museums in terms of using Instagram as a communication tool. Instagram has become an important communication tool for many industries, including museums, and there is no doubt that it will continue to grow over the years. Therefore, museums should regularly and continuously implement a communication strategy that will expand their Instagram followers globally.

**TROYA MÜZESİ INSTAGRAM HESABI ANALİZİ  
MÜZE MÜDÜRÜ RIDVAN GÖLCÜK İLE GÖRÜŞME SORULARI**

18.01.2022

1. Instagram hesabınızı kim yönetiyor? Bu kişi sosyal medya yönetimi ile ilgili herhangi bir eğitim aldı mı? Aldı ise hangi eğitim veya eğitimler nelerdir?
2. Devlet müzelerinde varsa spesifik olarak Instagram veya genel olarak sosyal medya yönetimi ile ilgili uygulamanız gereken prosedür vb. var mı? Varsa nelerdir?
3. Troya Müzesi olarak Instagramda paylaşım prosedürünüz / yönergeniz / belirli periyotlarda uyguladığınız herhangi bir planınız / iletişim stratejiniz var mı? Varsa nelerdir?
4. Kendi kategorinizde, arkeoloji müzesi olarak, Türkiye’de ve / veya dünyada benchmark aldığınız, yani rekabet gücünüzü artırmak ve performansınızı daha başarılı kılmak için işleyiş yöntemlerini incelediğiniz, örnek müzeler var mı? Varsa hangileridir?
5. İlk gönderiniz 22 Kasım 2018 tarihli, o günden bugüne istatistiki bilgiler arşivleniyor mu? Yıllık raporlarınızda bu hesaptaki paylaşımlarla ilgili bilgi (takipçi sayısı, paylaşım sayısı, paylaşım türü, beğeni sayısı, yorum sayısı, yorumlara verilen yanıt sayısı, içerik türü-metin, görsel, video, hikaye gibi-) yer alıyor mu? Varsa paylaşabilir misiniz?

Yanıtlarınız için teşekkür ederim.