

ISSN: 2645-8837

HUMANITAS

ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Cilt 11-Sayı 21 Bahar 2023

INTERNATIONAL JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Volume 11-Number 21 Spring 2023



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



Cilt / Volume: 11 Sayı / Number: 21 Bahar / Spring 2023
ISSN: 2645-8837

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

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

SAHİBİ / OWNER

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

YÖNETİM MERKEZİ / MANAGEMENT CENTER

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

İNDEKSLER / INDEXES

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

©Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

©Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Arts and Sciences

TEKİRDAĞ

BAŞ EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Sosyoloji Bölümü, Tekirdağ, cvatandas@nku.edu.tr

EDİTÖRLER/ EDITORS

Doç. Dr. Mehmet Güven AVCI, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Sosyoloji Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, mgavci@nku.edu.tr
Doç. Dr. Harun GÖÇERLER, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, hgocerler@nku.edu.tr

EDİTÖR YARDIMCILARI / EDITORIAL ASSISTANTS

Dr. Öğr. Üyesi Yeşim ÇAĞLAR, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, ycaglar@nku.edu.tr
Öğr. Gör. Dr. Tuğçe BIÇAKÇI SYED, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, tbsyed@nku.edu.tr
Arş. Gör. Dr. Fatma KAHRAMANOĞLU, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, fatmaer@nku.edu.tr
Arş. Gör. Dr. Ulaş ÖZGÜN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, uozgun@nku.edu.tr
Öğr. Gör. Nuriye AKKAŞ, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Yabancı Diller Yüksekokulu, Tekirdağ, Türkiye, nakkas@nku.edu.tr
Arş. Gör. Ayşe ÖZKAN AKDAĞ, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, aakdag@nku.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

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

ALAN YAYIN YÖNETMENİ / FIELD EDITOR

Prof. Dr. Tatiana GOLBAN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, tgolban@nku.edu.tr
Doç. Dr. İrfan ATALAY, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, iatalay@nku.edu.tr
Doç. Dr. Hasan DEMİRHAN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Tarih Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, hdemirhan@nku.edu.tr
Doç. Dr. Elif KIRAN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Sosyoloji Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, ekiran@nku.edu.tr
Doç. Dr. Oya ONAT KOCABIYIK, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Psikoloji Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, okocabiyik@nku.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Sıdıka DURSUN, Başkent Üniversitesi,
Kahramankazan Meslek Yüksekokulu, Ankara, Türkiye, sdursun@baskent.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Oktay ATİK, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, oatik@nku.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi İlker EROĞLU, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Coğrafya Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, ieroglu@nku.edu.tr

YABANCI DİL YAYIN YÖNETMENİ / FOREIGN LANGUAGE EDITORIAL BOARD

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

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

Almanca Dil Editörü / German Language Editor

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

Fransızca Dil Editörü / French Language Editor

Arş. Gör. Dr. Fatma KAHRAMANOĞLU, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, fatmaer@nku.edu.tr

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / GENERAL MANAGER

Doç. Dr. Mehmet Güven AVCI, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Sosyoloji Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, mgavci@nku.edu.tr
Doç. Dr. Harun GÖÇERLER, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, hgocerler@nku.edu.tr

SEKRETERYA / EDITORIAL SECRETARY

Dr. Öğr. Üyesi Yeşim ÇAĞLAR, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, ycaclar@nku.edu.tr
Öğr. Gör. Dr. Tuğçe BİÇAKÇI SYED, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, tbsyed@nku.edu.tr
Arş. Gör. Dr. Fatma KAHRAMANOĞLU, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, fatmaer@nku.edu.tr
Arş. Gör. Dr. Ulaş ÖZGÜN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, uozgun@nku.edu.tr
Öğr. Gör. Nuriye AKKAŞ, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Yabancı Diller Yüksekokulu, Tekirdağ, Türkiye, nakkas@nku.edu.tr
Arş. Gör. Ayşe ÖZKAN AKDAĞ, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, aakdag@nku.edu.tr

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Kubilay AKTULUM, Hacettepe Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Gülbadi ALAN, Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hasan ASLAN, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. İbrahim ATALAY, Karabük Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. H. Veli AYDIN, Atina Kültür ve Tanıtma Müşaviri, Yunanistan
Prof. Dr. Evangelia BALTA, N. H. Research Foundation, Yunanistan
Prof. Dr. Hasan BOYNUKARA, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nicoleta CINPOES, University of Worcester, İngiltere
Prof. Dr. Adina CIUGUREANU, Universitatea Ovidiud din Constanta, Romanya
Prof. Dr. İsmail COŞKUN, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Fatma Öztürk DAĞABAKAN, Atatürk Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Cemil HASANLI, Bakı Dövlət University, Azərbaycan
Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali MEYDAN, Nevşehir Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hatice ORUÇ, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Sergiu PAVLİCENCO, Moldova State University, Moldova
Prof. Dr. Mukadder SEYHAN, Trakya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Yaşar ŞENLER, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Eduard VLAD, O. Constanta University, Romanya
Prof. Dr. Ozan YILMAZ, Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Adem BAŞPINAR, Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Bülent HÜNERLİ, Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Hayrettin PINAR, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Paschalis BALSAMIDIS, Democritus University of Thrace, Yunanistan
Assoc. Prof. Dr. Claire DESPIERRES, U. de Bourgogne, Fransa
Assoc. Prof. Dr. Wafa HAMMEDI, University of Namur, Belçika
Assoc. Prof. Dr. Snejana GADJEVA, Inalco, Fransa

OKUR YORUMLARI / LETTERS

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

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

editor:

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Mehmet Güven AVCI, mgavci@nku.edu.tr

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Harun GÖÇERLER, hgocerler@nku.edu.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA-İNCELEME

- Semra AKGÜL**1-17
Azerbaycan Türkçesine Göre Eski Anadolu Türkçesi Metinlerinde Kapalı e Sesi (The Closed e in Old Anatolian Turkic Texts According to Azerbaijan Turkish)
- Mehmet Ali AKYURT - Muhammed Fazıl BAŞ**18-45
Türk Sosyoloji Tarihini Tartışmalar Üzerinden Okumak: Tanyol-Boran Tartışması Örneği (1962) [Reading the History of Turkish Sociology through Debates: Example of Tanyol-Boran Debate (1962)]
- Nesrin AYDIN SATAR**46-58
Ali Suad'ın "Dinî Edebiyat" Başlıklı Makalesinin Türk Dinî Edebiyatındaki Yeri (The Role of Ali Suad's Article "Religious Literature" in Turkish Religious Literature)
- Mustafa BİNGÖL**.....59-86
Sokrates Öncesi Dönemde: Doğa'dan İnsan'a Aklın Serüveni (In the Pre-Socrates Period: The Adventure of Mind from Nature to Human)
- Dilek BULUT SARIKAYA**87-105
The Duality of High and Low Culture in D. H. Lawrence's Lady Chatterley's Lover (D. H. Lawrence'ın Lady Chatterley'in Sevgilisi Romanında Üst ve Alt Kültür İkilemi)
- Elifcan CESUR**106-124
Emotion Regulation Skills with the Changing Perception of Happiness in the Pandemic (Pandemide Değişen Mutluluk Algısı ile Duygu Düzenleme Becerileri)
- Erdal ÇETİN**125-143
Sosyal Medya Platformlarında Dijital Şiddet: Spor Bilimleri Öğrencileri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma (Digital Violence in Social Media Platforms: A Comparative Study on Students of Sports Sciences)
- Umut ERDOĞAN**144-169
Henning Mankell'in Ölümün Karanlık Yüzü Adlı Romanında Yabancı Olarak Öteki (The Other as a Stranger in Henning Mankell's Novel Ölümün Karanlık Yüzü)
- Derya KILIÇKAYA**.....170-185
İstanbul Hatıralar ve Şehir ile Bir Ruh Macerası Adlı Anılarda Hizmetçiler / Hizmetkârlar (Servants / Maids in Memories of Istanbul Memories and the City and A Spirit Adventure)
- Nefise LADİKLİ - İtir TARI CÖMERT**186-211
Siber Flört Şiddeti Mağdurları ve Faillerinde Şiddete Yönelik Tutum ve Sorumluluk Algısı (Violence-Related Attitudes and Responsibility Perception in Cyber Dating Violence Victims and Perpetrators)

Egemen Çağrı MIZRAK	212-227
<i>Proto-Macarlar ve Orta Çağ'da Türklerle İlişkileri (The Proto-Hungarians and their Relations with Turks in the Medieval Period)</i>	
Kasım MÜMİNOĞLU	228-241
<i>Vladimir Sergeyeviç Solovyov ve Rus Kozmizmi (Vladimir Sergeyevich Solovyov and Russian Cosmism)</i>	
Gökçe ÖZKILIÇCI	242-262
<i>Aylak Adam Romanı: Varoluşçu Bir Bakış (The Novel Aylak Adam: An Existentialist Perspective)</i>	
Özgür SOYSAL	263-286
<i>Cesaretin Felsefesi: Platon'a Göre Cesaret Erdeminin Önemi (Philosophy of Courage: The Importance of the Virtue of Courage According to Plato)</i>	
Vedat ŞAHİN - Ziya İNCE	287-304
<i>Coğrafya Bölümü Öğrencilerinin Beyin Göçü Algıları: Bir Metafor Çalışması (Geography Department Students' Perception of Brain Drain: A Metaphor Study)</i>	
Gonca VAROĞLU	305-330
<i>Kibun ve Kimochi Sözcükleri ile Oluşan Eşdizimlerin Kavramsal Metafor Kuramı Açısından Değerlendirilmesi (Evaluation of Collocations with Kibun and Kimochi via Conceptual Metaphor Theory)</i>	
Celalettin VATANDAŞ - Saniye VATANDAŞ	331-348
<i>Celal Nuri (İleri)'de Batılılaşmanın Kapsamı ve Yöntemi Sorunu [The Problem of the Scope and Method of Westernization in Celal Nuri (İleri)]</i>	
Lale YEŞİLOVA - Ayşe Melek ÖZYETGİN	349-362
<i>Nevâdirü'l-Emsâl'deki Su Konulu Deyimlerde Metaforların İncelenmesi (Analysis of Metaphors in the Water-Related Idioms in Nevâdirü'l-Emsâl)</i>	

Azerbaycan Türkçesine Göre Eski Anadolu Türkçesi Metinlerinde *Kapalı e Sesi*

Semra AKGÜL¹

Öz

Türkçede sekiz ünlü sesin yanında bir *kapalı e* (è) sesinin var olduğu düşünülmüş, ancak Türklerin tarih boyunca kullandıkları alfabe sistemlerinde *kapalı e* sesi için müstakil işaretlerin kullanılmaması konuyu tartışılmalı hale getirmiştir. Bazı metinlerde görülen özel işaretler veya aynı kelimenin ikili kullanımları bazı araştırmacılar için *kapalı e* sesinin varlığının kanıtı olarak kabul edilirken; bazı araştırmacılar içinse Türkçenin asli sesi olabilecek bir ünlü için net bir işaret kullanılmayıp bu denli çelişkili sonuçların doğması *kapalı e* sesinin varlığının reddine dayanak olarak sunulmuştur. Bu çalışmanın konusu *kapalı e* sesinin bu sesi canlı bir şekilde yaşatan Azerbaycan Türkçesi ile Oğuz grubunun tarihî basamağı olan Eski Anadolu Türkçesi metinleri üzerinden karşılaştırılmasıdır.

Anahtar Sözcükler

kapalı e

Eski Anadolu Türkçesi

Azerbaycan Türkçesi

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 04.10.2022

Kabul Tarihi: 20.01.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1184378

The Closed e in Old Anatolian Turkic Texts According to Azerbaijan Turkish

Abstract

The admittance of existence of *closed e* has been the subject of discussion because of the non-usage of particular signs for each sound in the alphabets that Turks have used. While the specific signs and dual usages of some words that are coincided in some texts have been admitted as a proof for the existence of *closed e*, on the other hand not usage of an absolute sign for this main sound has been admitted as a proof for the absence of *closed e*. The existence of this vowel in Old Anatolian Turkish is also criticized. Thus, to observe the positions of *closed e* that take place in the Azerbaijan Turkish, would be a useful method to generate crucial knowledge about the existence or non-existence of it in Old Anatolian Turkish.

Keywords

closed e

Old Anatolian Turkish

Azerbaijan Turkish

About Article

Received: 04.10.2022

Accepted: 20.01.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1184378

¹ Arş. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bursa/Türkiye, semraakgul@uludag.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0471-3772

Giriş

Türkçede *kapalı e* sesinin varlığı Türk dilinin tartışmalı konularından biridir. Kimi araştırmacılar Türkçede bir *kapalı e* sesi olduğunu kabul ederken kimi araştırmacılar ise böyle bir sesin varlığını kanıtlayacak yeterli verinin elde olmadığından hareketle bu sesin varlığını reddetmiştir.

Bu çalışmada Azerbaycan Türkçesinde kullanılan *kapalı e*'li kelimelerden hareketle Eski Anadolu Türkçesi söz varlığında *kapalı e* sesinin varlığı tartışılacaktır. Azerbaycan Türkçesinde *kapalı e* sesinin hususiyetle muhafaza ediliyor olması, Azerbaycan Türkçesinin dayanak alınmasının temel sebebidir. Azerbaycan Türkçesinde ön damakta ve düz olarak telaffuz edilen bu *kapalı e* ünlüsü, Türkiye Türkçesindeki *e* sesinden daha dar ve kapalı olup *e-i* arası bir sestir. Kelimelerin birinci hecesinde kullanılır ve eklerde bulunmaz: *év, yérdä, géy-, éşit-, kéç-, yél, sév-* gibi (Ercilasun, 2012, s. 176).

Çalışmada izlenen yöntem, Azerbaycan Türkçesinde *kapalı e sesi* içeren kelimelerin ve bu kelimelerin Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde hangi işaretler kullanılarak yazıldığının tespiti üzerine kurulmuştur. Azerbaycan Türkçesindeki *kapalı e*'li kelimeler için Seyfettin Altaylı tarafından hazırlanan *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü*'nden (Altaylı, 1994) faydalanılmıştır. Azerbaycan Türkçesinde *kapalı e* sesiyle kullanılan kelimelerin Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde hangi işaretlerle gösterildiğinin tespiti için Mustafa Özkan'ın *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi* (Özkan, 2000) adlı çalışmasında yer alan Eski Anadolu Türkçesi metinleri taranmıştır. Bu metinlerde *kapalı e* sesi için kullanılmış özel işaretlerin veya bu ses için ikili kullanımların olup olmadığına bakılmıştır. Böylece Oğuz grubunda yer alan biri çağdaş şiveye diğeri tarihî şiveye ait olan örnekler üzerinden *kapalı e* sesinin varlığına dair bir tespit yapılmaya çalışılmıştır.

Kapalı e sesinin Türkçenin tarihî gelişimi içerisindeki durumunu ve bu ses için kullanılmış özel işaretler varsa, bunların neler olduğunu göstermek adına Türklerin tarih boyunca kullandıkları alfabe sistemlerine ve bu alanda yapılmış çalışmalara da yer vermeye çalışılmıştır. *Kapalı e* sesinin Türk dilinin tartışmalı konularından biri olduğunu belirtmiştik, bunun için konu hakkında görüş bildiren araştırmacıların fikirlerine de yer vermeye çalışarak *kapalı e* sesi ile ilgili görüşlerin bir derlemesini sunmaya gayret gösterdik. Türkiye Türkçesinin dil devrelerinden biri olan Eski Anadolu Türkçesi metinleri ile karşılaştırma yaptığımız çağdaş Oğuz şivelerinden biri olan Azerbaycan Türkçesinde *kapalı e* sesi durumu için ayrıca Oğuz grubunda yer alan diğeri çağdaş şivelerdeki *kapalı e* sesinin durumuna da işaret etmeye çalıştık.

Bu sayede Oğuz grubu yazı dillerinden hangilerinde bu sesin korunduğunu tespit etmeye çalıştık.

Türklerin Kullandıkları Alfabe Sistemlerine Göre Kapalı e Sesi

Türklerin tarih boyunca kullandıkları Göktürk alfabesi; Mani, Soğd kökenli Uygur, Brahmi ve Tibet alfabeleri ile Arap alfabesinin Türkçenin tüm seslerini ayrı işaretlerle gösterme konusunda yetersiz olması Türk dili araştırmalarında bazı sorunlu alanların doğmasına neden olmuştur. Bunlardan biri de Türkçede bir *kapalı e* sesinin olup olmadığı meselesidir. Türkçede *kapalı e* sesinin var olduğuna veya olmadığına dair birçok görüş belirtilmiş olmasına rağmen günümüzde de bu konu tartışılır olma özelliğini muhafaza etmektedir.

Türklerin kullandıkları alfabelerden Göktürk harfli metinlerde birincil *e* ve *i* harflerin yazımlarında çelişkiler görülmektedir: söz başı ve içi *a-e* seslerinin gösterilmemesine rağmen kök hecesinin *e* ile kurulduğu bilinen bir kısım kökte bazen bir Γ (1-i) işareti gösterilmektedir (Yılmaz, 1991, s. 151). Bu durum *e* sesini karşılayacak bir işaret olmasına rağmen kök hecesinde *e* ünlüsü bulunan bazı kelimelerin neden Γ (1-i) işareti ile gösterildiği sorusunu akla getirmektedir. Bu işaret *e* sesine mi, yoksa *kapalı e* sesine mi tekabül etmektedir çelişmesini doğurmaktadır.

Türklerin kullandığı alfabelerden bir diğeri olan Mani alfabesinde de *kapalı e* sesi için özel bir işaret yoktur. Ancak Malov, *kapalı e*'li olması gerektiği düşünülen kelimelerin büyük bir çoğunluğunun *e* ile yazıldığını, yer yer ise *e-i* alternasyonlarının görüldüğünü yaptığı çalışma ile ortaya koymuştur (Yılmaz, 1991, s. 152).

D. Maue ve K. Röhrborn, Runik ve Mani alfabeli metinlere oranla elimizde daha çok malzemenin bulunduğu Uygur harfli metinlerde *kapalı e* sesi için *y* işaretinin kullanıldığını belirtmişlerdir (Yılmaz, 1991, s. 152).

Brahmi ve Tibet alfabeleri, *kapalı e* sesinin varlığı hakkında önemli ipuçları verir. Her iki alfabede de *kapalı e* ve normal *e* sesleri ayrı işaretlerle gösterilmiştir. *Kapalı e* sesi ile gösterilen kelimeler şunlardır: *bèr-*, *èl*, *bèş*, *èlig*, *èşit-*, *ètig...* (Yılmaz, 1991, s. 152).

Araştırmacılar Eski Kıpçak Türkçesinde bir *kapalı e* sesinin var olduğu düşüncesindedirler. Özellikle *Codex Cumanicus*'un *kapalı e* sesi açısından önemli bir yeri vardır. Bu eserde Türkçenin dokuz (9) ünlüsü Latincenin beş (5) ünlüsüyle karşılanmıştır. Ancak *Codex Cumanicus* içerisinde yer alan *Reminiscens Beati Sanguinis* adlı bölümde özel bir işaret ile *kapalı e* ayrımı yapılmıştır. Buna göre *kapalı e* ile yer alan kelimeler: *bèr-*, *bèygine*, *mèn*, *sèn* (Yılmaz, 1991, s. 155).

Türklerin İslamiyet’i kabulüyle birlikte alfabe sistemleri de bir kez daha değişir. Kabul edilen dinin kutsal kitabının da alfabesi olan Arap alfabesi kısa sürede pek çok Türk yazı dilinin ortak alfabesi durumuna gelir. Ancak bu alfabenin Türkçenin özellikle ünlü seslerinin tamamını göstermedeki yetersizliği bazı karışıklıklara sebep olur. Arap alfabesinin kullanılmaya başlandığı ilk yüzyıllarda, imla geleneğinin henüz oturmamış olması, ünlülerin ve bazı ünsüzlerin yazımı konusunda farklılıkların oluşmasına neden olmuştur.

Türkçede bulunan sekiz (8) ünlüye karşılık Arap alfabesinde yalnız üç (3) işaret yer almaktadır: elif (ا), vav (و), ye (ي). Türkçenin asli sekiz (8) ünlüsünü bile karşılamakta yetersiz olan Arap alfabesinde *kapalı e* sesi için de ayrıca bir işaret bulunmuyordu. Ancak zaman zaman görülen bazı özel yazımlar, *kapalı e* sesinin varlığı konusunda bazı ipuçları sunmaktadır. Arap alfabesinin ilk kez kullanıldığı eserlerden başlayarak *kapalı e* sesi için kullanılmış olabileceğini düşündüğümüz özel yazımları şu şekilde sıralayabiliriz.

1. Karahanlı Türkçesine ait *Kutadgu Bilig*’de *kapalı e* sesi için *fethalı ye* (ي) kullanılmıştır (Mansuroğlu, 1959, s. 92).
2. Harezmi Türkçesinde *kapalı e* sesi için kararsız bir eğilim görülür. Buna rağmen dikkat çeken bir eser olarak *Nehcü’l Ferâdis*’te *kapalı e* sesi için *fethalı ye* (ي) kullanılmıştır (Eckmann, 1959, s. 115).
3. Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesinde de *kapalı e* sesinin durumu karışıktır. Bugün Türkiye Türkçesinde *e* ile söylediğimiz kelimelerin bu devirlerde *ye* (ي) ile yazıldığını görüyoruz. Yine bazı kelimelerdeki *e* sesinin bazen *i*, bazen *e* ile yazıldığı görülmektedir.

Yukarıda sıralanan hususlar dikkate alındığında *kapalı e* sesinin Türk dili alanında farklı görüşlerin oluşmasına nasıl sebep olduğu anlaşılacaktır. Türklerin yüzyıllar boyunca kullandıkları farklı alfabelerin Türkçeye ait her sesi gösterme noktasındaki yetersizlikleri, *kapalı e* sesi için bazı kararsız ve ikili yazımlar ve ileride bahsedilecek olan Azerbaycan Türkçesinde bu sesin bugün var olması, *kapalı e* sesinin varlığı konusunda farklı yaklaşımlara sebep olmuştur.

Eski Anadolu Türkçesinde *Kapalı e* Sesi İçin Araştırmacıların Görüşleri

Kapalı e sesinin Türkçenin tarihî seyri boyunca nasıl yer aldığına dair araştırmacıların çeşitli görüşleri vardır. Göktürk harfli metinlerin okunması sırasında *kapalı e* sesi için iki farklı görüş, W. Radloff ve V. Thomsen tarafından ortaya konmuştur (Yılmaz, 1991, s. 158). Daha sonra yetişen pek çok araştırmacı da Türkçenin farklı tarihî dönemleri için *kapalı e* sesinin

varlığı konusunda görüşlerini ifade etmiştir. Burada yalnız, çalışmamızın kapsamına giren Eski Anadolu Türkçesi'nde *kapalı e* sesinin varlığı konusunda görüşleri olan araştırmacıların ifadelerine yer vereceğiz.

R. Rahmeti Arat, *kapalı e* sesine şüpheyle yaklaşan araştırmacılardandır. Arat, "Türkçe Metinlerde e/i Meselesine Dair" başlıklı makalesinde "aynı kelimenin hem *i* sesiyle hem *e* sesiyle kayıt altına alınmış olmasına bakılarak bir *kapalı e* sesinin varlığını kabul etmek doğru değildir" der. Ona göre aradan geçen bunca zamana rağmen *kapalı e* sesinin varlığını destekleyecek kat'i delillerin bulunamamış olması bu konuya şüpheyle yaklaşılması gerekliliğinin bir kanıtıdır. Üstelik şivelerde *e* ve *i* sesinin ikili kullanımlarının yanı sıra diğer başka ünlülerin de ikili kullanımları mevcut olduğunu belirtir ve yalnızca bu ikililiğe bakılarak *kapalı e* sesinin varlığının kabul edilemeyeceğini söyler (Arat, 1987, s. 335).

Muharrem Ergin, Türkçede *kapalı e* sesinin varlığı ve *i-e* değişimi hakkındaki görüşlerine *Türk Dil Bilgisi* kitabında yer vermiştir. Ona göre Türkçede kelime başında ve ilk hecedeki bazı *e* seslerinin *i*, bazı *i* seslerinin ise *e* olma eğilimi vardır ve bu eğilim Eski Türkçenin başından itibaren görülmektedir. *İ* sesinin *e* sesine dönüşmesi ise *e* sesinin *i* sesine dönmesine göre daha sık karşılaşılan bir hadisedir (Ergin, 2005, s. 79). Ergin, bu sıklığı *i* sesinin daha eski ve *i-e* değişiminin ise daha asli olması olarak değerlendirir.

Batı Türkçesinde *i-e* değişimini kelimeler üzerinden verdiği örneklerle gösteren Ergin, Eski Anadolu Türkçesinde kelime başında ve ilk hecede *i* sesli olan kelimelerin Osmanlıcanın son devirlerinde ve Türkiye Türkçesinde *e* sesine döndüğünü söyler. Ergin'in verdiği örnekler şunlardır: *biş> beş*, *yir> yer*, *gice> gece*, *irmek> ermek*, *itmek> etmek*, *virmek> vermek* (Ergin, 2005, s. 80). Osmanlı Türkçesinde bu *i-e* değişiminin devrini saptayabilmek ise mümkün değildir, çünkü kullanılan imla bu iki sesi aynı şekilde işaretlemiştir. Dolayısıyla yeni alfabenin kabulüne kadar yukarıda verilen örneklerde *e* sesi hep *i* sesi ile işaretlenmiştir. *i-e* değişimiyle birlikte *kapalı e* sesiyle ilgili görüş ve tespitlerinden de bahseden Ergin, özellikle konuşma dilinde ve Anadolu ağızlarında *açık e* sesinin yanında bir de *kapalı e* sesinin var olduğunu belirtir. Ona göre bu *kapalı e* sesi, yukarıda bahsedilen *i-e* değişikliğinin bir safhasıdır ve açık *e* ile *i* arasında bir sestir (Ergin, 2005, s. 57). Ergin'in ifadeleri dikkate alındığında söylenebilir ki *kapalı e* sesi, *i-e* değişiminin bir safhasıdır ve bu değişimin tarihsel takibini yapmak kullanılan imladan ötürü mümkün değildir.

Eski Anadolu Türkçesi dil devrini "Eski Türkiye Türkçesi" olarak adlandıran Faruk Kadri Timurtaş'ın *kapalı e* sesi ile ilgili görüşleri de Arat'ın görüşleriyle paralellik gösterir. Arat'ın ifadelerini nakleden Timurtaş için yedi sekiz asırlık oldukça uzun bir süre boyunca bu

sese dair karışıklığın devam etmiş olması böyle bir sesin varlığını kabul etmeyi güçleştirir. Ona göre, velev ki böyle bir ses vardıysa da metin neşrinde bu ünlülerin ortaya çıkarılması, bariz bir şekilde belirtilmesi naşirin görevlerindedir (Timurtaş, 2012, s. 20). Timurtaş, *i* ünlülü birçok kelimenin günümüz yazı dilinde *e* şekilli olarak yaşadığını belirtir ve bunların imlalarının da klişeleşmiş bir şekilde Arap harflerini bıraktığımız tarihe kadar devam ettiğini ekler. Yine sınırlı sayıda kelimedede olmak koşuluyla Eski Türkiye Türkçesi ve Eski Uygur Türkçesi devrelerinde *e* olarak kaydedilmiş olan ünlünün bugün yazı dilimizde *i* olarak kullanıldığını, ancak *e* sesinin Anadolu ağızlarında muhafaza edildiğini belirtir (Timurtaş, 2012, s. 20). Osmanlı Türkçesinde *i* olarak gösterilen ünlünün bugün yazı dilimizde *e* olarak geçtiğini ve bu kelimelerin büyük bir çoğunluğunun ise Anadolu ağızlarında *kapalı e* ile telaffuz edildiğini aktaran Timurtaş, Eski Türkiye Türkçesi yazılışları *i* olan sesi *kapalı e* ile okuma taraftarı olduklarını ancak bu hususta kesin deliller mevcut değilken, metinlerdeki asli şekline sadık kalınmasının daha ilmi olacağını belirtir ve kendisinin de çalışmasını bu çerçevede üzerine inşa ettiğini ekler (Timurtaş, 2012, s. 21). Sonuç olarak *kapalı e* sesinin varlığının kesin deliller bulunmadığı sürece kabul edilemeyeceğini söyleyen Timurtaş, incelemesini yaptığı metinde de hangi ses işaret edilmişse o sesi okumuştur.

Kapalı e sesinin varlığı konusunda yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz araştırmacılarla benzer görüşlere sahip olan Zeynep Korkmaz da Eski Türkçeden beri hem *i* hem *e* sesli kullanımların Thomsen'den başlayarak birçok araştırmacıyı meşgul ettiğini belirtir. Kesin ve ortak bir sonuca bağlanamamış bu meseleyle ilgili olarak Eski Anadolu Türkçesinde henüz ortak bir imla geleneği teşekkül etmemesi ve klişeleşmiş bir imla sisteminin oluşmamasına bağlı olarak imla ile telaffuz arasındaki bağlantının henüz kopmadığını belirtir. Korkmaz, buna dayanarak imla sistemi sağlam olan metinlerde, *esre* veya *esreli y* ile yazılan ünlülerin transkripsiyonda da *i* ile gösterilmesini uygun bulur ve Eski Anadolu Türkçesinin dönem sonu eserlerinden olan *Dede Korkut*'un ve Eski Anadolu Türkçesinden klasik Osmanlıcaya geçiş devrini temsil eden Sinan Paşa'nın *Tazarrunname*'sinin müellif tashihinden geçmiş nüshasının da *i* yanında olmasını bu durumu destekler nitelikte olduğunu ekler. Farklı yazımların muhtemel sebeplerine dair görüşünü de belirten Korkmaz, Eski Türkçedeki *bil* 'bel', *bir*- 'vermek', *biş* 'beş', *ti*- 'de-', *yi*- 'ye', *il* 'el', *ilçi* 'elçi', *yir* 'yer' gibi kelimelerin kök hecesindeki *i*'lerinin Eski Anadolu Türkçesi ile yazılan yazmalarda da yine bir *i* sesini verecek şekilde *esre* veya *esreli y* ile yazılmasının kritik metin yayınlarının bir kısmında bu sesin *kapalı e* ile karşılanmasına sebep olduğunu (*béş*, *béz*, *dé-*, *dér-*, *géçe*, *géce*, *gérü*, *yé-* *yég*, *yél*, *ér-*, *éřiş-*, *dédi*, *déyüben*, *élde*, *édüp*, *édevüz* gibi) belirtir. Araştırmacıların bu tercihlerinin Eski Türkçedeki kök hece *i*'lerinin

bugünkü Batı Türkçesinde birer *kapalı e* ile karşılanmış olmasına rağmen, bunların klasik Osmanlı imlasında söylenişe aykırı olarak y’li şekilde yazılmasının Eski Anadolu Türkçesinde de böyle bir işaretlemenin *kapalı e*’ye tekabül etmesi gerekeceği görüşünden kaynaklandığını belirtir. Bunun bir sonucu olarak Eski Anadolu Türkçesinin aynı yüzyıla ait, aynı yazı karakteri taşıyan, aynı dil yapısındaki eserlerinde, hatta aynı şahsın iki ayrı eserinde bile ayrı şekillerin ortaya çıktığını ekler (Korkmaz, 1976, s. 70).

Muhammet Yelten de *kapalı e* sesiyle ilgili görüşlerini hocası Muharrem Ergin’in izinden giderek *e-i* değişimi üzerinden aktarmıştır. Buna göre *e-i* değişiminin Eski Anadolu Türkçesindeki merhalelerini sıralamış, ancak bu değişim neticesinde meydana gelmiş bir *kapalı e* sesinin varlığı hakkında görüş bildirmemiştir. Buna ek olarak Yelten, yalnız Eski Anadolu Türkçesinde *i* ile telaffuz edilen kelimelerin bugün Anadolu ağızlarında *kapalı e* sesi ile telaffuz edildiğini belirtmiştir. Bununla birlikte aynı kelimeler için *i* sesini kullanan ağızların da olduğunu eklemiştir (Yelten, 2009, s. 61-62).

Buraya kadar görüşlerine yer verdiğimiz Arat, Ergin, Timurtaş, Korkmaz ve Yelten Türkçede *kapalı e* sesinin varlığının kati deliller olmadığı sürece kesin olarak kabul edilemeyeceği noktasında birleşirler. Bu fikir birliğinin temel unsuru, var olduğu iddia edilen *kapalı e* için özel bir işaretin kullanılmaması ve bu sesin Türkçedeki *i-e* değişimi meselesinde bir merhale olarak değerlendirilmesidir.

Türkçenin Tarihî Devirlerinde *Kapalı e* Sesinin Var Olduğunu Savunan Araştırmacıların Görüşleri

Kapalı e sesinin varlığını reddeden, en azından varlığını ispatlayacak yeterli kanıtın elimizde olmadığını savunan araştırmacıların yanı sıra bu sesin var olduğunu düşünen araştırmacılar da vardır. Göktürk harfli metinlerden başlayarak, Türklere ait birçok yazılı metinde bu sesin varlığına dair izler olduğunu iddia eden araştırmacıların görüşlerine aşağıda yer verilecektir.

Mecdut Mansuroğlu *kapalı e* sesinin varlığını kabul eden araştırmacılarıdır. Bu iddiasının temeli olarak *i-e* sesleri arasındaki oynaklığı ve *Kutadgu Bilig*’in el yazmalarından birinde *e* sesi için *fethalı ye* işaretinin kullanılmış olmasını gösterir (Mansuroğlu, 1959, s. 89).

Banguoğlu da *Türkçenin Grameri* adlı çalışmasında *kapalı e* sesi ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Ona göre Türkçenin “primordial” sayılan bir dokuzuncu sesi vardır ve *kapalı e* denen bu ses, Eski ve Orta Türkçede ve günümüzde Anadolu ağızlarında bazı kelimelerin ilk hecelerinde bulunur. Ancak ne var ki bu ses, yazı diline yansımamış ve açık e sesine dönüşmüştür (Banguoğlu, 2000, s. 37).

Necmettin Hacıeminoğlu da Tahsin Banguoğlu gibi *kapalı e* sesini Türkçenin dokuzuncu ünlüsü olarak kabul eder ve çalışmasının *i-e* değişimi kısmında durumu “Türk dilinin her döneminde görülen bu ses değişmesi Karahanlı metinlerinde de karşımıza çıkmaktadır: yi-<ye- “yemek yemek” (KB-195), yé-<ye- “yemek” (DLT-III,65-5), yine<yene<etü (KB-126)” şeklinde izah eder (Hacıeminoğlu, 1996, s. 3).

Saadet Çağatay, *Türk Lehçeleri Örnekleri* adlı eserinin giriş kısmında *Kıssa-i Yusuf* metninde *e* sesiyle verdiği kelimeleri, çalışmanın son kısmında yer alan *Garp Türkçesi* metinlerinde *i* sesiyle vermesinin göze çarpacağını belirtir. Bunun sebebi olarak Arap harfli işaretlemeye bahsi geçen kelimelerin esreli olarak verildiğini belirtir. Ancak ona göre bu sesin *kapalı e* olma ihtimali vardır ve bu değerlendirmesinin sebebi olarak Banguoğlu'nun *Süheyl ü Nevbahar* yayınının 39. sayfasında yer verdiği fikirlerini gösterir. Ancak İstanbul Üniversitesi Türk Dili ekolünün işarete göre sesi *i* olarak okuduğunu görünce, kendi metinlerinde de buna göre hareket etmeyi zaruri bulduğunu ekler (Çağatay, 1977, s. 7).

Kapalı e sesinin varlığını kabul eden başka birçok araştırmacı olmakla birlikte çalışma alanımızın kapsamının müsaade ettiği kadarına burada yer verdiğimiz belirterek, son olarak Tuncer Gülensoy'un bu konudaki görüşlerine yer vereceğiz. Gülensoy, Banguoğlu ve Hacıeminoğlu gibi Türkçede dokuzuncu ünlü olarak *kapalı e* sesinin varlığını kabul eder. Ona göre bu ses *e* ile *i* sesi arasındadır ve Eski ve Orta Türkçede bazı kelimelerin ilk hecelerinde bulunur. Diğer araştırmacılar gibi Gülensoy da bu sesin Anadolu ağızlarının bazılarında *étmek*, *démek*, *yémek*, *vérmek*, *ér*, *géç*, *yél*, *yér*, *él* kelimelerinde olduğu gibi yaşamaya devam ettiğini ifadelerine ekler (Gülensoy, 2000, s. 313).

Oğuz Grubu Yazı Dillerinde *Kapalı e* Sesinin Durumu

Oğuz grubu yazı dillerinden biri olan Türkiye Türkçesinin yazı dilinde olmasa dahi Anadolu ağızlarında ve diğer üç Oğuz yazı dilinde (Türkmen, Gagavuz, Azerbaycan) *kapalı e* sesi bulunmaktadır. Zeynep Korkmaz, Eski Türkçedeki *kapalı e* sesinin Oğuzca bir özellik olduğunu düşünür ve bu sesin daha çok Oğuz Türkçesinde benimsendiğini belirtir (Korkmaz, 1979, s. 205) *Kapalı e* sesinin çağdaş Oğuz grubu yazı dillerindeki durumuna baktığımızda:

Oğuz grubu yazı dillerinden Gagavuz Türkçesi, asli *kapalı e*'lerle birlikte ikincil *kapalı e* seslerinin sıklıkla görüldüğü bir Oğuz lehçesidir. Bu ikincil *kapalı e* sesleri genelde orta ve son hecelerde şimdiki zaman çekiminde, *a* ve *açık e* seslerinin daralmasıyla, *i-e* arası uzun bir ses olarak ortaya çıkmaktadır. İkincil *kapalı e* sesleri ise Gagavuz lehçesinde eklerde de görülmektedir (Özkan, 2007, s. 103).

Türkmen Türkçesinde *kapalı e* sesi için zengin bir işaretleme sistemi vardır; Kiril harfli Türkmen alfabesinde *e* sesi için üç farklı işaret kullanılmaktaydı (e, ə, э) (Ercilasun, 1996, s. 14). Bu işaretlerden ə kelime başındaki *kapalı e*'ye, *e* harfi ise iç sesteki *kapalı e* sesine tekabül eder. Türkmen Türkçesi *açık e* seslerini daraltarak ikincil *kapalı e* sesine dönüştüren bir Oğuz lehçesidir. Diğerlerinde açık e (ä) ile telaffuz edilen birçok kelime Türkmen Türkçesinde *kapalı e* ile ifade edilir: mën, sën, gël, tëlbe (deli, tilbe), gelişip, islék (istek) hër vs. Asli *kapalı e*'ler ise Türkmen Türkçesinde, bazı kelimelerde *i* (uzun), bazı kelimelerde de *é* olarak devam eder. Mesela, *bīl* 'bel', *bīşik* 'beşik', *bīz* 'bez', *gīce-* 'kaşınmak', *gīç* 'geç', *gīn* 'geniş', *īn* 'en, genişlik', *īr-* 'ermek', *nirä* 'nere', *nirden* 'nereden', *tiz* 'tez', *il* 'el', *bēr-* 'ver', *ét-* 'et-', *éşek* 'eşek', *yër* 'yer', *yedi* 'yedi', *néçe* 'nice' vs (Semedli, 2008, s. 525).

Kapalı e sesini en iyi yansıtan ve devam ettiren Oğuz lehçesi, bu çalışmada da temel alınan Azerbaycan Türkçesidir. Öyle ki Azerbaycan Türkçesi, Ana Türk dilinde var olduğu düşünülen *kapalı e* seslerinin hemen hemen hepsini korumuş ve bunların dışında *kapalı e* sesini başka kelimelere yansıtmamıştır (Semedli, 2008, s. 525).

Türkiye Türkçesinin yazı dili İstanbul ağzına dayanır ve İstanbul ağzı, Anadolu ağızlarının aksine *kapalı e* sesini kullanmaz. Dolayısıyla Türkiye Türkçesi yazı dilinde bir *kapalı e* sesi mevcut değildir. Ancak yapılan ağız araştırmaları göstermiştir ki bu ses Anadolu ağızlarında oldukça canlı bir şekilde yaşamaktadır². Türkiye Türkçesinin tarihî basamağı olan Eski Anadolu Türkçesinde bazı araştırmacılar tarafından *kapalı e*'li olduğu düşünülen kelimeler ise bugün yazı dilinde *e*'li olarak kullanılmaktadır. Ancak bu kelimelerden pek çoğunun ağızlarda yine *kapalı e* sesiyle kullanıldığı da bilinmektedir.

Azerbaycan Türkçesinde *Kapalı e* ile Kullanılan Kelimeler ve Bunların Eski Anadolu Türkçesi Metinlerindeki Karşılıkları

Azerbaycan Türkçesinde dokuz (9) ünlü, yirmi üç (23) ünsüz ses vardır ve Türkiye Türkçesinden farklı olarak bünyesinde iki (2) tane *e* sesi bulundurmaktadır. Bu *e* seslerinden biri Türkiye Türkçesindekinden daha geniş ve açık söylenirken, diğeri ise daha dar ve kapalıdır. Azerbaycan Türkçesinde canlı olarak kullanılan bu *kapalı e* sesi Türkçe kelimelerin yanı sıra, Arapça ve Farsçadan alınan bazı kelimelerdeki *i* sesi yerine de kullanılır (Kültür Bakanlığı Yayınları [KBY], 1991, s. 12).

Türkiye Türkçesiyle aynı yazı dili grubunda yer alan Azerbaycan Türkçesi ünlü sistemi bakımından Türkiye Türkçesinden bir noktada ayrılır: Ölçünlü Türkiye Türkçesinde

² Bu konu hakkında bk. (Erdem ve Gül, 2006, s. 111-148).

kullanılmayan ancak Anadolu ağızlarında canlı olarak yaşayan *kapalı e* sesi, Azerbaycan Türkçesinde varlığını korumaktadır. Bu kelimelerin Eski Anadolu Türkçesinde de *kapalı e* ile mi yoksa *e* ile mi işaretlendiğine metinler üzerinden bakacağız.

Azerbaycan Türkçesindeki *kapalı e*'li kelimelerin Eski Anadolu Türkçesindeki karşılıkları için şu eserler taranmıştır: *Yusuf u Züleyha*, *Risâletü'n- Nushiyye*, *Yunus Emre Divanı*, *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi-ş Şerîfe*, *Garipnâme*, *Süheyl ü Nevbahar*, *Ferhengenâme-i Sâdî Tercümesi*, *Murâd-Nâme*, *Ahmedî Divanı*, *Ahmed-i Dâî Divanı*, *Bahrü'l- Hakayık*, *Ferahnâme*, *Halilnâme*, *Gülşen-i Râz Tercümesi*, *Vikaye Tercümesi*, *Şeyhî Divanı*, *Harnâme*, *Behçetü'l- Hadâyık*, *Kitab-ı Gunya*, *Gülistan Tercümesi*, *Kelile ve Dimne*, *Safi'nin Gazelleri*.³

Aşağıda yer alan tabloda görüleceği üzere, bugün Azerbaycan Türkçesinde *kapalı e* sesi ile kullanılan kelimeler, taradığımız Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde *i* sesiyle işaretlenmişlerdir. Bu kelimelerin EAT metinlerindeki Arap harfleriyle yazımlarında da *i* sesini karşılamak üzere *ye* (ع) işaretinin kullanıldığı görülmüştür. Taranan metinlerde bu ses için ayrıca özel bir yazımın (Harezmi Türkçesine ait *Nehcü'l Feradis*'te olduğu gibi *fethalı ye* kullanımı) kullanılmadığı tespit edilmiştir. Tabloda yer alan kelimelerin geçtiği metinlerden parçalara da tablodan sonra, aşağıda yer verilmiştir. Böylece Azerbaycan Türkçesinde *kapalı e* sesli kelimelerin EAT sahasında *i* sesiyle olan karşılıklarının hangi imla ile yazıldığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Tablo 1

Azerbaycan Türkçesinde Kullanılan Kapalı e Sesli Kelimelerin Eski Anadolu Türkçesi Metinlerinde Kullanılan Şekilleri

Azerbaycan Türkçesinde Yer Alan <i>Kapalı e</i> Sesli Kelimeler	Eski Anadolu Türkçesi Metinlerinde Yer Alan Karşılıkları
1. Bél	Bil
2. Bêş	Biş
3. beşik	Bişik
4. Béz	Biz
5. Démek	Dimek

³ Çalışmada kullanılan eser adları kısaltmalar şunlardır: Yusuf u Züleyha (YZ), Risâletü'n- Nushiyye (RN), Yunus Emre Divanı (YD), Kitâbu Evsâfi Mesâcidi-ş Şerîfe (KM), Garipnâme (GN), Süheyl ü Nevbahar (SN), Ferhengenâme-i Sâdî Tercümesi (FS), Murâd-Nâme (MN), Ahmedî Divanı (AD), Ahmed-i Dâî Divanı (DD), Bahrü'l- Hakayık (BH), Ferahnâme (FN), Halilnâme (HN), Gülşen-i Râz Tercümesi (GR), Vikaye Tercümesi (VT), Şeyhî Divanı (ŞD), Harnâme (HA), Behçetü'l- Hadâyık (BH), Kitab-ı Gunya (KG), Gülistan Tercümesi (GT), Kitab-ı Gunya (KG), Gülistan Tercümesi (GT), Kelile ve Dimne (KD), Safi'nin Gazelleri (SG).

6. Él	İl
7. Élçi	İlçi
8. Én	İn
9. Énmek	İnmek
10. Érmek	İrmek
11. Érte	İrte
12. Éş	İş
13. Éşitmek	İşitmek
14. Éşik	İşik
15. Étmek	İtmek
16. Év	İv
17. Éylemek	İylemek
18. Géce	Gice
19. Géne	Gine
20. Genlik	Giñlik
21. Gerçek	Girçek
22. Géri	Giri/ girü
23. Géymek	Giymek
24. Sél	Sil
25. Sézmek	Sizmek
26. Téz	Tiz
27. Vérmeç	Virmeç
28. Yéddi	Yidi
29. Yédek	Yidek
30. Yég	Yig
31. Yémek	Yimek
32. Yél	Yil
33. Yém	Yim
34. Yémiş	Yimiş
35. Yéni	Yini
36. Yénmek	Yinmek
37. Yér	Yir

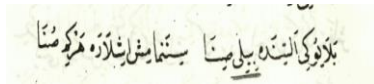
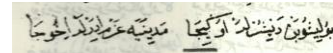
38. Yétmek	Yitmek
39. Yétirmek	Yitürmek
40. Yétmiş	Yitmiş
41. Yéyici	Yiyici

Azerbaycan Türkçesinde Kullanılan *Kapalı e*'li Kelimelerin Eski Anadolu Türkçesi Metinlerindeki Karşılıklarının Görselleri

1. Bil: bel

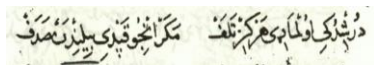
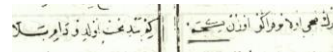
KM 2a-7

FS 9b-9

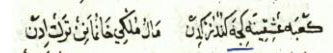


AD

SN 28-8

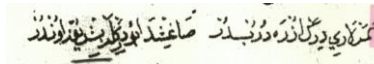


FN 104a-9



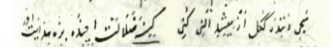
2. Biş: beş

KM 5b-7



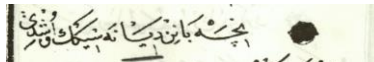
5. Gine: yine, tekrar

ŞD 83-12



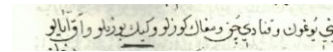
3. Di-: demek

RN 11a-8

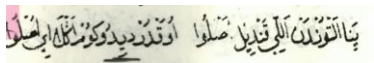


6. Gin: gen, genişlik

KP 12b-14

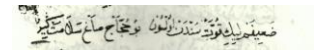


KM 4a-8



7. Giri, girü: tekrar, yine, bir daha

KM 1b-4

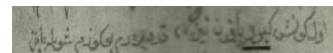


4. Gice: gece

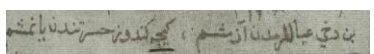
YZ 11-12



YZ 12-5



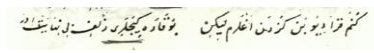
YZ 11-8



YZ 23-15



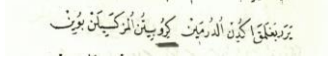
ŞD 81-5



RN 14a-3



FS 9b-12

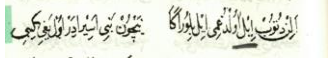


AD 45b-8

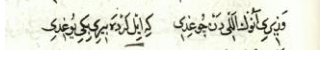


8. İl: memleket, ülke, il

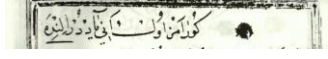
DD 137-12



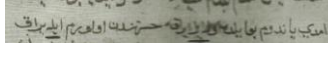
SN 29-6



RN 12b-1



YZ 12-3

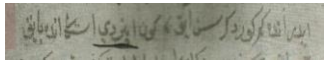


9. İn-: inmek

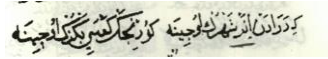
RN 11a-11



YZ 12-8

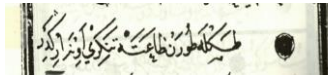


KM 4b-7



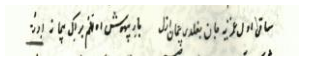
10. İr: erken

YD 75a-5



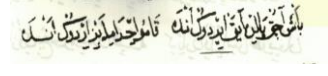
11. İrte: erte, şafak sökme vakti

ŞD 82-9

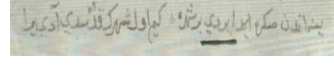


12. İr-: ulaşmak, erişmek, kavuşmak

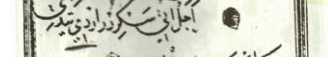
KM 4b-11



YZ 18-15

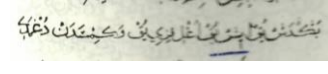


RN 14b-1



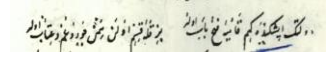
13. İş: eş, dost

KG 26-9

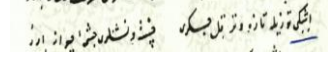


14. İşik: eşik

ŞD 81-12



ŞD 82-6

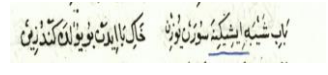


ŞD 92-6

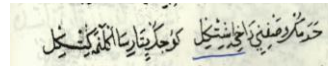


15. İşit-: duymak, işitmek

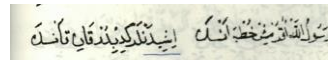
FN 104a-11



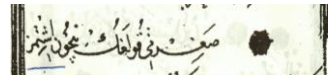
KM 26-7



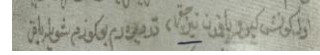
KM 36-6



RN 14a-10

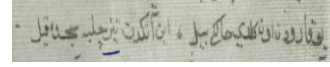
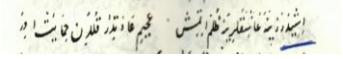


AD 38a-14



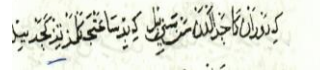
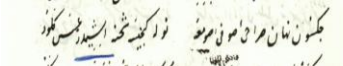
YZ 20-13

ŞD 83-11



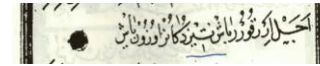
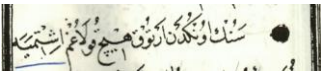
YD 75a-2

ŞD 84-7



YD

YD 56b-5

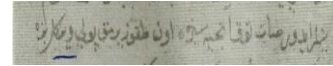
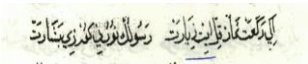


20. Vir:- vermek

16. İt:- yapmak, etmek, kılmak

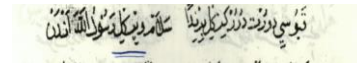
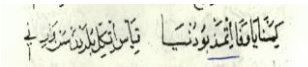
YZ 15-10

KM 26-9



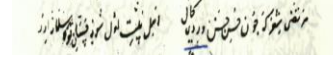
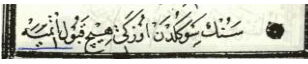
KM 2b-8

KM 3a-6



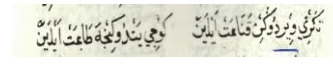
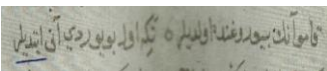
ŞD 82-12

YD 56b-11



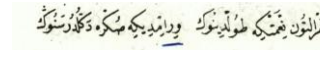
FN 106b-2

YZ 18-2



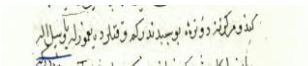
FS 13b-5

17. Sil: sel



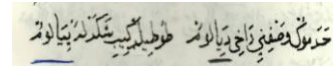
21. Yi:- yemek

BP 15a-12



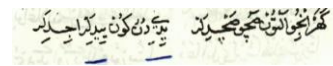
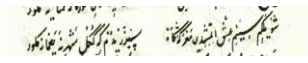
KM 3a-9

18. Siz:- sezmek, hissetmek



SN 30-15

ŞD 86-3



19. Tiz: çabuk, acele

22. Yidi: yedi (sayı)

YZ 12-5

KM 4b-8

GN 27b-14

23. Yig: iyi, daha üstün

KM 2a-2

AD 46a-6

FS 8b-9

24. Yil: yel, rüzgâr

ŞD 85-9

25. Yimiş: yemiş, meyve

FS 8b-12

GR 25b-13

26. Yin-: yenilmek

SN 30-11

27. Yir: yer, mevki

KM 4a-5

KM 5a-10

RN 11a-7

AD 44b-15

FS 13b-3

28. Yit-: kafi gelmek, karşılamak

KM 3b-8

YD 56a-9

FS 10a-5

29. Yitmiş: yetmiş (sayı)

HN 6b-4

30. Yitür-: ulaştırmak, yetiştirmek

YZ 13-14

31. Yiyci: yiyecek

FS 14a-10

Sonuç

Kapalı e sesi, Göktürk harfli Türkçe metinlerin ilk defa okunduğu 25 Kasım 1893 tarihinden itibaren Türk Dili alanının tartışmalı konularından biridir. Zaman içerisinde Türklerin kullandıkları alfabe sistemleri değişmiş, ancak “Türkçenin tüm ünlülerinin ayrı işaretlerle gösterilememesi” neticesinde ortaya çıkan bazı sorunlar devam etmiştir.

Türkçe ünlü sesler açısından zengin bir dildir. Türkçede bilinen asli sekiz (8) ünlünün yanında bugün bazı şivelerde, en azından telaffuzda rastladığımız, asli ve ikincil uzun ünlüler mevcuttur. Ancak Türkçenin yazılı olarak tespit edilebilen ilk örneklerinden itibaren bu ünlülerin tamamı müstakil işaretlerle gösterilmemiştir. Bunlardan biri de *kapalı e* sesidir. *Kapalı e* sesine dair bazı işaret ve ipuçlarına bazı metinlerde, özel yazımlar veya işaretlerle rastlansa da sistematik olarak bu sesin Türkçenin tüm tarihî devirlerinde kullanıldığına dair bir bilgi elimizde mevcut değildir. Sonuç olarak:

- *Kapalı e* sesinin varlığını kabul etmeyen araştırmacıların birleştikleri temel nokta, bu sesi gösteren ayrıca bir işaretin olmamasıdır.
- *Kapalı e* sesinin, ölçünlü Türkiye Türkçesinde olmasa bile ağızlarda yaşatılmasından hareketle bu sesin en azından Türkiye Türkçesinin tarihî basamağı olan Eski Anadolu Türkçesinde yaşamış olacağı düşünülmüştür. Bundan yola çıkarak Azerbaycan Türkçesinde tespit edilen *kapalı e* sesi içeren kelimelerin Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde nasıl yazıldığına bakılmıştır.
- *Kapalı e* sesini canlı bir şekilde yaşatan çağdaş Oğuz şivelerinden Azerbaycan Türkçesinde tespit edilen *kapalı e* sesli kırk bir (41) kelimenin tamamı EAT metinlerinde *i* (ﻯ) sesiyle yazılmıştır. Bu *i* sesi yazımda oldukça açık bir şekilde Arapça *ye* (ﻲ) ile işaretlenmiştir. Harekeli metinlerde (ﻲ) işareti esreli yazılmıştır. Bu kelimelerin yazımında *kapalı e* sesine dair herhangi bir işaretin kullanıldığı görülmemiştir.
- Taradığımız Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde *kapalı e* sesinin kullanımına dair bir kanıt bulunamamıştır. Taranan kelimelerin bugün Azerbaycan Türkçesinde ve Anadolu ağızlarının bazılarında *kapalı e*’li olarak kullanılması, *i-e* değişikliğinin safhası olarak bu sesin ortaya çıktığının bir göstergesi olabileceksede *kapalı e* sesi en azından yazı diline yansıtılmamıştır.

Kaynakça

- Altaylı, S. (1994). *Azerbaycan Türkçesi sözlüğü I-II*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Banguoğlu, T. (2000). *Türkçenin grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Buran, A. ve Alkaya, E. (2012). *Çağdaş Türk lehçeleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çağatay, S. (1977). *Türk lehçeleri örnekleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCTF Yayınları.
- Eckmann, J. (1959). *Philologiae Turcicae fundamenta*. Wiesbaden: Steiner.
- Ercilasun, A. B. (1996). *Örneklerle bugünkü Türk alfabeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2012). *Türk lehçeleri grameri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Erdem, M. D. ve Gül, M. (2006) Kapalı e (é) sesi bağlamında eski Anadolu Türkçesi- Anadolu ağızları ilişkisi. *Karadeniz Araştırmaları*, 11, 111-148.
- Ergin, M. (2000). *Türk dil bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Gülensoy, T. (2000). *Türkçe el kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Hacıeminoğlu, N. (1996). *Karahanlı Türkçesi grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Kara, M. (2007). *Türkmen Türkçesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Komisyon. (1991). *Karşılaştırmalı Türk lehçeleri sözlüğü I*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Korkmaz, Z. (1979). Eski Osmanlı kaynaklarının yayınında transkripsiyonla ilgili değerlendirmeler. *Türkoloji Dergisi*, 8, 67-77.
- Korkmaz, Z. (2005). *Türk dili üzerine araştırmalar*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Mansuroğlu, M. (1959). *Das Karakhanidische*. Wiesbaden: Philologiae Turcicae Fundamenta.
- Özkan, M. (2000). *Türk dilinin gelişme alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Özkan, N. (2007). *Gagavuz Türkçesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Semedli, E. (2008). Türk lehçelerindeki bir ses: Kapalı é. *Journal of Azerbaijani Studies*, 11, 522-532.
- Yelten, M. (2009). *Eski Anadolu Türkçesi ve örnek metinler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Yılmaz, E. (1991). Ana Türkçede kapalı “e” ünlüsü. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 1, 51-165.

Türk Sosyoloji Tarihini Tartışmalar Üzerinden Okumak: Tanyol-Boran Tartışması Örneği (1962)

Mehmet Ali AKYURT¹, Muhammed Fazıl BAŞ²

Öz

Sosyoloji tarihçiliğinde 1970’lerde başlayan yeni eğilimlere paralel olarak tartışma merkezli okumalar da yaygınlaşmıştır. Sosyologlar arası ayrışmaları gündeme getiren bu ilişkisel yaklaşım, bugünden bakıldığında ilginç görünen somut tarihsel tartışmaları merkeze alarak araştırmacıyı anakronizm ve tarih için tarih anlayışından korur. Unutulmuş isimlerin katkılarını ortodoks sosyoloji anlatısına dahil etmeye ve taraflar arasındaki konumlanmalar/süreklilikler üzerinden sosyoloji topografyasını daha net bir biçimde ortaya koymaya katkı sağlar. Türk sosyoloji tarihi de tartışmalar açısından zengindir. 1890’larda başlayıp II. Meşrutiyet’te yoğunlaşan siyasete, iktisada, hukuka, kültüre, eğitime ilişkin “sosyoloji öncesi tartışmalar”ı 1930’lardan itibaren kültür-medeniyet tartışması gibi “sosyolojik tartışmalar” takip etmiştir. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e devreden toplumsal yapıya ilişkin tartışmalarsa özellikle 1960’larda yaygınlaşmış ve sosyal bilimciler arasında çeşitli ayrışma ve kümeleşmeleri gündeme getirmiştir. Bu araştırma, 1962’de *Yön*’de Cahit Tanyol ile Behice Boran arasında gerçekleşen tartışma örneğinden hareketle Türk sosyoloji tarihini tartışmalar üzerinden okumayı amaçlamaktadır. Tartışmayı oluşturan metinler, tarafların temel ayrışma noktaları ile Türk sosyoloji tarihindeki halef ve seleflerine odaklanılarak çözümlenmeye çalışılmaktadır.

Reading the History of Turkish Sociology through Debates: Example of Tanyol-Boran Debate (1962)

Abstract

Parallel to the 70s’ inclination towards new historiographies of sociology, controversy-based readings spread. This relational approach avoids both anachronism and antiquarianism by focusing on historical debates that are also relevant for today. It enables to see contributions of forgotten actors, and helps to understand the sociological topography based on continuities between issues and parties. The history of Turkish sociology is rich of debates. From 1890’s to the Second Constitutional Era, there has been many ‘pre-sociological debates’ regarding politics, economics, law, culture and education, followed by ‘sociological debates’ such as culture-civilization controversy in 1930’s. Debates on Turkish social structure became widespread in 1960’s, and created divergence/convergence among social scientists. Analyzing the debate between Cahit Tanyol and Behice Boran published in *Yön* magazine in 1962, this research tries to exemplify a controversy-based study on the history of Turkish sociology, with a special focus on distinctions between parties and their historical continuity.

Anahtar Sözcükler

sosyoloji tarihçiliği
bilimsel tartışmalar
sosyolojik tartışmalar
tartışma tarihi
toplumsal yapı

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 14.12.2022

Kabul Tarihi: 14.02.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1219131

Keywords

historiography of sociology
scientific controversies
sociological debates
history of debates
social structure

About Article

Received: 14.12.2022

Accepted: 14.02.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1219131

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul/Türkiye, mehmetali.akyurt@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8618-9590

² Dr. Öğr. Üyesi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü, İstanbul/Türkiye, fazilbas@yildiz.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8723-8892

Giriş: Sosyoloji Tarihini Tartışmalar Üzerinden Okumak

Geleneksel sosyoloji tarihi çalışmaları sosyologlar, teoriler ve ulusal sosyoloji gelenekleri üzerinde durmaktadır (Akyurt, 2017). Tiryakian'ın (1971) "Sosyoloji Fenomeni: Sosyolojinin Sosyolojisi Okuma Kitabı" başlıklı kurucu derlemesini takip eden "sosyoloji tarihçiliği" hakkında çalışmalarda (Fleck, 2015; Fleck ve Dayé, 2015; Lepenies, 1981a, 1981b; Moebius, 2004; Moebius ve Dayé, 2015) da görüldüğü gibi, 1970'lerden itibaren sosyoloji tarihi hem gittikçe artan bir çeşitlilik içinde farklı odaklar etrafında hem de sadece kendi içinde değil daha ilişkisel bir biçimde ele alınmaya başlamıştır. Sosyoloji tarihçiliğinde "ilişkisel dönemeç" diyebileceğimiz bu gelişmenin gündeme getirdiği yeni odaklar arasında ekoller (Abbott, 2014; Nandan, 1977; Tiryakian, 1979, 1986, 2006, 2008), etkileşimler (Tiryakian, 1966), bilimsel ağlar (Mulkay, Gilbert ve Woolgar, 2016), alımlamalar (Akyurt, 2017; Boas, 2014; Grüning, 2017; Levine, Carter ve Gorman, 2011; Lizardo, 2012; Neun, 2015; Nur ve Koytak, 2015) ve tartışmalar (Adorno ve ark., 1977, 1993; Albert ve Topitsch, 1971; Balcı, 2022; Beiser, 2017; Klooster, 2017; Kneer ve Moebius, 2010; Nau, 1996; Şentürk, 2016) öne çıkmaktadır. Sosyoloji tarihinin kapsamıyla birlikte kaynakları da genişleyip çeşitlenmiş; hatırat, biyografi, günlük, mektuplaşma ve kitap değerlendirmeleri birer araştırma nesnesi olarak önem kazanmıştır.

Sosyologlar arası ilişkiler kimi zaman bizzat tanımadan salt metinleriyle haşır neşir olup düşüncelerinden etkilenme, atıf yapma, kitabını okuma gibi tek taraflı da olabilecek *düşünsel temaslar* şeklinde tezahür eder. Bazen de birbirinden habersiz görünen iki yazar arasında çağdaş oldukları ya da ortak kaynaklardan beslendikleri için bir yakınsama meydana gelir. Tiryakian'ın (1966) çağdaş isimler olan "Weber ile Durkheim'in karşılıklı habersizlikleri" üzerine makalesi bu durumun son derece ilginç bir anlatımını sunar. Kimi zaman da bu temas somut bir hâl alır: Bir sosyolog bir diğerinin hocası, öğrencisi ya da asistanı olur örneğin. Ya da iki sosyolog bir sempozyumda, bir derginin editör kurulu toplantısında, bir tez izleme ya da savunmasında, bir değerlendirme panelinde bir araya gelir. Bazen iş birliği içinde çalışır; makale yazar, dergi çıkarır, dernek kurarlar; bazense kıyasıya çatışır, polemiklere girerler. Mektuplaşmalar bazen dostane ve besleyicidir, bazense görünüşteki nezaketin altında kan gövdeyi götürür. Bu gibi farklı seviye ve şekillerde karşımıza çıkan *somut temaslar* sosyolojik/ilişkisel sosyoloji tarihçiliğinin temel odaklarındandır.

Sosyoloji tarihindeki somut biyografik temasların en ilginç görünüşlerinden biri tartışmalardır. Bunlar bazen Parsons-Schutz mektuplaşması gibi özel yazışmalar şeklinde

mahrem bir alanda cereyan eder (Balcı, 2020, 2022), bazense Durkheim-Tarde tartışmasında olduğu gibi iki sosyolog tartışmak üzere birlikte kürsüye çıkar (Vargas, Latour, Karsenti, Aït-Touati ve Salmon, 2008). Bazen de pozitivism tartışmasındaki gibi, bir dergide çakılan kıvılcım çok sayıda entelektüeli kendine çekiverir (Adorno ve ark., 1977, 1993).

Yeni sosyoloji tarihi yazma girişimleri arasında “tartışma tarihi” belli açılardan öne çıkmaktadır. Öncelikli olarak ister sosyologları, ister sosyoloji teorilerini/okullarını, isterse de ulusal sosyoloji geleneklerini ya da başka bir birimi odağına alsın, bunlara tek başlarına, diğer birim ve aktörlerle hiçbir teması olmayan, onlardan etkilenmeyen birimler olarak bakmaz. İzole edici ve betimleyici değil, ilişkisel ve analitik bir yaklaşımı öne çıkarır. Böylece tek tek sosyologlardan ziyade sosyologlar arası ilişkilere ve gruplaşmalara odaklanır. Yapısı gereği hiçbir zaman bir sosyoloğu tek başına ele alamaz, hayatlarının bir noktasında somut olarak tartışmaya girmiş en az iki sosyolog merceğe altına alınacaktır. Bu da bize temelde sosyoloji tarihinde karşımıza çıkan tartışmalar ve taraflar (sosyologlar, okullar ya da paradigmlar) arasındaki süreklilikleri ve farklılaşmaları yakalama fırsatı verir. Sosyoloji gibi klasiklerin eskimediği bir bilim alanında sosyal teorinin temel dikotomileri etrafında belli aralıklarla ve biçim/aktör değiştirerek tekrar eden tartışmaları teşhis edebilmek, sosyologların ayrıntılı analizlerini bu temel eksen etrafında konumlandırabilmek, bir bilimsel alan olarak sosyolojik topografyayı ve tarihsel dönüşümünü daha yetkin bir şekilde kavramamıza kapı açar. Böylece sosyologları ve okulları teorik açıdan konumlandırmada bir avantaj elde ederiz.

Beiser de (2018) Alman felsefesinin “Hegel’den sonra”ki seyrini beş tartışma üzerinden ele aldığı çalışmasında bilim tarihinde tartışmaları odağına almanın çeşitli yararlarını vurgulamıştır: Bunlardan ilki, tartışmalar üzerinden gitmenin bizi eşzamanlı olarak hem geçmişini salt bugüne ait kendi kaygılarımız ışığında okumaktan yani “anakronizm”den hem de tarihi sırf kendisi için incelemekten yani “antikacılık”tan korumasıdır. Tarihte yaşanmış olup bugün bize yine ilginç gelen tartışmalara odaklanıldığında bu iki tehlikeye düşmekten kurtuluruz (Beiser, 2018, s. 25-26). Geçmişte tartışılan bir problem en azından belli bir tarih noktasında belli sayıda sosyoloğun ilgisinin kanıtıdır. Bu bağlamda tartışma merkezli yaklaşımın bir başka faydası, problem merkezli okuma (problem tarihi, *Problemgeschichte*) ile akrabalığı sebebiyle ilgi uyandırıcı ve güncellik ihtimalinin yüksek oluşudur. Sosyal bilimler söz konusu olduğunda, sosyal teorideki gelişmelerin genellikle belli başlı dikotomiler etrafındaki tartışmalarla yakından ilişkili olması da tartışmaların sosyoloji tarihindeki önemini artırmaktadır. Klasiklerin eskimediği sosyal bilimler alanında, geçmişteki ilgi, bugünkü ilginin teminatı değilse bile, muhtemel bir habercisidir. Kısacası bir problemin geçmişte

tartışılmış olması, en azından belli bir tarih noktasında belli sayıda sosyoloğun söz konusu problem üzerindeki ilgisinin kanıtıdır. Tartışma merkezli yaklaşım bu “tarihsel ilgi”yi temin ederek “anakronizm”i ortadan kaldırır, problem merkezli tarihçilik ile akrabalığı sebebiyle ilgi uyandırıcılığa ve güncelliğe sahip olduğundan “güncel ilgi”yi de temin ederek Beiser’in deyiimiyle “antikacılık” riskini, başka bir ifadeyle “salt tarih için tarih” anlayışını yok eder.

Tartışmaya odaklanmanın bir başka yararı, tartışmaya katılan tarafların/isimlerin, klasikler listesinin ve kanonun dışında kalıp unutulmuş olsalar da, tartışmaya katkıları ile gündeme getirilip hatırlanmasını sağlamasıdır. Her bilim disiplininde dönemsel bir uzlaşma eseri olarak “standart müfredat/repertuar” veya “büyük düşünürler listesi” vardır. Tartışmalar bizi ikincil literatürle yetinmeyen kaşifler/gezginler hâline getirir ve ormanın derinliklerinde gizli kalıp unutulmuş hazinelerle buluşturur (Beiser, 2018, s. 26). Böylece yeni baskısı yapılan kitapların ötesine; dergilere, dönemin atmosferine ve canlılığına, aktörlerin çoğulluğuna, ağlara, gruplara, kamplara ve ilişkilere aşına oluruz. Tartışma yaklaşımının bir diğer getirisi de meselelerin çoğunlukla disiplinler arası bir çerçevede ele alınmasını temin etmesidir. Tartışmalar kapsamlarına ve toplumsal hayatla ya da siyasetle ilişki seviyelerine bağlı olarak birden fazla disiplinin mensuplarını kendilerine çekebilir. Tartışmalara katılan farklı sosyal bilimcilerin katkılarının incelenmesi ise sosyal bilimlerin interdisipliner doğasının esas alınması anlamına gelir.

Türk Sosyoloji Tarihine Tartışmalardan Bakmak

Türk sosyolojisi tarihine ilişkin çalışmalar çoğunlukla dönemleştirme (Kaçmazoğlu, 1990; Ünsaldı ve Geçgin, 2013) veya isim bazlıdır (Bulut, 2021; Kongar, 1996; Özdemir, 2008). Teorik olarak bakıldığında, dönemlere odaklanmak dergilerdeki tartışmalara eğilmeye, isim merkezli yaklaşım ise ele alınan ismin diğer sosyologlara getirdiği eleştirileri ve diğer sosyologlar tarafından kendisine getirilen eleştirileri, dolayısıyla tartışmaları gündeme getirmeye yardımcı olabilir. Fakat somut örnekler incelendiğinde dönem odaklı çalışmalarda da isim odaklı çalışmalarda da ilişkisel bir yaklaşımla karşılaşmak zordur. Halbuki Türk sosyoloji tarihini daha bütünsel bir şekilde kavramak ve çelişkili okumalardan kaçınmak için tarafları ve tarihsel olarak karşılıklı konumlanma biçimlerini bilmek son derece önemlidir. Bu ise ancak sosyologlar, okullar ve yaklaşımlar arasındaki ilişkileri, ilişkilerin en somut görünümü olarak da tartışmaları göz önünde tutmakla mümkün olabilir.

Öte yandan Türk sosyoloji tarihinde tartışmalara odaklanan çeşitli çalışmalar da yapılmıştır. Bunlar arasında Günaydın’ın (2000) “Çağdaş Türk Sosyolojisinde Teori Tartışmaları” ve Akpolat’ın (2014) *Türk Sosyolojisinde Kuramsal Tartışmalar ve Dergicilik*,

başlıklı araştırmaları, Dağ'ın (2017) “Türk Düşünce Dünyasında Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı Tartışmaları Üzerine Tarihsel Sosyolojik Bir Değerlendirme” başlıklı yüksek lisans tezi, Akkurt'un (2020) “Türkiye Solunda Osmanlı Toplum Yapısı Tartışmaları (1960-1980)” başlıklı doktora tezinin yanı sıra “Türk Sosyolojisinde ve Cumhuriyet Döneminde Köy Tartışmaları” (Ertürk, 1993) ve “Modernleşme Kuramı ve Türk Sosyolojisinde Kalkınma Tartışmaları (1945-1970)” (Altun, 2000) sayılabilir.

Öte yandan, bu çalışmalar konuya sosyoloji tarihçiliği, tartışma tarihçiliği ve tartışmaların işlevleri açısından yaklaşmamıştır. Bu araştırma ise Türk sosyoloji tarihini tartışmalar üzerinden okumayı denemekte, böylece farklı dönemlerde, farklı sosyologlar arasında, farklı mecralarda, farklı kavramlar etrafında cereyan eden tartışmalar, ayrışmalar, eleştiriler arasındaki süreklilik ve kopuşları, benzerlik ve farkları, tartışmaların sosyoloji tarihi açısından işlevlerini keşfetmeyi hedeflemektedir. Bu araştırma çizilen çerçeveden hareketle Türk sosyoloji tarihine, sosyologlar arasındaki karşılıklı temasın özel bir görünümü olan tartışmalar üzerinden yaklaşma yolunda mütevazı bir girişim olarak değerlendirilebilir. Araştırma kapsamında toplumsal yapı tartışmaları kapsamında cereyan eden spesifik bir tartışma anına; belli bir tarihsel momentte, belli bir mecrada belli sosyologlar arasında vuku bulmuş, sınırları belli somut bir tartışmaya odaklanılmaktadır. Akkurt'un (2017, s. 59) dönemlendirmesine göre az gelişmişlik-kalkınmacılık tartışmalarının yoğun olduğu 1962-1965 evresine denk düşen bu tartışma 1962'de *Yön* dergisinde Behice Boran'la Cahit Tanyol arasında gerçekleşmiştir. Bu tartışma siyaset açısından 1960'lı yıllarda Türk solunda işçi sınıfını merkeze alan TİP çizgisi ile sivil-askerî bürokrat ve aydınları merkeze alan *Yön* çizgisi arasında ortaya çıkan görüş ayrılığının genel çerçevesine oturmaktadır. Sosyoloji tarihi açısından bakıldığında ise 1960'lar boyunca çeşitli dallara ayrılan bir tartışmalar serisinin ilk adımlarından biri olarak görülebilir. Tartışmanın ayrıntılı analizi, bir parçası olduğu “toplumsal yapı tartışması”na ve Türk sosyolojisindeki diğer ayrışmalara bakışımızın derinleşmesine katkı sağlayacaktır.

Türk düşünce ve sosyoloji tarihi zengin bir tartışma geçmişine sahiptir. Burada “tartışma”yı ayrışma veya eleştiriden farklı olarak, bir başlangıç yazısından sonra en az iki tarafın birbirinden haberdar olarak ve cevap niteliğinde yazılarla bir konu üzerinde durdukları; aktörleri, hangi ortamda ve zamanda gerçekleştiği belli somut bir tarihsel olay olarak tanımlıyoruz. Safa'nın (2017) dikkat çektiği, II. Meşruiyet dergilerinde İslamcı, Batıcı ve Türkçü yazarlar arasında cereyan eden Türk tarihi nasıl yazılmalı, alfabe, medreselerin akıbeti, Tanzimatçılık, İslam ve terakki, Turan mı irfan mı gibi tartışmalar somut olmakla

beraber içerikleri ve ele alınışları itibariyle ancak dolaylı olarak “sosyolojik tartışma” sayılabilir. Bununla birlikte Türk sosyoloji tarihinde gerçekleşen ilk “sosyoloji tartışmaları”ndan biri, “içtimaî usul-i fıkıh tartışması”dır (Şentürk, 2000, 2016; Topal, 2012). Tartışmanın incelenmesi Gökalp’in yanı sıra, sosyoloji kanonunda onun kadar yer verilmeyen Sait Halim Paşa gibi “mektepli” sosyologların Türkiye’de sosyolojinin gelişimine katkılarını ortaya koyar. Tartışma İzmirli İsmail Hakkı ve Şeyhülislam Mustafa Sabri gibi “pür sosyoloji” dışında kalan isimlerin sosyolojiye katkılarını da gündeme getirir. Şüphesiz Ziya Gökalp ile Sabahattin Bey arasındaki ayrışma (dolaylı/örtük tartışma), 1930’lardan itibaren Gökalp’in kültür-medeniyyet ayırımına getirilen eleştiriler gibi hususlar aynı zamanda Türk sosyolojisini kurucu bir niteliğe sahiptiler.

Türk sosyoloji tarihine bakıldığında, bazı tartışmaların akademik bir disiplin olarak sosyolojinin çeperlerinde, örneğin edebiyat alanında gerçekleştirildiği görülür. Osmanlı tarihçisi Barkey (2021) eşkıyaların, zayıflayan merkezî devletin taşradaki siyasi çekişmelere dahil olma aracı oluşunu öne çıkarırken Yaşar Kemal’in *İnce Memet*’i ile Kemal Tahir’in *Rahmet Yolları Kesti* romanlarında büyük ölçüde bu konu tartışılır. Osmanlı Devleti’nin kuruluşu etrafındaki tarihsel sosyoloji tartışması da (Dağ, 2017, s. 83-111; Kafadar, 2010) tarihçilerin çalışmalarının yanı sıra, yine Kemal Tahir’in *Devlet Ana*’sı ve Tarık Buğra’nın *Osmanlık*’ı ile zenginleşir. Türk sosyoloji tarihindeki en popüler tartışmalardan biri 1960’lı yıllardan itibaren yoğunlaşan “toplumsal yapı tartışmaları”dır. Yapı tartışmaları, birden çok cephede yıllarca süren ve irili ufaklı sıcak çatışma ve karşılaşmalardan oluşan bir “dünya savaşı”na benzetilebilir.

Tanyol-Boran Tartışmasının (1962) Çözümlemesi

1962’deki Tanyol-Boran tartışmasının, Osmanlı’da/Türkiye’de üretim biçimi ve sınıf yapısı etrafındaki anlaşmazlıkların somut bir görünümü olması itibariyle Türk sosyoloji tarihinde önemli bir yeri vardır (Dağ, 2017, s. 64-65). Tanyol’un *Cumhuriyet*’te çıkan haftalık köşe yazısı sadece Avcıoğlu’nun *Yön* dergisi değil; bu dönemde TİP haberlerine geniş yer veren ve Boran’ın da yazdığı *Vatan* gazetesi (Atılğan, 2009, s. 189, 273) tarafından da özetlenerek iktibas edilir (Akkurt, 2017, s. 68). Boran’ın Tanyol’a cevap niteliğinde kaleme aldığı, tartışmayı başlatan yazısı Osmanlı toplum yapısını bir tartışma kapsamında ele alan ilk örnek kabul edilir (Akkurt, 2017, s. 71). Kayalı’ya göre (2008, s. 744) Boran’ın Tanyol’un cevabına cevap verdiği sonraki iki yazısı da klasikleşmiştir.

Tartışma, daha önce çeşitli vesilelerle ele alınmış (Akkurt, 2017, s. 70-74; Atılğan, 2009, s. 272; Çav, 2011, s. 230-235; Dağ, 2017, s. 64-65) fakat sosyoloji tarihçiliği ve

tartışma tarihçiliği açısından ayrıntılı bir çözümlenmeye tabi tutulmamıştır. Makalenin bu bölümünde öncelikle tartışmaya katılan iki isim olan Boran ve Tanyol'un (1914-2022) sosyoloji anlayışları ve Türk sosyolojisi içindeki konumları, ele alınan tartışmaya ilişkin yönleriyle özetlenmektedir. Sonrasında tartışmanın seyri ve içeriği birincil metinler merkeze alınarak değerlendirilmektedir. Son olarak, birincil metinler üzerinden yapılan yorumlar ikincil metinlere de başvurulmak suretiyle genişletilmekte, tartışmanın iki tarafı ile diğer Türk sosyal bilimciler arasında bağlantılar kurulmaya çalışılmaktadır.

Behice Boran (1910-1987) ve Cahit Tanyol (1914-2022)

Boran sürdürücülerinin alımlama biçimini yansıtacak biçimde, Kıray tarafından “1940’lı yıllarda Manisa köylerinde yaptığı kırsal yapı araştırması, 2000’li yılların Türkiye’inde bile sosyal bilimciler için ufuk açıcı bir çözümlenme olarak yerini koruyan” (Kurtuluş, 2008, s. 79), “Türkiye’deki en kapsamlı sosyal yapı araştırmaları”ndan birinin yazarı (akt. F. Berktay, 2002, s. 21) olarak görülür. Akpolat (2008, s. 821) ise Boran’ı toplumsal kurumların işleyişi ile bireylerin günlük pratik ve ilişkilerini gözlem ve araştırma ile ortaya koyma çabası açısından Sabahattin Bey’in “ilm-i içtimai” ekolünün “1940’lı yıllardaki temsilcisi” şeklinde niteler. Ülken (1950, s. 147) Boran’ın köy tetkiklerini ve sosyolojik çalışmalarını “Amerikan bakış açısıyla harmanlanmış Marksist sosyoloji” olarak görür. Akpolat (2008, s. 828-829) da Boran’ın köy tetkiklerinde toplum-doğa ilişkilerini ifade eden “kök kurumlar” kavramıyla Marx’ın “alt yapı” anlayışı arasındaki paralellığe dikkat çekmekle birlikte, üretim araçları ve mülkiyet ilişkilerinin yanı sıra işbölümü sistemine de bakmasının bir farklılaşma ifade ettiğini belirtir.

Boran’ın 1940’larda yaptığı köy araştırmalarının (Atılğan, 2009, s. 49) sonucu olarak yayımladığı *Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki*’ndeki (Boran, 1945) ileri ve modernleşmeye açık “ova köyü” ile geri ve modernleşmeye kapalı “dağ köyü” arasında yaptığı ayırım da, araştırma nesnesine öncelikli olarak modernleşmeye yatkınlık seviyesi açısından bakması itibarıyla, “modernleşme teorisi”nin Türkiye kırsalına uyarlanması niteliği taşır. Bu yanı sıra Boran evrenselci yaklaşımı Türkiye’ye uyarlayan ve standart bir feodalizmden modern sanayi toplumuna geçişi inceleyen bir sosyolog olarak görülebilir (Tekeli, 2012, s. 217).

Tanyol’un öncelikli araştırma konularından biri, Türk toplum yapısının Batı’nın modernleşme seyrinden farkının tarihsel sosyolojik çözümlenmesidir. Ona göre Batı toplumlarının ayırt edici özellikleri kültürde bireycilik; iktisatta bireysel girişim, mülkiyetin kutsallığı ve kapitalizm; toplumsal alanda sınıflı toplum; siyasette ise sömürgecilik ve sınıf

egemenliğidir (Uygun, 1996, s. 355). Osmanlı'da ise özel mülkiyet yerine kamu mülkiyeti ve kullanma hakkının oluşu ve İslam dini sınıflaşmanın önüne geçmiştir (Uygun, 1996, s. 363). Öte yandan Tanyol Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk toplumunu incelerken mülkiyet ilişkilerinin yanı sıra ahlak, değerler, âdet ve töreler ile din gibi unsurlara da odaklanır (Uygun, 1996, s. 342).

Tanyol 1959'da Türkiye'de sanayileşmenin ancak devletin “bu işi kendi üzerinden atıp” şahıslara/şirketlere devretmesi, küçük sanayicilere işlerini genişletmeleri için kredi sağlaması ve genel itibarıyla “özel teşebbüsü ürkütmemesi” ile mümkün olduğunu savunur. Buna mukabil 1962'de özel girişim yoluyla kalkınmanın çıkmaz yol olduğunu yazar. Bu “çelişki” (Uygun, 1996, s. 370), Tanyol'un sosyoloji anlayışının geçirdiği değişimler ve dönemler kavrandığında farklı bir şekilde de yorumlanabilir. Tanyol'un düşüncelerini on yıllık dönemler hâlinde ele alan Çav'a (2011) paralel olarak Gelekçi (2008, s. 993) 1960 yılının Tanyol'un düşünsel kariyerinde bir kırılma teşkil ettiğinin altını çizer. Gelekçi'ye (2008, s. 993) göre 1950'lerde modernleşme konusunda Gökalp ile Sabahattin Bey'i telif etmeye çalışan ve Sabahattin Bey'in etkisiyle köy incelemeleri yapan Tanyol, 1960'larda Marksist yöntemi benimseyerek daha bütüncül ve makro yorumlara yönelmiştir. Marksizmi, harfiyen uygulanacak bir kalıp olarak değil; yolu aydınlatan bir ışık, Türk halkının kurtuluşu için bir rehber, ekonomik kalkınma için bir yöntem olarak görür. Rigos'un ifadesiyle “dogmatik Marksist” değil “pragmatik Marksist”tir (akt. Çav, 2011, s. 234). Bir düşünce olarak Marksizm'den önce Türkiye'yi merkeze aldığını; Marksizm'de toplumsal değişmeyi diyalektik bir şekilde açıklama ve genç kuşakları yeni bir atılıma ve idealizme sevk etme potansiyeli gördüğü için bu düşünceye yöneldiğini belirtir. Ayrıca Tanyol, Türkiye'de işçi sınıfının değil, devletin daha öncelikli olduğu gerekçesiyle Marx'tan ziyade Lenin'e yakın olduğunu söyler (akt. Gelekçi, 2008, s. 996).³

Tartışmanın Seyri ve Ortaya Konan Argümanlar

22 Ağustos-5 Aralık 1962 tarihleri arasında *Yön* dergisinde cereyan eden tartışmanın fitilini Tanyol'un (1962a) *Cumhuriyet*'te yayımladığı “Şahsi Teşebbüs İmkânı” başlıklı haftalık köşe yazısının⁴ *Yön* (“Prof. Tanyol”, 1962) tarafından “Prof. Tanyol'un Önemli Bir Yazısı” başlığıyla özetlenip yorumlanarak gündeme taşınması ateşler. Tanyol ve Boran'ın

³ Burada dikkat çekici bir husus, Türk toplumu söz konusu olduğunda siyasetin iktisattan daha belirleyici olduğu tezinin Türk sosyolojisinde, Şerif Mardin'in merkez-çevre kavram çifti ve Weber'in patrimonyalizm analizinin yanı sıra Marksizm bünyesinde Lenin'le ilişkili olarak gündeme gelmesidir.

⁴ Tanyol uzun yıllar köşe yazarlığı yapmıştır. *Yeni Sabah* (1949-1954, haftada bir), *Cumhuriyet* (1954-1956 ve 1958-1963, haftada bir), *Havadis* (1956-1957, günlük), *Güneş* (1987-1989, haftada bir) ve *Yeni Posta* (1995-1996, haftada bir) gazetelerinde ve *Cem* dergisinde (1991-1995, ayda bir) yazmıştır (Çav, 2011, s. 637-671).

metinlerinin yanı sıra, *Yön*'ün (Avcıoğlu tarafından yazıldığı tahmin edilebilecek) kısa sunuş, özet ve değerlendirmeleri de tartışmanın bir parçasıdır. *Yön*'ün Boran'ın (1962a) "Türkiye'de Burjuvazi Yok Mu?" başlıklı cevabi yazısına yazdığı sunuş ("Sunuş", 1962) buna bir örnek teşkil eder.

Boran'ın yazısına Tanyol iki yazı ile cevap verir. Cevabın ilk yazısı (Tanyol, 1962b) "Türkiye'de Burjuva Meselesi", ikinci yazısı ise (1962c) "Türkiye'de Mülkiyet Meselesi" başlığını taşır. Tanyol ikinci yazının sonunda bu konuda yazmayı sürdüreceğini belirtmişse de devam niteliğinde üçüncü bir yazı yazmamıştır. Boran da (1962b, 1962c) iki yazılık cevabında "Metod Açısından Feodalite ve Mülkiyet I: Marksist Metod Nedir" ve "Metod Açısından Feodalite ve Mülkiyet II: Osmanlılarda Mülkiyet Meselesi" üzerinde durur. Boran da (1962c, s. 13) ikinci yazının sonunda "Kapitalist düzen ve Marx'ın kehanetleri konularını gelecek yazılarımda ele alacağım" demiş fakat *Yön*'de bu tartışmaya dahil edilebilecek başka bir yazı yayımlamamıştır. Bu bölümde her başlık altında önce ilgili yazıdaki argümanlar özetlenecek, sonrasında değerlendirme yapılacaktır.

Tanyol: "Şahsi teşebbüs imkân" (17 Ağustos 1962).

Tanyol'a göre (1962a) Türkiye'nin toplumsal yapısı Osmanlı'dan Cumhuriyet'e değişmemiştir. Merkezîyetçilik ve memurlar hâkimdir. Sınıf çatışması değil, yöneten-yönetilen çatışması esastır. Gökalp toplumculuğu benimseyip bu fikri "Osmanlı gelenekleri içinde" savunduğu için başarılı olurken, Sabahattin Bey bir tür seçkincilik sonucunda, fikirlerini formüle edip dile getirirken toplumsal zemini yeterince dikkate almamıştır. Sabahattin Bey söylem inşasında halktan çok seçkinleri öncelese de, sosyolojik analiz itibarıyla devlet ve siyasal reformdan ziyade toplumsal zemini esas alır. Sabahattin Bey'de modernleşme sürecinin itici gücü devlet değil, toplumsal yapıdaki değişimdir. Buna göre siyasete ademimerkezîyetçilik hâkim olup mülkiyet rejimi siyasetten bağımsızlaşarak istikrar kazandığında burjuvazinin ortaya çıkması için gereken sermaye bulunmuş olacaktır. Eğitimle de girişimci kültür yayıldığında kendi gücüne dayanan, kolay yoldan ve siyasi destekle ulaşılan "şahsi çıkar" değil, "şahsi girişim" peşinde olan toplumsal aktörler (burjuvazi) ortaya çıkacak ve bunların kuracağı demokrasi topluma devlet karşısında hürriyet getirecektir. Kurtuluş burjuvazidedir.

Batı'da belli toplumsal ve iktisadi gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan parti sistemi Türkiye'nin toplumsal yapısına uygun değildir. Çok partili hayata geçişle birlikte, bürokrasiyi temsil eden CHP'ye, belli bir toplumsal tabana dayanmaktan ziyade, aracılık yoluyla kolay para kazanmaya alışmış ve halkın ezeli bürokrasi düşmanlığını kötüye kullanarak siyasi

iktidarı ele geçirmek suretiyle bu kazancını sürdürmek isteyen DP ve sonraki benzerleri eklenmiştir. Fakat Tanyol bu eleştiriden yola çıkarak halk kesimlerini temsil edecek kurumların geliştirilmesi fikrine değil, bir tür aydınlar aristokrasisi düşüncesine ulaşır. Bu anlamda *Yön*'de ortaya atılan “işçi dostu aydınlar”ın da dahil edileceği bir parti kurma düşüncesinin gerçekleşmemesi şaşırtıcı değildir. Bu açıdan bakıldığında Tanyol'un Türkiye'deki çok-partili demokrasi eleştirisi, Küçükömer'de olduğu gibi *halka dayanmaktan ziyade halkı temsil eden* bir mekanizma arayışına değil; *Yön* çevresi ve Avcıoğlu'nun “cici demokrasi” söylemine ve “öncü aydın” sınıfa dayalı devrimci-darbeci yaklaşımlarına teorik altyapı hazırlar ve hizmet eder.

Öte yandan Tanyol'un burada Osmanlı'dan Cumhuriyet'e sürekliliği vurgulaması “modernleşme”yi milat olarak tanımlayan ve tarihsel değişimin ayrıntılarını teori paketine koyup rafa kaldıran “modernleşme teorisi” bazlı yaklaşımların karşısında “tarihsel sosyoloji”yi esas aldığını gösterir. Bu anlamda Kemal Tahir, Küçükömer ve Mardin gibi isimlerle paralel düşer. Sadece Tanyol memur-halk ittifakı anlamında Milli Mücadele'yi bir istisna kabul ederken, Kemal Tahir (2017, 2020, 2022) *Esir Şehir* üçlemesinde bu teze de eleştirel yaklaşır.

Burjuva demokrasisinin Türkiye'nin toplumsal yapısına uygun olmaması düşüncesi Said Halim Paşa ve Sabahattin Bey'in paralel düştükleri bir husus olarak görülebilir. Tanyol da Türk toplumunun özgünlüğü vurgusunu takip etmektedir. Tek farkla ki Said Halim Paşa (2019) özgünlüğü kapsamlı bir Fransa-Osmanlı sınıfsal yapı karşılaştırması eşliğinde ve Batılılaşma eleştirisi kapsamında, Sabahattin Bey'se (2013) salt devlet modernleşmesiyle sınırlı kalmayan, daha kapsamlı bir toplumsal değişme çağrısı yapmak üzere gündeme getirir. Yapıyı değiştirmeyi “ters bir yol” olarak niteleyen Tanyol bu açıdan Said Halim Paşa'ya yakın düşer. Siyasi partiler tipolojisi yaklaşımı ise Küçükömer'in (1969) çizdiği çerçeveye paraleldir. CHP bürokrasiyi yani yönetici sınıfı temsil ederken, DP ve benzeri partiler “Doğucu halk kesimleri”ne, bir başka deyişle yönetilenlere dayanma çabası içindedir.

***Yön*: “Prof. Tanyol'un önemli bir yazısı” (22 Ağustos 1962).**

Tanyol'un Türkiye ile Batı arasında yaptığı karşılaştırmaya göre, Türkiye'de özel mülkiyet olmadığı ve siyaset iktisadi alana müdahale ettiği için burjuvazi ve sınıf çatışması ortaya çıkamamıştır. Çatışma yönetenler (memur aristokrasisi) ile yönetilenler (halk) arasındadır. Kuvayi Milliye geçici bir birleşme ise de Cumhuriyet'te de aynı örüntü devam etmiştir. Çok partili hayat, memur aristokrasisini temsil eden partiler ile aracılıktan kolay para

kazanan sahte burjuvazi tarafından halkın memur aristokrasisi düşmanlığını suiistimal etmek üzere kurulan partilerden oluşur.

Yön'ün takdiminde Sweezy'ye atıfla, sanayileşmiş ülkelerde burjuvazinin zayıflayan feodal güçler karşısında nasıl güçlenebildiği vurgulanmış, Türkiye'de burjuvazinin ortaya çıkamayışının arkasında mülkiyet rejimi ve devlet müdahalesi gibi iç sebeplerin yanı sıra dış sebeplerin de olduğu hatırlatılmış, henüz sanayileşmemiş bir ülkede burjuvazinin ortaya çıkmasının sanayileşmiş ülkelerin burjuvazisi tarafından dirençle karşılanacağı şeklindeki emperyalizm tezi gündeme getirilmiştir.

Yön'e göre burjuvazi, sermayesini sanayiye değil ticaret, tefecilik ve gayrimenkul spekülasyonu gibi alanlara yatırdığından kalkınma yolunda bir dayanak teşkil edemez. Türkiye için imkânsız olan “özel girişime dayalı kalkınma modeli” yerine “devletçi kalkınma modeli” tercih edilmelidir. Fakat devletçiliğin memur aristokrasisini destekleyip kalkınmayı onlara yaptırmaya çalışması bozucu etkiler yaratacaktır. Bunun yerine emekçi yığınlara dayanmalı, çalışanların örgütlenip bilinçlenmesine destek olmalıdır.

Yön'ün de gündeme getirdiği devletin burjuva yaratma çabası içinde hangi toplum kesimlerini desteklediği konusu Buğra (2015) tarafından kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Tanyol'un burjuvaziye yaptığı vurguya karşılık *Yön*, mevcut burjuvazinin kalkınmaya destek olabilecek bir burjuva tipi olmadığı bilgisi üzerinden, hatta bizzat Tanyol'un burjuvazinin yozlaşmışlığına yönelik eleştirisine atıf yaparak, kalkınmaya destek olabilecek bir burjuvazi tipinin mümkün olmadığı fikrine varır. Burada Tanyol *Yön* karşısında oldukça Sabahattin Bey'ci kalmaktadır. Ayrıca *Yön*, Tanyol'un burjuvazinin ortaya çıkamayışını mülkiyet rejimi ve girişimcilik fikrinin yokluğu gibi salt toplum-içi (içsel) faktörlere bağlaması karşısında, daha erken ortaya çıkan diğer ülke burjuvazilerinin engelleyici rolü gibi toplumlar-arası (dışsal) faktörlere de dikkat çeker. Diğer taraftan Türkiye'nin kalkınmasında hangi gruba dayanılacağı, işçi sınıfının ötesinde, aydınları da içine alabilecek şekilde, belirsiz bir tarzda tanımlanmıştır.

***Yön*: Boran'a sunuş (12 Eylül 1962).**

Yön (“Sunuş”, 1962) Tanyol'un yazısında bu kez Türkiye'deki burjuvazinin kalkınmayı sağlamaktan çok, devleti yağmalama niteliği taşıdığı hükmünü öne çıkarıyor. Türkiye, “Batılı anlamda” burjuvazi ve kapitalizm hızla gelişse de hâlihazırda “az gelişmiş kapitalizm” niteliği taşımaktadır. *Yön* bu bağlamda şu soruları gündeme getirir: Türkiye bu özgün yapıdan hareket ederek en kısa yoldan sosyalizme nasıl geçecektir? 19. yüzyılda

Batı'da yaşananlardan oluşturulan şema yerine, 1962 Türkiye'sinde nasıl bir yol haritası geliştirilebilir?

Yön'ün takdiminden, dile getirilen düşüncelere birebir katılmadığı, fakat bu tartişmanın önemsenmesi sebebiyle yayımlandığı anlaşılmaktadır. Tanyol'un yazısının yorumlanma biçiminde, Boran'ın yazısı sonrasında yeni bir vurgu ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Bu kez yazı Türkiye'de burjuvazinin varlığı yokluğu bağlamında değil, mevcut burjuvazinin niteliği üzerinden okunmaktadır. Bu vurgu kayması Türkiye'nin özgünlüğü bağlamında bir Tanyol savunusu olarak yorumlanabilir. Tanyol'un yazısının sunuşundan başlayarak *Yön*, Tanyol'un özgün okumasını, ortaya attığı iddialara birebir katılmasa bile bir girişim olarak önemsemediğinin altını çizmiştir. Hatta "özgün yapı" fikrini temel bir hakikat olarak kabul etmekte gibi görünmektedir. Öte yandan Türkiye'nin burjuvazinin "hızla geliştiği" ve yapısı özgün de olsa "en kısa yoldan" sosyalizme geçmesi arzulan bir ülke olduğuna dair vurgu, Boran ile ortak paydaların altının çizilmesi olarak yorumlanabilir.

Boran: "Türkiye'de burjuvazi yok mu?" (12 Eylül 1962).

Boran'a (1962a) göre Türkiye kapitalistleşemediği, gelişmediği, sanayileşmediği, feodalizm artıklarını temizleyemediği ve fakir olduğu için henüz "Batı'daki gibi bir burjuvazi" ortaya çıkmamışsa da bunlar olduğunda (ki hızla olmaktadır) böyle bir burjuvazi de ortaya çıkacaktır. Tanyol'un Türkiye'nin, burjuvazi "aracılığa alışmış" ve "şahsi teşebbüs değil şahsi çıkar peşinde" olduğu için kapitalistleşemediği iddiası hatalıdır. Zira kapitalistleşme, burjuvazinin yaptığı bir şey olmaktan çok "teknikte ve kültürde [sanayi] sistemine has ilerlemeleri kaydetmiş olmak" demektir. Tanyol'un Türkiye'de bireysel mülkiyet hakkı olmadığı için burjuvazinin ortaya çıkmadığı iddiası yersizdir. Batı'da burjuvaziyi doğuran etken, bireysel mülkiyet hakkı değildir. Belli tarihsel değişmeler ticaret ve sanayii teşvik etmiş, ticaret ve sanayi burjuvaziyi ortaya çıkarmış, burjuvazi de bireysel mülkiyet hakkını "doğurmuş ve perçinlemiştir". Hukuk toplumsal değişmeyi değil, toplumsal değişme hukuku etkiler.

Boran'a göre Osmanlı sosyal evrimde (feodalizmden kapitalizme geçişte) üç sebeple geri kalmıştır: (1) Avrupa'nın feodalizmden kapitalizme geçmeye yöneldiği bir dönemde, Osmanlı bütün enerjisini merkezî feodalizm kurmak gibi anakronik bir hedefe teksif etmiştir. (2) Coğrafi keşifler sonucunda Akdeniz havzası ve Osmanlı coğrafyası, Avrupa ile Doğu arasındaki ticaret yolları üzerindeki konumunu ve ticari önemini yitirmiştir. (3) Avrupa ile

Osmanlı'nın din ve siyasi/askeri çıkar farkından dolayı birbirlerini dışlamaları temassızlığı artırmıştır. İlerleyen bölge ile temas kesilince ilerleme gerçekleşmez.

Feodalitenin klasik örneği sayılan Fransa'da Osmanlı'ya benzeyen bir kamu mülkiyeti rejimi vardır. Fakat dönemin “ekonomik-teknik şartları” merkeziyetçiliğe izin vermediğinden bu mülkiyet rejimi Fransa'da uygulanamaz ve yerel beyler iktisadi, siyasi, askeri güç sahibi olur. Merkezî hükümet (monarşi) ancak güçlenen burjuvazinin yerel beylere karşı onu desteklemesiyle egemenliği ele geçirmiştir.

Osmanlı'da merkezî, Batı'da mahalli varyantları olmak üzere modernleşme/sanayileşme/kapitalistleşme öncesi dönemde feodalite hâkimdir. Feodal sistemde yöneten-yönetilen ilişkisi şahsidir. Değer yaratan ve kıt kanaat geçinen üretici sınıflar ile “sosyal gelirden aslan payını alarak” lüks ve zenginlik içinde yaşayanlar arasında “zengin-fakir farkı”na indirgenemeyecek bir sınıfsal ayrışma vardır. Sınıf yapısı üretim ilişkilerine göre şekillenir. Yöneten-yönetilen şeklindeki siyasi ayrımla iktisadi ayırım üst üste gelir. Yöneten-yönetilen farkı hem mahalli hem merkezî feodalizmde bir sınıf farkıdır.

Mahalli feodal toplumda siyasi, askeri, iktisadi ve yargısal işlevler yerel beyde bir araya toplanır. Merkezî feodalizmde ise devlet mekanizmasında bir tür kuvvetler ayrılığı gözlenir, yetkiler merkez ile çevre arasında bölüşülür. Nitekim: “Bütün Osmanlı tarihi mahalli kuvvetlerle merkezin mücadelesi tarihidir.”

Modernleşme ile toplumda memurlar büyük bir sınıf teşkil eder hâle gelmiştir. “Yarı feodal yarı kapitalist toplum” özelliği gösteren modern Türkiye'de evvela, zayıf da olsa, memur benzeri bir burjuvazi vardır. Tanyol'un tabiriyle “memurlar aristokrasisi”, dünya sosyalist literatüründe son yıllarda kullanılan kavramla “bürokratik burjuvazi” “siyasi güçle iktisadi gücü aynı ellerde toplar”. Türkiye'de burjuvazinin bir kısmı ihaleler, ortaklıklar, taahhütlerle geçinen bu *bürokratik burjuvazidir*. Türkiye'de bir de, eski “toprak ağaları”nın oluşturduğu ve tarım işçilerini sömüren “büyük burjuva çiftçiler” vardır. Türkiye'deki burjuvazinin bir kısmı bu *tarımsal burjuvazidir*. Türkiye'de burjuvazi yok demek teorik bir yargı olmanın ötesinde pratik sonucu itibariyle işçi sınıfı yok demektir. Buna göre sosyalizm de bir örgütlü işçi sınıfı mücadelesi değil, toplumsal dayanağı olmayan, seçkinlere ait bir hayırseverlik hayalidir. Bu söylemse burjuvazinin çıkarlarına hizmet eder.

Boran Türkiye'de henüz burjuvazinin güçlü olmayışını Türkiye'nin geri olmasına bağlar. Türkiye hızla ilerlediğinde burjuvazi de hızla güçlenecektir. Hızlı-yavaş, geri-ileri gibi kavramların kullanılışı ilerlemeci tarih anlayışı içinde anlam kazanmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki ilerlemenin ölçütü de temelde teknolojik gelişmedir (sanayileşme ve tarımda makinalaşma). İlerleme ile burjuvazi (bürokratik ve tarımsal) güçlenecek, daha çok çalışanı işçileştirecek,

böylece işçi sınıfı güçlenecektir. Nihayetinde, kapitalizmi zorunlu olarak takip edecek sosyalizm aşamasına da parti düzeyinde örgütlü işçi mücadelesi yoluyla ulaşılabacaktır.

Tanyol: “Türkiye’de burjuva meselesi” (17 Ekim 1962).

Tanyol’a (1962c) göre Marx’ın felsefesi, teorisi, yöntemi, ampirik bulguları ve öngörülleri birbirinden ayrı değerlendirilmelidir. Boran gibi “dogmatik Marksistler” Marksizmi bütün bir kalıp olarak savunup sürdürme emelindedir. Hâlbuki Marx’ın öngörülleri yanlış, kendi ampirik zeminindeki bulguları başka bir toplum için geçersiz olsa bile yöntemi ile başka bir toplumun gerçeklerine bakılıp sonuçlara varılabilir. Marksizmin pratize edilmesi anlamına gelen sosyalizm için de aynısı geçerlidir. Boran sosyalizmi kalıp olarak alırken, Tanyol kendisinin bir yöntem olarak benimsediğini dile getirir. “Yöntem olarak sosyalizm”se “insan emeğinin heder edilmeyerek, azami randımana ulaşmasını, üretim araçlarının, insan emeğinin fire vermesine imkân vermeyecek bir gelişmeye kavuşmasını ve bunun neticesi emeğin hakça paylaşılması”nı ifade eder.

Tanyol’a göre başka bir ülke için geliştirilmiş “sosyalizm kalıpları”nı birebir aktarma çabası, Tanzimat’tan itibaren hayal kırıklığı ile sonuçlanan “burjuva demokrasilerinin hukuki formülleri”ni ithal girişimlerinden farksızdır. Araştırmacıyı Türkiye tarihinde, Batılı kalıplara uygun feodal vb. olgular arayıp bulmaya götürür. Türkiye’de burjuvazi sanayici değildir; halkı değil, daha ziyade devleti sömürür. Memur aristokrasisine burjuva demek “ticarethaneyi soyan hırsıza, yok sen hırsız değilsin, tüccarsın” demeye benzer.

Bir sosyologdan dört düzeyde etkilenileceği kaydedilmektedir: Bunlar (1) kendi ampirik zeminine ilişkin somut tekil gözlem ve bulguları, (2) yine bu zeminden hareketle ortaya koyduğu tekil hipotezleri, (3) genel anlamda topluma bakışı ve teorisi ile (4) daha geniş kapsamlı, genel anlamda araştırma programı ve “temel problem alanlarının tanımı”dır (Levine, Carter ve Gorman, 2011, s. 66). Marx’ın etkisini dört düzeyde birden sürdürmek, Marx’ın temel kaynaklarından Morgan’ın evrimci tarih görüşünü, onun sürdürücüsü olan White’ın teknoloji merkezli insanlık tarihi okumasını ve “modernleşme teorisi”nin sanayileşmenin etkisine ilişkin yorumlarını topluca kabul etmek gibi bir anlama gelir. Boran’ın pozisyonu buna yakın gibi görünmektedir. Buna mukabil Tanyol sadece 3. başlık itibarıyla Marx’tan etkilenmiş ve topluma çatışma merkezli bakıyor görünmektedir. Buradaki çatışma, hiyerarşide üstün bir statüye ve belirleyicilik kudretine sahip bir altyapı ya da “merkezî çelişki” ile sınırlanmamış, siyaset ve kültürü de içerecek şekilde, esnek ve geniş bir tarzda tanımlanmıştır. Kısacası Marx Tanyol için bir formül, reçete ya da öngörü değildir; kendi toplumuna bakarken kullanacağı bir “ölçü aleti”, teorik bir bakış açısı ve yöntemdir.

Tanyol: “Türkiye’de mülkiyet meselesi” (31 Ekim 1962).

Tanyol’a (1962c) göre toplumsal yapı dikkate alınmadan, Batı’dan hazır alınacak kalıplar başarısızlığa mahkumdur. Marksizmi bir doktrin ve yöntem olarak benimsemek, onun altyapı-üstyapı gibi bazı klişe kavramlarına değil, emek ve mülkiyete bakışına odaklanmayı gerektirir. Feodal mülkiyet anlayışı karşısında modern dönemde ortaya çıkan anarşistlerin “mülkiyet hırsızlıktır” yaklaşımı ile Locke ve Marx’ın benimsediği “mülkiyet emektir” yaklaşımı karşısında başta burjuvazi olmak üzere işçiler ve köylüler, bu ikinci yaklaşımı kabul edip varlık mücadelelerine temel almışlardır.

Buna göre mülkiyetin kaynağı emektir. Emek sömürsünün ortadan kaldırılması, üretim araçlarının kamulaştırılması yani bireysel mülkiyetten kolektif mülkiyete geçirilmesiyle mümkündür. Burjuvazi ele geçirdiği Kilise, soylu ve işçi mülklerini (emek) kaybetmemek, ayrıca ucuz hammadde ve gümrüksüz pazar elde etmek için devleti ele geçirmeye yönelmiştir. Bu süreçte burjuvazi siyasi otoriteyi tamamen kaybetmemek için işçi sınıfı partilerine taviz vermek ve çeşitli haklar tanımak zorunda kalmıştır. Türkiye’de sosyalizm dendiğinde, olmayan sınıflar (burjuvazi ve işçi sınıfı) değil; üretim araçlarının milletin malı hâline gelmesi, sömürünün önlenmesi ve emeğin karşılığının verilmesi anlaşılmalıdır.

Said Halim Paşa (2019) Batı’dan alınması gündeme gelen siyasi kurumların hangi tarihsel süreçler neticesinde hangi ihtiyaçlara binaen ortaya çıktıklarına odaklanır. Sonrasında bu bağımsız değişkenlerin Osmanlı toplumunda bulunup bulunmadığını tartışır. Tanyol da bu yaklaşımı siyasi ve iktisadi kurumları içerecek şekilde 1960’lara taşıyor görünür. Öte yandan Ahmet Rıza’nın Comte ve Laffitte’in pozitivizmini (Kabakcı, 2014), Sabahattin Bey’in Le Play’in “Science Sociale” yaklaşımını (Sezer, 1989) yeniden yorumlaması gibi, Tanyol da Marksizm ve sosyalizmi radikal bir şekilde 1960’lar Türkiye’sindeki durum ve ihtiyaçlara uyarlamaktadır.

Tanyol’a göre belli bir felsefe ya da din yaklaşımını ferdi olarak benimsemek, belli bir sosyal/politik pozisyonu benimsemeyi gerektirmez. Ampirist felsefe ile liberalizm, materyalist felsefe ile sosyalizm, dinsizlik ile sosyalizm arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Bu vurgu bilime diğer alanları işgal etme hakkı tanıyan Fransız pozitivizminden ziyade, Yeni Kantçıların ve Weber’in değerlerle bilimi ayırması eğilimine yakın gibi görünmektedir.

Tanyol vaat ettiği hâlde devam niteliğinde üçüncü bir yazı yazmasa bile *Yön*’ün 7 Kasım 1962 tarihli bir sonraki sayısı (47) olan Atatürk Özel Sayısı’nda Şevket Süreyya Aydemir, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Cemal Hüsnü Taray, Cevat Dursunoğlu, Sadun Aren,

Kemal Tahir ve Doğan Avcıoğlu ile birlikte “Açık Oturum” a katılır. Kemal Tahir’le paralel şeyler söyledikleri bu oturumda Tanyol, Türkiye’nin “sosyalizme götürecektir bir ilke” olan ve “sosyal faydayı küçük zümre menfaatlerinin üstünde tutmak” anlamına gelen “halkçılık” a sarılması ve “daima devleti korumak, halktan uzak durmak” anlamına gelen “Osmanlılık zihniyeti” ni terk etmesi hâlinde, “sınıfsız bir toplum olarak sosyalizme çok daha kolay gidebil[ceğini]” savunur (“Açıkoturum”, 1962, s. 13). Aynı sayıda yer alan “Gerçekçi ve Osmanlı Mustafa Kemal” başlıklı yazısında (Tanyol, 1962d) ve “Osmanlılık” üzerine sonraki yazılarında Boran tartışmasına doğrudan atıf yoktur.

Boran: “Metod açısından feodalite ve mülkiyet I-II” “Marksist metod nedir” (28 Kasım 1962) ve “Osmanlılarda mülkiyet meselesi” (5 Aralık 1962).

Boran (1962b, 1962c) Tanyol’la Marksizmin bir yöntem olduğu hususunda hemfikir olduğunu, fakat Tanyol’un bu yöntemi uygulamadığını savunmaktadır. Tarih somut toplumların somut zaman ve mekân şartları altında kazandığı özellikleri incelerken, sosyoloji pozitif bir bilim olarak toplumların ortak özelliklerine odaklanır ve soyutlama yoluyla genellemelere varır. “Aradaki farklara ve zaman içindeki değişmeye rağmen” ayırt edici temel vasıflardaki benzerlik ve süreklilik üzerinde durur. Önemli ve önemsiz farkları/benzerlikleri ayırt edip buna göre tipleştirir. “Somut gerçeklerin labirenti içinde bize kılavuzluk edecek genel kavramlar olmadan o labirentin içinde tıkalı kalmak, somut gerçeklerin sonsuz çeşitliliği, tükenmez vasıfları arasında önemli olanı gözden kaçırmak ve balınayı balık sınıfına koymak tehlikesi vardır.” Soyut-somut, genel-özel arasında diyalektik bir ilişki, hem çatışma hem birlik vardır. Tek başına tarihsel yöntemle, buna karşı geliştirilen karşılaştırmalı yöntemle ya da işlevselci yöntemle yetinip onu “mutlak, dogmatik bir metod hâline getirme[k]” ve “biricik muteber metod kabul etmek” yanıltıcı sonuçlar doğurur. Marksizm genellemeci olması açısından sosyolojiye yakındır. Altyapı-üstyapı gibi ayrımlarla önemliyi önemsizden, “ana değişme yönünü kısa süreli zikzaklardan” ayırt eder. Tanyol ise Marksist yöntemi benimsemekten çok tarihçi gibi davranmakta, tarihsel yöntemle yetinmektedir.

Tanyol toplum tipi tayininde “esas ölçü” olarak bir sınıfın varlığını/yokluğunu alır ve feodalizmde serflerin, Osmanlı’da ise hür köylülerin olduğunu söyler. Osmanlı’da serf değil, hür köylü olduğu tezi esasen Barkan’a aittir. Barkan bir tarafta mülkiyet hakkı olmayan köle ile topraktan yararlanma hakkı olan serfi bir tutmakta, öte tarafta Osmanlı sisteminde hür köylü dediği reyanın serf gibi toprağa bağlı olduğunu unutmaktadır. Hâlbuki köle ile serf arasındaki farklar benzerliklerden, reaya ile serf arasındaki benzerlikler ise farklılardan önemlidir. Osmanlı’da sipahiler vb. aktörler dönem dönem merkez tarafından yetkilendirilmiş

yahut merkez karşısında güçlenmiş ve derebeyi görünümü kazanmıştır. Denebilir ki “merkezî feodalite” “mahalli feodalite”yi tasfiye edememiş, onunla yan yana yaşamıştır. Fransa’da “mahalli feodalite”nin baskınlığı, iktisadi-teknolojik şartların, merkezin güçlenip “mahalli” aktörlere boyun eğdirmesine izin vermeyişinin sonucudur. Osmanlı’da ise merkezî otorite daha başarılı olduğundan beyler memur niteliğindedir. Ama merkezî otoritenin zayıfladığı dönemlerde yine mahalli derebeyler türemiştir. Barkan’a göre “bu muhtelif vaziyetleri muayyen bir tekamülün muhtelif merhaleleri gibi telakki etmek” mümkündür. Yine de tarihçiler, sosyologlar gibi genel soyutlamalar yapmak yerine, genel kurallılık ve gelişme yönlerinin zamana ve mekâna ait özelliklerinin belli tarihsel şartlar altında aldığı özel şekilleri tespit ederler. Tanyol ise bu farkı unutmuş ve tarihsel yöntemle “saplanmış” görünmektedir.

Boran burada tipleştirmeye temel teşkil etmek üzere soyutlanacak temel ve tali niteliklerin ayırt edilmesi gereğine dikkat çeker. Fakat sonsuz nitelik arasında hangilerinin ön plana çıkarılıp önemli addedileceği kararının “bilimsel” bir şekilde verildiğini savunur. Dolayısıyla aslında Tanyol ile Boran arasındaki ayrılık, tarihsel/tikelleştirici ve sosyolojik/genelleştirici yöntemler ya da fark ve benzerlik merkezli karşılaştırma stratejileri arasındaki ayrılıktan ziyade, tipleştirme sırasında hangi özelliklerin temel alınacağına ilişkin bir ayrılıktır. Burada Boran’ın farkı kendi tercihinin tek bilimsellik ihtimali olduğuna dair yaptığı vurgu olarak görülebilir.

Boran’ın Batı Avrupa’daki somut feodal toplumlara bakıp ayırt edici ortak özellik olarak tarımsal üretimi seçmesi topluma temelde Morgan, Marx ve White gibi isimlerin evrimci gelişme ve modernleşme anlayışıyla yaklaşmasının neticesi olarak görülebilir. Teknolojik determinizm gözlüğüyle bakıldığında bir toplumun bulunduğu teknoloji seviyesi o toplumun yapısının temel görünümünü de belirleyecektir. Toplamların teknolojik seviyelerinin temel belirleyici olduğuna inandığımızda, siyasi yapılar arasındaki merkezîyetçilik-ademimerkezîyetçilik gibi farklar önemsiz, tali farklar; taksonomide alt türler, cinsler, ayrımlar olarak görülecektir. Teknolojik geçiş ve sanayileşme dolayısıyla Osmanlı Devleti-Türkiye Cumhuriyeti arasındaki ilişki de süreklilikten çok kopuş olarak imlenecektir. Ama teknoloji veya iktisat yerine toplumun siyasi şekillenışı merkeze alınırsa, bu defa feodalizm kavramı üzerinden gitmek yerine Osmanlı Devleti-Türkiye Cumhuriyeti sürekliliği içinde merkezîyetçi ve ademimerkezîyetçi dönemler arasında ayırım yapmak analitik açıdan daha anlamlı görünecektir. Bu anlamda aslında tartışmanın tarafları arasındaki fark metodolojik olmaktan çok “toplumsal yapının bileşenleri arasında, teknoloji ve iktisat mı yoksa siyaset ve kültür mü önceliklidir?” sorusuna verilen cevapla ilgilidir. Bu cevabın ise bilimsel olmaktan ziyade siyasal olduğu söylenebilir.

Taraflar, Ayrışma Soruları ve Süreklilikler

Bu bölümde, ulaşılan sonuçlar, Tanyol-Boran tartışması üzerine daha önce yazılanlarla karşılaştırılarak tartışılmaktadır. Bir tartışma, iki kişi arasında gerçekleşse, yazışmaya başka kimse katılmasa bile, aslında her hâlükârda daha çok kişi arasındaki bir çatışmanın tezahürü olarak değerlendirilebilir. Bu iki kişiyi birer temsilci gibi görürsek ilgili konumların önceki, eşzamanlı ve sonraki savunucularını temsil ettiklerini düşünebiliriz. Tartışmanın tarafları da genellikle kendilerini böyle konumlar, bir kolektivitenin temsilcisi olarak görürler. Nitekim Boran'a göre kendisi, sosyalizmi işçi sınıfının ideolojisi ve hareketi (örgütlü mücadelesi) olarak gören “işçi sosyalizmi”, “Marksist sosyalizm” veya TİP’i temsil ederken; Tanyol sosyalizmi iktisadi bir kalkınma/sanayileşme tekniği, sosyalist aydınların iktidara gelmesiyle uygulanacak bir kalkınma programı sayan “Yön aydınları”nın, “aydın sosyalizmi”nin, “Türkiye Çalışanların Partisi”⁵ girişiminin ve Sosyalist Kültür Derneği’nin (SKD) temsilcisidir. Tanyol’a göre bireyci ve sınıflı Batı toplumundaki çıkar çatışması, sınıf mücadelesi ve şiddet yoluyla sosyalizme ulaşacakken, merkezî devletin mülkiyetin kutsallığını tanımadığı ve sınıfsal oluşumları mütemadiyen ortadan kaldırdığı Türkiye’de ise sosyalist devlet tarihsel evrim yoluyla ortaya çıkacaktır (Dağ, 2017, s. 64). *Yön*’ü çıkaran Doğan Avcıoğlu ve 1930’larda *Kadro*’da bulunup buradaki görüşlerini 1960’lara uyarlayan Şevket Süreyya Aydemir⁶ (Akkurt, 2017, s. 70) de Tanyol’un tarafındadır. Boran üzerine kitap ebadında bir monografi yazan ve Tanyol-Boran tartışmasını öncelikli olarak bu eksen etrafında yorumlayan Atılgan’ın (2009, s. 273) da Boran’ın işçi sınıfının örgütlü mücadelesi olarak sosyalizm vurgusunu sürdürdüğü söylenebilir. Bu noktada şu soru tarafları ayırt etme niteliği kazanmaktadır: Sosyalizmi işçiler mi getirecek, yoksa sivil-askerî bürokrat ve aydınlar mı? Sosyalizm, işçilerin aşağıdan yukarı yürüttüğü bir mücadele, bir toplumsal hareket midir, yoksa bürokrat ve aydınların yukarıdan aşağıya, devleti ele geçirip devletten topluma yürütecekleri bir müdahale midir?

Tanyol’un görüş açınsındansa Boran Türkiye’nin koşullarını göz önüne almayan, Osmanlı’nın feodal olduğunu, Türkiye’de Batı’daki anlamda bir burjuva ve işçi sınıfı olduğuna inanan “dogmatik Marksistler”i temsil etmektedir. Buna mukabil kendisi ise Marx’ın ampirik/tarihsel tespitlerinden çok yöntemini esas alan ve Türkiye’nin özgün tarihsel şartlarına uygun özgün çıkarımlarda bulunan “pragmatik Marksistler”in temsilcisidir. Nitekim

⁵ *Yön*’de (Sayı 2, 27 Aralık 1961) TİP’in kendisini işçilerle sınırlaması karşısında gençler, fikir işçileri ve işçi dostu aydınların da katılabileceği bir parti olarak kurulacağı ilan edilmiş fakat girişim sonuçsuz kalmıştır (Akkurt, 2017, s. 65-66).

⁶ Daha önce Boran ile Aydemir de karşı karşıya gelmiştir (*Vatan ve Yön*, Ağustos-Eylül 1962). Tanyol ile Aydemir’in Boran karşısındaki argümanları arasında süreklilik ilişkisi kurulmaktadır (Akkurt, 2017, s. 73).

yorumu dayalı bu yaklaşımlar farklı sosyalizm tipleri olarak da tanımlanmıştır. Tanyol'un "korkunç" olmayan, Atatürk inkılaplarının devamından ibaret bir sosyalizm olarak tarif ettiği bu yerli yaklaşıma Aydemir "Türk sosyalizmi", "memleketçi sosyalizm" ve "azgelişmiş memleketler sosyalizmi" gibi isimler vermektedir (Akkurt, 2017, s. 73; Tanyol, 1962c). Tanyol üzerine kitap ölçeğinde bir monografisi olan ve Tanyol-Boran tartışmasını öncelikli olarak bu eksen etrafında yorumlayan Çav'ın (2011, s. 231) da bu noktada Tanyol ile aynı tarafta olduğu söylenebilir. Buradaki ayırım öncelikli olarak şu soru etrafında ortaya çıkmaktadır: Marx'ın düşünceleri ya da sosyalizm birebir mi alınmalıdır yoksa bunlar yorumla açık mıdır? Marx'ı bizzat yorumlamak ya da Marx yorumcularına yönelmek uygun mudur? Marx'a getirilen bütün yeni yorumlar, yeni sosyalizm varyansları ortaya çıkarmayı amaçlayan bütün girişimler bu çerçevede "dogmatik" karşıtı olmayı ifade etmek üzere "pragmatik" olarak değerlendirilir.

Bu noktada başka bir soru daha akla gelmektedir: Türkiye Batı Avrupa'dan, özgün bir Marksizm, sosyalizm ya da başka bir kavramla ifade edilecek bir ideolojik çözüm gerektirecek kadar farklı mıdır? Türkiye'nin özgünlüğünden söz etmek mümkün müdür? Özgünlükten bahsetmek ise toplumun tanımlayıcı unsuru/bileşeni olarak özel bir odak seçilip seçilmediğiyle ilgilidir. Bir başka deyişle, önemsenmesi gereken fark hangisidir ve Türkiye bu açıdan farklı mıdır? Boran "feodalizm"i üretim biçimi/teknolojisi olarak tanımlamakta; White'ın üçüncü aşamasına denk düşen, fosil yakıt kullanılmadan yapılan tarımsal üretimi (Akyurt, 2022, s. 328) kast etmektedir. Boran (2021, s. 70) bu sebeple, farkın tali/ikincil karakterini yansıtmak üzere Osmanlı'yı tarif etmek için "merkezî feodalizm" kavramını ortaya atar. Fark feodal üretim düzeninin temeline müteallik değildir. Sadece üst yapının bir parçası sayılan, bir başka deyişle temelde iktisadi faktörler tarafından belirlenen siyasal sistem açısından "merkezi" olmak gibi ikincil önemde bir fark vardır.

Sezer (1978) ise Osmanlı toplum yapısı tartışmalarına ileri tarihli bir katkı olan "feodalizm" üzerine makalesinde, "toplumsal yapı"nın kapsamını salt teknoloji ve üretim alanıyla sınırlı tutmayıp, siyaset ve ticareti de işin içine dahil etme gereğinin altını çizer. Bu yazı Tanyol-Boran tartışmasında örtük olarak Boran'a verilmiş bir cevaptır. Bir toplum tarifinin kapsamı bu şekilde genişletildiğinde Boran'ın (2021, s. 70) Osmanlı'yı tarif etmek için ortaya attığı "merkezî feodalizm" kavramı kullanılması da uygun olmayacaktır. Zira Sezer (1978) feodalizmi, adeta Batı Avrupa tarihine gömülü tikel bir düzeni bütünsel olarak tarif eden bir kavram olarak görmekte ve tarımsal üretim; bölgeler arası ticaretin azlığı; siyasi, askeri, dini, iktisadi işlevlerin tek bir aktörde toplanması gibi özelliklerin yanında siyasi

alandaki ademimerkeziyeti de feodalizmin ayrılmaz bir özelliği saymaktadır. Buna göre söz konusu özellikler arasından “temel vasıf” yahut alameti farika olarak Boran gibi tarım toplumu niteliğine odaklanmak kadar, siyasi ademimerkeziyeti merkeze almak da mümkündür. Bu durumdaysa “merkezî feodalizm” demek “merkezî ademimerkeziyet” demek kadar çelişkili olacaktır. Boran ise feodalizmin ayırt edici niteliği olarak iktisadi düzeni, daha da temelde teknolojik seviyeyi esas aldığı ve feodalizmi adeta “tarımsal üretim”e eşitlediği için, ister merkezî isterse ademimerkeziyetçi bir siyasetle yönetilsin, tarımsal üretimin baskın olduğu bütün toplumların nihayetinde feodal olduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede teknolojik veya iktisadi determinizmin dışına çıkıldıkça sosyolojik kavramların siyasi düzen, hukuki sistem, askeri örgütlenme, din ve kültürü de hesaba katan bir kapsayıcılığa kavuştuğu söylenebilir (Wolf ve Wallace, 2018, s. 125-126).

Sezer Tanyol’un bu tartışmadaki konumunun devamcısı olarak görülürse, karşı tarafta da Kıray’dan söz edilebilir ve Boran’ın bu tartışmada konumunu Kıray’ın ve takipçilerinin sürdürdüğü söylenebilir. Nitekim Berktaş (1989, s. 15) da Bahattin Akşit, İlhan Tekeli ve İlber Ortaylı’yı içine koyduğu “Kıray ekolü”nün çeşitli feodalizmlerin özgüllükleriyle ilgilenmediğini vurgular. Atılğan (2009, s. 291) Berktaş’ın Osmanlı toplum tartışmalarını ele alırken Boran’ı anmadığını belirtse de, Berktaş’ın “Kıray ekolü” için söylediklerinin Boran, en azından Boran’ın bu tartışmadaki konumu için geçerli olduğu düşünülebilir.

Atılğan’a göre Tanyol Türkiye’de burjuva ve işçi sınıfı henüz oluşmadığı için toplumsal çatışmanın iktisadi sınıflar arasında değil, siyasi gruplar, bir başka deyişle yönetenler ile yönetilenler arasında olduğunu savunuyordu. *Yön* Tanyol’un *Cumhuriyet*’teki yazısının uzun bir özetine yer vermiştir çünkü bu yazı *Yön*’ün “aydın hareketi” fikrini desteklemektedir (Atılğan, 2009, s. 289-290). Kısacası *Yön* aydın merkezli bir sosyalist hareketi savunduğu için işçi sınıfının yokluğunu savunan bir yaklaşımı desteklemekte, sayfalarına aktarmaktadır. Buna mukabil Boran da sosyalizmin ortaya çıkması yolunda işçi sınıfı hareketinin gelişmesi üzerinde durduğu için bu yazıya cevap verme gereği duymuş gibi görünmektedir.

Sonuç

Tartışma tarihi 1970’lerden bugüne rağbet gören, sosyoloji tarihçiliğinde klasiklerin ve disiplin sınırlarının dışına çıkmak, hem bugündeki hem de tarihteki ilgililik kıstasını karşılamak ve sosyolojik alandaki gruplaşma, yakınlık, uzaklık ve bunlar arasındaki süreklilikleri görmek gibi yararlar sağlayan bir yaklaşım. Belli dönemlerde çok canlı bir tartışma ortamının yaşandığı Türk sosyolojisine de bu açıdan yaklaşıldığında tarihte yaşanmış

tartışmaların temelindeki yöntemsel, teorik/kavramsal ve bulgulara ilişkin ayrışmaları fark etmek, söz konusu karşıtlıkların önceki ve sonraki süreçteki uzantılarını tespit etmek mümkün olmaktadır. Türk siyasetindeki izdüşümü 60'lı yılların sol içi bölünmeleri itibariyle *Yön* ile TİP arasındaki yol ayrımına denk düşen bu tartışma, Türk sosyoloji tarihinde de hem daha önceden mevcut olan çeşitli ayrışmaların kesişip belirginleştiği, hem de bunlara yeni ayrışmaların eklendiği bir momente işaret etmektedir.

1962'de *Yön*'de dört ayda dört hamle içeren Tanyol-Boran tartışması merkezî feodalizm-mahalli feodalizm, dogmatik-pragmatik Marksizm, bürokratik-girişimci burjuvazi, altyapı-üstyapı, serf-hür köylü gibi ikililer etrafında yürümektedir. Tartışma kapsamında kaleme alınan metinlere yakından bakıldığında ise arka planda Türk sosyoloji tarihinde daha önce tartışılmış, daha sonra da tartışılacak, Osmanlı-Cumhuriyet sürekliliği, feodalizmin esas ayırıcı özelliğinin ne olduğu, teknoloji ve iktisadın mı yoksa siyaset ve kültürün mü toplumsal yapının merkezî bileşenleri olduğu, karşılaştırmalı yöntemin benzerliklere mi farklılıklara mı odaklanacağı gibi bazı ayrışmaları ve bunlar arasındaki ilişkileri teşhis etmek mümkündür.

Tartışmanın taraflarına süreklilik açısından bakıldığında Boran ilerlemeci evrimci tarih felsefesini esas alması, teknolojik-iktisadi determinizm, genellemeci/nomotetik yöntemle bilimselliği özdeşleştirilmesi gibi açılardan Kıray ve takipçileri ile bir süreklilik ilişkisi içinde gibi görünmektedir. Tanyol'un ise sorunun kaynağının siyasal değil, toplumsal alanda olduğu; bir başka deyişle modernleşme sürecinin itici gücünün devlet değil, toplumsal yapıdaki değişimler olduğu düşüncesi açısından Sabahattin Bey, Batılı kalıp çözümlerin Türk toplumunun yapısına uygunsuzluğu açısından Said Halim Paşa, Türkiye'de burjuvazinin karakteri ve parti tipolojisi analizi açısından Küçükömer, Türk toplumunun özgünlüğü ve Marksizmin aktif yeniden yorumlanması açısından Kemal Tahir, Osmanlı toplum yapısının siyasi çatışma merkezli okunması açısından Sezer ve Mardin gibi isimlerle yakın düştüğü söylenebilir. Bir tartışma, altında bulgulara ilişkin, kavramsal/teorik, yöntemsel ve politik birden fazla ayrışma barındırabilmekte; bu açıdan "Türk sosyolojisi" gövdesini bu eksenlerin her birinde kutuplara ayırmış olmaktadır. 1962 Tanyol-Boran tartışması da bu açıdan pek çok ayrışmanın kesiştiği merkezî bir kavşak niteliği taşımaktadır. Nitekim bu araştırmada, tartışmada iç içe geçen ayrışma eksenleri deşifre edilmeye çalışılmıştır.

Bu araştırma, Türk sosyoloji tarihini okurken tartışmalara odaklanmanın yararına ilişkin bazı sonuçlara ulaşmayı mümkün kılmıştır. Her ne kadar bu araştırmada odaklanılan tartışma sadece iki sosyolog ve bir dergi editöryası arasında cereyan etmiş olsa bile, tartışmalar özellikle ayrışma noktalarını gündeme getirdiği için, tartışmada kullanılan

argümanlar tartışma anından ileriye ve geriye doğru çift yönlü takip edilmek suretiyle geniş bir topografyayı tartışmanın tuttuğu ışık altında görmek mümkün olmaktadır. Somut karşılaşmalar ve düşünce ayrılıkları esas alındığında, sosyoloji tarihinde ortaya çıkan farklı yaklaşımlar ve zıt taraflar ile bunların tarihsel süreç içindeki sürdürücüleri daha kolay teşhis edilebilmektedir.

Dikkat çeken bir diğer husus da ele alınan tartışmanın altında birden fazla eksen yahut katmanın bulunmasıdır. Farklı katmanlar deşifre edildiğinde, bir tartışmanın taraflarının durağan bir konumlanma ve gruplaşma arz etmekten çok, bu farklı eksenlerde kimi zaman yan yana da yer alabildikleri görülmektedir. Bu anlamda Safa'nın (2017) II. Meşrutiyet bağlamında dikkat çektiği dinamik, esnek ve geçişli gruplaşma olasılıklarına karşı azami duyarlılığa ihtiyaç vardır. Bu sayede bir tartışmanın tarafları arasındaki ortaklıklar da ortaya konabilir. Bir tartışmanın tarafları, o tartışmanın barındırdığı ayrışma katmanlarının her birinde eşit ölçüde zıt konumlanmamakta, nitekim bir tartışmada karşıt konumlarda yer alan iki sosyolog başka bir tartışmada yan yana gelebilmektedir. Ayrışma katmanlarını birleştirip düzleştirmek yerine tek tek değerlendirmek, sosyologlar arasındaki kamplaşmaların durağanlaştırılmasının önüne geçmekte, sosyologların analitik ve dinamik bir şekilde, her ayrışma için yeniden gruplanmasını mümkün kılmaktadır.

Son olarak, “Türk sosyoloji tarihi” ile “tartışma tarihi” kesişiminde gelecekte yapılabilecek bazı araştırmalara işaret edilebilir. Tanyol'un *Cumhuriyet*'teki yazısı Boran'ın da yazdığı (Atılgan, 2009, s. 189, 273) *Vatan* gazetesinde de *Yön*'de olduğu gibi özetlenip değerlendirilmiştir. Bu noktada yazıyı *Vatan*'dan kimin, nasıl bir yorumla aktardığına ise ulaşamamıştır. Aynı hususun, Tanyol'un (1962d, s. 6) yazısında da bir belirsizlik olarak altı çizilmiştir. Gelecekteki bir araştırmada *Vatan* gazetesindeki yorum eklenerek bu tartışmanın zaptı zenginleştirilebilir. İlginç bir araştırma konusu da, Akkurt'un (2017, s. 73), aralarında bir süreklilik ilişkisi olduğunu belirttiği, 1962 yılında geçen Aydemir-Boran tartışması ile bu araştırmada ele aldığımız Tanyol-Boran tartışmasının karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilmesi olacaktır. Bu araştırma tek bir tartışmanın taraflarının konumlarını geriye ve ileri doğru projekte ederek bir alanı ısıtmaya çalışmıştır. Bu şekilde birden fazla (ardışık veya eşzamanlı) tartışmayı ilişkilendirip karşılaştıracak bir araştırma ise Türk sosyoloji tarihindeki kamplaşmalara ve taraflara dair daha net ve kapsamlı resimler elde etmemize yardımcı olabilecektir.

Kaynakça

- Abbott, A. (2014). *Bölüm ve disiplin: 100. yılında Şikago okulu*. (S. G. Ihlamur Öner, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1999).
- Açıkoturum: Atatürk'ün özlediği ülkeyi kurabildik mi? (1962, 7 Kasım). *Yön*, (47), 12-14. <https://www.tustav.org/sureli-yayinlar-arsivi/yon-dergisi/>.
- Adorno, T. W., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H. ve Popper, K. R. (1977). *The positivist dispute in German sociology* (G. Adey ve D. Frisby, Çev.). Londra: Heinemann. (Orijinal çalışma basım tarihi 1969).
- Adorno, T. W., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H. ve Popper, K. R. (1993). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Münih: Deutscher Taschenbuch Verlag (DTV).
- Akkurt, H. (2017). *Türkiye solunda Osmanlı toplum yapısı tartışmaları 1960-1980*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Akkurt, H. (2020). *Türkiye solunda Osmanlı toplum yapısı tartışmaları 1960-1980*. İstanbul: İmge Yayınları.
- Akpolat, Y. (2008). Behice Sadık Boran (1910-1987). M. Ç. Özdemir (Ed.), *Türkiye'de sosyoloji: İsimler-eserler* (C 1-2, C 1) içinde (s. 821-861). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Akpolat, Y. (2014). *Türk sosyolojisinde kuramsal tartışmalar ve dergicilik*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Akyurt, M. A. (2017). Sosyoloji tarihyazımında eğilimler. *VIII. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiriler Kitabı* içinde (s. 71-77). Ankara: Sosyoloji Derneği.
- Akyurt, M. A. (2017, Ağustos-Eylül). *Is it possible to read history of sociology as history of receptions?* Sözlü sunum, 13th Conference of the European Sociological Association, Atina.
- Akyurt, M. A. (2022). Kıray'ın mantosu. Y. Bulut (Ed.), *Türk sosyolojisinde Mübeccel Belik Kıray* içinde (s. 299-349). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Albert, H. ve Topitsch, E. (Ed.). (1971). *Werturteilsstreit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Altun, F. (2000). *Modernleşme kuramı ve Türk sosyolojisinde kalkınma tartışmaları (1945-1970)*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.

- Atılğan, G. (2009). *Behice Boran: Öğretim üyesi, siyasetçi, kuramcı* (2. baskı). İstanbul: Yordam Kitap.
- Balcı, M. E. (2020). *Gerilimi sürdürmek: Sosyolojik ikilemler üzerine bir soykütüğü denemesi*. İstanbul: Runik Kitap.
- Balcı, M. E. (2022). Çağdaş sosyolojik ikilemler için bir milat: Parsons-Schutz tartışması. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 25(3), 450-470. doi:10.18490/sosars.1196601
- Barkey, K. (2021). *Eşktyalar ve devlet*. (Z. Altok, Çev.). İstanbul: Kronik Kitap. (Orijinal çalışma basım tarihi 1994).
- Beiser, F. C. (2017). *After Hegel: German philosophy, 1840-1900*. Princeton: Princeton University Press.
- Beiser, F. C. (2018). *Hegel'den sonra: 1840-1900 yılları arasında Alman felsefesi*. (S. Soysal, Çev.). İstanbul: Hil Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 2017).
- Berktaş, F. (2002). Olağandışı bir kadın: Behice Boran. A. Yaraman (Ed.), *Biyografya 2: Behice Boran içinde* (s. 13-26). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Berktaş, H. (1989). *Kabileden feodalizme* (2. baskı). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Boas, G. V. (2014). The controversial reception of Max Weber in Brazil (1940-1980). *Dados-Revista De Ciencias Sociais*, 57(1), 5-33. doi:10.1590/0011-5258201401
- Boran, B. (1945). *Toplumsal yapı araştırmaları: İki köy çeşidinin mukayesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Boran, B. (1962a). Türkiye'de burjuvazi yok mu? *Yön*, (39), 8-9. (12 Eylül). <https://www.tustav.org/sureli-yayinlar-arsivi/yon-dergisi/>.
- Boran, B. (1962b). Metod açısından feodalite ve mülkiyet I: Marksist metod nedir? *Yön*, (50), 13-13. (28 Kasım). <https://www.tustav.org/sureli-yayinlar-arsivi/yon-dergisi/>.
- Boran, B. (1962c). Metod açısından feodalite ve mülkiyet II: Osmanlılarda mülkiyet meselesi. *Yön*, (51), 13-13. (5 Aralık). <https://www.tustav.org/sureli-yayinlar-arsivi/yon-dergisi/>.
- Boran, B. (2021). *Türkiye ve sosyalizm sorunları*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Buğra, A. (2015). *Devlet ve işadamları*. (F. Adaman, Çev.) (9. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1994).
- Bulut, Y. (2021). *Türk sosyolojisinin kısa tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Çav, E. (2011). *Dramın aydını: Cahit Tanyol*. İstanbul: Kesit Yayınları.

- Dağ, B. (2017). *Türk düşünce dünyasında Osmanlı devlet ve toplum yapısı tartışmaları üzerine tarihsel sosyolojik bir değerlendirme*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Anadolu Üniversitesi, Eskişehir.
- Ertürk, R. (1993). *Türk sosyolojisinde ve Cumhuriyet döneminde köy tartışmaları*. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Fleck, C. (2015). Skizze einer Methodologie der Geschichte der Soziologie. C. Dayé ve S. Moebius (Ed.). *Soziologiegeschichte: Wege und Ziele* içinde (s. 34-111). Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Fleck, C. ve Dayé, C. (2015). Methodology of the history of the social and behavioral sciences. (J. D. Wright, Ed.). *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*. Oxford: Elsevier.
- Gelekçi, C. (2008). Cahit Tanyol (1914-...). M. Ç. Özdemir (Ed.), *Türkiye’de sosyoloji: İsimler-eserler* (C 1-2, C 1) içinde (s. 985-1027). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Grüning, B. (2017, Ağustos-Eylül). ‘Post Marx’: The reception of Hannah Arendt in Italy and in Germany after 1989. Sözlü sunum, 13th Conference of the European Sociological Association, Atina.
- Günaydın, V. (2000). *Çağdaş Türk sosyolojisinde teori tartışmaları*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Kabakçı, E. (2014). Bir yeniden yorumlama örneği: Ahmed Rıza’nın “pozitivizm”i. *Sosyoloji Dergisi*, (28), 27-71.
- Kaçmazoğlu, H. B. (1990). 1940-1950 tarihleri arasında Türk sosyolojisi. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(2), 1-48.
- Kafadar, C. (2010). *İki cihan aresinde: Osmanlı Devleti’nin kuruluşu*. İstanbul: Birleşik Dağıtım Kitabevi.
- Kayalı, K. (2008). Niyazi Berkes (1908-1988). M. Ç. Özdemir (Ed.). *Türkiye’de sosyoloji: İsimler-eserler* (C 1-2, C 1) içinde (s. 739-752). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Klooster, J. V. (2017). Methodenstreit. B. S. Turner (Ed.). *The Wiley-Blackwell encyclopedia of social theory* içinde (s. 1-2). Oxford: John Wiley & Sons, Ltd. doi:10.1002/9781118430873.est0705
- Kongar, E. (Ed.). (1996). *Türk toplumbilimcileri* (3. baskı C 1-2, C 1). İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Kneer, G. ve Moebius, S. (Ed.). (2010). *Soziologische Kontroversen: Beiträge zu einer anderen Geschichte der Wissenschaft vom Sozialen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kurtuluş, H. (2008). Mübeccel B. Kıray (1923-2007). M. Ç. Özdemir (Ed.). *Türkiye’de sosyoloji: İsimler- eserler*. (C 1-2, C 2) içinde (s. 77-95). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Küçükömer, İ. (1969). *Düzenin yabancılaşması: Batulaşma*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Lepenies, W. (1981a). *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität* (C 1-4). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Lepenies, W. (1981b). Einleitung. W. Lepenies (Ed.). *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität* içinde (C 1-4, C 1, s. i-xxxv). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Levine, D. N., Carter, E. B. ve Gorman, E. M. (2011). Simmel’in Amerikan sosyolojisi üzerindeki etkisi I-II. J. Dirlikyapan (Ed.). *Georg Simmel: Sosyolog, sanatçı, düşünür* içinde (s. 54-121). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Lizardo, O. (2012). The three phases of Bourdieu’s US reception: Comment on Lamont. *Sociological Forum*, 27(1), 238-244.
- Moebius, S. (2004). *Praxis der Soziologiegeschichte: Methodologien, Konzeptionalisierung und Beispiele soziologiegeschichtlicher Forschung*. Hamburg: Dr. Kovac Verlag.
- Moebius, S. ve Dayé, C. (Ed.). (2015). *Soziologiegeschichte. Wege und Ziele*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Mulkay, M. J., Gilbert, G. N. ve Woolgar, S. (2016). Bilimde problem alanları ve araştırma şebekeleri. B. Balkız ve V. S. Öğütle (Ed.). *Bilim sosyolojisi incelemeleri: Temel yaklaşımlar, kavramlar ve tartışmalar*. (2. baskı) içinde (s. 271-293). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Nandan, Y. (1977). *The Durkheimian school: A systematic and comprehensive bibliography*. Londra: Greenwood Press.
- Nau, H. H. (Ed.). (1996). *Der Werturteilsstreit: Die Äusserungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik (1913)*. Marburg: Metropolis Verlag.
- Neun, O. (2015). Der andere “amerikanische” Max Weber: Hans Gerths und C. Wright Mills’ “From Max Weber” und dessen deutsche Rezeption. *Berliner Journal für Soziologie*, 25(3), 333-357. doi:10.1007/s11609-016-0295-1.

Nur, A. ve Koytak, E. (2015). Mümkün Bourdieu'ler uzayında bir Bourdieu: Türkiye bilimsel üretim alanında Bourdieu sosyolojisi. *İstanbul University Journal of Sociology*, 3(29), 331-363. doi:10.16917/sd.75829

Özdemir, Ç. (Ed.). (2008). *Türkiye'de sosyoloji: İsimler-eserler I-II*. Ankara: Phoenix.

Prof. Tanyol'un önemli bir yazısı. (1962, 22 Ağustos). *Yön*, (36), 4-5. <https://www.tustav.org/sureli-yayinlar-arsivi/yon-dergisi/>.

Sabahattin Bey. (2013). *İttihat ve Terakki'ye açık mektuplar: Türkiye nasıl kurtarılabilir? Ve izahlar*. A. Z. İzgöer (Ed.). İstanbul: Dby Yayınları.

Safa, P. (2017). *Türk inkılabına bakışlar* (11. baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Said Halim Paşa. (2019). *Buhranlarımız ve son eserleri*. M. E. Düzdağ (Ed.). (15. baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.

Sezer, B. (1978). Türk toplum tarihi üzerine tartışmalar: 1- feodalizm. *Toplum ve Bilim*, (4) (Kış 1977), 46-62.

Sezer, B. (1989). Türk sosyologları ve eserleri I - Sabahattin Bey. *Sosyoloji Dergisi*, 3(1), 43-96.

Sunuş: Türkiye'de burjuvazi yok mu? (1962, 12 Eylül). *Yön*, (39), 8-8. <https://www.tustav.org/sureli-yayinlar-arsivi/yon-dergisi/>.

Şentürk, R. (2000). Fıkıh ve sosyal bilimler arasında son dönem Osmanlı aydını. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (4), 133-171.

Şentürk, R. (2016). *İslam dünyasında modernleşme ve toplumbilim* (2. bs.). İstanbul: İz Yayıncılık.

Tahir, K. (2022). *Yol ayrımı*. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Tahir, K. (2022). *Esir şehrin mahpusu*. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Tahir, K. (2022). *Esir şehrin insanları*. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Tanyol, C. (1962a). Şahsi teşebbüs imkânı. *Cumhuriyet*. (17 Ağustos).

Tanyol, C. (1962b). Türkiye'de burjuva meselesi. *Yön*, (44), 6-7. (17 Ekim). <https://www.tustav.org/sureli-yayinlar-arsivi/yon-dergisi/>.

Tanyol, C. (1962c). Türkiye'de mülkiyet meselesi. *Yön*, (46), 7-8. (31 Ekim). <https://www.tustav.org/sureli-yayinlar-arsivi/yon-dergisi/>.

Tanyol, C. (1962d). Gerçekçi ve Osmanlı Mustafa Kemal. *Yön*, (47), 8-8. (7 Kasım). <https://www.tustav.org/sureli-yayinlar-arsivi/yon-dergisi/>.

- Tekeli, İ. (2012). Sosyal bilimci ve siyasetçi olarak Behice Boran: Hesabı akılla verilen bir yaşam. *Anlatıldıkları ve anlatılmadıklarıyla yaşam öyküleri* içinde (s. 160-217). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tiryakian, E. A. (1966). A problem for the sociology of knowledge: The mutual unawareness of Émile Durkheim and Max Weber. *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, 7(2), 330-336.
- Tiryakian, E. A. (Ed.). (1971). *The phenomenon of sociology: A reader in the sociology of sociology*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Tiryakian, E. A. (1979). The significance of schools in the development of sociology. W. E. Snizek, R. Fuhrman ve M. K. Miller (Ed.). *Contemporary issues in theory and research: A metasociological perspective* içinde (s. 211-233). California: Greenwood Press.
- Tiryakian, E. A. (1986). Hegemonic schools and the development of sociology: Rethinking the history of a discipline. R. C. Monk (Ed.), *Structures of knowing: Current studies in the sociology of schools* içinde (s. 417-441). Lanham: University Press of America.
- Tiryakian, E. A. (2006). A vista for research in the history of sociology: Schools as the unit of analysis. *Timelines: ASA section on the history of sociology*, (6)1, 5-7.
- Tiryakian, E. A. (2008). Sociology, schools in. W. A. Darity (Ed.) *International encyclopedia of the social sciences*. Michigan: Macmillan Reference USA/Thomson Gale.
- Topal, Ş. (2012). Ziya Gökalp'in içtimaî usûl-i fikhî önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın karşı eleştirisi. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012(2), 7-25.
- Uygun, H. (1996). Cahit Tanyol. E. Kongar (Ed.), *Türk toplumbilimcileri* içinde (3. baskı, C 1-2, C 1, s. 337-374). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ülken, H. Z. (1950). Sociology in Turkey. *Sosyoloji Dergisi*, 6, 140-149.
- Ünsaldı, L. ve Geçgin, E. (2013). *Dünyada ve Türkiye'de sosyoloji tarihi*. Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Vargas, E. V., Latour, B., Karsenti, B., Aït-Touati, F. ve Salmon, L. (2008). The debate between Tarde and Durkheim. *Environment and Planning D: Society and Space*, 26(5), 761-777. doi:10.1068/d2606td
- Wolf, A. ve Wallace, R. A. (2018). *Çağdaş sosyoloji kuramları: Klasik geleneğin iyileştirilmesi*. (M. R. Ayas ve L. Elburuz, Çev.) (7. b). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Ali Suad'ın “Dinî Edebiyat” Başlıklı Makalesinin Türk Dinî Edebiyatındaki Yeri

Nesrin AYDIN SATAR¹

Öz

İslami Türk edebiyatı hakkında derli toplu bir inceleme yapabilmek için, Türk dinî edebiyatına dair öncü çalışmalar oldukça önemlidir. Dinî edebiyat kavramının Türk edebiyatı içindeki anlamı ve yerinin saptanması, söz konusu öncü çalışmaların değerlendirmesiyle mümkün olabilir. Türk dinî edebiyatı üzerine düşünen öncü makalelerden biri olan ve Ali Suad tarafından *Mihrib* mecmuasında kaleme alınan “Dinî edebiyat” başlıklı makale de Türk dini edebiyatını teorik olarak konu edinen erken makalelerdendir. Yazarın ilgili makalesine odaklanan bu çalışmada ise henüz 1920’lerin başında dinî edebiyatın iki farklı döneme ayrıldığını ortaya koyan bir Osmanlı aydınının Türk dinî edebiyatı hakkındaki düşünceleri tartışılmıştır. Çalışmada ayrıca, Ali Suad’ın “mutlak” ve “mukayyed” kavramlarını kullanarak ayırdığı, Türk edebiyatının eski ve yeni dönemlerinde kaleme alınan eserler ve bu eserleri üreten edebî şahsiyetlerden bahsedilmiştir. Çalışmanın sonunda Türk dinî edebiyatının Türk edebiyatı içindeki yeri, Türk dinî edebiyatının teorik arka planını kuran metinlerden biri olan “Dinî edebiyat” makalesine odaklanarak sorgulanmıştır.

Anahtar Sözcükler

dinî edebiyat
İslami edebiyat
Türk İslam Edebiyatı
Ali Suad
Mihrib

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 03.08.2022
Kabul Tarihi: 01.02.2023
Doi:
10.20304/humanitas.1153741

The Role of Ali Suad’s Article “Religious Literature” in Turkish Religious Literature

Abstract

The article “Religious literature”, one of the pioneering articles on Turkish religious literature, written by Ali Suad and published in *Mihrib* journal is one of the early articles on the theory of Turkish religious literature. This study which focuses on the author’s related article provides the opportunity to see the thoughts about Turkish religious literature of an Ottoman intellectual from the early 1920’s, who revealed that religious literature was divided into two different periods. Moreover, it tells about the works written in the old and new periods, which Ali Suad distinguishes by using the concepts of “absolute” and “bounded”, and how the literary figures who produced these works established and continued Turkish religious literature. At the end of the study, the place of Turkish religious literature in Turkish literature is questioned by focusing on “Religious Literature”, one of the texts that establish the theoretical background of Turkish religious literature.

Keywords

religious literature
Islamic literature
Turkish Islamic literature
Ali Suad
Mihrib

About Article

Received: 03.08.2022
Accepted: 01.02.2023
Doi:
10.20304/humanitas.1153741

¹ Arş. Gör. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Muğla/Türkiye, nesrin.satar@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0559-9983

Giriş

Türk edebiyatı içerisinde dinî edebiyatın yeri üzerine düşünen bir araştırmacının bu edebî alana dair genel geçer bir tanıma ulaşamayacağını söylemek gerekir. Çünkü dinî edebiyat hakkındaki hemen tüm tanımlar doğrudan dinin -özellikle İslam'ın- edebî eserdeki görünürlüğü üzerinde durmaktan ziyade, bu alanın genel edebiyat tasnifi içindeki kronolojik sınırlarını belirlemeye çalışır. Örneğin, Fuat Köprülü'ye ait olan ve edebiyat tarihçileri tarafından genel kabul gören Türk edebiyatı tasnifi, (Köprülü, 1981, s. 5) din ve dolayısıyla medeniyet değiştirme olgusu üzerine kuruludur. Türk edebiyatını; İslamiyet'ten önce, İslam medeniyeti tesirinde ve Avrupa medeniyeti tesirindeki değişkenler üzerinden değerlendiren bu tasnif ve benzerleri; doğrudan din mefhumu ve bu mefhumun edebî esere yansımaya odaklanmaz. Bunun yerine; araştırmacıyı toplumda dinin yorumlanması ve görünür olmasına tesir eden sosyolojik, psikolojik ve siyasî diğer etkiler üzerinde durmaya yönelir. Diğer taraftan, İslami edebiyat, Hristiyan edebiyatı ya da Budist edebiyatı gibi başlıklar altında dinin edebiyata tesirini belirlemeye çalışmak da her zaman doğru ve genel geçer sonuçlar sağlamayabilir. Thomas Hanna'nın ifade ettiği gibi, belirli dinlerin edebiyatları hakkında konuşmak, evrensel bir dinî edebiyat yorumundan uzaklaşacağından "cemaatçi" değerlendirmelerle sonuçlanır. Hanna'ya göre, aynı görüşteki bir topluluğun edebiyatı, yalnız kendi dinî referanslarına uygun tanımlamaları, dinî edebiyatı evrensellikten uzaklaştırarak onun cemaatçi bir edebiyat olarak konumlanmasına neden olur. (Hanna, 1965, s. 379) Böylelikle dinî edebiyat, belirli bir dine ve o dini benimseyen topluma işaret eden sınırlı bir kavram haline gelir.

Halbuki dinî edebiyat kavramını belli bir dine atfetmeden, geniş bir ana başlık olarak düşünmek, dinlerin edebiyatları odağındaki kavramsal tartışmalar için daha uygundur. Dinî edebiyatın; temel, evrensel ve sabit bir tanımı olması durumunda; farklı dinlerin edebiyatları söz konusu olsa bile politik ve toplumsal değişkenlerin etkisinden azade tanımlar ve sınırlamalar oluşturmak mümkün olabilir.

Türk edebiyatı söz konusu olduğunda dinî edebiyat, yukarıda bahsedildiği gibi genel-geçer bir tanım olarak kurulmamıştır. İslam edebiyatı, İslami edebiyat, Türk İslam edebiyatı, İslami Türk edebiyatı, İslam'la kaynaşmış Türk edebiyatı, ümmet çağı Türk edebiyatı gibi birçok ismin yanında divan edebiyatı, eski edebiyat, klasik edebiyat, tebliğ edebiyatı, hidayet edebiyatı gibi adlandırmalarının tümünün son tahlilde dinî edebiyatı ifade ediyor olması bile, bu edebi alanın tanımlanmasının edebiyat ve din olgularının dışında birçok farklı etkiye bağlı olduğunu göstermektedir. Kökeninde siyasî, sosyolojik, psikolojik ve tarihî olay ve olguların

yattığı bu etkilerin Türk edebiyatı açısından belki de en "bize özgü"sü, dinî edebiyatı İslamiyet'in toplum ve siyaset üzerindeki etkisine göre derecelendirme eğilimidir. Bu yaklaşımın sahipleri, 19. yüzyılı dinî edebiyatın dönüşümü açısından bir milat olarak belirler ve Türklerin İslam medeniyetine dahil olduktan sonra ilk yazılı eserlerini verdikleri 11. yüzyıldan başlayarak Osmanlı'nın yüzünü batıya döndüğü 19. yüzyıla kadar olan tarihî aralığı "daha dinî" ya da "doğrudan dinî" veya "asıl dinî" edebi verimlerin üretildiği dönem olarak kabul eder.² İslam'ın yalnızca bir inanç sistemi değil aynı zamanda Orhan Okay'ın tabiriyle bir "kültürel arka plan" (Okay, 2012, s. 13) ögesi olarak siyasetten edebiyata hayatın her alanını etkileyen en temel unsur olduğu ilgili dönemde kaleme alınan eserleri dinden bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir. Öncelikle, söz konusu dönemde din sanatın ve yaşamın merkezinde yer aldığından bu aralıkta yazılan hemen her eserin -konusu ya da yapısı ne olursa olsun- dinden bir şekilde etkilenmesi kaçınılmazdır. Diğer taraftan, bahsi geçen tarihî aralıkta bilhassa şiir formunda oluşturulan eserlerin alegorik okumaya dolayısıyla "mistik yorumlama"ya (Andrews, 2007, s. 342) açık olması, bu türden eserlerin her ne olursa olsun dinî okunabilmesini sağlar. Sonuçta 11-19. yüzyıllar arasında üretilen tüm edebî eserleri; dinden bir şekilde etkilendikleri ya da dinî olarak izah edilebildikleri için birer dinî edebiyat örneği olarak yorumlamak mümkündür.

Diğer taraftan 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra siyasi, askerî, toplumsal tüm alanlar gibi edebiyatta da görünürlüğü artan, dolayısıyla etkileme alanı genişleyen Batılılaşma olgusu; İslam'ın yeni olanla kurduğu ilişkiyi de eleştirel hale getirmiştir. Türk edebiyatına dair tasnif çalışmalarında Batı tesirinde/etkisindeki Türk edebiyatı, yeni/modern Türk edebiyatı veya Batılılaşma devri Türk edebiyatı gibi isimlendirmelerle anılan bu dönemde; bir önceki döneme göre, edebiyatta dinin etkisi azalmış ve mistik yorumlama birçok metin için anlamsız hale gelmiştir. Dönemin siyasî ve askerî meselelerinin yoğunlaşması, Batı menşeli düşünce akımlarının özellikle gazetecilik faaliyetleriyle yayılması edebiyatın rotasını değiştirmiştir. Böylece, odağı millet, vatan, bayrak olan metinlerin yanında, Tanrı'nın varlığını sorgulamaya varan edebî ürünler ya da Müslümanların Müslüman olmayan diğerleri (genelde Batılı devletler) nezdindeki durumlarını ilahi adaleti referans vererek tartışan gerçekçi metinler ortaya çıkmıştır. Üstelik bu türden metinler toplumun hemen her kesimini ilgilendirdikleri ve daha ulaşılabilir olduklarından -gazete ve dergicilik faaliyetlerinin

² Edebî eserin dinliliğinin derecelendirilmesi hususu ve bunun Türk edebiyatındaki yansımalarını tartışan bir çalışma için bk. (Aydın Satar, 2021, s. 158-174).

etkisiyle- yaygınlaşmaları ve dolayısıyla Türk edebiyatının seyrini etkilemeleri de kolay olmuştur.

Son tahlilde, Türk dini edebiyatına dair tanım ve kavramlar 19. yüzyıl öncesi ve sonrasında birçok noktada ayrılmaktadır. Eski ve yeni dönemde üretilen eserlerin dinîlik söz konusu olduğunda aynı olmadığını, birbirlerinden tematik, formal ve dinî vurgu açılarından farklılaştığına dair görüşlere dayanan bu hükümden, Türk dinî edebiyatının tarihî olay ve olgulara göre değişkenlik arz eden birçok tanımı olabileceği sonucunu çıkarmak da mümkündür. Önceleri edebî eserde İslam'ı yalnızca bir inanç sistemi olarak ele almak ya da dinî bir yaşam biçimi olarak göstermek ve işlemek olarak tanımlanabilecek dinî edebiyat, yukarıda da bahsedilen yeni şartlar ve değişkenlerin etkisiyle farklı anlamlar kazanmıştır.

Ali Suad'ın Edebî Kişiliği ve "Dinî Edebiyat" Başlıklı Makalesi

Asıl adı Mehmed Suad olan ve II. Meşrutiyet'in ilanından sonra ismini değiştiren Ali Suad 1869 tarihinde İstanbul'da doğmuştur. Bu isim değiştirme olayı ve özellikle mecmualardaki yazılarında "Ali Suad", "Mehmed Suad" veya yalnızca "Suad" isimlerini kullanması -hatta Ali Birinci, *Utariid* mecmuasında yazarın "Suad Ali", "Ali Suad" ve "Suad Mehmet Ali" isimlerini kullandığını anlatır³ (Birinci, 1998, s. 171)- Ali Suad'ın Türk edebiyat hayatındaki yeri ve eserleri ile ilgili bazı karmaşıklıklara neden olmuştur. Bu makalede üzerinde detaylıca durulacak olan "Dinî Edebiyat" başlıklı yazılarının da yazar hakkındaki az sayıdaki çalışmada anılmaması bu yüzden olsa gerektir. Hayatına dair birçok detayı, memuriyetlerini, gezilerini özellikle kronolojik verilere dayanarak paylaşan Ali Birinci'nin makalesinden sonraki çalışmalar, Birinci'nin sunduğu biyografiye eklemeler yapmış; böylelikle bu yazıda da yararlanılan ve Ali Suad'a dair ayrıntılı bir yaşamöyküsü içeren çalışmalar ortaya çıkmıştır. Mülkiye mezunu olan ve devletin birçok kurumunda, farklı coğrafyalarda, çeşitli kademelerdeki memuriyetlerde görevli bulunan Ali Suad, Ali Birinci tarafından "şair, hikayeci, muharrir, müellif ve mütercim" olarak tanıtılır (Birinci, 1998, s. 159). Gerçekten de yazarın hem yaşadığı dönemdeki gazetelerde hem de müellifi olduğu kitaplarda yayınlanan birçok yazısı mevcuttur. Diğer taraftan, kısa bir süre (23 Nisan-30 Ekim 1913) Galatasaray Sultanisi'nde edebiyat muallimliği ve neredeyse iki sene kadar (1 Aralık 1924-31 Aralık 1926) İstanbul Çamlıca Kız Orta Mektebi'nde Türkçe muallimliği yaptığı düşünüldüğünde, yazarın edebiyat ile iç içe bir yaşamı olduğu sonucuna da varılır. Ali Birinci, yazarın "bugüne kadar farkına varılmamış, küçümsenmeyecek derecede bereketli bir yazı

³ Bu makaleye erişmemi sağlama konusunda bana yardımcı olan Araştırma Görevlisi Fırat Küskü'ye teşekkür ederim.

hayatı" (Birinci, 1998, s. 166) olduğunu söylerken edebî şahsiyeti hakkında da "Türkçeyi son asırda çok güzel yazan nadir kalemlerden biri" (Birinci, 1998, s. 180) yorumunda bulunur. Zekeriya Kurşun da yazar hakkında benzeri bir değerlendirme yaparak Ali Suad'ın "yakın dönem tarihimizin en parlak edebî ve fikrî simalarından biri olmasına rağmen yeterince okunma(dığı)nı" belirtir (Kurşun, 2015, s. 32). Yazarın makale ve eserlerinin bilinmeyişi edebiyatımız için bir kayıp olarak değerlendiren Şaban Ortak ise üslubu ve kaleminin ustalığı yazılarında göze çarpan Ali Suad'ın "herhangi bir fikrî saplantıya sahip olmaksızın tarafsız bir tutumu devam ettirdiği"ni (Ortak, 1998, s. 18) de anlatır. "Nitekim O, Batıcıların *İçtihad*'ında, Türkçülerin *Halka Doğru*, *Aşıyan* ve *Türk Yurdu*'nda, İslamcılarının *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlü'r-reşad*'ında yazılar yayınlamıştır" (Ortak, 1998, s. 18).

Yukarıda da bahsi geçen velut yazı hayatı boyunca Ali Suad birbirinden oldukça farklı fikrî hüviyette dergi ve mecmualarda yine birbirlerinden epey farklı birçok konuda makale, şiir, gezi yazısı, hatırat ve hikâye kaleme almıştır. Yazarın; dinî meseleler, belediyeçilik ve şehircilik hakkındaki düşünceler, siyâsî, toplumsal ve ekonomik meseleler, seyahat, arkeoloji ve sanat ile edebî şahsiyetler ve konular hakkında birçok yazısı mevcuttur.

Ali Suad hem Türk hem de çeviri edebiyatında farklı konularda eserler kaleme almıştır. Kendi gözlemlerine dayanan gezi yazıları, bir Osmanlı vatandaşı olarak sorumluluk bilinciyle kaleme aldığı mektubu, gazete ve mecmualardaki makale, şiir ve hikayeleri ile çeviri türündeki eserleri; yazarın yaşadığı dönemde Türk edebî ve içtimaî tarihi için önemli bir katkı sunduğunu kanıtlar niteliktedir. Şaban Ortak ayrıca, yazarın ticarî işlerden ve idarî görevlerden fırsat buldukça dönemin yazar ve şairleriyle bir araya geldiğine değinerek, Halit Ziya'nın ve Servet-i Fünûn Matbaası sahibi Ahmet İhsan (Tokgöz)'ün hatıralarında Ali Suad'la ilgili kısımlara yer verir (Ortak, 1998, s. 16-17).

Yukarıda da referans verilen ve Ali Suad'ın gazete ve mecmualarda yayınladığı birçok makale ve edebî yazıyı derleyen çalışmalar, onun 1 Eylül 1924 ve 1 Ekim 1924 tarihlerinde *Mihrâb*'da yayınlanan ve birbirlerinin devamı niteliğinde olan "Dinî Edebiyat" başlıklı yazılarından bahsetmezler. Yazarın ilgili dergideki tek makalesi olan "Dinî Edebiyat", Ali Suad'ın diğer gazete ve mecmualarda dinî meseleler hakkında kaleme aldığı çalışmalarından farklı olarak daha teorik bir noktada durur ve hem Türk dinî edebiyatının tanımlamaya hem de bu edebiyata nazım ve nesir şeklindeki ürünleriyle hayat veren yüksek şahsiyetleri eserlerinden örnekler vererek anlatmaya odaklanır. Her ne kadar daha uzun bir makale olarak planlanmış olsa da -çünkü Ali Suad yazınının ikinci kısmının sonuna "Ma'badı var" notu

eklemiştir- Türk ve Müslüman dinî edebiyatı hakkındaki bu makale yalnız iki kısım şeklinde yayınlanmıştır.

Yazar, ilgili makalenin 1 Eylül 1924 tarihli ilk kısmına Müslümanlığın dinî edebiyata olan zenginleştirici etkisinden bahsederek başlar. Kur'an'ın anlatımındaki sihrin ve söyleyiş güzelliğinin şairlerin hayallerini incelttiğini ve hâlihazırdaki edebiyata his ve heyecan kazandırdığı söyleyen Ali Suad, Kur'an'ın tam da bu sebeplerle edebiyatı değiştirdiğini ve kendi tabiriyle "inkılâb-ı serî" yaptığını anlatır (Ali Suad, 1924a, s. 641). Yazara göre Kur'an, yalnızca anlatım özellikleri ve dili kullanım biçimiyle değil aynı zamanda maneviyatı besleyen duygu ve düşünceler noktasında da köklü bir değişiklik yapmıştır. Bu değişikliğin sebebi ise ilahi kitabın bahsettiği öte dünya, bu dünyaya dair tasvirler ile insan bilincini aşan ve tam da bu yüzden kendine hayran bırakan nihayetsizlik, sonsuzluk ve büyüklük fikirleridir. Böylece İslam ve Kur'an'la birlikte edebî metnin hem yapısal hem de içeriksel olarak dönüştüğünü hatta çoğu zaman değiştiğini çünkü bu türden metinlerin hayal ve fikir evrenini etkileyen reel ve öte dünya nizamına dair yeni bir anlatım içeriği ve şeklinin kutsal kitapla ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Çünkü bu türden metinlerin hayal ve fikir evrenini etkileyen reel ve öte dünya nizamına dair yeni bir anlatım içeriği ve şekli kutsal kitapla ortaya çıkmıştır.

Ali Suad, Müslümanlıkla beraber gelen bu değişimin, hoş ve edebî hislerle vücuda getirdiği ilahi ve duaları olmasına, kutsal kitaplarında öte dünyaya ait tasvirler bulunmasına, peygamberler ve din büyükleri ile alakalı eserler üretmelerine rağmen İsa ve Musa dinleri olarak ifade ettiği Hristiyanlık ve Musevilik için geçerli olmadığını anlatır. İlahi aşk duyma ve peygamberi vasıflandırma noktalarında dünyevî ve dolayısıyla nefsanî her türlü alakadan soyutlanmış ve arınmış olmadıkları için bu dinler, yukarıda bahsedilen radikal değişimi yaşayamadıklarından dinî edebiyatlarında da sığ, üstünkörü kalmışlar, bu yüzden samimi olamamışlardır (Ali Suad, 1924a, s. 641-642). Yazar; Hristiyanlar ve Musevilerin peygamberlerine sadık kalmadıklarını, batıl inançlar ve tahrifle kutsal kitaplarını ve tabii dinlerini bozduklarını dolayısıyla Müslümanlarınki gibi dinî hislerden samimi bir edebiyat vücuda getiremediklerini belirtir. Ali Suad, burada özellikle iki dinin peygamberlerini tanrılaştırma, onlara ilahî sıfatlar yakıştırma ve böylelikle tek olan Tanrı'ya ortak çıkarma durumunu anlatmak istemiştir. Nitekim yazara göre; Müslümanların İslam peygamberinin Allah'ın yanındaki pozisyonu yalnız kul olarak değerlendirmesinde azami dikkat göstermeleri ve Kur'an'ın peygamberlik noktasındaki anlayışına uygun davranmaları; onları dinî edebiyatlarında diğer peygamberlerin ümmetlerinden daha başka bir dil kullanmaya, batıl olana karşı kahredici ve ezici olmaya ve dinin amaçlarını anlatarak kitlelere rehberlik etmeye

de yönelmiştir. Tam da burada yazarın, İslam dinî edebiyatını; samimiyet ve dürüstlük noktalarında diğer dinlerin edebiyatlarından ayrı tuttuğunu söylemek gerekir. Dinî edebiyatın özgünlüğüne dikkat çeken bu ilkeler, Ali Suad'dan sonra da birçok kez ele alınmıştır.⁴

İslam dininin Arap edebiyatına yaptığı katkı ve bu dini seçen diğer milletleri barındıran coğrafyaların; Hint, Çin, Şam, Umman, Irak ve İran edebiyatlarına radikal etkisinin malum olduğunu düşünen Ali Suad, makalesinin asıl amacının Türk edebiyatını geçmiş ve şimdide Türk diliyle inşa eden şair ve yazarlara dikkat çekmek olduğunu belirtir (Ali Suad, 1924a, s. 641-642). Yazar, Türk şairlerin diğer Müslüman şairler gibi tasavvufî bir lisan seçtiklerini ve böylelikle ilahi aşka dair his ve tecrübelerini daha serbest bir şekilde ifade edebildiklerini söyler. Bu şairler, böyle bir dil kullanarak hem Allah sevgilerini göstermiş ve bu sevgiyi göstermek isteyen başkalarına vesile olmuşlar hem de yazarın ifadesiyle "İslam'a mahsus terbiye-i edebiyenin bi'n-nisbe yayılmasına hizmet etmişlerdir" (Ali Suad, 1924a, s. 643). Böylelikle maddî hislere karşı manevî duyguların, vicdan, fazilet ve irşadın yüceltilmesine yardımcı olmuşlardır.

Türk dinî edebiyatının tasavvufî yönünün ağır bastığına işaret eden Ali Suad, bu edebiyatı vücuda getiren eserlerin yaşadığı dönemin edebiyat sahası yani "yeni edebiyat" için "kütüphâne-yi irfanımızın mühmel ve metruk kalan mühim bir kısmını tasvir ettiğini" (Ali Suad, 1924a, s. 643) söylese de, dinî edebiyat olarak tarif ettiği eski edebiyatın Müslümanlara has ebedî bir servet olduğunu da belirtmeden geçemez. Nitekim Fuzûlî ya da Şeyh Galib'in unutulması mümkün değildir. Yazar bu olanaksızlığı İslam edebiyatındaki dinî-edebî eserlerin zenginliğine bağlayarak, söz konusu zenginliğin üç sebebinden bahseder. Bunlardan ilkinin maneviyat arayışı içinde olan Batı'dan farklı olarak bizim dinî edebiyatımızda ontolojik olarak var olan ilahi ahlak ve Hz. Muhammed'in duygu ve anlayışıyla kuşanmış bir öte dünya düşüncesinin şiirdeki varlığıdır. İkincisiyse; Türklerin İslam dinini doğrudan Araplardan öğrenmesi gibi, İslam edebiyatını halihazırda son derece gelişmiş, incelmış ve zengin olan Arap dinî edebiyatından devşirmeleridir. Yazarın Türk dinî edebiyatının zenginliğine dair saydığı üçüncü sebep ise aynı zamanda halife de olan Türk hükümdarlarının bir kısmından şairler çıkması ve bir kısmının ise halifeliğin manevi gereklerinden sayarak tasavvufla meşgul olmaları ve böylelikle dinî edebiyata yönelmeleridir.

⁴ Özellikle, 19. yüzyıl öncesindeki dinî edebiyatı tasvir etmek için kullanılan samimiyet ve dürüstlük mefhumları, Türk dinî edebiyatının "gerçek", "asıl" eserlerinin temel özellikleri olarak anlatılır. Örneğin, Nihat Sami Banarlı, 15. yüzyılda ilk nüvelerini veren Türk dinî edebiyatı ürünlerinin "samimi ve sıcak bir lisanla" kaleme alındığını anlatır. (Banarlı, 1987, s. 479) Necla Pekolcay, İslami Türk Edebiyatı eserlerinin "can u gönülden" olması gerektiğini vurgular (Pekolcay, 2002, s. 345-346).

Bundan sonra Ali Suad; tevhid, münacat, na't gibi dinî-edebî türlerin yanı sıra İslami dönemde yazılan hemen her divanın ve şiir mecmuasının ve hatta ilmî eserlerin "başlangıçlarında tahmîd ve tasliye ve şükür-senâ ile söz girilmesi(nin) bu kısım edebiyata ayrı ayrı güzel parçalar kazandır(dığımı)" (Ali Suad, 1924a, s. 645) anlatır. Böylelikle yazarın, yukarıda da bahsedilen ve ilgili dönemde yazılan hemen her eserin dinden bir şekilde etkilenmesi durumunu göze önünde bulundurarak 19. yüzyıl öncesinde dinî edebiyatın yalnız dinî-edebî türlerden meydana gelmediğini düşündüğünü söylemek mümkündür. Her ne kadar, makalenin ilerleyen kısımlarında seçtiği şairlerin tasavvufî şiirlerinden ve münacat, tevhid ve na't türündeki eserlerinden örnekler vererek dinî edebiyatı somutlaştırmaya çalışsa da Ali Suad'ın 19. yüzyıl öncesinde kaleme alınan esere türleri, içerikleri ve edebî tarafları önemli olmaksızın dinî edebiyatın birer numunesi olarak baktığını belirtmek gerekir.

Makalesine dinî edebiyatı temsil eden eserlerde iki üç türlü şahsiyetten bahsedilebileceğini söyleyerek devam eden yazar, bu kişilerin Nesimî (öl. 820/1417[?]), Fuzulî (öl. 963/1556), Şeyh Galip (öl. 1213/1799) ve Sâmî (öl. 1146/1734) olduğunu anlatır. Yazarın bu isimleri birer dinî edebiyat temsilcisi olarak belirlemesinde; her birinin Allah'a duyduğu aşkı ve İslam dinine olan gönülden bağlılıklarını tasavvufî bir dille, samimi bir şekilde ifade etmeleri olduğunu söylemek gerekir. Örnek verdiği şairleri derviş, fakir gibi sıfatlarla değerlendiren yazarın, dinî edebiyatı tasavvuf temelli bir edebiyat olarak düşündüğü anlaşılmaktadır. Böylece, makalesinin başlarında Türk dinî edebiyatını şekillendiren temel olarak değerlendirdiği Kur'an'ın ardından yazar, tasavvufu da tıpkı Kur'an gibi bu edebiyatın odağında yer alan bir yapıtaş olarak değerlendirmektedir.

Tasavvuf felsefesinin ve bu felsefenin şekillendirdiği kavram evreni ve duygu dünyasının dinî edebî eser için önemine dikkat çeken bu değerlendirmesi, Ali Suad'ın Türk dinî edebiyatını dönemlere ayırmasında da etkili olmuştur. Belirli şairlerden örneklerle dinî edebiyatın 19. yüzyıl önceki görüntüsünü çizmeye çalışan yazar, yukarıda sayılan tüm şairlerinin birer dinî edebiyat temsilcisi olmalarına rağmen tarzlarının farklı olduğunun altını çizerek, bahsi geçen şairlerin ve bu şairlerinin gruplarına dâhil olabilecek benzerlerinin en temelde iki sınıfa ayrıldığını şöyle anlatır: "(...) Yani bunların sınıfları biri mutlak diğeri mukayyed olarak ikiye ayrılıyor. Mutlak olması fikir ve hisse ve mukayyed bulunması tasvir ve beyana müntehidir. Kudret-i edebiye itibariyle dereceleri ise eserlerini iyi tanıyanların malumudur" (Ali Suad, 1924a, s. 645). Ali Suad bu sınıflandırmanın detaylarını ve tasavvufu kurduğu ilişkiyi makalenin ilk kısmında paylaşmayarak, metnin devamında yalnız yukarıda da saydığı şairlerin tasavvufî içerikli şiirlerinden örnekler verir. Özellikle, Allah'ın azameti ve

kulun acizliğini anlatan ve mutlak olanı aramaktan böylece yaratılış sırrını çözmekten bahseden ilgili şiirler; yazarın dinî şiir konusundaki düşüncelerini anlamak, bu şiirden kastının ne olduğunu açıklamak açısından önemlidir. Tasavvufi olan ya da hiç değilse tasavvufi imajları kullanan ve Allah ve peygamber sevgisini işleyen şiirler, Ali Suad'ın dinî şiir tanımını doğrudan örneklerler.

Örneklerden sonra makalenin ilk kısmını tamamlayan yazar, derginin bir sonraki sayısında yayınlanan ikinci kısma, dinî edebiyatın şiir şubesine dahil olan şairleri sınıflandırdığı mutlak-mukayyed ayrımını açıklayarak başlar. Makalenin önceki kısmında detaylı açıklamada bulunmadığı söz konusu ayrımın, bu kısımda sunulan verilere dayanarak temelde eski şiir- yeni şiir ve dolayısıyla eski şair- yeni şair karşıtlıklarıyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Ali Suad söz konusu ayrımı şu şekilde açıklar:

Yine o makalenin bir yerinde dediğim gibi şahsiyetlerin mutlak ve mukayyed şekilde ikiye tefrikinden çıkan netice meslek ve üslup farklarını ihtar ediyordu. Bilhassa eskiler tasavvuf mesleğini çok geniş ve feyizli bulmuşlar, yeniler ise şahsiyet itibariyle kendilerini böyle bir kayıttan azade görmüşlerdir. Bu azadelik devirlerin muhit ve zamana ait tesirlerinden doğmuştur (Ali Suad, 1924b, s. 732).

Aslında fikhî birer terim olarak kullanılan mutlak ve mukayyed, "lafzın delaletinin vasıf, şart, zaman ve mekân gibi kayıtlarla sınırlandırılmış olup olmadığını belirten bir kavram çiftidir" (Koca, 2020, s. 402). Bu türden kayıtlarla sınırlandırılmamış, asıl olan madde, ifade ya da varlıklar mutlakken, bahsi geçen kayıtlarla sınırlanmış ve ancak mutlak olanla bağ kurduğu ölçüde anlamlı olan madde, ifade ya da varlıklar mukayyedir. Konuyu daha iyi kavramak ve bu kavramların edebî tür ve dönemlerle nasıl ilişkilendirildiğini anlamak açısından ilgili kavram çiftinin bir varlığa nasıl nispet ettiği ve bu nispetin fikhî hükümdeki etkisini görmek gerekmektedir. Bu noktada "mutlak su" ve "mukayyed su" kavramları yardımcı olabilir. Şöyle ki mutlak su, "tabii halini koruyan ve içine mahiyetini değiştirecek başka bir madde karışmamış su"dur. (Günay, 2009, s. 433) Doğada normal halde bulunan yağmur, kar, dolu, göl ve ırmak suları mutlak sulara örnektir. Mukayyed su ise "içine temiz bir maddenin katılmasıyla akıcılığını kaybeden veya özel ismi bulunan tabii sulardır." (Günay, 2009, s. 435) Bu tür sular, yabancı bir maddenin mutlak sulara karışmasıyla olur ve böylelikle asıl özelliklerini yitirip başka bir isim alırlar: Gül suyu, meyve suyu, çiçek suları, turşu suyu gibi.

Mutlak ve mukayyed kavram çiftinin edebî bir sınıflandırmaya konu olması meselesi de yukarıda bahsedilen sular ayrımındaki ontolojik açıklamalarla büyük ölçüde ilgilidir. Türk

edebiyatının eski ve yeni dönemlerinde, edebiyatta dinin kullanılmasına ve dinî edebiyatı kuran şahsiyet ve eserlere dair yaşanan değişim, eski dönemdeki mutlaklık ve yeni dönemdeki mukayyedlik durumlarıyla ilintili olmalıdır. Bu çalışmanın girişinde de belirtilen ve 19. yüzyıl öncesindeki dönemde din hayatın her alanında etkin bir rol oynadığı için "doğrudan" ve "kaçınılmaz" bir şekilde edebî metne tesir ederken, bu yüzyılın ortalarından itibaren modernleşmenin ve dolayısıyla Batı'nın beraberinde getirdiği yeni düşünce şekli ve akımlar ilgili devirde özellikle tasavvufun durumunu etkilemiş, dinî-edebî metnin "yabancı" ilaveler ve tesirlerle dönüşmesi ve değişmesini de beraberinde getirmiştir. Sonuçta Ali Suad'ın da ifade ettiği gibi tasavvuftan azade, tarz ve üslubu başka bir mukayyed edebiyat doğmuştur.

Yine de yazarın bu mukayyed edebiyattan ümitsiz olmadığını da söylemek gerekir. Tasavvufi aşkın şiirlere "mutlak" bir biçimde konu olmasının yirmi otuz sene evvele kadar devam ettiğini –1800lerin sonu kastediliyor– söyleyen Ali Suad, klasik edebiyatın ya da Müslüman edebiyatının son şahsiyeti ve mümessili olarak Hersekli Arif Hikmet Bey'i (1839-1903) tanıtırken, dinî edebiyatın belki yarım yahut bir asır içinde –bu defa da 1970li yıllardan 2020li yıllara kadar olan dönem kastediliyor– tarz ve üslup değiştirerek aynı ilahi yüksekliğe kavuşabileceğini öngörür (Ali Suad, 1924b, s. 733).

Ali Suad yalnız dinî şiir değil dinî nesir hakkında da yorumlarda bulunur. Yazarın odaklandığı temel metin ise Sinan Paşa'nın (öl. 891/1486) tarihinde kaleme aldığı *Tazarru'nâme* isimli tasavvufi eserdir. Makalenin bundan sonraki kısmında ilgili eserin tazarruat bölümünden bolca alıntı yapan yazar, Sinan Paşa'nın bu eserini "İslam edebiyatının medar-ı iftihar" (Ali Suad, 1924b, s. 735) olarak anlatır. Aynı eseri "bir sehl-i mümteni abidesi ve bir ilm ü irfan şahikası" ifadeleriyle değerlendiren yazar, *Tazarru'nâme*'yi "edebiyatımızın mabed-i bedii" olduğunu belirtir (Ali Suad, 1924b, s. 737). Ali Suad'ın dinî edebiyatın nesir türündeki eserlerinin şahikası olarak bu eseri seçmesi ise onun dinî-edebî nesirde tasavvufi aşk, Allah sevgisi, kulun acizliği ve yaratıcının azameti, insanın ilahî aşkı arayışı ve bu yolda çektiği türlü sıkıntılar gibi konuları aradığını da gösterir.

Ali Suad, tüm makale boyunca klasik ve dolayısıyla süslü bir dille nazım ve nesir türündeki eserler kaleme alan ediplerden bahsetse de "eda-yı halis" olarak tanımladığı bir üslupla yazan ve sade olduğu halde samimi bir aşk ve hürmetle dolu olan eserlerin sahibi olan Yunus Emre, Süleyman Çelebi ve Eşrefoğlu Rumi'den de bahseder (Ali Suad, 1924b, s. 737). Yazarın bu türden eserleri dinî edebiyatın birer nüvesi sayması, basit sözlerle içten, heyecanlı, dervişâne mısralarla Allah aşkını anlatmaları ve hissettirmeleridir. Bunlardan başka, aynı

tarzla aynı türden eserler veren Mustafa Sami (öl. 1146/1734), Şeyhülislam Yahya (öl. 1053/1644)'ya yalnız ismen de olsa değinir.

Yazarın önemli değerlendirmelerinden biri de "üdebâ-yı müterahhirin" (Ali Suad, 1924b: 738) olarak andığı ve içlerinde Şinasi (1826-1871), Ziya Paşa (1829-1880), Kazım Paşa (1821-1890), Leskofçalı Galip Bey (1828-1867), Hersekli Arif Hikmet Bey, Recaizade Ekrem Bey (1847-1914), İsmail Safa Bey (1867-1901), Muallim Naci (1850-1893) ve Abdülhak Hamid Tarhan (1852-1937)'in da bulunduğu şair ve yazarların eserlerine dinî edebiyat odağında bakılması hususundaki önerisidir. Daha sonra Kazım Paşa ve Arif Hikmet Bey'i mutasavvıf şairler olarak ve eski tarzın son temsilcileri olarak ansa da Ali Suad'ın saydığı diğer şair ve yazarların yeni tarzda verdikleri eserleri "mukayyed" sınıfında yer almalarına rağmen dinî edebiyat ürünü olma potansiyeli atfetmesinin üzerinde durulması gerekir. Şiirlerinde divan nazım biçimlerini kullanmalarına rağmen adalet, hürriyet, vatan, medeniyet gibi mefhumları kullanıp yücelten Ziya Paşa ve Şinasi, Türk edebiyatındaki ölüm düşüncesini sorgulayıcı bir bakış açısıyla dönüştüren Abdülhak Hamid Tarhan ile Batılı romanın ilk örneklerini veren Recaizade Mahmut Ekrem'in dinî edebiyatın yeni yüzleri olarak değerlendirilmesine dair önerisiyle Ali Suad, bir bakıma bu edebî sahanın sürekliliğine de gönderme yapmış olur. Dinî edebiyatın ilgili isimlerle mukayyed de olsa devam edebileceğini öngören bu görüş, bugün bile İslami Modern Türk Edebiyatı (Aydın Satar, 2021, s. 246-250) olarak isimlendirilen edebi sahayı şekillendiren ve dinî edebiyatın 19. yüzyıl sonrasında da ürün verdiği ve bu ürünlerin araştırmaya değer olduğuna dair düşüncülerin altını doldurabilmek açısından da oldukça işlevseldir.

Sonuç

Edebî eserin dinîliğini belirleme ve ölçme noktasında hangi kriterlerin işlevsel olduğu; dinî edebiyatın kronolojik, edebî, dilbilimsel sınırlarının varlığı ile bu türden eserlerin siyasî, kültürel, toplumsal veya psikolojik arka planları konuları üzerine, Türk edebiyatının oldukça "kendine özgü" bir değerlendirme evreni sunduğunu söylemek gerekir. İslam dininin kabul edilmesi ve sonrasında askerî, siyasî ve dinî ilişkilerin dönüştürdüğü ve değiştirdiği şekliyle ümmet edebiyatının paydaşlarından biri olması Türk edebiyatının dinî tarafının tarihî bir aralığı referans aldığını gösterir. Türkler din değiştirmedikleri ve halen dinî-edebî üretim yapmaya devam ettikleri için İslami edebiyatın sürdüğünü savunan görüşler de bu edebî alan için bir değişim noktası olduğu hususunda uzlaşırlar. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Türk edebiyatındaki Batı etkisi ile bu dönemdeki "yeni" ile temas; yapısal, kavramsal ve tematik dönüşümlere neden olmuş; dinî edebiyatın tanımını da değiştirmiştir.

Ali Suad da yukarıda detaylıca incelenen ve Türk dinî edebiyatı hakkında etraflı bilgi veren makalesinde söz konusu değişimi anlatmış, dinî üretim klasik ve yeni mümessillerinden, bu sahada üretilen eserlerin içeriklerinden bahsetmiştir. 20. yüzyılın ilk yarısında yaşamış ve Türk edebiyatına hem farklı türlerde kaleme aldığı edebî eserlerle hem de eleştirel çalışmalarla hizmet etmiş olan Ali Suad'ın, hakkındaki biyografik ve bibliyografik çalışmalarda geçmeyen bu makalesinde bir edebî eserin dinîliği noktasında birçok teorik değerlendirmeyi okuyucuyla paylaştığını söylemek gerekir. Bu noktada yazarın, Türk dinî-edebî üretimine dair görüşlerini aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

1. Klasik dönem ya da İslami dönem olarak nitelendirilen ve 19. yüzyıl ortalarına kadar devam eden dönemde kaleme alınmış olması, edebî eserin dinîliğini özellikle arınmışlık, maneviyat, samimiyet ve heyecan gibi kavram ve hisler noktasında etkiler.
2. Dinî edebiyatın şaheserleri, en güzel örnekleri 19. yüzyıl öncesinde özellikle tasavvufî aşk etkisiyle yazılan ve Allah aşkı, peygamber sevgisi, insanın acizliği, yaratıcının kudreti, dünya hayatının geçiciliği gibi konularda sanat gayesini de göz önünde bulundurarak kaleme alınan eserlerdir. Bunlar "mutlak" sıfatıyla nitelendirilen şair ve yazarlar tarafından yazılarak dinî edebiyatın mutlak tarafını oluştururlar.
3. Sade ve dervişâne bir üslupla, sehl-i mümtenî sanatıyla yazılan eserler de eğer üdeba-i kudema tarafından kaleme alınmışlarsa mutlak dinî edebiyat ürünlerindedir.
4. 19. yüzyıl sonrasında üretilen eserler de birer dinî edebiyat numunesi sayılabilir ancak mutlak dinî edebiyattan farklı bir başlık altında değerlendirilebilirler. "Mukayyed dinî edebiyat" olarak tanımlanabilecek bu sahada eser verdiği (vermesi) öngörülebilir olan şair ve yazarların durumu ise incelemeye muhtaçtır.

Ali Suad'ın dinî edebiyat tanımını kurarken önemseydiği bazı anahtar kelimeler vardır ve bunların en temelde tasavvufla ilgisi bulunmaktadır. Yaratıcıya duyulan aşk, O'nun karşısında duyulan acz ve O'na dair kudret ile O'ndan dünya hayatı içinde uzak kalmanın acısını anlatan edebî eserlerdeki dervişane üslubu sağlayan samimi ve saf dili, tasavvuf şekillendirmektedir. Dolayısıyla dinî edebiyat aynı zamanda tasavvufî edebiyattır. Yazar, 19. yüzyıl öncesine kadar edebi metinlerde saf bir şekilde ifade etmenin mümkün olduğu tasavvufî aşk ve meselelerin, bu yüzyılın ortalarından itibaren değişen dünya algısından etkilendiğini kabul eder. Her ne kadar, tasavvufa odaklanan veya tasavvufî neşve ile kaleme alınan eserlerin "yeni"ye rağmen üretildiğini söylese de Ali Suad, eski ve yeni arasında bazı temel farkların olduğunu ortaya koyar. Böylelikle Türk dinî edebiyatının tarihî olay ve olgulardan etkilenen değişik tanımları ve bu tanımları besleyen edebî eser ve şahsiyetler olduğunu gösterir.

Kaynakça

- Ali Suad. (1924a). Dinî edebiyat. *Mihrâb* 19-20, 640-649.
- Ali Suad. (1924b). Dinî edebiyat. *Mihrâb* 21-22, 732-738.
- Andrews, W. G. (2007). Osmanlı divan şiirinin toplumsal ekolojisi. (Y. Salman, Çev.). *Türk edebiyatı tarihi I* içinde (s. 331-346). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ay, A. (2018). Günümüz şiirinde peygamber algısı. *Sîreti sûrette görmek I-II çalıştay tebliğler kitabı* içinde (s. 257-262). İstanbul: Meridyen Destek Derneği.
- Aydın Satar, N. (2021). *Türk İslam edebiyatının kavramsal analizi: Kapsam, sınırlar ve tartışmalar*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Banarlı, N. S. (1987). *Resimli Türk edebiyatı tarihi: Destanlar devrinden zamanımıza kadar I*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Birinci, A. (1998). Mehmed Suad nâm-ı diğer Ali Suad'ın hikâyesi. *İstanbul Araştırmaları*, 4, 159-180.
- Günay, H. M. (2009). Su. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi 37* içinde (s. 432-437). İstanbul: TDV Yayınları.
- Hanna, T. (1965). What does one mean by religious literature. *Comparative Literature Studies: Literature and Religion*, 2(4), 375-385.
- Koca, F. (2020). Mutlak. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi 31* içinde (s. 402-405). Ankara: TDV Yayınları.
- Köprülü, M. F. (1981). *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kurşun, Z. ve Okumuş, A. (2015). Giriş: Muamma bir meşrutiyet aydını ve iki eserinin takdimi. *Suriye, Irak, Necid ve Hicaz (Necid'e doğru-Necid'den avdet hatıratı): Seyahatlerim* içinde (s. 9-32). İstanbul: TaşMektep Yayınları.
- Okay, O. (2012). İslâmî edebiyat kavramı. *İslâmî Türk edebiyatı sempozyumu* içinde (s. 11-17). İstanbul: Sütun Yayınları.
- Ortak, Ş. (1998). Millî mücadelede İzmit mutasarrıfı Ali Suad Bey ve faaliyetleri. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Pekolcay, N. (2002). *İslâmî Türk edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Sokrates Öncesi Dönemde: Doğa'dan İnsan'a Aklın Serüveni

Mustafa BİNGÖL¹

Öz

İnsanın doğa ve evrene karşı hissettiği hayret duygusunun henüz aşılamadığı dönemde, Doğa Filozofları bu duygularını yalnız gözlemler üzerinden bazı sorulara cevap aramışlardır. Onların söylemiyle “arkhe”den hareketle bu sorulara cevap verilebilir. Bu noktada “varlık” düşüncesi temelinde bir ontoloji geliştiren Parmenides ve “oluş” düşüncesi temelinde Herakleitos karşımıza çıkar. Oluşa atfettiği önem oranında değişimi ve hareketi irdeleyen Herakleitos, bilgi önündeki engelleri ortaya koyar. Diğer taraftan Parmenides'e göre varlık gerçek ve hakiki ise değişim ve hareket dışlanmalıdır. Parmenides'in “varlık” temelindeki düşüncesiyle, Herakleitos'un “oluş” temelindeki düşüncesini bir araya getirme girişimi olarak görülebilen felsefi görüş Sofistler'e aittir. Bilgi serüveninin doğa ile başlayan ya da başlatılan süreci insana yönelerek kendi içerisinde dönüştürür.

Anahtar Sözcükler

doğa
ilk çağ
insan
akıl

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 22.08.2022

Kabul Tarihi: 29.12.2022

Doi:

10.20304/humanitas.1165143

In the Pre-Socrates Period: The Adventure of Mind from Nature to Human

Abstract

In the period that the sense of wonder man felt towards nature and the universe had not yet been overcome, nature philosophers sought answers to some questions through simple observations of these feelings. These questions can be answered based on the “arkhe” as they say. Parmenides, who speculated on an ontology on the idea of “being”, and Heraclitus on the basis of “becoming” appear before us. Heraclitus, who examines change and movement in the ratio of the importance, attributes to becoming, reveals the obstacles to knowledge. For Parmenides, if the being is real and genuine, change and movement should be excluded. The philosophical view that can be seen as an attempt to bring together the thought of Parmenides on the basis of “being” and the thought of Heraclitus on “being” belongs to the Sophists. Adventure of knowledge that started with nature expands to human beings and transforms within itself.

Keywords

nature
antiquity
human
reason

About Article

Received: 22.08.2022

Accepted: 29.12.2022

Doi:

10.20304/humanitas.1165143

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum/Türkiye, mustafa.bingol@erzurum.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5155-9910

Giriş

Yunanca *philosophia* sözcüğünden gelen felsefe, Türkçeye de Arapça üzerinden bu biçimde girer. *Philia* (sevgi) ile *sophia* (bilgelik) sözcüklerinin birleşiminde türeyerek bilgi anlamına gelir. Kelimenin anlamının yüzyıllardır değişime uğradığı düşünülürse tanımlamak zordur ve aynı zamanda hangi coğrafyanın ürünü olduğu da tartışma konusudur. Aristoteles'e göre insanlar klasik dönemde Yunanistan coğrafyasında felsefe yapmaya başlar. Felsefi bakımdan bu iddia pek az bölge için ileri sürülebilir. Batı Anadolu bu iddiaları destekler çünkü felsefeyle daha önceden tanışmıştır. Pers istilası ile İyonya şehirlerinin ayaklanması, Milet'in yakılıp yıkılması gibi büyük tarihsel olaylar nedeniyle felsefe buradan başka coğrafyalara göçmek zorunda kalır. Antik çağın sonlarına kadar yeni merkezlerle birlikte Batı Anadolu coğrafyası felsefi noktada hiç kısırlaşmayan verimli bir bölge olarak kalır (Gökberk, 1960, s. 74). Ancak Elealılar köylü iken İyonyalılar denizci ve tüccardırlar. Hatta Ispartalıların da Dorialılara dahil oldukları ve asker oldukları kabul edilir. Bu ayrım Grek felsefesinin yaratıcısının İyonyalı Yunanlılar olduğunu ortaya koyar. Çünkü Grek felsefesi evrenin bir imajını kurma çabasıyla başlar ve Sümerlerden diğer taraftan Mısır astronomisinden alınan unsurlarda bu gözlenir. Daha da önemlisi bu unsurların hiçbiri dini bir karakter taşımaz. Bu çaba ilmi bir kavrama teşebbüsünün ilk örneği olarak gösterilebilir (Sunar, 1977, s. 20).

Batı Anadolu'nun düşünürleriyle başlayan bilgi arayışı, Antik Felsefeyi şekillendiren çığırmlarla birlikte yeni gelişmelere de yol açmıştır. Doğa ile başlayan ya da başlatılan süreç insana yönelene dek bir panorama elde edilebilir. Bu panorama Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nde ortaya koyduğu ilk felsefenin birinci ve ikinci bölümü arasında yer alan süreci ortaya koyar. Hegel'in üç dönem olarak incelediği Antikçağ Felsefesi, ilk olarak kendini-belirleyen düşünceyi yansıtır. Belirli bir karaktere sahip olmayan ama kendini-belirleyen (soyut) etkin düşünce Thales'ten Anaksagoras'a kadar uzanır. İkinci olarak kendini-belirleyen (somut) düşünce Sofistlerden, Sokrates'ten ve onun takipçilerinden oluşur. Üçüncü olarak ise kendini-belirleyen düşüncenin hem soyut (Platon) hem de somut (Aristoteles) halini ortaya koyar (Hegel, 2018, s. 157). İnsanın doğa ve evrene karşı hissettiği hayret duygusunu yalın gözlemlerle ifade eden Doğa Filozofları “arkhe”den hareketle birçok soruya yanıt aradılar. Ancak bu yanıtlar evrende değişimin dışında kalan kalıcı ve sabit şeylerin arayışına da neden olur (Canevi, 1988, s. 167). Böylelikle “varlık” temelinde bir ontoloji geliştiren Parmenides ve “oluş” temelinde Herakleitos'un düşüncesi ortaya çıkar. Her ikisinin yani Parmenides'in

“varlık” temelindeki düşüncesiyle, Herakleitos’un “oluş” temelindeki düşüncesini bir araya getirme girişimi olarak görülebilen felsefi görüş ise Sofistlere aittir. Böylelikle bilgi sürecinin doğa ve ona içkin olanlarla başlayan ya da başlatılan serüveni Sofistlerle birlikte insana yönelir.

Tüm bunlara bakıldığında felsefe, insana akıl yürütmeyi öğretmekle başlar ve hem pratik hem de teorik alana ilişkin birçok soruya cevap arar bu sayede insanın memnun hissetmesini sağlar. Felsefenin alt başlıklarından birisi olan mantık sayesinde bu çaba soyut akıl yürütme halini alır. Felsefe bazen ilk anda akla gelmeyen ya da kavranamayan soyutlamalar ile hareket eder. Bu da insanı, filozofların gerçekliğin dışında yaşadıkları düşüncesine iter. Gerçeklikle ilgili tüm endişeler yerini soyut düşüncenin irdelenmesine bırakmıştır (Eco ve Fedriga, 2021, s. 12). Her ne kadar filozofların yaşamdan kendilerini soyutladıkları düşünülse de her filozof belirli bir siyasi, sosyal ve kültürel ortamda yaşamış ve bu ortamın etkisinde kalmıştır.

“Sokrates Öncesi” olarak belirlenen hatta Sokrates ile çağdaş olan filozofları inceleme konusu edinilmesi tartışma konusudur çünkü Demokritos ve bütün Sofistler Sokrates’in çağdaşı olduğu ve bu şekilde incelenmesi gerekir. Doğa incelemelerine odaklanan düşüncenin Sokrates’le birlikte ahlaki konulara geçiş yapması bir eşik niteliğindedir. Bu sınırı Cicero şöyle ifade eder: “Sokrates Felsefeyi gökyüzünden indirip şehirlere yerleştiren, hatta evlerin içine sokan ilk kişidir” (Höffe, 2005, s. 33). Sokrates öncesi filozoflardan bahsedilirken akıl yürütme sayesinde gerçekleştirilen Felsefe’den ne kastedildiği diğer bir tartışma konusudur. Çünkü Thales’in doğanın ilkesi olarak ifade ettiği “su” aslında “ne”yin başladığını sorgular (Eco ve Fedriga, 2021, s. 19). Bu sorgunun entelektüel bir ürün olmadığı ve bilgi olarak kabul edilmeyeceği düşüncesinden hareketle doğa ve bilgi arasındaki ilişkinin kurumsal yapısının oluşumunu gösterir. Çevremizdeki şeylerin gizemi karşısında hayret duygusunun Felsefe olduğunu söyleyen Aristoteles’in düşüncesinden hareketle doğa filozoflarının çabalarını yadsımaz.

Doğa filozoflarının çabalarının oldukça önemli olduğu Thales’ten önceki Yunanlıların görüşlerine bakılarak daha iyi anlaşılabilir. Eski Yunanlıların mythos’a dayanan dünya görüşleri nedeniyle bütün eylemlerini tanrıların yönettiğine inanılır. İnsanın değeri, değersizliği, suçluluğu ve kısacası her şey tanrıların elindedir. Bu durum sorgusuz benimsenip uyulan kanı ve inançlara neden olmakla birlikte gelenek, görenek ve inanç üçlüsünün bağımlılığına da yol açar. Doğa filozoflarıyla birlikte bilgiye dayanan, doğruluğu önceden

sorgulanıp araştırılan bir dünya görüşüne geçiş yapılır. Edilgen konumdan etken konuma geçen insan henüz kendisiyle ilgili şeylere olmasa da dünya içindeki rolünü aklın önderliğinde aydınlatmalıdır (Gökberk, 1960, s. 76). Bu aydınlanma insanoğlunu dehşet salan daimonların ve tanrıların keyfi isteklerinin kölesi olmaktan uzaklaştırarak, içinde yer aldığı bağlantıyı kendi düşüncesiyle kurmasına yardımcı olur. Bu sayede hürlüğe ulaşarak, Prometheus'un tanrılardan çaldığı ateşi kullanmaya başlar.

İyonya Felsefesi

Günümüzde Türkiye'nin güneybatısında yer alan ve o yıllarda ticari takaslarda son derece önemli olan Miletos, özellikle doğu ve batı arasındaki ticaretin ve kültürel etkileşimin etkisine açıktır. Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in benzerlikleri Miletos'ta doğmuş olmalarıdır ancak bu benzerlik doğanın kaynağı ve evrenin oluşumu ile ilgili konularda paralellik göstermez. Yunan dini ve felsefi düşüncesi üzerine araştırma yapan kişiler mitlerin düşünce aracı olarak kullanıldığını İyonya felsefesi üzerinden ortaya koyar. Çünkü İyonyalı doğa bilimciler doğu mitlerinin öncülerini rahatlıkla araştırma konusu edinebiliyorlardı. Ayrıca Mezopotamya, Fenike ve Mısır mitolojilerini geliştirerek kozmolojik modeller sunmaya da başlanılmıştır. Nehir uygarlıkları (Mısır ve Mezopotamya) tarafından üretilen bu kozmolojik modeller metinlere dayandırılabilirdiği gibi en eski Yunan şiirlerinin konusu olan evreni kuşatan nehir olarak ifade edilen Okeanos ile Thetis gibi denizlerle ilintili mitlere örnektir. Özellikle Thales'in doğa kaynaklı bu görüşünü mitlere dayandırmakla birlikte aynı zamanda doğanın kaynağı olarak ilahi bir varlık yerine "su" gibi maddi bir unsura odaklandığını gösterir (Eco ve Fedriga, 2021, s. 23).

"Her şeyin aslı sudur" sözüyle Felsefe Tarihi'ne başat olarak geçen Thales, MÖ 6. yy. başlarında Miletos'a bağlı olan İyonya kolonisinde dünyaya gelir. Her şeyin türediği temelin ne olduğuna ilişkin merakını mitlere ve dinsel görüşlere dayandırmak yerine kendi kendine sorduğu sorulara cevap aramayı tercih eder. Doğa filozoflarının her şeyin temeline ilişkin farklı görüşlerinin olması önemli değildir çünkü asıl önemli olan şey, kişinin kendisini aramasıdır. Bu arayış insana bulduğu ilk nedenin doğru ve yanlışlığından öte, kendine açılan yolu gösterir (Gökberk, 1960, s. 78). İlk filozoflar ana maddeyi (arche) araştırıyor olsalar da asıl gayeleri her şeyin gelip geçtiği mi yoksa değişmeden kalan bir şey mi sorularına cevap bulmaktır. Gerçek varlığın ne olduğunu bilmemiz halinde neyin değerli neyin değersiz olduğu da ortaya çıkar. Böylelikle doğadan hareketle başlayan yolculuğun insana ulaşması halinde dünya içindeki rolümüzde belirginleşir.

Thales'in sadece ana madde üzerinde durması birçok soruya yanıt vermekten uzaktır çünkü "ilk maddeden nasıl birtakım şeyler meydana gelir?", "ilk madde nasıl bir hareket sonrasında çokluğa neden olur?" gibi sorulara cevap sunmaz. Bu noktada güncel tanımlara ihtiyacımız vardır. Yunancada hyle (madde) ve zoon'un (canlı) birleşiminden meydana gelen *hylozoizm*, Thales'in canlı madde anlayışını tanımlar. Demek ki Miletli filozoflar doğayı açıklarken canlı bir maddeyi temel olarak almışlardır. Canlı ve cansız ayrımına girmeden ya da aradaki karşıtlığı ortadan kaldırmak gibi bir endişe taşımadan bir kavram ileri sürmez. Bu karşıtlığın sorun olmadığı düşünülebilir. Çünkü bu madde kendiliğinden değişebilir, türlü şekillere girebilir aynı zamanda yaratıcı bir şeydir (Gökberk, 2016, s. 21). "Her şey tanrılarla dolu" (Capella, 1994, s. 63) ifadesi Aristoteles'e göre Thales tarafından söylenmiştir. Bu da şu tanımları ortaya koyar: her şey içinde yaratıcı gücü barındırır ve güç sudur (Sunar, 1971, s. 25).

Doğayı yalın bir duyusal öz içerisinde kavramak için soyutlama oluşturan Thales, değişmeyen öz nedir arayışını suya dair gözlemlerle ortaya koyar. Değişim boyunca, değişmeyen özün su olduğunu düşünen Thales, onun her şey için anlaşılabilir olduğunu savunur. Evrenin temelini konan bu tek asli madde canlı ve yaratıcı bir kuvvettir.

Thales'ten sonra ikinci doğa filozofu Anaksimandros'tur. Varlık problemi üzerinden sorgulama yapan ve ilk maddenin ne olduğunu araştıran Anaksimandros, sınırı olmayan ve madde olarak kabul edilen *apeiron*'dur. Evrenin oluşumunun kaynağı olarak belirlediği bu soyut madde kendi içerisinde de farklılaşmaz. Bu nedenle oluşumun tükenmez kaynağı olarak görülen *apeiron*, ilahi güçlerin ya da yaratıcının düzenlemesine ihtiyaç duymaz. *Apeiron* anlayışıyla birlikte oldukça özgün doğa anlayışı ortaya koyan Anaksimandros, evrenin sıcak ve soğuk kaynağı olan bir çekirdeğin parçası olduğunu düşünür. *Apeiron*dan ayrılan bu çekirdek yeryüzünü de içine alan bir silindirdir (Eco ve Fedriga, 2021, s. 27). Thales'in düz bir tepsi gibi düşündüğü evren fikri, yuvarlak bir sütun biçimindedir. Boşlukta serbest bir şekilde duran yeryüzünün etrafında gök olayları gerçekleşir. Yeryüzünü çevreleyen atmosfer tabakasının dışında yer alan ateş kütleleri nedeniyle hava katmanlarının meydana geldiğini düşünen Anaksimandros, canlı hayatın doğuşunu buna bağlar. Ateş kütleleri ve yeryüzü arasında yer alan Güneş sayesinde ısınan ve nemden etkilenen canlı hayatın doğduğuna işaret eder. Yaşamış olduğu coğrafyanın da etkisiyle ilk meydana gelen canlıların suda yaşayanlar olduğunu ve insanında bu canlılardan türediğini düşünür (Thomson, 1988, s. 202). Benzer şekilde belirli balık türlerinin karınlarında yaşadıklarını burada korunup beslendiklerini sonrasında kara üzerine çıktıklarını düşünen Anaksimandros, bu durumu şöyle temellendirir

insanoğlunun güçsüzlüğü düşünüldüğünde yeryüzünün ilk devirlerinde yaşaması olanaklı değildir. Bu nedenle daha korunaklı bir yerde yaşaması ya da ilk devirler sonrasında ortaya çıkması gerekir.

Anaksimandros doğanın insan üzerindeki etkisini de apeiron üzerinden açıklamaya çalışır. Doğa olaylarını (rüzgar, buhar, ateş, gece ile gündüz, mevsimler) denge üzerinden açıklamaya çalışır. Mevsimlerle birlikte ortaya çıkan su buharının yükselip soğumasıyla yağmur meydana gelir ve yeryüzüne iner. Bu basit ilkenin ilk defa denge ilkesiyle birlikte anıldığı söylenebilir. Bu dengeyi sağlayan apeiron dinamik yapısından vazgeçmeyerek evrene içkin bir şekilde doğa olaylarını ve insanı açıklar (Eco ve Fedriga, 2021, s. 28). Anaksimandros'un bu açıklamaları şunu ortaya koyar: doğada ve çevremizde karşılaştığımız birçok karmaşık olayın bir dengeyle oluştuğunu aynı zamanda bu dengeyi sağlayan şeyin yalın bir temeli olduğudur. Felsefe Tarihi'ni tümel ve tikel üzerinden okuyabilmeyi bu temel sağlar. Çünkü Felsefe gerçekteki çokluğu ya da tikeli; düşüncede tümele ya da birliğe indirgeme çabasıdır. Bu çaba sadece doğa olayları için değil aynı zamanda insana ilişkin alana da dokunur.

Thales'in suyunun aksine, belli bir şey olmayan ve bu sayede sınırlı olmayan apeiron kavramını ortaya atan Anaksimandros'un doğa açıklamaları bir adım ileridir. Ancak Anaksimenes bu adımı geri alarak ana maddeyi yine bir şey olarak sunar. Ona göre tüm evreni ve canlıları ayakta tutan şey havadır. Bu noktada canlıların solukla başlayan serüveni ölüm gerçekliğine kadar uzanır. Diğer doğa filozofları suyu ve *apiron*'u canlı diye tasarladıkları için nesnelere nasıl meydana geldiğini etraflıca incelemezler. Anaksimenes bu durumu mekanik boyuta taşıyarak açıklar. Üreme, havanın seyrekleşmesi ve yoğunlaşması ile meydana gelirken çeşitli nesnelere ise yine seyrekleşme ve yoğunlaşmanın dereceleridir (Gökberk, 1960, s. 80). Yani hava soğuyup yoğunlaşarak su halini alır ve daha fazla soğuyarak katı hal alır. Böylelikle buz ve toprak meydana gelir. Havanın sıcaklığa ve soğukluğa bağlı olarak bütün halleri belirlenir. Hatta havanın ısınmasıyla birlikte hafiflediğini ve ateşe dönüştüğünü düşünen Anaksimenes'in maddenin dört haline ve oluşumuna ilişkin açıklaması dikkat çekicidir.

Her şeyin çevresinde yer alan ve canlıların bedenlerine girip çıkarak yaşamasını sağlayan hava, Thales'in suyu yerine daha avantajlıdır. Çünkü sudan daha az cisimsel olarak havayı kullanan Anaksimenes, Anaksimandros kadar olmasa da hava daha belirgin ve havayı ruha sahipmiş gibi sunar. Çünkü havanın bendenle birlikte canlıları bir arada tutması gibi aynı

şekilde tin ve hava bütün dünyayı bir arada tutar. Anaksimenes'in bu düşüncesi hem kendi özünün doğasının ruha ait olduğunu gösterirken aynı zamanda doğa felsefesinden bilinç felsefesine geçiş aşamaları arasında gösterilebilir (Çakmak, 1999, s. 78). Hava ile yapılan değerlendirme doğa filozoflarıyla ilişkilendirilebilirken bilinç felsefesine geçiş tin ve havanın eş anlamlı kullanılmasıyla belirir. Şu ana kadar doğa filozofları evrene içkin ancak bilince yabancı şeyler sunmaları yerini havanın tinle beraber kullanılmasına bırakarak ortaya çıkan tasarımlar demetini evrensel ortama taşır. Böylece süreklilik hiç sona ermeden, edilgin olmakla birlikte etkin rol almaya başlar (Hegel, 2018, s. 180). Anaksimenes'in düşünceleri, Thales ve Anaksimandros'ta gördüğümüz evren konusundaki düşüncelerle paralellik gösterir. Maddi unsurların gerçekliğini ön plana çıkaran aynı zamanda mitolojik unsurlar doğrultusundan uzaklaşan bu düşünce doğanın kendi ilkeleri üzerinden bir anlatımı benimser. Özellikle doğa ve insan arasındaki ilişkinin giderek doğaüstü olandan uzaklaşmaya başlar ve bu bilinç felsefesine geçiş olarak düşünülebilir. Böylelikle toplumsal gruplar arasında ilişkilerin düzenlenmesine hatta yasal olarak belirlenmesine bu bilinç sayesinde kapı aralanır.

İyonya felsefesi kökensel öz yani su ile başlar, Anaksimandros'un sonsuzluk arayışıyla sürer ve hava ruha benzetilerek son bulur. Bu noktada önemli olan şey bilinç felsefesinin işleyişine yardımcı olabilecek yeni araçları ortaya koyarak, bölünme, birleştirme, yoğunlaşma ve seyrelme gibi uğrakların ifadeyle birlikte bütün olma halidir. Dil ve düşünce arasındaki ilişkiyi ortaya koyan ve bunu kavram olarak nitelendiren şeyi yani düşünsel olanı irdeleyen Pythagoras'ı hatırlatır.

Pythagoras

Hayatı ve öğretileri efsanelere konu olan Pythagoras, İyonya karasına yakın Sisam (Samos) adasında dünyaya gelir. Geç yaşta birçok yeri dolaşan ve sonrasında güney İtalya'da Kroton şehrine yerleşerek bilim ve sanatla uğraşmış ve özellikle matematik ve musikiyle özel olarak ilgilenen bir din topluluğu kurar. Sayıları tüm varlıkların ilk ilkesi (arhe) olarak gören Pythagorasçılar, matematik yapılı bir düzen üzerinden tabiatı açıklamışlardır (Gökberk, 1960, s. 83). Buna rağmen onun yaşamının tarihi kadar felsefesinin de farklı şekilde ifade edilerek çarpıtıldığını unutmamak gerekir. Onun ortaya koyduklarıyla ilgilenmek yerine bir büyücü olduğu aynı zamanda yüksek varlıklı kişilerle ilişkileri ön plana çıkar. Aynı durum felsefesine yansır. Hıristiyan melankolisi ve alegori aşkından kaynaklanan ne varsa ona ithaf edilir (Hegel, 2018, s. 183). Bu noktada yapılan düşüncelerin sayı temelli inşasından kaynaklanan

müphemliği derin görünmesine neden olur. Ayrıca kendi kurgusu üzerinden anlatımını irdelemek yerine düşüncelerini eklemelerle geçersiz kılan anlatımlara yer verilir.

Duyusal olandan düşünsel olana geçen Pythagoras, maddede sunulan eylemi sürekli hareketle açıklar. Evrene egemen olacak bu düzen, uygunluk, ahenk her şeyin temelinde yer alan matematiksel ilişkilerdir. Zaten Pythagorasçı öğretinin konusu olan bilimlere *mathemata*'lar denilir ve ilk anlam olarak matematik kelimesi insan bilgisini tümüyle kaplayan anlamı taşır (Weber, 1998, s. 25). Sayı evrenin prensibi olarak görülür çünkü nesnelere sayıların duyulur hal almasıyla meydana gelir. Sayıların dolayısıyla nesnelere türediği şey yine sayıdır. Sayı'nın özü bir'dir. Öyleyse şeylerin realitesini sayıya indirgeyen Pythagoras, tüm evrenin belirlenimini sayılara ve bunların arasındaki ilişkiye göre kurar. Bu ilke her ne kadar sayının salt duyusal bir şeyden uzak olduğunu gösterse de birçok belirlenimle antiteze neden olur. Pythagoras'ın sayılara yüklediği bu anlam aslında onları kavram olarak görmesinden kaynaklanır. Fenomenlerin yalın öğelerden meydana gelmesini ve evrenin ilkesinin de düşünsel ilkelere bağlı kalmasını öngörür. Çünkü bu öğe ya da ilkeler elle tutulup gözle görünmez bir şey olmalıdır yani cisimsiz olması gerekir (Hegel, 2018, s. 197). Cisimsiz olan şey birliktir. İki ve üç ve sonrası için kararsız olduklarını ve bu sayıların birliktir ayrıldığını söyler. Yani tüm sayılar bir kavramının altına düşer. Kısacası bir ve çok aslında tekil ve çoğula; Tanrı ve evrene; erkek ve dişiye; iyi ve kötüye; sıcak ve soğuğa; aydınlık ve karanlığa denk gelir.

Anaksimandros'un düşüncesindeki apeiron kavramıyla benzerlik taşıyan Pythagorasçı görüş, her şeyi sayıya ve buna bağlı olarak her şeyi bir'e yani ide'ye bağlar. Kendi gibi varlık olarak birlik formsuz bir yapıdadır ancak iki benzer olmayan yapıda olduğu için bölünme ve formlu yapıya neden olur. Formu mutlak formun yalın etkinliği olarak düşünürsek belirleyen şeyin bir olduğunu ve belirlenenin ise çokluğa tekabül eder. Aristoteles bu durumun Platon'a özgü olduğunu çünkü onun çokluğu maddeden çıkardığını, formun ise bir defaya mahsus meydana geldiğini ifade eder. Aslında belirlenmemiş olanın yalın durumunu düşünür. Onun yerine yalından ortaya çıkan ve bunun da ikilik olduğunu düşünen Pythagoras, ilkelerini ruh'a dayandırır ve böylelikle tinsel olanı sayı olarak ifade eder (Hegel, 2018, s. 214). Timaios diyalogunda sunulan örnek hem bu durumu hem de sayılar arasındaki uyumu ortaya koyar. Ruh bedene bağlıdır ve bedeni hareket ettirir aynı zamanda öğelerden meydana gelir ve uyumlu sayılara bölünür. Bir çember çizdiğinizde ve bu çemberi iki kat bağıntılı iki çembere

böldüğünüzde ortaya çıkan çember, yedi çembere bölünür (Hegel, 2018, s. 215). Bu örnekleme sunmak istediği şey ruhun hareketleriyle evrenin hareketlerinin benzer olduğudur.

Pythagorasçıların ruha ilişkin diğer bir değerlendirmesi ise ruh göçüdür. Aslında Asya dinlerine kadar uzanan ruh göçü Mısır uygarlıklarına kadar geri götürülebilir. Çünkü Mısırlıların aşağı dünya görüşüne ilişkin düşünceleriyle paralellik taşır. Ruh göçü, insan ruhunun ölümsüz olduğunu ve bedenin ortadan kalkmasıyla birlikte ruhun başka canlı varlığa geçtiği düşüncesidir. Hatta bu durumun bir defa değil birçok kez tekrar ettiği ve bu döngünün yaklaşık 3000 yılda tamamlanacağı düşünülür. Aynı zamanda insandan insan ya da insandan hayvana bu göç gerçekleşebilir.

Pythagoras'ın İyonya'dan başlayan hayat serüveninin İtalya'nın güneyine kadar sürer ve bu yolculuk Mısır, Fenike ve Mezopotamya coğrafyalarından geçer ayrıca yolculuk boyunca felsefi faaliyetleri üzerinde etkili olacak dinsel inanışlara temas eder. Çünkü Kroton'a geldiğinde gizli bir tarikat kuran Pythagoras, şair ve müzisyen olan *Orpheus*'un kurduğu *Orphik* kültürünün etkisinde kalır. Dionysios ibadetleri arasında yer alan bu kült, Persephone ile Zeus'un oğlu olan Dionysios'un Titanlar tarafından kaçırılarak öldürülmesine ve ardından parçalara ayrılarak yenilmesine dayandırılır. Titanları cezalandırmak isteyen Zeus, onları yıldırımıyla çarpar ve ardından onların külleriyle Dionysios'un artıklarından insanlığı yaratır. İlk andan itibaren bir lekeyi taşıyan insanlık Dionysios onuruna ritüeller düzenleyerek Tanrıça Persephone'ye karşı işlenen suçun kefareti ödemek ister (Eco ve Fedriga, 2021, s. 41). Ritüellerin temelinde bu günahın arınma ile ruh göçü öğretisi yer alır. Orphikler ya da Orpheusçular bu öğretiyi temelinde hem et ve yumurta hem de Pythagoras'ın takipçileri gibi bakla ve şarap tüketilmez. Buradaki amaç reenkarnasyon (ruh göçü) döngüsünden çıkarak öte dünyada mutlu bir yaşamdır.

Pythagorasçı topluluk hiyerarşik olarak belirlenen bir okul olmasına rağmen dinsel bir tarikat gibi düzenlenmiştir. Disiplinli ve perhizli bir yaşam sürmeleri inançlarına olan bağlılıklarını gösterir. Bu bağlılıklarının nedeni yakınlarından birinin ruhu bir hayvan olarak dünyaya gelebilir düşüncesi kaynaklıdır aynı zamanda maddi zevklerden uzak durmaları bu döngünün endişesini taşır. Bu öğretilerin ve düzenlerin içeriklerinin yayılması yasak olduğu için belli toplantılar sayesinde bunlar sunulur. Toplantılar ve gizli görüşmeler siyasi rol almalarına neden olur. Kroton şehrinde yönetimi ele almışlar ancak Sybarislilerin (Tanrılara saygısızlık yapan ve şehvet merkezi olarak görülen rakip şehir devletidir) anlaşmazlıkları neticesinde kanlı bir ayaklanma gerçekleşir ve yıkılarak dağılırlar (Eco ve Fedriga, 2021, s.

38). Aslında Sybarislier demokrasi yanlısı tutumları Pythagorasçılar tarafından kabul görmez çünkü topluluğu ön plana çıkarmaları nedeniyle aristokratik devlet anlayışında ısrar ederler. Bu nedendir ki halkın bu ayaklanmada rolü büyüktür.

Başlangıçtan beri bilim ve sanatla ilgilenmiş, matematik ve musikiyle çok çalışmış olan Pythagorasçılar ne yazık ki dinsel oluşumları ön plana çıkar. Oysaki matematik ve musiki arasındaki bağıntıyı ortaya koyan bu topluluk Pythagoras sayesinde ses perdesi ile telin uzunluğu arasında bir ilişkinin olduğu ortaya çıkar (Aristoteles, 1996, s. 100). Bu farkındalıkla beraber ses ve sayı arasındaki ilişki irdelenmeye başlanır. Doğa, matematik yapıları bir düzen olduğu için onun ölçüleriyle anlaşılabilir. Bu yüzden sayıları bütün varlığın ilkeleri olarak gören Pythagoras, evrensel bilince vurgu yapar. Bireysel bilinçlerin onun ilineği olduğundan dolayı bireysel bilinçlerin gelişimi oradan elde edilebilir. Böylelikle evrensel özbilinç oluşturulabilir (Hegel, 2018, s. 218). Ayrıca gerçekliğin matematiksel olarak ifade edilişi birçok doğa filozofu gibi duyuşal olarak değil düşünsel olarak ifade edilmiştir. Bu sistematik doğa anlayışı sayesinde birçok filozof (özellikle Atomcular) ya da düşünür sistemli bir araştırma kazanır.

Elea Okulu

Pythagorasçı felsefe kavramları için bir form yakalayamaz. Sayıların saf kavramlar olmadığını ve bunların idea ve duyuşal algının birleşimi olduğu anlaşılabilir. Mutlak özün saf kavramlar içinde ifade edilmesine Elea okulunda rastlanır. Doğa felsefesinde özlerin hareketi, meydana gelme ya da yok olma noktasında belirlenir; Pythagorasçılar kavramları üzerine düşünmeden bu özleri sayıya indirgeyerek kalıcı olamayan bir şey olarak tasarlar; bir tür başkalaşımı konu edinen bu süreç diyalektik oluşuma kapı aralar. Yani düşüncenin kavramları üzerinde saf hareketidir (Hegel, 2018, s. 221). Saf düşüncenin varlık ve yokluk üzerinden devamı ya da son bulması yerine birleşimleriyle bu hareketi açıklar. Pythagorasçılar, düşüncenin başka şeyleri belirleyebilme potansiyeline geçiş yapar.

Xsenophanes, Parmenides ve Zenon bu okulun temsilcileri arasında yer alır. Xsenophanes'in başlattığı düşüncüyü geliştiren Parmenides'tir. Bu düşüncüyü olgunlaştırarak tamamlayan ise Zenon'dur. Parmenides *biri* kavram olarak ve sınırlandırarak kullanır. Xsenophanes *biri* daha saf halde kullanır ve Tanrı üzerinden değerlendirerek onun *bir* olduğunu savunur (Kirk ve Raver, 1971, s. 172). Tüm bunların dışında Zenon asıl felsefesini deyişler ve kavramları üzerinden kullanır.

Herakleitos'un çağdaşı olan ve Parmenides'e öğretmenlik yapan Xsenophanes (bugün İzmir'in güneyinde yer alan Değirmendere) Kolophon'ludur. İyonyalı doğa filozoflarının aksine din konusuna yoğunlaşır. Bu sayede yaşanan dinde reforma ihtiyaç olduğunu düşünür. Bu düşünce felsefe için de geçerli olur hatta kendisinden sonra gelen birçok filozof bu reform düşüncesinden beslenir. Xsenophanes'in Yunan dini düşüncesinin, Tanrıları insan biçiminde ve onları insani özelliklerle tasavvur etmelerine karşı çıkar. Her ne kadar Homeros ve Hesiodos'un bu durumu yüksek edebi forma (şiir) ulaşırsalar da Xsenophanes bu durumu kabullenmez. Çünkü onların bu edebi formları ölümlülerin hoş karşılamadıklarını hatta bunların birçok suçu tanrılara yüklediklerini düşünürler. Tanrıların yalan söylediği, hırsızlık yaptığı, eşlerine ihanet ettikleri hatta onları aldattıklarını gibi düşünceler insanlar üzerinde şu algıya neden olur: Tanrılar bizim gibi varlıklardır. Habeşliler tanrılarını kendileri gibi yassı burunlu ve siyah olarak, Trakyalılar ise sarışın ve mavi gözlü olarak düşünürler. Şayet hayvanların kabiliyetleri olsaydı kendi tanrılarını kendilerine benzer şekilde tasavvur ederlerdi (Gökberk, 1960, s. 82). Doğal olarak Xsenophanes'in bu durum karşısındaki tepkisi kabul edilebilir çünkü tanrıları her canlı kendisine benzetmesi ve eylemlerinde de benzerlik taşıması yerine tanrıların kendi biçimleri olduğunu kabullenmek gerekir.

Xsenophanes'in dönemin dinsel görüşlerine olan karşıtlığı onu yeni bir açıklamaya iter. Mutlak varoluşun *bir* olduğunu ve bunun Tanrı olduğunu düşünür. Her şey *bir*'dir ve her şeyde *bir* bulunur (Hegel, 2018, s. 223). Değişmez, başı sonu ya da ortası yoktur. Baştan aşağı görme, işitme, düşünmedir. Her şeyin bir'e dayandırılması Tanrı tasavvuru noktasında tek tanrıcılığa (monoteizm) neden olur. Sonrasında gelen birçok düşünür için bu etki gözlenebilir. Bununla beraber gökkuşağı, güneş, ay ve yıldızların kızgın bulutlar olduğunu söyleyen Xsenophanes, mitlerde tanrı olarak ifade edilen bu doğa olaylarını açıklar (Gökberk, 1960, s. 82). Her ne kadar bu açıklama geçerli olmasa da dönem koşullarında bakıldığında değişim görülebilir.

Pers saldırıları ve İyonya ayaklanmasıyla birlikte birçok Batı Anadolu'da yaşayan filozof özellikle Yunan coğrafyasına göç etmek zorunda kalır. Xsenophanes güney İtalya'da kurulan ve Parmenides'in öğretisinin adı olarak bilinen Elea şehrinde yaşamaya başlar. Onun ortaya koyduğu yenilikler metafiziksel yükseklığe Parmenides'le birlikte ulaşır. Aslında doğa filozoflarının açıklamalarının gittikçe karmaşıklaştığı ve içinden çıkılmaz hal aldığı ortadadır. Çünkü maddi olan ve birçok indirgemenin muhatabı olan şey metafiziksel boyuta taşınır.

Parmenides Elea'da doğar, kanun koyucu olarak görev alır. Felsefesinde hocasının ve diğer filozofların etkileri görülse de yeni bir çizgiyle karşımıza çıkar. Salt kavramlarla çalışma isteği ve bunu *Dialektik* süreçle çözümü onu Yunan mantığının en önemli temsilcisi kılar. Duyuları bilgi edinme araçları olarak kabul etmeyerek onları güvenilir bulan ilk filozoftur. Akla önem veren düşünür gerçekliğe logos sayesinde ulaşabileceğini iddia eder (Gökberk, 2016, s. 26).

Parmenides'in doğa üzerine yazdığı fragmanlara bakıldığında da şiir üç kısma ayrılır. İlk kısım onun yolculuğunu, kahramanlığını ve bilgiye erişimi açısından giriş içerir. Yolculuğun tamamlandığı yerde tanrıçanın huzuruna çıkan Parmenides bilmesi gereken şeyleri öğrenir. İkinci kısımda felsefi öğretisini konu alan ve "var olma yolu" olarak bilinen "metafizik" bölümüdür. Son kısım ise "ölümlülerin görüşü" olarak ifade ettiği, güvenilir bilginin bulunduğu yer olarak ifade etse de titizlikte temellendirdiği "fizik" bölümüdür (Eco ve Fedriga, 2021, s. 48). Parmenides'in değişimi imkânsız kılmaya çalıştığı bu şiir onun argümanı ile şöyle kurulabilir: Varlık-olan vardır ve düşünülebilir. Varlık-olmayan yoktur ve düşünülemez. Değişim fikriyle beraber bir şey varlığa bürünür ve sonrasında bu varlığı yok kılar. Örneğin yaprağın ilkbaharda yeşil tonlarında olması sonbahara doğru sarı tonlarını almasıdır. Sonbahar ayında yeşil renk ortadan kalkarak varlığını yok eder. Dolayısıyla bu değişim, düşünülemeyen bir yokluğu ortaya koyar. Yaprak renk değişimine maruz kalmasıyla birlikte ilk halinin yok olması düşünce vasıtasıyla anlaşılamayacağını gösterir. Parmenides bu yüzden değişimi mantıksal olarak imkansız görür (Skirbekk ve Gilje, 2013, s. 30). Aslında Parmenides duyularımızın değişimleri algıladığını bilse de bu durumu ikilem üzerinden çözerek farkındalık yaratmak ister. Akıl değişimi imkansız olarak görür fakat duyular bu değişimi onaylar. Böyle bir durum karşısında akla uyulması gerekir çünkü diyalektik süreç sayesinde bu durum çözülebilir.

Onun ilk rasyonalist olarak görülmesi eleştirileri barındırır. Akılsal gerçekliği duru halde kabullenirken duyusal gerçekliği harekete bağlı olarak sunar. Duyuların bu değişimi gerçek dışılığı ortaya koyar. Varolanın değişimle beraber ortaya çıkan çoklukta olmadığını ve değişim öncesi birlikle olduğunu düşünür (Eco ve Fedriga, 2021, s. 49). Parmenides var olmama, şiirinde de geçen ölümlülerin yolu olarak nitelendirdiği aslında çoklukta ve gerçek dışıdır. Var olma yolu ise akılla beraber ortaya konulan tümdengelim yöntemiyle varolanın, varlık nedeniyle belirli niteliklere sahip olması gerçekliğinden bahseder.

Parmenides'in öğrencisi olan Zenon, bir tiranı devirmek amaçlı düzenlenen suikasta katılmakla suçlanır. Yakalanıp tiranın huzuruna çıkartıldığında ve işbirlikçilerinin isimlerini vermesi için yapılan işkencelerinde etkisiyle dilini ısırıp tiranın yüzüne fırlatmasıyla tanınır. Elea okulunun son öğrencisi olan Zenon'u karakterize eden şey Aristoteles'e göre diyalektiktir (Hegel, 2018, s. 240). Kavramın hareketine ulaşarak, *Bir* olanın biricik gerçek varlık olduğu öğretisini destekler. Çokluğun ve hareketin düşünülmemeyeceğini, düşünülmesi halinde birçok çelişmeye ve paradoksa neden olacağını belirtir.

Zenon ile ilgili argümanlar çoğul karşıtıdır ve *dikotomik* bir seyir izler yani ikili zıt kavramları temel alarak ilerler. İki yasanın uyuşmazlığını konu edinen Zenon, bu *antinomia*'leri (çatışkı) varolanların bir ve hareketsiz olabileceğini vurgulamak adına yapar. Bu argümanlar arasında Akhilleus ve kaplumbağa ile hareket halindeki cisimlerin hızını konu edinen ok paradoksu yer alır. Bu argümanlar sayesinde değişimin mantıksal olarak imkansız olduğunu savunan Zenon, değişimi konu edinerek, değişimin kendi içerisindeki olumsuzlanışını gösterir. Bu noktada yalnızca *bir* düşünülür; yer kaplama, mekan, büyüklük ve hareket düşünülmez. Herhangi bir büyüklüğü ele aldığımızda, ele alınan zorunlu olarak sonsuz büyük ve küçük olacaktır. Yani sonsuz büyüklüğünü, sonsuzca bölünmesinden; sonsuz küçüklüğünü ise sonsuz sayıda parçalardan meydana gelmesinden alır. Buradaki sonsuz çoğaltmalar bir büyüklük ya da yer kaplamaya neden olmaz (Weber, 1998, s. 19).

Aslında tüm mesele hareketin düşünülmemesidir çünkü hareket noktasıyla varış noktası arasında birbirinden ayrılmış durumda bulunan çizgi, noktalardan meydana gelir ve bu noktalar yer kaplamadıkları için sonsuz sayıda noktalardan oluşur. Bu yüzden mesafenin azlığına ya da çokluğuna bakılmadan her mesafe sonsuzdur ve gidilecek noktaya varılamaz. Akhilleus'un ne kadar hızlı olduğu ve kaplumbağanın ne kadar yavaş olduğu bu durumu değiştirmez çünkü mesafe ne kadar az olursa olsun hiçbir zaman ona yetişemez. Mekandan bağımsız olan sonsuz sayıdaki noktaların aşılması gerekir. Hatta ikili arasındaki mesafenin öncelikle yarısının aşılması sonrasında kalan mesafenin yarısının aşılması gerekir. Böylelikle ikili arasındaki mesafe mekandan bağımsız olduğu için aşılması imkansızdır. Zenon'un aşılabilir bir engel olarak gördüğü ok paradoksudur. Okun uçtuğunu ve kısa süre sonra hedefe ulaşacağını düşünürken, o hedefe varması için mekanda bulunan noktaları aşması ve her adım sonrasında bir sonraki noktaya ulaşması gerekir. Herhangi bir anda bu noktaların birisinde bulunmak hareketsiz olmakla eşdeğerdir (Weber, 1998, s. 19). Öyleyse ok hareket etmez ve hareket ettiği sadece varsayım ve görünüşdür. Hareketin olduğunun kabul edilmesi mekânın

varlığını zorunlu kılar. Şayet mekân var olan ise bir yerde yani bir alanda yer alması gerekir. Bu hal aynen belirtilen noktalar gibi sonsuz sayıda mekanın varlığına neden olur. Hareketin her bakımdan imkansız oluşu ve Zenon'a göre saçma oluşu ancak bir tek şeyi gerekli ve var kılar. Yalnız varlık vardır ve bu varlık ise değişmez olan maddedir (Weber, 1998, s. 20).

Zenon'un günümüz uzay ve zaman fikirlerinin içeriğine sahip olduğu muhtemeldir çünkü ona atfedilen kırktan fazla paradoksta bu noktadaki çelişkileri sunmak ister. Onun diyalektiği metafizikle sınırlandırmasına karşın Sofistler diyalektiği bu sınırdan kurtararak genişletir. Sofistler Elea okulunun kavrayışlarını genişleterek ona bilinç ilişkisi katarlar (Hegel, 2018, s. 255). Temelde bakılırsa Parmenides'in söylemleriyle benzerlik taşıyan Zenon, yeni bir şey sunar gibi görünür ancak Parmenides bütünü bir olduğunu söylerken Zenon aynı şeyi "çokluk yoktur" diyerek temellendirir. Burada yapılan zekanın hareketidir yani diyalektik bağıntıların farklı şekilde kurulmasıdır. Diyalektik ya dışsal olarak ya da salt zekanın bir ürünü olmadan bizzat şeyin doğasında yani içeriğinde olmasıdır. İlk olarak değiştirilmesi istenen her şeyin öncelikle sarsılmasını sağlayarak ya da sebepler sunarak yeni bir şey ortaya koyma durumudur. Bunlar tümüyle dışsal sebepler de olabilir. Bu diyalektiği Sofistlerde görebiliriz. İkinci diyalektik ise nesnenin içkin halinden kaynaklanır. İlk diyalektikteki gibi bir değişim ya da yerleşik olarak kabul edilen her şey konu edinmeyebilir. Önceden bir hipotez, görüş, yasa veya neden ele alınarak özne nesnenin içerisinde dahil edilir. Karşıt belirlenimler sayesinde istenen sonuca ulaşılır (Hegel, 2018, s. 243). Bu diyalektik süreç herhangi bir nesneden hareketle yapılan akıl yürütmedir. Gerçekte doğa ile insan arasındaki ilişkinin ilk sacayağı doğa üzerinden kurulan ya da konu edinen ikinci diyalektiktir. Elea okulunun yapmaya çalıştığı şey ikinci diyalektiktir. Buradaki akıl yürütme doğadan hareketle özneyi nesneye dahil ederek çözüm bulmaktır. Değişim yerleşik olan kanıyı dönüştürmeyi amaç edinmez onun yerine insanın doğayı anlama ve buradaki rolünü ortaya koyma halidir. Ancak ikinci sacayağında bulunan insan bu diyalektik süreçte artık değiştirilmesi gereken ve dışsal şeyler üzerinden beslenir. Buradaki akıl yürütme doğanın rolünü kavradığını düşünen insanın kendisini etkileyen dışsal şeylerden hareketle akıl yürütme halidir.

Herakleitos

Herakleitos Milet'in kuzeydoğusunda yer alan bugünkü Selçuk'ta (Efes) doğar. Aristokrat bir aileye mensup oluşu düşüncelerinin de halktan kopuk olmasına neden olur. Ona Karanlık Herakleitos denmesinin birçok nedeni vardır. Halktan kopuk olması ve onların

kendisini anlamamasından dolayı köşesine çekilerek yazmayı tercih eder. Benzer şekilde pasajlarını bölük pörçük, bilerek muğlak ve kısa deyişler halinde yazar. Diğer taraftan paradoksları sevmesi ve yazılarının anlaşılmasında dolayı de ona “karanlık” lakabı verilir.

Herakleitos'a göre varlığın ana maddesi ateştir. Onu arkhe olarak seçmesi tesadüf değildir çünkü arkhe değişen ve değiştiren bir madde olmasıdır. Ateşin bu özelliği nedeniyle onu tüm varlığa aktaran Herakleitos, hiç kesilmeden sürekli bir değişimden dolayı evreni bununla açıklamak ister. Tıpkı bir nehir gibi her şeyin boyuna akar ve bu yüzden “bir ırmakta iki defa yıkanılmaz” düşüncesini paylaşır. Değişmeme, hareketsiz kalma görünüşten ya da yanılmadan başka bir şey değildir (Gökberk, 1960, s. 80). Şayet değişim olmadan kalıcı şeylerin varlığını düşünmemiz aslında değişmenin belli bir kanuna göre olmasından kaynaklanır (Çakmak, 2005, s. 291). Bu durumda her koşulda değişim vardır. İnsanların genelde anlayamadığı şey olan *logos*, oluşun gerekçesi ya da kuralı olarak tanımlanır. Bu kuralın tanınması ya da bilinmesi halinde eylemine ölçü kılan ve yine eylemine akli (*logos*) hakim kılan insan doğru davranmış olur. Evrenin karşıt kuvvetlerin çatışmasıyla yüklü olduğunu ve bu yüzden savaş ortamının var olduğunu düşünen Herakleitos, nesnelere bu savaşın ürünleri olduğunu düşünür. Yani savaş her şeyin babasıdır. Bu savaşta karşıtların uzlaşmaları sayesinde ortaya çıkan nesnelere yine ana kaynak olan ateşe döner (Gökberk, 1960, s. 80).

Sürekli akan nehirde bir direnişin olmadığı ya da düzlenmiş taşlardan meydana gelen bir dere yatağı benzetmesi doğru olmayabilir çünkü oluşun, zıt kuvvetlerin ya da zıt akımların bir kavgasından bahseder. Bu zıt kuvvetlerden kimisi gökten gelerek ateşi katılaştırırken yeryüzünden çıkan göğe yükselerek ateş halini alır ve toprak üzerindeki tüm bitkisel ve hayvansal hayatı doğuran, meydana getiren aslında bu iki akımın karşılaşmasıdır. Her şeyin oluşu bu zıtlıklar arasındaki savaştan kaynaklanır (Weber, 1998, s. 22). Kısacası her şey kuru ve sıcak prensipten kaynaklanır ve sonunda yine ona döner. Her şeyin bu değişimi onu düzenleyen ilkeye dayanır. Ne tanrılar ne de insanlar bu ilkeyi değiştiremez.

Panta rhein (her şey akar) filozofu olarak tanınan Herakleitos'un ruha ilişkin ilgisi önemlidir. Ruhun hem yaşamsal hem de bilişsel faaliyetlerini açıklayan Herakleitos, tıpkı Anaksimenes'in ruhu havaya benzer kıldığı gibi oda ruhu ateşe benzer kılar. Bu benzerlik içeriğiyle ilgili bilgidir yoksa ruhun buhar mı yoksa nefes mi olduğu; yoksa su ve ateşin bir kısmı mı olduğu hatta ateş ve havanın bir kısmı mı olduğu noktasında cevap vermez. Tüm bunlara rağmen hem bireyler arasındaki ilişkilerde hem de bireyin kendi

hayatının çeşitli aşamalarında etkili olurken aynı zamanda bireyin bilişsel süreçlerinde de rol oynar. Özellikle ruhla ilgili örnek bu durumu daha açık kılar. Bireyin sarhoş olduğunda ya da yaşlandığında nemlendiğini ve sarhoş olduğunda zekasının zayıfladığını, yaşlandığında ise artan nemden kaynaklı olarak öldüğünü düşünür (Eco ve Fedriga, 2021, s. 62). Ruhun bu etkinliğini ifade etmesi bilince ilişkin ilk değerlendirmeleri sunar. Doğa ve insan arasındaki ilişkinin bu sürecinde doğadan uzaklaşarak insan geçiş yapılır. Hatta günümüzde bilince ilişkin değerlendirmelerin benzerleri olarak görülebilir. Herakleitos'a göre ne kadar ilerlesen ilerle ruhun sınırlarına ulaşamayacağını çünkü içerdiği logosun o derece derin olduğunu belirtir (Eco ve Fedriga, 2021, s. 63). Derinlikle beraber insana bağımsızlık kazandırması doğanın etkinliğinin azaldığını ve insana geçişin hızlandığını gösterir. Herakleitos insanları yöneten ve geliştiren yüce gücün karakter olduğunu ifade ederek onların kaderini ne tanrıya ne de koruyucu diğer güçlere bağlı kılar. Bireyin bağımsızlığını kendine ve bilince yüklemesi insanın doğa karşısında da bağımsız olduğunu gösterir.

Herakleitos'un gerçeklik olarak gördüğü şey bu oluş'tur. Onun tam karşısı Parmenides'te yer alır. İkili arasındaki ayrılık bundan sonraki felsefenin başlıca problemi olarak yer alır. İkili arasındaki ihtilafın kaynağı değişim ve değişmeme özelinde ele alınabilir (McKıraken, 1998, s. 84). Herhangi bir nesnede oluş, hareket, değişme ve tüm bunları içeren durumların aslında duyuların yanılması olduğu ve akılla birlikte ortaya çıkan şeyin ise *bir'e tekabül eder*. Yani değişimin olmadığı, durağan ve hareketsiz oluşudur. İkili arasındaki tartışmanın sürmesi hatta sofistlerde bu tartışmanın gün yüzüne çıkması kaçınılmazdır. Ancak sofistlerle birlikte bu öğreti değişir ve şüpheciliğe varan boyutlara taşınır. Herakleitos'un şüpheye dair söyleminin olmaması dikkat çekicidir. Onun etkisinde kalanlar şüpheciliğe doğru ilerler. Ayrıca Empedokles, Leukippos, Demokritos ve Anaxagoras gibi 5. yüzyılda tabiat üzerine değerlendirme yapan filozoflar kimi zaman gerçek varlığın değişmediğini ve aynı kaldığını iddia ederken kimi zaman da Herakleitos'a hak vererek değişmenin bir gerçek olduğunu kabullenirler.

Empedokles, Leukippos ve Demokritos

Leukippos ve Demokritos'u Empedokles ile birlikte ele almamızın nedeni onların ideal olanın evrenselliğine ilişkin değerlendirmeleridir. Empedokles'in düşünceleri İyonya okulunu ve Pythagorasçı görüşü yansıtır. Diğer taraftan Leukippos ve Demokritos, Elea okulundan etkilenirler. İki düşünürün birbirinden etkilendiği için beraber ele alınması gerekir ancak Empedokles daha yaşlıdır ve onlara dair anlatıların kime ait olduğu karıştırılır. Her ne

kadar üç filozof birlikte incelense de Empedokles'in ilkelerinin ayrıştığı görülür. Ayrımın kısmen fiziksel varlık karakterinde oluşu düşünsel varlıktan pay almadığını göstermez. Çünkü form denilen şeyler henüz düşünce formu değildir. Öte yandan Leukippos ve Demokritos'un atom ve hiçlik gibi daha düşünsel ilkeleri vardır (Gökberk, 1960, s. 80). Empedokles'ten ayrılan noktaları düşünsel belirlenimlerinin nesnel olana ait olmasıdır. Yani saf kavramlar maddi bir anlama sahip oldukları için düşünceden nesnel forma geçerler. Doğa ve insan arasındaki ilişkinin bu açıdan bakıldığında henüz olgunlaşmadığı ortaya çıkar.

Empedokles'in tıptaki bilgisi, hastalıkları iyi etmesi gibi nedenlerden dolayı etrafından bulunan kişiler onu sihirbaz hatta tanrı olarak tanıtır. Sicilya adasının güney kıyısında yer alan Agrigente'li Empedokles, ailesinin şehirdeki siyasi kimliğinden dolayı yönetimde yer alır, krallık bile önerilmesine karşın kabul etmez. Onun Kentauros (Kentaurlar ya da Sentorlar, Yunan mitolojisinde yarı insan ve yarı at görünümlü yaratıklardır) ya da Sentor olarak düşünülmesi tanrı olduğuna dair inanışları destekler (Eco ve Fedriga, 2021, s. 63). Bu inanışlar onun ölümünü de etkiler. Kendisini etna yanardağına attığı söylenir ayrıca hayatının sonuna kadar siyasi sürgün olarak yaşadığı da belirtilir. Tüm bunlar onun yaşamının efsaneleştirilmesinden dolayıdır.

Herakleitos ve Parmenides'ten sonra gelen üçüncü kuşak Yunan filozofları hem her şeyin değişim halinde olduğunu hem de değişimin imkansız olduğunu düşünmek zorundadır. Her iki görüşün yanılabilmesi ve her ikisi arasında bir yerlerde görüşün sunulabileceği kabul edilebilir. Çünkü bazı şeylerin sabit kalması bazı şeylerin hareket halinde olması daha makuldür. Empedokles ve Anaxsagoras buna uygun şekilde düşünürler. İki filozofun bu tavrı Herakleitos ile Parmenides'i uzlaştırmayı amaçladıkları için arabulucu filozoflar olarak nitelendirilir (Skirbekk ve Gilje, 2013, s. 32).

Özü bakımından maddenin değişmediğini ancak cisimlerin değişime uğradığını düşünen Empedokles, cisimleri meydana getiren şeylerin çeşitli oranlarda birleşip ayrıldıklarını savunur. Kendi kendine ateşin hava olmasını ya da suyun toprak olmasını akılcı bulmayan düşünür, çeşitli oranlarda birleşme ya da ayrılmayla bu oluşumların gerçekleşebileceğini daha akılcı bulur (Weber, 1998, s. 28). Bu nedenle ilk ana madde fikrinden vazgeçilerek tek bir ana neden fikrinden uzaklaşarak 4 temel unsurun kabul edilmesi gerekir. Bu unsurlarla birlikte bir ayırt edici güç ve bir de birleştirici güce ihtiyaç duyar. Birleştirici güç sevgi ve dostluk olarak ifade edilir. Ayırt edici güç ise nefret olarak ancak bazı kaynaklarda mücadele ve tartışma ya da ihtilaf olarak da yer alır. Dört adet değişmeyen ana

maddeyle diğer filozofların görüşlerinden ayrılır. Kuvvetlere verdiği görevle arabuluculuğu ortaya koyan Empedokles, değişim ve kuvveti ana maddeye özgü kılmayarak Aristoteles'i hatırlatır (Cogniot, 1992, s. 75).

Dört temel unsur nicelik ve nitelik olarak değişmez. Bu değişmezlik hiçbir zaman gerçekleşmeyerek onlara ait unsurların kalıcı olmasına neden olur. Örneğin un, tuz ve şeker birbirine karıştırılırsa çeşitli ürünler elde edebilir fakat içerisindeki un oranı ya da tuz oranı değişmez. Buradaki değişim üç beyazın pastaya dönüşmesidir. Değişmeme ise üç beyazın pastanın içerisindeki oranı ve özellikleridir. Empedokles arabuluculuğu sayesinde hem Parmenides'i hem de Herakleitos'u bir araya getirir (Skirbekk ve Gilje, 2013, s. 33). Herakleitos gibi savaşın varlığını kabul eden Empedokles sevgi ve nefret arasındaki ilişkiyi bununla açıklar. Evrenin oluşumu bu ikili arasındaki egemenliğe dayanır. Ayrıca ölümlü şeylerin doğuşunu bu ikiliğe bağlar ve bu ikili ayrılırsa egemenlik ortadan kalkar.

Bir diğer filozof Leukippos'un yaşadığı koşullara dair ve hayatı üzerine kesin bir şey bilinmiyor. Anaksagoras'ın çağdaşı olan Leukippos, kimi kaynaklara göre Elealı, kimilerine göre ise Miletli olduğu savunulur. Ancak Demokritos'un hocası olduğu dikkate alınırsa antik Yunan kenti olan Abderalı olduğu ve burada okulunu kurduğu söylenebilir. Demokritos, Anaksagoras'tan yaklaşık 40 yaş küçük olduğu ve onun da Abderalı olduğu şüphesizdir. Bir sonraki kuşak olduğu ve bu bilgiler ışığında MÖ 460 yılında doğar yaklaşık MÖ 360 yılında ölür. Onun çok gezdiği, Anadolu'yu, İran'ı ve Mısır'ı gördüğü ve bu seyahatlerinde tüm servetini tükettiği bilinir. Siyasetten uzak durması ve münzevi bir hayat yaşaması onun bu sözünü "bir şeyin nedeni bulmaya, Pers Hükümdarı olmaya tercih ederim" doğrular (Gökberk, 1960, s. 85). İlkçağın en büyük doğa araştırmacısı olması nedeniyle Demokritos'a büyük saygı duyulur. Ayrıca Leukippos'un hayatına ve eserlerine ilişkin bilginin olmaması hoca ve öğrencinin bilgilerini beraber ele almaya iter çünkü çoğu felsefi düşüncelerin kime ait olduğu ayırt edilemez. Bu nedenle onlara ait düşünceye ve felsefi sisteme atomculuk (atomism) adı verilir.

Leukippos, rasyonel bilimin ilkesi olarak kabul edilen atomların fikir babasıdır. Her ne kadar ona dair bilgilere ulaşamıyor olsa da bu sistem ona aittir. Cismin, birincil ve ikincil niteliklerinin var olduğunu kabul ederek özün realitesini ortaya koyar. Eleacı felsefe gibi varlık ile var olmayan arasındaki karşıtlığı kabul etmeyerek bu karşıtlığı soyutlayan atomcular, varlığın var olmayandan daha fazla olmadığını çünkü cisimsel olanın varlığı gibi boş kabul edilenin de var olduğunu düşünürler (Hegel, 2018, s. 275). Onlara göre atomlar

varlığın ana maddesidir ve tüm varlıklar bu unsurlar sayesinde meydana gelir. Yapıcı cinsten olan atomlar birbirlerinden çeşitli şekilde ayrılırlar. Ses, renk, sıcaklık gibi niteliklerin onlara ait değildir sadece büyüklük, biçim ve yer gibi farklıklar bulunur. İlk niteliklerin duyu yanılmalarına neden olduğu için onların gerçek yapısını kavramakta engel olur. Bu yüzden atomları ancak akıl aracılığıyla kavrayabiliriz (Gökberk, 1960, s. 86).

Demokritos'un doğa filozofları gibi tek ana maddeyle evreni açıklama girişimi benzerlik taşısa da ortaya atılan kavramın olgunlaşması noktasında farklılıklar vardır. Bugün ki evren açıklamasının benzerini Demokritos'ta görülür. Her ne kadar günümüze ulaşmasında birçok engelle karşılaşılsa da bu öğretisi tabiat biliminin resmi dayanağı halini alır. Özellikle Demokritos'un bu öğretisini tabiatın belli bir gayeye doğru gelişen bir organizma olarak gören Aristoteles'in Batı Orta Çağ dünyasında geç kabul edilmesi bunlara arasında gösterilir. Yunanlıların bunun gibi teorileri deneyerek teyit etmek gibi bir gayelerinin olmayışı ve Aristoteles'in görüşleriyle çoğu zaman birlikte ele alınışından dolayı Rönesans'a kadar tüm bunlar yasaklı kalır (Skirbekk ve Gilje, 2013, s. 35). Tıpkı Rönesans'la birlikte tekrardan irdelenen Aristoteles gibi atomcular da modern fiziğin temelleri arasında yer alır.

Demokritos yalnız maddi varlıkları değil aynı zamanda ruhsal olayları da atomların hareketi olarak görür. Düşünme, duyma ve isteme gibi ruhsal olayların gerçekleşmesini hafif atomların hareketlerine bağlar (Kranz, 1976, s. 123). Bu hareketler arasında ölçü varsa atomlarla meydana gelen şeyler mutlu şayet ölçü yoksa mutsuz olurlar. Mutluluğu ruhu meydana getiren atomların hareketine bağlayan Demokritos, bu durumu bilgelikle de ilişkilendirir. Bilgelik ruhun boş ve gereksiz korkularından ve endişelerinden kurtarmasını gerektirir. Böylelikle mutluluğa ulaşılabilir (Gökberk, 1960, s. 86). Atomculuğun son derece önemli kavrayış teorisi ortaya koyduğunu çevremizdeki şeylerin bilgisini algıya dayalı olarak açıklamayı yok kılmasından anlayabiliriz. Atomların algılanmasının önündeki engel onların oldukça küçük olmasından kaynaklanır ve bu yüzden onları sadece akıl aracılığıyla kavrayabiliriz.

Duyularımızın eşyada meydana gelen niteliklerin değişimine bağlı olarak gerçeklikten uzaklaşması insanla ilgili problemlerde yardımcı olabilir. Şöyle ki Demokritos, kendisinden önceki düşünürler gibi yalnızca tabiat problemiyle ilgilenmez aynı zamanda insan üzerinde durur (Bloch, 1993, s. 40). Bir aşamayı belirten atomcular, sonraki felsefenin ağırlık merkezi olarak insanı görür ve bununla birlikte sofistlerle akıl dönemi başlar. Artık sorulması ya da araştırılması gereken "arkhe nedir?" sorusu yerini "insan nedir?" sorusuna bırakır (Gökberk,

1960, s. 86). Doğa ve insan arasındaki bu sürecin artık ikinci kısmının başlaması yeni problemleri doğurur. Böylelikle insanın ruhunun yapısı ve işleyişi, bilgisi, dili, ahlakı, dini ve sanatı gibi birçok problem çözülmeyi bekler. Ortaya konulan cevaplarla birlikte insanın evrendeki anlamı ve rolü belirlenmeye çalışılır.

Anaxsagoras

Hayatının ilk kısmını İyonya şehirleri arasında yer alan Klazomenai'de geçiren Anaxsagoras kalan kısmını ise Atina'da geçirir ve oranın kamusal alanında önemli yer edinir. Atina'nın gördüğü ilk filozof hatta felsefenin onunla buraya geldiğini düşünenlerin varlığına rağmen kendisinin geleneksel inançlarla çatışan düşünceleri pek kabul görmez. Yaklaşık 30 yıl kadar kaldığı Atina'dan ayrılmak zorunda kalır. Yunanlıların tanrı olarak saydıkları güneşe ateş yığını demesi onu tanrıtanıma suçlamalarına maruz bırakır. Aristoteles'e göre onun bu ünü, canlılarda olduğu gibi evrenin tüm düzeninin kökeninde aklın (nous) rol almasıdır. Kendisinden önceki filozofların bilimsel yöntemleri kullanmadıkları için onları sarhoş ya da ayık olmayan insanlara benzetir (Hegel, 2018, s. 290). Ancak Anaxsagoras bu sarhoşlar arasında ayık olarak gezer. Hatta bu bilinç haline ulaşan ilk filozoftur.

Empedokles'le aynı çizgide yer alan Anaxsagoras onun gibi arabulucudur. Empedokles'ten ayrıldığı nokta elementlerin sınırsız sayıda oluşudur. Onun doğayı dört ana madde üzerinden açıklamasına karşın sınırsız sayıda niteliğin varlığını kabullenir. Meydana gelen şeylerin nasıl ortaya çıktığını ve değişime uğradığını Empedokles gibi yorumlar (Skirbekk ve Gilje, 2013, s. 33). Anaxsagoras nitelik bakımında ana maddelerin (sperma) çeşitliliğinden kaynaklı olarak ortaya çıkan sonuçlar tıpkı onlar gibi sınırsız sonuca neden olur. Yeni bileşimler neticesinde ayrılan ana maddelerin hepsinden parça alması sınırsız oluşu destekler. Çünkü ana maddelerin yalın olmadıklarını savunan Anaxsagoras, onları meydana getiren sonsuz niteliklerin varlığıyla birlikte sonsuz bölünmenin gerçekleşmesini olağan karşılar. Bu nesnelere arasındaki birleşimi sonsuz madde çerçevesinde açıklayan Anaxsagoras, Herakleitos ve Empedokles gibi gerginlikleri (karşıtlıklar) dikkate alarak açıklamaz. Bunun yerine evrenin birliği konularak sayısız ana madde arasındaki ilişki bu canlı madde üzerinden ifade edilir. Anaxsagoras algılarımız evrenin işleyişinde bir bütünlük olduğunu gösterir, ereği olan bu bütün içerisinde tüm bunları hareket ettiren kuvvetinde bir ereği vardır. Tüm bunları gerçekleştiren şey düşünce işleyişine benzerliğinden dolayı nous (akıl) adını alır. Ancak buradaki nous düşünce işleyişine benzer olmasına rağmen maddi bir şeydir. Tıpkı atomcularda olduğu gibi bu madde çok ince ve pek seçkin oluşundan dolayı onu düşünsel

kılabilir ancak özünde maddidir. Hiçbir şeye karışmamış, çeşitli niteliklere sahip olmasına rağmen hep kendisine eşit, en arınmış, kendi kendine hareket edebilen ve bütün varlıkların hareket ilkesi olan biricik maddedir. Nous, Herakleitos'un logos'una benzer ve evrene egemen olan güçtür (Gökberk, 2016, s. 34).

Anaxsagoras'ın tek bir kuvvet olarak varsaydığı akıl belli bir amaç doğrultusunda harekete geçer. Dolayısıyla doğanın işleyişinin ereğinin varlığı onu teleolojik kılar. Onun oluş'u teleolojik kılması şu düşünceleriyle ortaya çıkar: "Nasıl bir çamur yığınının bir heykel kendiliğinden meydana gelemezse, bunun için bir heykelin bir plana göre çalışması gerekiyorsa, bunun gibi, evrenin oluşunda da bir telos'u (bir gayeyi) göz önünde bulundurmuş olan bir ilkenin rolü olmuş olmalıdır" (Gökberk, 1960, s. 84). Bu noktada nous anlayışı bütün oluşun belli bir gaye etrafında meydana gelmesi açısından Felsefe'de ilk defa sunulur. Başlangıçta cansız ve zekadan yoksun varlıklar karışık bir vaziyette bulunurken burada ise biricik maddedir. Biricik maddenin bu kaosa yaklaşmasıyla birbirlerinden ayrılan varlıklar ilişkili oldukları maddelere yani evrene yayılırlar. Bu yayılma evrenin düzenini sağlayana kadar devam eder. Evrenin silindirik şeklinde oluşu ve ağır spermaların merkeze doğru yayıldığını daha hafif olanlar ise gökyüzüne doğru yayıldığını düşünen Anaxsagoras, tüm bu yayılmalar neticesinde bugün gösterilen hali aldığını düşünür. Diğer taraftan uzayda yer alan gök cisimlerinin dünyadan kopmuş olan parçalar olduğunu ve devir hareketleri neticesinde kızgın ateş halini aldıklarını ifade eder (Weber, 1998, s. 32).

Anaxsagoras'ın yaşadığı dönemin en önemli tabiat bilgisini kabul edilmesi ve astronomiye ilişkin değerlendirmeleri onu önemli bir konuma taşır. Kamusal alandan uzak yaşaması yeni bir düşünür modelini ortaya çıkarır ayrıca kendisinden sonraki filozoflar tarafından bu tavrı övülür ancak bu övgü çoğu zaman eksik kalır. Çünkü onun evrenin işleyişine dair açıklamalarının sonuçlanmadığını düşünürler. Hatta nous'un ilk hareketi sağladıktan sonra bir gaye olduğunu belirtmesine karşın bu hareketler mekanik işleyişini takip ettiği düşüncesiyle Empedokles ve Anaxsagorasın atomculuk öğretisine doğru yol aldıkları düşünülebilir.

Sofistler

Yunan filozoflarının sorduğu ilk soru doğaya dairdir ve bu soru MÖ 5. yüzyılda insanın doğasına ve insan üzerine yapılan araştırmaları kapsayan etik-siyasi değerlere ilişkindir. Doğa sorunlarından insan sorunlarına geçiş yapılan bu aralıkta Sofistler yer alır. Platon'un *Sofist* başlıklı diyalogu onların kim olduklarına dair bilgiler sunar. Sokrates,

sofistler arasında saydığı Gorgias, Thrasymakhos ve Prodikos gibi düşünürleri filozof olarak görmez. Sokrates onların *philosophos* olmadıklarını bir *sophistai* olduklarını düşünmesine iten neden onların para karşılığı felsefe dersleri vermeleridir. Söz ve düşünce sanatında çeşitli yeteneklere sahip olan ve günümüzde olsalar entelektüel insanlar olarak takip edilecek olan Sofistlerin, çeşitli bağlamın pratik gerekliliğine bağlı hareket etmeleri onlara olan bakışı değiştirir. Sofistleri takip edenler, Hippias'ın bilgi birikimini sınamak veya savunduğu tezi soğukkanlılıkla tezat görüşe geçiren Protagoras'ın bu yeteneğini görmek adına yüksek ücret öderler. Aynı şekilde doğa bilimcilerinin sorunlarından ziyade, adaleti tanımlarken en güçlü olanın haklı olduğu görüşünü savunan Thrasymakhos'un bu noktadaki siyasi düşünceleri ilgi uyandırır (Eco ve Fedriga, 2021, s. 95). Okumuş, zengin ve şüpheli gençliğin ilgisini çeken Sofistler, din ve geleneklerine bağlı olan kesimin ise nefretini kazanır. Tanrıların varlığına ilişkin şüphelerinden dolayı eserlerinin çoğu yakılır ve yaşadıkları toprakları terk etmeye zorlanılır.

Yunanistan'ın geçirmekte olduğu Perikles Devri, derin ve sarsıntılı bir sosyo-politik döneme denk gelir. Dönem koşullarından yararlanarak şehir şehir dolaşan Sofistler, geleneklerinden kopan ve demokratlaşan Yunanlıları yeni dünya görüşüne göre yetiştirmek ister. Bunun için para karşılığı ders veren Sofistlerin asıl gayesi yeni siyasi düzen içerisinde becerikli ve başarılı olabilecek insan yetiştirmektir. Dolayısıyla öncelikleri *theoria* yerine pratik ya da faydalı olan bilgilerdir. Benzer şekilde erdem denilen şey, toplum hayatında siyasi alanda üstün ve başarılı olmaktır. Dikkat edilirse bu tarz bir yaşam anlayışı dönemin koşullarıyla örtüşür. Demokratik ortamın oluşması için siyasetçinin sesini duyurabilmesi, kanıları yayarak kabul ettirebilmesi için hitabete ihtiyaç vardır. İnandırarak güzel söz söyleme sanatı olan hitabet Sofistlerin başlıca aracı halini alır (Gökberk, 1960, s. 87). Bu yüzden onlar bu enstrümanı kullanarak inceleme konusu edinirler. Sadece bununla yetinmeyerek insanın dilini, kimliğini ve onu var kılan düşüncesini araştırmışlardır. Sofistler derin değişim geçiren toplumu yansıtarak değişime ön ayak olurlar ve hümanist devrimi gerçekleştirerek özgün ve gelenek karşıtı söylemi ortaya koyarlar. Bu değişimin temelinde doğaya ve evrenin düzenine değil artık devrimin gereği olarak insana odaklanılması gerekir.

Sofistlerin pek parlak üne sahip olmadıkları ve günümüzde de bunu yansıtan düşüncelere rastlanır. Çünkü onların ifadeleri yanıltma içeren, safsata ürünü olan ve dolambaçlı olarak görülür. Bu şekilde ifade edilmelerine karşın Protagoras, Gorgias ve Hippias gibi ilk sofistlerin ciddiye alınması gerekir. Sofistler kendilerinden önceki filozofların

doğa üzerinden gerçekliği aramalarını gereksiz bulur çünkü gerçek varlığı bilmenin mümkün olmadığını düşünür ve düşüncesini çoğu filozofun anlamaya varamadığını ifade ederek destekler. Bu yüzden sofistler her şeye şüpheyle yaklaşır. Protagoras ölçü olarak insanı ortaya koyar ve mutlak doğrunun kendini herkese kabul ettirecek ya da tek bir ortak noktada buluşmalarının mümkün olmadığını her şeyin insana göre değiştiğini ve kabul edildiğini düşünür. “Her şey”e baktığımızda bireyin duygularıyla algıladığı nesnelere ya da toplumsal ideallere/olgulara denk gelen bilgi anlamındaki gerçekliklerdir (Eco ve Fedriga, 2021, s. 103). Her şeyi insana göre değiştirmek ya da uygulamak özellikle Platon tarafından eleştirilir çünkü görecelik bilgeliğin üzerine inşa edilen evrenin sarsılmasına neden olur. Aynı saldırı diğer bir sofist olan Leontinoili Gorgias tarafından gerçekleştirilir. Parmenides’in var olma teorisine yaptığı eleştiriyle bilinen Gorgias bu durumu üç savla ortaya koyar: Hiçbir şey yoktur/ Var olsa bile bilinemez/ Bilinse dahi başkalarına aktarılmaz. Onun bu hakikati kendini olumsuzlayarak ortaya koyar. Var olmayan olarak kavranan var olan aslında birliğe işaret eder. Felsefi hakikati duysal bilince indirgeyen Sofistler, diyalektiği derin felsefi konuları arasına yerleştirirler (Hegel, 2018, s. 346).

İnsanı böyle şüpheli ve rölativist bir görüşle tanımlayan Sofistler radikal ve toplumu sarsan sonuçlara varırlar ancak siyasi eylem noktasında bilgi ve söylev sanatına ilişkin çalışmaları onları konuşmanın tekniğine ve biçimsel inceliklerine ilişkin gerekli bilgiyi sunma noktasında ileri bir noktaya taşır. Bu çalışmalar sosyal noktada katkı sunmakla kalmaz aynı zamanda bilimde de yeni araştırmalara yol açar. Özellikle pratik kaygılarla insanı inceden inceye araştırma konusu edinen Sofistler, onun psikolojik yönünü ve duygularını bilmek zorunda kalır. Sofistlere kadar felsefe doğa kavramlarını kurmaya çalışırken dış dünyaya yani objeyi dikkate alır. Sofistlerle birlikte kendilerinden önceki felsefenin tek yanlılığını giderir ve muhatabı suje olur. İnsana yönelim ilkin dille başlar. Eş anlamlı sözcükleri Prodikos; grameri Hippias; stili ise Gorgias araştırma konusu edinir. Ayrıca en verimli çalışma Protagoras’ın sözcüklerin doğru kullanımı üzerine yapılanıdır. Mantık üzerine yapılan araştırmalara da unutulmamalıdır. Çalışmalarında bir şeyin nasıl tanıtılacağı ya da çürütüleceği konusu üzerine araştırma yapan Protagoras, her soruda iki karşıt önerme sunulmasını gerektiğini düşünür böylelikle tartışma yöntemini öğretir (Gökberk, 2016, s. 41). Sofistler düşünmenin işleyişini ya da bir şeyi bilmek istedikleri zaman hangi kuralları takip edeceklerini ortaya koyarak tartışma, tanıtılma ve çürütme tekniği üzerinden bu işleyişi açıklamışlardır. Bununla kalmayarak heyecanın söyleve olan etkisini inceleyerek

duygulanımları konu edinirler. Özellikle Gorgias duygulanımları sınıflandırarak sevinç, acı, yüreklilik ve korkuyu en önemlileri arasında sayar ve bunların söyleve olan etkisini inceler.

Sofistlerin çeşitli konularda yaptıkları araştırmaların ciddi çalışmalar olduğu bilinir ancak bunların kaygılandırıcı birçok sonuca neden olur. Bilginin rölatif görülmesi, söylevin gücünün her şeyin üstünde tutulması ağırbaşlı olmayan sofistlerin elinde yalnız bilimi değil birçok şeyi tehlikeye sokar. Ancak bu duruma şöyle bakılabilir: Sofistlerin yaptıkları eleştirilerin sonuçları oldukça verimlidir. Politeizme dayanan zihinsel temelleri yıkarak yeni bir inanış şekline neden olmakla kalmayıp fantezist düşüncelerin yerini diyalektiğe bırakmasını sağlamışlardır.

Sonuç

Felsefe bir “yoldur”, insan bu yolculukta hem hakikati arar hem de bu hakikate uygun yaşar. Eskilere yönelik bu ereği inceleyerek hem doğa hem de insan arasındaki ilişki üzerinden felsefenin yolunu belirlemektir. Buna benzer bir girişimi mitlere de dayandırabiliriz. Başlangıçta gözleri olan ancak boş bakan; kulakları olan ancak duymayan varlıklar her şeyi rüya imgeleri gibi düşünüyorlardı. Güneşin ısıtabileceği şekilde tasarlanan ne evleri ne de ahşap işçiliğini biliyorlardı. Bunun yerine tıpkı karıncalar gibi yeraltında kazdıkları oyuklarda yaşıyorlardı. Bu yüzden ne doğanın canlandığı bahar aylarını ne de doğanın kabuğuna çekildiği kış aylarını biliyorlardı. Her şeyi bilmeden yapan varlıklar musaların (Yunanca “mousa”, latince “muşa” diye adlandırılan, batı dillerinin hepsinde yer alan ilham perisidir) anasını (harfleri) öğrenerek her şeyi hatırlamışlardır. Musaları meydana getiren harflerin insana öğretilmesi ya da hatırlatılması tıpkı yabancı hayvanları zelveye (boyundurukta öküzlerin başlarına geçtiği parça) geçirilmesi gibidir (Cornford, 2021, s. 113). Prometheus'un ister çalarak isterse de tanrıların vasıtası olarak getirmiş olduğu şey, tekil ya da tümeldir. Var olan her şeyin birlikten ya da çokluktan çıktığı düşüncesi; her şeyin bu şekilde düzenlendiği; her şeyin özünde bir ide olduğu düşüncesi bu yolculuğun temel ereğidir. Eskiler tarafından bulunup ve mitler sayesinde felsefeye geçen ilke ana maddedir (arche). Kuşatıcı tanrısal varlığı her şeyin sebebi ve nedeni sayarak ya da ilk sebebi araştırarak mitleri aşan bu bilgi arayışı felsefenin konusunu da ortaya koyar. Metafiziki ya da felsefeyi temellendirme Miletliler sayesinde başlar çünkü onlar tanrısal varlığı her şeyin temeli olarak düşünürler.

Varlığın ana maddesini kavraması ve ne olduğu bilmesi, felsefenin doğa olarak tanrısal varlığa yönelmesidir. Doğa ya da tabiat bütün kavramını içerir, tekil ve tümel tabiat

aslında aynı olandan bahseder. Doğa meydana gelmemiştir, yok olmaz ve ölümsüzdür aynı zamanda her şeyi yönetir. MÖ 6. yüzyılda başlayan kozmolojik dönem (Thales ve sonraki filozoflar), tema olarak dışsal (tabiat) ve felsefi tarzları ise iddiacıdır. MÖ 5. yüzyıla gelindiğinde insan merkezci (Sofistler) bir dönem, tema olarak içsel (bilgi, etik) ve felsefi tarzları şüphecidir. MÖ 4. yüzyıl ise her ikisini barındıran sistematik dönem, tema olarak hem içsel hem dışsal ve felsefi tarzları ise daha dengelidir. Doğa filozofları varlığı ateş, su, hava, apeiron olarak anladıkları halde daha sonraki filozoflar duyusal şeylerden uzaklaşarak salt düşünceyle elde edilebilen aynı zamanda matematiksel gerçekliklerin bağlantılarını varlık olarak algıladılar. Bu iki tek yanlılığın kendi içerisinde çıkmazları Platonla birlikte aşılmaya çalışılsa da başarılı olamaz. Platon tümel ile tekil arasındaki çıkmazı katılma sayesinde çözebileceğini düşünür ancak bu katılma tekilerin ayrışmasından dolayı sekteye uğrar. Aslında tümel ve tekilin varlıkta oluşu her ikisinde bir diğerrinin var olması ve ayrışması anlamına gelir. Varlıkla oluşun birliğini sağlamak çözülememiş mesele olarak kalır. Hatta felsefi problemlerin kaynağının bu olduğunu belirtmemiz abartı olmaz. Her ne kadar ikili arasındaki bağlantı çözülmeyi beklese de en azından felsefe yapmak basit nedenlerle hareket edip zihinsel egzersizleri güçlendirir. Bu basit nedenlerin bize sağladığı bir şey varsa o da soyut akıl yürütmedir.

Şairlerin ve tarihçilerin doğa üzerine yapılan açıklamalar filozoflarla benzerlik taşır. Doğa açıklamaları insanbiçimciliğinden oldukça uzak olarak başlar. Hatta insan biçimciliğinin felsefi hicivlere maruz kaldığı bilinir. En eski doğa açıklamalarının yapıldığı Milet okulu, dünya düzeninin ve yaşamın kökenlerini ilkel bir canlı cevherden hareketle açıklar. Gökyüzü ve yeryüzü arasında yer alan unsurlarla açıklanan evreni kuşatan ve onun özünü öğreten şeyin tanrısal olduğu düşünülür. Bu açıklamaları İyonya okulu temsilcileri zihin ve madde arasındaki farkı irdeleyerek ortaya koyarlar. Evrenin canlı bir şey olduğunu ve kendisini yönetme kapasitesinin varlığını düşünen bu okul temsilcileri, kendi başına hareket etme kabiliyetinin de farkındaydılar. Yaşayan ve hareket eden bu güç zihin ve akıl olarak ifade edilir. Bu açıklama sayesinde doğa üzerinden belirlenim azalmaya başlar. Sofistlerle birlikte eski dünyanın temelleri yıkılarak geriye insanın hem birey olarak hem de vatandaş olarak getirmiş olduğu sorunlara odaklanması kalır. Doğa üzerinden yapılan açıklamaların yerini toplum alır. Hatta toplumu bir arada tutan yasaların değişken bir gerçeklik üzerinden olmadığını (doğa) kültürün ürünü olduğunu Sofistler belirtir.

Sonuç olarak doğa ve insan arasındaki ilişki incelendiğinde değişimin zorunlu olarak etkilenir. Doğa üzerinden ifade bulan evren sembol içermeyen bir epistemolojiyle açıklanır. Sembol üzerinden açıklanmayan bu indirgemenin yetersizliği ve belirsizliği görülebilir. Özellikle fiziksel doğa üzerinden yapılan bu değerlendirmeler insan denilen varlığa içkin değildir. Diğer taraftan insan üzerinden açıklanan evren oluşum teorisine dayanır. Salt doğanın anlamsız olduğu, insan ve doğa arasındaki ilişkide doğanın etkisinin genel değil kısmi olduğu kabul edilir. Bu noktada insan ve doğa arasındaki ilişkinin indirgenerek anlamdan uzaklaştığını bu indirgemedен vazgeçilerek bir anlama kavuşacağı unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Aristoteles. (2012). *Metafizik*. (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1985).
- Bloch, O. (1993). *Materyalizm*. (M. Küpçü, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1993).
- Canevi, F. P. (1988). The plight of cosmology. *Process Studies*, 17(3), 163-169.
- Cogniot, G. (1992). *İlkçağ materyalizmi*. (S. Selvi, Çev.). İstanbul: Sarmal Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1992).
- Çakmak, C. (1999). Physis'den res ekstansa'ya doğa ve teknik anlayışları. *Felsefe Logos*, 6(2), 77-86.
- Gökberk, M. (1960). Batı Anadolu'nun yetiştirdiği antik filozoflar. *Felsefe Arkivi*, 5(1), 74-90.
- Gökberk, M. (2016). *Felsefe tarihi* (8. baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Felsefe tarihi* (2. baskı). (D. B. Kılınç, Çev.). İstanbul: NotaBene Yayınları. (2018).
- Herakleitos (2014). *Fragmanlar*. (C. Çakmak, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 2005).
- Höffe, O. (2015). *Felsefenin kısa tarihi*. (O. N. Aytolu, Çev.). İstanbul: İnkılap Kitabevi. (2008).
- Jones, W. T (1952). *A history of western philosophy*. New York: Harcourt, Brace.
- Kirk, G. S. ve Raver, J. E. (1971). *The presocratic philosophers*. London: Cambridge University Press.
- Kranz, W (2014), *Antik felsefe metinler ve açıklamalar*. (S. Baydur, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları. (1976).
- Ritter, J. (1955). Aristoteles ve sokrates'ten öncekiler. *Felsefe Arkivi*, 3(2), 1-15.
- Skirberkk, G. ve Gillje, N. (2013). *Felsefe tarihi* (5. baskı). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Sunar, C. (1971). *Varlık hakkında ana düşünceler*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Thomson, G. (2014). *Antik felsefe metinler ve açıklamalar*. (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 1988).

Bingöl, M. (2023). Sokrates öncesi dönemde: Doğa'dan insan'a aklın serüveni. *Humanitas*, 11(21), 59-86.

Umberto, E. ve Fedriga, R. (2021). *Felsefe tarihi I* (3. Baskı), (L. T. Basmacı, Çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayın. (Orijinal çalışma basım tarihi 2021).

Weber, A. (1998). *Felsefe tarihi* (5. Baskı). (H. V. Eralp, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1988).

The Duality of High and Low Culture in D. H. Lawrence's *Lady Chatterley's Lover*

Dilek BULUT SARIKAYA¹

Abstract

Lawrence, in *Lady Chatterley's Lover* (1928), reflects the post-war modern British society which condemns its individuals into a psychological trauma of ongoing conflicts between different classes and cultures. Advocating the exigency of a classless society, Lawrence shatters the hegemonic ideology of the highbrow culture which disdains working class culture as vulgar, coarse and commonplace. Reacting against the cultural displacement of working classes who are considered as masses, Lawrence indulges in revealing the authenticity and earnestness of the working class culture. Lawrence's depiction of an uncorrupt ethical standing of the working class culture is the negation of the concept of culture, associated with high class manners and ways of life. The prevailing concern of this study, therefore, will be to analyze Lawrence's *Lady Chatterley's Lover* from the perspective of cultural studies to unravel the clash of high and low cultures in relation to the hierarchical class structure of the post-war England.

Keywords

D. H. Lawrence
Lady Chatterley's Lover
cultural studies
high culture
low culture

About Article

Received: 12.11.2022

Accepted: 26.02.2023

Doi:
10.20304/humanitas.1203307

D. H. Lawrence'ın *Lady Chatterley'in Sevgilisi* Romanında Üst ve Alt Kültür İkilemi

Öz

Lady Chatterley'in Sevgilisi romanında D. H. Lawrence, Birinci Dünya savaşı sonrası İngiliz toplumunda bireylerin nasıl bir sınıfsal ve kültürel çatışma içinde kalarak psikolojik travmalara itildiklerini göstermektedir. Kültürlerin üstün veya aşağı görünmediği sınıfsız bir toplum yaratma gerekliliğini savunan Lawrence, kitleler olarak görülen işçi sınıfının kültürel olarak yerinden edilmesine karşı çıkararak otantik ve samimi bir işçi sınıfı kültürü ortaya çıkarır. Lawrence'ın işçi sınıfının henüz bozulmamış etik değerlerini ortaya çıkarması kendi döneminin üst sınıf hayat tarzıyla özdeşleşen kültür kavramını silmektedir. Bu nedenle, bu çalışmanın amacı *Lady Chatterley'in Sevgilisi* romanını kültürel perspektiften okuyarak savaş sonrası İngiltere toplumunun hiyerarşik sınıf yapısıyla ilintili üst ve alt kültür çatışmasını ortaya çıkarmaktır.

Anahtar Sözcükler

D. H. Lawrence
Lady Chatterley'in Sevgilisi
kültür araştırmaları
üst kültür
alt kültür

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 12.11.2022

Kabul Tarihi: 26.02.2023

Doi:
10.20304/humanitas.1203307

¹ Asst. Prof. Dr., Cappadocia University, Faculty of Humanities, Department of English Language and Literature, Urgup/Türkiye, dileksarikaya27@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5514-6929

Introduction

Constituting a literary testimony to the social, cultural, and political havoc of the post-war modern British society at the beginning of the 20th century, D. H. Lawrence's last novel *Lady Chatterley's Lover* has always been a center of profound public attention with its themes of sexual awakening and class conflicts. The book is notoriously known as a controversial book, going through numerous trials of profanity and causing a scandal due to its unrestricted use of offensive language to explore human sexuality (Baksi, 2019, p. 1). While David Holbrook debases *Lady Chatterley's Lover* as a pornographic novel with its full of "perverted logic" (Holbrook, 1992, p. 348), G. M. Hyde defines the book as a "reaction to pornography" (Hyde, 1990, p. 104). Alternately, Misha Berson draws attention to the fact that "Lawrence spends many more pages of his book on class snobbery, the evils of industrial capitalism, and the damage wrought by World War I, than he does on sex" (Berson, 1997, p. 17).

From the very beginning of the novel, social background of the characters are blatantly underscored by the author, endorsing the view that the social class of the characters bears an utmost importance in defining their relationship with others on both social and personal levels. Notwithstanding the political and the cultural engrossment of the novel, the notion of sexuality seems to be, at all times, one of the most popular subjects of the scholarly debates. This study, however, focuses on the cultural reading of the novel in terms of its representation of the high and low culture in modern British society which is torn apart between the conflicts of the upper and lower classes.

Conceptualization of Culture

Chris Barker delineates the duality between high and low culture in terms of class distinctions and defines high culture as "the peak of civilization and the concern of an educated minority" (Barker, 2004, p. 116). Conversely, the culture of the wider population, called as masses, is stigmatized as low form of culture and "contrasted to the authenticity claimed for high culture" (Barker, 2004, p. 116). Likewise, the late 19th century is marked by the cultural theorist Simon During as the period during which the separation of classes are most ostensibly observed according to the cultural codes that they represent. In this regard, "high culture" is associated with the minority "elite" that is predicated on "defending art" and institutionalized through "schools, libraries, concert halls, art galleries and museums, in order to disseminate hegemonic forms of civility" (During, 2005, p. 195). This elite culture, as During argues, "became organised around distinct moral-aesthetic principles, which included

the notion of the timelessness of culture, culture's responsibility for the provision of moral guidance" (During, 2005, p. 194).

The concept of culture in the 19th century is understood as a discipline incorporating the literary sense of culture as an art form that should be kept apart from the ordinary way of life. Mathew Arnold, one of the central figures in the cultural tradition, sticks to the idea of perfection of culture. Exalting high culture, Arnold deprecates low culture by affiliating it with anarchy in his essay, "Culture and Anarchy" where he defines culture as "having its origin in the love of perfection" (Arnold, 2006, p. 34). Once framing the principal object of culture as the quest for perfection and "spreading the best which has been reached in the world" (Arnold, 2006, p. 120), Arnold emphasizes the role of culture in providing societies with moral guidance. In this respect, Arnold calls working class as "Philistines" whom he criticizes for asserting "its ordinary self not its best self" (Arnold, 2006, p. 78). Arnold's conservative attitude to the concept of culture impedes him to intersect ordinariness with culture because, for him, culture should follow what is the best and perfect. Arnold continues to spurn working class and its claim for having a distinct culture of its own:

But that vast portion, lastly, of the working class which, raw and half-developed, has long lain half-hidden amidst its poverty and squalor, and is now issuing from its hiding-place to assert an Englishman's heaven-born privilege of doing as he likes, and is beginning to perplex us by marching where it likes, meeting where it likes, bawling what it likes, breaking what it likes,—to this vast residuum we may with great propriety give the name of *Populace* (Arnold, 2006, p. 78, emphasis in the original).

Identifying working class as the *Populace*, Arnold, as it is clearly discerned in this quotation, is disgruntled with the frivolousness of working classes in declaring their own way of life as a culture and breaking socially and morally constructed codes of Victorian class-consciousness. He thinks that "masses are quite as raw and uncultivated as the French; and so far from their having the idea of public duty and of discipline" (Arnold, 2006, p. 56).

Along with Arnold who aligns culture with perfection and beauty, T. S. Eliot has also an elitist perception of culture and a conservative attitude to the perpetuation of culture. Like Arnold, Eliot assumes that culture makes itself visible in the religion of a society and culture and religion are interlocking pieces of every society. Further, Eliot condemns British society's "ignorance of the relation between culture and religion" and "their bland assumption that religion was a secondary matter" (Eliot, 1976, p. 138). Eliot emphasizes culture as an organic

and a shared system of beliefs which can be understood only by educated minority, and states that:

Now there are of course higher cultures and lower cultures, and the higher cultures in general are distinguished by differentiation of function, so that you can speak of the less cultured and the more cultured strata of society, and finally, you can speak of individuals as being exceptionally cultured (Eliot, 1976, p.198).

Eliot's description of culture gives way to a hierarchical system of stratification in which individuals are grouped into different cultures and layers of classes. Even though culture is shared by a particular group of people, as Eliot suggests, it can only be effusively understood by the cultural elites of the society. What causes the cultural decline, according to Eliot, is the society's separation from tradition and alienation from religion.

In addition to Eliot's emphasis on the necessity of maintaining the organic unity of culture, F. R. Leavis is another important cultural theorist of the early 20th century, who is preoccupied with the protection of high culture against the attacks of working class culture and identifies culture with literature and art. In *Mass Civilisation and Minority Culture*, F. R. Leavis points out that:

In any period it is upon a very small minority that the discerning appreciation of art and literature depends: it is (apart from cases of the simple and familiar) only a few who are capable of unprompted, first-hand judgment. They are still a small minority, though, a larger one, who are capable of endorsing such first-hand judgment by genuine personal response (Leavis, 1968, pp. 13-14).

Like Eliot, Leavis underlines the significance of tradition in maintaining the prolongation of the past and present and achieving the highest form of culture that is only available to the intellectually superior group of minority. "Upon this minority", Leavis argues, "depends our power of profiting by the finest human of the past; they keep alive the subtlest and the most perishable parts of tradition" (Leavis, 1968, p. 15). For Leavis, literature is an expression of a culture in moral and aesthetic terms. He deplores the rise of a low culture among the masses of people who react against the moral values of high culture and its standards of perfection. Enunciating his discontent about the diversity of cultures, Leavis stresses that "culture is at crisis" in modern period owing to the unprecedented departure from the tradition and confined structure of culture (Leavis, 1968, p. 15). The "plight of culture", Leavis affirms, emanates from the turbulence of the modern age where "landmarks have shifted, multiplied and crowded upon one another, the distinctions and dividing lines have

blurred away, the boundaries are gone, and the arts and literatures of different countries and periods have flowed together" (Leavis, 1968, p. 31). Leavis argues for the necessity of strict class distinctions to prevent the cultural convergence of high and low classes and sustain the distinguished status of culture, namely the highness of the high culture.

Quintessentially, the notion of culture that is adopted and carried out by the practices of sophisticated groups of minorities is enforced by the elitist ideologies of Arnold, Eliot, and Leavis who affiliate culture with the tastes and perceptions of the high classes. As Leavis concisely expresses, "culture has always been in minority keeping" (Leavis, 1968, p. 38). Nonetheless, the 20th century has also witnessed the inexorable growth of a working class culture, brought about by the substantial expansion of industrialization and urbanization. D. H. Lawrence, emerging out of this working class culture as a son of a miner, wages a furious war against the upper class intellectuals and their so called high culture in his novel *Lady Chatterley's Lover*.

Representation of High and Low Culture in *Lady Chatterley's Lover*

D. H. Lawrence is an educated working class member who destabilizes the notion of highbrow culture which acclaims higher social standing individuals while degrading working classes. *Lady Chatterley's Lover* is a novel which is replete with the psychological, social, and cultural repercussions of the expeditious advance of industrialization in tandem with the mechanization of lifestyles, and intellectuals' ego-centric preoccupation with high culture. The novel epitomizes Lawrence's denigration of unbreakably rigid social distinctions and snobbery of high classes. As Shiach suggests, "[c]ommercialism and industrialism are seen as dominating not simply economic relations between classes and between individuals, but also familial, sexual and cultural relations between all the characters in the novel" (Shiach, 2001, p. 91). Regardless of the prevailing despondency of the modernist age, Lawrence has an impregnable credence in the prospect of a "cultural regeneration" that will be guaranteed by the rising of a fervent working class who is full of vitality, ambition, and anger in opposition to the pessimism and stoicism of the higher classes and their grievance for the destruction of the old tradition and great civilization (Koh, 2002, p. 189).

Lawrence, at the beginning of his novel, painstakingly accentuates the obsolescence of the class distinctions that give way to resilient demarcations in the society by privileging a higher form of culture, paired with the life-styles of the upper classes while denying the existence of alternative cultures, associated with the working classes. The social unrest,

stemming from the conflict between the high and low classes is reflected in the demonstration of the colliers, which seems to Connie as “slowly rising to the surface and creating the great ache of unrest, stupor of discontent. The bruise was deep, deep, deep... the bruise of the false inhuman war” (Lawrence, 1959, p. 89). The strike of the coal miners is a salient evidence, showing the discontent of workers who fight for their rights and raise their voices against the oppression of high classes. Connie fears that this social upheaval in the society will inevitably lead into a brute war of cultures and classes. Connie also is conscious of the fact that the escalation of tensions between the working classes and high classes are moving towards the construction of incompatible polarization in British society. She can sense the fact that “it was not a manifestation of energy, it was the bruise of the war that had been in abeyance” (Lawrence, 1959, p. 89). Such a deep fragmentation in the society will not be cured easily and “[i]t would take many years for the living blood of the generations to dissolve the vast black clot of bruised blood, deep inside their souls and bodies” (Lawrence, 1959, p. 89).

In the opening lines of his novel, Lawrence declares that self-indulgent cultural values and calcified social distinctions of the pre-war British society are outmoded and doomed to be terminated: “The cataclysm has happened, we are among the ruins, we start to build up new little habits, to have new little hopes. It is rather hard work: there is now no smooth road into the future: but we go round, or scramble over the obstacles” (Lawrence, 1949, p. 37). In the midst of social and cultural turmoil, mental disorder, and psychological fragmentation, caused by the Great War, Lawrence gives voice to his optimistic evocation for the necessity of a profound social change that will be achieved by the rising working classes and their authentic and unadulterated culture. As Schwarzmann argues, at the time the “news of the Bolshevik revolution in Russia [was] causing additional unrest and controversy about communism in England”, Lawrence “calls for a change of priorities of values to bring about a new, more humane society” (Schwarzmann, 2008, p. 95).

As a ramification of his distress with the immutable social and cultural categorizations, Lawrence scrupulously congregates these two opposing cultures in his novel and succeeds in dismantling the strict borders of social stratification. The ultimate groundbreaking impact of the novel lies in its resistance to the disintegration in the society by juxtaposing two different cultures which are represented by Wragby Hall and Tevershall village, surrounded by the coal mines. Although, these two areas are geographically side by side with each other, there is hardly any communication between them. Lawrence defines this split with following words:

There was no communication between Wragby Hall and Tevershall village, none. No caps were touched, no curtseys bobbed. The colliers merely stared; the tradesmen lifted their caps to Connie as to an acquaintance, and nodded awkwardly to Clifford; that was all. Gulf impassable, and a quiet sort of resentment on either side (Lawrence, 1949, p. 48).

The hostility between social classes is reverberated in the collision of high and low cultures, exposed in the intellectual debates of the ruling class members in Wragby Hall. Among these intellectuals are Clifford and his friends: Tommy Dukes, an army officer, Michalis and Charlie May, young Irish writers who “made a large fortune” through their books (Lawrence, 1949, p. 55). Lawrence’s paying attention to the amount of money that these intellectuals earn highlights the interrelatedness of high culture with the capitalist systems. Lawrence implies that the moral standards of high culture are governed by the profit making concerns of the capitalist economies. These are the people who are referred by F. R. Leavis as the small minority group, consisting of intellectuals, writers, and philosophers who undertake the responsibility of preserving culture and ensuring the continuation of tradition and civilization. Lawrence attacks this concept of culture that is controlled by the hegemonic power of a small group of ruling class.

Clifford and his identification with the mechanical life of industrialization along with his physical impotency are straightforward indications of the sterility and diluteness of a sense of formalist high culture that remains insufficient to satisfy the spiritual and intuitive needs of individuals. While Clifford is a typical representation of the high culture, Constance is an amalgamation of two cultures. Although she belongs to an upper class family, she is a “country-looking girl” “full of unusual energy” and “seemed just to have come from her native village” (Lawrence, 1949, p. 38). It is, further, stated by Lawrence that Constance and her sister are not forced to receive purely high cultural values and aestheticism of upper class education, on the contrary, “[t]hey were at once cosmopolitan and provincial, with the cosmopolitan provincialism of art that goes with pure social ideals” (Lawrence, 1949, p. 39). Thus, it is not a coincidence for Connie to experience the physical and psychological awakening through a working class member, Mellors. Underneath the pretended boastfulness and superiority of high culture, as Connie apprehends, lies “nothingness” and “hypocrisy of words” (Lawrence, 1949, p. 89). An ongoing conflict between high and low culture contribute to the deepening of segmentation in modern British society about which Connie thinks that “there was only *apartness* and *hopelessness*, as far as all this was concerned. And this was England, the vast bulk of England: as Connie knew, since she had motored from the center of

it" (Lawrence, 1949, p. 206). After getting pregnant with Mellors' baby, Connie has the opportunity to observe a mass transformation of the social life in the modern world and the two worlds represented by Clifford and Mellors. She contemplates on the idea that:

It [modernism] was producing a new race of mankind, over-conscious in the money and social and political side, on the spontaneous, intuitive side dead,-but dead! Half-corpses, all of them: but with a terrible insistent *consciousness* in the other half... When Connie saw the great lorries full of steel-workers from Sheffield, weird, distorted, smallish beings like men, off for an excursion to Matlock, her bowels fainted and she thought: Ah, God, what has man done to man? What have the leaders of men been doing to their fellow-men? They have reduced them to less than humanness (Lawrence, 1949, p. 205).

Lawrence's empathic identification with the working class culture finds expression in Connie's preponderance on how the working classes are subordinated by the higher classes, turning humans into "half-corpses" (Lawrence, 1949, p. 205). Both the oppressor and the oppressed are transformed into inert machines, serving to the needs of industrialism and capitalism. Even so, the working classes are discerned to preserve their strong sense of class and cultural consciousness which keep them alive and powerful enough to resist domination.

Lawrence confutes the idea of culture that emerges out of minority elites to be disseminated through literature, art, and education, and tries incessantly to show that culture is present in all forms of everyday life and in all classes including the working class. Culture, therefore, does not embody a very small social group of minorities who assume the role of being protectors of culture against the ordinariness and inferiority of the lower classes. In contrast to the ostensible attitudes and emotional detachment of Clifford, Mellors represents a culture of tenderness, affection, genuine concern of individual. More specifically, Connie's relationship to Clifford is determined by superficial formalities and barren dialogues while her relationship to Mellors, from the very beginning of their meeting, seems to be "curiously soothing, comforting" as he "was kind to the female in her, which no man had ever been" (Lawrence, 1949, p. 169). Hence, through the characters of Clifford and Mellors, Lawrence aims to manifest the hegemonic impositions, ostentatious norms and hollow morals of high culture. The difference between these two classes is more clearly discerned in Clifford's considering himself as "better bred than Connie" and his nervousness "of middle and lower class humanity" (Lawrence, 1949, p. 43). So, humanity is the term, used by Lawrence to describe low culture while Clifford and his aristocratic lifestyle are characterized by "mechanical cleanness and the mechanical order!" (Lawrence, 1949, p. 51). The clash of high

and low culture is imputed throughout *Lady Chatterley's Lover* with the hostility between Clifford and Mellors. As Schwarzmann underpins "Mellors is also aware of the struggle between the upper and the lower classes. He hates people with power such as aristocrats and the way they dominate the lives of lower-class workers" (Schwarzmann, 2008, p. 85).

Furthermore, Lawrence in his novel destabilizes the notion of a literary culture that is required for the development of civilization and shared by the theorists like Arnold, Leavis and Eliot. Lawrence unsettles the traditionally accepted concepts about the perfectness and immunity of high culture which represents an absolute power of authority, subordinating working classes and marginalizing their ordinary way of life as the low culture which should not even be considered as a culture. This must be the reason why F. R. Leavis who appreciates Lawrence as "one of the greatest novelist of the English tradition" excludes the analysis of *Lady Chatterley's Lover* in his book *D. H. Lawrence: Novelist* (Leavis, 1955, p. 18). He disregards analyzing *Lady Chatterley's Lover* about which he writes that: "There is no need to discuss the book in detail; it is the least complex of all Lawrence's novels and it is the only one that I find difficult to read through" (Leavis, 1955, p. 69).

The underlying reason of Leavis' considering Lawrence's novel as the least complex, and at the same time, difficult to read is that Lawrence develops a completely oppositional view of culture that is not associated with high classes. It differs from the views of Leavis, Arnold, and Eliot in the way that Lawrence deconstructs the unassailable image of high culture, aligned with the shallow moral values of upper classes who are keen on producing an artistic culture by a typewriter and a paper, which does not reflect the real interests of people. Lawrence brings forth the working class culture and the everyday experiences of workers as more humane, tender, passionate, and dynamic form of culture that keeps an ongoing contact and intimacy among individuals rather than constructing irreconcilable divisions between societies.

It is noteworthy that only after the 1950s, thanks to the cultural studies theorists who come from the working class background like Raymond Williams, the ordinary life of lower class people has come to be accepted as culture. Raymond Williams, who testifies on "behalf of the novel" when it is put on obscenity trial, is also a socialist theorist who has an undeniably significant contribution in settling the foundations of cultural studies and removing culture from its privileged position by defending the ordinariness of culture

(Edwards, 1999, p. 8). In his essay "Culture is Ordinary" (1958), Williams comments on two aspects of culture and points out that:

We use the word culture in these two senses: to mean a whole way of life-the common meanings: to mean the arts and learning- the special processes of discovery and creative effort. Some writers reserve the word for one or other of the senses; I insist on both, and on the significance of their conjunction... Culture is ordinary in every society and in every mind (Williams, 2014, p. 3).

Williams defines culture as a whole way of life, and thus, subverts the artistic concept of culture that is accessible only to a small prosperous group. Proclaiming that culture is a product of all people whose experiences are shaped by their social environment and political concerns, Williams confirms the inefficacy of separating culture from politics. Accordingly, not only the high culture but also the political perspectives of high classes are under a severe castigation in Lawrence's novel. Being a member of the ruling class, Clifford sturdily believes in the necessity of an authorial ruling power to dominate the working classes. For him: "the masses were always the same and will always be same...It is the masses: they are the unchangeable" (Lawrence, 1949, p. 239). According to Clifford, the working-classes are too simple-minded to rule over themselves, therefore, it is the duty of the upper-classes to rule over them. "The masses have been ruled since time began, and, till time ends, ruled they will have to be. It is sheer hypocrisy and farce to say they can rule themselves" (Lawrence, 1949, p. 239). The workers in the minds of ruling classes and aristocratic intellectuals are important not as individuals but as functions who provide the maintenance of the system. In Clifford's own words, "[t]he individual hardly matters. It is a question of which function you are brought up to and adapted to. It is not the individuals that make an aristocracy: it is the functioning of the aristocratic whole" (Lawrence, 1949, p. 240). Clifford's disparaging attitude to the personal experiences of individuals is in complete opposition to Raymond Williams' concept of a society that is "made and remade in every individual mind" by way of shared cultural meanings and ways of life (Williams, 2014, p. 2). What is ventured by Williams' ideology of a commonplace culture is to disentangle culture from its elitist connotations since culture is not a solid, uniform concept that can be associated with a particular group, society, or class. Rather than being a mark of a social class, education, or civilized manners, culture is a more diversified and heterogeneous term which does not erase individual experiences or particularities of all social classes. Accordingly, Clifford uses the standardizing word "masses" for the ordinary people and claims that "the masses are

unalterable. It is one of the most momentous facts of social science" (Lawrence, 1949, p. 239). However, as Williams puts forward, delineating common people as masses is the political strategy of the industrial economies in order to create polarization in society. He asserts that:

[T]here are in fact no masses, but only ways of seeing people as masses...people are physically massed, in the industrial towns, and a new class structure (the names of our social classes, and the word 'class' itself in this sense, date only from the Industrial Revolution) was practically imposed (Williams, 2014, p. 10).

In contrast to Clifford's endless yearning to enslave the workers, his wife Connie tries to understand them. Her relationship with Mellors enables her to have a closer insight on the lifestyle of ordinary people. What she has discovered is more than a mere recovery of her sexual desires, but an engagement with working class culture, so called, low culture which is not low but a reflection of shared meanings and mutual understandings. Connie manages to overcome the class barriers through her love affair with Mellors, turning it into a mutual interaction of two individuals. The union of two lovers from opposing classes reveals Lawrence's aspiration for a classless society, and in this respect, the novel achieves to erase the gap between the bottom and the top of the society by bringing Connie and Mellors together.

Lawrence's criticism not only focuses on industrialization's reducing humans into machine-like apparatuses, but also on the industrial economy, that is capitalism and its consumerist policies. One of the most pernicious effects of capitalism is forcing individuals into a competition with each other with the promise of success, fame and money, which are called as "bitch goddess" in the novel (Lawrence, 1949, p. 90). For Connie it is men's "prostitution to the bitch-goddess" (Lawrence, 1949, p. 90), including her own husband: "Clifford's cool and contactless assurance that he belonged to the ruling class didn't prevent his tongue lolling out of his mouth, as he panted after the bitch-goddess" (Lawrence, 1949, p. 113). Clifford as an utterly fanatical spokesman of industrialization does not come to the realization of its detrimental outcomes until chapter nine where his thoughts are explored as such:

He realized now that the bitch-goddess of Success had two main appetites: one for flattery, adulation, stroking and tickling such as writers and artists gave her; but the other a grimmer appetite for meat and bones. And the meat and the bones for the bitch-goddess were provided by the men who made money in industry (Lawrence, 1949, pp. 152-153).

Strikingly, Lawrence, in this quotation, unravels the sullied face of the upper social class and its ethical deficiency. Behind its pretentious claim for excellence, high culture is enmeshed with immorality and corruption. What determines the principles of appreciation in art is predominantly in the hands of a limited number of intellectuals, as “the group of the flatterers, those who offered her amusement, stories, films, plays” (Lawrence, 1949, p. 153). Questioning the controversial ethical and moral standards of high culture, Lawrence illustrates how the idea of culture is composed and held within the monopoly of a small group of people who have the money, and therefore, have the pretext to define and promote what is good and bad. The intricate relationship between culture and social class is succinctly elucidated by Lawrence who argues that what is elevated as high culture is exposed to be an artificially composed, disingenuous art, promoted by a small, privileged group of economic and political actors. In the same vein, Raymond Williams also underscores the idea that the traditional culture of England is succeeded by a “modern, organized, industrial state, whose characteristic institutions deliberately cheapen our natural human responses, making art and literature into desperate survivors and witnesses, while a new mechanized vulgarity sweeps into the centers of power” (Williams, 2014, p. 8).

Although Clifford directs his impetus unswervingly to become a “first-class modern writer” (Lawrence, 1949, p. 56), Connie's father unhesitatingly asserts that “it's smart, but there's nothing in it. It won't last!” (Lawrence, 1949, p. 51). Connie's father draws attention to fact that the success of an art work, measured against the money that it makes, will not be durable because the literature that is produced by high cultured intellectuals may be smart but not loaded with meaning and depth. Connie understands the superficiality of high culture which aims at gaining financial profit rather than creating art. To Connie, “Clifford seemed to care very much whether his stories were considered first-class literature or not. Strictly, she didn't care. Nothing in it! Said her father. Twelve hundred pound a year! Was the retort simple and final” (Lawrence, 1949, p. 103).

Michaelis is another character who is a member of an upper class in the novel. He is a young Irish man who has “made a large fortune by his plays” (Lawrence, 1949, p. 55). He is a melancholic writer who expresses his sense of nothingness in his writings and severely criticizes an artist's need to be popular in order to earn money which, he thinks, destroys art. He claims that: “There is nothing in popularity. There is nothing in the public, if it comes to that. There is nothing really in my plays to *make* them popular” (Lawrence, 1949, p. 58, emphasis in the original). Although he insistently disdains the upper class snobbery, it is also

bluntly stated in the novel that he never travels without his “chauffeur and a manservant” in his “neat car” as a manifestation of his solipsistic obsession with a luxurious life (Lawrence, 1949, p. 56). It is quite noteworthy that Michaelis’ statement about the emptiness of art that is concerned with reputation and popularity is not in tune with the lavishness of his own lifestyle. During his short-term love affair with Connie, Michaelis blames Connie for his own impotency in their sexual intercourse. Although, at first he seems to be quite a “gentle lover, very gentle with the women” (Lawrence, 1949, p. 61), it is only a revelation of his hypocrisy of high-classes, and the high cultural fetish of fame and boastfulness. It does not take too long for Connie to understand that: “It was part of his very being that he must break off any connection, and be loose, isolated, absolutely lone dog again” (Lawrence, 1949, p. 67). Michaelis’ unreliable personality is specifically used by Lawrence to reveal the inherent corruptness behind the perceptibly perfect moral values of high culture, embodied by upper classes.

Clifford’s notion of family is another significant example which reveals the delusive outlook of the high culture, disguising pretension and misconduct under its perfect appearance. Although Clifford believes in the sacredness of marriage as an institution, he does not refrain from advising his wife to get pregnant from another man. For Clifford, the child is the only function which will provide the continuation of his own “decadent culture” (Delany, 1990, p. 87). The child will become a commodity for Clifford and will be the part of an upper class family:

‘It would almost be a good thing if you had a child by another man’ he said. ‘If we brought it up at Wragby, it would belong to us and to the place. I don’t believe very intensely in fatherhood. If we had the child to rear, it would be our own, and it would carry on. Don’t you think it’s worth considering?’ (Lawrence, 1949, p. 81).

Clifford’s encouraging his wife to have an illicit affair with other men shows Lawrence’s attempt to lay bare the immoral nature and corrupt values of high class culture. High culture is discerned by its “pettiness and vulgarity of manner extremely distasteful” (Lawrence, 1949, p. 193), on the contrary, the culture of working classes is characterized by its veracity and genuineness, as Lawrence underpins, “among common people there was no pretense” (Lawrence, 1949, p. 193). The sincerity, integrity, and truthfulness are common features of working class culture. Fostering high culture, therefore, means destroying the commonly shared practices of everyday life by ensuring that, as Williams stresses, “a new mechanized vulgarity sweeps into the centers of power” (Williams, 2014, p. 8). This sense of

a mechanized vulgarity is reflected in the novel through Clifford and his friends' argument on sex. Clifford and his artist friends' intellectual debates about the idea of sex show the barrenness of their talks and their culture. They discuss the word sex, but soon come to the realization that they fail in associating the word sex with the concept it signifies. Because these words have been stripped of their meanings and lost their connection with the real life experience. It is important to note that meaning does not reside in language but in its "symbolic" use in expressing the actual experience of it (Kiely, 1990, p. 90). Michael Bell in his book on D. H. Lawrence states that:

If we are to say that sexual feeling cannot be put into words we have to be careful not to confuse this impossibility with the inevitable condition of language at large that it is always a symbolic form on a different plane from its object... Indeed, it is precisely because language is a symbolic form that it can re-create inter-subjectively the quality of an inner experience more effectively than it can give you an external object such as a tree (Bell, 1992, p. 217).

Lawrence combines the indisposition of language to express the sincerity of everyday experiences of humans with the incapability of the upper class and high culture in conveying the emotional experiences of individuals. Lawrence's notion of the sterility of the high culture is inferred in the scholarly discussion of Clifford and his friends about the idea of sex. Tommy Dukes, who belongs to the intellectual circle of Wragby Hall, associates sex with an exchange of ideas and notes that: "Sex might be a sort of normal, physical conversation between a man and a woman" (Lawrence, 1949, p. 70). Similarly, Clifford who is described as the "most modern of modern voices" does not believe in the significance of sex to construct a stable marriage bound between couples (Lawrence, 1949, p. 89). It is an important detail that even before the war which has left him crippled, Clifford thinks that "sex was merely an accident, or an adjunct, one of the curious obsolete, organic processes which persisted in its own clumsiness, but was not really necessary" (Lawrence, 1949, p. 46). Both Clifford and Tommy Dukes have a propensity to minimize sexuality into a mechanical performance and a trivial act by denying its emotional and spiritual aspects. These high cultured people, who discuss the idea of sex, seem to be quite passionate in showing their intellectual aptitude to have a perfect knowledge about everything. However, Lawrence hints at the fact that such a profound philosophy of sex as claimed by Clifford and Tommy Dukes is only a revelation of the dysfunctional model of high culture which is totally disconnected from the everyday experiences of people. More plainly, their talk seems so cold and detached that the language they use remains insufficient to convey the tenderness of love and the emotional side of the

sex. They even consider that talk of sex is interchangeable with sex itself as Tommy Dukes claims: "that sex is just another form of talk, where you act the words instead of saying them" (Lawrence, 1949, p. 70). Lawrence despises high culture for its perverted conviction of sexuality, displaying the collapse of humanity, individuality, and morality. For that reason, "their mental consciousness of sex" cannot be materialized by the actual performance of sex by those characters who are the safeguards of the high culture (Stoll, 1970, p. 226). So, the cherished and sanctified sexual closeness of Connie and Mellors is contradicted with the empty and banal talks of Clifford, Tommy Dukes and Michaelis on the subject of sex, revealing the barrenness of high culture which is stimulated by materialism, feigned perfection, and exaggeration. Lawrence strives to show that high culture and its worthless discourse are inadequate in conveying the meaning of life as they turn individuals into instruments by ignoring their humanity. It is not the individuals who fabricate social classes but their functions and roles in societies that give order into the world. As Clifford says: "It is not the individuals that make an aristocracy: it is the functioning of the aristocratic whole. And it is the functioning of the whole mass that makes the common man what he is" (Lawrence, 1949, p. 240).

Repudiating this minimizing attitude of high culture into individuality of human beings, Lawrence employs a great deal of obscene language in his novel as a declaration of revolution against the high culture. William K. Buckley comments on the abundance of four-letter words which are full of vitality and eagerness in contrast with the deadliness of boring sex talk of the upper class intellectuals:

From the beginning to end in this novel, there is tension between a dead talk that uses words people seem to have given up on, and alive, intimate sex. In all important scenes, especially in those scenes between Connie and Mellors, Lawrence reinforces the idea that new feelings must find a language that fights against the deadliness of modern, mental life (Buckley, 1993, p. 29).

Although Lawrence is harshly criticized for using obscene words, the use of these words enables him to undermine the allegedly moral perfection of high culture which adopts a mechanical perception of sex, denying the role of human soul in it. Confronting his readers with the abundance of offensive words, Lawrence deconstructs the traditionally accepted norms and taboos about the confidentiality of sexual intimacy and discloses the sacredness of sexual experience. In contrast to the sterility of high culture, represented by the flimsy discourse of the elites in Wragby Hall, Mellors has the ability to express tenderness of

sexuality with his persistent use of dialect and four-letter words. He is not simply an angry young man who sternly opposes and hates ruling classes but he is also quite accomplished in both broken and standard English and has enough intellectual competence to discuss his ideas. Connie surprisingly discovers in his room that “[t]here were books about bolshevist Russia, books of travel, a volume about the atom and the electron, another about the composition of the earth’s core, and the causes of earthquakes: then a few novels: then three books on India” (Lawrence, 1949, p. 273). As a man of an educated working class, Mellors can foresee how humanity is destroyed swiftly by industrialization and its fostering materialism under the pretext of high culture. He thinks that every individual is an inseparable part of this system and has an equal share in destroying human values. He argues that “intellectuals, artists, government, industrialists and workers all frantically killing off the last human feeling, the last bit of their intuition, the last healthy instinct” and replacing them with insensitive and mechanized humans who are drained of their individuality and spirituality (Lawrence, 1949, p. 279). Mellors, further, offers Connie to leave aside their financial troubles for gaining more money and begin to live their humanity without worrying about the problems that turn them into “labor-insects, and all their manhood taken away, all their real life” (Lawrence, 1949, p. 282):

Let’s live for summat else. Let’s not live ter make money, neither for us-selves nor for anybody else. Now we’re forced to. We’re forced to make a bit for us-selves, an’ a fair lot for th’ bosses. Let’s stop it! Bit by bit, let’s stop it. We needn’t rant an’ rave. Bit by bit, let’s drop the whole industrial life, an’ go back. The least little bit o’ money’ll do (Lawrence, 1949, p. 280).

Mellors tries to convince Connie that they should not be enslaved by the capitalist system which incessantly compels them to earn more money. Mellors thinks that only way to preserve his dignity and his personality is to evade the social, cultural, and political impositions of industrial economies that are predicated upon creating unbridgeable social and cultural divisions, labeling people according to their classes. Mellors is quite aware of the manipulative power of the capitalist system which is directed at founding a control mechanism over people by contriving cultural dichotomies of high/low culture and upper/lower classes. As Raymond Williams also argues, the overbearing minorities and their capitalist economies indulge in building “the new slavery and prostitution of selling personalities” along with “the apparent division of our culture into, on the one hand, a remote and self-gracious sophistication, on the other hand a doped mass” (Lawrence, 1949, p. 17).

From this perspective, Mellors does not want to be part of this capitalist system which destroys his spiritual existence and deprives him of a unique individual identity

Conclusion

Reading D. H. Lawrence's *Lady Chatterley's Lover* from the critical perspective of cultural studies with respect to the notions of high and low culture, put forward by Arnold, Eliot, Leavis and Williams, holds a mirror to the polarization of the post-war Britain in which the aggravated form of industrialization treats every single member of the society as the mechanical instruments of the capitalist economy's production system and forcefully prompts the erosion of individuality by transforming humans into masses and denying their subjective experiences. 20th century as the pinnacle of modernism and industrialization is also the period in which the humanity of individuals is wiped out by the brutal production system of capitalism which is inclined towards perceiving humans as the inextricable functions of the economic system. In this regard, Lawrence does not only present the clash of high and low cultures, represented by Wragby Hall and Tevershall but also unveils the degenerated moral standards of Clifford and his highbrow friends who prefer to see working classes not as humans but as masses who are incapable of ruling themselves. To this end, Lawrence, all throughout *Lady Chatterley's Lover*, incorporates an entirely opposite view of culture that is fostered by Arnold, T. S. Eliot, and F. R. Leavis who ascribe high class manners, thoughts, and educational privileges into the concept of culture. In defiance of the concept of high culture that is enforced by high classes as an epitome of moral perfection, Lawrence unmasks the degenerated world, corrupt and loose values of high culture, concealed beneath its flamboyant appearance. In opposition to the decadent ethics of high class culture, the ordinary people's unspoiled cultural values, the so-called low culture, is approbated by Lawrence in *Lady Chatterley's Lover* in which class distinctions are volatilized through Connie and Mellors' relationship, the essence of which is hinged upon tenderness, passion, and kindness. It should also be steadfastly underscored that Lawrence's aligning culture with the ordinary life style of working classes is a revolutionary attempt of reconfiguring the concept of culture which will only be introduced by Raymond Williams in 1958 with his declaration of the ordinariness of culture, almost thirty years after Lawrence's *Lady Chatterley's Lover*.

References

- Arnold, M. (2006). *Culture and anarchy*. Oxford: Oxford University Press.
- Baksi, Catherine. (2019, August 1). Lady Chatterley's legal case: How the book changed the meaning of obscene. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/law/2019/aug/01>
- Barker, C. (2004). *The Sage dictionary of cultural studies*. London: Sage.
- Bell, M. (1992). *D. H. Lawrence: Language and being*. Cambridge: Cambridge UP.
- Berson, M. (1997). In Chatterley, class is the evil-not the sex. *The Seattle Times*. <http://www.book-it.org/new/shows/chats/reviews.htm>
- Buckley, W. K. (1993). *Lady Chatterley's Lover: Loss and hope*. New York: Twayne.
- Delany, P. (1990). Lawrence and the decline of the industrial spirit. In M. Squires & K. Cushman (Eds.), *The challenge of D. H. Lawrence* (pp. 77-88). Wisconsin: The Wisconsin UP.
- During, S. (2005). *Cultural studies: A critical introduction*. London: Routledge.
- Edwards, P. (1999, July). *Culture is ordinary: Raymond Williams and cultural materialism*. <http://www.users.zetnet.co.uk/amroth/scritti/williams.htm>
- Eliot, T. S. (1976). *Christianity and culture: The idea of a Christian society and notes towards the definition of culture*. San Diego: A Harvest Book.
- Holbrook, D. (1992). *Where D. H. Lawrence was wrong about women*. Lewisburg: Bucknell.
- Hyde, G. M. (1990). *D. H. Lawrence*. London: Macmillan.
- Kiely, R. (1990). Out on strike: The language and power of the working class in Lawrence's fiction. In M. Squires & K. Cushman. (Eds.). *The challenge of D. H. Lawrence* (pp. 89-102). Wisconsin: The Wisconsin UP.
- Koh, J. (2002). D. H. Lawrence's world vision of cultural regeneration in *Lady Chatterley's Lover*. *The Midwest Quarterly*, 43(2), 189-206.
- Lawrence, D. H. (1959). *Lady Chatterley's Lover*. New York: Grove Press.
- Leavis, F. R. (1955). *D. H. Lawrence*. London: Penguin.
- Leavis, F. R. (1968). Mass civilization and minority culture. In *For continuity* (pp. 13-46). New York: Books for Libraries Press.
- Schwarzmann, G. M. (2008). Marxism and Bolshevism in D. H. Lawrence's *Lady Chatterley's Lover*. *South Atlantic Review*, 73(2), 81-95.

Shiach, M. (2001). Work and selfhood in Lady Chatterley's Lover. In A. Fernihough (Eds.) *The Cambridge companion to D. H. Lawrence* (pp. 87-102). Cambridge: Cambridge University Press.

Stoll, J. E. (1971). *The novels of D. H. Lawrence*. Columbia: Missouri Press.

Williams, R. (2014). Culture is ordinary. In J. McGuigan. (Eds.), *Raymond Williams on culture & society: Essential writings* (pp. 1-18). Los Angeles: Sage.

Emotion Regulation Skills with the Changing Perception of Happiness in the Pandemic¹

Elifcan CESUR²

Abstract

In the present study, the purpose was to determine the happiness perceptions of the students who returned to school after the Covid-19 pandemic prohibitions from the beginning of the semester to the end of the semester, to examine their adaptations in the process, and to examine whether the emotion regulation skills of the students affected the hedonic adaptation situation. The study was conducted in the mixed model, Convergent Parallel Design, in the case study design in the qualitative dimension, and descriptive research design in the quantitative dimension. The study group, which was determined with the Snowball Sampling Method, consisted of 24 students. The Emotion Regulation Skills Scale and Interview Form were used as the data collection tools. The results of the study show that emotion regulation skills have a positive effect on the hedonic adaptations of students and positively affect their perceived happiness levels.

Keywords

Covid-19
perception of happiness
emotion regulation skills
hedonic adaptation
mixed method

About Article

Received: 01.12.2022

Accepted: 06.03.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1213169

Pandemide Değişen Mutluluk Algısı ile Duygu Düzenleme Becerileri

Öz

Bu araştırmada Covid-19 pandemi yasakları sonrası tekrar okula dönen öğrencilerin dönem başından dönem sonuna doğru değişen mutluluk algılarını belirlemek, süreç içerisindeki adaptasyonlarına bakmak ve hedonik adaptasyon durumuna öğrencilerin duygu düzenleme becerilerinin bir etkisi olup olmadığını incelemek amaçlanmıştır. Çalışma karma modelde, yakınsayan paralel desende, nitel boyutta durum çalışması ve nicel boyutta tanımlayıcı araştırma olarak yürütülmüştür. Araştırmanın çalışma grubu kartopu örnekleme yöntemi ile belirlenmiş ve çalışmaya toplam 24 öğrenci katılmıştır. Veri toplama araçları olarak Duygu Düzenleme Becerileri Ölçeği ve Görüşme Formu kullanılmıştır. Araştırma sonuçları duygu düzenleme becerilerinin öğrencilerin hedonik adaptasyonları üzerinde olumlu yönde etkili olduğunu ve algıladıkları mutluluk seviyelerini de pozitif etkilediğini göstermektedir.

Anahtar Sözcükler

Covid-19
mutluluk algısı
duygu düzenleme becerileri
hedonik adaptasyon
karma yöntem

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 01.12.2022

Kabul Tarihi: 06.03.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1213169

¹ This study was approved ethically with decision number 35286 at the meeting of the Ethics Committee of Kırklareli University Senate on 25.12.2021.

² Asst. Prof. Dr., Kırklareli University, Faculty of Health Sciences, Department of Child Development, Kırklareli/Turkey, elifcancesur@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9364-2293

Introduction

The World Health Organization (WHO) classified the Covid-19 outbreak as a pandemic on March 11, 2020 (WHO, 2020). Many places such as businesses, shops, restaurants, schools, and entertainment facilities were temporarily closed and serious public life restriction measures were taken in many countries of the world to slow the spread of the virus. Quarantine processes were implemented and prohibitions were imposed on leaving homes. All these restrictions and prohibitions, the process of adapting to new living conditions, and coping with the unknown caused serious psychological stress in individuals (Altena et al., 2020; Folk, Okabe Miyamoto, Dunn, & Lyubomirsky 2020; Holmes et al., 2020). Many people reported that their stress, anxiety, and depression levels increased during this period (Choi, Hui, & Wan, 2020; Roy et al., 2020; Twenge & Joiner, 2020; Wang et al., 2021; Yiğitoğlu, H. Karadede, Ö. Karadede, Karaali, & Aydın 2021). It has also been determined that living in pandemic conditions causes symptoms of post-traumatic stress disorder (Bo et al., 2021; Qi et al., 2020; Tarsitani et al., 2020; Wesemann et al., 2022).

As humans adapt rapidly to sensory and physiological changes, they are also very talented in adapting and becoming used to difficult conditions during wars, pandemics, and the things that give them pleasure. This is defined as hedonic adaptation in the literature, and aside from the negative aspect of destroying the feeling of happiness after positive events, and if the changes are bad, it turns into a great chance for human beings (Lyubomirsky, 2019). Hedonic adaptation has evolutionary advantages mainly because it motivates individuals to focus on new stimuli or changes in their environment. Because staying in intense emotional states, no matter positive or negative, for long periods can be overwhelming and disrupt healthy functioning. What is called hedonic adaptation brings people back to the level of well-being they had before the event that caused this emotion. It is worth mentioning the concept of the set point here. An individual's level of well-being, which includes both positive and negative emotional processes and cognitive processes such as life satisfaction, is defined as subjective well-being, and previous studies show that this level remains relatively consistent throughout an individual's life. According to the set point theory, although the subjective well-being levels differ for each individual and may temporarily increase or decrease with life changes, it is expected that eventually, everyone will return to their setting point (Okabe Miyamoto & Boehm, 2020). Previous studies showed that we are as successful as our hedonic adaptation ability in reverting to negative life events such as diseases, accidents, and wars (Lyubomirsky, 2019). Studies also reported that three main factors affect the happiness level

of individuals, deliberate activities that include genetics, living conditions, and behaviors targeted to increase happiness (Lyubomirsky, Sheldon, & Schkade, 2005). In other words, although the subjective well-being level is largely genetically based, an individual's happiness level can vary (Fujita & Diener, 2005; Lyubomirsky, 2019; Okabe Miyamoto & Boehm, 2020). Hedonic adaptation occurs in the context of both positive and negative experiences. Although people cannot escape from negative experiences, their traits and social-emotional skills affect their adaptation processes (Gilbert, 2018; Gubler, Makowski, Troche, & Schlegel 2021; Lyubomirsky, 2019).

Emotions are processed in the limbic system of the brain, and this system continues to function independently (Carter, 2012). For this reason, it is very difficult for an individual to control and regulate their emotions voluntarily. However, although the individual cannot control what s/s/he feels and when, s/he can control what will happen afterward and regulate how long s/he will feel this emotion and what s/he will do with this emotion (Greenberg, 2018). They can do this with emotion regulation skills, and they can cope with their negative experiences more easily with these skills and choose to feel better and happier (Gilbert, 2018).

In general, emotion regulation skills involve awareness, identification and naming, understanding, confrontation, acceptance, tolerance, empathy, change, and self-support skills (Berking & Whitney, 2018; Cesur Soysal & Öncel Ari, 2020; Southam Gerow, 2014). Knowing one's own and other's emotions is emotional awareness. Recognizing and allowing to experience (confronting) emotions is important for continuous well-being because all emotions are functional and tell the individual their needs. If individuals realize and can name the emotion they feel, they can determine the right strategies they need to regulate their emotions (Berking & Whitney, 2018). Also, at this point, an individual should be able to synthesize his/her emotions with cognition and identify the reasons for these emotions (Greenberg, 2018), which is a skill that enables his/her strategies to be effective. Coping with emotions with effective strategies is necessary to improve well-being (Barrett, Gross, Christensen, & Benvenuto 2001). Empathy, which is defined as understanding the emotion of the other and giving an appropriate emotional response to this emotion, is extremely important for establishing healthy relationships (Zoll & Enz, 2005). The ability to change, which involves changing the quality, intensity, and duration of the emotion in the desired way, is a very difficult skill. Because changing some emotions is very difficult or even impossible. In such cases, it is necessary to accept the existence of these emotions and to be able to stay with these intense emotions by tolerating them (Vatan & Oruçlular Kahya, 2018).

The final emotion regulation skill, self-support, includes two elements. This skill, which includes self-worth and regular attention to oneself by being involved in activities leading to positive emotions, can generally be defined as the ability to support oneself in a compassionate way (Southam Gerow, 2014). Studies show that people who have weak emotion regulation skills feel lonelier and have weaker social ties (Butler et al., 2003; Gross & John, 2003; Srivastava, Angelo, & Vallereux, 2008) and experience more psychological stress during the Covid-19 prohibitions (Gubler et al., 2021; Stieger, Lewetz, & Swami 2021; Wang et al., 2021).

It is extremely important that child development specialists (See CUCEP, 2016), who are on the team to support children and their parents in pandemics and natural disasters, etc., are active in their emotion regulation skills. As Levine and Frederick (2020) reported, it will not be effective in situations where the counselor faces situations such as restlessness, anxiety, and incompatibility, even if the consultant has all the information about the problem and takes the necessary initiatives. If the counselor is far from his/her feelings, s/he cannot cooperate with the client, cannot reach the client, and may leave him/her alone. As a result of the failure to establish a therapeutic relationship, the support process loses its effectiveness. Child development specialists who gain awareness and mastery of emotion regulation skills can better analyze their cases, establish therapeutic relationships, and manage support processes more effectively. It is considered that if the child developer can create a change in his/her happiness level and accelerate his/her hedonic adaptation, s/he can assume the role of a guiding consultant for the child s/he will support and his/her parents.

In light of this information, in the present study, the purpose was to determine the changing happiness perceptions of the child development department students who returned to school after the Covid-19 pandemic prohibitions, to evaluate their adaptations in the process, and to examine whether the emotion regulation skills of the students affected the hedonic adaptation state.

Method

Study Pattern and Study Group

The present study was conducted in the mixed model and Convergent Parallel Design (QUAN+QUAL), in the case study in the qualitative dimension, and the descriptive study design in the quantitative dimension. The data were collected simultaneously but separately from each other. One is not based on the results of the other and is equally important for the study results. The reason for choosing the method was to create an umbrella paradigm by

comparing and contrasting quantitative statistical results with qualitative findings to support and verify the process (Creswell & Plano Clark, 2011).

The study group, which was determined with the Snowball Sampling Method, consisted of a total of 24 students who volunteered to participate in the study, studying in the 3rd and 4th grades of the Child Development Department of a university in the northwest region of Turkey. The participants were given detailed information on the study and its purposes and written informed consent was given to those who volunteered to participate. The mean age of the study group which consisted of 19 women and 5 men was 22.54 (Min=20, Max=28). The study inclusion criteria are given below.

Being a Child Development Department 3rd/4th Grade student (the purpose was to exclude the effect of emotional factors such as extra excitement, joy, or stress, which may be caused by the study group having received face-to-face education at the university for at least one semester and coming to university for the first time, on their perception of happiness).

Not having attended training on emotion regulation before.

Informed Consent

(1) Consent to Participate-Informed consent was obtained from all individual participants included in the study.

(2) Consent to Publish-Participants provided informed consent for publication of their de-identified data.

Data Collection Tools

Emotion regulation skills scale. This 5-point Likert-type scale was developed by Berking and Znoj (2008) and was adapted into the Turkish language by Vatan and Oruçlular Kahya (2018). The scale has 27 items and 9 sub-dimensions (awareness, body sensations, clarity, understanding, acceptance, tolerance, preparation for confrontation, self-support, and change) that are rated in the range of “0: Almost never, 4: Almost always”. The Cronbach’s Alpha Values of the sub-dimensions ranged between 0.49-0.75 and was 0.89 for the whole test (Vatan & Oruçlular Kahya, 2018).

Interview form. The relevant literature was reviewed to determine the situations to be measured before the form was developed (Altena et al., 2020; Folk et al., 2020; Gilbert, 2018; Gubler et al., 2021; Holmes et al., 2020; Lyubomirsky, 2019; Stieger, 2021; Vatan & Oruçlular Kahya, 2018; Wang et al., 2021). A total of five questions were prepared in the semi-structured interview form that was developed by the researcher to examine the changing

happiness perceptions of the participants who returned to school after the Covid-19 pandemic prohibitions from the beginning of the semester to the end of the semester and to determine their adaptations in the process. The opinions were received from three faculty members who worked in the Child Development Departments of universities and hold the title of the doctor regarding the face validity of the interview form. Faculty members have studies in the fields of emotion regulation and mental health. The open-ended questions, which were considered to be included in the interview form, were organized by the experts for clarity and suitability for the study purpose.

Limitations

The study was limited to the questions in the measurement tools and the qualities it measured and the answers given by the students of the child development department to these questions. Also, the data were affected by how accurately the students remembered and conveyed their past feelings because some study data were obtained retrospectively.

Data Collection

The quantitative data were collected by the researcher in groups in the classroom setting. The qualitative data, on the other hand, were recorded in writing on the forms by the researcher in the face-to-face interviews individually. Then, the participants read these recordings and were asked to give their consent. All the data were collected between January and February 2022.

Analysis of Data

Analysis of quantitative data. Descriptive statistics were used in the analysis of quantitative data. Although statistics such as frequency, percentage, and mean were obtained for the sub-dimensions of the scale, descriptive statistics of the total scores of emotion regulation skills were used in the study.

Analysis of qualitative data. The qualitative data were evaluated with the content analysis technique. The analysis was completed in four steps: (1) Encoding the data, (2) Finding the themes, (3) Organizing the codes and themes, and (4) Interpreting the findings. The researcher read the datasets several times and encoded them. The encodings were created with the Inductive Analysis Technique according to the concepts extracted from the data (Merriam, 2015).

Within the framework of Parrott's Classification of Emotions, themes were created from the codes. Parrott (2001) defined a total of 146 emotions, six of which were primary

emotions, and s/he stated that they customize each other. Secondary emotions customize primary emotions, and tertiary emotions customize secondary emotions (e.g., the secondary emotion longing includes the primary emotion love, and longing includes the tertiary emotion, desire). Within the framework of Parrott’s Classification, the emotions expressed by the participants were collected under the primary emotions of “joy, anger, sadness, and fear”. The emotions defined by the participants and the themes created from these emotions are given in the table below (Table 1).

Then, the thematic encoding was performed by the researcher by finding common aspects between the codes, and themes were created. An expert in research data analysis and a Ph.D. degree expert was consulted at this stage to ensure internal and external consistency for the security of data analysis (Yıldırım & Şimşek, 2016), and the codes and themes were edited in line with recommendations. The findings were interpreted by including the direct opinions of the participants by sticking to the original form of the data (Wolcott, 1994). The names of the participants were encoded as P1, P2, ... so that the direct quotations did not reveal their identity, and the real names of the participants were kept confidential.

Table 1

The Codes Extracted from the Expressions of the Participants and the Emotion Themes Developed in This Regard

Place of the Emotions Expressed in Parrot’s Classification (Code) - Secondary/Tertiary Emotion -	The counterpart of the Primary Emotion in Parrot’s Classification (Theme) - Primary Emotion -
Excitement, Happiness, Relaxation, Contentment	Joy
Boredom, Dislike, Frustration	Anger
Hopelessness, Disappointment, Unhappiness,	Sadness
Worry, Anxiety, Boredom, Tension, Anxious, Bored	Fear

Results

The quantitative and qualitative findings obtained in the study are presented in tables in this section.

Table 2

The Descriptive Statistics of the Emotion Regulation Skills Scale Scores of the Study Group

Sub-dimensions	N	Min.	Max.	\bar{x}	SD
Paying Attention to Emotions	24	.67	4.00	2.5972	.74846
Bodily Perception of Emotions	24	.67	4.00	2.6250	.65432
Clarity About Emotions	24	1.33	4.00	2.7778	.74644
Understanding Emotions	24	1.33	4.00	2.8611	.75448
Accepting Emotions	24	.67	3.67	2.1250	.70753
Endurance	24	.67	3.33	2.2222	.73994
Preparing for Confrontation	24	.67	3.00	2.0833	.61581
Self-Support	24	.67	4.00	2.7500	.94919
Change	24	1.33	3.33	2.2778	.61907
Total: Emotion Regulation Skills	24	1.67	3.30	2.4938	.39328

The maximum and minimum scores, averages, and standard deviations of the participants received in the sub-dimensions of the Emotion Regulation Skills Scale are given in Table 2. When the table is examined, the sub-dimension that had the lowest average of the participants is Preparation for Confrontation (\bar{x} =2.0833), and the sub-dimension with the highest average is Understanding Emotions (\bar{x} =2.8611). When the “Total: Emotion Regulation Skills Sub-Dimension Scores”, which evaluated the emotion regulation skills of the participants in general is evaluated, it is seen that their average is 2.49 ± 0.39 . The scores from the sub-dimension are between 1.67-3.30.

Table 3

The Total Scores of the Study Group Received in the Emotion Regulation Skills Scale and their Emotional Changes during the Process

Participant's code	Total: ERS sub-dimension scores	Emotions during the pandemic period				Emotions felt when imagining returning to school				Emotions felt when it became definite that schools would open				Emotions felt in the third month of schools				How did they think they would think? How do they feel now?
		J	A	S	F	J	A	S	F	J	A	S	F	J	A	S	F	

K1	3.30																J→J
K2	3.26																J→J
K3	3.22																J→J
K4	3.11																J→J
K5	2.59																J→J
K6	2.59																F→F
K7	2.59																J→J
K8	2.59																J→J
K9	2.56																J→F
K10	2.52																J→F
K11	2.48																J→S
K12	2.41																J→F
K13	2.41																J→J
K14	2.41																J→F
K15	2.37																J→S
K16	2.37																J→F
K17	2.30																J→J
K18	2.26																J→S
K19	2.26																J→S
K20	2.19																J→F
K21	2.19																J→J
K22	2.15																J→F
K23	2.07																J→S
K24	1.67																J→S

LDB: Emotion Regulation Skills, J: Joy, A: Anger, S: Sadness, F: Fear

The general emotion regulation skill scores of the participants and the emotion themes formed from the answers given to the qualitative questionnaire are given in Table 3. The

participants first described the emotions they experienced during the pandemic process and then they expressed how they felt when they imagined that the pandemic prohibitions ended and face-to-face education was started again. Later, they explained their feelings when it was officially announced that the prohibitions would end. Finally, they shared how they felt at the end of the three months they spent in face-to-face education. The participants were also asked to describe how they considered their feelings would be during the process, and how they felt now. When the table is examined, it is seen that as the scores of emotion regulation skills decrease, the joy-theme emotions that the participants considered they would feel, and when the process became official, were replaced by anger, sadness, and fear-theme emotions in three months. It is seen that the participants who scored high in emotion regulation skills were able to maintain the joy-theme emotions they considered they would feel and expressed what they felt when the process became official even after three months.

P1 described his/her feelings during the pandemic process as follows: *When the prohibitions started, I panicked. I was worried about why this happened, how many months it would take, and whether we would be infected with the virus. I was very afraid to go out. I was full of fear of losing my family.*

P3 said *I did not have much difficulty, I felt good because I am a home-loving person. But being at home out of necessity made me feel very overwhelmed after some time, I became bored.*

P14 said *People used to announce from the mosques that we must not go out and put on our masks all the time in the city where I was at the beginning of the pandemic. It made me extremely nervous; it made me feel bad to hear these warnings all the time. I felt extremely depressed towards summer. And I started to worry about the future.*

When asked how s/he felt when s/he dreamed that one day the pandemic prohibitions would become flexible and s/he would return to school, P4 expressed his/her feelings as follows: *Dreaming about this and dreaming of going back to university gave me a sense of peace and relaxation. I would be more active; it made me feel good to think that I would meet one-to-one with my teachers and friends.*

P15 said *I completely gave up hope after two semesters went online. Because I saw that schools were closed during the school period, everywhere was closed. They said that they were doing this for education and our health: It was bullshit. As soon as summer came, everywhere opened, and tourism took off. People lived without rules. When the winter came, it was said that 'the cases increased, the schools continued to the online system'. I had*

conditioned myself to go on like this by saying that this time would go on like this, it would not get any better, once the ship had flooded.

P20 said, *I knew that I would feel happy to be together with my friends again. I also had concerns about the precautions to be taken. I could not find a clear answer by comparing the positive and negative sides.*

When asked how they felt when it became official that schools would switch to face-to-face education after the pandemic prohibitions, K7 expressed his/her feelings as follows: *I felt like I was coming out of a cage. It was like going to my own home, my order, and where I truly belonged. I experienced an inner peace that I had not experienced in a very long time.*

P11 said *I felt extremely unprepared and vulnerable. I considered I had to keep up with something. Even the thought of not being able to go to school with the weight I gained during the pandemic was stressing me and making me feel ashamed of myself. I used to eat myself up in case my friends said 'you have gained a lot of weight' or if they said things like this to me when I had missed them so much. I, who wanted schools to be opened at first, started to wish that I had finished school with distance education. Because the disease was still going on and we were at risk in this way. I was worried about the thought of 'What if I get Covid?'.*

P16 expressed his/her feelings stating that, *I was very excited. I wondered what the new order would be like. Since I had not been to school for a year and a half, I wondered how it would be. Whether I was happy or excited, unfortunately, my worries continued. I was worried. After all, the disease continued.*

When asked about their feelings at the end of the three-month face-to-face education process, P5 said, *I feel much happier and more active during the face-to-face education process* and P8 said, *It was not easy to adapt again, but I had missed that life where I had to achieve something on my own. My only doubt was how to focus on the lessons and how to start studying. I had some concerns regarding this. It was a process dominated by happiness, but of course, I was also worried.*

P19 said *I was happy when it became clear that face-to-face education would start. I thought everything would be fine. But it did not do me any good. I was not feeling well; it did not turn out the way I considered it would.*

P22 said *Being with my friends made me feel good. I was more motivated. But becoming used to the process again made me tired. Sometimes I become overwhelmed.*

Finally, when the participants were asked to describe how they thought their feelings would be during the process, but how they felt later, P1 said, *I wanted the school to open so much that I believed that I would be very happy. Now I really cannot wait to see it. It was just as I imagined, it worked very well for me. Nothing is left behind from my depressive mood at home. This is like my home, maybe it is ridiculous, but I feel very peaceful here.*

P4 said *In general, I felt unhappy while I was in the distance education process. When I learned that face-to-face education would begin, I was very happy on the one hand, but on the other hand, I was also nervous of course. I felt much more relaxed and happy then. I was where I wanted to be and with the people I wanted to be. What else would I desire?*

K9 said *I felt an unexpected feeling. I came here so excited, but I had a hard time, it seemed like everything disagreed with me. Despite staying in the dormitory for so many years, this time I had a hard time, with the noises, the queue in the cafeteria, having to get ready to go to school... Everything disturbed me. I do not know; it was like I was exhausted. I did not think that such a difficult road awaited me, I came with different expectations.*

P15 stated, *In the process, I experienced a little bit of every emotion, momentarily. Sometimes I became hopeless and full of hope. I was both happy and angry... Depending on the situation, they all happened to me one by one. Because it was always full of surprises. The feeling of uncertainty always brought unexpected things. I also lived in the moment. Where I was then was an utter disappointment. It should not be like this. I looked at my life, my future, and everything with hopelessness. I tried to live my life expectations below zero. However, being young should not mean anything like that. This life has exhausted me.*

P24 said *Of course, there were differences in my feelings. Because although I was in the distance education process, I always dreamed of the day we would switch to face-to-face education. When we switched to face-to-face education, I started to worry in a way that I could not understand. Frankly, the process was not like I had expected. I cannot be happy in a way that I cannot always make sense of. I cannot find the reason for my mood change.*

Discussion, Conclusion, and Recommendations

The present study aimed to determine the changing happiness perceptions of the child development department students who returned to school after the Covid-19 pandemic prohibitions, from the beginning of the semester to the end of the semester, to examine their adaptations in the process and to examine whether the emotion regulation skills of the students affected the hedonic adaptation. The results of the study showed that the emotions of the participants during the pandemic process mostly included the primary emotions of sadness

and fear. In line with the literature data, the participants also said that all the restrictions and prohibitions during the pandemic process stressed them, and they felt hopeless, anxious, and depressed (Altena et al., 2020; Choi et al., 2020; Folk et al., 2020; Holmes et al., 2020; Roy et al., 2020; Twenge & Joiner, 2020; Wang, et al., 2021; Yiğitoğlu et al., 2021). Studies that investigated the emotions of individuals during the Covid-19 prohibitions with their emotion regulation skills also obtained findings in parallel with our study results. The results of these studies showed that individuals who had poor emotion regulation skills were lonelier and experienced anxious and stressful emotions (Butler et al., 2003; Gross & John, 2003; Gubler et al., 2021; Srivastava et al., 2008; Stieger, 2021; Wang et al., 2021).

In the study, it was found that the majority of the participants said that they felt the primary feeling of joy when they dreamed that the prohibitions ended and the schools were opened again. With the official announcement that the prohibitions would end and schools would be opened, joy and fear were seen intensely as primary emotions when how they felt was considered. When the emotions the participants felt after the face-to-face education at their school for three months were examined, it was found that the primary intense emotions were again joy and fear. However, the interesting point of the study was that as the emotion regulation skills of the participants decreased, it was seen that their joy-themed emotions were replaced by anger, sadness, and fear-themed emotions in three months. It was also found that the participants who scored high in emotion regulation skills were able to maintain joy-themed emotions after three months. The findings of the study showed that emotion regulation skills had positive impacts on the hedonic adaptations of students and affected their perceived happiness levels positively. The findings support the literature data (Fujita and Diener, 2005; Gilbert, 2018; Gubler et al., 2021; Lyubomirsky, 2019).

All participants said that they would be relieved and happy when the prohibitions ended during the pandemic process. Of course, although the presence of the virus still triggers some anxieties, the primary emotions expressed by the participants to this anxiety and concern were joy-themed feelings. However, within three months after the prohibitions were lifted, the emotions felt by almost two-thirds of the participants (those with lower emotion regulation scores) evolved into secondary and/or tertiary emotions such as anxiety, distress, and tension, which are collected under the umbrella term of primary emotion of fear. These results of the study support the set point theory (Okabe Miyamoto & Boehm, 2020; Lyubomirsky, 2019). It also shows that although the individual setting point, in other words, the subjective well-being level, is largely genetically based, there may be changes in the

happiness levels of individuals (Fujita & Diener, 2005; Lyubomirsky, 2019; Okabe Miyamoto & Boehm, 2020). By evaluating the results of the current study, it may be possible to positively change the satisfaction, well-being, and happiness of people by supporting their emotion regulation skills. Gilbert (2018), Gubler et al., (2021), and Lyubomirsky (2019) reported that the social-emotional skills of individuals affect their adaptation processes.

It is extremely important that child development professionals, who are included in the team to support children and their parents in situations such as pandemics and natural disasters, are active in their emotion regulation skills. Establishing a connection with emotions and correct empathy would play key roles in the bond to be established between the counselor and the client when faced with situations causing feelings of restlessness, anxiety, and incompatibility (Levine & Frederick, 2020). The development specialist should enable the child and family to be able to recognize, accept and make sense of the emotions they feel in the face of these experiences, and then create their coping strategies (Field, Jones, & Russell Chapin 2017; Greenberg, 2018). To achieve this, the individual must first use these skills effectively in his/her life. Firstly, s/he should have an idea about his/her feelings, convey his/her feelings to the client, and empathize with him/her, but stay calm and controlled by eliminating his/her emotional intensity. Only then, can a healthy therapeutic relationship be established and the support the child and parents require provided. The more the child development specialist can create a change in his/her happiness level and accelerate his/her hedonic adaptation, the more s/he would be able to assume the role of a guidance counselor for the child s/he would support and his/her parents.

The findings of the study show that emotion regulation skills have positive impacts on the hedonic adaptations of students and affect their perceived happiness levels positively. According to this result, the following recommendations can be given to experts and researchers working in the field.

When the importance and necessity of emotion regulation skills are considered, both individually and professionally, for child development professionals and other professional groups working in all three stages of health services, it is considered that it is important to include courses aiming to develop and support these skills as a compulsory course in the curricula of the relevant departments of universities.

Also, in the scope of protective and preventive activities of healthcare services, education on emotion regulation skills should be expanded in a way that individuals of all ages and socio-cultural levels can access. In this way, with the increased coping capacity of

people, it can be ensured that they can eliminate risky situations with their efforts and minimum negative effects.

References

- Altena, E., Baglioni, C., Espie, C. A., Ellis, J., Gavrilloff, D., Holzinger, B., & Riemann, D. (2020). Dealing with sleep problems during home confinement due to the COVID-19 outbreak: Practical recommendations from a task force of the European CBT-I Academy. *Journal of Sleep Research*, 29(4), Article e13052. <https://doi.org/10.1111/jsr.13052>
- Barrett, L. F, Gross, J., Christensen, T. C., & Benvenuto, M. (2001). Knowing what you're feeling and knowing what to do about it: Mapping the relation between emotion differentiation and emotion regulation. *Cognition and Emotion*, 15(6), 713-724. <https://doi.org/10.1080/02699930143000239>
- Berking, M. & Whitney, B. (2018). *Duygulanım düzenleme eğitimi: Uygulamacı el kitabı* (Trans. Ed. S. Vatan). Ankara: Nobel. (Original work published 2014)
- Bo, H. X., Li, W., Yang, Y., Wang, Y., Zhang, Q., Cheung, T., & Xiang, Y. T. (2021). Posttraumatic stress symptoms and attitude toward crisis mental health services among clinically stable patients with COVID-19 in China. *Psychological medicine*, 51(6), 1052-1053. <https://doi.org/10.1017/S0033291720000999>
- Butler, E. A., Egloff, B., Wilhelm, F. H., Smith, N. C., Erickson, E. A., & Gross, J. J. (2003). The social consequences of expressive suppression. *Emotion*, 3(1), 48-67. <https://doi.org/10.1037/1528-3542.3.1.48>
- Carter, R. (2012). *Beyin kitabı*. (G. Kayacı Sevinç Trans.). İstanbul: Alfa Yayınları. (Original work published 2009).
- Cesur Soysal, G. & Öncel Arı, E. (Eds.) (2020). *Duygu düzenleme*. Ankara: Nobel.
- Choi, E. P. H., Hui, B. P. H., & Wan, E. Y. F. (2020). Depression and anxiety in Hong Kong during COVID-19. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17(10), Article 3740. <https://doi.org/10.3390/ijerph17103740>
- Çocuk gelişimi ulusal çekirdek eğitim programı (ÇUÇEP) (2016). *Çocuk gelişimi ulusal çekirdek eğitim programı*. Retrieved from http://www.yok.gov.tr/documents/10279/38058561/cocuk_gelisimi_cekirdek_egitim_programi.pdf
- Creswell, J. W. & Plano Clark, V. L. (2011). *Karma yöntem araştırmaları: Tasarımı ve yürütülmesi* (Trans. Ed. Dede, Y & Demir, S. B.). Ankara: Anı Yayıncılık. (Original work published 2011).

- Field, T. A., Jones, L. K., & Russell Chapin, L. A. (2019) *Nöro-psikolojik danışma: Beyin temelli klinik yaklaşımlar* (V. Yorğun Trans.). Ankara: Anı. (Original work published 2017).
- Folk, D., Okabe Miyamoto, K., Dunn, E., & Lyubomirsky, S. (2020). *Have introverts or extraverts declined in social connection during the first wave of COVID-19?* Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/340900552_Have_Introverts_or_Extraverts_Declined_in_Social_Connection_During_the_First_Wave_of_COVID-19
- Fujita, F. & Diener, E. (2005). Life satisfaction set point: Stability and change. *Journal of Personality and Social Psychology*, 88(1), 158–164. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.88.1.158>
- Gilbert, D. (2018). *Mutluluk beyinde başlar* (Polat, F. ve Hekimoğlu Gül, A. Trans.). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Greenberg, L. S. (2018). *Duygu odaklı terapi: Danışanlara duygu koçluğu yapmak* (Trans. Ed. S.Balcı Çelik). Ankara: Nobel. (Original work published 2002)
- Gross, J. J. (2013). Emotion regulation: Taking stock and moving forward. *Emotion*, 13(3), 359-365. <https://doi.org/10.1037/a0032135>
- Gross, J. J. & John, O. P. (2003). Individual differences in two emotion regulation processes: Implications for affect, relationships, and well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 85(2), 348-362. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.85.2.348>
- Gubler, D. A., Makowski, L. M., Troche, S. J., & Schlegel, K. (2021). Loneliness and well-being during the Covid-19 pandemic: Associations with personality and emotion regulation. *Journal of Happiness Studies*, 22(5), 2323-2342. <https://doi.org/10.1007/s10902-020-00326-5>
- Holmes, E. A., O'Connor, R. C., Perry, V. H., Tracey, I., Wessely, S., Arseneault, L., & Bullmore, E. (2020). Multidisciplinary research priorities for the COVID-19 pandemic: a call for action for mental health science. *The Lancet Psychiatry*, 7(6), 547-560. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30168-1](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30168-1)
- Levine, P. & Frederick, A. (2020). *Kaplanı uyandırmak: Travmayı iyileştirmek* (Z. Yalçinkaya Trans.). İstanbul: Butik. (Original work published 1997).
- Lyubomirsky, S. (2019). *Nasıl mutlu olunur?* (Göze, G Trans.). İstanbul: Ketebe Yayınları.

- Lyubomirsky, S., Sheldon, K. M., & Schkade, D. (2005). Pursuing happiness: The architecture of sustainable change. *Review of General Psychology*, 9(2), 111-131. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.9.2.11>
- Merriam, S.B. (2015). *Nitel araştırma: Desen ve uygulama için bir rehber* (Trans. Ed. Turan S.) Ankara: Nobel. (Original work published 2009)
- Okabe-Miyamoto, K. & Boehm, J. K. (2020). Hedonic adaptation. In D. H. Saklofske, C. S. Nave, C. Stough, & A. Di Fabio (Eds.), *The Wiley encyclopedia of personality and individual differences* (pp. 237-241). John Wiley & Sons, Ltd.
- Parrott, W. (2001). *Emotions in social psychology: Essential Readings*. Philadelphia: Psychology Press.
- Qi, R., Chen, W., Liu, S., Thompson, P. M., Zhang, L. J., Xia, F., & Luo, S. (2020). Psychological morbidities and fatigue in patients with confirmed COVID-19 during disease outbreak: prevalence and associated biopsychosocial risk factors. *MedRxiv*. <https://doi.org/10.1101/2020.05.08.20031666>.
- Roy, D., Sarvodaya, T., Sujita, K., Nivedita, S., Sudhir, K., & Vika, K. (2020). Study of knowledge, attitude, anxiety & perceived mental healthcare need in Indian population during COVID-19 pandemic. *Asian Journal of Psychiatry*, 51, Article 102083. <https://doi.org/10.1016/j.ajp.2020.102083>
- Southam Gerow, M. A. (2014). *Çocuklarda ve ergenlerde duygusal düzenleme: Uygulayıcının rehberi* (Trans. Ed. M. Şahin). Ankara: Nobel. (Original work published 2013)
- Srivastava, S., Angelo, K. M., & Vallereux, S. R. (2008). Extraversion and positive affect: A day reconstruction study of person–environment transactions. *Journal of Research in Personality*, 42(6), 1613–1618. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2008.05.002>
- Stieger, S., Lewetz, D., & Swami, V. (2021). Emotional well-being under conditions of lockdown: An experience sampling study in Austria during the COVID-19 pandemic. *Journal of Happiness Studies*, 22, 2703–2720. <https://doi.org/10.1007/s10902-020-00337-2>
- Tarsitani, L., Vassalini, P., Koukopoulos, A., Borrazzo, C., Alessi, F., Di Nicolantonio, C., & d’Ettorre, G. (2021). Post-traumatic stress disorder among COVID-19 survivors at 3-month follow-up after hospital discharge. *Journal of General Internal Medicine*, 36, 1702-1707. <https://doi.org/10.1007/s11606-021-06731-7>

- Twenge, J. M. & Joiner, T. E. (2020). Mental distress among US adults during the COVID-19 pandemic. *Journal of Clinical Psychology*, 76(12), 2170–2182. <https://doi.org/10.1002/jclp.23064>
- Vatan, S. & Oruçlular Kahya, Y. (2018). Duygu düzenleme becerileri ölçeğinin Türkçeye uyarlanması: Geçerlilik ve güvenilirlik çalışması. *Anatolian Journal of Psychiatry*, 19(2), 192-201.
- Wang, C., López-Núñez, M. I., Pan, R., Wan, X., Tan, Y., Xu, L., Choo, F., Ho, R., Ho, C., & ME, A. G. (2021). The impact of 2019 coronavirus disease (COVID-19) pandemic on physical and mental health: A comparison between China and Spain. *JMIR Formative Research*, 5(5), Article e27818. <https://doi.org/10.2196/27818>
- Wang, Z., Luo, S., Xu, J., Wang, Y., Yun, H., Zhao, Z., & Wang, Y. (2021). Well-being reduces COVID-19 anxiety: A three-wave longitudinal study in China. *Journal of Happiness Studies*, 22, 3593–3610. <https://doi.org/10.1007/s10902-021-00385-2>
- Wesemann, U., Hadjamu, N., Willmund, G., Dolff, S., Vonderlin, N., Wakili, R., & Siebermair, J. (2022). Influence of COVID-19 on general stress and posttraumatic stress symptoms among hospitalized high-risk patients. *Psychological Medicine*, 52(7), 1399-1400. <https://doi.org/10.1017/S0033291720003165>
- Wolcott, H. F. (1994). *Transforming qualitative data: Description, analysis, and interpretation*. Newbury Park, CA: Sage.
- World Health Organization (WHO) (2020). *WHO Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19-11 March 2020*. Retrieved from <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19-11-march-2020>
- Yiğitoğlu, E. T., Karadede, H., Karadede, Ö., Karaali, R., & Aydın, E. (2021). COVID-19 tanımlı bireylerin anksiyete ve depresyon düzeylerinin belirlenmesi. *Yoğun Bakım Hemşireliği Dergisi*, 25(2), 51-59.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2016). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin.
- Zoll, C. & Enz, S. (2005). A questionnaire to assess affective and cognitive empathy in children. *Journal of Child Psychology*, 15, 165-174.

Sosyal Medya Platformlarında Dijital Şiddet: Spor Bilimleri Öğrencileri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma¹

Erdal ÇETİN²

Öz

Bu çalışma spor bilimleri bölümlerinde okuyan öğrencilerin sosyal medya platformlarında maruz kaldıkları dijital şiddeti karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Örneklem grubunu Batman üniversitesi öğrencilerinin oluşturduğu çalışma için dijital şiddet eylemlerini konu alan bir anket uygulanmıştır. Anket sonuçlarına göre spor bilimlerinde okuyan öğrenciler, diğer bölümlerde okuyan öğrencilere göre daha fazla dijital şiddete maruz kalmıştır. Spor bilimleri öğrencilerinin en fazla maruz kaldıkları eylemlerin, sosyal medya veya e-posta hesap şifrelerinin istenmesi (%23,1), ısrarlı bir şekilde takip istekleri (%20,5), paylaşımlarında hakarete ve rahatsız edici yorumlara maruz kalma (%19,9) ve yazılı, görsel ve sözlü taciz mesajları alma (%16,5) olmuştur. Spor bilimleri bölümlerinde okuyan öğrenciler cinsiyet, etnik kimlik/ırk ve fiziksel özelliklerinin bu eylemlere maruz kalmalarında önemli bir faktör olduğunu beyan etmiştir. Bu eylemler karşısında aldıkları önlemler veya tepkiler sorulan öğrencilerin önemli bir kısmının bloklama ya da uygulama içinde şikâyet etme gibi seçeneklerini değerlendirdikleri; buna karşın sosyal önlemler veya hukuki girişimler konusunda zayıf tepkiler gösterdikleri belirlenmiştir.

Anahtar Sözcükler

dijital şiddet
gençlik
spor
şiddet

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 17.12.2022

Kabul Tarihi: 14.02.2023

Doi:
10.20304/humanitas.1220415

Digital Violence in Social Media Platforms: A Comparative Study on Students of Sports Sciences

Abstract

This study comparatively examines the digital violence that sports science students are exposed to on social media platforms. For the study whose sample included students of Batman University, a questionnaire about digital violence was used. According to the results of the questionnaire, students in Sport Sciences were exposed to more digital violence than students in other departments. Acts students of sports sciences were most exposed to were a requirement of social media or e-mail account password (23.1%) and persistent follow-up requests (20.5%). Students of the Department of Sports Sciences declared that gender, ethnic identity/race and physical characteristics were the leading factors in their exposure to these acts. When asked about the measures or reactions they used to prevent these acts, the majority of the students suggested that they considered options such as blocking or intranet complaining but they showed weak reactions to social measures or legal initiatives.

Keywords

digital violence
sport
violence
youth

About Article

Received: 17.12.2022

Accepted: 14.02.2023

Doi:
10.20304/humanitas.1220415

¹ Bu çalışma, Batman Üniversitesi Etik Kurulu tarafından onaylanmıştır.

² Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu, Batman/Türkiye, erdal.cetin@batman.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4258-123X

Giriş

Kültürel ve toplumsal ilişkilerin etkilediği, çok yönlü ve kompleks bir özelliğe sahip şiddet pratikleri, toplumsal hayatın birçok alanında görülmektedir. Farklı biçimlerde ortaya çıkan söz konusu şiddet eylemleri özellikle bireyler arası güç ilişkilerinden beslenmekte ve fiziksel eylemlerin yanı sıra sembolik nitelikler de taşıyabilmektedir (Ayan, 2010; Kızmaz, 2006; Okumuş, 2014). Dünya Sağlık Örgütü (WHO, 2002) şiddeti, “fiziksel güç veya iktidarın kasıtlı bir tehdit veya gerçeklik biçiminde bir başkasına uygulanması sonucunda maruz kalan kişide yaralanma, ölüm ve psikolojik zarara yol açması ya da açma olasılığı bulunması” şeklinde tanımlamaktadır. Wieviorka (2014) şiddetin farklı öznel ve nesnel yönlerinin olabileceğini ve bireylerin bir özne olarak şiddet eylemleri ile aralarındaki bağın çok farklı gerekçelere dayanabileceğini söyler. Ona göre, sabitlenen veya kontrol edilebilen bir figür olmayan şiddet öznesinin şiddet ile olan bağı, çeşitli nedenlerle engellenme ya da aynı gerekçelerle aşırı anlam arayışları gibi farklı şekillerde ortaya çıkabilmektedir. Yine Collins (2008) şiddet tüneli olarak vurgulandığı ve inşa sürecine atıf yaptığı durumun şiddet olgusunun anlaşılmasında önemli olduğunu söyler ve bireyin içinde yaşadığı koşulların şiddet eyleminin niteliğine ve yönüne dair bilgiler içerdiğini belirtir.

Günümüzde şiddetin yaygınlaştığı diğer bir alan ise dijital alan ve onun ortaya çıkardığı sosyal medya platformlarıdır (Arslan, 2020; Ekrem ve Güneri 2021; Özmen, 2018; Peterson ve Densley, 2017; Vatandaş, 2021). Toplumsal yaşamın tüm izlerini taşıması nedeniyle sosyal medya platformları gelişen teknolojiler ile şiddeti üretebilen veya kolaylaştırabilen bir potansiyel taşımaktadır (Karaboğa ve Işık, 2022; Nagle, 2018; Patton ve ark., 2014; Tripathi, 2017; Türkoğlu, 2022). Sosyalleşme sürecinin bir parçası haline gelen bu platformlarda şiddet, dijital ortama göre şekillenmektedir. Bu ortam içinde bazen şiddet faallerinin dijital araçları kullanarak yaptıkları bilinçli eylemler bazen de maruz kalanın dijital araç kullanımındaki zaafiyetlerinden doğan nedenlerle gerçekleşebilmektedir. Bu anlamda kaynağını insanoğlunun pratiklerinden alan dijital şiddet (Bjelajac ve Filipović, 2021) fiziksel, duygusal, cinsel ve ekonomik şiddet biçimlerini dijital dünyaya özgü pratikler ile yeniden inşa etmektedir.

Şiddet olgusunun dijital araçlarla ilişkisinde ortaya çıkan farklı ifade biçimlerinin olduğu görülmektedir (Oğuz Özgür ve Özkul, 2022; Şener ve Abınık, 2021). Çocuk ve gençlerin dijital ortam üzerinden birbirleri ile kurdukları güç ve iktidar ilişkileri siber zorbalık olarak gerçekleşebilmektedir (Agatston, Kowalski ve Limber, 2007; Aksaray, 2011; Erdur Baker ve Kavşut, 2007; Keith ve Martin, 2005; Slonje ve Smith, 2008). Dürtülerinin kontrolünde yaşanan zorlukların yansımaları olarak siber saldırganlık diğer bir ifade biçimidir

(Corcoran, McGuckin ve Prentice 2015; Seryol ve Günbatar, 2022; Smith, 2011). Aynı şekilde dijital ortamda flört şiddetinin izlerini görmek mümkündür. Siber flört şiddeti olarak kavramsallaştırılan bu durum özellikle ikili ilişkilerde şiddetin yaygın bir biçimi olarak kabul edilmektedir (Bakır ve Kalkan, 2019; Borrajo, Gámez-Guadix, Pereda ve Calvete, 2015; Caridade, Braga ve Borrajo, 2019; Rodríguez-Domínguez, Pérez-Moreno ve Durán, 2020; Uğur, Akat, Savcı ve Ercengiz, 2022; Zweig, Lachman, Yahner ve Dank, 2014). Farklı ifadelere rağmen genel anlamda dijital şiddet (siber şiddet)

fiziksel, cinsel, psikolojik veya ekonomik zarar veya acı ile sonuçlanan veya sonuçlanması muhtemel olan, kişilere karşı şiddete neden olmak, şiddeti kolaylaştırmak veya kişileri tehdit etmek için bilgisayar sistemlerinin kullanılması ve bireyin koşullarının, özelliklerinin veya kırılganlıklarının sömürülmesi

şeklinde tanımlanabilir (Council of Europe, 2018). Fascendini ve Fialová (2011)'ya göre dijital şiddetin ortaya çıkışını ve kısa süre içinde bireyleri tehdit edecek şekilde yaygınlaşmasını kolaylaştıran bazı faktörler vardır: Öncelikle dijital araçların (cep telefonu, bilgisayar, tablet vs.) yaygınlaşması ile birlikte şiddeti gerçekleştiren öznenin bu araçlara ulaşmadaki kolaylığı şiddet eylemleri için fırsat oluşturmaktadır. Yine teknolojinin kullanarak hedefe (mağdura) kolay bir şekilde ulaşma veya onu takip etme olanağı sağlamaktadır. Ayrıca dijital platformlar, saldırganın doğrudan (fiziki) iletişime geçmediği ve gerçek kimliğini gizleyebildiği bir ortam sunmaktadır. Söz konusu şiddet biçimlerinin dijital araçlar ve sosyal medya platformları üzerinden hızla yaygınlaşabilmesi ve kitleselleşebilmesi şiddetin bu alan içindeki etkisini de artırmaktadır.

Dijital şiddetin sosyal medya platformlarına yansımaları ise bireyin tanımadığı bir kişi tarafından takip edilmesi, ısrarlı takip istekleri, takip edilmeye veya istenmeyen mesajlar üzerinden iletişim kurmaya zorlanma, hesapları ele geçirme, hesapların kontrol edilmesi, hesapların kopyalanması, cinsel taciz mesajları, tehdit ve şantaj maruz kalma gibi birçok farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır (Henry ve Powell, 2016; IGF, 2015; Şener, 2013; Willard, 2007). PEW Araştırma Merkezi (Duggan, 2017) tarafından ABD'de yapılmış bir çalışmaya göre katılımcıların %40'ı siber tacize maruz kaldıklarını beyan etmiştir. Çalışmanın bulgularına göre özellikle 18-29 yaş aralığındaki gençlerin daha fazla siber tacize maruz kaldıkları görülmüştür. Modecki ve ark. (2014), 80 çalışmanın meta analizinde siber zorbalık ile ilgili ortalama oranın %15 olduğunu tespit etmiştir. Yine Avustralya'da 13-15 yaş aralığındaki çocukların %27'sinin siber zorbalığa maruz kaldıkları belirlenmiştir (Cross, Lester ve Barnes, 2015). Şener ve Abınık (2021) Türkiye'de yaptıkları bir çalışmada, her beş kişiden birinin dijital şiddet mağduru olduklarını ortaya çıkarmıştır. Ellyson, Adhia, Lyons ve Rivara (2020) dijital şiddetin bir biçimi

olan dijital flört şiddetini ele aldığı çalışmalarında flört deneyimi olan bireylerin %76,1'nin yaşamları boyunca en az bir kez dijital flört şiddetinin bir biçimine maruz kaldıkları görülmüştür. Çalışmada dijital şiddetin gençlerde daha yoğun olduğu, kadınların cinsiyet ve fiziksel özellikleri, erkeklerin de siyasi görüşlerinden dolayı şiddet mağduru oldukları belirlenmiştir.

Şiddetin dijital platformlara yansımada toplumsal kurumların ilişki biçimleri rol oynamaktadır. Okulda, iş hayatında, aile ve akrabalar arası ilişkilerde veya flört ilişkilerinde görülebilen dijital şiddetin farklı yöntem ve motivasyonlarla gerçekleşebildiği diğer bir alan da spor ortamıdır. Çünkü spor kurumu diğer kurumlarda olduğu gibi şiddet pratiklerini alana özgü bir şekilde üretebilmektedir. Hem sporcular arasında hem de farklı aktörlerden sporculara dönük farklı şiddet biçimleri ortaya çıkması (Brackenridge ve Fasting, 2002; Fasting, Chroni ve Knorre 2014; Gervis, Rhind ve Luzar, 2016; Hartill, 2009; Kılıç, 2019; Ohlert, Seidler, Rau, Rulofs ve Allroggen, 2017; Parent ve ark., 2016; Stirling ve Kerr, 2008), şiddetin spor ile ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Kerr, Jewett, MacPherson ve Stirling (2016) çalışmalarında sporcuların antrenmanlarda, müsabaka öncesi ve sonrasında farklı zorbalık türlerine maruz kalabildiklerini belirlemiştir. Benzer şekilde dijital araçlar aracılığıyla şiddet biçimlerinin yaşanması mümkün olan sporda bireyler, farklı amaçlar ve farklı şekillerde şiddetin öznesi veya mağduru haline gelebilmektedir (Cantor, Joppa ve Angelone, 2020; Doğan, 2019; Meggs ve Ahmed, 2021; Oshiro, Weems ve Singer, 2021; Sanderson ve Weathers, 2019). Kavanagh, Jones ve Sheppard-Marks (2016)'ın elit düzeyde sporcuların dijital ortamda yaşadıkları deneyimleri konu edindikleri çalışmada sporcuların fiziksel, duygusal ve cinsel şiddete uğradıklarını ve etnisite, din, engellilik ve cinsel yönelim özelliklerden dolayı ayrımcı yaklaşımlarla kötü muameleye maruz kaldıklarını belirlemiştir.

Teknolojik gelişmeler ve bu gelişmelerin ortaya çıkardığı yeni iletişim platformlarının geldiği aşama, dijital şiddetin güncel bir konu olarak kalmaya devam edeceğini göstermektedir. Yine gençlerin bu araçlarla sosyalleşmeleri şiddet biçimlerini dijital alanda ortaya çıkarma ihtimalini artırmaktadır. Bu anlamda çalışma spor bilimleri bölümlerinde okuyan öğrencilerin yaşadıkları dijital şiddetin boyutlarını ortaya çıkarmayı ve diğer bölümlerde okuyan gençler ile karşılaştırmayı amaçlamaktadır.

Yöntem

Araştırma Sorusu ve Hipotezler

Çalışmanın amacı ile ilişkili olarak “üniversitede okuyan spor bilimleri öğrencileri ile spor bilimleri dışındaki diğer bölümlerde okuyan öğrencilerin dijital şiddete maruz kalmalarında anlamlı bir fark var mıdır” sorusu araştırmanın temel sorusudur.

Buna göre hipotezler; aşağıdaki şekilde kurulmuştur.

- a) Spor bilimlerinde okuyan öğrenciler daha fazla dijital şiddete uğramaktadır.
- b) Farklı bölümlerde okuyan öğrenciler farklı özelliklerinden dolayı dijital şiddete uğramaktadır.

Bunun yanı sıra genel olarak kadın ve erkek üniversite öğrencilerinin dijital şiddete maruz kalmalarında anlamlı bir fark olup olmadığı ve gençlerin dijital şiddet karşısında ne gibi önlemler aldıklarının cevapları da araştırılmıştır.

Veri Toplama Araçları

Çalışmada nicel araştırma yönteminin veri toplama aracı olan anket kullanılmıştır. Anket sorularının hazırlanma sürecinde literatür taraması yapılmış ve daha önce yapılmış çalışmalardan (Cebecioğlu ve Altıparmak, 2017; Şener ve Abınık 202; Tompson, Benz ve Agiesta, 2013) destek alınarak bir anket formu oluşturulmuştur. Oluşturulan taslaktan sonra ilgili alanda çalışmaları olan iki uzmandan görüş alınmıştır. Uzman görüşü kapsamında başvuru alan akademisyenler, Türkiye’de daha önce dijital zorbalık alanında çalışmaları bulunan araştırmacılardan seçilmiştir. Uzmanlardan alınan geri bildirimler ile anketin ilk hali oluşturulmuş ve 25 kişiye pilot uygulama yapılmıştır. Pilot uygulamadan sonra bazı sorularda düzenlemeye gidilmiş ve anketin son hali oluşturulmuştur. Anket uygulanmak üzere çevrimiçi ortama aktarılmıştır.

Anket soruları üç bölümden oluşmuştur. İlk bölümde demografik bilgilerle ilgili sorular yer almaktadır. İkinci bölümde katılımcıların sosyal medya kullanımlarına ilişkin sorular bulunmaktadır. Üçüncü bölüm ise çalışmanın önemini ortaya çıkaran sorulardan oluşmaktadır. Bu bölümden katılımcıların maruz kaldıkları dijital şiddet eylemlerinin neler olduğu, bu eylemleri hangi özelliklerden dolayı yaşadıkları ve maruz kaldıkları dijital şiddet eylemlerinden sonra ne gibi tepki gösterdikleri ya da önlem aldıkları sorulmuştur.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Batman Üniversitesi’nde ön lisans ve lisans düzeyinde eğitim alan öğrenciler oluşturmaktadır. Çevrimiçi ortama aktarılan anket linki bölüm temsilcileri ve

öğretim elemanları aracılığıyla mesaj olarak öğrencilere ulaştırılmıştır. Bir aylık bir zaman dilimi sonucunda spor bilimleri bölümlerinde okuyan 159 öğrenci ve spor bilimlerinin bölümleri dışında kalan meslek yüksekokullarında okuyan ön lisans ve fen-edebiyat fakültesi ile sağlık bilimleri fakültesinde okuyan lisans bölümlerinden 182 öğrenci ankete katılmıştır. Ankete katılan öğrencilerin 192'si kadın, 149'u ise erkektir.

Verilerin analizi

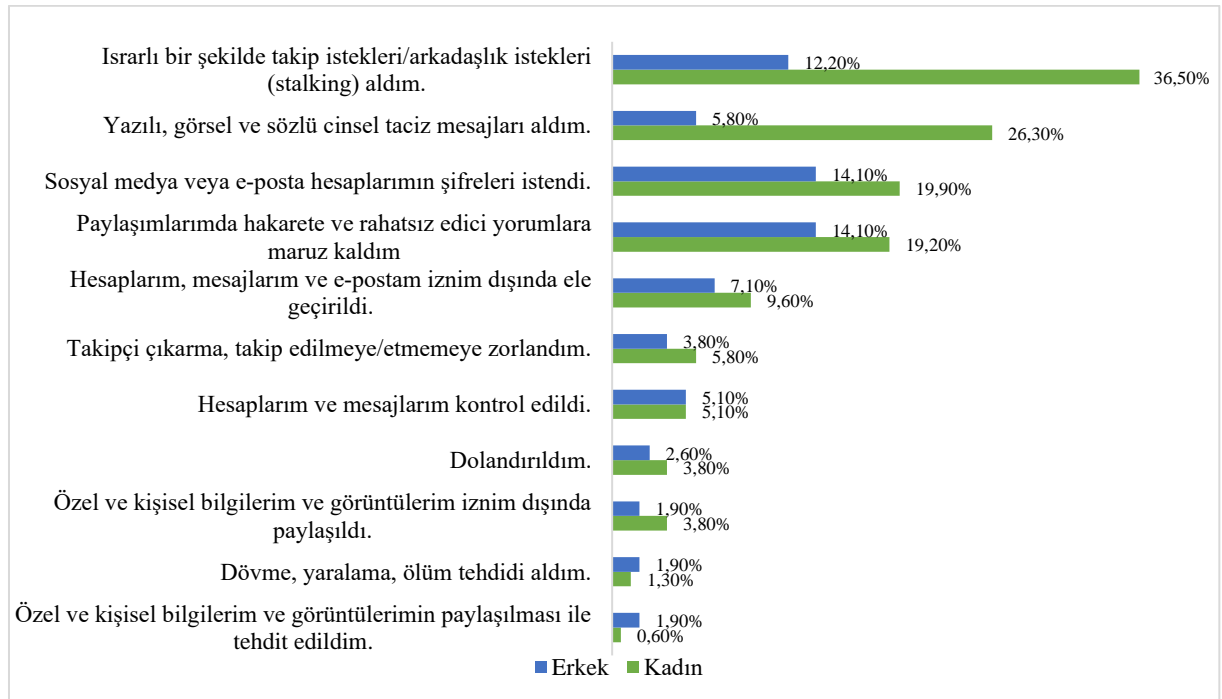
Çevrimiçi ortamda uygulanan anketlerin veri analizi için SPSS 26 programı kullanılmıştır. SPSS programına aktarılan verilerin Ki-kare anlamlılık düzeyine bakılmıştır. Ki kare anlamlılık düzeyi 0,05 olarak belirlenmiştir.

Etik hususlar

Araştırmaya başlamadan önce Batman Üniversitesi Etik Kurulu'ndan onay alınmıştır. Onay alındıktan sonra uygulamaya başlanan anket için öncelikle onam formu okutulmuş ve onam formu onayından sonra ankete katılım sağlanmıştır. Onam formunda araştırmanın amacı açık bir şekilde yazılmış ve katılımcıların gönüllü olarak araştırmaya katıldıkları, araştırmadan ayrılma ya da rahatsız oldukları sorulara yanıt vermeme haklarının oldukları belirtilmiştir.

Bulgular

Çalışma kapsamında ortaya çıkarılmaya çalışılan ilk bulgu katılımcıların hangi dijital şiddet eylemlerine maruz kaldıklarıdır. Kadın ve erkek cinsiyetine göre hangi eylemlere maruz kaldıkları Şekil 1'de gösterilmiştir.



Şekil 1: Katılımcıların maruz kaldıkları dijital şiddet eylemlerinin cinsiyete göre dağılımı

Şekil 1'e göre kadınların sosyal medya platformlarında en fazla maruz kaldıkları şiddet biçimi ısrarlı bir şekilde takip veya arkadaşlık istekleri almaları (%36,5) görülmüştür. Yazılı, görsel ve sözlü cinsel taciz mesajları (%26,3), sosyal medya veya e-posta hesaplarının şifrelerini isteme (19,9) ve paylaşımlarda hakarete ve rahatsız edici yorumlara maruz kalma (%19,2) kadın katılımcıların en fazla maruz kaldıkları diğer dijital şiddet eylemleri olmuştur. Erkek katılımcılarda ise sosyal medya veya e-posta hesaplarının şifrelerini isteme (%14,1) ve paylaşımlarında hakarete ve rahatsız edici yorumlara maruz kalma (%14,1) eylemleri ön plana çıkmıştır.

Tablo 1

Dijital Şiddet Eylemlerine Maruz Kalmanın Cinsiyete Göre Dağılımı

Dijital şiddete maruz kalma	Cinsiyet					
	Kadın		Erkek		Toplam	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Evet	99	51,6	58	38,9	157	46,0
Hayır	93	48,4	91	61,1	184	54,0
Toplam	192	100,0	149	100,0	341	100,0

[$\chi^2 = 5,392$ sd=1 p=0,020]

Şekil 1'deki eylemlerden en az birini yaşayan katılımcılarda kadınların erkeklere oranla daha fazla maruz kaldıkları (Tablo 1) ve dijital şiddete maruz kalma ile cinsiyet arasında anlamlı bir fark olduğu (P=0,020) görülmektedir. Kadınlarda herhangi bir dijital şiddet eylemine maruz kalma oranı %51,6 iken, bu oran erkeklerde %38,9 olarak tespit edilmiştir.

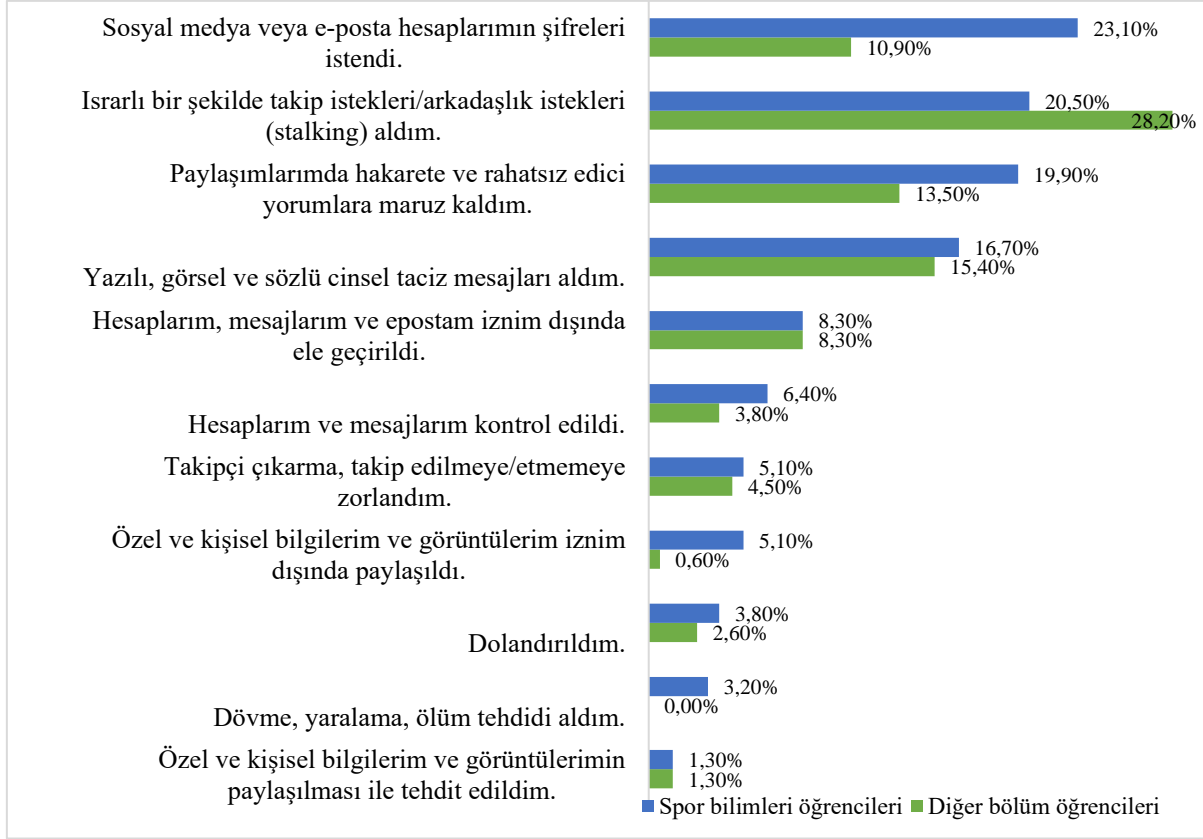
Tablo 2

Katılımcıların Okudukları Bölümler ile Dijital Şiddet Eylemlerine Maruz Kalmaları Arasındaki İlişki

Dijital Şiddet	Öğrencilerin Okudukları Bölümler					
	Spor Bilimleri Öğrencileri		Diğer Bölüm Öğrencileri		Toplam	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Evet	84	52,8	73	40,1	157	46,0
Hayır	75	47,2	109	59,9	184	54,0
Toplam	159	100,0	182	100,0	341	100,0

[$\chi^2 = 5,527$ sd=1 p=0,019]

Araştırmanın ortaya çıkarmayı hedeflediği en önemli değişken spor bilimleri öğrencileri ve diğer bölümlerde okuyan öğrenciler arasında anlamlı bir fark olup olmadığıdır. Tablo 2'ye göre spor bilimleri öğrencileri daha fazla dijital şiddete uğramıştır. Spor bilimleri bölümlerinde okuyan öğrencilerin %52,8'si şekil 1'de belirtilen eylemlerden en az birisine maruz kalırken; bu oran diğer bölümlerde okuyan öğrencilerde %40,1 olarak tespit edilmiştir.



Şekil 2: Katılımcıların maruz kaldıkları dijital şiddet eylemlerinin okudukları bölümlere göre dağılımı

Okudukları bölümlere göre değerlendirildiğinde; spor bilimleri öğrencilerinin en fazla maruz kaldıkları eylemler sırasıyla, sosyal medya veya e-posta hesap şifrelerinin istenmesi (%23,1), ısrarlı bir şekilde takip istekleri (%20,5), paylaşımlarda hakarete ve rahatsız edici yorumlara maruz kalma (%19,9) ve yazılı, görsel ve sözlü taciz mesajları alma (%16,5) olurken; diğer bölümlerde okuyan öğrencilerde ısrarlı bir şekilde takip istekleri (%28,2), yazılı görsel ve sözlü taciz mesajları alma (%15,4), paylaşımlarında hakarete ve rahatsız edici yorumlara maruz kalma (%13,5) ve sosyal medya veya e-posta hesaplarının şifrelerinin istenmesi (%10,9) şeklinde olmuştur.

Tablo 3

Dijital Şiddete Maruz Kalmalarına Neden Olduğunu Düşündükleri Özelliklerin Okudukları Bölüme Göre Dağılımı

	Öğrencilerin Okudukları Bölümler					
	Spor Bilimleri Öğrencileri		Diğer Bölüm Öğrencileri		Toplam	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Etnik kimlik/İrk	14	16,7	9	12,3	23	14,6
Siyasi görüş/ideoloji	8	9,5	5	6,8	13	8,3
Din/Mezhep	6	7,1	4	5,5	10	6,3
Cinsiyet	19	22,6	40	54,8	59	37,5
Yaş	3	3,6	3	4,1	6	3,8
Cinsel Yönelim	3	3,6	3	4,1	6	3,8
Fiziksel Özellikler	19	22,6	18	24,7	37	23,5
Memleket/Coğrafya	10	11,9	5	6,8	15	9,5
Engellilik	2	2,4	0	0,0	2	1,3
Meslek	3	3,6	1	1,7	4	2,5
Fikrim yok	33	39,3	11	15,1	44	28,0

Bu soruda katılımcılar birden fazla şık işaretlemiştir.

Çalışma kapsamında elde edilen diğer bir veri katılımcıların söz konusu eylemlere hangi özelliklerinden dolayı maruz kaldıklarına ilişkin görüşleridir. Her iki grupta da cinsiyet, fiziksel özellikler ve etnik kimlik ilk üç sırada olmasına rağmen aralarında oran olarak farklılıkların olduğu görülmüştür. Cinsiyet özellikleri spor bilimleri öğrencilerinde % 26,2 iken, diğer bölüm öğrencilerinde %54,8 olarak ölçülmüştür. Yine fiziksel özellikler spor bilimleri öğrencilerinde %22,6, diğer bölüm öğrencilerinde %24,7 olarak tespit edilmiştir. Etnik kimlik/ırk şikkında ise spor bilimleri öğrencileri %16,7, diğer bölüm öğrencilerinde %12,3 olarak tespit edilmiştir.

Tablo 4

Maruz Kaldıkları Dijital Şiddet Eylemleri Karşısında Aldıkları Önlem veya Gösterdikleri Tepkilerin Okudukları Bölümlere Göre Dağılımı

	Öğrencilerin Okudukları Bölümler					
	Spor Bilimleri Öğrencileri		Diğer Bölüm Öğrencileri		Toplam	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Blokluyordum	72	72,7%	32	55,2%	104	66,2%
Uygulama içinde şikâyet ediyordum	36	36,4%	22	37,9%	58	36,9%
Hesabı kapatıyordum	7	7,1%	3	5,2%	10	6,4%
Polise/Savcıya/Avukata bildiriyordum	4	4,0%	2	3,4%	6	3,8%
Ailem ile paylaşıyordum	10	10,1%	4	6,9%	14	8,9%
Arkadaşlarım ile paylaşıyordum	14	14,1%	4	6,9%	18	11,5%
Çevreden destek istiyordum	3	3,0%	6	10,3%	9	5,7%
Ekran görüntüsünü alıp bekliyordum	12	12,1%	2	3,4%	14	8,9%
Hiçbir şey yapmıyordum	12	12,1%	10	17,2%	22	14,0%

Bu soruda katılımcılar birden fazla şık işaretlemiştir.

Katılımcıların maruz kaldıkları eylemlere ilişkin nasıl bir tepki gösterdikleri veya önlem aldıkları da sorulmuştur. Katılımcıların önemli bir kısmının genellikle bloklama ve uygulama içinde şikâyet etme gibi seçenekleri değerlendirdikleri görülmüştür. Spor bilimleri öğrencilerinin %72,7'si söz konusu şiddet karşısında bloklamayı tercih ederken; bu oran diğer bölüm öğrencilerinde %55,2 olarak tespit edilmiştir. Spor bilimleri öğrencileri %36,4'ü uygulama içinde şikâyet ettiğini %12,1'i ekran görüntüsü aldığını ve yine %12,1'i ise hiçbir şey yapmadığını beyan etmiştir. Diğer bölüm öğrencilerinde ise uygulama içinde şikâyet %37,9; çevreden destek isteme %10,3; hiçbir şey yapmama oranı ise %17,2 olarak belirlenmiştir.

Tartışma ve Sonuç

Çalışmada üniversiteli gençlerin maruz kaldıkları dijital şiddet incelenmiş ve spor bilimleri bölümlerinde okuyan öğrenciler, diğer bölümlerde okuyan öğrenciler ile karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir. Öğrencilerin okudukları bölümlerden bağımsız olarak ele alındığında dikkat çeken ilk veri katılımcıların %46'sının dijital şiddeti yaşamaları olmuştur. Kadın katılımcılar erkek katılımcılara oranla daha fazla dijital şiddete maruz kaldıklarını beyan etmiştir. Oğuz Özgür ve Özkul (2022) tarafından yapılan bir çalışmada da benzer bir sonuç

ortaya çıkmış ve kadınların daha fazla dijital şiddet yaşadığını belirlemiştir. Bazı araştırmalar ise eylemin niteliklerine göre cinsiyet ve dijital şiddet arasında farklı sonuçların olabileceğini göstermiştir (Ekrem ve Güneri, 2021; Erdur Baker ve Kavşut, 2007; Staude-Müller, Hansen ve Voss, 2012).

Çalışmada kadınların sosyal medya platformlarında en fazla maruz kaldıkları şiddet biçimi ısrarlı bir şekilde takip veya arkadaşlık istekleri (%36,5) olduğu görülmüştür. Yine yazılı, görsel ve sözlü cinsel taciz mesajları (%26,3), sosyal medya veya e-posta hesaplarının şifrelerini isteme (%19,9) ve paylaşımlarda hakarete ve rahatsız edici yorumlara maruz kalma (%19,2) kadın katılımcıların en fazla maruz kaldıkları yaygın dijital şiddet eylemleri olarak belirlenmiştir. Erkeklerde ise sosyal medya veya e-posta hesaplarının şifrelerini isteme (%14,4) ve paylaşımlarda hakarete ve rahatsız edici yorumlara maruz kalma (%14,1) eylemleri en yaygın dijital şiddet türleri olarak ortaya çıkmıştır. Araştırmada elde edilen veriler daha önce Şener ve Abınık (2021) tarafında yapılan çalışma ile benzerlik göstermektedir. Söz konusu çalışmada kadınların %51'i dijital ortamlarda yazılı, sesli veya görüntülü taciz mesajları aldıklarını, %46'sı ise ısrarlı takibe uğradıklarını beyan etmiştir. Sanal ortamların yüz yüze ortamları yansıttığı ve bu yüzden toplumdaki yaygın düşmanlığı, şiddeti ve ötekileştirmeyi besleyen bir özelliğin olduğunu söylenebilir (Kavanagh, Litchfield ve Osborne, 2022). Kişiler arası ilişkilerdeki şiddet, ortamlara özgü özellikler ile dijital teknolojilerde artırılabilen ve bu durum kadınların yaşadıkları şiddetin dijital ortamlara taşınmasına neden olabilmektedir.

Araştırmanın hipotezlerinde biri olması itibarıyla ortaya çıkarılmaya çalışılan önemli bir veri, spor bilimleri öğrencileri ile diğer bölümlerde okuyan öğrencilerin dijital şiddete maruz kalmalarında anlamlı bir fark olup olmadığıdır. Veriler spor bilimleri bölümlerinde okuyan öğrencilerin daha fazla dijital şiddete maruz kaldıklarını göstermiştir. Spor bilimleri bölümlerinde okuyan öğrencilerin %52,8'i ve diğer bölümlerde okuyan öğrencilerin %40,1'i dijital şiddet eylemlerinden birine maruz kaldıklarını beyan etmiştir. Sporun beden ilişkileri etrafında gelişen özelliği ve atletik yetenek, performans gibi sonuç odaklı yapısı, diğer şiddet biçimlerini barındırmasına ve daha fazla zorbalık uygulanan bir alan haline gelmesine neden olabilmektedir (Douglas ve Carless, 2009; Mishna, Kerr, McInroy ve MacPherson, 2019; Wilinsky ve McCabe, 2021).

Okudukları bölümlere göre bakıldığında spor bilimleri öğrencilerinin en fazla maruz kaldıkları ilk üç dijital şiddet biçimi sırasıyla, sosyal medya veya e-posta hesaplarının şifrelerinin istenmesi (%23,1), ısrarlı bir şekilde takip istekleri (stalking) alma (%20,5) ve paylaşımlarında hakarete ve rahatsız edici yorumlara maruz kalma (%19,9) olduğu

belirlenmiştir. Diğer bölümlerde okuyan öğrencilerde ise ısrarlı bir şekilde takip istekleri (%28,2), yazılı görsel ve sözlü taciz mesajları alma (%15,4) ve paylaşımlarında hakarete ve rahatsız edici yorumlara maruz kalma (%13,5) yaşadıkları deneyimler olmuştur. Meggs ve Ahmed (2021) sporcuların Twitter hesaplarına yönelik taraftar mesajlarını inceledikleri çalışmalarında sporcuların performanslarına yönelik eleştirileri kabullendikleri ancak eleştirilerin bununla sınırlı kalmadığını, aile hayatlarına yönelik rahatsız edici yorumların olduğunu ve bunun sporcular üzerinden daha etkili olduğunu ortaya çıkarmıştır. Tompson ve ark. (2013) tarafından yapılan çalışmada da bireyin izni olmadan telefonundaki kısa mesajlara ve son arama bilgilerine bakma (%23), kendisi hakkında bir internet sayfasına doğru olmayan bir şey yazma (%22), bir internet sayfasına kendisi hakkında gerçekten kötü bir şey yazma (%21), ve e-posta hesabına veya sosyal medya hesaplarına giriş yaparak kendisini gözetleme (%16) gibi davranışların yaygın görülen dijital şiddet biçimleri olduğu görülmüştür.

Araştırmaya katılan ve herhangi bir dijital şiddet eylemine maruz kaldığını beyan eden öğrencilere söz konusu eylemlere hangi özelliklerinden dolayı maruz kaldıkları sorulmuştur. Spor bilimleri bölümlerinde okuyan öğrenciler cinsiyet (%26,6), etnik kimlik/ırk (%16,7) ve fiziksel özelliklerinin (%22,6) bu eylemlere maruz kalmalarında önemli faktörler olduğunu beyan etmiştir. Diğer bölüm öğrencilerinde ise cinsiyet özelliklerinin (%54,8) baskın bir neden olduğu görülmektedir. Cinsiyet özelliklerini fiziksel özellikler (%24,7) ve etnik kimlik/ırk aidiyetleri (%12,3) takip etmiştir. Çalışmada ortaya çıkan bulguların bir benzeri Pew Araştırma Merkezi'nin (Duggan, 2017) Amerika'da yaptığı araştırmada da görüşmüştür. Araştırmada çevrimiçi tacize uğradığını beyan eden katılımcıların %34'ü fiziksel görünüşleri, %32'si cinsiyetleri, %23'ü ise etnik kimlikleri dolayısıyla çevrimiçi tacize uğradıkları belirlenmiştir. Oshiro ve ark. (2021) siber ırkçılık ile ilgili çalışmalarında dijital platformlarda siyahi bireylerin daha ırkçı söylemlere maruz kaldıklarını ortaya çıkarmıştır. İrkçi ve nefret söylemlerinin sosyal medyada yer edinmesinde toplumsal alandaki söylemlerin dijital ortama yansımaları, sosyal medyanın denetimsiz bir alan olması ve kullanıcıların hâkim eğilimlerin gücünü arkasına alıp beğeni alabilme gibi durumlar rol oynamaktadır (Karaboğa ve Işık, 2022).

Genel olarak bakıldığında spor bilimleri ve diğer bölümleri okuyan her iki grup açısından cinsiyetlendirilmiş şiddetin dijital ortamda inşa edildiği görülmektedir. Kadınların ilişkileri veya tercihleri ile ilgili olarak kendilerine çizilen sınırların, sunulan imkânların ve onlar için belirlenen normların ya da konuların dışına çıktıklarında toplumsal anlamda şiddete maruz kaldıkları gerçeği (Kara ve Uluç, 2019, s. 1575) dijital ortamlarda görülmektedir. Henry ve Powell (2016) korkutma sindirme gibi özelliklerin yanı sıra aşağılama ve kötülemek gibi

hedeflerle kadınların partner şiddetine maruz kalabildiklerini ortaya çıkarmıştır. Yıldız ve Özarıslan (2022) ise cinsiyet ile ilişkili olarak kadınlara yönelik partneri denetleme ve baskılama, ısrarlı takip (stalking) ve ilişkinin başlaması/yeniden başlaması konusunda aşırı ısrar, cinsel içerikli paylaşım (sexting) için zorlama, cinsel içerikli şantaj ve intikam pornosunun yaygın şiddet pratikleri olduğunu belirlemiştir.

Çalışmada katılımcıların maruz kaldıkları eylemlere ilişkin gösterdikleri tepkiler ya da geliştirdikleri önlemler de sorulmuştur. Katılımcıların önemli bir kısmının genellikle bloklama (%72,7) ve uygulama içinde şikâyet etme (%36,4) gibi seçeneklerini değerlendirdikleri; buna karşın sosyal önlemler veya hukuki girişimler konusunda zayıf tepkiler gösterdikleri belirlenmiştir. Şiddet, istismar ve olumsuz davranışlar konusunda gençlerin bildirim konusundaki zafiyetleri bu çalışmada görülmüş ve katılımcıların büyük oranda bireysel bazı önlemleri tercih ettiği görülmüştür. Amerika’da siber zorbalık ile ilgili olarak gençler ile ilgili yapılan bir çalışmada (Pauilet ve Chawdhry, 2012) siber zorbalık kurbanı gençlerin sadece %10’unun bu durumu bir yetişkine bildirdiği ortaya çıkmıştır. Yine Yıldırım (2019) yaptığı araştırmada katılımcıların dijital şiddete karşı kişiyi engelleme, gelen mesajı ve tepkileri yok sayma ve kendi hesaplarını gizleme gibi seçenekler geliştirdiklerini belirlenmiştir. Cebecioğlu ve Altıparmak (2017)’in çalışmasında da dijital şiddet durumunda kadınların % 65,1’inin, erkeklerin de %61,4’ünün genellikle uygulamayı kaldırma gibi bir seçeneği kullandıkları görülmüştür.

Araştırmadan elde edilen veriler ve literatürdeki diğer çalışmalar şiddetin ve zorbalığın fiziksel alanın ötesine taşınması nedeniyle dijital ortamda ortaya çıkabileceğini ve daha fazla alan bulabileceğini göstermiştir. Ayrıca çalışma özelinde bakıldığında spor ile ilişkili bölümlerde okuyan bireylerin diğer bölümlerde okuyan bireylere göre dijital şiddet tehdidine daha açık olduğu görülmektedir.

Dijital araçların yaşamımıza daha fazla girdiği ve günlük yaşamımızın çoğu pratikleri üzerinde etkili olduğu, sadece sanal dünya tanımlanmasının yeterli olmadığı gün gittikçe ortaya çıkmaktadır. Bireylerin bu araçlarla daha fazla zaman geçirdikleri ve dijital araçlar ve uygulamalar ile sosyalleştikleri günümüzde, teknolojik araçların ortaya çıkardığı sıkıntılar konuşulmakta ve bu sıkıntı ve sorunlar yeni biçim ve özellikler olarak yeniden üretilmektedir. Dijital şiddet, yeni bir şiddet biçimi olmasının getirdiği özelliklerin yanında yeni yöntem ve metotlarla çözüm üretilmesi gereken bir olgu olarak önümüzde durmaktadır. Yeni kuşaklar ve gençler tarafından daha fazla kullanılması ve yine şiddetin söz konusu kuşaklarda daha fazla yaşanan bir olgu olması, çözüm yaratma noktasında farklı aktörlerin rol oynamasını

gerektirmektedir. Bu anlamda başta çocuk ve gençlerle sıkı ilişkileri olan ebeveyn ve eğitimciler olmak üzere farklı kurumların önleyici çalışmalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Birey üzerinde yaratabileceği olumsuzluklar dikkate alındığında çocuk ve gençlerin yanında aile ve eğitimcilerin farkındalığı en önemli önleyici çalışma olacaktır.

Dijital araçlar günlük yaşamımızın önemli bir parçası olmanın yanında iş hayatının da vazgeçilmez araçları olmuş durumdadır. Bu anlamda üniversitenin tüm öğrencileri bir şekilde dijital araçları kullanmaktadır. Yine sosyal medya iş hayatında ve reklacılıkta önemli platformlar olmaktadır. Dolayısıyla üniversite yıllarında dijital şiddet ve dijital güvenlik ile ilgili farkındalıklarının artırılmasını, önlemler konusunda bilinçlendirilmeleri ve üniversitelerin bu konuda eğitimler ve bilimsel çalışmaları ile öncülük yapması faydalı çalışmalar olacaktır.

Bunun dışında akademik çalışmalar ile sorunun konuşulması, görünür kılınması ve çözüm üretilmesi oldukça önemlidir. Hem daha önceki çalışmalar hem de bu makalede elde edilen veriler daha fazla araştırma gerektirdiğini göstermektedir. Konuyla ilgili yeni yapılacak akademik çalışmalar dijital şiddetin yaygınlığı, etkileri, toplumsal alt yapısı ve bireysel etkileri gibi dijital şiddetin doğasına anlamaya yönelik olması önemlidir. Yine özellikle nitel çalışmalar ile dijital şiddetin nedenleri üzerinde yoğunlaşmak mümkündür. Diğer bir nokta ise dijital şiddeti cinsiyet, etnisite, engellilik, bedensel özellikler üzerinde araştırılmasıdır. Yine dezavantajlı grupların dijital ortamda yaşadıkları deneyimleri ortaya çıkarmak bilimsel araştırmalar için gelecek perpektifi sağlayabilir.

Dijital araçların olumsuz sonuçları ve bu konuda hem bireysel hem de kurumsal endişeler, mevcut hukuki girişimler geliştirmesi gerektiğini ya da olası yeni hukuki düzenlemelerin yapılması gerektiğini ortaya çıkarmaktadır. Bu anlamda sorunun diğer boyutu olan hukuk ile ilgili araştırmaların ve somut düzenlemelerin artması gerektiğine işaret etmektedir.

Dijital şiddet bireyler arası ilişki biçimi, bireysel özellikler ve iş yaşamından dolayı farklı kurumlarda ortaya çıkabilmektedir. Bu kurumlardan biri olan sporda da farklı demografik, bireysel ve sosyolojik özelliklerinden dolayı alan bulabilmektedir. Çalışmada spor ile ilişkili bölümler ele alınmıştır. Ancak spor kurumunun çok farklı organizasyon biçimleri bulunmaktadır. Profesyonel spor kulüpleri, okul sporları, bakanlıklara bağlı spor örgütlenmelerinde spor yapan binlerce birey bulunmaktadır. Bunların dijital şiddet deneyimlerinin araştırılması faydalı olacaktır. Özellikle sportif faaliyetlerle uğraşan bireylerin sosyal medya platformlarında maruz kaldıkları şiddet ile ilgili önlemlerin geliştirilmesi için konu üzerinde daha fazla araştırma yapılması önemli bir hale gelmektedir.

Kaynakça

- Agatston, P., Kowalski, R. ve S., Limber. (2007). Students' perspectives on cyberbullying. *Journal of Adolescent Health*, 41, S59-S60.
- Arslan, A. (2020). Ortaöğretim öğrencilerinin dijital bağımlılık düzeyleri ve şiddet eğilimlerinin belirlenmesi. *Journal of Computer and Education Research*, 8(15), 86-113.
- Ayan, S. (2010). *Aile ve şiddet, aile içinde çocuğa yönelik şiddet*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Bakır, A. ve Kalkan, M. (2019). Siber flört istismarı ölçeği'nin Türkçe formunun geçerlik ve güvenirlik çalışması. *OPUS International Journal of Society Researches*, 14(20), 75-95.
- Bjelajac, Ž. ve Filipović, A. (2021). Specific characteristics of digital violence and digital crime. *Pravo-teorija i praksa*, 38(4), 16-32.
- Borrajo, E., Gámez-Guadix, M., Pereda, N. ve Calvete, E. (2015). The development and validation of the cyber dating abuse questionnaire among young couples. *Computers in Human Behavior*, 48, 358-365.
- Brackenridge, C. ve Fasting, K. (2002). Sexual harassment and abuse in sport: The research context. *The Journal of Sexual Aggression*, 8(2), 3-15.
- Cantor, N., Joppa, M. ve Angelone, D. J. (2021). An examination of dating violence among college student-athletes. *Journal of interpersonal violence*, 36(23-24), 13275-13295.
- Caridade, S., Braga, T. ve Borrajo, E. (2019). Cyber dating abuse (CDA): Evidence from a systematic review. *Aggression and Violent Behavior*, 48, 152-168.
- Cebecioğlu, G. ve Altıparmak, İ. B. (2017). Dijital şiddet: Sosyal paylaşım ağları üzerine bir araştırma. *Sakarya University Journal of Education*, 7(2), 423-431.
- Collins, R. (2008). *Violence: A micro-sociological theory*. New Jersey: Princeton University.
- Council of Europe. (2020). *Cyberviolence*. <https://www.coe.int/en/web/cybercrime/cyberviolence>.
- Corcoran, L., McGuckin, C. ve Prentice, G. (2015). Cyberbullying or cyber aggression?: A review of existing definitions of cyber-based peer-to-peer aggression. *Societies*, 5(2), 245-255.
- Cross, D., Lester, L. ve Barnes, A. (2015). A longitudinal study of the social and emotional predictors and consequences of cyber and traditional bullying victimisation. *International Journal of Public Health*, 60(2), 207-217.

- Doğar, Y. (2019). Analyzing the cyberbullying behaviors of sports college students. *International Education Studies*, 12(11), 36-46.
- Douglas, K. ve Carless, D. (2009). Abandoning the performance narrative: Two women's stories of transition from professional sport. *Journal of Applied Sport Psychology*, 21(2), 213-230.
- Duggan, M. (2017). *Online harassment 2017*. Washington: Pew Research Center.
- Ekrem, E. C. ve Güneri, S. E. (2021). Kadına yönelik şiddetin dijital dünyaya yansması. *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi*, 4(8), 362-370.
- Ellyson, A. M., Adhia, A., Lyons, V. H. ve Rivara, F. P. (2021). Prevalence, age of initiation, and patterns of co-occurrence of digital dating abuse behaviors nationwide. *Children and Youth Services Review*, 122, 105921.
- Erdur Baker, Ö. ve Kavşut, F. (2007). Akran zorbalığının yeni yüzü: Siber zorbalık. *Eurasian Journal of Educational Research (EJER)*, 27, 31-42.
- Fasting, K., Chroni S. ve Knorre N. (2014). The experiences of sexual harassment in sport and education among European female sports science students. *Sport, Education and Society*, 19(2), 115-130.
- Gervis, M., Rhind, D. ve Luzar, A. (2016). Perceptions of emotional abuse in the coachathlete relationship in youth sport: The influence of competitive level and outcome. *International Journal of Sports Science & Coaching*, 11(6), 772-779.
- Hartill, M. J. (2009). The sexual abuse of boys in organized male sports. *Men and Masculinities*, 12(2), 225-249.
- Henry, N. ve Powell, A. (2016). Sexual violence in the digital age: The scope and limits of criminal law. *Social & Legal Studies*, 25(4), 397-418.
- Internet Governance Forum (IGF). (2015). *Best practice forum (BPF) on online abuse and gender-based violence against women*. Geneva.
- Kara, Z. ve Uluç, M. A. (2019). Şiddetin cinsiyeti: Bir modern toplum anksiyetesi. *Şarkiyat*, 11(3), 1566-1581.
- Karaboğa, D. ve Işık, M. (2022). Dijital şiddet ve nefret söylemi. *Spor, Eğitim ve Çocuk*. 2(1), 1-26.
- Kavanagh, E., Jones, I. ve Sheppard-Marks, L. (2016). Towards typologies of virtual maltreatment: Sport, digital cultures & dark leisure. *Leisure Studies*, 35(6), 783-796.

- Kavanagh, E., Litchfield, C. ve Osborne, J. (2022). *Social media, digital technology and athlete abuse*. J. Sanderson (Ed), Sport, Social Media, and Digital Technology (1.baskı) içinde (185-204). Bradford: Emerald Publishing Limited.
- Kerr, G., Jewett, R., MacPherson, E. ve Stirling, A. (2016). Student-athletes' experiences of bullying on intercollegiate teams. *Journal for the Study of Sports and Athletes in Education*, 10(2), 132-149.
- Kızmaz, Z. (2006), Şiddetin sosyo-kültürel kaynakları üzerine sosyolojik bir yaklaşım. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(2), 247-267.
- Kılıç, M. (2019). Sosyolojik açıdan sporda şiddet olgusu: Bütüncül bir bakış. *Muhakeme Dergisi*, 2(1), 83-98.
- Meggs, J. ve Ahmed, W. (2021). Applying cognitive analytic theory to understand the abuse of athletes on twitter. *Managing Sport and Leisure*, 1-10.
- Mishna, F., Kerr, G., McInroy, L. B. ve MacPherson, E. (2019). Student athletes experiences of bullying in intercollegiate sport. *Journal for the Study of Sports and Athletes in Education*, 13(1), 53-73.
- Modecki, K. L., Minchin, J., Harbaugh, A. G., Guerra, N. G. ve Runions, K. C. (2014). Bullying prevalence across contexts: A meta-analysis measuring cyber and traditional bullying. *Journal of Adolescent Health*, 55(5), 602-611.
- Nagle, J. (2018). Twitter, cyber-violence, and the need for a critical social media literacy in teacher education: A review of the literature. *Teaching and Teacher Education*, 76, 86-94.
- Oğuz Özgür, H. ve Özkul, M. (2022). Risk toplumunda kuşakların yeni şiddet deneyimi: Dijital şiddet. *Turkish Studies*, 17(3), 551-568.
- Ohlert, J., Seidler, C., Rau, T., Rulofs, B. ve Allroggen, M. (2017). Sexual violence in organized sport in Germany. *German Journal of Exercise and Sport Research*, 48, 59-68.
- Okumuş, E. (2014). *Doğamızdaki şiddet*. İstanbul: Siyah Beyaz Yayınları.
- Oshiro, K. F., Weems, A. J. ve Singer, J. N. (2021). Cyber racism toward black athletes: A critical race analysis of TexAgs.com online brand community. *Communication & Sport*, 9(6), 911-933.
- Özmen, Ş. Y. (2018). Dijital şiddet, siber zorbalık ve yeni medya okuryazarlığı üzerine bir değerlendirme. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(61), 958-966.

- Parent, S., Lavoie, F., Thibodeau, M. E., Hébert, M., Blais, M. ve Team, P. A. J. (2016). Sexual violence experienced in the sport context by a representative sample of Quebec adolescents. *Journal Interpersonal Violence*, 31(16), 2666-2686.
- Patton, D. U., Hong, J. S., Ranney, M., Patel, S., Kelley, C., Eschmann, R. ve Washington, T. (2014). Social media as a vector for youth violence: A review of the literature. *Computers in Human Behavior*, 35, 548-553.
- Paulet, K. ve Chawdhry, A. A. (2012). *Raising awareness: Education is the key to understanding cyberbullying*. Sözlü sunum, Proceedings of the Information Systems Educators Conference, New Orleans, Louisiana.
- Peterson, J. ve Densley, J. (2017). Cyber violence: What do we know and where do we go from here? *Aggression and Violent Behavior*, 34, 193-200.
- Rodríguez-Domínguez, C., Pérez-Moreno, P. J. ve Durán, M. (2020). Cyber dating violence: A review of its research methodology. *Anales de Psicología*, 36(2), 200-209.
- Sanderson, J. ve Weathers, M. R. (2020). Snapchat and child sexual abuse in sport: Protecting child athletes in the social media age. *Sport Management Review*, 23(1), 81-94.
- Seryol, S. ve Günbatar, M. S. (2022). Siber saldırganlık ölçümü: Lise öğrencileri üzerine bir çalışma. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19(Özel Sayı), 1-27.
- Slonje, R. ve Smith, P. K. (2008). Cyberbullying: Another main type of bullying? *Scandinavian Journal of Psychology*, 49(2), 147-154.
- Smith, P. K. (2012). Cyberbullying and cyber aggression. C. McGuckin ve L. Corcoran (Ed), *Handbook of school violence and school safety* içinde (93-103). Oxfordshire: Routledge.
- Staupe-Müller, F., Hansen, B. ve Voss, M. (2012). How stressful is online victimization? Effects of victim's personality and properties of the incident. *European Journal of Developmental Psychology*, 9(2), 260-274.
- Stirling, A. E. ve Kerr, G. A. (2008). Defining and categorizing emotional abuse in sport. *European Journal of Sport Science*, 8(4), 173-181.
- Şener, G. (2013). *Sosyal medyada mahrem ilişkiler, gözetleme ve dijital şiddet*. Akademik Bilişim Konferansı, Antalya.
- Şener, G. ve Abınık, N. (2021). Türkiye'de dijital şiddet araştırması. *Toplumsal Bilgi ve İletişim Derneği Araştırması*. <https://www.stgm.org.tr/sites/default/files/2021-10/konda-rapor-8eylul.pdf>.

- Tompson, T. N., Benz, J. K. ve Agiesta, J. (2013). The digital abuse study: Experiences of teens and young adults. *Associated Press-NORC Center for Public Affairs Research*. https://apnorc.org/wp-content/uploads/2020/02/AP-NORC-Center-and-MTV_Digital-Abuse-Study_FINAL.pdf.
- Tripathi V. (2017). Youth violence and social media. *Journal of Social Sciences*, 52(1-3), 1-7.
- Türkoğlu, H. S. (2022). *Dijital şiddet kavramı üzerinden linç kültürü: Twitter üzerine bir inceleme*. Sözlü sunum, Yeni Yüzyıl'da İletişim Kongresi, İstanbul.
- Uğur, E., Akat, M. Savcı, M. ve Ercengiz, M. (2022). The validity and reliability studies of the scales of cyber-obsessional pursuit (cops) and cyber dating abuse (cdas): Adaptation to Turkish, *E-International Journal of Educational Research*, 13(3), 46-58.
- World Health Organization (2002). *World Report on Violence*. Geneva.
- Wieviorka, M. (2014). The sociological analysis of violence: New perspectives. *The Sociological Review*, 62, 50-64.
- Wilinsky, C. L. ve McCabe, A. (2021). A review of emotional and sexual abuse of elite child athletes by their coaches. *Sports Coaching Review*, 10(1), 84-109.
- Willard, N. E. (2007). *Cyberbullying and cyberthreats: Responding to the challenge of online social aggression, threats, and distress*. Champaign: Research Press.
- Vatandaş, S. (2021). Şiddet ve dijital oyunlar (şiddetin dijital oyunlar üzerinden deneyimlenmesi). *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 9(1) 399-424.
- Yıldız, F. ve Özarlan, Z. (2022). Kadınların deneyimlerinden dijital flört şiddetine bakmak. *Etkileşim*, 9, 72-101.
- Zweig, J. M., Lachman, P., Yahner, J. ve Dank, M. (2014). Correlates of cyber dating abuse among teens. *Journal of Youth and Adolescence*, 43(8), 1306-1321.

Henning Mankell'in *Ölümün Karanlık Yüzü* Adlı Romanında Yabancı Olarak Öteki

Umut ERDOĞAN¹

Öz

Bauman'a göre yabancı ne düşman ne de dosttur. Üçüncü bir kategori olarak ötekileştirilen yabancı, bilinmeyen ve tekinsiz öteki olarak diğerleri tarafından bir hedef haline getirilir. İstenmeyen ve toplumdaki uzaklaştırılması gereken yabancı, toplum düzeni için bir tehdit olarak algılanır. Bu çalışma, yabancının ötekileştirilmesini Henning Mankell'in *Ölümün Karanlık Yüzü* adlı romanında, göçmenlerin yabancı öteki olarak sunulmasına dair bir okuma sunmaktadır. İsveç'in yoğun göç aldığı, öte yandan yabancı karşıtlığının da arttığı bir dönemde yazılan roman, yabancı kategorisinin inşasına dair bir kurgu sunmaktadır. Biz ve öteki bağlamında toplumdaki ayrıştırılan yabancı, romanda göçmenlere bakış üzerinden değerlendirilmektedir. Bu nedenle çalışma kapsamında seçilen romanda ötekileştirilen yabancı, çalışmada Bauman'ın yabancı olgusu üzerine görüşleri çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Anahtar Sözcükler

Henning Mankell
Bauman
öteki
yabancı
ötekileştirme
göç

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 22.11.2022

Kabul Tarihi: 21.02.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1208641

The Other as a Stranger in Henning Mankell's Novel *Ölümün Karanlık Yüzü*

Abstract

According to Bauman, a stranger is neither an enemy nor a friend. The stranger is marginalized as a third category, the stranger is unwanted; perceived as a threat to the social order. This study presents a reading of the alienation of the foreigner in Henning Mankell's novel, *Ölümün Karanlık Yüzü*, about the presentation of immigrants as the foreign other. The novel, which was written in a period when Sweden received intense immigration and on the other hand, increased xenophobia, presents a fiction about the construction of the foreign category. The stranger, who is separated from society in the context of us and the other, is evaluated through the perspective of immigrants in the novel. For this reason, the foreigner who is marginalized in the novel chosen within the scope of the study is evaluated within the framework of Bauman's views on the phenomenon of foreigner.

Keywords

Henning Mankell
Bauman
the other
stranger
marginalization
immigration

About Article

Received: 22.11.2022

Accepted: 21.02.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1208641

¹ Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara/Türkiye, erdogan.e.umut@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5856-3725

Giriş

Modernleşmeyle birlikte nüfus içindeki hareketlilik yoğun biçimde gerçekleşmektedir. Öncelikle köyden kente göçle başlayan süreç, zamanla okyanus ve kıta aşırı hale gelerek, yeni ülkelerdeki iş fırsatlarına doğru ilerlemeye başlamış, aynı zamanda iş imkânları peşinden ülkeler içindeki şehirlerarası hareketlenme de artmıştır (Taylor, 2011, s. 32). Ancak göç nedenleri yalnızca iş fırsatlarıyla sınırlı kalmamış, savaşlardan, doğal nedenlerden, siyasi değişimler gibi nedenler yüzünden de insanlar başka ülkelere göç etmeye başlamıştır. Bu hareketlilik içinde Avrupa, yoğun göç akışıyla karşılaşmaktadır.

7 Şubat 1992'de Maastricht Anlaşması'yla Avrupa Ekonomik Topluluğu, Avrupa Birliği adını alarak daha da genişlemiştir. Avrupa Birliği'nin üye sayılarının artmasıyla, Avrupa'nın gelişmişlik düzeyinde farklılık gösteren ülkeleri de birliğe dâhil olmuştur. Sınırların kalktığı bir Avrupa yaratma amaçları ise göç hareketlerini artırmıştır. Avrupa'nın batısı, doğusundan daha fazla göç almaya başlamıştır. Batı Avrupa'da bu nedenle yasadışı göçe yönelik endişeler artmış, sonunda göçmenleri kontrol etmek, azaltmak ya da durdurmak amacıyla ülkeler girişimlerde bulunmuşlardır (Ritzer, 2011, s. 325). 1990'ların başında mülteci ve sığınmacı sayısı Avrupa'da büyük dalgalar halinde artmıştır. Sovyetler Birliği'nin çöküşü, Yugoslavya'nın dağılması, Bosna Savaşı gibi etkenlerle bu bölgelerdeki göç hareketleri artmıştır (Wallace ve Stola, 2001, s. 27).

Yaşanan göç dalgası içinde İsveç, uzun süreler boyunca çok sayıda mülteciyi açıklık politikası güderek kendi geçmişiyle birleştirmeye yönelmiş bir Avrupa ülkesidir (d'Haenens ve Joris, 2020, s. 444). Sanayileşmenin artmasıyla birlikte dünyada yükselen göç dalgası içinde İsveç, 1800'lerin sonunda ve 1900'lerin başında aldığı göçlerle ve sonrasında Birinci Dünya Savaşı ardından aldığı işçi göçleriyle bir göç ülkesine dönüşmüştür. Güney Afrika'dan Finlandiya'ya dek birçok farklı ülkeden işçiler için fırsatlar merkezine dönüşen ülke, o dönemde göçmenlerin ülkelerine geri dönmeleri nedeniyle bir bütünleşme politikası oluşturmamıştır. 1960'lardan sonra kalıcı biçimde ülkeye işçi göçlerinin olmasıyla ise durum değişmiş, İsveç'in göçmenleri çokkültürcü biçimde nüfusa nasıl dâhil edebileceği sorunu doğmuştur. 1970 sonrasında dünyadaki siyasi değişimler nedeniyle işçi olmayanların da ülkeye göçmesiyle göçmen sayısı artmış, İsveç 1975'te entegrasyon politikasını devreye sokmuştur. 1980'lere gelindiğinde göç hareketlerinin artmasıyla beraber milliyetçi hareketlerde de bir artış yaşanmış, bu dönemde göçmenleri koruma adımları atıldığı kadar İsveç demokrasisi çerçevesinde onları dâhil etme stratejileri de izlenmeye başlanmıştır. İsveç'in 1990'larda Avrupa Birliği'ne katılması sonrasında ise Schengen üyesi olmasıyla

birlikte İsveç'e göç kolaylaşmış, dünyanın birçok ülkesinden göçmen ülkeye gelmiştir. Kalıcı olarak yerleşme amacıyla gerçekleşen bu göçler neticesinde Lüksemburg, Afganistan, Somali ve Kosova'dan gelen göçmenler sayıca ilk sıralara yerleşmiştir (Beckley, Kardell ve Sarnecki, 2015, s. 42-44). Bu bağlamda İsveç dünyadaki göç akışında önemli bir merkez haline gelmiş, dolayısıyla ülkenin kültürel yapısı içinde farklı toplumlar karşılaşır olmuştur. Öte yandan göçler, göçmenler için olduğu kadar göç edilen ülkedeki yerli vatandaşlar için de yeni süreçleri beraberinde getirmiştir. Gündelik yaşamda "yabancı" ile karşılaşmaya başlayan vatandaşlar arasında yabancıya duyulan korku ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu bağlamda Ritzer, Kuzey'de yasadışı göçmenlerden duyulan korkuyu, farklı kültürlerden gelen insanlarla gündelik yaşam içinde artan etkileşimler bağlamında değerlendirmektedir. Farklı kültürlerden gelen insanlar, gittikleri ülkedeki kültüre uyum sağlamak zorlanma yaşamakta ya da uyum sağlamayı istememektedir. Öte yandan, yabancı bir kültürden gelen insanların kendi kültürlerine uyum sağlamasını yerli olan insanlar da kimi zaman istemeyebilmektedir (Ritzer, 2011, s. 330).

"Ben ve öteki" olarak inşa edilen ayrımlar da bu çerçevede değerlendirildiğinde, göçmenlere ya da yabancı olgusuna bakışta belirginleşerek, yaşanan gerilimin toplumsal yansımaları sunar hale gelmektedir. Zira sınıflandırma, bir dâhil etme ve dışlama stratejisi olarak dünyayı ikiye ayırmaktadır: Yapılan adlandırmaya uyanlar ve uymayanlar. Yalnızca belirli varlıkların dâhil edildiği kategorilerin inşası, dışarda kalanların ötekileştirildiği bir şiddet eylemine dönüşmektedir. Sınıflandırma gücünü elinde tutanlar, kategorilere dâhil edilecekleri ya da dışlanacakları da belirlemektedir. Bu durum, sınıflandırma eyleminde belirli kategoriler altına yerleştirilenlerin, dâhil edildikleri kategorileri uymakta isteksiz olması, yanlış tanımlamalar yapılması ya da aşırı anlamlar yüklenmesi sonucunda bir zor kullanmaya dönüşmektedir (Bauman, 2003b, s. 11-12). "Yabancı" sınıflandırması da bu bağlamda bir dâhil etme ve dışlama stratejisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmanın konusu bu bağlamda, Henning Mankell'in *Ölümün Karanlık Yüzü*² adlı romanındaki "yabancı" olgusu üzerinden "biz ve öteki" ayrımını irdelemektedir. Bu kapsamda, Bauman'ın yabancı olgusu üzerine görüşlerinden yola çıkılarak bir okuma gerçekleştirilmiştir. Avrupa'nın 1990'ların başında yaşadığı değişimlerin etkisiyle gerçekleşen göçle İsveç'in karşılaştığı sorunları dâhil eden bir kurgu olarak, yabancı sunumunun sosyolojik bir analize imkân vermesi nedeniyle çalışma kapsamında bu roman

² Roman, ilk olarak *Mördare Utan Ansikte* adıyla 1991 yılında İsveççe olarak yayınlanmıştır.

seçilmiştir. Çalışmanın amacı, ötekileştirmeyi *Ölümün Karanlık Yüzü* adlı romanındaki yabancı olgusu üzerinden ele alarak, yabancı konumu üzerine inşa edilen ötekiliği, Bauman'ın yabancı olgusunu ele alışı çerçevesinde bir okuma yapmaktır.

Benlik ve biz-öteki ayrımı.

Geleneksel felsefede benlik, özerk ve insan ilişkilerinde önceden verili biçimde kabul edilmektedir (Noteboom, 2012, s. 164). Bireyin temel benlik duygusu, bireyin kendi kişiliğiyle ilişkili olarak kurduğu duygudur. Kendi benliğine dair hangi ayırt edici fiziksel ve psikolojik özelliklerin benimsendiğini de içermektedir. Nadiren değişen temel benlik duygusu, zaman içinde değişen ortamlara rağmen bir devamlılık duygusu sağlayarak bireyin benliğine dair yıkıcı etkenlere karşı da bir koruma sağlamaktadır (Kinnon ve Heise, 2010, s. 116). Benlik, aynı zamanda öteki ile bir ilişki içindedir. Benliğin kendi olabilmesi için gereken kapasite, ötekinin katılımına muhtaç olduğu için benlik ve öteki arasındaki etkileşim, karşılıklı bir bağımlılığı da yansıtmaktadır. Kişi, ötekilerin var olma biçimini reddederken ya da onlarla etkileşimini keserken bile kimliğinin oluşum sürecini aslında devam ettirmektedir. Biz-öteki karşıtlığı, "biz onlardan farklıyız" gibi ifadeler özbilinç-dışından açığa çıkarak özbilinçli biçimde yapılan tanımlamalara dönüşmektedir. Ötekinin reddedilmesinde bile, öteki, bireyin kendisini tanımlamada kullandığı bir "nesne" olarak varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla benlikler, kendilerini ayırtırmak için ötekiye muhtaçtır (Fay, 2005, s. 63-73).

Mead ise benliğin oluşmasını bireyin başkalarının davranışlarına yanıt verme yeteneğine bağlı bir süreç olarak ele almaktadır. Böylece her bireyin kendi toplumunu anlaması, ona değer vermesi ve farklı kültür ya da toplumlara karşı takdir yeteneğini kazanması mümkün olmaktadır. Benlik ve öteki ayrımı, bu nedenle gündelik hayata dair ortak bir dil yaratmanın aracı olmaktadır (Deegan, 2008, s. 20). Foucault ise ötekinin inşasını Orta Çağ ve Rönesans'taki deliler üzerinden irdelemektedir. Ötekileştirilen delinin şehirde varlığını sürdürmesine izin verilmiştir. Ancak evlenmesi, oyunlara dâhil olması yasaklanmıştır. Bakımı diğerlerince üstlenilen deliler, öteki olarak tehlikeli, zararlı olarak görülmüş şehrin dışında yapılan evlerde yaşamıştır. Yani, kapatılmıştır (Foucault, 2011, s. 82-83). Foucault, deliliğin tarihini incelerken bunu aynı zamanda "başka"nın tarihi olarak ifade etmektedir. "Aynı"nın tarihi karşısındaki "başka"nın tarihi, ötekinin tarihidir. Yaşadığı kültüre yabancı, tehlikeli olduğu için toplumdan dışlanmış, kapatılmış bir öteki vardır. Aynı olanlarla etkileşim halinde olan öteki, farklılıkların vurgulanmasıyla oluşturulmuştur (Foucault, 2001, s. 24). Ayna metaforunu kullanan Foucault, aynanın iki kipliğine dikkat çekerek öteki olan başkanın inşasına dair iki kavramı ortaya atmaktadır; ayna metaforu

bağlamında bu kavramlar “yakın” ve “uzak” kavramlarıdır. Burada olan, benliğin kendisine hileli bir bakışıdır (Foucault, 2014, s. 43-44).

Bauman'a göre ise modern toplumlarda birey kapalı, yalıtılmış ve yalnız kalmıştır. Diğerleriyle olan fiziksel mesafe az olmasına karşılık aslında diğer insanlarla arasında sonsuz bir uzaklık söz konusudur. Birey, modern toplumda “ötekiler” arasında kalmıştır; toplumsal uzam dönüştürülmüştür. Bireyler, aralarında hiçbir ahlaki yakınlığın olmadığı kamusal alanlarda yaşamaya başlamıştır. Yakınlık, mahremiyete ve ahlâka ait bir alan dönüştürülmüş, mesafe ise yalnızca yabancılaşmaya ve yasaya ait kalmıştır. Bu nedenle bireylerin benliği, öteki ile arasındaki mesafeye göre inşa edilmiştir. Dolayısıyla bireyin yasal tanımı, bireyi ötekiyle olan mesafenin yansıdığı haklar üzerinden tanımlanmaya başlanmış, bu haklarda da ayırım ve fark öne çıkmıştır. Bireyin modern toplumdaki tanımı, öteki ile arasındaki mesafenin korunmasıyla kurulmuştur. Bireyin konumu dışında kalan öteki, modern toplumda benliğin dışında, belirsiz, tehlikeli ilan edilerek dışlanmıştır (Bauman, 2011, s. 107-108).

Öteki olarak yabancı.

Simmel “yabancı” kavramı ile toplum içinde azınlıkta kalmış olanları tanımlamaktadır. Yabancıların varlığı, dinamik bir ilişkinin varlığının da göstergesidir. Toplumsal değişim süreçlerinde rol oynayan yabancı, farklı oluşuyla yerli olan, yabancı olmayan için de farklı yaşam tarzlarına dair somut bir göstergeye dönüşmektedir (Helle, 2009, s. 10). Yabancı, gezginden farklı olarak gelip geçici değildir; artık gelip kalmış olan kişidir. Belirli bir mekân içinde sabitlenmiş olan yabancıların konumu tamamen farkı üzerine kurulmaktadır. Mekân, ona ait değildir ancak o, orada yaşamaktadır. Parçası olmadığı ve onun bir parçası olmayan nitelikler, mekâna sahip olanlar tarafından ona yüklenmektedir (Simmel, 2009, s. 149). Simmel, ötekilerin farkındalığının şehirli insanların kafasında oluşan bir olgu olduğunu düşünmektedir. Şehirli insan, bir korunma stratejisi olarak kendisine rasyonel bir maske takmaktadır. Bu maske, şehirli insanın yabancıyı gördüğündeki hislerini gizlemektedir. Ötekinin varlığını gören modern şehirli birey, takındığı maske ile onları görüyor olsa bile etkileşime girmemektedir (Sennett, 2012, s. 55). Yabancı karşısında yabancı olmayan ise ortak bir kimliği paylaşan bir gruba dâhildir. Günümüzde kendisini yaşadığı ülke bağlamında bir kimliğe ait gören sosyo-politik eğilimlerin varlığı çerçevesinde değerlendirildiğinde yabancı olan öteki, bahsedilen kimliğin dışında kalıp karalanma eğilimi gösterilen grup olarak var olmaktadır (Wieland-Burston, 2020, s. 14).

Biz ve öteki kimliklerinin belirginleştirilmesi ve içselleştirilmesi bağlamında ele alındığında kimlik, toplumsal yapı içinde sınıflandırıcı bir güce de sahiptir. Dolayısıyla

Bauman için kimlik, tabakalaşmada etkili bir unsurdur. Ayrım ve fark yaratan yönüyle kimlik, birey tarafından rızayla oluşturulmakta, terk edilmekte ya da bireye tercih hakkı tanınmadan diğerleri tarafından bireye yüklenmektedir. İki farklı kutbu temsil eden bu ayrım, bir yana kimliklerinden ayırıştırılarak yeni kimlikler verilmiş kalabalıkları öte yanda ise tercih hakkını koruyabilenleri koymaktadır. Bireylere yüklenen kimlikler, o kimliğin yükünü alanların zoruna da gitse, tek tipleştirici ya da aşağılayıcı olsa da birer damga halini alarak bireyin onu söküp atmasına izin vermemektedir (Bauman, 2017, s. 51).

Yabancılar ise Bauman'a göre modern bir icat değildir; ama bireylerin uzun süre boyunca ya da daima yabancı olarak kalması, moderniteyle ilgilidir (Bauman, 2003a, s. 7). Postmodern dünyada insanların yaşam alanı özgürlükle gelen fırsatlar ve tehditlerle şekillenmektedir. Ancak bu yaşam alanındaki her iki unsur da ortadan kaldırılamaz; yoksullar, istenmeyenler toplumdan izole edildiğinde, istenilen kimliklerle bir düzen kurulduğunda bile çözülemeyecek bir sorun olarak yabancı hâlâ orada durmaktadır. Zira postmodern yaşam alanlarında da modern yaşamdaki gibi hemen herkes aslında birbirine yabancıdır. Fakat yabancı, modern dönemde iktidar tarafından açıkça tanımlanmış ve belirli bir kategori altına yerleştirilmiş olduğundan, yabancıların bilgisi açıktır. Postmodern dönemde ise, modern dönemden farklı olarak yabancıların tanımı kesin sınırlarla belirlenmediği için ortada bir muğlaklık söz konusu olmaktadır. Yabancı, artık sürekli bir sorun haline gelmiştir. Kim oldukları açıkça belirlenemeyen yabancıya bireyler nasıl davranmaları ya da ne hissetmeleri gerektiği konusunda bir net bilgiye sahip değildir. Bilişsel, ahlaki ve estetik bir meydan okumaya dönüşen yabancıların varlığı, onu ne tanıdık ne tanıdık bir düşman ne de komşu haline dönüştürmektedir (Smith, 1999, s. 161-162). Bu bağlamda Bauman, yabancı olgusunu ele alırken, dostlar ya da düşmanlardan farklı olan bir ötekilik durumuna işaret etmektedir. Bu nedenle yabancı, Bauman'a göre yalnızca olumsuz değil, aynı zamanda muğlak bir kategoridir (Beilharz, 2000, s. 108).

Bauman için dostlar ve düşmanlar, bir de yabancılar vardır; dostlar ve düşmanlar, içeriden ve dışarıdan olarak çalışmaktadır. Ancak yabancıların konumu, üçüncü bir konum olan sınır konumudur (Beilharz, 2000, s. 109). Bauman'a göre dostlar ve düşmanlar birbirlerine karşıt konumdadır. Dost, düşman olmayan anlamına gelirken düşman da dost olmayan anlamını taşımaktadır. Bu içeri-dışarı karşıtlığı, bir ötekileştirme stratejisi olarak işlemektedir. Dışarı, içeri olarak işaret edilen unsurun olumluluğunun olumsuzluğudur. Dolayısıyla düşmanlar, kusurlu olan ötekiler haline getirilmektedir. Düşmana yüklenen yabancılık, dostlarda olan aidiyetin aksi olduğu için bir endişe ve korku yaratmaktadır. Bauman, dost ve

düşman arasında kurulan karşıtlık ilişkisinde varmış gibi görünen simetriyi bir yanılısama olarak değerlendirmektedir. Düşmanı tanımlayan şeyin bizzat dostlar olması durumu, asimetric bir tanım haline gelmektedir. Sınıflama ve tayin etme gücünü elinde bulunduran aslında dostlardır; Bauman'a göre bu durum, hiyerarşik olarak avantajlı konuma yerleştirilen dostların lehine işleyen bir tahakkümün göstergesidir. Söylemi ve anlatıyı denetleme gücü, dostlarda bulunmaktadır. Dostlar, egemen oldukları anlatının biçimlendirilmesi gücünü ellerinde tutarak, düşman olan ötekileri belirleyecek tanımları ortaya koyabilme şansına sahiptir. Diğer yandan yabancı, Bauman'a göre dost-düşman arasındaki danışıklı dövüşe isyan etmektedir. Yabancı'nın düşmandan daha korkutucu olduğunu öne süren Bauman, yabancı'nın dost-düşman gerilimindeki karşılıklı blöfün karşısına büyük bir meydan okumayla çıktığını düşünmektedir. Toplumsal yaşamın kurucu bir ögesine dönüşen dost-düşman düalizmi, yabancı'nın varlığıyla birlikte sarsılmaktadır. Yabancı, ne dost ne de düşman olarak ancak bir tehdit ve korku unsuruna dönüşmektedir (Bauman, 2003b, s. 74-77). İkili düşünmenin karşısında tamamen yeni, bilinmez bir unsur olarak beliren yabancı, kurucu düalizmin güvenli çerçevesi dışında yer almaktadır. Bu nedenle toplumda yabancı, üzerinde anlaşma sağlanmış ayırım ve sınıflandırmalara dâhil olmayan bir öteki olarak tehdit kaynağıdır. Nasıl ele alınacağı ya da nasıl tanınabileceği hakkında fikir sahibi olunmayan yabancı, farklılıkları kuran düşünce sisteminin de dışında yer almaktadır. Ne dost ne de düşmandır. Kişinin yabancıyla karşılaşması ise dostlarla ya da düşmanlarla karşılaşmasından farklıdır. Dostlar, sorumluluğunun bir ucunu oluştururken düşmanlarla karşılaşmasında ise çatışma söz konusudur. Ancak yabancıyla karşılaşma, her zaman için uygunsuz ve istenmeyen bir durumdur. Dolayısıyla en iyisi yabancılarla asla karşılaşmamaktır. Öte yandan yabancı ile karşılaşmanın imkânsızlığı, bireyi karşılaşma durumunda izleyebileceği bir stratejiyi hazır tutmaya itmektedir. Bu da karşılaşma olmayan, karşılaşma gibi görünen ama karşılaşma olmayan karşılaşmalar yani yalandan karşılaşmadır. Yalandan karşılaşma, ötekileştirilmiş yabancıyla ilişkiyi bir özne ile karşılaşmaktan çıkarmaktadır (Bauman, 2003b, s. 86-87).

Bauman'a göre yabancı'nın ötekileştirilmesinde aynı zamanda modern dönemde ortaya çıkan güvenlik kaygıları pay sahibidir. Yabancıyla iletişimin gittikçe azalması bağlamında bir rol oynamaktadır. Yabancıya olan güvensizlik, onunla etkileşime girmekten bireyi uzaklaştırarak iletişimi imkânsızlaştırmaktadır. Yabancı'nın tedirgin edici bilinmezliği, yabancıyla iletişimin azalmasıyla beraber onu daha da "anormal" hale getirmektedir. Diyalog yolunun tıkanmasıyla birlikte, yabancı'nın ötekileştirilmesi, yabancı kategorisine bir düşmanlık oluşturulmasıyla sonuçlanmaktadır. Her an patlamaya hazır bir bombaya dönüşen

yabancı, klişeleştirilerek kurulmuş bir kategori olarak korku, endişe, düşmanlık ve saldırganlık yaratmaktadır (Bauman ve Donskis, 2013, s. 104). Modern anlamda şehirleşmeyle birlikte şehirler anonim kalabalıkların ve yabancıların var olduğu, evrensel ötekiliklerle karşılaşılan bir yapıya dönüşmüştür. Ancak şehirdeki yabancı, diğerleri için barındırdığı müphemlikle tehdit oluşturmaya devam etmektedir. Kişi, karşısındaki yabancıyı hangi eylemde bulunacağını, neye nasıl tepki göstereceğini kestiremediğinden ona yalnızca kuşkuyla bakmaktadır. Dost ya da düşman mı ayırt etmekte zorlanılan yabancıyı, şehirde diğerleriyle birlikte yaşayabilmesi için oluşturulan kurallar bu nedenle diğerlerinin duyduğu endişeyi azaltmaya yönelmiştir. Bu kurallar, ötekileştirilmiş yabancıyı şehirde bulunabileceği mekânlar ya da çalışabileceği işler olarak toplumsal hayata yansımıştır. Şehirdeki karşılaşmalarında ötekinin etrafından dolandıkları bu uygulamalarla yabancıyı varlığı şehir için “normalleştirilmeye” çalışılmıştır. Öte yandan küresel anlamda göçlerin arttığı günümüzde bu tür girişimler sayıca çok olan yabancılar karşısında işlevsizleşmektedir. Yabancılar, korku ve endişe kaynağı olmaya devam etmektedir. Yabancılar için mekânda çizilen sınırlar bulanıklaşmaya, sınırların ihlalleri artmaya başlamış, bu durum da beraberinde yabancıdan daha fazla kaçma arzusunun doğmasıyla sonuçlanmıştır (Bauman, 2005, s. 112-114).

Ölümün Karanlık Yüzü’ndeki öteki olarak “yabancı”.

İsveçli polisiye yazarı Henning Mankell'in (1948-2015) Dedektif Kurt Wallander serisinin ilk kitabı olan “Ölümün Karanlık Yüzü”, 1991 yılında yayınlanmıştır. Avrupa’da siyasi dönüşümler ve savaşların yoğun olduğu dönemde yazılan kitap, sosyolojik açıdan bu değişimlerin de yansıdığı bir eserdir. İsveç’e farklı ülkelerden göçün artmasıyla yaşanan toplumsal tepkilere, yazdığı kurgu üzerinden de yer veren Mankell, romanda “yabancı” olgusunun sunumunu da yapmıştır. Ystad yakınlarında işlenen bir cinayette, kurbanlardan birinin can vermeden söylediği son söz olarak “yabancı” kelimesiyle şekillenen soruşturma sürecinde göçmenler üzerinden yabancıyı ötekileştirilmesine yer vermiştir.

Roman, cinayet ihbarıyla olay yerine giden dedektif Wallander ve ekibinin, yaşlı çifti evlerinde kanlar içinde bulmasıyla başlamaktadır. Saldırıya uğrayan Johannes Lövgren ölmüştür. Ancak Mari Lövgren, elleri bağlı, boynuna oturmuş bir ilmek olmasına rağmen hâlâ hayattadır. Wallander, çiftin komşularından bilgi almaya çalışır. Ekip arkadaşı Rydberg ise hastaneye kaldırılan Mari Lövgren’in yanındadır; kadın hayatını kaybetmeden hemen önce zorlukla konuşmaya çalışarak bir kelime fısıldar ve ölür. Ardından, karakolda toplanan ekip,

Rydberg'e kadından herhangi bir bilgi alıp alamadığını sorar. Olayların yönünü belirleyecek bilgiyle de böylece karşılaşır.

“Sadece bir sözcüğü anlayabildim. ‘Yabancı.’”

“Yabancı?”

“Aynen öyle. Yabancı.”

“Kendisini ve kocasını hırpalamış olanların yabancı olduklarını mı söylemek istedi?”

Rydberg başıyla onayladı.

“Emin misin?”

“Emin olmadığım şey için emin olduğumu söyler miyim hiç?”

“Hayır.”

“Ee, o halde. Böylece kadının bu dünyaya son mesajının yabancı sözcüğü olduğunu biliyoruz. Bu çığırnlığı kimin yaptığı sorusu üzerine yanıt olarak.

Wallander mantosunu çıkardı ve kendine bir fincan kahve aldı.

“Kahretsin, kadın bunu nasıl fark etmiş olabilir ki?” diye söylendi.

“Ben de burada oturup sen gelene kadar bunu düşündüm,” diye yanıtladı Rydberg. “Belki de İsveçli'ye benzemiyorlardı. Başka bir dilde de konuşmuş olabilirler. Ya da başka bir ülkenin aksanıyla konuşuyorlardı. Bir sürü olasılık söz konusu.”

“İsveçli olmayan biri neye benzer,” diye sordu Wallander. (Mankell, 2000, s. 55-56).

İsveçli kimliği ve bu kimliğin göstergeleri, “biz” kategorisini oluştururken, “öteki” kategorisindeki semboller, bize ait olmayanlardan oluşmaktadır. İsveçli olmayan ötekinin göstergeleri, bize yabancı olan göstergelerdir. İsveççe olmayan bir dil, hangi dil olduğuna bakılmaksızın yabancıların ötekiliğine aittir; İsveçli görünmeyen biri gibi. Kadının “yabancı” kelimesiyle neyi anlatmak istediğine dair karakterler net bir fikir sahibi olamazlar da ötekinin muğlaklığına sahip yabancıların tedirgin edici yönüyle karşılaşmaktadırlar. Bilinmeyen öteki olarak yabancı, kitabın başında, tüm bilinmezliğiyle belirlemektedir. Wallander ve Rydberg'in yabancıyla karşılaşmaları, düşmanla karşılaşmadan farklı olarak tedirginlik yaratmaktadır. İki karakter, katilin yabancı olabileceği ihtimaliyle harekete geçilmesinin gerilimini hissetmektedir. “Bir ya da birkaç yabancıyı aramakla işe başlamaları gerektiğini” (Mankell, 2000, s. 56) huzursuz biçimde ifade eden Wallander, durumu “rahatsız edici” olarak tanımlarken, ellerindeki tek ipucunun yabancı olmasının beraberinde getireceği korkunun ve hareketlenmenin farkına vararak durumu “kötü” olarak ifade etmektedir (Mankell, 2000, s. 56).

“Aklın alıyor mu?” dedi Kurt Wallander bir süre sonra. “Lenarp’ın çifte katillerinin peşinde polisin elindeki tek ipucu; saldırganların büyük olasılıkla yabancı oldukları.”

“Ben daha kötüsünü düşünebiliyorum.”

Kurt Wallander onun ne demek istediğini çok iyi biliyordu (Mankell, 2000, s. 56).

Yabancıyı/ötekiyi düşman olarak değerlendirmek, karara ve kişiliğe bağlıdır. Zira düşmanın kötücül, çirkin ya da kötü eylemlerinin olması, art niyetlerinin varlığından emin olunması şartı yoktur. Öteki, yabancı, farklı ya da başka olması düşman olarak değerlendirilmesi için yeterlidir (Bauman, 2013, s. 151). Yabancı kategorisine romandaki karakterler bağlamında yüklenen anlam, korku, tehlike, belirsizlik ve tedirginlikle doludur. Bauman’ın belirttiği art niyetlerin, hatta yabancıların varlığı bile kanıtlanamamış olmasına rağmen yabancıların belirmesi, kötü ötekiyle kaçınılan karşılaşmayı gerçekleştirmektedir. Yabancıyla karşılaşmanın gerilimi içindeki dedektifler, bu karşılaşmadan aslında vatandaşları korumaya çalışmaktadır. Bir fabrikayı soyan iki göçmenin bilgisinin medyayla paylaşılmadığını anımsayarak, bu durumun duyulması durumunda olacıklardan korkarlar (Mankell, 2000, s. 56-57). Zira yabancılar, günümüzdeki günah keçileri haline gelmiştir. Bastırılmış olan yabancı korkusu, kendisini mekânların güvenlik önlemlerine yönelik artan uygulamalarda, medyada, yaşam alanlarında artan tedbirlilik hallerinde göstermektedir (Bauman, 2005, s. 134). Bu bağlamda günah keçileri, inşa edilen tehlike varsayımlarında suçlu öteki konumuna yerleştirilmektedir. Kendini koruma stratejisi olarak, bir toplumsal düzen, kendisine yönelik tehlike varsayımlarını/hayallerini inşa etmektedir. Üretilen hayaller, toplumdan topluma ve toplumun kendi amaçlarına göre değişmekte, hedeflenen sosyal düzen doğrultusunda biçimlendirilmektedir. Bu hayaller, toplumun içinde bulunduğu koşulları yansıtan birer aynı niteliği de taşımaktadır (Bauman, 1999, s. 108-109). Yabancıya yönelmiş hınç da dolayısıyla sosyal ortamın güvenliğine tehdit yaratan bir unsura yönelmektedir. Tanıdık olmamasından kaynaklanan kestirilemezliği, korkunun somutlaşmış biçimi olarak yabancıda görünür olmaktadır (Bauman, 2009, s. 37-38). Wallander karakteri, müphemle karşılaşmaktan doğan endişelerini bertaraf etmeye çalıştıkça Ryedberg tarafından yeniden “yabancı” olanla yüzleştirilmektedir. Ryedberg, düğümün “yabancılığı” anlatmaya çalışmaktadır.

“Böylesini hiç görmemiştim. Oysa gençlik yıllarımda, yelkenle geçirdiğim yazlardan birçok düğüm çeşidi tanırım.”

Kurt Wallander, Ryedberg’i ilgiyle süzdü.

“Bunu nereye vardırmaq istiyorsun?”

“Bu özel düğüm İsveçli izcilerden birine ait olamaz, demek istiyorum.”

“Söyler misin, ne demek istiyorsun?”

“Bu düğümün bir yabancının işi olduğunu.” (Mankell, 2000, s. 57-58).

Bir kişiye ya da gruba uğursuzluk, hastalık, talihsizlik, kötülük ya da günahların sembolik olarak yüklenmesi olarak günah keçiliği (Leach ve Fried, 1972, s. 976), romanda karşımıza ötekileştirilmiş yabancı olarak çıkmaktadır. Ryedberg için aşına olunmayan, İsveçli olmayan bir yabancı ile karşılaşma, atılan düğüm üzerinden de gerçekleşmektedir. Yabancının göstergeleri, tedirginlik yaratan bir karşılaşmaya neden olmaktadır. Diğer yandan, Ryedberg ve Wallander, polisin yabancı katillerin peşine düşmesinin, toplumda birçok insanı hedef haline getirebileceği gerçeğinden korkmaktadır. Yalnızca fısıltı halinde çıkan “yabancı” kelimesi üzerinden soruşturma yürütmeyi yeterli olarak görmedikleri, bundan tedirginlik duydukları halde dedektifler katilin yabancı olabileceği gerçeğini göz ardı edememektedir. Ryedberg, “Göz önünde bulundurmanız gereken bir olasılık daha var, bu işi yapanların gerçekten yabancı oldukları.” der. Bunun ardından Wallander durumun böyle olması durumun aslında işine geleceğini düşünür: “Katiller şu göçmen kampında olsalar, bu bana yarar. Kimin, hangi nedenden olursa olsun, sorunsuzca İsveç sınırına girebildiği gerçeği karşısındaki bu umursamaz ve sorumsuz tutum belki de böylece biraz olsun düzelirdi” (Mankell, 2000, s. 59). Bu çerçevede, Wallander yabancı ötekinin günah keçisi olmasının “kolaylığını” düşünmektedir. Günah keçisi ritüeli, insanlığın başlangıcına dek uzanan bir geçmişe sahiptir. Erken dönemdeki uygulamalarda günahın topluluktan çıkarıldığı törenler de yapılmıştır. Uygulamalarda çeşitlilik görülse de ritüelin kendisinde değişmeyen unsur günahın varlıktan varlığa ya da nesneden nesneye aktarılabilir bir şey olduğu düşüncesidir. Böylece günahın ya da yanlışın ortadan kaldırılabilmesine inanılmıştır (Campbell, 2011, s. 24). Birçok kültürde günah keçisine dönüştürülen yabancı, toplumsal sorunların sorumluluğunun yüklenmesiyle tecrit edilerek kurban haline getirilmektedir. Kurban, toplulukları birbirine bağlayan bir kimliğin oluşmasında yardımcı rol üstlenerek biz ve öteki ayrımının inşasında görev almaktadır. Kimlerin topluluğa dâhil edileceği ve kimlerin dışarıda bırakılacağı farkındalığı yaratılarak, refah içinde bir toplum yaratma amacıyla yabancı dışlanmaktadır. Ötekileştirilen yabancı, ulaşılmak istenen ideal toplum için böylece kurban edilmektedir (Kearney, 2012, s. 41). Wallander, bir yandan yabancının günah keçisi haline getirilmesinden içten içe korkmaktadır. İsveç’in göçmen politikalarına da eleştiri olarak getirdiği yorum, katilin yabancı olmasıyla elde edilebilecek iki yönlü bir fayda ve kolaylığı yansıtmaktadır. Bunlardan birincisi, İsveçli olmayan birinin günah keçisi ilan edilerek, toplum içindeki zararlı unsurların

aslında toplum içinde yer almayan öteki olduğunun kanıtlanması olacaktır. İkinci olarak ise, İsveç'in mülteci ve sığınmacılara yönelik politikalarının ülke içinde yarattığı gerilim, "yabancı katil" ile yöneticilerin görmezden gelemeyeceği bir tepki uyandırabilecek kudrete kavuşacaktır.

Wallander soruşturma devam ederken öldürülen çiftin komşularına "yabancı tanıdıkları" olup olmadığını sorduğunda komşuları şaşırır. Wallander, yabancı olarak "İsveçli olmayan biri" olup olmadığını öğrenmek istediğini belirttiğinde komşu yıllar önce öldürülen çiftin bahçesinde kamp yapan birkaç Danimarkalı olduğunu söyler (Mankell, 2000, s. 68). Yerel olan *biz* duygusunun inşasında, bireylerin eşit biçimde emniyette olduğu düşüncesi yatmaktadır. *Farklı* komşuların yokluğu, emniyet hissini pekiştirmektedir. Tek biçimliliğin desteklediği uyumluluk, bir yandan hoşgörüsüzlüğü büyüterek öteki olanlarla, yani farklı olanlarla karşılaşıldığında izlenecek stratejileri de belirlemektedir. Ötekinin farklılıklarının yarattığı korku ve tedirginlik, emniyet hissini verdiği tahmin edilebilirlik yerine müphemlik ve anlaşılmazlık koymaktadır. Böylece öteki, tehdit unsuruna dönüşmektedir (Bauman, 2012a, s. 52). Tehdit unsuru, tehlikeli, katil olan öteki olarak yabancı arayışı, İsveçli olmayan birini bulmaya çalışmakta belirlemektedir. *Biz* dışında kalan öteki, yabancı olgusunda görünür hale gelmektedir. Bu nedenle, "yabancı tanıdıkları" olabileceklerinin düşünülmesi, dostlar ve düşmanlar kategorilerine dâhil olmayan tehlikeli öteki fikrini uyandırarak, bilgi amaçlı konuşulan komşuda bir gerilim yaratmaktadır.

Ryedberg ve Wallander, soruşturmanın başlamasıyla birlikte ellerinde yabancı sözcüğü hariç ipucu olmadan ilerlemeye çalışmaktadır. Yabancı, soruşturmanın merkezine oturarak dedektifleri yalnızca kendi etrafında dönmeye zorlayacak kadar güç kazanmıştır. İkili, Lövgren ailesine bunu yapan bir yabancının aileyle nasıl ilgisi olabileceği üzerine düşünmektedir.

"Lövgren'lerin yurtdışından tanıdıkları var mıydı?"

"Bunu bu sabah sordum. Bir olasılıkla birkaç Danimarkalı tanıdıkları varmış."

"Bak gördün mü işte?"

"Kamp kurmuş birkaç Danimarkalı bu işi yapmış olamazlar ya."

"Neden olmasın? Her neyse, bunu araştırmamız gerek. Ayrıca soru sorabileceğimiz, komşularından başka kişiler de var. Dün seni doğru anladıysam, Lövgren'lerin geniş bir çevresi olduğunu söylemiştin."

Kurt Wallander, Rydberg'in haklı olduğunu kabul etti. Gerçekten de polisin bir ya da birkaç yabancı uyruklu kişiyi aradığını gizlemeyi gerektirecek teknik nedenler vardı.

“İsveç'te yasadışı işlere karışmış yabancılar hakkında neler biliyoruz?” diye sordu. “Bu konuda istatistikler var mı?” (Mankell, 2000, s. 73-74).

Bauman'a göre yabancıyla yaşanan ilişkiler, anlık dikkatsizlikler nedeniyle çizilen sınırlarından bazen taşmaktadır. Bu nedenle toplumda bireyler daima yabancıya karşı uyanık olmalı, tehdidin varlığı sürekli olarak hatırlatılarak sınırların aşılması engellenmelidir (Bauman, 2003b, s. 92). Bu bağlamda, İsveçli (biz) olmayan ile her karşılaşma, akılda tutulması gereken bir bilgidir. Ötekiyle karşılaşmak, yabancı olarak ötekinin tehdidine karşı daima uyanık olmaktır. Resmi bilgilerin varlığı bu nedenle devlet kademelerinde, resmi olarak kurulmuş hazırlıklar olarak değerlendirilebilir. Yabancıların varlığına dair resmi bilgilerin varlığına dair istatistiki bilgi ihtiyacı, yabancıyla karşılaşma öncesindeki hazırlıklardır. Öte yandan yabancıya dair bilgi stoku, ötekinin üzerinden atamayacağı ve diğerleriyle her karşılaşmasında kendine yönelik önceden edinilmiş, fazlasına ihtiyaç duyulmayacak bilgiyi de oluşturmaktadır. Nesneleştirilen yabancıların bilgisi, diğerleri için ötekileştirilmiş yabancıların kendini ifadesinin de imkânsızlaştığını yansıtmaktadır. Özne olmaktan çıkarılan yabancı, yabancılığının damgalayan işaretlerinden ibarettir. Dışlanmış öteki olarak yabancı, dışsal göstergeleri üzerinden daima üzerine biçilen damga ile yaşamaya mahkûm bırakılmaktadır. Yabancıların fiziksel olarak da tanımlandığı göstergeler, onu sadece toplumun kurallarına henüz uyum sağlamamış biri olmaktan çıkararak tamamen uyumsuz hale getirmektedir. Bu nedenle, lekenin ortadan kalkması ancak göstergelerin yeniden yorumlanmasıyla mümkündür. Yabancıdaki leke göstergesi, tamamen reddedilmediği sürece yabancılığın toplumsal olarak görünmez olması ihtimali bulunmamaktadır. Ancak modern toplumlarda bu tür damgaların nötralize edilmesi kolay olmadığı gibi, modern toplumların üzerinde ötekileştirmeye yönelik daimi bir baskı da mevcuttur (Bauman, 2003b, s. 93-94). Dolayısıyla İsveçli olmaması, Danimarkalı bir tanıdığı doğrudan yabancı öteki kategorisine sokmaktadır. Peşine düşülen yabancı kategorisini kuran, İsveçli olmayan olmaktır.

Takiben, karakolda Wallander ve dedektif Martinson'un karşılaştığı bir bölümde, öteki olarak yabancıların “İsveçli olmayanlara” denk tutulması üzerine bir konuşma geçmektedir.

“Ben de seni aramıştım,” dedi Martinson. “İlginç sayılabilecek malzeme topladım biraz. Bunu yapanlar Finliler bile olabilir.”

“Hiçbir şey bilmediğimiz zaman bu tür şeyleri Finliler'in yaptığını söylüyoruz hep,” diye karşılık verdi Kurt Wallander” (Mankell, 2000, s. 87).

Modern dönemle birlikte günah keçisi yaratmak için seçenekler çoğalmıştır; artık yanlış giden şeyler nedeniyle suçlanabilecek çok fazla öteki imkânı mevcuttur. Campbell,

insanlardan var olan suçlama güdüsünün, insanın ayrılmaz bir parçası olduğunu öne sürmektedir. Engellenemez biçimde suçlayacak bir insanı/nesneyi arama güdüsü, önüne geçilemez olsa da farkına varılarak mücadele edilebilmektedir. Bu bağlamda, özellikle kriz ya da felaket durumlarında ortaya çıkan günah keçisi arama/suçlama güdüsüne dikkat çekmektedir. Böyle durumlarda bireyin yoğun duygusal tepkiler vermesi riski mevcuttur (Campbell, 2011, s. 11-15). Hiçbir şey bilinmeyen durumlar müphemliğin tedirginliğini içermektedir. Wallander'ın suçlama güdüsüyle ötekileştirilmiş olan Finlilere yönelttikleri suçlayıcı tavırlara gönderme yapması bu çerçevede yorumlanabilir.

Roman ilerlerken, Wallander televizyonda soruşturmayla ilgili haberler verilirken “polisin yabancı uyruklu şehir sakinleri üzerinde durduğunu”, “polisin olayda yabancılar üzerinde durduğunu” duyar (Mankell, 2000, s. 102). Saklamaya çalıştıkları, belirsiz “yabancı” fisiltısı, karakolun dışına taşmıştır. Aynı günün devamında Wallander'a bilinmeyen bir kişiden telefon gelir. Telefon eden kişi, kendisini “on bin intikamcından biri” olarak tanımlayarak, polisi yabancı saldırganları gizlemekle suçlar. Talebi ise, ilerleyen üç gün içinde katili yakalamalarıdır. İsteklerinin yapılmaması durumunda ise “ortalığın ısınacağını” söyler (Mankell, 2000, s. 106). Bu durum, Bauman'daki yabancı düşmanlığının, yabancının ortadan kaldırılmasına yönelik oluşturduğu tavırla benzerlik göstermektedir. Bauman'a göre yabancıların muğlaklığı onların tehlikeli olarak algılanmasıyla ilgilidir. Neye, nasıl tepki vereceği belirsiz yabancıların davranışlarının ve niyetlerinin anlamı, diğerlerine göre bir bilinmezdir. Yabancı karşısında düşülen bu acziyet karşısında birey kendisini yabancı tarafından onuru ve gururu ayaklar altına alınmış gibi görmektedir. Yabancının kestirilemezliği, sükûnete ve bireyin dengesine bir saldırı olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle yabancının varlığı, bireyde inkâr ediliyormuş hissini uyandırmaktadır. Bireyin huzura kavuşması için gereken ise, yabancının gitmesi, ortadan kalkmasıdır (Bauman, 2012b, s. 25).

Toplumda kültürel anlamda çatışmaların ortaya çıkması, çatışmanın kurumsal biçimde gerçekleştirilebileceği bir alan olmadığı durumlarda şiddet eylemleri halini almaktadır. Bu tür düzenlenmemiş çatışmalar, dostların ve düşmanların belirlenmesi, iyi ve kötünün inşası gibi süreçler olma özelliği sergileyerek, muğlak olan kimliklerin belirginleştirilmesi hareketlerine dönüşmektedir. Bireylerin kendi kimliklerini tehdit olarak değerlendirdikleri durumlar karşısında korumaya da yönelen bu eylemler bir yandan farklılaştırılmış bir toplumun nedeni, bir yandan da sonucu olmaktadır (Eckert, 2006, s. 25). Katilin yabancı olduğunun duyulmasıyla, yabancı düşmanlığı tetiklenmiştir. Öteki olarak yabancının tehlikesi, “biz”i koruma amacıyla olan hareketleri uyandırmıştır. Wallander'a gelen kimliği belirsiz telefon,

“biz”in intikamını almaktan bahsetmektedir. Bu intikamda, “bize” dâhil edilen emniyet güçleri temsilen Wallander da yer almaktadır; dolayısıyla intikamcı, üç günlük sürede *bizin* güvenlikte olduğu duygusunu vermesi için, resmi makamlardan görevlerini yerine getirmesini beklemektedir. Zira modern devlet, yurttaşların güvenliğinden sorumludur. Modernitenin temizlik anlayışı, “öteki”yi ortadan kaldırmaktır. Tehlike taşıdığı düşünülen öteki, tehlikeli bir madde gibi ele alınmaktadır; tehlikenin denetlenmesi, diğerleriyle temasının kontrol edilmesi, önlenmesi, hareket özgürlüğünün kısıtlanması gibi girişimlerde bulunmaktadır. Böylece, tehlikeli olarak tanımlanan unsur toplumdan uzaklaştırılmaktadır (Bauman, 2000, s. 205). Yabancı ötekinin ayrıştırılarak huzuru bozma ihtimalinin ortadan kaldırılması, saldırgan/katil öteki olan yabancıyı ifşa edilerek diğerlerinin gündelik yaşamlarının normal akışına dönebilmesi, intikamcının amacıdır.

Wallander, kendisine gelen telefonun ardından tehdidin nereye yönelebileceğini düşünerek civardaki mülteci kamplarına dair resmi bilgilere başvurursa da elinde hedefe dair somut bir bilgi olmadığı için bocalar. Tehdit, her yere yönelebileme ihtimali taşımaktadır. Bu nedenle meslektaş Ryedberg’e ortaya çıkan gerilimi yatıştırmaya yönelik hamle yapma fikrini açıklar: Wallander, basın toplantısında yabancılara dair tüm söylentileri yalanlamayı düşündüğünü ifade eder. Ancak Ryedberg, kadının söylediği “yabancı” sözcüğünü ve Arjantin düğümünü yeniden hatırlatarak yabancılara söylentileri yalanlamanın gerçeği yansıtmadığını belirtir (Mankell, 2000, s. 111).

Toplumda yaşanan mekândaki emniyetsizlik hissi, bireylerin kişisel güvenliklerinden duydukları endişeye dayanmaktadır. Bu nedenle endişe, korkuyu, müphemliği ve tehdit unsuruna dönüşmüş yabancıyı/ötekiyi daha da ön plana çıkarmaktadır. Mekânsal ayrışmayı besleyen öteki korkusu, kapatma, iletişimi sınırlama gibi uygulamalara duyulan ihtiyacı da artırmaktadır (Bauman, 2012a, s. 124). Wallander, basın toplantısında cinayete dair yabancılarla ilgili yayılan söylentilerin asılsızlığını ifade ederek, toplumdaki güvensizlik duygusunu azaltmayı amaçlamaktadır. Öte yandan Ryedberg, öteki yabancıya yönelmiş şüphelerinde ısrar etmektedir. Yabancıyı sembolize eden düğüm ve kurban kadının son sözleri, Ryedberg için yabancıya yüklenen tehlikeli damgasını pekiştirmiştir. Bu nedenle Wallander’ın güvensizliği azaltma amacıyla söylemeyi planladıkları, Ryedberg için güvensizliği geçiştirmekten başka bir şey değildir. Wallander’ı aceleci olmakla eleştiren Ryedberg, yine de uyarılmaktadır.

“Önümüzdeki günlerde bulgularımız katil zanlılarının yine yabancı uyruklu olduğunu gösterebilir. Ayrıca bu zaten gerçeğe de bağdaşır.”

“Bu bir bulgu değil,” dedi Kurt Wallander. “Bu zihni bulanmış ve ölmek üzere olan yaşlı bir kadının ne anlama geldiği anlaşılamayan son sözleri” (Mankell, 2000, s. 112).

Wallander, yabancı katil düşüncesini güçlendirmemeye çalışmaktadır; vatandaşlar üzerinde yaratılacak gerilimin önünü kesmeye ve hedef göstermemeye uğraşmaktadır. Bauman'a göre, yabancıların dost ya da düşman kategorilerine dâhil olmayan üçüncü bir kategori olması, onu canavarlaştırmaktadır. Doğrudan karşıtlığı temsil eden yabancı, yalnızca yıkıcı bir unsur olarak fiziksel ya da zihinsel olarak sürgün edilmesi, sesinin kesilmesi gereken bir ötekidir (Bauman, 2003b, s. 81-82). Bu nedenle Wallander, katilin yabancı olduğunun yayılması durumunda yabancıların/canavarların ortadan kaldırılmasına yönelik girişimleri öngörmektedir.

Ölen kadının kardeşinin Johannes Lövgren hakkında bilinmeyenleri anlatmasıyla yeni bir ipucu yakalanır. Yabancıların peşinden gitmeye devam eden ekip, yeni bilgilerle aynı zamanda *yabancı olmayan* Lövgren'in hayatını araştırmaya da odaklanır. Tekinsizlik ve müphemlik, *yabancı olmayanda* da belirir. Lövgren'in gizli bir hayatı, metresi, yüksek miktarda parası olduğu ortaya çıkar. Bu sırada, göçmen kampındaki Lübnanlı bir göçmenin kafasına “çürük turplarla dolu bir torba” fırlatılır (Mankell, 2000, s. 127). Yayılan söylenti, tüm yabancılarla yönelik nefreti tetiklemiştir. Çünkü yabancı öteki, günah keçisi haline getirilmiş ve homojenleştirilmiş bir kategoridir. Yabancı katil söylentisi, yabancı olan tüm ötekileri hedef haline getirmektedir. Hedef alınan göçmenin nereli olduğu değil, aslında İsveçli olmaması, yabancı öteki olması saldırıya uğraması için yeterli sebep haline gelmiştir. Wallander bu olayı duymasının ardından tüm gazetelere ve televizyon kanallarına yabancı uyruklular hakkında çıkan söylentilerin yalan olduğuna dair bilgilendirme yapılmasını ister. Akşam saatlerinde ise aracıyla gezinirken kendisini göçmen kampının yakınlarında bulur. Kampın toplama kampını andırıldığını düşünürken, barakalarda patlama olur ve yangın çıkar (Mankell, 2000, s. 129-130).

Mekânsal ayrıştırma ve yalıtma uygulamaları ile toplumsal olarak alt kesimlerde bulunduğu düşünülen bireyler, diğerlerinden uzak tutulmakta ve ayrılmaktadır. Ayrıştırma, güvenliği sağlamada önemli bir güç haline getirilerek sunulmaktadır (Bauman, 2013, s. 82-83). Mekânsal sınırlama, toplum içinde kontrol edilmek istenilen nüfusla mücadele etmekte başvurulan ilk yöntem olmuştur. İstenmeyen ötekiyi kontrol altına alan mekânsal ayrıştırma, ötekileştirilen bireylerin toplumdaki varlığının zamanla önemsizleştirilmesini de beraberinde getirmektedir (Bauman, 2012a, s. 109-110). Romandaki kamp, nüfustaki istenmeyen

unsurları, dışarının güvenliğini sağlayabilmek amacıyla kapatan mekânlardır. İstenmeyen yabancılar, romanda yer aldığı haliyle bu kamplarında tutulan ötekilerdir.

Göçmen kampına yapılan kundaklamanın ardından göçmen bürosundan bir yetkili, Wallander'ı arayarak polisi görevini yapmamakla, göçmenlerin güvenliğini sağlayamamakla suçlar. Ancak Wallander “Ya da fazlasıyla göçmen akını var. Nerede kaldıklarından da haberdar değilsiniz” der (Mankell, 2000, s. 143). Wallander, bir yandan yabancı nefretini artırmamaya çalışsa da İsveç'in göçmen politikalarını eleştiren bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan Wallander karakteri, soruşturma sürecinde ayrı yaşadıkları kızı Linda'yı, bir yabancı ile uzaktan da olsa gördüğünde, yabancı ile karşılaşmanın beklenmedik ve önlemez gerilimiyle başka bir yönden yüzleşmektedir. Yabancı, kendine çizilen sınırların dışına çıkmış, yalıtılmış ve görünmez kalması gerekirken gündelik yaşamın içine diğerleri gibi karışmıştır.

Kömür karası bir adamla birlikteydi. Bir otomattan bilet almaya çalışıyordu. Afrikalı ondan neredeyse yarım metre uzundu. Uzun kıvrıkcık saçları vardı ve eflatun bir tulum giymişti.

Wallander, birini takip etmeye çıkmış gibi aceleyle geri çekilerek direklerden birinin arkasına gizlendi.

Afrikalı bir şeyler söyledi, Linda güldü.

Kızını gülerken gördüğünden bu yana yıllar geçtiğini düşündü.

Gördüğü şey onu çelişkiye düşürdü. Ona ulaşamayacağını hissetti. Kızı onun için kaybedilmişti, şu anda çok yakınında duruyor da olsa (Mankell, 2000, s. 174-175).

İrkçilik Bauman'a göre yaygın biçimde gruplar arası öfke ve önyargı olarak hatalı biçimde değerlendirilmektedir. Bauman, ırkçılığın bundan daha geniş bir çerçeveyi kapsadığını düşünmektedir. İrkçilik, kalıtsal, biyolojik ve kültür harici niteliklere göndermede bulunarak bu önyargılardan ayrılmaktadır (Bauman, 1997, s. 90). Bauman, Avrupa'da, Kuzey Amerika'da yabancıların ahlaki olarak düşük konumda bulunan korkutucu bir varlık olarak ötekileştirildiğini belirtmekte ve yabancı kategorisi ile bireylerin duyduğu her tür endişenin simgesel olarak yansıtıldığı bir alan yaratıldığını öne sürmektedir. Yabancıların mekânsal olarak uzakta olması mantıklı bir durum olarak kabul edildiğinden kaygı yaratmazken, sokakta yabancıların varlığı mantık-dışı olarak değerlendirilerek endişe kaynağına dönüşmektedir. Tehdidin yakında bulunması, toplumda bireyleri yabancıya karşı daha tetikte olmaya, kapatmaya ya da zor yoluyla bastırmaya itmektir (Sennett, 2009, s. 117). Mantıksız olanın kaosu, mantıklı olanın güvenliğine erişebilmek için düzenleme ihtiyacını beraberinde getirmektedir. Wallander'ın yabancı ötekiyle karşılaştığı bir soruşturma sırasında kızını siyahi

bir erkekle birlikte görmesi, yabancıнын uzaklığının, kendisine verilen sınırlarının aşıldığı bir ana dönüşmektedir. Kendi kızının fiziksel (ve duygusal) olarak yakınında olan yabancı, zihinsel ve mekânsal sınırlarının dışında varlığını göstermektedir. Tehditkâr yabancı yerine, kızını güldürebilen bir yabancı. Bu nedenle, Wallander, kendisine göre uzak olan yabancıнын, mantık-dışı biçimde kızıyla yakın olabildiğini gördüğünde, kendisiyle kızı arasında da aşılabilir bir mesafenin kurulduğunu düşünmektedir. Takiben, eski eşiyle buluşmasında da konu, kızının erkek arkadaşına gelir. Wallander, kızının erkek arkadaşı Herman'ın İsveç'te tıp okuyan bir Kenyalı olduğunu, cana yakın, yardımsever, esprili olduğunu, kızıyla birlikte Lund'da yaşamaya başladıklarını öğrenince duyduklarına inanamaz. Kızı, Herman ile yaşamak için okulunu da bırakmıştır (Mankell, 2000, s. 179).

Yabancı, toplumdan radikal biçimde uzaklaştırılamıyorsa kültürel bir ayrıştırma hattı yaratmak bir seçenek olarak ortaya çıkmaktadır. Yabancıнын toplumsal yaşamda etkileşimleri kısıtlanabilmekte ya da etkileşimleri, yabancıyı uzaklaştıracak ritüellere bağlanabilmektedir. Yasaklar, kültürel tecritler ya da temasların azaltılması bunlara örnektir. Bauman, bu uygulamalarla yabancıнын öteki olarak kodlandığını belirtmektedir. Yabancıнын kültürel biçimde dışlanmasıyla ona yüklenen roller, toplumsal hayatta bir öteki olarak dâhil olabileceği yerler ve konumlar belirlenmektedir (Bauman, 2003b, s. 91). Wallander için Herman'ın tıp okuması, onun kendisine çizilen rollerin dışına çıkmasıdır. Yabancı olan öteki, istenmeyen, aşağı görülen konumuyla toplum içinde diğerlerinin yapacağı işlere dâhil olmamalıdır. Kızının hayatına dair kararlarda, görünmez kalması gereken toplum içinde aktif bir rol oynayarak etkili olabilen yabancı öteki olarak Herman, Wallander'a göre yabancıнын sınırlarını aşmaktadır. Yabancılaştırılan öteki, kişisel biriciklikten yoksun, klişeleştirme yoluyla homojen biçimde ele alınmış hale gelerek yalnızca yabancı/öteki formuna hapsedilmektedir (Bauman, 2012a, s. 110-111). Ancak Herman, bu formun dışına çıkmaktadır. Dışlanan, görünmez kılınan, kapatılan öteki olarak yabancı konumu yerine tıp okuyan, diğerleri gibi hayata katılan ve İsveçli bir kızın hayatını şekillendirebilme gücü olan biridir artık Herman. Wallander'ın karısının Herman'ı "cana yakın, yardımsever ve esprili" olarak tanımlaması da yabancıнын tedirgin edici, korkutucu, tehlikeli öteki konumunun dışındaki kavramlarla ifade edilmesi olduğundan, Wallander için akıl-almazdır. Yabancı öteki olarak Herman, kendi görünmezliğinin ve damgalarının dışında hareket edebilme kabiliyetine sahip olmuştur. Bauman'a göre yabancıyla karşılaşma bu nedenle güvenlik kaygıları ve etik güdülerin amaçlarıyla da ilgilidir. Bu iki unsur birbirine karşıttır: Güvenliğin geleceği ve etik niyetler çatışma halinde bulunmaktadır. Değişmesi zor bir yapı olan bu ayrımlar aslında

güvenlik kaygılarındaki ayırma/dışlama güdüleriyle etik güdülerdeki kapsama/birleştirme eğiliminin karşıtlığıdır. Bauman, bu karşıtlığı bölücülük ve cemaat arasındaki fark olarak ifade etmektedir. Güvenlik kaygısının çıkarları doğrultusunda riskleri tespit etmeye ve yok etmeye odaklı biçimde hareket ederek izlediği ayrıştırma politikası, önleyici müdahaleleri yaratmaktadır. Önleyici müdahalelerin hedefindeki unsura karşı ise vicdani sorumluluklar göz ardı edilmektedir. Dolayısıyla, insani özellikleri dışarıda bırakılarak yeni bir kategoriye dâhil edilerek ötekileştirilen, nesneleştirilen hedefler yalnızca önleyici müdahalelerin hedefi olarak toplumda var olmaya devam etmektedir (Bauman, 2013, s. 77). Bu bağlamda, Wallander'ın Herman ile dolaylı olarak karşılaşması, insani özelliklerinden yalıtılmış yabancı ötekinin, insani özellikleriyle Wallander'ın hayatına temas etmesiyle bir kaos yaratmaktadır.

Yabancıнын medyada duyulmasıyla birlikte tansiyon artmakta, ikinci bir tehdit telefonu alan Wallander kendisini sıkışmış hissetmektedir. Öte yandan soruşturmada Lövgren'in geçmişi üzerinden yol alınarak, metresinden bir çocuk sahibi olduğu bilgisine ulaşan ekip, kadına ulaşmaya çalışmaktadır. O sırada Somalili bir göçmen, av tüfeğiyle kafasından vurularak öldürülür. Cinayet haberiyle aynı zamanda Somalili göçmeni vuran katilin bir gazeteyi arayarak "Johannes Lövgren'in intikamını aldığı", bir sonraki hareketlerinde ise Maria Lövgren'in intikamının alınacağını söylediğini öğrenirler (Mankell, 2000, s. 201).

Toplumdaki ortak çıkarlar, kamusal güçten beklentileri şekillendirmektedir. Kamusal güçten bu bağlamda beklenen en faydalı iki şey ise insan haklarına uygun biçimde bireylerin kendi hayatlarını yaşamasına izin vermek ve bireylerin sahip oldukları güvenliği korumak, suçluları kapatmak, kötü, yabancı, tehlikeli olanları toplumdan uzak tutarak geri kalanların güvenli ve özgür biçimde yaşamasını sağlamaktır (Bauman, 2005, s. 65-66). Yabancı katil söylentisinin yayılmasıyla toplumun ortak beklentisi olan yabancıнын uzaklaştırılması talebi ateşlenmektedir; güvenlik güçlerinin temsilcisi olan Wallander ve Rydberg karakterleri, bir yandan kendi etik kaygılarıyla yüzleşirken bir yandan da yabancı tehdidini hissetmektedir.

Öte yandan Somalili göçmeni vuran, Wallander'a tehdit telefonları açan iki kişiden biri, bir Romanyalı'dır. Diğeri ise, erken emekliye ayrılan İsveçli bir polis memurudur. Wallander, savcıyla yaptığı bir görüşmede ırkçı eğilimleri olan iki suç ortağından birinin Romanyalı olmasının sorumluluğunun bir kısmının da göçmen bürosunda ve iktidarda olduğunu ifade eder (Mankell, 2000, s. 270).

Lövgrenler'in soruşturması devam ederken, Johannes Lövgren'in Erik Magnusson adında bir oğlu olduğu öğrenilir. Magnusson'la yapılan görüşmeden işlerine yarayacak bir bilgiye ulaşamaları bile, Magnusson'un yüksek miktarda bahis borcu olduğunu ve bunu

cinayetin ertesinde kapattığını öğrenirler. Ekip aylarca hiçbir sonuca varamaz. Ocak ayında işlenen cinayetin ardından, Temmuz ayının ilk haftalarında Wallander bir işini halletmek için bankaya gittiğinde aklına bir fikir gelir. Johannes Lövgren'in bankadan para çektiği gün ona parayı teslim eden bankacı kadına ulaşarak ondan bilgi almaya çalışır. Lövgren parasını aldığı sırada, arkasında "İngilizce olmayan" bir yabancı dil konuşan iki kişinin olduğunu öğrenir. Wallander, konuşma sırasında Lövgren'in yere düşürdüğü makbuzu gizlice iki kişinin aldığını düşünmeye başlar.

"Olayın devamını düşünün," diye devam etti. "Johannes Lövgren kapıya yöneldi, dışarı çıktı.

Kapı çarptı. Sonra ne oldu?"

Kız hızlı ve kesin yanıtladı.

"Kapı asla çarpmaz."

"Yeni bir müşteri?"

"İki müşteri."

"Onları tanıyor muydunuz?"

"Hayır."

Sonraki soru belirleyiciydi.

"Yabancı uyruklu olduklarından mı?"

Kız hayretle baktı ona. "Evet. Bunu nereden biliyorsunuz?"

"Şu ana kadar bilmiyordum. Biraz daha düşünün" (Mankell, 2000, s. 322-323)

Yabancıların varlığı, düzenleme gayretiyle biçimlendirilmiş modern toplumlara karşı bir saldırı olarak değerlendirilmektedir. Yabancıların uygunsuzluğu, modern tarih boyunca yabancıların inşasında sürekli olarak kullanılmıştır. Düzeltmesi mümkün olmayan bir bozukluk gibi ele alınan yabancı, uygunsuzluğa yakalanmıştır. Yabancı, modernliğin başına beladır (Bauman, 2003b, s. 84). Yabancıların varlığının toplumsal/bilişsel yakınlık arasındaki koordinasyonu kopardığında ortaya çıkan durum ise yabancıyı görünür hale getirmektedir. Yabancıların, toplumda yabancı olarak kalıcılığının göstergesi olan bu durumda dâhi yabancı, komşu olmamaya devam etmektedir. Varlıklarını görmezden gelmenin imkânsızlaşmasına karşılık, yabancıyla gerçekleşen tesadüfî karşılaşmalar, sınıflandırma yapmaya ya da haklarında kararlar vermeye yetecek kadar uzun süreli de olmamaktadır (Bauman, 2011, s. 186). Johannes Lövgren'in çıkışı sırasında kapının çarpması, ancak kapıyı çarpanın Lövgren olmaması, yabancıya dair bir göstergedir. Öteki karşısında diğerlerinin güvenli alanlarında, yabancıların varlığı beklenmedik ve şiddet içeren bir biçimde belirmektedir. Kapının çarpması,

tedirginlik yaratan bir durumdur. Yabancıların varlığını görüşme sırasında fark eden kadın, bunu çarpan kapı üzerinden kurulan biz ve öteki ayrımı bağlamında anımsayabilmiştir. Varlığını görünmez kılmakla yükümlü olan öteki olarak yabancı, kapıyı çarparak belirginleşmiştir. Böylece, görüşme sırasında yüzeye çıkartılan bu bilgiyle anımsanabilmiştir.

Bauman, yabancıların “ne komşu ne de yaratık”, ama aynı zamanda ikisi olarak da toplum içinde değerlendirildiğini, bu nedenle kafa karıştıran ve rahatsız eden şeyler olarak görüldüğünü düşünmektedir. Bu durumu, fiziksel olarak toplumda diğerleriyle yakın olsalar da aslında yabancıların toplumsal olarak uzak olmasıyla bağlantılı görmektedir. Bir yanda fiziksel olarak erişilebilir “yaratıklar” olmaları, öte yandan da toplumsal menzilin dışında yer alan komşular oldukları gerçeği vardır. Yabancıya yönelik endişe ve korkunun oluşumunda bu belirsizlik ve karışıklık yattığından Bauman, yabancıyla kurulan ilişkinin her zaman uyumsuzluk biçiminde gerçekleştiğini öne sürmektedir (Bauman, 2011, s. 188). Bu bağlamda, ötekileştirme, diğerlerinin gündelik yaşam faaliyetleri içindeki sıradan bir olay (romanda kapıyı açma/kapama biçiminde) üzerinden kurulan farkla, yabancı ötekileştirilmektedir.

Bankadan, Lövgren'in ardından işlem yaptıran iki kişiye ait makbuza ulaşılmaya çalışılır. Makbuzda isim okunmadığı gibi hiçbir adres de yer almamaktadır. Ellerinde yalnızca iki yabancı bilgisi vardır. Aradan birkaç hafta geçtikten sonra bankacı kadın, iki yabancının yeniden bankada olduğu bilgisini acilen Wallander'a iletir. Bankanın kamera kayıtlarından iki yabancıya dair görüntülere ulaşılır. İki yabancının konuşmasını anımsaması için banka çalışanı kadına dinletilen farklı diller sonucu yabancıların Çekçe ya da Bulgarca konuşuyor olabilecekleri sonucuna ulaşılır. Bunun ardından civardaki tüm Doğu Avrupalılara odaklanılacağı talimatı verilir (Mankell, 2000, s. 322). Ekip birkaç gününü “yabancıları” tespit etmeye ayırır. Bir sonuç alınamayınca Wallander, göçmen kampı müdürü ile görüşür. Aranılan iki isim de iltica başvurusu yapmıştır. Biri, Çek Andreas Haas'tır. Diğerinin ise Lothar Kratzcyk adında bir Çek olduğunu, “etnik azınlık olduğunu ve kendisini tehlikede hissettiğini öne sürerek” iltica başvurusu yaptığı bilgisini edinir. Wallander, bu bilgiye şaşırır. İsveç'te kalabilmek için sığınmacıların çingene olduklarını iddia ettiklerini öğrenir (Mankell, 2000, s. 337). Wallander, İsveç'in sığınmacılara yönelik politikalarını yeniden eleştirmektedir. Göçmen kampı müdürü de izlenen politikanın açıklarından kaynaklanan suistimallerin farkındadır ancak bu duruma omuz silmektedir.

Şüphelilerin kaldıkları kampa giden Wallander, ikilinin kamptan ayrıldığını öğrenir. Kaçak yabancıları birkaç gün sonra yakalarlar; Lövgrenler'in katili iki yabancıdır. Wallander'ın inkâr etmeye çalıştıkça karşısına Ryedberg tarafından sürülen gerekçelerle

dikkati çekilmeye çalışılan “yabancı katil”, gerçektir. Romanın finalinde, Wallander ve Ryedberg olayların değerlendirmesini yapmaktadır. Wallander, Ryedberg'e baştan itibaren yabancıların peşine düşmeleri gerektiğinden emin olup olmadığını sorar, Ryedberg emin olmasa da buna inandığını söyler. Finalde, Wallander'ın “Çok hata yaptım” (Mankell, 2000, s. 350) sözleri vardır. Wallander, yabancı katilin peşine düşmekten duyduğu çekinceyi romanın sonunda yeniden dile getirmektedir. Yabancı nefretini artırmamak için çabalayan ve soruşturma sürecinde düşüncelerini önyargılara teslim etmemeye çalışan bir karakter olarak Wallander, soruşturmadaki bu tutumunun hata olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Gerçekten iki yabancı katilin cinayeti işlemiş olması, Wallander için görmekten korktuğu bir sonuçtur.

Sonuç

Çalışmada, yabancı olgusunun sunumuna dair Bauman'ın görüşleri çerçevesinde Henning Mankell'in *Ölümün Karanlık Yüzü* adlı romanının bir okuması gerçekleştirilmiştir. Biz ve öteki ayrımları bağlamında öteki olarak yabancı sunumuna dair bir okuma amaçlayan çalışmada, romanda yabancı olgusuyla farklı karşılaşmaların yarattığı durumlar çerçevesinde ötekiliğin inşa edildiği görülmüştür.

Roman, göçmenler üzerinden yabancı ötekinin inşasına dair sosyolojik bir okuma imkânı sunmaktadır. Bauman'ın yabancı kategorisinin inşasına dair düşüncelerindeki yabancıların bilinmezliği, tehditkârlığı romanda karşımıza çıkmaktadır. Bilinmeyen katilin peşine, fısıldanan yabancı kelimesiyle düşülen romanda, yabancı kategorisiyle bağlantılı kavramlar öne çıkmaktadır. Tedirgin edici, ürkütücü, istenmeyen, kapatılan öteki olarak yabancılar, göçmenler örneği üzerinden sunulurken öte yandan toplumda yabancıya yönelik oluşan tepkiler de görülebilmektedir. Hakkında hiçbir şey bilinmeyen yabancı, dost ya da düşman olmayarak yarattığı gerilimle toplumda karşılaşılmaktan kaçınılan ötekidir. Romanda, peşine düşülen katiller de hakkında daha fazla bilgi sahibi olunmayan yabancıdır. Dolayısıyla, yabancıların istenmeyen öteki olarak ilan edilmesinin toplumdaki güvenlik kaygılarıyla bağlantısıyla da romanda karşılaşmak mümkündür. Yabancı olarak ötekilerin, toplumdan uzaklaştırılması, kapatılması talebi romanda tesadüfi olarak seçilen göçmenlere yönelik saldırılarda görülmektedir. İstenmeyen ötekileri toplumdan izole etme görevinin ise modern devletin güvenlik güçlerinde olması, beklentileri yabancı düşmanlığını artırmaktan kaçınan dedektif Wallander'a yüklemektedir. Yabancı düşmanlığına kapılmaktan kaçan Wallander ise kendisiyle teması doğrultusunda bu düşmanlığın yer yer belirmesiyle karşılaşmaktadır. Wallander'ın yabancı bir katile olan mesafesi, yabancı bir erkeğin kızının erkek arkadaşı

olmasıyla çatışmaktadır. Kendi içinde yaşadığı çatışma, aynı zamanda Ryedberg ile roman boyunca karşılaşılan çatışmalarına da benzemektedir.

Muğlaklıkla, bilinmezlikle ve son sayfalarına kadar belirsizlikle örülü bir roman olarak *Ölümün Karanlık Yüzü*, yabancıyla karşılaşan ve Bauman'daki yabancının belirsizliğini sonuna dek taşıyan bir roman olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve holocaust*. (S. Sertabiboğlu, Çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 1989).
- Bauman, Z. (1999). *Çalışma, tüketicilik ve yeni yoksullar*. (Ü. Öktem, Çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 1998).
- Bauman, Z. (2000). *Ölümlülük, ölümsüzlük ve diğer hayat stratejileri*. (N. Demirdöven, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1992).
- Bauman, Z. (2003a). *City of fears, city of hopes*. London: Goldsmiths College.
- Bauman, Z. (2003b). *Modernlik ve müphemlik*. (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1991).
- Bauman, Z. (2005). *Bireyselleşmiş toplum* (1. baskı). (Y. Alogan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 2001).
- Bauman, Z. (2009). *Does ethics have a chance in a world of consumers?* Massachusetts: Harvard University Press.
- Bauman, Z. (2011). *Postmodern etik* (2. baskı). (A. Türker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1993).
- Bauman, Z. (2012a). *Küreselleşme: Toplumsal sonuçları* (4. baskı). (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1998).
- Bauman, Z. (2012b). *This is not a diary*. New York: Polity Press.
- Bauman, Z. (2013). *Modernite, kapitalizm, sosyalizm: Küresel çağda sosyal eşitsizlik* (1. baskı). (F. D. Ergun, Çev.). İstanbul: Say Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 2011).
- Bauman, Z. (2017). *Kimlik*. (M. Hazır, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 2004).
- Bauman, Z. ve Donskis, L. (2013). *Moral blindness: The loss of sensitivity in liquid modernity*. New York: Polity Press.
- Beckley, A. L., Kardell, J. ve Sarnecki, J. (2015). Immigration and crime in Sweden. *The routledge handbook on crime and international migration* içinde (s. 41-54). Oxfordshire: Routledge.
- Beilharz, P. (2000). *Zygmunt Bauman: Dialectic of modernity*. California: Sage Publications.

- Campbell, C. (2011). *Scapegoat: A history of blaming other people*. London: Duckworth Overlook.
- Deegan, M. J. (2008). *Self, war&society: George Herbert Mead's macrosociology*. Livingstone: Transaction Publishers.
- d'Haenens, L. ve Joris, W. (2020). Representational strategies on migration from a multi-stakeholder perspective: A research agenda. *The Sage Handbook of Media and Migration* içinde (s. 437-450). California: Sage.
- Eckert, R. (2006). Culture or conflict? Migration, culture conflict and terrorism. *Migration, Culture Conflict, Crime and Terrorism* içinde (s. 21-26). Chesterfield: Ashgate.
- Fay, B. (2005). *Çağdaş sosyal bilimler felsefesi: Çokkültürlü bir yaklaşım* (2. baskı). (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1996).
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve şeyler: İnsan bilimlerinin bir arkeolojisi* (3. baskı). (M. A. Kılıçbay, Çev.). İstanbul: İmge Kitabevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 1966).
- Foucault, M. (2011). *Büyük kapatılma* (3. baskı). (I. Ergüden ve F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1978).
- Foucault, M. (2014). *Sonsuza giden dil* (2. baskı). (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1988).
- Helle, H. J. (2009). Introduction to the translation. *Sociology: Inquiries into the construction of social forms* içinde (s. 1-18). Vienna: Brill.
- Kearney, R. (2012). *Yabancılar, tanrılar ve canavarlar: Ötekiliği yorumlamak*. (B. Özkul, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1978).
- Kinnon, N. J. ve Heise, D. R. (2010). *Self, identity, and social institutions*. London: Palgrave Macmillan. (Orijinal çalışma basım tarihi 2002).
- Leach, M. ve Fried, J. (Ed.). (1972). *Funk&Wagnall's standard dictionary of folklore, mythology, and legend*. New York: Funk&Wagnall's Publishing Company.
- Mankell, H. (2000). *Ölümün karanlık yüzü*. (E. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Altın Kitaplar. (Orijinal çalışma basım tarihi 1991).
- Noteboom, B. (2012). *Beyond humanism: The flourishing of life, self and other*. London: Palgrave Macmillan.
- Ritzer, G. (2011). *Küresel dünya*. (M. Pekdemir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 2010).

- Sennett, R. (2009). *Yeni kapitalizmin kültürü*. (A. Onacak, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 2006).
- Sennett, R. (2012). *Berber*. (İ. Özküraplı, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 2012).
- Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve kültür* (2. baskı). (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1917).
- Smith, D. (1999). *Zygmunt Bauman: Prophet of postmodernity*. New York: Polity Press.
- Taylor, C. (2011). *Modernliğin sıkıntıları* (2. baskı). (U. Canbilen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1991).
- Wallace, C. ve Stola, D. (2001). Introduction: Patterns of migration in central Europe. *Patterns of migration in central Europe* içinde (s. 3-44). Palgrave.
- Wieland-Burston, J. (2020). *Archetypal and cultural perspectives on the foreigner*. Oxfordshire: Routledge.

İstanbul Hatıralar ve Şehir ile Bir Ruh Macerası Adlı Anılarda Hizmetçiler/Hizmetkârlar¹

Derya KILIÇKAYA²

Öz

İstanbul Hatıralar ve Şehir 2003'te yayımlanan bir hatıra kitabı ve denemedir. Bu eserde, Orhan Pamuk'un yaşadığı evde çalışan hizmetçi Esmâ Hanım, kimi zaman gösterdiği aşırı şefkatli bir sarılışla onu memnun ederken kimi zaman da Allah'la ilişki kurmak için her fırsatı değerlendiren şahsiyetiyle, Pamuk'a öfkeyle karışık bir huzursuzluk verir. 1941-2014 arasında yaşayan Ayşe Şasa ise gençlik yıllarında geçirdiği şizofreni ile hatırdaki kalan önemli bir senaristtir. Yeşilçam'da birçok senaryoya imza atmış Şasa'nın, çocukluk ve gençlik yıllarında etrafında bulunan hizmetkâr ve müstahdemler, ilgi çekicidir. Onun da 2009 yılında basılan *Bir Ruh Macerası* eserinde görüleceği üzere, ecnebi hizmetkârlar ile Müslüman müstahdemlerin hayata farklı bakış açıları Şasa'ya tesir etmiştir. Bu yazıda, benzer muhitlerde ve ailelerde yetişen Pamuk ve Şasa'nın hizmetkârlar etrafındaki hayatları, eserlerinden hareketle karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Anahtar Sözcükler

İstanbul Hatıralar ve Şehir

Bir Ruh Macerası

hizmetçi

Orhan Pamuk

Ayşe Şasa

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 13.09.2022

Kabul Tarihi: 29.12.2022

Doi:

10.20304/humanitas.1174468

Servants / Maids in Memories of Istanbul Memories and the City and A Spirit Adventure

Abstract

Istanbul Memories and the City is a memoir published in 2003. In this work, Esmâ Hanım, the maid who works in the house where Orhan Pamuk lives, sometimes pleases him with an extremely affectionate hug, and sometimes gives Pamuk an uneasiness mixed with anger, as she takes every opportunity to establish a relationship with God. Ayşe Şasa, who lived between 1941 and 2014, is an important screenwriter who is remembered for her schizophrenia in her youth. The servants around Şasa, who has signed many scenarios in Yeşilçam, are interesting during her childhood and youth. As can be seen in her remarkable work titled *A Spirit Adventure*, which was published in 2009, the different perspectives of foreign servants and Muslim employees had an impact on Sasa. In this article, the lives of Pamuk and Şasa, who grew up in similar neighborhoods and families, will be discussed comparatively based on their works.

Keywords

*Istanbul Memories and the
City*

A Spirit Adventure

servant

Orhan Pamuk

Ayşe Şasa

About Article

Received: 13.09.2022

Accepted: 29.12.2022

Doi:

10.20304/humanitas.1174468

¹ Bu makaleyi, 11 Nisan 2020'de 22 yaşında koronadan kaybettiğim İTÜ Uçak Mühendisliği son sınıf öğrencisi kardeşim Emircan Kılıçkaya'ya ithaf ediyorum.

² Öğr. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Rektörlük, Türk Dili Bölümü, Kocaeli/Türkiye, derya.kilickaya@kocaeli.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5964-5485

Giriş

Cumhuriyet Dönemi'nin ilk yıllarında ortaya çıkan belli bir zümre, dini yanlarında çalışan müstahdem, hizmetkârın bağlandığı bir hurafe olarak görmüştür. Başörtüsü, gelenek ve namaz ise alt zümrenin / topluluğun simgeleri olarak görülmüştür (Şeker, 2009). Bir senarist ile bir yazarın anılarının incelenmesini, yetişme biçimlerindeki benzerliklerin ortaya konmasını amaçlayan bu makalede ise öncelikle, Türk kültüründeki hizmetçi / hizmetkâr kavramı hakkında bilgi verilecektir.

Kınalızade Ali Çelebi tarafından 1565'te yazılan *Ahlâk-ı Alâî* adlı kitapta aile üyeleri içinde sayılan hizmetçiler, üçe ayrılmıştır: hür olan çoluk çocuk, köle ve cariyeler (Balcı, 2022, s. 450) Avrupa'da ise bugünkü anlamda ücretli bir iş kolu olarak hizmetçilik, XIX. yüzyılda yaygınlaşır. Bu mesleğin zamanla özellikli hâle geldiği, sadece bir odaya mahsus hizmetçilerin varlığı ile de anlaşılabilir. Yatak odalarından sorumlu hizmetçiler buna örnek olarak verilebilir. Bu hizmetçileri çağırmak için ise yatak odalarına özel çanlar konmuştur: "(...) baş hizmetçi İngiltere'de 'Lord Chamberlain' adıyla görevlendirilmekteydi. Bu görev bugün hâlâ Avrupa'daki birçok kraliyet hanesinde yer almaktadır" (Demirarslan, 2020, s. 865). Müslüman hanelerde ise Batılılaşmanın etkisiyle 19. yüzyıldan itibaren ücretli ev hizmetçileri çalıştırılır. 19. yüzyıl boyunca Osmanlı toplumunda, kölelikle ilgili algılar değişir ve kölelik karşıtı söylemler de güçlenir. Dolayısıyla bu dönemde kölelerin yerini, artan bir şekilde hizmetçiler alır.

19. asırda köleliğe karşı söylemler güçlense de kölelerin yerini hizmetçi olarak kullanılan ahretlikler \ beslemeler almaya başlar. Besleme veya ahretlik, boğaz tokluğuna hizmet eden kıza denir. Devlet-i Aliyye'de, bir müddet sonra cariyelerin yerini, besleme denen kız çocukları almıştır. Ahretlikler, genellikle taşralı kız çocuklarından oluşur ve büyük şehirlere Anadolu'dan getirilirler. Ahretliklerin İstanbul'da hizmetçi olarak kullanılmaları ise 1840'lı yılların ortalarında yükselişe geçer (Kılıçkaya, 2021, s. 70-74). Tanzimat sonrası Osmanlı Türk toplumunun varlıklı aileleri; hizmetçiler, aşçılar, mürebbiyeler edinmeye başlarlar. Batı medeniyetinin modern dönemi olarak görülen modernite birlikte ise kadınlar, çalışma hayatına girerken toplumsal yapının durumu onaylamayacağına farkındadırlar. Çözüm olarak ev içi mekânlarda çalışmayı devam ettirirler. Kadınlar; hizmetçilik, mürebbiyelik, öğretmenlik gibi ev içinde işlerde çalışarak kendilerine sığınma mekânları oluştururlar (Karaca, 2013, s. 1821). İstanbul'un sürekli artan ve 19. yüzyılın sonunda bir milyona yaklaşan nüfusu, genişleyen memurlar sınıfı ve daha mütevazı bir yaşama sahip kesimlerin de hizmetçi edinme eğilimi, kız çocuklarının emeğine duyulan talebi artırır

(Kılıçkaya, 2021, s. 75). 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında ise hizmetçiler, ders kitaplarında dahi konu edilmeye başlanır. Efendilerin hizmetçilere karşı, hizmetçilerin efendilere karşı tutumları hakkında bilgi veren ahlak kitapları yazılır (Üzüm, 2021). 1911 yılında Ahmet Ziya ve Ali Haydar'ın yazdıkları *Yeni Malumat-ı Medeniyye* adlı kitapta ise “Hizmetçilerin Vazifeleri” başlıklı bir bölüm yer almaktadır: “Hizmetçilerin efendilerine hürmet etme, görevlerini hakkıyla yerine getirme ve çocukların terbiyesine yardım etme gibi görev ve sorumlukları ile gayretli ve namuslu hizmetçilerin kendilerini sevdireceği böylelikle o ailenin bir parçası olacağı da belirtilmiştir” (Kuş, Arık, Altunok ve İridağ, 2018, s. 361). 1950’lerden sonra ise zaten toplumda eskiden beri var olan hizmetçiler, apartman denilen modern konutların içinde yer almaya başladılar. Kimse kimseyi tanımasın diye yapılan apartmanlar, Sanayi Devrimi’nin bir ürünüdür (Ökten ve Sayar, 2022). Aslında bireyi yalnız bırakmak için inşa edilen apartmanlarda, hizmetçilerin bulundurulması ilgi çekicidir. Modernite, her ne kadar bireyi yalnızlaştırmaya çalışsa da insan, fitratında olan cemaat olma özelliği dolayısıyla, farkına varmadan modernitenin bu tutumuna karşı savaş açar: “Rönesans’la yola çıkan Batılı düşünce ve duygu hayatı, farklı evreleri geçirerek günümüze kadar erişmiştir. Bugün dünya üzerinde sözü edilen bu evrelerin sonucu olarak erişilen bir medeniyet düzeyi modernite olarak isimlendiriliyor” (Ökten, 2022, s. 104). Apartmanlarda savunmasız ve yalnız bırakılmaya çalışılan bireyler, farklı vazifeler verdikleri diğer insanları / hizmetçileri, apartmanın içine dâhil ederler. Böylelikle, modernitenin aslında hiç de istemediği bir birliktelik ve dayanışma meydana gelir. Hizmetçiler, insanın yalnız kaldığında zayıf olduğunu, ancak toplumla beraber olduğunda güçlü olduğunu bilen modernitenin, hiç hesaba katmadığı kimseler olarak değerlendirilebilir. Bilhassa, konak hayatından apartman yaşamına geçen ailelerin, eski alışkanlıkla evlerinde hizmetçi odası buldurmak istemeleri, moderniteye karşı verilen mücadelenin bir tezahürü gibidir. Bu yüzden, apartmanlara hizmetçi odaları dahi yapılmıştır: “Genellikle bu yeni nesil yapı türünün kullanıcıları konaklardan taşınan üst ekonomik gruba mensup aileler oldukları için oldukça büyük m2’lerde inşa edilmişler ve yine eski konak alışkanlıklarının devamı olarak ailenin hizmetçileri için de mekânlara gereksinim duyulmuştur” (Görgülü, 2012, s. 98-99). Hizmetçi buldurmanın moda hâline gelmesiyle, gazetelerde hizmetçiler için ilanlar vermeye başlanır. Bu hizmetçilerin büyük bir çoğunluğu, İstanbul’a kırsaldan gelen insanlardır. Hizmetçilik, 1950’lerden sonra aslen köylü olan insanların yaptığı, apartmanlarda yaygınlaşan popüler bir meslek hâline gelir. Apartman kavramı ile hizmetçi mefhumu öylesine bütünleşir ki bir zaman sonra, hizmetçi için yeri olan apartman dairelerinin kiralaları daha yüksek olmaya başlar. Artık, “elit” evlerde hizmetçi olarak çalışan kimseler vardır. Tıpkı elit Osmanlı hanelerinde olduğu

gibi, bu apartmanlarda da evin sahibesi ev işleriyle doğrudan ilgili değildir. O, hanede sadece hizmetçilerin görevlerini düzenleyip çekip çevirmekle yetinmektedir. Zarif ve lüks apartmanların hizmetçileri, sadece ev içinde değil apartmanların giriş katında yer alan çamaşırhanelerde de çalışırlar. Çünkü çamaşırları yıkayanlar daire sahipleri değil, hizmetçilerdir. Buna rağmen mahallerin orta gelirli hanelerinde, daire sahibi kadınlar kendi çamaşırlarını kendileri yıkamaya devam ederler. Ancak, zengin hanelerin içinde yemek pişirme, temizlik, çamaşır yıkama ve ütüleme gibi ev işlerini halleden, çoğunlukla da yatılı olan hizmetçilerdir. Sırf bu yüzden, apartmanların mutfakları küçük yapılmaktadır. Çünkü burada, hanenin kadın reisi değil, aşçı ve hizmetçiler çalışmaktadır (Rouen, 2017, s. 33-47). Hâl böyle olunca, bu mekâna gereken genişlik de sağlanmamıştır. Hasılı hizmetçi edinme, zaman içerisinde zenginliğin bir göstergesi hâline dönüşmüştür. Aşağıda ise varlıklı ve hizmetçili ailede yetişmiş iki mühim şahsiyetin hayatları hakkında bilgi verilecektir.

Varlıklı ve Hizmetçili Ailelerin Çocukları: Orhan Pamuk ve Ayşe Şasa

Orhan Pamuk, 1952 senesinde İstanbul'da doğmuştur. Ayşe Şasa ise 1941'de yine bu şehirde dünyaya gelir. Her ikisi de İstanbul'un sosyetik, monden, aristokrat yapıdaki aileleri içinde yetişmişler ve Türk burjuvazisinin tipik evlerinde büyümüşlerdir. Benzer nitelikteki aile ortamında ve muhitte bulunmalarına rağmen şahsiyetlerinin farklı oluşu, karşılaştıkları olaylar ve bu olaylar karşısındaki tutumları nedeniyle de bir o kadar farklılık gösterirler. Ayşe Şasa, kırk yaşından sonra insanı, Allah'a kavuşma makamına (tevhid) götüren manevi bir yol olan tasavvufa meyledecek ve benliğini tasavvuf ile dönüştürecek (Soysal, 2021, s. 114-128). Pamuk'un çocukluğu ve gençliği, kitabında belirttiğine göre karanlık, kasvetli ve gölgelerle kaplı evlerde geçmiştir. Onun, bulunduğu mekânlardan korku duymamakla birlikte, sıkıldığı ise bir gerçektir. Pamuk'u korkutmayan bu evler / apartmanlar, tekinsiz görünüşleri ile dikkat çeker. Pamuk; tekinsiz, ürpertici, karanlık ve kasvetli gotik mekânlarda büyümüştür (Kılıçkaya, 2023, s.6). Orhan Pamuk gibi, zengin bir İstanbullu ailenin içine doğan Ayşe Şasa'nın çocukluğu ise Çiftehavuzlar'da bahçeli yazlık bir köşkte geçer. Ancak bu bahçedeki ağaçlar ve çiçekler, ona kapalı bir âlem olarak görünür. Öyle ki bir müddet sonra Ayşe Şasa için tabiat, kasvet verici bir unsura dönüşür. Tabiatın insana kasvet verme nedenini ise mürebbiyelerden / dadılardan gördüğü yapay terbiye ile ilişkilendirir: "Çünkü bir insanı devamlı yapayalnız, yapay bir terbiye altında tabiatın içinde tutarsanız, başka çocuklarla temasını keserseniz, gerçekte onun tabii gelişimini engellersiniz. Gönlüne inşirah vermesi gereken tabiat bile ona korku vermeye başlar" (Şasa, 2022, s. 33). Orhan Pamuk ve ailesine hizmet etmiş Esmâ Hanım ise aşağıda fotoğrafta görüleceği üzere, mütevazı bir Türk hanımı

görünümündedir. Eserde, hizmetçi olduğu belirtilse de Pamuk'un anlattıklarından hareketle, onun aynı zamanda dadı ve bakıcı da olduğu söylenebilir. Ayşe Şasa'nın hayatına giren dadıların, Pamuk'un eserinde şefkatli yönüyle ön plana çıkarılan bu Esmâ Hanım'dan farklı olarak baskıcı oldukları görülür. Bu baskı, onun tüm hayatını etkiler. Üstelik bu dadılar, ya Yahudi ya da Hristiyan'dır: "İstenmeyen, aşağılanan biriydim. Evdeki dadılar rejiminin üstüne okuldaki garipliğim çöküyor ve ezikliğim katmerleniyor" (Şasa, 2022, s. 48).



Şekil 1. Orhan Pamuk, Esmâ Hanım ile birlikte.

Pamuk'un ailesinde, büyük aileyi teşkil eden küçük çekirdek ailelerden her birinin bir hizmetçisinin olduğu görülür. Esmâ Hanım, Orhan Pamuk'un çekirdek ailesinin hizmetçisi iken İkbâl Hanım ise halasının hizmetçisidir. Aileler arasındaki hesaplaşmalar ve imalar, hizmetçilere de sirayet eder. Çekirdek aileler, kendi içinde mücadele ederken hizmetçilerin de aynı çekişmeyi üzerlerine vazife olarak aldıkları görülür. Eserinden anlaşıldığı kadarıyla, Orhan Pamuk'un hayatında önem teşkil eden sadece bir hizmetçi olmuştur. O da kimi zaman dadı / bakıcı kimi zaman da hizmetçi vazifesini üstlenen Esmâ Hanım'dır. Ayşe Şasa'nın ise küçük yaşlarından itibaren etrafı hep farklı hizmetkârlarla sarılı olmuştur. Asrılık özentisi ve "modern" insan olma arzusu dolayısıyla, onun ailesinde yemek pişiren ve çocuk bakan kadın hakir görülmüştür. Ayşe Şasa'nın babası, bu görüşte olduğunu açıkça dile getirir:

Babam, annemle övünürdü. 'Biz modern insanlarız; ben annenizle yemek pişirsin, çocuk baksın diye değil arkadaşlık etsin diye evlendim.' derdi. Yani geleneksel ev hanımı annelik rolünü aşağı görürdü. Bu Osmanlı'nın son dönemlerinde 'Kadın yemek kokmamalı.' gibi sözler dolanırdı (Şasa, 2022, s. 62).

Tamamen bir "süs kadını" olması istenen kadın / anne, Şasa'ya göre erkeğin yanında süslü bir refakatçiden ibaret olarak görülmüştür. Dolayısıyla roller karışmış, köksüzleşmiştir. Annesinin kendisine karşı gösterdiği ilgisizliğin acılarını tüm hayatında çeken Şasa, annenin geleneksel rolünün dışlanması yüzünden, kişinin başına neler gelebileceğinin de acı bir örneğini teşkil eder. Anne olmayı becerememekten öte, anneliğe razı olmayan yapısıyla bu kadın tipi, elbette yemek yapımını da çocuk bakımını da hizmetkârlara yükleyecektir. Ancak

Şasa'ya dadılık ve bakıcılık yapan kişilerle, hizmetkârları birbirlerinden ayırmak gerekir. Şasa'nın, hizmetkârlardan ayrı olarak mürebbiyeleri vardır. Dolayısıyla, Şasa'dan bahsederken bu Yahudi ve Hristiyan mürebbiyeler ile Müslüman hizmetkârları birbirinden ayırmak gerekir:

Küçük yaşlarımdan beri hatırlıyorum evde hep müstahdem olurdu. Hizmetçiler, aşçılar, şoför, kotranın kaptanı bazen dört-beş-altı kişi müstahdem. Bu insanlar sade yaşayan; çoğu inançları olan klasik halk tipleriydi. Ben duygusal olarak bir aidiyet söz konusuysa hep o taraf meylederdim. Hep o insanlara bir sevgi duyar, onlarla bir ittifak kurmaya çalışırdım, hep onlara sığındım. Onların anlayışına, onların sevgisine... Ta baştan beri böyle bir şey vardı. Kendimi onlarla aynı safta görürdüm. Çok tuhaf bir şekilde daha sonra bu insanların hâllerinde, gözlerinde, davranışlarında hep bir yumuşaklık görmüştüm. Bu nerden geliyor? Tabii ki İslam'dan gelen bir şey... Yani çok taklidi bile olsa bizim halkımızda gelenekten gelen bir yumuşaklık, bir tabiiyet var. Bir acıma, bir affedicilik, bir hakseverlik... (Şasa, 2022, s. 62).

Pamuk'un babası, bazen uzak yerlere gitmek suretiyle ortadan kaybolur. Onun uzun zaman eve gelmeyişi, çocuklar üzerine olumsuz tesir eder. Çocuklar, bu eksikliğin farkındadırlar, unutmazlar, ama onları soru sormaktan alıkoyan kalabalık ve hizmetçiler sayesinde, unutmuş gibi yaparlar. Hizmetçi Esmâ Hanım'ın aşırı şefkati ile bir nebze de olsa kederden uzak dururlar:

Büyük bir apartmanda amcamlar, halamlar, babaannem, aşçılar, hizmetçiler, hep birlikte kalabalık hâlinde yaşıyor olmamız bu eksikliği unutmadan, ama sormadan geçiştirmemizi kolaylaştırdı. Bazan unuttuğumuz şeyin kederini, hizmetçi Esmâ Hanım'ın aşırı şefkatli bir sarılışından, babaannemin aşçısı Bekir'in bir dediğimizi iki etmeyişinden ya da pazar sabahı Aydın amcamın bizi 52 Dodge arabasıyla Boğaz'a götürmeye fazla hevesli oluşundan anlardık (Pamuk, 2021, s. 80).

Çocuk Ayşe Şasa'nın bahtı ise Orhan Pamuk'ununki gibi değildir. Baba yokluğu nedeniyle kederlenen Pamuk'a, kederini hizmetçiler, aşçılar ve akrabalar unutturmaya çalışırken Ayşe Şasa, hakikaten yapayalnızdır. Mürebbiyelerin eline teslim edilen çocuk, tek başına kalmış gibidir. Orhan Pamuk'un hayatında, çocukken evde sıkı bir ilişki kurduğu ağabeyi Şevket Pamuk vardır. Ağabey, okula başladığında ise çocuk Orhan, can sıkıntısı çekmeye başlar. Ayşe Şasa'nın ise kardeşi Bekir ile ilişkisi zayıftır. Aralarında çok az iletişim vardır. Zengin ve sosyetik anne baba, çoğu zaman evi terk edip giderler, vakitlerini dışarıda geçirirler. Ayşe Şasa ve kardeşine bakmakla yükümlü yabancı mürebbiyeler, evin alt katında eğlencelere dalar. Hepsi diğer ecnebi hizmetkârlarla başka bir odada toplanarak radyo dinlerler, sohbet ederler, eğlenirler. Çocukları ise erken saatte odaya kapatıp keyiflerine

bakarlar. Mürebbiyelerin, geceleri evdeki ecnebi hizmetkârlarla beraber radyo dinlemeleri, çocuk Ayşe Şasa'ya olumsuz bir şekilde yansır:

İkinci Dünya Harbi'nin acılarını taşıyorlar, geceleri evdeki hizmetkârlarla beraber radyo dinliyorlar ve sürekli savaşın felaketlerini konuşuyorlar. Ölümden bahsediyorlar, bombalardan, yangılardan bahsediyorlar, korku verici olaylar anlatılıyor ve bunlar küçük yaşında, benim şuuraltımda, uzun süre hayatımı çok kötü şekilde etkileyecek çok derin bir tesir bırakıyor (Şasa, 2022, s. 31).

Çocukluğunda hafızasına kaydettiği, dört yaşındayken savaş yıllarında dinlenen radyolar, savaş travmaları, Şasa'da ileri yaşlarında görülecek yoğun bir “perseküsyon kompleksi”ne yol açar. Yani incitileceğine, takip edileceğine ya da öldürüleceğine inanmaya başlar:

1980 senesinde İngiltere'ye ikinci defa gittiğimiz zaman, adeta zekâm çalışmıyordu, idrakim tamamen durmuştu. Biteviye beni meşgul eden düşünce: ‘Düşmanlarım var, takip ediliyorum, hayatım tehlikede, yakınlarımın hayatı tehlikede...’ şeklinde paranoid korkularım... (Şasa, 2022, s. 117).

Orhan Pamuk'un Pamuk Apartmanı'ndaki hizmetçisi, çocuğu yatağından kaldırıp giydirmekle de yükümlüdür. Bu konfora alışan çocuk, Cihangir'deki teyzesinin evinde kaldığı sırada evdeki hizmetçiden de aynı şeyi bekler, fakat aile efradı çocuğun beklemediği bir şekilde, bu isteği nedeniyle onu tersler: “Pamuk Apartmanı'ndan edindiğim bir alışkanlıkla, evdeki hizmetçiye ‘Emine Hanım, gel beni kaldır, giydir’ diye buyurduğumda beklenmedik bir şekilde terslenmem beni sarsmıştı” (Pamuk, 2021, s. 86). Teyzesinin apartmanında, aynı zamanda yatak odası hizmetçiliğini de yapan Esmâ Hanım gibi birini bulamayan Orhan Pamuk'un, bu çok “özellikli” hizmetçisi dikkat çekicidir. Özellikle hizmetçiler, Osmanlı'nın eski zengin köşklerinde de görülmüştür. Mesela yere düşen bir çöpü alıp maşa ile farâşa atmak için hizmetçi tutan Mihricemal Hanım, Abdülhak Şinasi Hisar'ın *Geçmiş Zaman Köşkleri*'nde anlatılır (Uçman, 2010, s. 680). Orhan Pamuk, kendi apartmanlarında hizmetçi Esmâ Hanım'dan gördüğü şefkatli muameleye alışkın olduğundan, çocuk ruhuna bu terslenme ağır gelir. Hâlbuki diğer tarafta çocuk Ayşe Şasa, Pamuk'tan on yıl kadar önce, kendi evinde aynı şefkatli muameleyi ecnebi hizmetkârlardan göremeyecektir. Pamuk'un yaşadığı evlerin içi ışsız, kasvetli ve tekinsizdir. Buna rağmen Pamuk'ta ev, her şeye rağmen en güvenli ortamdır. Ancak Ayşe Şasa için, aynı durum geçerli değildir:

Hayır, ev sığınacağım bir yer olmadı hiçbir zaman. Çiftahavuzlar'daki evdeyiz. İlkokul, belki birinci sınıf... Bir gece, ‘hırsız var’ diye bir şayia çıkıyor. Evdeki mürebbiyeler, hizmetkârlar, hepsi evi bırakıp kaçıyorlar ve ben ikinci kattaki odamda yalnız kalıyorum. Ve korkudan,

panikten kendimi pencereden atacak raddeye geliyorum, son anda vazgeçiyorum. Nice sonra annemle babam gece gezintisinden eve geliyorlar. Büyük bir ağlama nöbeti geçiriyorum; unutamadığım bir çaresizlik ve korku anıydı; tehlikesesiniz kimse yok yanınızda, samimiyetsiz insanlar sizi bırakıp gidiyorlar (Şasa, 2022, s. 41).

Pamuk'un eserinde anlattığına göre, "zenginler" için önemli olan hizmetçiler, günlük hayatın sıradan ve bayağı bir ayrıntısında kusur işlediklerinde öfkeye maruz kalabilirler. Bu durum, Pamuk'un ailesine hizmet eden hizmetçilerde değil de daha üst sınıf olan, yalı ve konaklarda yaşayan zenginler için çalışanlarda görülür. Eskiden bilhassa konaklarda, hizmetçilerin sayısı hane halkının sayısını geçebilmekteydi:

Konak halkının büyük çoğunluğunu hizmetliler oluşturur. Hane sahiplerinin çok fazla olmamasına karşılık, konaktaki hizmetli sayısı iki-üç binlere kadar çıkabilmektedir. Özellikle vezirlerin ve üst makamdaki devlet adamlarının konaklarında hizmetli sayısı oldukça fazla tutulur. Konaklardaki hizmetli sayısının bu kadar fazla olması hem konakların büyük yapılar olmasından hem de bu durumun bir itibar meselesi olarak algılanmasından kaynaklanır (Dayanç ve Alan, 2008, s. 85).

Orhan Pamuk, kendi hizmetçilerinin herhangi bir öfkeye maruz kalmayıp bu konaklardaki çalışanların kalmasını ise bir eşitsizlik olarak görür:

(Kesme şeker yerine toz şeker gelmesi, hizmetçi kızın yanlış renkte bir çorap giymesi ya da bir sürat teknesinin yalıya çok yakın geçmesi gibi) öfke ve saplantının da yardımıyla abartılıp bizleri unutturan çok önemli ve hiç bitmeyen bir konu hâline gelmesinden hissedirdim bu eşitsizliği (Pamuk, 2021, s. 184).

Dolayısıyla çocuk ve genç Orhan Pamuk, kendilerinin bu "zenginler" kadar önemli olmadıkları sonucunu çıkarır. Kendi ailesiyle, yalı ve konaklarda yaşayan zenginler arasındaki eşitsizliği kavrar.

İstanbul Hatıralar ve Şehir'de, "Cumhuriyetle zenginleşen ve modernleşen, zenginleştikçe sekülerleşen ancak yine de gelenekle bağını koparmak istemeyen; öte yandan da geleneği sahiplenenden özellikle sınıfsal nedenlerle tedirgin olan hatta onlardan korkan seküler Türk burjuvazisin ev hâlleri" anlatılır (Cengiz ve Gürel, 2019, s. 943). Evlerin içinde ölüm, hiç düşünülmeyen, akla dahi getirilmeyen bir kavramdır. Çoğu insan ileriye dönük tasarılarında ölümü hiç düşünmez, bu dünyada ebedî yaşayacakmış gibi bir yaşama dileği sergiler. İçinde yaşanan devlet işlerini dinden ayrı tutan yaşama ait ve dinden bağımsız bu dünyada iş, başarı, zenginlik, ün, cinsellik, mutluluktan çokça konuşulduğu hâlde, günlük hayatta ölümden hiç söz edilmemesi, sanki onun yok sayılması, bu tavrın açık belirtisidir (Duman, 2021, s. 94). Evlerde Allah için hiçbir şey yapılmaz. Allah için bir şeyler yapma

ihtiyacı duyanlar, aşçılar ve hizmetçilerdir. Bir de dışarıdaki yoksullardır. Pamuk'un da belirttiği gibi, bu apartmanlara / evlere bir maneviyatsızlık hâkimdir. Bunu kendisi de hatıradenemesinde açıkça ifade eder. Benzer muhitin çocukları olan Orhan Pamuk ve Ayşe Şasa, dolayısıyla benzer şeyler yaşamışlardır. Orhan Pamuk'un eserini okumuş olan Şasa, şöyle der:

Orhan Pamuk da söylüyor romanında ve hatıratında... Tanzimat yıllarından başlayarak kademe kademe dinden, gelenekten uzaklaşıyor. Cumhuriyetin ilk yıllarında türeyen zümre, dini yanlarında çalışan mütahtemin, hizmetkârın bağlandığı hurafe olarak görüyor. Başörtüsü, gelenek, namaz alt zümrenin simgeleri gibi değerlendiriliyor. Hepimiz payımızı almıştık bu olumsuz havadan (Şasa, 2022, s. 62).

Bu iki insanın yaşadığı evlere, maneviyatsızlıkla beraber bir sevgisizlik de sirayet etmiştir. Allah'la ve dolayısıyla ölümlle ilgilenen insanlar, konutlardaki hizmetçilerden ibarettir. Hizmetçi Esmâ Hanım'ın Allah'tan söz ederkenki inancı, çocuk Orhan Pamuk'un dikkatini çeker. Evdeki hizmetçilerin inanç ve alışkanlıkları ona tuhaf gelir:

On yaşıma kadar kafamda çok belirgin bir Allah hayali taşıdım: Yüzü belirsiz, aşırı yaşlı, beyaz çarşaflar içinde çok muhterem bir kadın görüntüsüydü bu. (...) Bizim apartmanda bu görüntüyle yalnızca hizmetçiler, aşçılar ilgilenirdi. Allah'ın yalnız yoksullarla değil, apartmandaki bütün kalabalıkla ilgili olduğunu, en azından durumun kuramsal olarak böyle olması gerektiğini hissedirdim biraz, ama bizler ona ihtiyaç duymayacak kadar talihliydik (Pamuk, 2021, s. 169).

İslamiyet'e göre, çocuğun içinde zaten fitraten bir dinî duygu vardır. Duygu ve düşünceler, tutum ve davranışlar çocukluk döneminde şekillenir. Önemli olan, çocuğun kültür evreni ve bulunduğu çevredir. Var olan dinî duygu buna göre şekillenir. Pamuk'ta bu şekilde bir Allah hayalinin oluşması normaldir, çünkü içine girdiği kültür evreni, onun davranışının şekillenmesine, belirlenmesine yardım eder. O, Allah'ı yoksullarla ilişkilendirmek zorunda kalmıştır. Çünkü yaşadığı evin içinde, eğer birisinin dindar oluşundan yahut günde beş vakit namaz kılışından bahsedilirse bu hâl, yarı hayret ve küçümseme eşliğinde dile getirilir. Bu bahsediliş biçiminden hâliyle etkilenen çocuk Orhan Pamuk, kimi zaman da ters bir sonuç çıkararak insanların Allah'a inandıkları için yoksul kaldıklarını düşünmeye başlar. Ayşe Şasa'da ise durum daha farklıdır. İlk gençliğindeki hâlini "solcu, Marksist, kolejli, kimliğinin din hanesi boş ve ateist" olarak tarif eden Şasa'nın, inançlı biri olmamasına rağmen, ilginç bir şekilde "hakikat" kelimesine karşı bir ilgisi vardır. Bu kelimeyi, büyüleyici bulmakla beraber, anlamının ne olduğunu bir türlü kavrayamaz. Hep bir arayışın, esasen hakikat arayışının içerisinde. On altı yaşındayken bir akıl hastanesinin önünden geçerken "hakikat" kelimesi

etrafında bilmeden ettiği bir dua, sonrasında kabul olacak ve bu kelime çevresinde hayatı değişecektir:

Hatıratımı kayda geçirmek düşüncesi uyandığında aklıma ilk gelen ve beni hâlâ etkileyen bir olay var. Bence orada uç verdi... 16 yaşımıdayım... Şişli'de La Paix Hastanesi'nin önünden geçiyorum. O dönemde inançlı biri de değilim, ama o hastanenin önünden geçerken içime bir şey doğuyor; bir dua değil de bir dilek, 'Hakikate vasil olmama vesile olacaksa, yolumun bu hastaneden geçmesine razıyım.' demiştim içimden; niyet tutar gibi. 'Hakikat (truth)' kelimesine aşırı bir ilgim, abartılı bir merakım var (Şasa, 2022, s. 14).

Ayşe Şasa on dört sene sonra, arayışına vesile olacak bu hastaneye, otuz yaşındayken girer, yıl 1971'dir.

Hayalindeki o beyaz çarşafılı Allah tasavvurunu çok da kale almayan çocuk Orhan Pamuk ise hizmetçi Esmâ Hanım üzerinde durur. O, evde Esmâ Hanım'dan başka dinî vecibelerini yerine getiren kimseyi görmemiştir:

Zaten hayalimdeki o beyaz çarşafılı yaşlı ve yumuşak varlığın bizim dileklerimize kulak asmayacağını da hesaba kitaba, matematiğe açık mantığımızla bilirdik. Onun için hiçbir şey yapmıyorduk çünkü. Oysa apartmandaki aşçılar, hizmetçiler ve tanıdık diğer bütün yoksullar, Allah'la ilişkiye geçmek için her fırsatı çalışkanlıkla değerlendiriyor, senede bir ay oruç tutuyor, bizim Esmâ Hanım, bizlere hizmet etmekten kalan vakitlerinde, küçük odasına seccadesini serip namaz kılıyor, sevinç, keder, mutluluk, korku ve öfke anlarında, hatta bazan kapıyı açarken, kaparken, bir şeyi ilk defa ya da son defa yaparken ve başka pek çok fırsatta O'nu hatırlıyor, adını anarak bir şeyler fısıldıyordu (Pamuk, 2021, s. 170).

Hizmetçilerin ve diğer bütün yoksulların Allah'la ilişkiye geçmek için her fırsatı kollamaları, bazen Orhan Pamuk üzerinde tedirginliğe sebep olur. Pamuk'taki bu eksiklik ya da boşluk Yahya Kemal'in *Atik Valde'den İnen Sokakta* şiirinde vurguladığı gibi, kendisinde bir huzursuzluk ve suçluluk duygusu şeklinde tezahür eder (Cengiz ve Gürel, 2019, s. 944). İç sıkıntısından çok meraktan, yaşlı hizmetçi namaz kılarken onu birkaç kere dikkatle seyrederek Tedirgin olur. Bu tedirginliğin sebebini ise şöyle açıklar:

Yoksulların, çaresizlerin Allah'la kurdukları bu ısrarlı ilişki onların yardıma muhtaç olduğunu hatırlatmaktan öteye gitmediği zamanlarda beni ve evdekileri fazla tedirgin etmezdi. Bizden başkalarına da güvendikleri, böylece 'yüklerini taşıyacak' başka bir güç olduğu için rahat ettiğimiz bile söylenebilir. Ama bu rahatlık, Allah'ı, bizim gibi olmayanların bir gün bize karşı kullanabilecekleri bir güç ya da en azından bir kıskançlık konusu yaparak bizleri bazan tedirgin de ederdi (Pamuk, 2021, s. 170).

Kapı aralığından onu seyreden çocuğun üzerinde, Esmâ Hanım'ın namaz kılışı olumsuz bir şekilde tesir eder. Pamuk, onu seyrederken nedenini tam çıkaramadığı bir öfkeye ve huzursuzluğa kapıldığını belirtir:

Evde kimse olmadığı ve bir iş yapılmadığı zaman kılınan bu namazlar sırasında gölgeli odayı kaplayan ve arada bir dua fısıltılarıyla bölünen sessizlik de beni sinirlendirirdi. Pencerenin camında ağır ağır ilerleyen bir sineğe takılırdı gözüm. Sinek sırtüstü düşer, doğrulmak isterken telaşla çırpınan yarı saydam kanatlarının vızıltısı Esmâ Hanım'ın dua fısıltısına karışınca bu sinir bozucu oyunu bozmak ister, kadının başörtüsünü çekerdim (Pamuk, 2021, s. 170).

Çocuk Orhan Pamuk'un içinde kimi zaman bir huzursuzluk, kötülük etme isteği ve kıskançlık belirir. Nefsinin emrettiği şeyler olan bu duygular nedeniyle çocuk, namaz kılan Esmâ Hanım'ı hizmet için çağıran ev ahalisine, onun namaz kılmakta olduğundan bahsetmez. Böylelikle, onun kapılıp gittiği bu âlemlerle bir savaşa girmiş olur, çünkü bu âlemlerden kendisine kimi zaman tehditler gelmektedir: “‘Namaz kılarken başörtümü çekersen elin taş kesilir.’ derdi Esmâ Hanım” (Pamuk, 2021, s. 171). Bu tip tehditler, bir müddet sonra çocuk Orhan Pamuk'ta dinin bir batıl itikat olduğu düşüncesini oluşturur. Bilhassa hasta olduklarında doktora götürülmeyen ve gösterilmeyen hizmetçilerin, kendi başlarının çaresine bakmak için yaptıkları kocakarı ilaçları, onda dinin bir kör inanç olduğu düşüncesini kuvvetlendirir. Bu yüzden, onda din konusunda bir ilgisizlik ve alaycılık oluşur. Bunun temel nedeni, apartmandaki kalabalığın dine bakış açısıdır. İnananların Allah korkusunu anlamadan geçiştirmeyi yeğleyen bu kalabalık, onların inançlarını ve dinî alışkanlıklarını yoksul olmalarıyla ilişkilendirmekten öteye gidemezler.

Çocuk Orhan Pamuk'un içinde, dolduramadığı bir boşluk vardır. Dini merak eden çocuk, en çok da bütün bu camilerin neden yapıldığını sorgular. Eğer din yoksa camilerin varlığı anlamsızdır:

Camiye ilk götürülüşüm, din ve İslam konusundaki temel önyargımı doğrulamaya yaradı. Resmi gezi değildi bu: Evde kimseciklerin olmadığı bir öğleden sonra, hizmetçi kadın Esmâ Hanım, ibadet aşkıdan çok, evde canı sıkıldığı için kimseden izin almadan beni camiye götürdü. Teşvikiye Camii'nde, Nişantaşlı zenginlere hizmet eden hizmetçiler, aşçılar, kapıcılar ve arka sokaklardaki küçük dükkân sahiplerinden yirmi otuz kişilik bir kalabalık bir ibadet havasından çok, bir dayanışma ve arkadaşlık ruhuyla halılara oturmuş, namaz vaktini beklerken fısıltıyla dedikodu yapıyordu (Pamuk, 2021, s. 173-174).

Görüldüğü gibi, Pamuk'taki manevi boşluğu hizmetçilerin inanç ve alışkanlıkları doldurmuştur. Ancak, çocuğun fitratında var olan Allah ve din duygusunun gelişmesinde, hizmetçilerin hiçbir rolü olamamıştır. Ayşe Şasa'nın hayatına ise Barbara isimli “tipik bir

Nazi gibi davranan, çirkin, acuze görünüşlü, kriminal yüzlü” Alman bir dadı girer ve onu, Pamuk’un Esma Hanım’ının aksine kiliseye götürür:

Barbara, Taksim’deki kiliseye götürüyor bizi. Çarmıha gerilmiş İsa ikonu önünde mum dikiyoruz, unutamadığım bir sahnedir. Ben bu sapsarı, üzeri kan pıhtılarıyla dolu bedenle müthiş bir özdeşlik kurmaya başlıyorum. Demek ki, küçük çocukları böyle endokrine ediyorlar Hıristiyan dünyasında. Bugün bunu çok iyi anlıyorum, çünkü ben de bu süreçten geçtim. Yani İsa’nın bedeniyle, İsa’nın varlığıyla, İsa’nın acısıyla özdeşlik kuruyorsun. Daha sonra bu, etkisi altında kalacağım Hıristiyan literatürünün de oturacağı bir zeminin hazırlayıcısı oluyor. Bir suçluluk ve eziklik hâli; süfli bir ruh hâli... (Şasa, 2022, s. 43).

Çocukluğunda gittiği kiliselerde gördüğü bu figür, kendisini boğar. Buna rağmen, otuz yaşında akıl hastanesi La Paix’te yatarken Allah’a yakarma ihtiyacı duyar ve çarmıha gerili Hz. İsa figürünün yerini, bu sefer peygamberimiz Hz. Muhammed alır. 1980’lerin başında ise hayatında büyük bir değişim vuku bulur. Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 1240)’nin *Fusûsu’l-Hikem* (1230) adlı eseri ile tanışır. İslam’ı öğrenir. Çocukluğunda içinde yaşadığı muhit ona İslam’ın, hizmetkârların dini olduğunu söylese de bunun böyle olmadığını anlar:

Öğrendikçe, İslam’ın bana söylendiği gibi olmadığını anlıyorum... İslam, gençliğimde bana seyrettirilen ‘Vurun Kahpeye’ filminden ibaret değilmiş; benim bütün bilgim, orada gördüğüm softalar ve yobazlara dayanıyor çünkü... Çocukluğumda içinde yaşadığım muhitin dinle diyanetle pek ilgisi yok; İslam, müstahdemin dini gibi telakki ediliyor (Şasa, 2022, s. 133).

Şasa’ya gençliğinde, din adamı olarak nitelenebilecek kişilerden, onların inanış ve yaşayış biçiminden öğrendirme amacıyla ve ideolojiyi empoze etme gayesiyle yazıldığı anlaşılan *Vurun Kahpeye* (Halide Edip Adıvar-1926) gibi inkılapçı bir eserin (Çıkla, 2004, s. 439) sinema uyarlaması seyrettirilir. Dinden uzak bir şekilde yetişen Ayşe Şasa, yaşamının ileriki yıllarında ise samimi bir dervişeye dönüşecektir.

Orhan Pamuk ve Ayşe Şasa’nın yaşadıkları, benzer noktalar itibarıyla dikkate alındığında her ikisinin de problemleri bir nesilden geldikleri söylenebilir. Onların çocukluk ve gençlik devrelerini yaşadıkları dönem, Cumhuriyet’in ilk kuşağı olarak nitelendirilebilir. Devlet-i Aliyye çoktan yıkılmış olmasına rağmen, Osmanlı’nın son döneminde görülen kendi değerlerini küçük görme atmosferinin, Cumhuriyet’in ilk kuşağına sirayet ettiği görülür. Bu dönemde, çok büyük bir kimlik karmaşası yaşanmaktadır. Bütün değerler sorgulanır. Özellikle İstanbul’un belirli ailelerinde çok büyük bir Avrupa hayranlığı tezahür eder. Bu, beraberinde kendi değerlerini küçümsemeyi de getirir. 1947 doğumlu olan psikiyatr Mustafa Merter de Pamuk ve Şasa’nın ailesine benzeyen bir ailede dünyaya gelmiştir. Çok problemleri bir nesilden geldiğini belirten Merter’in hayatında da dolayısıyla benzer kimlik bunalımları

görlür. Ancak o da Ayşe Şasa gibi, tasavvufla kendisini dönüştürmeyi başarmış bir isimdir (Merter ve Böhürler, 2019). Bu noktada, Pamuk ve Şasa'nın aile fertlerinin tutumları, bir kendine yabancılaşma ve tarihten kopma olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

İstanbul Hatıralar ve Şehir'de kimi zaman dadı kimi zaman da hizmetçi olarak tezahür eden Esmâ Hanım, Pamuk Apartmanı'ndaki hâliyle eski büyük konaklardaki kalfaları andırmaktadır. Uzun, koyu renk elbise üzerinde beyaz hizmetçi önlüğü, kafasında beyaz sargı ile Türk filmlerindeki tipik hizmetçileri andıran Esmâ Hanım, Orhan Pamuk'u her zaman çok seven, her fırsatta kucağına alıp okşayan, sokakta diğer insanlara onu "torunum" diye tanıtan biridir. Ancak *İstanbul Hatıralar ve Şehir*'in silik karakterlerindedir. Dindar bir hayat süren Esmâ Hanım'ın dindarlığının yanı başında, Pamuk ailesinin aşırı dindarlardan rahatsız olması durur. Bu tenakuz, hâliyle çocuk ve genç Orhan Pamuk'u rahatsız ve huzursuz eder. Esmâ Hanım ise huzursuz bir kadın değildir. Modern insanın huzursuzluğu ona sirayet etmemiştir. Evin içini kasvetli ve karanlık yapan onca unsura rağmen hizmetçi Esmâ Hanım, gölgeler içindeki bir nur gibidir. Hüznün, mutsuzluğun içinde yarı karanlık bir evde yaşayan aileye hizmet eden bu yaşlı hizmetçi kadınının, günlük hayatta neler yaptığına dair satırlar eserde çok azdır. Orhan Pamuk ise Esmâ Hanım'ın itikadını çok samimi bulmaz. İbadetlerini aşkla yaptığına inanmaz. Camiye can sıkıntısından gittiğini düşünür. İnsanları, camide dedikodu yapan kimseler olarak görür. Yetişme tarzı nedeniyle, maneviyata bakış açısı olumsuz olduğundan oradaki samimiyete inanmak istemez.

Ayşe Şasa ise Orhan Pamuk'la benzer bir muhitte yaşamasına rağmen, *Bir Ruh Macerası*'nda anlattığına göre, farklı şeylerle karşılaşır. Orhan Pamuk'u camiye götürün hizmetçi Esmâ Hanım'ın yerini, Ayşe Şasa'da kendisini kiliseye götürün dadılar alacaktır. Esmâ Hanım'ın samimi inancı, Orhan Pamuk üzerine tesir etmez. Ayşe Şasa'nın etrafında ise Yahudi ve Hristiyan dadıların / mürebbiyelerin ve ecnebi hizmetkârların dışında, yine silik olarak yaşayan Müslüman hizmetkârlar vardır. Onların davranışlarını, tavırlarını, gözlerindeki bakışı "yumuşak" olarak değerlendiren Şasa, hep bu yöne sığındığını itiraf etmiştir. Yani, Şasa'nın üzerinde dadı ve mürebbiyeler olumsuz bir tesir bırakırken Müslüman hizmetkâr ve müstahdemler ise "acıma", "merhamet" ve "hakseverlik" gibi duyguları uyandırmışlardır. Aynı muhitin bu iki insanının farklı yollara doğru gitmesinde, "hakikat arayışı" önemli bir yere sahiptir. Orhan Pamuk'un eserinden anlaşıldığı kadarıyla Pamuk, maneviyata olumsuz bakış açısını sürdürmeye devam etmiştir. Ancak Şasa, aradığı hakikat konusunda ısrarlı davranmış, müstahdem ve hizmetkârın dini olarak kabul gören İslam'a gönül vermiş ve

samimi bir Müslüman portresi çizmiştir. İslam'ın bizi geri bıraktığına dair düşünceler arasında ve bir modernlik kisvesi altında yapılan telkinler etrafında yetişen Ayşe Şasa, hakikatin bunun tam tersi olduğunu idrak edecektir, fakat bunun için birçok bedel ödemesi gerekir. Ancak çok sonra, tüm yaşadıklarının tam anlamıyla bir “kahırdaki lütuf” olduğunu anlayacaktır.

Kaynakça

- Balcı, Ş. (2022). Sisypus'un kadınları: Türk sinemasında beslemeler. *Erciyes İletişim Dergisi*, 9(1), 449-476.
- Cengiz, K. ve Gürel, Ö. E. (2019). Fakirlerin Allah'ı, zenginlerin tanrısı: Orhan Pamuk romanlarında din ve maneviyat meselesi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 59(2), 940-988.
- Çıkla, S. (2004). İnkılap edebiyatı. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 8/(90-91-92), 435-441.
- Dayanç, M. ve Alan, S. (2008). Samiha Ayverdi'nin eserlerinde konak hayatı. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 8(1), 77-94.
- Demirarslan, D. (2020). Tarihsel süreçte yatak odalarının gelişimi. *Uluslararası Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma Dergisi*, 7(52), 860-884.
- Duman, M. Z. (2021). Dini inancın ontolojik dayanağı olarak ölüm olgusu ve ölümün teolojik izahı. *Paradoks Ekonomi Sosyoloji ve Politika Dergisi*, 17(2), 81-100.
- Görgülü, T. (2012). Türkiye'de "modernleşme" ve çok katlı konutlar. *Modernite ve mimari içinde* (s. 95-117). İstanbul: Esenler Şehir Düşünce Merkezi.
- Karaca, Ş. (2013). Modernleşme dönemi Türk romanında evden kaçan ve eve sığınan kadınlar. *Electronic Turkish Studies*, 8(1), 1817-1827.
- Kılıçkaya, D. (2021). Ahretlikten küçük beslemeye doğru yolculukta bir gazete hikâyesi ile bir şiirin incelenmesi. *Edebî Eleştiri Dergisi, Takvîm-i Vekâyi'den 1928 Yılına Süreli Yayınlar ve Edebiyat Özel Sayısı*, 66-81.
- Kılıçkaya, D. (2023). İstanbul hatıralar ve şehir'de gotik bir unsur olarak karanlık ve kasvetli ev/apartman. *Dünya İnsan Bilimleri Dergisi*. (1), 1-16.
- Kuş, Z., Arık, B., Altunok, B. N. ve İridağ, A. (2018). 100 yılda ne değişti? Yeni malumat-ı medeniye ve günümüz vatandaşlık eğitimi ders kitabının karşılaştırılması. *Turkish History Education Journal*, 7(2), 344-371.
- Merter, M. ve Böhürler A. (22 Ekim 2019). *Türk kahvesi* [Televizyon Programı]. İstanbul: TVNET.
- Ökten, S. (2022). Modern batı medeniyeti üzerine bir deneme. *Lale Kültür Sanat ve Medeniyet Dergisi*, 5, 104-109.
- Ökten, S. ve Sayar, K. (25 Ekim 2022). *Gönül sadası* [Televizyon Programı]. İstanbul: Erkam TV.

Pamuk, O. (2021). *İstanbul hatıralar ve şehir* (19. baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Rouen, A. (2017). 1950'lerin İstanbul'u: Konaktan apartmana. (B. N. Öz, Çev.). *Bir varmış bir yokmuş toplumsal bellek, mekân ve kimlik üzerine araştırmalar* içinde (s. 33-47). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Soysal, E. G. (2021). Benliğin tasavvuf ile dönüşümü: Ayşe Şasa. *Küllüye*, 2(2), 114-128.

Şasa, A. (2022). *Bir ruh macerası* (13. baskı). Yay. Haz. Leyla İpekçi, Meryem İlayda Atlas, Elif Betil Demirci, İstanbul: Timaş Yayınları.

Şeker, M. (18 Aralık 2009). Ayşe Şasa, sen çok yaşa [Gazete Makalesi]. İstanbul: *Yeni Şafak*.

Uçman, A. (2010). Geçmiş zaman peşinde bir İstanbul âşığı: Abdülhak Şinasi Hisar (1888-1963). *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 16, 673-690.

Üzüm, M. (2021). *Son dönem Osmanlı düşünürü Ali Rıza'nın ahlak anlayışı* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Uşak Üniversitesi, Uşak.

Siber Flört Şiddeti Mağdurları ve Failerinde Şiddete Yönelik Tutum ve Sorumluluk Algısı¹

Nefise LADİKLİ², İtir TARI CÖMERT³

Öz

Geleneksel flört şiddetinden farklı olarak, fiziksel ve zamansal sınırların ötesine geçen siber flört şiddeti yeni nesil bir toplumsal sorun olarak görülmektedir. Siber flört şiddeti sıkça geleneksel şiddet formuyla birlikte seyretmektedir. Bu araştırmada, siber flört şiddeti mağduru ve faili bireylerin şiddete yönelik kabul edici tutumları ve sorumluluk algıları arasındaki olası ilişkiler araştırılmıştır. Bulgular, şiddet uygulama ile şiddete yönelik kabul edici tutum ve sorumluluğu atfetme biçimleri arasında ilişki olduğunu; cinsiyet gruplarının şiddete yönelik tutum ve sorumluluk algılarında farklılık bulunduğunu; siber flört şiddeti mağduru ve faili olan kişilerin şiddete yönelik tutum ve sorumluluk algılarının farklılaştığını göstermektedir. Elde edilen sonuçların güncel literatür ekseninde tartışılarak sınırlı Türkçe literatüre katkıda bulunulması ve tespit edilen boşlukların paylaşılarak yeni araştırma konularına ışık tutulması hedeflenmektedir.

Anahtar Sözcükler

flört şiddeti
siber zorbalık
yakın partner şiddeti

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 21.09.2022

Kabul Tarihi: 20.01.2023

Doi:
10.20304/humanitas.1178541

Violence-Related Attitudes and Responsibility Perception in Cyber Dating Violence Victims and Perpetrators

Abstract

Unlike traditional dating violence, cyber dating violence that goes beyond physical and temporal boundaries is seen as a new generation social problem. Cyber dating violence is often accompanied by a traditional form of violence. In this study, possible correlations between the accepting attitudes toward violence and perceptions of responsibility of cyber dating violence victims and perpetrators were investigated. Findings show that there is a correlation between violence perpetration and the accepting attitude toward violence and the way of imputation; the difference in attitudes and responsibility perceptions of gender groups toward violence; the attitudes and responsibility perceptions toward violence of cyber dating violence victims and perpetrators differ. It is aimed to contribute to the limited literature in Turkish by discussing the results obtained in the axis of the current literature and to shed light on new research topics by sharing the identified gaps.

Keywords

dating violence
cyberbullying
intimate partner violence

About Article

Received: 21.09.2022

Accepted: 20.01.2023

Doi:
10.20304/humanitas.1178541

¹ Araştırma, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 11.11.2021 tarih ve 09/27 sayılı kararı ile etik açıdan uygun bulunmuştur.

² Arş. Gör., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Psikoloji Bölümü, İstanbul/Türkiye, nladikli@fsm.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1033-7251

³ Doç. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Psikoloji Bölümü, İstanbul/Türkiye, itcomert@fsm.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6032-4416

Giriş

İletişim alanında kaydedilen teknolojik ilerlemenin her adımı, insan ilişkilerinde de yeni iletişim biçimlerini beraberinde getirmektedir. Son yirmi yılda iletişim kanallarındaki çeşitlenme göz önüne alındığında, diğer kişiye doğrudan ulaşabilmenin yanında; hakkında bilgi toplayabilmenin, kişiyi izleyebilmenin, kişinin aile bireylerinden çalışma ortamına, yakın ilişkilerinden kişisel ilgilerine erişebilmenin de kolaylaştığı görülmektedir. Bu yeni kazanımlar yakın ilişki içerisinde sergilenen takip ve kontrol davranışları için cazip yollar sunmakta, ilişki içerisinde yaşanan şiddete yeni yüzler eklemektedir.

Flört şiddeti (FŞ) mevcut flört ilişkisi içerisinde veya önceki flört partneri tarafından sözlü, fiziksel ve cinsel saldırı ya da şiddeti, zorlama, kontrol etme, baskı kurma, tehdit etme gibi ilişki, psikolojik ve duygusal saldırganlık biçimlerini kapsar (de La Rue, Polanin, Espelage ve Pigott, 2017). FŞ, kişilerarası şiddet, yakın partner şiddeti veya ilişki şiddeti şemsiye terimleri altında yer alır. Şiddetin, evli olmayan partnerler arasındaki romantik ilişkinin flört aşamasında gerçekleşmesi sonucunda söz konusu şemsiye terimleri altında bir form olarak değerlendirilmektedir. Literatür taraması sürecinde FŞ'nin flört istismarı olarak da anıldığı görülmüştür. Siber flört şiddeti (SFŞ) ise, şu anki ya da önceki romantik partnerin davranışlarını araştırmak, partnere kontrol uygulamak, partneri küçük düşürmek, tehdit etmek, taciz etmek, izlemek, zorlamak veya yalnızlaştırmak için dijital platformların (örneğin, çevrimiçi sosyal ağlar), aygıtların (örneğin, akıllı telefon; gizli veya uzaktan kontrol edilebilen kamera sistemleri), çevrimiçi kaynakların (örneğin, bloglar, çevrimiçi video paylaşım siteleri), yazılımların (örneğin, konum takip yazılımları; casus yazılımlar) ve uygulamaların (örneğin, mail; anlık mesajlaşma uygulamaları) kullanılmasıyla meydana gelir (Fernet, Lapierre, Hébert ve Cousineau, 2019). SFŞ, “geleneksel” ya da “fiziki” şiddetin aksine fiziksel ve zamansal sınırların ötesindedir. Partnerin yaşamının farklı alanlarına en az çabayla aynı anda zarar verilmesi söz konusudur (Morelli, Bianchi, Chirumbolo ve Baiocco, 2017). SFŞ, dijital ilişki şiddeti, dijital partner şiddeti, teknoloji temelli ilişki şiddeti, siber flört istismarı gibi terimlerle anılabilmektedir. Kapsayıcı bir terim birliği olmasa da her şekilde kasıtlı, planlı ve tekrarlayıcı şekilde gerçekleştirilen SFŞ, mağdurun psikolojik sağlığını teknoloji yoluyla tehdit eder. Geleneksel FŞ ve SFŞ mağduriyetinin kaygı, depresyon, travma sonrası stres, sosyal fobi belirtilerini; psikolojik sıkıntıyı; sosyal izolasyonu; madde kullanımını; yaşam üzerinde kontrolü kaybetme algısını; ümitsizlik, tükenmişlik, değersizlik, çaresizlik, savunmasızlık, dayanıksızlık, utanç, şüphecilik ve öfke gibi duyguları; düşük özsaygıyı; kendine zarar verme davranışları ve intihar düşüncesi ile girişimi riskini arttırdığı

bildirilmektedir (Brown, Flood ve Hegarty, 2020; Brown ve Hegarty, 2021; Fernet ve ark., 2019; Hancock, Keast ve Ellis, 2017; Lindsay, Booth, Messing ve Thaller, 2015; Reed, Tolman ve Ward, 2017; Stonard, 2020).

Kadın ve erkeklerde SFŞ mağduriyetinin benzer oranlarda olduğunu bildiren çalışmalar da olmasına rağmen (Bennett, Guran, Ramos ve Margolin, 2011; Lee ve O'Sullivan, 2014; Leisring ve Giumetti, 2014; Reed, Tolman ve Ward, 2016; Reed ve ark., 2017; Smith ve ark., 2018), mevcut literatürün büyük bölümü cinsiyet farklılığına işaret etmektedir. İlgili çalışmalarda, kadınların, cinsel ve etnik azınlık grupların, özellikle 18-25 yaş arasındaki genç yetişkinlerin SFŞ'ye maruz kalma riskinin yüksek olduğuna dair kanıtlar mevcuttur (Bates, 2016; Dank, Lachman, Zweig ve Yahner, 2014; Fernet ve ark., 2019; King-Ries, 2011; Stonard, 2021; Zweig, Dank, Yahner ve Lachman, 2013). Bunun yanında literatürde, erkekler için daha yüksek mağduriyet oranı bildiren bir çalışma da bulunmaktadır (Hinduja ve Patchin, 2021). SFŞ mağduriyeti ve failliği, cinsiyet ile alt davranışlar özelinde incelendiğinde, özellikle genç kadınların teknolojiyi kullanarak izleme ve kontrol etme davranışları ile minör olarak görülebilecek hakaret etme, lakap takma, partnerin kişisel iletişim kanallarını izinsiz kontrol etme gibi eylemleri daha sık gerçekleştirdiği; erkeklerin ise tehdit ve küçük düşürme gibi daha ciddi eylemlerde bulunduğu görülmüştür (Leisring ve Giumetti, 2014). Bir başka araştırmada, erkeklerin kadınlara kıyasla daha sık cinsel içerikli SFŞ (örneğin, müstehcen görüntüler gönderme; partneri müstehcen görüntüleri ile tehdit etme, baskı uygulama, zorlama gibi) uyguladığı; kadınların ise cinsel olmayan SFŞ (örneğin, cinsel içerikli olmayan tehdit mesajları gönderme; partnerin kişisel iletişim kanallarını izinsiz kontrol etme; izinsiz paylaşımlarda bulunma) uygulayıcısı olarak daha ön planda olduğu belirtilmektedir (Brown ve Hegarty, 2021). Partner şiddetinin taraflar arasında büyük ölçüde çift yönlü olarak yaşandığına ilişkin bulgularla benzer olarak, SFŞ uygulayan tarafın SFŞ mağduru olma ihtimalinin de yüksek olduğunu gösteren çok sayıda araştırma mevcuttur (Borrajo, Gámez-Guadix ve Calvete, 2015; Langhinrichsen-Rohling, Misra, Selwyn ve Rohling, 2012; Leisring ve Giumetti, 2014; Zweig ve ark., 2013).

FŞ'nin geleneksel ve siber formları genellikle bir arada görülmektedir. Literatürde SFŞ ile çevrimdışı fiziki ve/veya psikolojik FŞ beraberliğine dikkat çekilmektedir (Paat, Markham ve Peskin, 2020; Yahner, Dank, Zweig ve Lachman, 2015). Ergenler ve yetişkinler ile yürütülen araştırmalarda geleneksel FŞ ve SFŞ'nin yüksek oranda ilişkili olduğu belirtilmektedir (Lachapelle, Fernet, Hébert ve Guyon, 2021; Zweig ve ark., 2013). SFŞ'nin bir tür psikolojik şiddet olarak ele alındığı ve çevrimdışı FŞ ile beraber ortaya çıkma eğilimi

gösterdiğini (Melander, 2010; Schnurr, Mahatmya ve Basche, 2013); SFŞ ile çevrimdışı fiziksel, duygusal (Leisring ve Giumetti, 2014) ve psikolojik şiddetin (Borrajo ve ark., 2015) ilişkili olduğunu bulgulayan çalışmalara rastlanmaktadır.

Biliş ve tutumların, davranışların oluşumundaki ve değişimindeki rolü uzun yıllardır çalışılmakta, ortaya konan farklı perspektiflerden çok sayıda bulguyla bilimsel bir gerçeklik olarak kabul görmektedir. Şiddet davranışı ve saldırganlık da bu ekseninde çokça incelenmiştir. Aile içi şiddette failin bilişsel süreçleri (Bandura, 1977, 1978); inançların, beklenti ve tutumların şiddet davranışlarına katkısı (Aldarondo ve Mederos, 2002); sergilenen şiddet davranışlarında cinsiyet kalıp yargılarının, hatalı inançların ve şiddete yönelik tutumların rolü (Taylor-Browne ve Croke, 2002); şiddete karşı müdahale ve önleme stratejileri geliştirilmesinde bilişlerin sorgulanması, değiştirilmesi ve şiddet davranışlarının istendik yönde dönüştürülmesi ile bu minvalde çeşitli modellerin geliştirilmesi (Yun ve Vonk, 2011) gibi çok sayıda dikkat çeken araştırma yayınlanmıştır. Bugün gelinen noktada, saldırganlığın ortaya çıkışında şiddete yönelik tutumların da önemli rol oynadığı bilinmektedir. Söz gelimi, belirli ırk, etnisite, inanç veya gruplara karşı olumsuz tutumların artan saldırganlıkla ilişkili oluşu; kadınlara yönelik olumsuz tutumların cinsel ve fiziksel şiddetin artışıyla bağlantı göstermesi gibi bulgular şiddete yönelik tutum temelinde birleşmektedir (Anderson, Benjamin, Wood ve Bonacci, 2006). Kişilerin şiddete yönelik tutumları pozitif yönde olduğunda şiddet ve saldırganlık eylemleri, ihtiyaçları gidermek ve istenenleri elde etmek için uygun bir araç olarak görülebilir. Tutumlar bireyin bir davranış için harekete geçip geçmemesi ile de bağlantılıdır (Ajzen, 1991, 2003; Fazio, 1990) ve şiddetin doğasını açıklamaya yönelik çeşitli modellerde şiddet davranışının önemli belirleyicilerinden biri olarak ele alınmaktadır (Nunes, Pedneault ve Hermann, 2022). Söz konusu şiddet eyleminin algılanan etkililiği ve eylemi gerçekleştirme fırsatlarının ulaşılabilirliği, şiddete yönelik pozitif tutum ile birleştiğinde, normatif davranış kalıpları yerine şiddet tercih edilir hale gelebilmektedir (van den Berg ve van Hemert, 2021).

İlişki içerisindeki şiddete yönelik tutumlara dair araştırmalarda yer alan kimi bulgularda, şiddete yönelik pozitif tutumun cinsiyetlere göre farklılaşmadığı; başka araştırmalarda ise erkeklerin ilişki içerisindeki şiddete yönelik pozitif tutum sergileme konusunda daha yüksek olasılığa sahip olduğu vurgulanmaktadır (Dardis, Edwards, Kelley ve Gidycz, 2013). Literatürde, erkek ve kadın faillerin partner şiddetini hoş gören tutumlara sahip olduğunu, şiddeti ve/veya sonuçlarını minimize etme eğilimi gösterdiklerini bildiren çalışmalar bulunmaktadır (Cauffman, Feldman, Jensen ve Arnett, 2016; Henning, Jones ve

Holdford, 2005; Stith, Smith, Penn, Ward ve Tritt, 2004). Kadınların partner şiddetine yönelik pozitif tutumlarına dair kısıtlı sayıda çalışmaya rağmen, erkeklerin partner şiddetine karşı göz yumma, haklı görme, onaylama, tolerans gösterme eğiliminde olduğunu gösteren araştırmalar mevcuttur (Courtain ve Glowacz, 2021; Pornari, Dixon ve Humphreys, 2013). FŞ'yi kabul edici tutumların, aile hakkındaki geleneksel inançların ve sağlıklı ilişkiler kurabilme becerilerindeki (veya ilişki anlayışındaki) kısıtlılığın FŞ yanında SFŞ mağduriyeti için de risk faktörü olduğu belirtilmektedir (Stonard, 2020).

Yakın partner şiddeti, ilişki şiddeti, FŞ veya SFŞ gibi olgularla ilgili biliş dair spesifik ve kapsamlı bir teori bulunmamaktadır. Şiddet faillerinin bilişsel karakteristiklerine yönelik çıkarımlarda ve hatta kuramsallaştırmada kullanılabilecek önemli bir araştırma literatürü var olmakla beraber sistematik olmayan bir şekilde geliştiği görülmektedir (Senkans, McEwan ve Ogloff, 2020). FŞ ve SFŞ'ye dair araştırmalarda biliş, ana bir bileşen değil tamamlayıcı bir unsur olarak ele alınmaktadır. Örneğin, sosyal psikoloji literatüründe ilişki şiddetinde güvensiz bağlanmayla ilintili bilişlerin rolüne odaklanılırken; klinik literatürde kişilik bozukluklarıyla ilişkili bilişler yakın ilişki şiddetinde bir risk faktörü olarak ele alınmaktadır. Risk değerlendirme yazınında, yakın ilişki şiddeti hakkında çarpıtılmış düşüncelerin ve bu düşüncelerle bağlantılı bilişlerin, şiddet faili olmada bir risk etmeni olduğu vurgulanmaktadır (Kropp ve Gibas, 2011).

Gilchrist (2009), genel antisosyal (örneğin, antisosyal ve şiddet içeren davranışlar hoş gören tutumlar); suça özgü (örneğin, yakın ilişki şiddetini destekleyen tutumlar); kadınsılık ve erkeksiliğe ilişkin ve ilişkiye mahsus (örneğin, abartılı ilişki beklentileri) bilişlerin tamamının FŞ'de rol oynuyor olabileceğine işaret etmiştir. Daha yakın tarihte Senkans, McEwan ve Ogloff (2020) tarafından ortaya konan ve bilişin temel alındığı bir modelde, yakın partner şiddetinin saldırgan ilişkisel şemalardan etkilendiği vurgulanmaktadır. Model, agresif ilişkisel şemaların çiftin etkileşimlerindeki sosyal ipuçlarını işleme mekanizmasını bozduğunu; bu şemalara sahip olan kişilerin saldırganlık ve şiddete yatkın hale geldiğini varsaymaktadır. Söz konusu şemaların ilişkilerle ilgili yararsız bilişleri kapsayan ilişkisel biliş, bazı durumlarda saldırganlığı ve antisosyal davranışları destekleyen saldırgan-antisosyal biliş ve cinsiyetle ilgili faydasız bilişlerden oluşan cinsiyet bilişi bileşenlerinden doğduğu belirtilmektedir.

Biliş, şiddet davranışlarının sorumluluğuna ilişkin tutum ve algılar üzerinde de belirleyicidir. Bilişin şiddet sorumluluğuyla ilişkisini inceleyen araştırmalarda inkâr, küçültme, suçlama, haklı görme, cezalandırma, onaylama, şiddeti kabul etme gibi tutumlar çalışılmışsa da yakın ilişkilerde şiddet sorumluluğu ve biliş ilişkisinin sıklıkla suçlama, inkâr

ve küçültme tutumlarıyla ele alındığı görülmektedir (Yun ve Vonk, 2011). “Sorumluluğun yer değiştirilmesi ve şiddete uğrayan tarafın ve/veya alkol, stres gibi unsurların şiddete sebep olarak gösterilmesi” suçlama, “şiddeti hafife alma ve bu husustaki endişeleri ciddiye almama” küçültme, “şiddetin olmadığını/böyle bir olayın gerçekleşmediğini söyleme” ise inkâr olarak adlandırılmaktadır (Pence ve Paymar, 1993).

Psikodinamik teoride suçlama, faili suç veya olaya dair kaygıdan korumaya yönelik bilinçdışı bir savunma mekanizması olarak görülmektedir. Şiddet failleri, suçlama yoluyla kusuru mağdura yansıtır veya farklı unsurlara atıfta bulunarak şiddet uygulamalarından ötürü taşıdıkları sorumluluğu azaltırlar (Hearn, 1998). İnkâr, failin hoş olmayan gerçekliği düşünmekten kaçınmasına izin veren bir işleyiş olarak değerlendirilmekte, bu yolla failin sorumluluğu üzerine almamasını sağlamaktadır. İşledikleri kusurun sorumluluğunu inkâr eden kişilerin aynı veya benzer fiili yeniden işleme olasılıklarının daha yüksek olduğu bilinmektedir (Bancroft, 2002). Küçültme, kusurlu davranışın sıklığının, şiddetinin, olumsuz sonuçlarının gerçekte daha fazla olmasına rağmen en aza indirgenmiş şekilde değerlendirilmesine yol açar. Scott ve Straus (2007) tarafından, inkâr ve küçültmenin aynı eksen üzerinde yer aldığı; inkârın küçültmenin daha uç bir versiyonu olduğu belirtilmektedir.

İlişki şiddetine dair algı ve savunma mekanizmalarını ele alan bir araştırmada, daha önce şiddete uğrayan partnerlerin, sonraki ilişkilerinde şiddete uğradıklarında, şiddet davranışlarını küçülterek algılama olasılıklarının yüksek olduğu bildirilmektedir (Scott ve Straus, 2007). Şiddet sorumluluğuna yönelik çeşitli araştırma ve şiddeti önlemeye yönelik geliştirilen bazı eğitim modellerinde, failerin sıklıkla şiddet içeren davranışlarını inkâr ettiği; küçümsediği veya başkalarını suçladığı, partnere yönelik şiddet içeren davranışlarından kendilerinin sorumlu olmadığını iddia ettikleri ortaya konmuştur (Aldarando ve Cayouette, 2002; Bancroft, 2002; Neuger ve Polling, 2004).

Suçlama, küçültme ve inkârı ilişki içerisinde inceleyen sistemik teoriler ise şiddeti, ilişki dengesini korumaya yönelik olarak partnerler tarafından sürdürülen tekrarlayıcı ve kalıcı davranış kalıpları olarak ele almaktadır (Hansen ve Harway, 1993). Bu yaklaşımda, şiddet davranışlarının olduğu bir ilişkide partnerlerin her birinin -eşit katkısı olmasa da- düşmanca, zorlayıcı ve şiddet içeren ilişki tarzına katkıda bulunduğu belirtilmektedir. İlişki içerisinde suçlama, küçültme veya inkara başvurma; ilişki doyumunu azaltan, şiddet olasılığını ise arttıran bir dinamik olarak düşünülmektedir (Gelles ve Maynard, 1987; Neidig, Friedman ve Collins, 1985).

İlişki şiddetinin yüz yüze ve geleneksel tipten, dijitalleşen ve çok yüzlü bir şiddet biçimine dönüşümü her iki olgunun ayrıca çalışılmaya ihtiyaç duymasının yanında, birbiriyle olan bağlantılarının incelenmesi ve olası örtüşme ya da farklılıkların tespiti noktasında yeni bir araştırma alanı oluşturmaktadır. Literatürdeki söz konusu ihtiyaca dayanarak, SFŞ uygulayan ve maruz kalan kişilerin geleneksel ilişki şiddetine dair sorumluluk algılarını ve şiddete yönelik tutumlarını incelemek amacıyla tasarlanan bu çalışmada şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Şiddete yönelik kabul edici tutum ile şiddet sorumluluğu algısı arasında anlamlı bir ilişki mevcut mudur?

2. Kadın ve erkeklerin şiddete yönelik kabul edici tutum ve şiddet sorumluluğu algısı ile SFŞ mağduru ve faili olma durumu arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık var mıdır?

3. SFŞ mağduru ve faili olma durumu ile şiddete yönelik kabul edici tutum ve şiddet sorumluluğu algısı arasında kayda değer bir ilişki var mıdır?

4. Şiddete yönelik kabul edici tutum ve şiddet sorumluluğu algısı puanları; SFŞ mağduru, faili veya hem mağdur hem fail olma kategorileri açısından farklılaşmakta mıdır?

Yöntem

Örneklem

Araştırmanın örneklemini, rastlantısal örnekleme yöntemi kullanılarak yüz yüze ve çevrimiçi kanallar vasıtası ile erişilen 414 katılımcıdan oluşmaktadır. Örneklem grubunda yer alacak kişilerde, bilgilendirilmiş onam formunda verilen bilgi ve belirtilen şartları kabul etme ile 18 yaş ve üzerinde olma kriterleri aranmıştır. Ek olarak, katılımcıların halihazırda devam eden bir romantik ilişki içerisinde olmaları veya geçmişte bir ilişki tecrübelerinin olması gözetilmiştir. Bu kriterler doğrultusunda ulaşılan örneklem grubunun 214'ü (%51,7) kadın, 200'ü (%48,3) erkektir. Örneklemin yaş aralığı 18-52 (Ort.=24,57; S=6,76) arasında değişmektedir. Güncel ilişki durumu olarak katılımcıların 252'si (%60,9) bir erkek-kız arkadaşı olduğunu; 106'sı (%25,6) dulluk veya boşanma sebepleri de dâhil olmak üzere bekar olduğunu; 56'sı (%13,5) ise evli olduğunu bildirmiştir. Romantik ilişkisi devam eden katılımcıların ilişki süreleri incelendiğinde, 154 (%53,5) kişinin 12 ay ve daha kısa süredir ilişki içerisinde olduğu; 76 (%26,4) kişinin ilişki süresinin 1-3 yıl arasında değiştiği; 58 (%20,1) kişinin ilişkisinin ise 3 yıl ve daha uzun süredir devam ettiği görülmektedir. Katılımcıların 70'i (%16,9) daha önce romantik ilişkisi içerisinde şiddete maruz kaldığını;

156'sı (%39,2) ise kendi ebeveyni arasında veya ebeveyni tarafından kendisine yönelik şiddet davranışları olduğunu beyan etmiştir.

Veri Toplama Araçları

Sosyodemografik bilgi formu.

Bağımlı değişkenler üzerinde etkisi olabileceği düşünülen demografik değişkenlere ilişkin olarak, araştırmacılar tarafından hazırlanan 16 sorudan oluşmaktadır. Veri toplama ara yüzünün ilk bölümünü oluşturan form, katılımcıların kimliğini açık etmeyecek sosyodemografik bilgiler (örneğin; yaş, ilişki durumu, eğitim durumu, yaşanan yer, çalışma durumu gibi) ile ilişki içerisinde şiddet davranışına dair çeşitli belirteçleri (örneğin; ilişki şiddetine şahit olma, maruz kalma, ebeveynler arasında şiddet varlığı, ebeveynler tarafından şiddete maruz kalma gibi) içermektedir.

Siber Flört İstismarı Ölçeği.

Romantik ilişki içerisinde bireyin partnerine uyguladığı ve/veya partneri tarafından maruz bırakıldığı siber şiddeti ölçmek üzere geliştirilmiştir (Borrajo, Gámez-Guadix, Pereda ve Calvete, 2015). 40 maddeden oluşan altılı Likert tipi ölçeğin 20 maddesi siber istismara maruz kalana (bu çalışmada "mağdur" olarak anılacaktır), 20 maddesi ise siber istismar uygulayana (bu çalışmada "fail" olarak anılacaktır) yönelik olarak ayrılmıştır. Ölçek doğrudan saldırganlık ve izleme/kontrol şeklinde iki alt boyutu ölçmektedir. Alt boyut toplam puanlarında yükselme SFŞ davranışı sergilemenin veya maruz kalmanın arttığına işaret etmektedir. Ölçeğin Türkçe geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları Bakır ve Kalkan (2019) tarafından gerçekleştirilmiştir. Doğrudan saldırganlık alt boyutunun iç tutarlılık değeri siber istismara maruz kalan için 0,78; istismar uygulayan için 0,79 olarak hesaplanmış, izleme/kontrol alt boyutunun iç tutarlılık değeri ise siber istismara maruz kalan için 0,85; istismar uygulayan için 0,84 olarak hesaplanmıştır. Bu çalışmada ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlılık değerleri siber istismara maruz kalan için doğrudan saldırganlık alt boyutunda 0,86, izleme/kontrol alt boyutunda 0,87; siber istismar uygulayan için ise doğrudan saldırganlık alt boyutunda 0,89, izleme/kontrol alt boyutunda 0,84 olarak bulunmuştur.

Yakın İlişkilerde Şiddet Sorumluluğu Ölçeği.

Romantik ilişki içerisinde, bireyin partnerine uyguladığı şiddet davranışlarına yönelik sorumluluk bilincine dair tutumlarını ölçmek üzere geliştirilmiştir (Yun ve Vonk, 2011). 20 maddeden oluşan beşli Likert tipi ölçeğin orijinal versiyonunda minimize etme, şiddeti kabul etme, partneri suçlama, dışsal faktörleri suçlama şeklinde dört alt boyut bulunmaktadır. Alt boyut toplam puanlarında yükselme bireyin alt boyutun değerlendirdiği özelliğe sahip

olduğuna işaret etmektedir. Ölçeğin Türkçe formunun (Akın, Gülşen, Aşut ve Akca, 2012) geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarında, orijinal versiyondaki dörtlü faktör yapısının korunduğu görülmüştür. Orijinal formda alt boyutlar için hesaplanan Cronbach Alfa katsayıları sırasıyla 0,83; 0,75; 0,82; 0,76 iken, Türkçe formun ilk ölçümünde 0,71; 0,58; 0,77 ve 0,64; ikinci ölçümünde ise 0,81; 0,83; 0,80 ve 0,64 olarak bildirilerek Türk örnekleminde güvenilir bir ölçüm aracı olarak literatüre kazandırılmıştır. Bu çalışmada Cronbach Alfa katsayıları minimize etme alt boyutu için 0,85; şiddeti kabul etme alt boyutu için 0,72; partneri suçlama alt boyutu için 0,88; dışsal faktörleri suçlama alt boyutu için ise 0,63 olarak hesaplanmıştır.

Flörtte Şiddete Yönelik Tutumlar Ölçeği.

Flörtte şiddet kullanımına yönelik tutumları ölçmek üzere geliştirilmiştir (Price, Byers ve Flört Şiddeti Araştırma Ekibi, 1999). Erkeğin uyguladığı ve kadının uyguladığı şeklinde iki ayrı form ve psikolojik, fiziksel, cinsel şiddet alt boyutlarından oluşan ölçeklerden alınan yüksek puan, flört şiddetine yönelik kabul edici tutumun yüksek olduğunu göstermektedir. Türkçe adaptasyon çalışmaları erkeğin flörtte uyguladığı fiziksel flört şiddeti ve psikolojik flört şiddeti ile kadının flörtte uyguladığı fiziksel flört şiddeti ve psikolojik flört şiddetine yönelik tutum ölçekleri için gerçekleştirilmiştir (Yumuşak ve Şahin, 2014). Türkçe adaptasyon çalışmasında Cronbach Alfa katsayıları, erkeğin flörtte uyguladığı fiziksel flört şiddeti için 0,87; erkeğin flörtte uyguladığı psikolojik flört şiddeti için 0,81; kadının flörtte uyguladığı fiziksel flört şiddeti için 0,82; kadının flörtte uyguladığı psikolojik flört şiddeti için 0,75 olarak hesaplanarak geçerli ve güvenilir bir araç olarak kullanıma sunulmuştur. Bu çalışmada ölçeğin alt boyutlarına ilişkin Cronbach Alfa katsayısı, erkeğin flörtte uyguladığı fiziksel flört şiddeti için 0,88; erkeğin flörtte uyguladığı psikolojik flört şiddeti için 0,82; kadının flörtte uyguladığı fiziksel flört şiddeti için 0,86; kadının flörtte uyguladığı psikolojik flört şiddeti için 0,84 olarak hesaplanmıştır.

İşlem

Araştırma, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 11.11.2021 tarih ve 09/27 sayılı kararı ile etik açıdan uygun bulunmuştur. Araştırmada kullanılacak ölçekler basılı ve dijital hale getirilerek katılımcılara ulaştırılmıştır. Katılımcılara öncelikle araştırmanın amacını, verilen bilgilerin anonimliğine ilişkin teminatı, gönüllü katılım esasını, yaş ile ilişki durumu gerekliliklerini ve dilediklerinde çalışmadan geri çekilebileceklerini bildiren bir onam formu verilmiştir. Onam formunu kabul eden katılımcılardan, okuma hızlarına bağlı olarak yaklaşık 15-20 dakika süren araştırma ölçeklerini doldurmaları istenmiştir. Elde edilen verilerin analizinde R istatistik dili tabanlı

üçüncü nesil bir yazılım olan *jamovi* 1.3.6 (2021) kullanılmıştır. Açık kaynak kodlu ve ücretsiz bir yazılım olması; farklı istatistiksel analizlerin aynı arayüzde yürütülmesine imkân tanınması ve alandaki yeni istatistiksel yöntemlerin programa entegre edilerek kolaylıkla kullanılabilmesi nedeniyle *jamovi* tercih edilmiştir.

Analiz öncesinde veri setindeki ters yönlü maddeler düzenlenerek ölçek alt boyutlarının toplam puanları hesaplanmıştır. SFŞ fail ve mağdur olma durumunu ayırabilmek adına ilgili alt boyutların toplam puanı alınarak, katılımcılar yükselme görülen alt boyutta sınıflandırılmıştır. SFŞ faili ve mağduru olma durumlarına göre şiddete yönelik kabul edici tutum ve şiddet sorumluluğu algısı puanlarındaki farklılaşmanın hesaplanması için, Siber Flört İstismarı Ölçeği toplam puanları ortalamanın bir standart sapma üstü ve altı olacak şekilde bölünmüştür. Fail olma durumu için puanı ortalamanın bir standart sapma üstünde yer alan kişiler “fail”, mağdur olma durumu için puanı ortalamanın bir standart sapma üstünde yer alan kişiler “mağdur”, hem fail hem mağdur olma puanı ortalamanın birer standart sapma üstünde yer alan kişiler ile “hem fail hem mağdur” olarak kategorize edilmiştir. Ölçek alt boyut toplam puanlarının yaş, cinsiyet ve SFŞ mağduru veya faili olma durumuna göre dağılımı incelenmiştir. Puanların normal dağılım varsayımını karşılamadığı tespit edildiğinden parametrik olmayan analizler kullanılmıştır. Şiddete yönelik kabul edici tutum ile şiddet sorumluluğu algısı ve SFŞ faili veya mağduru olma durumu arasındaki olası ilişkilerin tespiti için basit korelasyon analizi (Kendall’s tau-b); literatüre dayanarak ilişki üzerinde etkisi olabileceği düşünülen cinsiyet değişkeni kontrol edilmek suretiyle, şiddete yönelik kabul edici tutum ile şiddet sorumluluğu algısı ve SFŞ faili veya mağduru olma durumu arasındaki ilişkiye yönelik olarak kısmi korelasyon analizi (Kendall’s tau-b); kadın ve erkeklerin şiddete yönelik kabul edici tutumunu, şiddet sorumluluğu algısını ve SFŞ faili veya mağduru olma durumlarını kıyaslamak amacıyla Mann-Whitney U testi; SFŞ faili ve mağduru kişilerin şiddete yönelik kabul edici tutum ile şiddet sorumluluğu algısındaki farklılığı ölçmek amacıyla Kruskal-Wallis H testi uygulanmıştır. Farklılığın hangi gruptan kaynaklandığını ortaya çıkarmak için Dwass-Steel-Critchlow-Fligner (DSCF) testinden faydalanılmıştır. Kruskal-Wallis H ve Dwass-Steel-Critchlow-Fligner testleri kadın ve erkek SFŞ fail-mağdur gruplarıyla da tekrarlanarak cinsiyetler özelindeki farklılığın araştırılması amaçlanmıştır.

Bulgular

Şiddete yönelik kabul edici tutum toplam puanının, şiddet sorumluluğu algısı alt boyut toplam puanları ile ilişkisini incelemek üzere Kendall sıralı korelasyon katsayısına dayalı

(Kendall's tau-b) korelasyon analizi uygulanmıştır. Analiz sonucunda, erkeğin uyguladığı psikolojik şiddeti kabul ile şiddeti kabul etme ($r_\tau = 0,169, p < 0,001$), partneri suçlama ($r_\tau = 0,212, p < 0,001$) ve dışsal faktörleri suçlama ($r_\tau = 0,156, p < 0,001$) arasında; erkeğin uyguladığı fiziksel şiddeti kabul ile şiddeti minimize etme ($r_\tau = 0,094, p < 0,01$) ve dışsal faktörleri suçlama ($r_\tau = 0,086, p < 0,05$) arasında; kadının uyguladığı psikolojik şiddeti kabul ile şiddeti minimize etme ($r_\tau = 0,157, p < 0,001$), kabul etme ($r_\tau = 0,217, p < 0,001$), partneri suçlama ($r_\tau = 0,121, p < 0,001$) ve dışsal faktörleri suçlama ($r_\tau = 0,197, p < 0,001$) arasında; kadının uyguladığı fiziksel şiddeti kabul ile şiddeti minimize etme ($r_\tau = 0,080, p < 0,05$), kabul etme ($r_\tau = 0,161, p < 0,001$), partneri suçlama ($r_\tau = 0,182, p < 0,001$) ve dışsal faktörleri suçlama ($r_\tau = 0,146, p < 0,001$) arasında istatistiki olarak anlamlı bir ilişki olduğu saptanmıştır (Tablo 1).

SFŞ mağduru veya faili olma toplam puanları ile şiddete yönelik kabul edici tutum ve şiddet sorumluluğu algısı alt boyut toplam puanları arasındaki ilişkiyi incelemek üzere Kendall sıralı korelasyon katsayısına dayalı (Kendall's tau-b) korelasyon analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda, SFŞ fail toplam puanı ile şiddeti minimize etme ($r_\tau = 0,092, p < 0,01$), kabul etme ($r_\tau = 0,081, p < 0,01$), dışsal faktörleri ($r_\tau = 0,094, p < 0,01$) suçlama ile erkeğin ($r_\tau = 0,153, p < 0,001$) ve kadının ($r_\tau = 0,274, p < 0,001$) uyguladığı psikolojik şiddeti kabul arasında pozitif yönde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu saptanmıştır. SFŞ mağdur toplam puanı ile şiddeti kabul etme ($r_\tau = 0,115, p < 0,001$), partneri suçlama ($r_\tau = 0,098, p < 0,01$), dışsal faktörleri suçlama ($r_\tau = 0,161, p < 0,001$) ve erkeğin ($r_\tau = 0,087, p < 0,05$) ve kadının ($r_\tau = 0,229, p < 0,001$) uyguladığı psikolojik şiddeti kabul arasında pozitif yönde anlamlı ilişkinin varlığı bulgulanmıştır (Tablo 1).

Kadın ve erkeklerin şiddete yönelik kabul edici tutum, şiddet sorumluluğu algısı ve SFŞ fail-mağdur puanları arasında farklılık olup olmadığını tespit etmek amacıyla Mann-Whitney U testi yapılmıştır. Analiz sonucunda kadın ve erkeklerin partneri suçlama ($U(N_{kadın} = 214, N_{erkek} = 200) = 16768,00, p < 0,001$) ve şiddete yönelik kabul edici tutum puanlarında ($U(N_{kadın} = 214, N_{erkek} = 200) = 13565,00, p < 0,001$) istatistiksel olarak anlamlı farklılık olduğu görülmüştür. Kadın ve erkeklerin kadının uyguladığı psikolojik şiddeti kabul alt boyutunda farklılaştığı ($U(N_{kadın} = 214, N_{erkek} = 200) = 15496,00, p < 0,001$); kadın tarafından uygulanan psikolojik şiddeti kabul toplam puanı için erkeklerin ($Mdn = 22,00$); partneri suçlama alt boyutu için ise kadınların ($Mdn = 14,00$) medyan değerinin daha yüksek olduğu okunmaktadır (Tablo 2).

Tablo 1

Şiddete Yönelik Kabul Edici Tutum, Şiddet Sorumluluğu Algısı Alt Boyutları ve SFŞ Faili-Mağduru Olma Durumu Arasındaki İlişkinin Korelasyon Analizi ile İncelenmesi

	Değişken	
	1. Şiddeti minimize etme	2. Şiddeti kabul etme
B. SFŞ- mağdur	0,026	0,115***
A. SFŞ- fail	0,092**	0,081**
d. Kadının uyguladığı fiziksel şiddeti kabul	0,080*	0,161***
c. Kadının uyguladığı psikolojik şiddeti kabul	0,157***	0,217***
b. Erkeğin uyguladığı fiziksel şiddeti kabul	0,094**	0,011
a. Erkeğin uyguladığı psikolojik şiddeti kabul	0,060	0,169***
4. Dışsal faktörleri suçlama	-0,002	0,250***
3. Partneri suçlama	-0,014	0,321***
2. Şiddeti kabul etme	-0,120***	-
1. Şiddeti minimize etme	-	-
B. SFŞ- mağdur	0,161***	0,098**
A. SFŞ- fail	0,094**	0,153***
d. Kadının uyguladığı fiziksel şiddeti kabul	0,146***	0,182***
c. Kadının uyguladığı psikolojik şiddeti kabul	0,197***	0,121***
b. Erkeğin uyguladığı fiziksel şiddeti kabul	0,086*	0,026
a. Erkeğin uyguladığı psikolojik şiddeti kabul	0,156***	0,212***
4. Dışsal faktörleri suçlama	-	0,149***
3. Partneri suçlama	-	0,321***
2. Şiddeti kabul etme	-	-0,120***
1. Şiddeti minimize etme	-	-
B. SFŞ- mağdur	0,047	0,229***
A. SFŞ- fail	0,022	0,274***
d. Kadının uyguladığı fiziksel şiddeti kabul	-	0,309***
c. Kadının uyguladığı psikolojik şiddeti kabul	-	0,250***
b. Erkeğin uyguladığı fiziksel şiddeti kabul	-	0,269***
a. Erkeğin uyguladığı psikolojik şiddeti kabul	-	0,156***
4. Dışsal faktörleri suçlama	-	0,149***
3. Partneri suçlama	-	0,321***
2. Şiddeti kabul etme	-	-0,120***
1. Şiddeti minimize etme	-	-

* $p < 0,05$. ** $p < 0,01$. *** $p < 0,001$

Tablo 2

Şiddet Sorumluluğu Algısı, Şiddete Yönelik Kabul Edici Tutum ve SFŞ Fail-Mağdur Puanlarının Cinsiyet Grupları Açısından Karşılaştırılması

Değişken	Cinsiyet	Medyan	U	p
Şiddeti minimize etme	Kadın	23,000	20928,000	0,727
	Erkek	24,000		
Şiddeti kabul etme	Kadın	12,000	20976,000	0,698
	Erkek	13,000		
Partneri suçlama	Kadın	14,000	16768,000	<0,001
	Erkek	12,000		
Dışsal faktörleri suçlama	Kadın	5,000	16768,000	0,377
	Erkek	6,000		
Erkeğin uyguladığı psikolojik şiddeti kabul	Kadın	39,000	20920,000	0,692
	Erkek	39,000		
Erkeğin uyguladığı fiziksel şiddeti kabul	Kadın	28,000	21376,000	0,984
	Erkek	28,000		
Kadının uyguladığı psikolojik şiddeti kabul	Kadın	20,000	15496,000	<0,001
	Erkek	22,000		
Kadının uyguladığı fiziksel şiddeti kabul	Kadın	28,000	21136,000	0,827
	Erkek	28,000		
Şiddeti kabul-genel	Kadın	71,000	13565,000	<0,001
	Erkek	93,000		
SFŞ-fail	Kadın	31,000	20968,000	0,723
	Erkek	30,000		
SFŞ-mağdur	Kadın	31,000	20232,000	0,337
	Erkek	33,000		

SFŞ faili ve mağduru olma durumlarına göre şiddete yönelik kabul edici tutum ve şiddet sorumluluğu algısı puanlarındaki farklılaşmanın hesaplanması için Kruskal-Wallis H testi uygulanmıştır. Analiz sonucunda erkeğin uyguladığı fiziksel ($H(2) = 11,932, p < 0,01$) ve psikolojik ($H(2) = 7,391, p < 0,05$) şiddeti kabul, kadının uyguladığı fiziksel şiddeti kabul ($H(2) = 14,026, p < 0,001$) ile şiddeti minimize etme ($H(2) = 46,657, p < 0,001$), dışsal faktörleri suçlama ($H(2) = 10,154, p < 0,01$), partneri suçlama ($H(2) = 20,433, p < 0,001$) ve şiddeti kabul etme ($H(2) = 18,291, p < 0,001$) puanlarında SFŞ faili ve mağduru gruplar arasında anlamlı farklılık olduğu görülmüştür (Tablo 3). Farkın hangi gruptan kaynaklandığının belirlenmesi için DSCF ikili karşılaştırma testi yapılmıştır. Erkeğin uyguladığı fiziksel şiddeti kabul boyutunda farkın hem SFŞ faili hem de mağduru olan

kişilerden kaynaklandığı; hem SFŞ faili hem de mağduru olan kişilerin medyan değerinin ($Mdn = 31,00$) fail ($Mdn = 28,00$) ve mağdur ($Mdn = 28,00$) gruptan yüksek olduğu hesaplanmıştır. Erkeğin uyguladığı psikolojik şiddeti kabul boyutunda fark hem SFŞ faili hem de mağduru olan kişilerden kaynaklanmaktadır; hem SFŞ faili hem de mağduru olan kişilerin medyan değeri ($Mdn = 48,00$), fail ($Mdn = 43,00$) ve mağdur ($Mdn = 46,00$) gruptan yüksektir. Kadının uyguladığı fiziksel şiddeti kabul boyutunda farklılık, mağdur grubunun yüksek olan medyan değeriyle ($Mdn = 33,00$) görülebilmektedir. Şiddeti minimize etme ve şiddeti kabul etme alt boyutlarında farkın SFŞ mağduru gruptan kaynaklandığı saptanmıştır. Şiddeti minimize etme alt boyutunda ($Mdn = 25,00$) ve şiddeti kabul etme alt boyutunda ($Mdn = 18,00$) mağdur grubun medyan değerlerinin fail ve hem fail hem mağdur gruptan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Partneri suçlama alt boyutunda fail grubun ($Mdn = 16,50$); dışsal faktörleri suçlama alt boyutunda mağdur ($Mdn = 7,00$) ve hem fail hem mağdur grubun ($Mdn = 7,00$) medyan değerleri diğer gruplardan yüksektir.

Tablo 3

Şiddet Sorumluluğu Algısı ve Şiddete Yönelik Kabul Edici Tutum Puanlarının SFŞ Grupları Açısından Karşılaştırılması

Değişken	SFŞ Grup	Medyan	χ^2	sd	p
Şiddeti minimize etme	Fail	16,000	46,657	2	< 0,001
	Mağdur	25,000			
	Fail-mağdur	13,000			
Şiddeti kabul etme	Fail	14,000	18,291	2	< 0,001
	Mağdur	18,000			
	Fail-mağdur	8,000			
Partneri suçlama	Fail	16,500	20,433	2	< 0,001
	Mağdur	11,500			
	Fail-mağdur	8,000			
Dışsal faktörleri suçlama	Fail	5,000	10,154	2	0,006
	Mağdur	7,000			
	Fail-mağdur	7,000			
Erkeğin uyguladığı psikolojik şiddeti kabul	Fail	43,000	7,391	2	0,025
	Mağdur	46,000			
	Fail-mağdur	48,000			
Erkeğin uyguladığı fiziksel şiddeti kabul	Fail	28,000	11,932	2	0,003
	Mağdur	28,000			
	Fail-mağdur	31,000			
Kadının uyguladığı psikolojik şiddeti kabul	Fail	25,000	3,138	2	0,208

	Mağdur	27,500			
	Fail-mağdur	28,500			
	Fail	24,000			
Kadının uyguladığı fiziksel şiddeti kabul	Mağdur	33,000	14,026	2	< 0,001
	Fail-mağdur	26,500			

Tartışma

SFŞ, geleneksel FŞ'nin fiziksel boyuttan sanal boyuta taşındığı; buna karşın yıkıma uğraticı etkisini kaybetmeyen hatta zaman ve mekândan bağımsız olarak daha geniş çaplı ve daha yoğun bir zarar verici etki yaratabilen; teknolojinin aynı anda araç, yöntem ve alana dönüştüğü bir ilişki şiddeti türüdür. Konuyla alakalı literatür taraması sürecinde, SFŞ ile geleneksel FŞ'yi ilişkilendiren çalışmaların oldukça kısıtlı olduğu, mevcut çalışmaların büyük bölümünün farklı değişkenler kullanılarak ergenler ile yürütüldüğü görülmüştür. Konusu, geleneksel FŞ'ye ve FŞ'nin sorumluluğuna dair tutumlar ile SFŞ arasındaki ilişkilere dair merak üzerine temellenen bu araştırma, literatürdeki kısıtlı birikime sağladığı katkı ve işaret ettiği yeni sorular açısından önem taşımaktadır. Araştırma bulguları geleneksel FŞ ve SFŞ'nin incelenmesine yönelik iki ayrı kategoride tartışılacaktır.

Araştırmanın ilk sorusu, FŞ'ye yönelik kabul edici tutum ile FŞ'nin sorumluluğuna dair yaklaşımlar arasındaki ilişkiye yöneliktir. Elde edilen bulgular, FŞ'ye yönelik kabul edici tutum ile FŞ uygulayan bireyin davranışına ilişkin sorumluluğu atfetme biçimleri arasında ilişki olduğunu göstermektedir. Erkeğin uyguladığı psikolojik şiddeti kabul etme ile şiddet uygulama noktasında şiddeti kabul, şiddet uygulamadan ötürü partneri suçlama ve dışsal faktörleri suçlama; erkeğin uyguladığı fiziksel şiddeti kabul ile şiddeti minimize etme ve dışsal faktörleri suçlama; kadının uyguladığı psikolojik ve fiziksel şiddeti kabul ile şiddeti minimize etme, kabul etme, partneri suçlama ve dışsal faktörleri suçlama ilişkili bulunmuştur. Araştırmanın bir diğer sorusu ise, söz konusu tutum ve sorumluluğun kadın ve erkekler nazarındaki farklılaşmasını ölçmeyi amaçlamaktadır. Sonuçlar, erkeklerin kadın tarafından uygulanan psikolojik şiddeti kabul edici tutum sergilediğine, kadınların ise kendilerinin uyguladığı psikolojik şiddet için partnerlerini suçladığına işaret etmektedir. Şiddeti kabul edici tutum için genel bir kıyaslama yapıldığında erkeklerin puanının kadınlardan daha yüksek olduğu görülmüştür.

Partner şiddetine karşı tutumun, partner şiddetinin önde gelen yordayıcılarından biri olduğu düşünülmektedir (Gage ve Hutchinson, 2006; Wang, 2016). Fiziksel şiddeti tolere edici tutum gösteren üniversite öğrencilerinin, FŞ uygulama oranının daha yüksek olduğu

belirtilmiştir (Straus, 2004). Kadın ve erkekler arasındaki tutum farklılıklarına dair çalışmalarda kadınların şiddeti haklı görme olasılığının (Koenig ve ark., 2003; Speizer, 2010; Uthman, Lawoko ve Moradi, 2009, 2010) ve şiddeti kabul edici tutumunun (Rani ve Bonu, 2009) erkeklerden daha yüksek olduğu yer almaktadır. Bir diğer araştırmada ise erkekten kadına ve kadından erkeğe yönelen şiddeti kabulün erkeklerde daha yüksek olduğu belirtilmektedir. Aynı araştırmada, erkeklerin kadından erkeğe yönelen şiddeti kabul edici tutumu, cinsel ve fiziksel FŞ faili olma ve fiziksel FŞ mağduru olmaları ile ilişkili bulunmuştur. Kadınların kadından veya erkekten yönelen FŞ'yi onaylayıcı tutumu ise cinsel ve psikolojik FŞ ile ilişkili görülmektedir (Spencer, Morgan, Bridges, Washburn-Busk ve Stith, 2021). FŞ'ye karşı kabul edici bir tutum sergileyen kadınların şiddete uğrama riskinin diğer kadınlara oranla daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Gage, 2005). Straus (2011), kadınların şiddeti kabul edici tutumunun kadına yönelik şiddeti arttırdığını; kadın tarafından uygulanan şiddetin erkek tarafından gelecek karşılık ile kadına yönelik şiddet olasılığını arttıracaklarını; şiddete yönelik kabul edici tutumun hem erkek hem de kadın için FŞ yaşantısına yol açan bir risk etmeni olduğunu aktarmıştır.

Bu araştırmadan elde edilen sonuçlar, kadınların şiddeti kabul edici tutumu hakkında literatüre farklı bir sonuç eklemektedir. Spencer (2021) ile paralel şekilde erkekler şiddeti kabul edici tutum sergilemede kadınlardan öndedir. Bunun yanında, sonuçlara göre kadınlar şiddet uygulama davranışlarında partnerlerini suçlayıcı bir sorumluluk algısına sahiptir. Erkeklerin şiddeti kabul edici tutumu, Dutton ve Nicholls (2005) tarafından, erkeklerin mağdur oldukları durumlarda mağduriyetlerini daha az bildirdikleri ve kendilerine yönelen kadın şiddetini suç olarak görmedikleri şeklinde açıklanmaktadır. Bu durum erkeklerin mağduriyetinin daha az görünür olmasına neden olmakla beraber kadınların sorumluluk algısını da negatif yönde etkileyebilir. Yanı sıra, literatürde erkeklerin kadından yönelen şiddeti kabul edici tutumunun, cinsel ve fiziksel FŞ faili olmaları ile ilişkili bulunduğu bildirilmiştir. Bu noktada, cinsel veya fiziksel FŞ faili olan erkeklerin kendi hayatlarında maruz kaldıkları olası FŞ türlerini nasıl gördüğü; önceki çalışmalarda bulguların biçimde kabul edici veya suç olarak görmeyen bir tutum içerisinde iseler, kendi şiddet davranışlarını nasıl değerlendirdikleri merak konusudur. Araştırmadan elde edilen, kadının uyguladığı psikolojik ve fiziksel şiddeti kabul edici tutuma sahip bireylerin, yine kendisi tarafından uygulanan şiddetin sorumluluğunu minimize ederek, partneri veya dışsal faktörleri suçlayarak, şiddeti kabul ederek değerlendirdikleri bulgusu; maruz kalındığında suç olarak

görülmeyen veya mağduriyeti yadsınan şiddet davranışının, uygulamada da üstlenilmeyeceğine işaret ediyor olabilir.

Araştırmanın SFŞ'ye dair soruları, SFŞ mağduru ve faili olan bireylerin geleneksel FŞ'yi kabul edici tutumu ve uyguladıkları FŞ'nin sorumluluğunu atfetme yaklaşımları arasındaki ilişkiyi ve hem cinsiyet grupları hem de SFŞ mağduru ve faili olma durumuna göre farklılaşmayı incelemeye yöneliktir. Analiz sonuçları, SFŞ faili olma durumuyla geleneksel FŞ'yi minimize etme, kabul etme, dışsal faktörleri suçlama ile hem erkek hem kadın tarafından uygulanan psikolojik şiddeti kabul arasında ilişki olduğunu; SFŞ mağduru olma durumunda da minimize etme hariç diğer tüm sorumluluk atfetme yaklaşımları ile hem erkek hem kadın tarafından uygulanan psikolojik şiddeti kabul arasında ilişkiyi ortaya koymaktadır. Ulaşılan sonuçlar, siber şiddet uygulama ve siber şiddete maruz kalma durumlarının her ikisinin de geleneksel FŞ'yi kabul etme ve sorumluluğu kabul yerine negatif yönde atfetme eğilimlerinin ilişkili olduğunu göstermektedir. Elde edilen bir başka sonuç, hem SFŞ faili hem de mağduru olan kişilerin erkeğin uyguladığı fiziksel ve psikolojik şiddeti kabul boyutlarında; SFŞ mağduru kişilerin kadının uyguladığı fiziksel şiddeti kabul boyutunda farklılaştığıdır. Bunun yanında, SFŞ mağduru kişilerin geleneksel şiddete yönelik sorumluluk algısı noktasında şiddeti minimize etme ve kabul etme boyutlarında; SFŞ faili kişilerin partneri suçlama boyutunda hem SFŞ faili hem de mağduru kişiler ile SFŞ mağduru kişilerin ise dışsal faktörleri suçlama boyutunda yüksek değerlere sahip olduğu görülmüştür. Cinsiyet grupları SFŞ mağduru veya faili olmada farklılık göstermemiştir.

Araştırmalar yakın geçmişe kadar erkekten kadına yönelen FŞ üzerine yoğunlaşırken, son yıllarda kadından erkeğe yönelen FŞ'ye ilgi artmıştır. Bu araştırmaların ortak bulgusu, her iki cinsiyetin de yüksek ölçüde mağdur ve fail olduğu, oranların birbirine oldukça yakın seyrettiğidir (Gover, Kaukinen ve Fox, 2008; Katz, Kuffel ve Coblenz, 2002; Próspero, 2009; Romito ve Grassi, 2007; Spencer ve ark., 2021; Straus, 2004). Bu araştırmanın sonuçları önceki bulgularla tutarlılık göstermekte ve cinsiyet gruplarının SFŞ uygulama veya maruz kalmada farklılık göstermediğini doğrulamaktadır.

Daha yeni nesil bir araştırma konusu olan SFŞ ile FŞ ilişkisine dair çalışmalarda, SFŞ'nin geleneksel FŞ ile ilişkili olduğu belirlenmiştir (Borrajo ve ark., 2015; Korchmaros, Ybarra, Langhinrichsen-Rohling, Boyd ve Lenhart, 2013; Lara, 2020; Marganski ve Melander, 2018; Morelli, Bianchi, Chirumbolo ve Baiocco, 2017). Bunun yanında SFŞ'nin, geleneksel ilişki şiddetinin ve yüz yüze gerçekleşen ilişki şiddetinin çevrimiçi uzantısı olabileceğine (Bennett, Guran, Ramos ve Margolin, 2011; Korchmaros ve ark., 2013) veya

tümüyle yeni bir şiddet biçimi olduğuna (Peskin ve ark., 2016) dair sorular netlik kazanmış değildir. Bu araştırmadan elde edilen sonuçlar, SFŞ'nin yeni bir şiddet biçimi olduğuna dair kanıt sunmamaktadır. Fakat SFŞ faili ve mağduru kişilerin geleneksel FŞ'ye karşı tutumları ile kendilerinin sergiledikleri FŞ davranışlarına karşı algıları; SFŞ'nin geleneksel şiddetin siber dünyadaki uzantısı olabileceği görüşünü destekleyen yöndedir.

SFŞ altında değerlendirilebilecek şiddet davranışlarının kişilerce değerlendirilme şekline dair yürütülen araştırmalarda, siber şiddet davranışlarının geleneksel şiddet davranışları kadar ciddi görülmediğine, hatta daha kabul edilebilir olduğuna dair bulgular mevcuttur (Stonard, 2020). Partner tarafından uygulanan siber takibin istismar olarak tanımlanma olasılığının daha düşük olduğu, fiziksel FŞ'ye kıyasla daha az ciddi ve daha az destek gerektiren bir durum olarak algılandığı, fiziksel olmayan veya cinsellik zorlaması içermeyen davranışların şiddet olarak tanımlanma olasılığının daha düşük olduğu, hatta kimi zaman ilişki seyrine bağlı olarak FŞ ve SFŞ'nin kabul edilebilir görüldüğü belirtilmektedir (Messinger, Birmingham ve DeKeseredy, 2018). SFŞ'nin daha az ciddiye alınıyor oluşu, geleneksel formun dışında sergilenen şiddetin mazur görülmesi yoluyla şiddetin normalize edilmesinin yolunu açıyor olabilir. Bu araştırmadan elde edilen sonuçlar, SFŞ faillerinin geleneksel FŞ'yi minimize edici, mazur görücü ve kabul edici, uyguladığı şiddetin sorumluluğunu dış faktörlere yükleyici bir tutum sergilediğini ortaya koymaktadır. Şaşırtıcı biçimde, SFŞ mağduru kişiler de -geleneksel FŞ uygulayıcısı oldukları konumda davranışlarını minimize etmeseler de- sorumluluk atfetme noktasında faillele benzer durumdadır. Bu noktada, maruz kalınan veya uygulanan SFŞ'nin, geleneksel ilişki şiddetine - özellikle psikolojik şiddete- yönelik tutum hakkında fikir verici olabileceği düşünülmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Çevrimiçi ve çevrimdışı ilişki şiddeti arasındaki ilişkiyi şiddete yönelik tutum ve sorumluluk algısı bağlamında ele alan bu araştırma, konuyla ilgili sınırlı ve neredeyse tamamı ergenlerden elde edilen veriye dayanan literatüre yetişkinlere ait bulgularla katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Bununla birlikte çalışmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır.

Çalışma, Türkiye'de gerçekleştirilmiş fakat konuyla ilgili Türkçe literatür bulunmadığından yabancı kaynak ve veritabanlarına başvurulmuş; burada yer alan veri ve bulgular esas alınmıştır. Bu esnada terminolojik bir karmaşa ile karşılaşmış, SFŞ ve FŞ'nin birçok farklı isimle adlandırıldığı görülmüştür. Kullanılan terimlerin çeşitliliği önceden yayınlanan makalelere ulaşmayı zorlaştırmıştır. Başvurulan literatür tamamen İngilizce

olmakla beraber, terimsel çeşitlilik sebebiyle dikkate değer sonuçların yer aldığı bazı makalelere ulaşamamış olabilir.

Çalışmanın soruları cinsiyet grupları ve SFŞ kategorileri özelinde tasarlanmıştır. Konuyla ilgili literatürde, kadınların, cinsel ve etnik azınlık grupların, özellikle 18-25 yaş arasındaki genç yetişkinlerin SFŞ'ye maruz kalma riskinin yüksek olduğuna dair kanıtlar bulunmaktadır (Bates, 2016; Dank, Lachman, Zweig ve Yahner, 2014; Fernet ve ark., 2019; King-Ries, 2011; Stonard, 2021; Zweig, Dank, Yahner ve Lachman, 2013). Bu çalışmanın örnekleminin genç yetişkin grubunda kümeleniyor olması literatüre destek verebilecek bir durum olmakla beraber; yaş değişkeninin ele alınmamış oluşu örneklemin yaş yönünden temsil ediciliği açısından bir sınırlılık olarak düşünülebilir. Hem FŞ hem de SFŞ için özellikle yaş grupları, cinsel kimlik ve yönelim grupları, etnik gruplar çerçevesinde tasarlanacak yeni araştırmaların ilgi çekici bulgular doğuracağı düşünülmektedir.

Veri toplama araçlarının tamamı öz bildirim dayanmaktadır. Kişilerin kendilerini şiddete uğrayan ve şiddet uygulayan şeklinde değerlendiriyor olması yanlış bir değerlendirmeye yol açmış olabilir. Araştırma nicel metotla yürütülmüş olmakla beraber, SFŞ mağduru ve faili kişilerle gerçekleştirilecek nitel bir araştırmadan elde edilecek bulgular da kıymetli olabilir. Flörtte Şiddete Yönelik Tutumlar Ölçeğinin orijinal formunda cinsel şiddeti kabul alt boyutu olmasına karşın Türkçe forma bu alt boyutun dahil edilmemiş oluşu da bir sınırlılık olarak görülmektedir. Siber Flört Şiddeti Ölçeği ile siber-cinsel şiddete dair az da olsa bilgi alınabilmişse de geleneksel cinsel şiddete dair başkaca bir bulgu elde edilememiştir.

Çalışmanın özellikle cinsel şiddet yönünde derinleştirilmesi, son yıllarda çokça karşılaşılan müstehcen görüntülerle tehdit, ifşa ve intikam niyetiyle müstehcen içerik yayma gibi olguların, çevrimdışı ilişki şiddeti, şiddet eğilimi, psikopati ve siber zorbalık gibi çok sayıda konuyla ilişkilendirilmesine ve tutum-sorumluluk algısı yönünde incelenmesine olanak sağlayacaktır. SFŞ'nin, siber dünya dışında var olamayacak mağdur ve failer mi oluşturduğu, SFŞ uygulayanların ekranın arkasındaki dünyada da mı şiddet eğilimlerine devam ettikleri, SFŞ'nin yeni bir şiddet biçimi mi yoksa bilinen şiddetin yeni bir kolu mu olduğu soruları halen derinlemesine araştırılmaya ihtiyaç duymaktadır.

Kaynakça

- Akın, A., Gülşen, M., Aşut, S. ve Akca, M. (2012). Yakın İlişkilerde Şiddet Sorumluluğu Ölçeği Türkçe formunun geçerlik ve güvenilirliği. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12(2), 175-184.
- Aldarando, E. ve Cayouette, S. (Ed.). (2002). *Programs for men who batter: Intervention and prevention strategies in a diverse society*. New Jersey: Civic Research Institute.
- Anderson, C. A., Benjamin, A. J., Wood, P. K. ve Bonacci, A. M. (2006). Development and testing of the velicer attitudes toward violence scale: Evidence for a four-factor model. *Aggressive Behavior*, 32(2), 122-136.
- Bakır, A. ve Kalkan, M. (2019). Siber Flört İstismarı Ölçeği'nin Türkçe formunun geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 14(20), 75-95.
- Bancroft, L. (2002). *Why does he do that? Inside the minds of angry and controlling men*. New York: Berkley Books.
- Bandura, A. (1977). *Social learning theory*. New Jersey: Prentice Hall.
- Bandura, A. (1978). The self system in reciprocal determinism. *American Psychologist*, 33(4), 344-358.
- Bates, S. (2016). Revenge porn and mental health: A qualitative analysis of the mental health effects of revenge porn on female survivors. *Feminist Criminology*, 12(1), 22-42.
- Bennett, D. C., Guran, E. L., Ramos, M. C. ve Margolin, G. (2011). College students' electronic victimization in friendships and dating relationships: Anticipated distress and associations with risky behaviors. *Violence and Victims*, 26(4), 410-429.
- Borrajo, E., Gámez-Guadix, M. ve Calvete, E. (2015). Cyber dating abuse: Prevalence, context, and relationship with offline dating aggression. *Psychological Reports*, 116(2), 565-585.
- Borrajo, E., Gámez-Guadix, M., Pereda, N. ve Calvete, E. (2015). The development and validation of the cyber dating abuse questionnaire among young couples. *Computers in Human Behavior*, 48, 358-365.
- Brown, C., Flood, M. ve Hegarty, K. (2020). Digital dating abuse perpetration and impact: The importance of gender. *Journal of Youth Studies*, 25(2), 193-208.
- Brown, C. ve Hegarty, K. (2021). Development and validation of the TAR Scale: A measure of technology-facilitated abuse in relationships. *Computers in Human Behavior Reports*, 3.

- Cauffman, E., Feldman, S. S., Jensen, L. A. ve Arnett, J. J. (2016). The (un)acceptability of violence against peers and dates. *Journal of Adolescent Research*, 15(6), 652-673.
- Courtain, A. ve Glowacz, F. (2021). Exploration of dating violence and related attitudes among adolescents and emerging adults. *Journal of Interpersonal Violence*, 36(5-6), NP2975-NP2998.
- Dank, M., Lachman, P., Zweig, J. M. ve Yahner, J. (2014). Dating violence experiences of lesbian, gay, bisexual, and transgender youth. *Journal of Youth and Adolescence*, 43(5), 846-857.
- Dardis, C. M., Edwards, K. M., Kelley, E. L. ve Gidycz, C. A. (2013). Perpetrated childhood abuse and subsequent dating violence attitudes and behaviors. *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma*, 22(1), 6-25.
- de La Rue, L., Polanin, J. R., Espelage, D. L. ve Pigott, T. D. (2017). A meta-analysis of school-based interventions aimed to prevent or reduce violence in teen dating relationships. *Review of Educational Research*, 87(1), 7-34.
- Dutton, D. G. ve Nicholls, T. L. (2005). The gender paradigm in domestic violence research and theory: Part 1—The conflict of theory and data. *Aggression and Violent Behavior*, 10(6), 680-714.
- Fazio, R. H. (1990). Multiple processes by which attitudes guide behavior: The Mode Model as an integrative framework. *Advances in Experimental Social Psychology*, 23(C), 75-109.
- Fernet, M., Lapierre, A., Hébert, M. ve Cousineau, M. M. (2019). A systematic review of literature on cyber intimate partner victimization in adolescent girls and women. *Computers in Human Behavior*, 100, 11-25.
- Gage, A. J. (2005). Women's experience of intimate partner violence in Haiti. *Social Science & Medicine*, 61(2), 343-364.
- Gage, A. J. ve Hutchinson, P. L. (2006). Power, control, and intimate partner sexual violence in Haiti. *Archives of Sexual Behavior*, 35(1), 11-24.
- Gelles, R. J. ve Maynard, P. E. (1987). A structural family systems approach to intervention in cases of family violence. *Family Relations*, 36(3), 270.
- Gilchrist, E. (2009). Implicit thinking about implicit theories in intimate partner violence. *Psychology, Crime & Law*, 15(2-3), 131-145.
- Gover, A. R., Kaukinen, C. ve Fox, K. A. (2008). The relationship between violence in the family of origin and dating violence among college students. *Journal of Interpersonal Violence*, 23(12), 1667-1693.

- Hancock, K., Keast, H. ve Ellis, W. (2017). The impact of cyber dating abuse on self-esteem: The mediating role of emotional distress. *Cyberpsychology*, 11(2).
- Hansen, M. ve Harway, M. (1993). *Battering and family therapy*. London: SAGE Publications Inc.
- Hearn, J. (1998). *The violence of men: How men talk about and how agencies respond to men's violence to women*. California: SAGE Publications Inc.
- Henning, K., Jones, A. R. ve Holdford, R. (2005). "I didn't do it, but if I did I had a good reason": Minimization, denial, and attributions of blame among male and female domestic violence offenders. *Journal of Family Violence*, 20(3), 131-139.
- Hinduja, S. ve Patchin, J. W. (2021). Digital dating abuse among a national sample of U.S. youth. *Journal of Interpersonal Violence*, 36(23-24), 11088-11108.
- Katz, J., Kuffel, S. W. ve Coblenz, A. (2002). Are there gender differences in sustaining dating violence? An examination of frequency, severity, and relationship satisfaction. *Journal of Family Violence*, 17(3), 247-271.
- King-Ries, A. (2011). Teens, technology, and cyberstalking: The domestic violence wave of the future. *Texas Journal of Women and the Law*, 20(2), 131-164.
- Koenig, M. A., Lutalo, T., Zhao, F., Nalugoda, F., Wabwire-Mangen, F., Kiwanuka, N., Wagman, J., Serwadda, D., Wawer, M. ve Gray, R. (2003). Domestic violence in rural Uganda: Evidence from a community-based study. *Bulletin of the World Health Organization*, 81(1), 53-60.
- Korchmaros, J. D., Ybarra, M. L., Langhinrichsen-Rohling, J., Boyd, D. ve Lenhart, A. (2013). Perpetration of teen dating violence in a networked society. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 16(8), 561-567.
- Kropp, P. R. ve Gibas, A. (2011). The spousal assault risk assessment guide (SARA). *Handbook of violence risk assessment* içinde (s. 237-260). Londra: Routledge,
- Lachapelle, M., Fernet, M., Hébert, M. ve Guyon, R. (2021). A mixed methods approach exploring risk factors associated with cyber dating victimization and resilience in adolescents and emerging adults. *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma*, 31(5), 1-21.
- Lara, L. (2020). Cyber dating abuse: Assessment, prevalence, and relationship with offline violence in young Chileans. *Journal of Social and Personal Relationships*, 37(5), 1681-1699.

- Lee, B. H. ve O'Sullivan, L. F. (2014). The ex-factor: Characteristics of online and offline post-relationship contact and tracking among Canadian emerging adults. *Canadian Journal of Human Sexuality*, 23(2), 96-105.
- Leisring, P. A. ve Giumetti, G. W. (2014). Sticks and stones may break my bones, but abusive text messages also hurt. *Partner Abuse*, 5(3), 323-341.
- Lindsay, M., Booth, J. M., Messing, J. T. ve Thaller, J. (2015). Experiences of online harassment among emerging adults: Emotional reactions and the mediating role of fear. *Journal of Interpersonal Violence*, 31(19), 3174-3195.
- Marganski, A. ve Melander, L. (2018). Intimate partner violence victimization in the cyber and real world: Examining the extent of cyber aggression experiences and its association with in-person dating violence. *Journal of Interpersonal Violence*, 33(7), 1071-1095.
- Melander, L. A. (2010). College students' perceptions of intimate partner cyber harassment. *Cyberpsychology, Behavior and Social Networking*, 13(3), 263-268.
- Messinger, A. M., Birmingham, R. S. ve DeKeseredy, W. S. (2018). Perceptions of same-gender and different-gender intimate partner cyber-monitoring. *Journal of Interpersonal Violence*, 36(7-8), NP4315-NP4335.
- Morelli, M., Bianchi, D., Chirumbolo, A. ve Baiocco, R. (2017). The cyber dating violence inventory. Validation of a new scale for online perpetration and victimization among dating partners. *European Journal of Developmental Psychology*, 15(4), 464-471.
- Neidig, P. H., Friedman, D. H. ve Collins, B. S. (1985). Domestic conflict containment: A spouse abuse treatment program. *Social Casework*, 66(4), 195-204.
- Neuger, C. C. ve Polling, J. N. (Ed.). (2004). *Men's work in preventing violence against women*. New York: Routledge.
- Nunes, K. L., Pedneault, C. I. ve Hermann, C. A. (2022). Do attitudes toward violence affect violent behavior? *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma*, 31(7), 835-850.
- Paat, Y. F., Markham, C. ve Peskin, M. (2020). Psycho-emotional violence, its association, co-occurrence, and bidirectionality with cyber, physical and sexual violence. *Journal of Child and Adolescent Trauma*, 13(4), 365-380.
- Pence, E. ve Paymar, M. (1993). *Education groups for men who batter: The Duluth Model*. New York: Springer.
- Peskin, M. F., Markham, C. M., Shegog, R., Temple, J. R., Baumler, E. R., Addy, R. C., Hernandez, B., Cuccaro, P., Gabay, E. K., Thiel, M. ve Emery, S. T. (2017).

- Prevalence and correlates of the perpetration of cyber dating abuse among early adolescents. *Journal of Youth and Adolescence*, 46(2), 358-375.
- Pornari, C. D., Dixon, L. ve Humphreys, G. W. (2013). Systematically identifying implicit theories in male and female intimate partner violence perpetrators. *Aggression and Violent Behavior*, 18(5), 496-505.
- Price, E. L., Byers, E. S. ve Flört Şiddeti Araştırma Ekibi. (1999). The Attitudes Towards Dating Violence Scales: Development and initial validation. *Journal of Family Violence*, 14(4), 351-375.
- Próspero, M. (2009). Sex-symmetric effects of coercive behaviors on mental health?: Not exactly. *Journal of Interpersonal Violence*, 24(1), 128-146.
- Rani, M. ve Bonu, S. (2009). Attitudes toward wife beating: A cross-country study in Asia. *Journal of Interpersonal Violence*, 24(8), 1371-1397.
- Reed, L. A., Tolman, R. M. ve Ward, L. M. (2016). Snooping and sexting: Digital media as a context for dating aggression and abuse among college students. *Violence Against Women*, 22(13), 1556-1576.
- Reed, L. A., Tolman, R. M. ve Ward, L. M. (2017). Gender matters: Experiences and consequences of digital dating abuse victimization in adolescent dating relationships. *Journal of Adolescence*, 59, 79-89.
- Romito, P. ve Grassi, M. (2007). Does violence affect one gender more than the other? The mental health impact of violence among male and female university students. *Social Science and Medicine*, 65(6), 1222-1234.
- Schnurr, M. P., Mahatmya, D. ve Basche, R. A. (2013). The role of dominance, cyber aggression perpetration, and gender on emerging adults' perpetration of intimate partner violence. *Psychology of Violence*, 3(1), 70-83.
- Scott, K. ve Straus, M. (2007). Denial, minimization, partner blaming, and intimate aggression in dating partners. *Journal of Interpersonal Violence*, 22(7), 851-871.
- Senkans, S., McEwan, T. E. ve Ogloff, J. R. (2020). Conceptualising intimate partner violence perpetrators' cognition as aggressive relational schemas. *Aggression and Violent Behavior*, 55, 101456.
- Smith, K., Cénat, J. M., Lapierre, A., Dion, J., Hébert, M. ve Côté, K. (2018). Cyber dating violence: Prevalence and correlates among high school students from small urban areas in Quebec. *Journal of Affective Disorders*, 234, 220-223.
- Speizer, I. S. (2010). Intimate partner violence attitudes and experience among women and men in Uganda. *Journal of Interpersonal Violence*, 25(7), 1224-1241.

- Spencer, C. M., Morgan, P., Bridges, J., Washburn-Busk, M. ve Stith, S. M. (2021). The relationship between approval of violence and intimate partner violence in college students. *Journal of Interpersonal Violence*, 36(2), 212-231.
- Stith, S. M., Smith, D. B., Penn, C. E., Ward, D. B. ve Tritt, D. (2004). Intimate partner physical abuse perpetration and victimization risk factors: A meta-analytic review. *Aggression and Violent Behavior*, 10(1), 65-98.
- Stonard, K. E. (2020). "Technology was designed for this": Adolescents' perceptions of the role and impact of the use of technology in cyber dating violence. *Computers in Human Behavior*, 105.
- Stonard, K. E. (2021). The prevalence and overlap of technology-assisted and offline adolescent dating violence. *Current Psychology*, 40(3), 1056-1070.
- Straus, M. A. (2011). Gender symmetry and mutuality in perpetration of clinical-level partner violence: Empirical evidence and implications for prevention and treatment. *Aggression and Violent Behavior*, 16(4), 279-288.
- Straus, M. A. (2004). Prevalence of violence against dating partners by male and female university students worldwide. *Violence Against Women*, 10(7), 790-811.
- Taylor-Browne, J. ve Croke, M. (2002). What works in reducing domestic violence? A comprehensive guide for professionals. *Child & Family Social Work*, 7(4), 325-326.
- The Jamovi Project. (2021). jamovi (1.6.3.)[Bilgisayar uygulaması yazılımı]. <https://www.jamovi.org>
- Uthman, O. A., Lawoko, S. ve Moradi, T. (2009). Factors associated with attitudes towards intimate partner violence against women: A comparative analysis of 17 sub-saharan countries. *BMC International Health and Human Rights*, 9(14).
- Uthman, O. A., Lawoko, S. ve Moradi, T. (2010). Sex disparities in attitudes towards intimate partner violence against women in sub-saharan Africa: A socio-ecological analysis. *BMC Public Health*, 10(223).
- van den Berg, H. ve van Hemert, D. A. (2021). Becoming a violent extremist: A general need and affect model of psychological variables. *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*.
- Wang, L. (2016). Factors influencing attitude toward intimate partner violence. *Aggression and Violent Behavior*, 29, 72-78.
- Yahner, J., Dank, M., Zweig, J. M. ve Lachman, P. (2015). The co-occurrence of physical and cyber dating violence and bullying among teens. *Journal of Interpersonal Violence*, 30(7), 1079-1089.

Yumuşak, A. ve Şahin, R. (2014). Flörtte Şiddete Yönelik Tutum Ölçeklerinin güvenilirlik ve geçerlik çalışması. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(49), 233-252.

Yun, S. H. ve Vonk, M. E. (2011). Development and initial validation of the Intimate Violence Responsibility Scale (IVRS). *Research on Social Work Practice*, 21(5), 562-571.

Zweig, J. M., Dank, M., Yahner, J. ve Lachman, P. (2013). The rate of cyber dating abuse among teens and how it relates to other forms of teen dating violence. *Journal of Youth and Adolescence*, 42(7), 1063-1077.

Proto-Macarlar ve Orta Çağ'da Türklerle İlişkileri¹

Egemen Çağrı MIZRAK²

Öz

Uralik halklar zümresinin Ugor kolu menşeli Proto-Macarların tarihi, başlangıç sahası olarak kabul edebileceğimiz kadim ana-yurt coğrafyası (*Urheimat*) olan Ural Dağları'nın doğusundan Batı-Güney Sibirya'ya uzanan geniş coğrafyada Türk kökenli halklarla iç içe olmuştur. Günümüzde dahi bu ortaklığın (Türk-Ugor) maddi verileri ilk yurt diyebileceğimiz Sibirya'da gerek antropolojik ve genetik gerekse de sosyo-kültürel safhalarda görülmektedir. Macarların, bilinen ilk yurtlarına dair bilgiler ise bizi daha çok Ural Dağları'nın güneyi, Kama-Yayık nehirleri arası ve doğusuna, bilhassa Başkırıya sahasına götürmektedir. Tarihi ve coğrafi kayıtlar bağlamında Macar-Türk bağlantısının en etkin bir şekilde varlığından bahsedebileceğimiz dönem MS V. yüzyılda vuku bulan büyük Ogur göçleriyle başlamakta ve MS IX. yüzyılın sonlarına kadar uzanmaktadır. Bu zaman diliminde Macarların, Hun-Ogur-Sabir-Hazar-Gök Türk unsurlarıyla güçlü bağlar kurdukları ve kaynaklarda genel itibarıyla Türklerle ilişkilendirildikleri görülmektedir.

Anahtar Sözcükler

Macar
Proto-Macar
Türk
Sabir
Ogur
Bakhat (Bakhta)

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 02.12.2022

Kabul Tarihi: 20.01.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1213787

The Proto-Hungarians and their Relations with Turks in the Medieval Period

Abstract

The history of proto-Hungarians, originating from the Ugor branch of the Uralic stock, was intertwined with the Turkic peoples in a wide geography stretching from the east of the Ural Mountains to the Western-Southern Siberia as also their hypothetical ancient homeland (*Urheimat*). Even today, the material data of this partnership in Siberia can be seen in both anthropological-genetic and cultural phases. The information about the first known homeland of the Hungarians takes us mostly to the southern slopes of the Ural Mountains between the Kama-Yayık rivers and to the east, especially the Bashkiria region. The historical and geographical records on Hungar-Turk connection were most effectively abundant from the fifth century AD to the end of the ninth century. In this time period the Hungarians, who were generally associated with the Turks in written sources, established strong ties with the Hun-Ogur-Sabir-Khazar and Gok Turk elements.

Keywords

Hungarian
Proto-Hungarian
Turk
Sabir
Ogur
Bakhat (Bakhta)

About Article

Received: 02.12.2022

Accepted: 20.01.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1213787

¹ Bu makale, 20-23 Ekim 2022 tarihleri arasında Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi'nde düzenlenen INCSOS VIII. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan "Proto-Macarlar ve Erken Ortaçağ'da Türklerle İlişkileri" isimli bildirinin genişletilmiş ve geliştirilmiş versiyonudur.

² Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Tekirdağ/Türkiye, ecmizrak@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9876-9971

Giriş

Proto-Macarların kökenine dair tartışmalar XIX. yüzyıldan günümüze iki ana tez üzerinden devam etmektedir: Bunlardan ilki (Türk tezi), Macarların etnik olarak esasında Türk kökenli oldukları lakin yakın komşuları ve dostları olan Ugorlarla girdikleri yoğun etkileşimler sonucunda Ugorlaştıklarını savunurken; diğeri ise Macarların esasında Ugor kökenli bir kavim olduğunu lakin Türklerle iç-içe geçmiş kadim bir “ortak/simbiyotik” yaşam sürdürdükleri için Türk etkisine girdiklerini savunmaktadır (Ugor Tezi). Bilimsel olarak her ne kadar Macarların Fin-Ugor kökenli olduğu tezi güçlü kanıtlarla kabul edilmiş olsa da Türk kökeni tezinin de Armin Vambery’den itibaren önemli savunucuları bulunmaktadır. Macar bilim adamları arasındaki bu köken tartışması “Ugor-Türk Savaşı” olarak adlandırılmıştır. Ugor tezinin ilk temsilcisi ise Jozsef Budenz olmuştur.

Macarların esas nüvesini Türklerin oluşturduğunu savunan meşhur Türkolog Rásonyi’nin bu husustaki görüşleri önemlidir:

Tuna Bulgarlarının tarihlerinin başlangıcında ve Slavlaşmadan önce ne hakla Türk kavimleri arasında sayıyorsak, Macarları da aynı hakla Türklerle akraba olarak mütalâa ediyoruz. Hatta daha büyük hakla, zira Macarların esas nüvesini Türklerle birlikte yabancı unsur Slavlar değil, belki Türklerle en eski çağlardan beri bağları olan Fin-Ugor’lar teşkil eder. Daha basit bir ifadeyle Türkler, Macarların babası, Fin-Ugorlar ise anasıdır (Rasonyi, 1993, s. 118).

F. Eckhart, Macar kavminin Ugor ve Türk unsurların karışmasından meydana geldiğini belirtirken (Eckhart, 2010, s. 2-3; Şen, 2016, s. 26); G. Németh de benzer bir şekilde bunun “akrabalık benzeri kadim bir ilişki” olduğu kanısındadır. István Zichy’ye göre, Macarlar, bir Türk kavimi iken daha sonraları Fin-Ugorlar arasında eriyerek dil değiştirmişlerdir. Macarları Ugor kökenli gören (Kama-Ural hattı ve Batı Sibiryâ) István Vásáry, Macar-Türk ilişkisini bir “simbiyoz” ilişki olarak kabul ederken, başlangıçta V. yüzyıldan sonra geliştiğini düşündüğü bu etkinin dil ve kültürel boyutlardaki yoğunluğundan dolayı “Fin-Ugor” kökeni tezinin kimi bakımlardan düzeltilmesi gerektiğini savunmuştur (Doğan, 2007, s. 4; Vasary, 2007, s. 229). Tibor Halasi-Kun’nun ise bu hususta çok dikkat çekici bir hipotezi vardır. Ona göre XIII. yüzyılda Orta Asya ve Orta Doğu’yu istila eden Moğolların, Türklerle evliliklerle dillerini kaybedip “Türkleşmeleri” gibi Türk kökenli-dilli erkek egemen savaşçı Macarlar da hâkimiyet bölgelerindeki yoğun nüfuslu Ugor kadınlarla evlenerek birkaç nesil sonra dillerini kaybetmişlerdir (Halasi-Kun, 1980, s. 890-892).

Macarların Kadim Ana-Yurtları

Günümüzde iki ana grup üzerinden sınıflandırılan Ural kavimlerinin (Fin-Ugor ve Samoyed) ilk ana-vatanının (*Urheimat*) neresi olduğuna dair üç farklı kuram vardır: bunlardan ilki Polonya ile Oka Nehri arasındaki ormanlık saha; ikincisi, “klasik görüş” olarak da nitelendirilen Oka, Vyatka ve Belaya ırmak havzalarını da içine alan Orta İdil-Kama hattı; üçüncü ve muhtemelen en güçlüsü olan Batı, Kuzey-batı Sibirya ve Aşağı Obi'yle Ural Dağları arasında kalan coğrafya. Ural birliğinin, MÖ VI.- IV. bin arasında Samoyedleri meydana getirecek unsurların uzaklaşmasıyla Samoyed (en bilindik temsilcileri Kuzey kolundan Nenetler ile Güney kolundan Selkuplardır) ve Fin-Ugor şeklinde bölündüğü hipotez edilmektedir. Ardından Fin-Ugor birliği bu defa Batı'ya Baltık sahasına yapılan göçler nedeniyle MÖ III.-II. bin arasında son buldu. Bu ayrılık döneminde Ugor birliğinin Batı Sibirya-Ural Dağları-Kama Nehri hattındaki ana-vatanda yaşamaya devam ettiler. Ugor birliğini oluşturan unsurlar söz konusu coğrafyada yoğunlaşmış ve muhtemelen MÖ 500'lere kadar dil birliğini korumuşlardır. Konumuz bağlamında bizi ilgilendiren Ugor alt-grubu; Macarlar ile Ob-Ugor halkları olan Hantılar (Ostyak) ve Mansilerden (Vogul) meydana gelmektedir (Golden, 2000, s. 313-314; Golden, 2002, s. 214). Güney Trans-Ural sahası da Kushnarenko kültürünün yayıldığı sahalar başta olmak üzere yine Cis-Ural sahasındaki (Başkırıya ve orman kuşağı hattı) Lomovotovo ve Nevolino kültürleri Macarların atalarıyla bağlantılıdır (Csáky, Gerber, Szeifert, Egyed, Stégmár, Gennad'evich, Botalov, Grudochko, Matveeva, Zelenkov, Sleptsova, Goldina, Danich, Mende, Türk, Szecsenyi-Nagy, 2020, 19137).

Gerek Ugor ana-vatanı olan Batı Sibirya'da gerekse Türk ana-vatanı Güney Sibirya'da ayrıca Saka-Hun çağı bağlamında gerçekleşen atlı-savaşçı Türk yayılmaları göz önüne alındığında Türk-Ugor etkileşiminin en azından Tunç Çağı'ndan Demir Çağı'nın sonlarına kadar söz konusu yaşam-alanlarında bilhassa fizik antropolojik-genetik açıdan vuku bulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Ünlü İngiliz antropolog ve etnolog Haddon (1911), Ugor stoğunun fiziksel olarak Türklerle akraba-benzer, fakat dil olarak birbirlerinden farklı olduklarını belirterek, bu yakınlığın/iç içe geçişin köklerinin kadim zamanlarda Yenisey Nehri civarı ve onu besleyen ırmak kollarında gerçekleştiği kanaatindeydi (Haddon, 1912, s. 18). Bununla birlikte MÖ 500'lerden itibaren Uralların güneyindeki orman-bozkır kuşağında Macarlar özelinde söz konusu Türk etkileşimi muhtemel bazı İndo-İrani göçebe unsurlarında katkı yapacağı yeni bir boyuta geçecektir. Dil bilimsel olarak Erken dönem Macarcada ilk yaşam-alanları ve göç ettikleri coğrafyalarla bağlantılı olarak başlangıçta Türk ve İrani daha

sonrasında ise Slavik tesirler görülmekle beraber Róna-Tas'ın da belirttiği gibi Macarlar, Ugor dilli fakat Türk gibi görünen ve Türk gibi yaşayan bir kavimdi.

MS V.-IX. Yüzyıllar Arasında Macar-Türk İlişkileri

Esasında yazılı kaynaklar bağlamında Türk-Macar ortaklığının en yoğun olarak yaşandığı dönem kuvvetle muhtemel MS V.-IX. yüzyıllar arasında gerçekleşmiştir. Bu dönemi Ogur-Sabir-Hazar Evresi olarak da ifade edebiliriz. Proto-Macarlar'ın genellikle doğrudan “Türk” ya da Türklerin bir kolu olarak tanımlandıkları ve kesin bir şekilde Türk stokunun bir parçası olarak şekillendikleri (etnik, siyasi-askeri, kültürel) bir süreçtir. Öyle görülüyor ki ilk göçte Başkırya onların ana-bölgesi olarak kalmış olmakla beraber Azak Denizi'ne uzanan geniş bir coğrafyada Ogurlarla birlikte güçlü bir etki alanına sahiplerdi. Lakin Onogur-Bulgarya'nın Hazarlar tarafından dağıtılması (MS 670-680'ler) ve devamında yaşanan gelişmelerle birlikte İtil Bulgarlarıyla birlikte onlara bağlanmış olmalıydılar.

MS IV. yüzyılın ikinci yarısından (370'ler) itibaren Avrupa'ya yayılan Hunlar, 455 civarındaki Nedao Savaşı'ndan sonra Küçük İskitya (Dobruca civarı) ardından merkez üsleri olan Karadeniz-Hazar bozkır kuşağına çekilmişlerdir. Bu “geri-dönüşle” hemen hemen eş-zamanlı olarak doğudan gelen ve Hunlarla yakın akraba oldukları düşünülen Ogurlar, Avarlar tarafından itilen Sabirlerin baskısı nedeniyle bölgeye göç etmişlerdir. Ugor kökenli Macarların, Türk kökenli Ogur boylarıyla temas halinde buldukları düşünülen Batı Sibiry, Güney Urallar ve Kazakistan'da; Uralik ana-vatanlarını terk ederek Ogurlar önderliğinde eski Sarmato-Hun ikametlerinden olan Kuzey Karadeniz-Hazar bozkırlarına gelişleri kuvvetle muhtemelen Atilla-Sonrası dönemde Priskos'un bahsettiği zamana (MS 463 civarı) denk gelmekteydi (Golden, 1980, s. 69-70). Priskos eserinin 30. Fragmanında Doğu Roma'ya elçiler gönderen Ogur, Sarogur ve Onogurlar hakkında şu bilgileri vermektedir:

Bu esnada Saragur, Urog (Ogur) ve Onogurlar Şarki Romalılara elçiler gönderdiler. Bu kavimler Sabirlerle yapılan muharebe neticesinde özyurtlarından atılmışlardır. Sabirleri, Abarlar (Avarlar) püskürtmüşlerdi. Abarlar'ı ise Okyanus kıyısında oturan ve bir yandan denizden yükselen cesim buharlarla sislerin diğer taraftan da şimdiye kadar işitilmemiş pekçok yırtıcı kuşun (griffon) yaklaşmasından kaçan kavimleri yurtlarından çıkartmışlardır ki, bu yırtıcı kuşların insan soyunu yiyip-bitirmeden yok olmayacakları söylentisi vardı ve insanları paralıyorlardı (Ahmetbeyoğlu, 1995, s. 65; Baştav, 1941, s. 58).

Priskos'un verdiği bu önemli bilgiler açık bir şekilde zincirleme göç-reaksiyonu denilen bozkır dünyasının yüzyıllarca maruz kaldığı bir yer-değiştirme sürecinin tipik örneği idi. Ogurlar, Sabirler tarafından yurtlarından kovulmuşlardı. Sabirler ise “Griffon”

denilen efsanevi canavarların saldırısına uğrayan Okyanus kıyısı halklarının Avarları itmesi neticesinde, Avarlar tarafından yerlerinden edilmişlerdir. Burada Griffonlar ve meçhul okyanus halkları bir kenara koyarsak, zincirleme göç hareketinin ana faili Avarlardır. Esasında V. yüzyılın başları ilk kez Kağan unvanını kullanan Yujiulü Shelun'dan (Qiudoufa Kağan) itibaren Avarlar yani Çinlilerin adlandırmasıyla *Rouran/Juan-Juan*'ların (Cücen), İç Asya bozkırlarının tek hâkimi oldukları ve hızlı bir yayılma sürecine girdikleri bir döneme işaret etmekteydi. Lakin gerçek anlamda karşılarında tek güç olan ve kendileri de bozkır kökenli olan (Hun-Siyenpi) Çin'deki Tabgaçlar (Kuzey Wei), İmparator Taiwu (MS 448-449) ve İmparator Wencheng dönemlerinde, Chu Kağan önderliğindeki Avarları ağır yenilgilere uğratacaklardı (458 civarı). Hatta Çin kaynaklarına göre Türk (Tujue) boyunun Kansu'nun kuzeyinden (Ping-liang) Altay Dağları'nın güney eteklerine kaçışı da Taiwu dönemindeki saldırılardan sonra gerçekleşmiştir (Taşağıl, 2012, s. 95, 110).

Neticede, 460'larda Avar baskısı nedeniyle, Ogurları Batı Sibirya, Doğu Urallar ve Kuzey-Doğu Kazakistan'daki yurtlarından kovdukları ve söz konusu coğrafyaya yerleştikleri anlaşılan Sabirler de çok geçmeden VI. Yüzyılın başlarında harekete geçerek Kuban Havzası ve Kuzey Kafkasya'ya muhaceret edeceklerdir (510-515 civarı). Başta harp-kültürü olmak üzere yüksek maddi kültürlerini bir dönem arz-ı endam ettikleri Turfan bölgesinde almış oldukları düşünülen Sabirlerin, Batı Sibirya'daki Ugor kökenli halklar [Batı Sibiryalı Yugralar (Hantılar/Ostyak-Mansiler/Vogul)] üzerinde bıraktıkları derin kültürel etkiler günümüze değin devam etmiştir. Tobolsk dolaylarında Ob, Tura ve İrtiş boylarında Sabir, Saber, Savri, Sibir (Sı-vır) yer ve kale adları ve şahıs isimleri bıraktılar. Tobolsk ahalisi de bölgenin en eski sakinlerini Sybyr, Syvvyr diye anmaktadır. Aynı zamanda masallarında ve kahramanlık hikâyelerinde de Sabirler geniş yer tutmaktadır. Sabirleri kendi büyükleri kabul eden Ostiyaklar ve Vogullar sonradan hâkimiyetleri altına girdikleri Ruslara da "Saper" adını vermişlerdir. XVI. yüzyılda İrtiş Nehri kıyısında kurulan Sibir Hanlığı ve başkenti Sibir adı da Sabirlerle ilgili olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Sabirlerin İli Nehri, Cungarya havzası ve Kazakistan bozkırlarında buldukları da düşünülmektedir (Ahmetbeyoğlu, 2021a, s. 591; Baştav, 1941, s. 59-60; Kafesoğlu, 1998, s. 158). Bilindiği üzere Sabirlerin, Macarların kökeniyle ilgili olarak ortaya konulan varsayımlarda ayrı bir önemi olduğunu da belirtmemiz gerekir; yani Sabir-Macar aynılığı meselesinden bahsediyoruz. Bu konuya aşağıda değineceğiz.

Ogurların (bilhassa Onogur birliği), Ugor-Macarlara siyasi ve kültürel bakımdan tesir ettikleri ve onları kendileriyle beraber güney-batıya sürükledikleri düşünülmektedir.

Sabirlerin baskısı sonucunda yurtlarını terk ederek Aral'ın güneyindeki Çimkent, Yesi, Kızıl-orda bölgelerinden hareketle İtil boylarına geldikleri düşünülmektedir. Theopylactus Simokattes, eserin İskitler faslında Onogurların çok uzun yıllar önce *Bakhath/Bakath* isimli bir şehirlerinin olduğunu ve buranın deprem sonucunda yıkıldığını söylemiştir (Ahmetbeyoğlu, 2021b, s. 605; Golden, 1980, s. 33, 46; Zimonyi, 2002, s. 607). Tarihçiler, tarafından bu şehir, Onogurların ilk göç dalgasıyla bağlantı kurmuş ve genel olarak Toharistan, Soğdiyana (Maveraünnehir) ve Sir-Derya'nın orta mecralarında bulunduğunu iddia etmişlerse de bu görüşler karmaşık varsayımların ötesine gidememiştir. Bu bölgede Onogurların bir kısmı İtil'i geçerek eski yurtlarını andıran Kafkasyanın kuzey-doğu eteklerinden Don nehrine kadar ki sahayı yurt tuttular. İtil'in sol kıyısında kalan Onogurlar da kuzeyde otlaklar aramışlar ve daha sonraları İtil-Bulgar ülkesi olacak sahaya ulaşmışlardır. Onogurların, Don nehrinin aşağı boylarında ve güneyinde bugünkü Başkurdistan civarlarında olan Macarların da o günlerde onların hemen kuzey-batılarında oldukları iddia edilmiştir (Ahmetbeyoğlu, 2021b, s. 600-601). Ogur federasyonları (Onogur-Otuz Ogur-Dokuz Ogur-Beş Ogur-Sarogur vs.) İtil'den Dinyeper'e kadar Karadeniz'in kuzey bozkırları ve Kuzey Kafkasya'da aktif bir güç olarak uzun süre varlıklarını sürdürmüşlerdir. Altmış yıl hüküm sürecektir olan Organas'ın yeğeni Kubrat/Kuvrat'ın [MS 605-665] (Zimonyi, 2002, s. 611), Büyük Onogur-Bulgar Kağanlığının çekirdeğini oluşturdukları muhakkaktır.

MS 460'lardan IX. yüzyılın sonlarına kadar geçen süreç (yaklaşık 450 yıl) bilinen tarihsel veriler ışığında Macarların, Türklerin bir parçası olarak şekillendikleri (etnik, siyasi-askeri, kültürel) son evreydi denilebilir. Öyle görülüyor ki ilk göçte Başkırıya onların ana-bölgesi olarak kalmış olmakla beraber Azak Denizi'ne uzanan geniş bir coğrafyada Hazar-Sabir-Ogur-Gök Türk denkleminde güçlü bir etki alanına sahiplerdi. Büyük Bulgarya'nın (Onogur-Bulgar Kağanlığı) Hazarlar tarafından dağıtılması (MS 670'ler) ve devamında yaşanan gelişmelerle birlikte Kara Bulgarlar ve İtil Bulgarlarıyla birlikte Hazarlara bağlanmış olmalıydılar. Ya da en geç MS 750-800 civarlarında Don-Volga-Kuzey Kafkasya hattına göç ettikten sonra tam anlamıyla Hazar Kağanlığına bağlandıkları düşünülmektedir. É. Csáki'ye göre Hazar-Bulgar savaşlarında Macarlar, Hazarların yanında yer almışlardır. Aslında bu hipotez ilginç bir şekilde Macarların Gök Türklerin Aşına kağanlarına bağlılığını ve onların Bizans tarafından "Türk" şeklinde tesmiye edilmelerini güçlendirecek bir argüman olarak durmaktadır. Hazar Kağanlığı üzerine çalışan araştırmacılar Hazarların Batı Türk Kağanlığına bağlılığını ve Kağanlıkta patlak veren iç savaşlar ve yıkımlar sonucunda Aşına kökenli bir

soylunun Hazarların başına geçerek Hazarların kağanlık statüsüne geçişinin temellerini attığına dair görüşten haberdardır.

Netice de İslam kaynaklarından da açık bir şekilde anladığımız üzere Onogurlar ve Macarlar/*Macgari* birbirlerinin çağdaşı olarak Karadeniz'in kuzeyi ve İtil havzası üzerinde hareket eden farklı gruplardır. Lakin yoğun bir etkileşim ve ittifak süreçleri bulunduğu da kesindir. Peçeneklerin gelişine kadar Macarların bölgedeki Türk oluşumlarıyla herhangi bir sıkıntı yaşamadığı görülmektedir. Bununla beraber yine İslam kaynaklarından öğrendiğimiz kadarıyla bölgedeki Slavlar üzerinde yoğun bir baskı kurdukları ve onları vergiye bağladıkları anlaşılmaktadır. İbn Rüsteh, *Kitâbü'l-A'lâki'n-Nefise* adlı eserinde Türklerin bir kolu dediği *Macğari*/Macarlar hakkında şunları yazmaktadır:

Macğarlar'ın ilk sınırı Peçenek memleketiyle Bulkar'lardan Eskil taifesinin memleketi arasındadır. Macğarlar Türklerden bir kavimdir. Bunların Reisleri muharebeye 20 bin süvari ile çıkar. Bu reise *künde* adını alır. Bu ad kralın lakabı olup asıl adı *Cüle/Cula*'dır. Macğarların tamamı Cüle'nin muharebe, müdafa ve diğer hususlardaki her emrine itâat ederler. Bunlar kırlarda otururlar. Otlakları takip ederek gezerler. Diyarları geniştir. Memleketlerinin bir tarafı Rum Denizine bitişir. Bu denize, birisi Ceyhun'dan büyük olan iki nehir dökülür. Macğarların meskenleri işte bu iki nehir arasındadır. Kışı bu nehirlerden balık avlayarak geçirirler... Macğar ülkesi ağaçlık, suyu bol ve nemlidir. Geniş ekinlikleri vardır. Komşularından olan Sakleblere (Slavlar) hep galip geldiklerinden onlardan ağır vergiler alırlar. Bu sebeple Saklebler, Macğarların elinde esir gibidirler... Söylenildiğine göre Hazarlar, Macğarlardan ve kendilerine komşu diğer kavimlerden korunmak için çevrelerine hendekler kazmışlardır (Yörükan, 2004, s. 294).

Samani hükümdarı Nasr b. Ahmed'in vezirliğini de yapan Ceyhânî de Macarları, Türklerin bir kolu olarak tanımlamıştır (Çoban, 2007, s. 968). *Hudûdü'l-âlem*'de (X. yy.) ise heybetli ve güzel görünüşlü olarak tarif edilen Macarların, doğularında bir dağ güneylerinde ise *Vanandır* (*V.n.nd.r* ?) denilen bir Hristiyan kabilesiyle komşu oldukları ve hükümdarlarına Jula denildiği yazılmaktadır. Ayrıca batı ve doğudan Rus topraklarıyla komşu oldukları belirtilen ülkeleri 150 fersah uzunluğuna ve 100 fersah genişliğe sahiptir. Gerdizî ise *Zeynü'l-ahbâr*'ında (XI. yy.), Türklerden Hristiyan olanlarıdır dediği Macarların askeri seferlerini düzenleyen kumandanlarına Künde, devlet işlerini yürütene ise Jula denildiğini belirtmektedir. Yine onların güzel yüzlü ve gösterişli oldukları ile sayıca çok ama "zayıf" Slav kabilelerine karşı üstün geldikleri ve onları yağmaladıklarından bahsetmektedir (Yörükan, 2004, s. 68-69, 85-86). Genel anlamda Macarları Türklerin bir kolu-şubesi olarak tanımlayan İslam kaynaklarının belki de en önemli özelliği onları gerçek kavmi adlarıyla

tanımlamalarıdır; yani bir başka deyişle klasik Batı ya da Doğu kaynaklarında sıkça rastladığımız sözde “medeni” olanın “ötekileri” istedikleri şekilde isimlendirme yöntemi (etnonim) yerine yerel isimlendirmeyi (endonimi) muntazam bir şekilde aktarmaya çalışmışlardır. Mesudi'nin, akınları Endülüs (İspanya), İfrenç (Frengistan/Fransa) ve Celelika (Galiçya) topraklarına ulaştığından bahsettiği “Türkler” de Macarlar olmalıdır (Mesudi, 2004, s. 95). Bizans imparatoru VII. Constantine Porphyrogenitus'un kaleme aldığı *De Administrando Imperio*'da (X. yy.) “Türk” (*Τούρκοις/Τούρκων*) adıyla geçen Macarlar, Batı'da MS IX. yüzyıl Frank yıllıklarında (*Annales Bertiniani* ve *Annales Iuvavenses/Salzburg Yıllıkları*) ise Ungri-Ungari adıyla gözükmektedirler. Ruslar ise İlk Vakayiname'de (Ana Kronik/Nestor Kroniği) “*Pověsti vremennykh lét*” Macarlardan, *fehér ugorok* (Ak Ugorlar) adıyla Slavların Tuna boyundaki toprağını miras edinen “Ak Macarlar”dan ve “*fekete ugorok* (Kara Ugorlar)” adıyla Kiev yakınlarına gelen “Kara Macarlar”dan söz edilmiştir (Öz, 2021, s. 47). Daha genelde ise Batı kaynakları ve Ruslar onları şu isimlerle adlandırmışlardır: Latin. *Ungri*; Alman. *Ungar*; Fran. *Hongrois-Rus. Venger* (Eckhart, 2010, s. 5).

Muhtemelen İtil Nehri'nin doğusunda artan zincirleme Peçenek-Uz baskınları nedeniyle, 820-830 civarında 7 Macar boyunun [*Megyer, Nyek (Negmen), Kürt-Gyarmat (Yurmatı-Kürtün), Tarjan/Tarhan, Jenö, Ker, Keszi (Kese)*] oluşturduğu konfederasyon, yoğun ölçekli bir göç hareketine geçmiş ve Don-Dinyeper nehirleri arasındaki Levedya denilen sahaya yerleşmişlerdir (Eckhart, 2010, s. 5-7; Golden, 1980, s. 71; Halasi-Kun, 1990, s. 885). C. Porphyrogenitus'un verdiği malumattan da anlaşılacağı üzere Başbuğları Lebedi/Levedi önderliğindeki Macarlar, Hazar Kağanı'na bağlı kalarak tüm savaşlarına katılmış (üç yıl) ve bu sadakatlerine karşılık Hazar Kağan'ı evlilik için ona kendi kızını göndermiştir. Levedya sahasına gelişlerinden kısa bir süre sonra Hazar Kağanlığına isyan eden Kabarlar, üç urug [*Abád, Borsod, Miskolc*] (Halasi-Kun, 1990, s. 889) halinde Macarlara katılacak ve onların başı çeken sekizinci boyu olacaklardı. Kabarların da katılımıyla sayıları sekize çıkan boyların adları *De Administrando Imperio*'da şu şekilde geçmektedir: *Kabaroï, Nekis, Megeris, Kourtougermatos, Tarianos, Genach, Kari, Kasi* (Porphyrogenitus, 1985, s. 171, 175). Kabar İsyanı, Artamanov'un tezine göre Kağanlık'da Yahudiliğin resmi dine dönüştürülme isteği (esasinda bir soylu olan Obadya'nın başa geçmesi ve Kağanlık kurumunu seremonik bir figüre dönüştürmesiyle bağlantılıdır) ve geleneksel bozkır sistemine göre kurulu askeri-beyler aristokrasinin bozulması nedeniyle ortaya çıkan ihtilafların Obadya'nın/Ovadya'nın Peçenek ve Uz/Oğuz boylarını yeni garnizonlar

oluşturmak için çağırmasıyla taçlanarak Hazar asillerinin gerçekleştirdiği bir başkaldırı hareketiydi. 838 yılı civarında inşa edilen Sarkel kalesi de bu iç-savaşın sonucuydu. Böylece devlet, hem isyancılara karşı zaferini ve yeni resmi dinlerini ilan etmiş hem de zayıflayan askeri-yapılarının doğurduğu savunma ihtiyacını karşılamaya çalışmıştı. Bilindiği üzere Sarkel'in inşa nedeniyle ilgili olarak araştırmacıların farklı görüşleri bulunmaktadır (Golden, 1980, s. 67-77, 133). Porphyrogenitus bu birleşmenin ardından “Türklerin (yani Macarlar)” ve Kabarların (*Kάβαροι*) birbirlerinin dillerini öğrenmeye çalıştıklarından bahsetmektedir (Porphyrogenitus, 1985, s. 175). Bu askeri çalkalanma ve istikrarsızlık durumu esasında Peçenekler ve Oğuzların daha batıya hareket etmelerine olanak sağlamış, bilhassa dönemin en kuvvetli Türk askeri yapısı olduğu anlaşılan Peçenekler -860 civarında Hazar-Uz ittifakını da yenilgiye uğratarak- Don-Kuban nehir mntıkalarına ilerlemişlerdir (Kurat, 1972, s. 43). Yaşanan bu gelişmeler tabi olarak Macarları ikinci bir göçe maruz bırakmış, bir grubu Kafkasya ve İran topraklarına girerken ana grup en geç 860 civarlarında Dinyester-Prut-Seret nehirleri boyunca uzanan *Etelköz* bölgesine [Besarabya ve Moldavya civarı; Tuna ve Dinyester nehirleri arası] yerleşmişlerdir (Çoban, 2007, s. 970; Eckhart, 2010, s. 8; Halasi-Kun, 1990, s. 885; Türker, 2017, s. 406)³. Etelköz'deki ikametleri sırasında kendisine bir elçi göndererek yanına çağırın Hazar Kağanının huzuruna çıktığı anlaşılan Levedi, Kağan'ın kendisini Macar halkının “prensi” olarak seçme teklifine, tüm bağlılığını ve iyi dileklerini sunduktan sonra kendi yerine Almuş/Almoş ya da Almuş'un oğlu Arpad'ın bu görev için daha uygun olacağını söyleyerek cevap vermiştir. Bu sözler üzerine Hazar Kağan'ı bazı adamlarını Levedi'yle beraber “Tüklere” (Macarlara) göndermiş ve neticede Arpad, Macarların lideri olarak seçilmiştir (Porphyrogenitus, 1985, s. 173). Bu durumda Almuş'un *kündü*, Levedi'nin ise *gyula* payelerine sahip oldukları düşünülebilir (Györffy, 1994, s. 89).

Başbuğ Levedi ve *De Administrando Imperio (DAI)*'daki kayıtlarda yoğunlaşmışken son olarak yukarıda bahsettiğimiz Macarlar-Sabir aynlaştırılması meselesine değineceğiz. *DAI*'deki (Böl. 38) kayda göre Başbuğ Levedi önderliğindeki Macarlar, evvelden “Kangarlar” denilen Peçenekler karşısında aldıkları bir yenilgiden sonra içlerinden ayrılan bir grup Doğu'ya, Pers bölgesine göç etmiş ve bunların hâlihazırda Türklerin (yani Macarlar) kadim ismi olan “*Sabartoi asphaltoi*” şeklinde adlandırıldığından bahsedilmiştir (Porphyrogenitus, 1985, s. 171-173). Macar dil bilimci Jenö Juhász Orta Çağ Grekçesiyle yazılan bu ifadeyi Macarca üzerinden *Savarti Ezfeli* olarak okuyarak “güney Savirleri/Sabirleri (= Macarlar)” şeklinde bir anlam vermiştir (Baştav, 1941, s. 98-99). Gerek Hazarların gerekse de Macarların

³ Etelköz'ün konumu hakkındaki tartışmalar için ayrıca bk. (Karatay, 2014, s. 41-92).

MS VI. yüzyıl içerisindeki kısa bir zaman zarfında siyasi varlığı kaybolmuş bir kavmin adıyla zikredilmeleri her ikisinin de çekirdek unsurunu Sabirlerin oluşturabileceği izlenimini vermektedir. Ayrıca Macarların, bir anlamda “son raddeye” kadar Hazar Kağanlığına bağlı kalması da esasında bu varsayımı daha da kuvvetlendirmektedir. Priscus’un kaydına göre Ogurlar gibi köklü ve güçlü bir bölüğü yurtlarından çıkartabilen; Procopius’da âdeta insan zekasının en üstün mühendisliği denilebilecek kuşatma makinelerini yapabildikleri zikredilen; Malalas’ın kaydına göre 520’lerde Balak’ın yerine tahta geçen karısı Boarik’ın 100.000 savaşçıdan mürekkep bir orduya sahip olduğu düşünüldüğünde (Golden, 1980, s. 35-36), Sabir siyasi varlığının yazılı kaynakların aktif bir şekilde çalıştığı bir coğrafyada tarih sahnesinden bir kuyruklu yıldız gibi kaybolmasının ne denli zor olacağı anlaşılır.

İlk Macar Fatihlerin Avrupa’ya Girişi

MS 894-896 Bizans-Tuna Bulgarları savaşları arifesinde 893 senesinde Aşağı Tuna mıntıkasında Macar liderler Arpad ve Kusan [Kuşan?], Bizans İmparatoru Bilge Leo’nun elçilik heyeti ile bir ittifak antlaşması gerçekleştirmişlerdir. *Annales Alamannici*’de aktarılan malumata göre 904 senesinde Kusan (*dux Cussal/Kussan*) Bavyeralılar’ın attığı bir pusuda öldürülmüştür (Györffy, 1994, s. 88). *Etelköz* sahasında arz-ı endam eden Macarlar her ne kadar Tuna’nın diğer yakasına geçerek Bulgarlara karşı savaşsalar da Bizans’ın alacağı ağır yenilgilere engel olamamışlardır. Bu süreçte Bulgar kralı I. Simeon’un Peçeneklerle anlaşmasıyla ezeli takipçileri Peçeneklerin artan baskıları veya belki de paralı askerler olarak at koşturdukları coğrafyalarda gördükleri zayıflıkları -Büyük Moravya’nın parçalanma sürecine girmesi- değerlendiren Macarlar, 896 civarında Arpad’ın önderliğinde Verecke Geçidi’ni aşarak Karpat Havzasına girdiler. Böylece tıpkı selefleri olan Hunlar ve Avarlar’ın yaptığı gibi Tuna-Tizza nehirleri ve Balaton Gölü mıntıkasına yerleşmişlerdir. Prümlü Regino *Chronicon* adlı eserinde kendilerinden daha üstün olan Peçenekler tarafından kovularak İskit topraklarından geldiklerini söylediği Macarlar hakkında şu dikkat çekici kaydı yazmaktadır: “onlar kılıçla az, okla çok insanı öldürüyorlar; boynuz yaylarıyla öyle usta atışlar yapıyorlar ki oklarından kurtulmak çok zordur” (Işık, 2021, s. 48). “*Şeytani çirkinlik ve cehennemi merhametsizlikleri*” ile tasvir edilen Macar süvarileri, 900 senesinde Pavya’ya kadar tüm İtalya’yı yağmaladılar. 910-911 civarında Karolenj imparatoru I. Louis’i ağır bir bozguna uğrattılar. 918’de Bremen’i, 924’de içindeki 44 kilisesiyle birlikte Pavya’yı yaktılar. Aynı yıl (924), Provence ve Bourgogne Frank krallığını uzanan akınlar tertip ettiler. 926 senesinde Güney Almanya, Alsas-Loren, Ardenler ve ardından Kuzey İtalya baştan başa Macarlar tarafından yağmalandı. Keşiş IV. Ekkehard tarafından kaleme alınan *Casus Sancti Galli* adlı

isimli eserde 926 senesinde St. Gallen'de yaptıkları yağmalar kaydedilmektedir. 933'de Alman kralı I. Heinrich, verdiği haracı kesince Saksonya bölgesine giren Macarlar, Merseburg'da ağır bir yenilgi aldılar. 937'de Champagne'den Attigneny'ye kadar ki sahayı, 954'te Loren, Champagne ve Burgonya sahalarına akınlar düzenlediler. 10 Ağustos 955'te Ausburg civarında Lechfeld Muharebesinde Alman kralı I. Otto tarafından ağır bir mağlubiyete uğratılan Macarlar, böylelikle yağma ve istila hareketlerine son verdiler. Hristiyanlaşma süreçleri her ne kadar Kral Geza döneminde başlasa da oğlu Vajk'ın (997-1038) vaftiz olup Hristiyanlığı kabul ederek İstván adını almasıyla gerçek anlamda "Hristiyan" Macar tarihi de başlamış oldu. İstván gerek eski Macar paganizmi gerekse de Bizans Ortodoks Kilisesi savunucularını bertaraf ederek Papa'dan taç talebiyle Roma'ya bir heyet göndermiş ve Katolik mezhebini devletin resmi dini olarak kabul etmiştir (Eckhart, 2010, s. 17; Işık, 2021, s. 49-51; Öz, 2021, s. 42-43).

Macarların 1000 yılı civarında resmi din olarak Hristiyanlığı (Katolik mezhebi) benimsemesine rağmen Orta Çağ'ın katı Hristiyan doktrini göz önünü alırsak, yaklaşık 200-300 sene sonra kaleme alınan gerek *Anonymus* (MS 1200'ler) gerekse de *Gesta Hungarorum*'da (1283-Simon Kézai) kökenlerini, Batı Avrupa dünyası için "yabani barbarlar" olarak görülen İskitya ve Hunlara götürmeleri, onların kadim "bozkır" ve özelde "Türk" bağlarına ne denli önem verdikleri ve sadık kaldıklarının en önemli nişanesidir. Hatta Papa II. Sylvester'in İstván'a gönderdiği tacın üzerinde dahi *Rex Turcicae* yani "Türklerin Kralı" yazmaktaydı. *Gesta Hungarorum*'da, ava çıkan Hunor ve Magyar kardeşlerin bir geyiğin peşinden giderek Maetois (Azak) bataklığının geçilmesi hadisesi de Jordanes'de geçen Hun rivayetiyle benzerdir. Macar rivayetindeki dikkat çeken ayrıntı ise Hunor ve Magyar kardeşlerin bölgedeki Alan kralı Dula/Dulo ile sihriyet kurmalıdır (Halasi-Kun, 1990, s. 887-889; Öz, 2017, s. 1474-1490). Esasında Macarlarınkine çok daha yakın bir anlatı Utrigur (Otuz Ogur) ve Kutrigurlarla (Dokuz Ogur) ilgili olarak 547/548 civarında Bizans'a giden Kırım Got elçisinden gelmektedir. Bu iki halkı sembolize eden iki kardeş bir geyiği kovalarken Maetois bataklığını geçen bir yol bulmuşlar, ardından Gotları yenilgiyi uğratmışlardır. Don Nehri'ni batısına kardeşlerden Dokuz Ogurları temsil eden cet, doğusuna ise Otuz Ogurları temsil eden cet yerleşmiştir (Zimonyi, 2002, s. 609). Göç rivayetleriyle ilgili bu benzer aktarımlar, Türk kökenli Hun-Ogur taifesi ile Ugor-Macarlar arasındaki ortak kültürel etkileşimin ne denli güçlü olduğunun kesin bir göstergesidir.

Son olarak İlk Macar fatihlerinin genetik kökenlerinin de daha öncede belirttiğimiz fiziksel Türk yakınlıklarına işaret ettiğiyle ilgili bilimsel kanıtlara yer vereceğiz. Günümüz

Macarları genetik açıdan Alman ve Slav gen havuzlarına yakın olmakla beraber Uralik-Ugor kökenlerine ait kodlara çok az rastlanılmaktadır. Lakin X. yüzyıla ait mezarlardaki Macar Fatihlerine dair genetik analizler bambaşka bir tablo resmetmektedir. Ata-Baba soyunu gösteren Y-Kromozom STR analizleri %35-50 oranlarında Ural köklerine işaret ederken yine büyük oranda Orta Asya-İç Asya Türkleriyle bağlantılı genetik akrabalıkları gözlemlenmektedir. Yine ana soylarına (mtDNA) işaretlerde benzer değerleri vermektedir. Örneğin Neparácski ve meslektaşlarının 2018'de yayımlanan çalışmasına göre X. yüzyıl Macarlarının anne-soyları (mtDNA) bakımında en az 1/3'ü, Asya Hunları ağırlıklı olmak üzere Orta-İç Asya gen havuzuna mensupturlar. Yakın bir zaman önce (2020) yayımlanan bir başka çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. İlk Macar Fatihlerinin X. yüzyıl başlarında kraliyet otağlarını kurdukları ve merkez haline getirdikleri Yukarı Tisza ve Orta Tisza bölgelerindeki mezarlardan çıkarılan 19 erkek-birey kalıntısı üzerinde yapılan genetik analizler ata-soylarının (Y-kromozom STR ve SNP) Ugor bağlarına (Batı Sibirya-Güney Urallar) işaret eden N3a hablo grubu başta olmak üzere Baykal Gölü-Altay Dağları (Türk/Hun) ve çok az da olsa Kuzey Karadeniz-Kuzey Kafkasya (Kafkas ve Doğu Avrupa halkları) ile ilişkili Ugor-Türk ağırlıklı "karma" bir genetik havuza mensup olduklarını göstermiştir (E. Fóthi ve ark., 2020, s. 1-21). Karpat Havzası'na göç eden ilk jenerasyon Macarların genetik yapısına dair 2017 senesinde sonuçları yayımlanan bir başka araştırma (17 mtDNA ve 4 Y-Kromozom) söz konusu durumu belki de en iyi şekilde açıklamaktadır: ilk kuşak Macarlar kökensel olarak çok eskilere dayanan Batı Sibirya – Orta Asya gen havuzlarına sahiptir ve uzun süreli göçler ile değişen coğrafyalara bağlı olarak zaman içinde kısmi ölçekte Europoid/Kafkasoid genlerle karışmışlardır (Neparácski ve ark., 2017, s. 201-214).

Sonuç

Fin-Ugor dil ailesinin Ugor koluna mensup bir lisan konuşan Macarların fizik-antropolojik, genetik, sosyo-kültürel ve siyasi fazlarda en eski yurtları kabul edilen Batı Sibirya'da, tarihsel ana-vatanları olan Başkirya'da ve Karadeniz'in kuzeyinde coğrafi ve ırki seviyelerde Türklerle yakın ya da iç-içe geçmiş süreçler yaşamışlardır. Batı Sibirya'da, Dingling'lerin (Töles) batı kolu oldukları düşünülen Ogurların; ayrıca bazı araştırmacılar tarafından Macarlarla özdeşleştirilen Sabirlerin, Yenisey ve onun kolları boyunca uzanan sahalarda Macarların atalarıyla temas kurmuş olmaları güçlü bir olasılıktır. Hatta Simokatta'da zikredilen haliyle genelde Soğdiyana-Toharistan-Sir Derya bölgelerinde aranan Ogurların deprem sonucu yıkılan kadim başkenti *Bakhath*'in da Yenisey'in kollarından olan

Bakhta ırmağı civarında -günümüzde Krasnoyarsk Krayı Turukhansky bölgesi içinde bulunmaktadır⁴ yer almış olabileceği kanaatindeyiz. Yenisey Nehri civarındaki *Bakhta* hipotezi daha önce ortaya konuldu mu bilemiyoruz; lakin bu iddiamızı kuvvetli bulmakla beraber Türk-Macar (genelde Türk-Ugor) temasının ilk kökenlerine inmesi ve Macarların “Türk akrabalığının” (ya da belki de esasında Türk soyundan gelmelerinin) menşei bağlamında güçlü bir delil olduğu düşüncesindeyiz. Macarların, Hristiyanlığı benimsedikten sonra da Batı dünyasında “iyi bir imaj” uyandırmamasına rağmen söz konusu kadim “Hun-Türk” köklerine yazılı kaynaklarıyla da bağlı kaldıkları görülmektedir. Her ne kadar Vatikan merkezli Batı Hristiyan medeniyeti tarafında yer alarak Osmanlı İmparatorluğu ile yoğun bir çatışma dönemi (XIV.-XVI. yüzyıllar arası) yaşasalar da sonraki süreçler onları XIX. yüzyıldan itibaren “Türk” bağlarına tekrardan yaslanmalarına vesile olacaktır. Karpat Havzasını geçerek Panonya ovasına doğru başlayan yolculukları öncesinde Batı Sibiryaya-Ural hattından İdil-Dinyester hattına uzanan muhtelif yaşam-alanlarında gerek Ogur bilhassa da Sabir-Hazar unsurlarla yoğun bir etkileşim ve uyum içinde yaşadıkları görülün Macarların, IX. yüzyılda İdil nehrinin doğusunda Peçeneklerin ortaya çıkışına kadar Türklerle kayıtlara geçen “ciddi” bir sorun yaşamadıkları dahası son göçlerine kadar Hazar Kağanlığına bağlı kaldıkları da açık bir şekilde anlaşılmaktadır. İslam kaynakları başta olmak üzere tarihi kayıtlarda Macarların genel itibarıyla Karadeniz’in kuzey coğrafyasındaki Slav halklarıyla yoğun bir çatışma sürecinde buldukları onları zapturapt altına alarak vergiye bağladıkları yönünde bilgiler bulunmaktadır. Doğulu ve Batılı kaynaklarda doğrudan veya dolaylı olarak Türklerle (Hun, Ogur-Onogur, Sabir, Türk adlarıyla) ilişkilendirilen eski Macarların Türklerle olan bu yakın coğrafi, antropolojik ve kültürel bağları günümüzde yapılan soy-genetiği çalışmalarıyla da daha belirgin bir hale gelmiştir. Avrupa’ya giren ve bilim-çevrelerince “Macar Fatihler” olarak adlandırılan bu ilk Macarların genetik kodlarının, Sibiryaya ve Orta Asya’daki Ugor ve Türk kökenli boylarla çok yakın ilişkili olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca göç süreçlerinde kısmi oranda Kafkasoid karışımların gerçekleştiği de tespit edilmiştir. Proto-Macarlar ve eski Macarların soy kökenleriyle ilgili olarak Türk ya da Ugor tezlerinden hangisini kabul edersek edelim, Türkler ve Macarların “akrabalık” benzeri kadim bir bağlantılarının olduğu muhakkaktır.

⁴ <https://goo.gl/maps/zjmBi23jNtLXVvaXA> (Google Maps, Erişim Tarihi: 13 Temmuz 2022).

Kaynakça

- Ahmetbeyoğlu, A. (1995). *Grek seyyahı Priskos'a göre Avrupa Hunları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Ahmetbeyoğlu, A. (2021a). Sabirler. S. Çirkin (Ed.), *Kökler içinde* (C II, s. 587-592). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ahmetbeyoğlu, A. (2021b). Ogur boyları. S. Çirkin (Ed.), *Kökler içinde* (C II, s. 593-622). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bakhta. (t.b.). *Google Maps*. <https://goo.gl/maps/zjmBi23jNrLXVvaXA>
- Baştav, Ş. (1941). Sabir Türkleri. *Belleten*, 5(17-18), 53-100.
- Csáky, V., Gerber, D., Szeifert, B., Egyed B., Stégmár, B., Botalov, S., Grudochko, Matveeva, Zelenkov, Sleptsova, Goldina, Danich, Mende, Türk, Szecsenyi-Nagy, (2020). Early medieval genetic data from Ural region evaluated in the light of archaeological evidence of ancient Hungarians. *Sci Reports*, 10, 19137.
- Çoban, E. (2007). Ortaçağ Macaristan'ında Müslüman gruplar. 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi* (C 2) içinde (s. 967-980), Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Doğan, İ. (2007). Macar ulusal kimliğinin oluşumunda Türk etkisi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 47(2), 1-12.
- Eckhart, F. (2010). *Macaristan tarihi*. (İ. Kafesoğlu, Çev.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Fóthi, E., Gonzales, A., Fehér, T., Gugora, A., Fóthi, A., Biro, O. ve Keyser, C. (2020). Genetic analysis of male Hungarian conquerors: European and Asian paternal lineages of the conquering Hungarian tribes. *Archaeological and Anthropological Sciences*, 12(31), 1-21.
- Golden, P. B. (1980). *Khazar studies C I*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Golden, P. B. (2000). Rusya'nın orman kuşağı halkları. Denis Sinor (Ed.) *Erken İç Asya Tarihi* (2. baskı) içinde (s. 311-344). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Golden, P. B. (2002). *Türk halkları tarihine giriş*. (O. Karatay, Çev.), Ankara: KaraM Yayınları.
- Györffy, G. (1994). Dual kingship and the seven chieftains of the Hungarians in the era of the conquest and the raids. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1(2), 87-104.

- Haddon, A. C. (1912). *The wanderings of peoples* (2. baskı). London: Cambridge University Press.
- Halasi-Kun, T. (1990). Türk-Macar akrabalığı üzerine. (E. Çoban, Çev.). *Erdem*, 6(18), 885-892.
- Işık, İ. H. (2021). *Sekeller (Doğu Avrupa'da unutulmuş bir hun kavimi)*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (1998). *Türk milli kültürü* (16. baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Karatay, O. (2014). Etelköz: Ortanca Macar yurdu hakkında yeni bazı tespitler. *Bellekten*, 78(281), 41-92.
- Kurat, A. N. (1972). *IV.-XVIII. yüzyıllarda Karadeniz kuzeyindeki Türk kavimleri ve devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Mesudî (2004). *Murûc ez-zeheb (Altın bozkırlar)*. (D. A. Batur, Çev.). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Yörükan, Y. Z. (Haz.) (2004). *Müslüman coğrafyacıların gözüyle Ortaçağ'da Türkler*. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Neparáczkı, E., Juhasz Z., Pamjav, H., Fehér, T., Csányi, B., Zink, A., Maixner, F., Palfi, G., Molnár, E., Pap, I., Kustár, A., Révész, L., Rasko, I. ve Török, T. (2017). Genetic structure of the early Hungarian conquerors inferred from mtDNA haplotypes and Y-chromosome haplogroups in a small cemetery. *Mol Genet Genomics*, 292, 201-214.
- Öz, A. (2021). *Ortaçağ'da Macarlar ve Sekeller* (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Öz, A. (2017). Orta Çağ Macar kroniklerinde Hun-Macar akrabalığı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 57(2), 1474-1490.
- Porphyrogenitus, C. (1985). *De administrando imperio*. (R. J. H. Jenkins, Çev.). Washington DC.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.
- Rasonyi, L. (1993). *Tarihte Türklük*. Ankara: Türk Tarihi Araştırmaları Enstitüsü.
- Şen, M. (2016). *Yurt tutuştan Trianon'a Macaristan*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Taşgıl, A. (2012). *Gök Türkler C I-III*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Türker, P. Y. (2017). Erken Ortaçağ'da İç Asya'dan Erdel Bölgesi'ne yapılan göçler. *Prof. Dr. Eşref Buharalı'ya armağan (Türk Tarihine Dair Yazılar-II)* içinde (s. 401-408). Ankara: Gece Kitaplığı.

Vasary, I. (2007). *Eski İç Asya'nın tarihi*. (İ. Doğan, Çev.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Zimonyi, I. (2002). Bulgarlar ve Ogurlar. *Türkler* (C 2) içinde (s. 606-616), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Vladimir Sergeyeviç Solovyov ve Rus Kozmizmi Kasım MÜMİNOĞLU¹

Öz

Kozmizm felsefesinin kökü Antik Yunan felsefesine dayanmakla birlikte 20. yüzyılın başlarında bir dizi dini-felsefi, mistik, sanatsal, estetik ve bilimsel gelecek hakkında düşünceler ileri süren hareket olup insan ve insanlık hakkındaki fikirlerin varlığına dayanan tek bir toplulukta birleştirilir. İnsanın âlemdeki yeri ve önemi bir mikro-kozmoz olarak belirlenmeye çalışılır. Rus Kozmizmi felsefi geleneği de dünya felsefe literatüründe bu manada kendi yerini geçte olsa XIX. yüzyıl ortalarında almıştır. Rus düşünürü Vladimir Sergeyeviç Solovyov'un Rus Kozmizmindeki yeri ve önemi oldukça büyüktür. Solovyov Platon, Aristoteles ve Plotinus gibi Antik dönem filozoflarından etkilenerek Rus Ortodoks düşüncesini yeni Kabalacı unsurla işleyerek kendi 'sophia' düşüncesini inşa etti. Bu makalenin amacı Solovyov'un "Birlik Metafiziği" hakkındaki düşüncelerinin kültürel ve felsefi açıdan Rus Kozmizmine temel taşı olup olmadığı konusunu incelemektir. Araştırmamızda Solovyov'un 'Tanrı', 'Ruh', 'Maneviyat' ve 'Sophia' kuramlarının ontolojik yapısının Antik dönem felsefesi ile olan bağları üzerinde durmayı hedeflemekteyiz.

Anahtar Sözcükler

Solovyov
kozmozizm
birlik-metafiziği
maneviyat
ahlak
insan

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 27.10.2022

Kabul Tarihi: 20.01.2023

Doi:
10.20304/humanitas.1195750

Vladimir Sergeevich Solovyov and Russian Cosmism

Abstract

Philosophy of cosmism has its roots in Ancient Greek philosophy. Although the philosophy of cosmism it is a movement in the early 20th century. The philosophical tradition of Russian Cosmism also took its place in the world philosophical literature in this sense, albeit in the middle of the 19th century. The place and importance of Vladimir Sergeevich Solovyov in Russian cosmism is quite large. Solovyov was influenced by ancient philosophers such as Plato, Aristotle and Plotinus. He built his own 'sophia' thought by processing Russian Orthodox thought. The aim of this article is to examine whether Solovyov's thoughts on 'Unity Metaphysics' are the cornerstones of Russian Cosmism in terms of culture and philosophy. In our research, we aim to focus on the links of the ontological structure of Solovyov's theories of 'God', 'Spirit', 'Spirituality' and 'Sophia' with the philosophy of the ancient period.

Keywords

Solovyov
cosmism
unity-metaphysics
spirituality
morality
human

About Article

Received: 27.10.2022

Accepted: 20.01.2023

Doi:
10.20304/humanitas.1195750

¹ Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İzmir/Türkiye, kasim.muminoglu@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6649-4144

Giriş

Kozmizm Yunanca bir kavram olan (κόσμος) kosmosdan gelmekle birlikte düzenli dünya anlamına gelir. Bu konudaki en eski görüşleri Hesiodos'un Theogonia (Tanrıların Doğuşu) adlı çalışmasında görmemiz mümkün. Yunan düşüncesindeki mitolojik metinlerde yer alan âlem tasavvuru, Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde doğa üzerindeki tartışmalarda arke problemi çerçevesinde ve daha sonra sistematik dönem filozofları Platon ve Aristoteles'in kozmolojilerinde dile getirildi. Bilindiği gibi Platon idealar öğretisinde, görüngü ve numen âlemi arasındaki kozmolojik ilişkiyi sorgulamıştı. Aristo geliştirdiği kozmolojisinde, âlemdeki düzenin dönen küreler olduğunu öne sürmekle beraber çeşitli metafiziksel bağıntıları bu çerçevede ortaya koymuştur. Ortaçağ felsefesinin kozmoloji anlayışında da Yunan kozmolojisinin merkezi önemi var. Yunan kozmolojisini Batlamyus sistematik bir biçimde ortaya koymuştur. XVI. yüzyılda kozmoloji ile ilgili düşünce ve kuramlarda büyük gelişmeler yaşanmıştır. Kopernik, Galileo ve Newton'un keşifleri ve kuramları bilimsel perspektif ortaya koymakla birlikte tarih ve düşünce tarihi açısından da önemli olmuştur. Çağdaş dönemdeki teknolojik gelişmeler ise kozmoloji anlayışında bir sıçrama göstermekle birlikte insanın âlemdeki yeri ve önemi konusuna yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Rus Kozmizmi bu yeni bakış çerçevesinde, insanın tanrısal vasıflara sahip olabilecek derecede gelişip, ölümsüzlüğe ulaşacağı ve uzaya hükmedeceği fikrine dayalı felsefi düşünce olarak gelişti.

Rus Kozmizmi antikçağdan günümüz felsefi dünyasına kadar gelen kozmizmin bir parçası sayılır. Rus Kozmizminde de dini ve mitolojik unsurların insan bilinci için önemi büyüktür. Araştırmacılar felsefi ve kültürel fenomen olarak Rus Kozmizminin XIX. yüzyılın ortalarında ortaya çıktığı kanaatindedir. Aslında, antik çağlardan XIX. yüzyılın sonuna bu kozmizm -geniş anlamda- sadece mitlerde, folklorda, şiirde ve ayrıca bazı felsefi-ütopik, fantastik eserlerde (örneğin, Cyrano de Bergerac, Jules Verne'de) gelişti. Ancak, biyosferin bilimsel doktrininin ve noosfere geçişin temellerini atan ve uzaya gerçek bir yol açan Rusya'da, XIX. yüzyılın ortasından bu yana benzersiz bir kozmik bilimsel yönün olması önemlidir. Ayrıca Rusya'da XX. yüzyılda yaygın olarak geliştirilen felsefi düşünce de bilimsel gelişmelere paralel olarak olgunlaştı. Bunlar arasında N. F. Fedorov, A. V. Sukhovo-Kobylin, N. A. Umov, K. E. Tsiolkovsky, V. I. Vernadsky, A. L. Chizhevsky, V. N. Muraviev, A. K. Gorsky, N. A. Setnitsky, N. G. K. Kholodny, V. Maneviç gibi filozoflar ve bilim adamları var. Rus dini dirilişi düşünürlerinin felsefi mirasında önemli paya sahip V. S. Solovyov, P. A. Florensky, S. N. Bulgakov, N. A. Berdyaev gibi filozofların ise Rus

Kozmizmi üzerine fikirlerinin önemi büyüktür. Bu konuda özellikle V. S. Solovyov ve N. A. Berdyaev'in düşünceleri önemlidir (Semenova, 1993, s. 6).

Her iki düşünürü göre de burada “kozmos ve insanla ilgili sorunlar” ortaya çıkıyor, aktif, yaratıcı bir eskatoloji geliştiriliyor, bunun anlamı Berdyaev'in sözleriyle “bu dünyanın sonu, tarihin sonu da buna bağlıdır”. Solovyov'un ifadesiyle insan, bütün çağları, bütün dilleri, bütün kaderi, âlemdeki tek, ortak bir nedeni görmek için yaratıldı. Bu, aktif evrim fikridir, yani, insanlığın onu aklın ve ahlaki duyunun dikte ettiği yöne yönlendirdiği, tabiri caizse, dümeni aldığı, dünyanın gelişiminde yeni bir bilinçli aşamaya duyulan ihtiyaçtır. Dolayısıyla bu yönü kozmik olmaktan çok aktif-evrimsel olarak tanımlamak daha doğru olabilir. Makalemizin esası bu minvalde Solovyov'un “Birlik Metafiziği”, “maneviyat”, “Tanrı”, “Ruh” ve “Sofya” öğretilerini incelemekle birlikte Solovyov'un Rus kozmizminin ontolojisindeki yeri ve önemine dikkat çekmeye çalışacağız.

Solovyov'un felsefesinde ideal ve gerçek olan iki dünya arasındaki ilişki sorgulanmaktadır. Solovyov âlemdeki ilahi gücün etkisi altında meydana gelen dünyanın ve insanın bir dönüşümü olarak Sophia'nın üçüncü başlangıcı problemi ele alınmakla birlikte bu problemlerin insanla olan ilişkisi, Tanrı, kozmos, insan üçlüsü ile bir bütün olarak işlenmekte olduğunu görürüz. İnsan, Tanrı'nın yüksek iradesinin aktif bir yaratıcı uygulayıcısıdır. V. Solovyov'un eserlerine dayanarak, Rus Kozmizminde dini ve felsefi yönün rolü ve yeri makalemizde incelenecektir.

Aşkın Kozmizmin Ontolojisi

V. S. Solovyov (1853-1900) Rus Kozmizminde felsefi-dini yönelime sahip bir düşünür olarak ortaya çıkmıştır (Girenok, 1990, s. 31). O, 1853 yılı 16 Ocak'ta tarihçi yazar olan Moskova Üniversitesinde Profesör olarak çalışan Sergey Mihayloviç Solovyov'un ailesinde doğmuştur. Anne tarafından ise eski bir Ukrayna-Polonyalı aileye mensuptur. Annesinin soyu filozof-gezgin Grigory Savviç Skovoroda (1722-1794) dayanmaktadır. Solovyov annesinden şiirsel ve mistik özellikleri miras aldı. Bu yönden kendi düşüncelerine ve dünya görüşlerinde annesinden aldığı bu yöndeki gizemli, fantastik önsözleri katmış olduğu söylenebilir. Solovyov'un felsefesinin temelinde, özne-nesne ilişkisinde yatan özün yalnızca sezgiyle doğrulanabileceği gerçeği yatmaktadır. Solovyov bunu tek bir organik bütün olarak bilincin bu sezgiyle tamamlandığı fikrine dayandırmaktadır. Başka bir ifadeyle Solovyov Alman idealizminde bulunan özne-nesne düalizmini uzlaştırmaya çalışmış bir düşünürdür.

Onun düşüncesinde kozmoz bir bütün canlı sistem olarak ele alınmaktadır. Evrenin yaratıcı ilkesi olan ‘Logos’, dışarıdan ışık gibi yansıyan ve içeriden maddedeki yaşamı tutuşturan şeydir, hatta hayvan ve bitki organizmalarında bu logosun izleri söz konusu yaşamı tutuşturan ilke olarak vardır. Âlemdeki tüm varlıklarda yavaş yavaş yükselen istikrarlı yaşam biçimleri daha büyük mükemmelliğe doğru her şey, nihayet bütün ve bölünmez fikrin gerçek somutlaşması için malzeme ve ortam olarak hizmet etmektedir. Solovyov bu konuyu “Krasata v Prirode/Doğadaki Güzellik” adlı çalışmasında şu şekilde ifade etmektedir.

Biyolojik sürecin malzemesi olan organik biçimlerin gerçekliği maddi dünyadan olup, yaratıcı zihnin kaotik maddeden kazandığı av budur. Başka bir deyişle, organik cisimler yalnızca inorganik maddenin dönüşümleridir. Canlı bedenlerde gördüğümüz bu ilke, münhasıran içsel bir canlılık, bir tapınağa özel bir tapınak gücü ve bir heykele özel bir heykelsi güç atfetmekle aynıdır. Organik cisimlerdeki gerçek bileşim açısından bakıldığında, fiziksel ve kimyasal elementlerden başka kesinlikle hiçbir şeyin olmadığı açıktır, tıpkı bu bakış açısından bakıldığında, organik cisimlerdeki gibi, tapınakta taş, altın ve diğer malzemelerden başka bir şey yoktur ve mermer heykelde mermerden başka bir şey yoktur (Solovyov, 1993, s. 91).

Solovyov’a göre canlı organizmaların yapısında gözlemlediğimiz, nispeten yeni, inorganik dünyada zaten etkili olan aynı yapıcı ilkenin en yüksek tezahürüdür. Aynı ilke başka bir ifadeyle zihin, nispeten daha yüzeysel ve daha az kesin olmasına rağmen, cansız doğada zaten ifadesini bulan aynı zihni somutlaştırmanın daha mükemmel bir yolu olarak görülebilir (Solovyov, 1993, s. 91). Bu konuda Solovyov antik dönem düşünürlerinden Herakleitos, Anaksagoras ve Demokritos’tan etkilenmiştir.

Solovyov bu âlemdeki sürecin ilkesi olan zihnin ilkel kaosla açık bir çatışma içinde ve dünya ruhu veya doğasıyla gizli bir anlaşma içinde olduğunu ve “Evreni” muhteşem bir biçimde varlığa getirdiğini ifade etmektedir. Bu süreçte “Yaratma”, genel ve özel olmak üzere birbiriyle yakından ilişkili iki amacı olan bir süreçtir. Genel, gerçek bir fikrin, yani ışık ve yaşamın çeşitli doğal güzellik biçimlerinde somutlaşmış halidir; ama özel amaç insanın yaratılmasıdır, yani en büyük bedensel güzellik aynı zamanda ışık ve yaşamın en yüksek içsel potansiyelini temsil eder, buna öz-bilinç denir (Solovyov, 1993, s. 97). Solovyov insanın bu güzellikte yaratılışına dikkat çekmekle birlikte insanın artık yalnızca kozmik ilkelerin eylemine katılmakla kalmadığını, aynı zamanda bu eylemin amacını bilebilen ve sonuç olarak, onun başarısı üzerinde anlamlı ve özgürce çalışabilen varlık olduğunu belirtir.

İnsanın, insanlığın, doğanın varoluşunda “dini-ahlaki” esas vardır. Diğer felsefi sistemlerde olduğu gibi Solovyov’un düşünce sisteminde de “antropo-kozmogenes” konusu insan ve doğa ilişkisinde çağdaş bir problem olarak çetrefilli konulardan biridir. Solovyov

“Bütünsel Bilginin Felsefi İlkeleri”, “Soyut İlkelerin Eleştirisi”, “Doğanın Güzelliği”, “Sanatın Genel Anlamı” adlı çalışmalarında, “Güzellik” kategorisinin “Tüm-Birlik”, “Mutlak Varlık”, “Varlık”, “Öz” gibi kategorilerle ve ayrıca “Doğru ve İyi” kategorileriyle ilişkisini kurmakla birlikte felsefi düşüncesinde şekillendirdiği kozmik bütünlüğü ortaya koymaya çalışmaktadır (Kozhukhov, 2008, s. 141).

G. P. Kovaleva'nın belirttiği gibi Solovyov'un “ilahi insan” ve “Birlik Metafiziği” öğretilerinde Rus Kozmizminin ontolojik yapısı, maneviyatın temelleri tasvir edilmektedir. Solovyov âlemdeki şeylerin, ahenginin bütünlük birliğini bildiren “Birlik” kuramını Friedrich Schellingten ödünç almıştır. Hatta onun birçok fikirlerini kendi “pozitif felsefesi” için özgün bir şekilde geliştirmiştir. Solovyov birlik metafiziği hakkında düşüncelerinde pozitivizme karşı ciddi eleştiriler ortaya koymaktadır. Bu konuda Solovyov'un pozitif felsefesini şekillendiren şu üç husus öne çıkmaktadır: a) Ahlak hakkında öğretisi; iyi olanın öğrenilmesi ve iyi olanın kendisine verilmesine karşılık şükran, b) Bir bütün bilginin elde edilmesi; bütün olanın bilgisinin amacı hakikatin doğrulanmasıdır, c) Güzellik hakkında öğretisi; güzellik duygusunun eğitilmesindeki amaç mükemmellik ve güzelliğin doğrulanmasıdır (Kovaleva, 2014, s. 211).

Solovyov kozmik süreci açıklayabilmek için, dünyanın Tanrı'ya yükseliş sürecinde belirli aşamaların olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu sürecin en alt aşamasında -doğanın evrimi- dünyanın birliği için ön aşamalar ve koşullar yaratılır. Bu aşamada beş adım vardır: “mineral krallığı, bitkiler krallığı, hayvanlar krallığı, insan krallığı, Tanrı'nın Krallığı.” Bu adımlar, ilahi-maddi süreçte gerçekleşen ahlaki anlam açısından varlığın en kesin olarak tanımlanmış ve karakteristik yükselişlerinin bir dizisini temsil eder. İnsanlığın ruhsal gelişim süreci onun tarafından şöyle tanımlanır: “doğal insanlık, faaliyeti sayesinde yaşamını iyileştirir ve belirli bir aşamada koşulsuz mükemmellik fikrine yükselir. Manevi ya da Tanrı'dan doğan insanlık, yalnızca akılla anlamakla kalmaz, bu koşulsuz mükemmelliği her şeyde olması gereken her şeyin gerçek başlangıcı olarak kalp ve eylemde kabul eder ve onu sonuna kadar gerçekleştirmeye veya dünyanın yaşamında somutlaştırmaya çalışır. Bu kozmik süreçte her yeni tip yeni bir durumu temsil eder, [...] ortaya çıkan her varlık en yüksek amacına ulaşmak veya koşulsuz önemini ortaya çıkarmak için çabalamaktadır” (Maykov ve Kozlov, 2007, s. 272).

Solovyov'un aşkın kozmizmi dini-felsefi öğretilerin sezgisel sentezlemesine dayanmaktadır. Bu düşünceye göre gerçek felsefe mistik, psikolojik ve fiziki varoluş üzerine düşünceleri “bütün bilgi” anlayışıyla inşa eden felsefe olmalıdır. Bunun içinde evrensel

hakikatin biçimini almalı ve evrensel ilkelere yönelmelidir (Solovyov, 1989, s. 45). Solovyov bu konuda bilincin nesnesinin “gerçek-varlık” olduğunu yani başka bir ifadeyle “Tanrı” olduğunu belirtir (Solovyov, 1988, s. 25). Solovyov’a göre hakiki felsefe de bu manada “özgür teosofya” olmalıdır. Solovyov özgür teosofyanın gerçekleşmesi için ilk önce bilim, din ve felsefenin ortak sentezlerine ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Krachenko bu konuda Solovyov’un özgün bir mistik tecrübeden de, insandaki bilginin evrensel kaynağı olarak ileri sürmekte olduğunu ifade etmektedir (Krachenko, 1997, s. 74).

Solovyov’un düşüncesinde teosofik mistisizm “İlahi başlangıç” şeklinde ele alınmaktadır. Öyle ki bu “ruh” ve “madde” ikilisinin insan ve âlemde bir bütün olarak temellendiği ilahi bir başlangıçtır. Bundan dolayı insan bu ilahi başlangıcı sezgisel olarak anlama yetisine sahiptir. Çünkü her ikisi de aynı kökte temellenmektedir. Bu konuda Rus felsefesi tarihi yazarlarından D. S. Losskiy Solovyov’un bu öğretisini “evrimin doğaüstü teorisi” şeklinde yorumlamıştır. Losskiy’e göre Solovyov çalışmalarında doğa bilimine öyle bir esaslandırma yapmaktadır ki, orada hem bilim hem din özgün bir şekilde felsefi bir ifadeye kavuşmaktadır (Losskiy, 1991, s. 92). Solovyov’un ruhunun derinliklerindeki krizin aşılmasına sebep, onun Spinoza, L. A. Feuerbach, Dj. St. Mill sonra N. Hartmann, F. Schelling ve Hegel okumaları olmuştur. Onun ilk akademik yüksel lisans çalışması “Batı Felsefesinin Krizi” Pozitivizme karşı yazılan tezidir. Bu çalışmasında Solovyov Tanrı’ya inanmamanın insan ruhunu boşluğa sürüklediğini ve hatta insanı intihara kadar götürdüğünü ifade etmekteydi. Rasyonel felsefe insan için hem karanlık bir kapı gibi, fakat bu “karanlık” kapı insanı yaşamın sırlarını anlamaya başlamışını sağlamaktadır. İnsan ancak bu sayede kendisini zorlayan sorulara cevap bulabilmekte ve “Tanrı vardır” düşüncesine ulaşabilmektedir (Losskiy, 1991, s. 93).

Solovyov’e göre evren Tanrı’nın yarattığı “ilahi bir sistem” olarak kendi içerisinde hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Solovyov’un ontolojisinde “Tanrı” bu âlemde üç biçimde tezahür eder veya ilişki içerisinde. a) mutlak-yüce, âlemin kökeni, her türlü varlığın potansiyel varoluşunun olumlu gücü olarak; b) varoluşun çokluğunu kendisinde mutlak biçimde içeren mutlak-gerçek varlık; c) önceki iki yüklemi birleştiren mutlak bir bütünlük olarak vardır. Solovyov’a göre “biri ötekisi olmadan düşünülemez”. Bu ontolojik üçlükte “Tanrı-gerçek”, “Tanrı-mutlak öz” ve “Tanrı Birliktir” (Solovyov, 1989, s. 45). Bu anlayışa göre kozmik evrim süreci, “Tanrı-öz” düzeyinde çoğulluğun oluşumuyla başlar. Bu tek olan “ilahi başlangıcın” ayrışmasıyla iki farklı varlık derecesi oluşmaya başlar. a) ideal dünya veya kendisinde ideal varlıkları barındıran “Âlem-ruhu”. b) maddi varlıkların dünyasından oluşan

“Doğal dünya”; her iki bu varoluş biçimi birbiriyle sıkı ilişkilidir. Çünkü “Âlem-ruhu” olan “Sofya (Hikmet)”in bir parçasıdır (Kovaleva, 2014, s. 213). Bu konu ileride Solovyov’un insan üzerindeki düşüncesine de yansır (Lazarev, 2011, s. 147). V. İ. Moiseyev “Birliğin Mantığı” adlı çalışmasında bu konuya eğilmekle beraber, varlığı “gerçekliğin özü” olarak yorumlar (Moiseyev, 2002, s. 86). Bu çerçevede Solovyov âlemi üç dünyaya ayırmaktadır. “İlahi”, “doğal dünya” ve “İnsani dünya”.

Solovyov’un Ontolojik Kozmizminde “Maneviyat ve Ahlak” İlkeleri

Solovyov “Bütünsel Bilginin Felsefi Başlangıcı” adlı çalışmasında “Gerçek (mutlak)-Tanrı” anlayışını “ruh”, “akıl” ve “hayat/can/kalp” şeklinde karakterize etmekle beraber bu üçlüğün ilki olan “Ruh” için süje olarak gerçek varlık, merhamet ve güzellik ve gerçekliğin taşıyıcısıdır der (Solovyov, 1989, s. 45). Bu minvalde ilahi biçimde yaratılan insanın da bu üç biçime sahip olması gerektiğini ileri sürmektedir. Öyle ki insan bu manada merhamet, hakikat ve güzellik örneğini kendisinde barındıran ilahi varlıktır (Tsivelev, 2011, s. 78).

İnsan ontolojisinde ruhun ikinci bileşeni fikri, “Tanrı-öz” fikrinden çıkarılabilir. Solovyov’a göre, Tanrı-Öz, “ikinci ilke olarak, kendini prima madde şeklinde gösterir. “Prima madde, belirli bir kalite veya niceliği temsil etmez”, “içsel veya zihinsel ve öznel karakter ” taşır (Solovyov, 1988, s. 708). Prima madde Solovyov’un düşüncesinde “Tanrı-öz” olup aynı zamanda her şeyin ideal varlığını kendisinde barındıran “Âlemin Ruhü” veya “Sofya/Hikmeti”dir. Bundan dolayı insan “ruhu” “Âlem Ruhü”-nun bir parçasıdır. Bu sebeple Solovyov insana bağımsız bir süje olarak değil, “Âlem ruhu”-nun bir parçası olarak, insanlığın evrensel hayatında ilahi hikmetin temsilcisi olarak düşünmesi gerektiğini öğütler (Solovyov, 1990a, s. 65).

Solovyov bu konuda Ortodoks düşüncedeki antropolojik çizgiyi aşmamakla beraber insan hakkındaki kuramında Kant’ın antropolojisine karşıt fikirler ortaya koymaktadır. Aslına bakılırsa her iki filozof da bir kişinin iki özelliği olduğuna inanmaktadır. Bunlar doğa ve özgürlük ve ikincisi, insan doğası anlayışı. Dolayısıyla I. Kant, insan doğasının “hayvanlık” (canlı bir varlık), “insanlık” (hem canlı hem de akıl sahibi bir varlık olarak) ve “kişilik” (akılcı bir varlık olarak ve varlık yeteneğine sahip olarak) eğilimleri tarafından belirlendiğine inanır. İnsan eylemlerinden sorumludur. Bu nedenle her iki filozof da ilke olarak, insan doğasının üçlü doğası hakkında Hristiyan antropolojisinin ana kavramlarını ortaya koymaktalar. Fakat bireyin özgürlüğünün yorumlanmasından itibaren Kant ile Solovyov arasında temel farklılıklar başlar. Bu, her şeyden önce, kişiliğin kendisinin anlaşılmasıyla bağlantılıdır. Kant, kişiliği her şeyden önce bilginin konusu, sonra da ahlakın konusu olarak

ele alır. Bu, Kant'ın antropolojisindeki temel sorunun biliş sorunu olduğu gerçeğiyle açıklanır. Ahlakın öznesi olarak Kant, eğilimlerini “ahlak yasasına saygı duyma” yeteneğiyle tanımlar (Poletayeva, 2010, s. 96).

Ancak, Solovyov'a göre Kant, psikolojik gerekliliği mekanik zorunlulukla özdeşleştirir, bu özellikle Kant'ın bireyin özgürlüğü eylem için belirleme yeteneği olarak ifadesiyle açıkça vurgulanır. Böyle bir özgürlük, “özünde, serbest bırakıldığında kendi hareketlerini üreten bir şişin özgürlüğünden daha iyi değildir”. Başka bir deyişle, ahlaki bir özne olarak Kant'ın meta kişilik düşüncesi, açık bir kuru ahlakçılık, biçimcilik ve titizliktir. Kant'ın bireyin özgürlüğü anlayışının genişletilmesi çağrısında bulunan Solovyov, insan eylemlerinin de koşullu olduğunu belirtiyor. Solovyov bu konuda, “makul” bir özgürlüğün varlığına işaret ederek, insanı psikolojik zorunluluktan, duygusal etkilerden kurtaran bir özgürlük olarak tanımlar. Burada o Kant'ın ifade ettiği özgür iradeye karşıt olarak tanımlar ve özgürlüğü Kant'ın aradığı yerde, ahlaki kendi kaderini tayin etmede, pratik aklın edimlerinde değil, var olan bu rasyonel özgürlüğe tamamen dayanıyor olduğunu belirtir. Solovyov aslında burada Ortodoks Hıristiyanlığındaki (manevi) özgürlük anlayışından bahsediyor (Poletayeva, 2010, s. 97).

Solovyov'a göre “ruh özünde bizim gündelik bilincimizle özdeş değildir ve ondan bağımsızdır.” O bu düşüncesinden hareketle ruhun üç farklı tezahürünü belirtmektedir. a) metafizik bir madde olarak; b) organik bedene sahip varlık olarak ruh; c) insandaki kişilik veya bilinçli “ben” olan ruhsal varlık (Solovyov, 1990c, s. 333). Kovaleva'nın belirttiği gibi insan ruhu, hakiki varlık olan “Ruh” başka bir deyişle “Tanrı”nın yansıması olarak güzellik, merhamet ve hakikatin taşıyıcısıdır. Solovyov'un düşüncesinde “ruh” sadece maddi varlığı olan bir gerçeklik değildir. Ruh aslında özünde potansiyel olarak varlığın ve ilahi kudretin gücünün açığa çıkması için maddi etkilerden insanı kurtarmak için mücadele eder (Kovaleva, 2014, s. 215).

Kovaleva'ya göre Solovyov'un ahlak öğretisi de onun “ruhsallık” öğretisiyle yakından ilişkilidir. Çünkü onun düşüncesinde “mutlak ahlak” anlayışı bir tür “Tanrı” tezahürü olarak alınmalıdır. O yüzden ahlak manevi başlangıcı belirttiği için insandaki ahlakilik bu “mutlak ruhun” başka bir ifadeyle Tanrı'nın üflemesi olarak kendisinde bu başlangıcı taşımaktadır. Yani Solovyov'a göre ahlak Tanrı'da temellenmektedir. Solovyov “maneviyat/ruhsallık” ve “ahlak” öğretisinde bunu hareket eden bir güce benzetmektedir. Bu öyle bir hareket ki bu hareket kaynağını evrensel kozmik hareketin sisteminden almaktadır. Hem makro kozmoz olan âlem hem de mikro kozmoz olan insan aynı sürecin içinde aynı gaye doğrultusunda

hareket etmektedirler. Bu harekette İlahi olanın tezahürünü seyretmek mümkündür. Solovyov burada yine en önemli noktaya işaret etmektedir ki bu ilahi âlemde insanın rolü “kozmozun birliği”ni anlama ve açıklamada önemlidir. Sadece insanda yaratmanın amacı Tanrı ile bağlanmakta veya birleşmektedir. Başka bir ifadeyle sadece insan kendinin bu çift doğası sebebiyle özgürlüğünü koruyabilir ve ahlaki varlık olarak Tanrı’nın yeryüzündeki ahlaki tamamlayıcısı olarak kalabilir (Kovaleva, 2014, s. 217).

Ancak bu makro-kozmozun bir parçası olarak “Tanrısal birliğe” doğru ilerleyen insanın gayesine ulaşabilmesi için yaşamında şartsız olarak ahlaki bazı ilkelerin bireysel anlamda yerine getirilmesi gerekir. Solovyov buna yönelik insanda ilahi iyilik ilkelerin bulunduğunu ve bu ilkelerin inanç, umut ve sevgi olduklarını dile getirmektedir. Bu ilkelerin hepsi bir tek gaye için, yani tanrıya ulaşmak için çaba sarf ederler. “İnsanın yakınına olan sevgisi acıma ile belirlenir, Tanrı sevgisi saygı ile belirlenir” (Solovyov, 1990b, s. 193).

Solovyov bu konuda egoizm kavramına atıfta bulunmakta ve bencilliğin aşkla bağdaşmadığını belirtmektedir. Ona göre böyle bir tutum içinde olma, kendini olumsuzlamaya yönelik sonuçsuz ve tatmin edilmemiş bir arzudur, bir ıstırap kaynağıdır. İlginç bir şekilde Kant, egoizmi sevgiyle değil, akılla karşılaştırır ve egoizm sorununun çözümünü, zihnin zihinsel faaliyet üzerinde tam kontrolünü sağlamakta görür. Oysa Solovyov gerçek aşkın görevini mutlak bir ideal kişilik elde etmek olarak tanımlar. Onun insan sevgisini idealleştirilmesinin nedeni, onun, “Tanrı’nın sevgisinin yaşayan ideali”nden önce geldiğini düşünmesinde yatar.

Sevgi telkini aslında bütün ahlaki talepleri karşılar der Solovyov. Bütün bunların yanına yüce gönüllülük, özveri, cömertlik, sabır, doğruluk gibi ilkeleri de ekler. Yüce gönüllülük insan ruhunun, aşağı olan maddi doğası karşısında kendini kanıtlaması ve kendisi dışındaki varlıklara karşı bu ilahi vasıf ile ilişki içinde olmasının bir sonucudur. Özveri ise insan ruhunun maddi şeyler karşısındaki özgürlüğünü ortaya koyar. Cömertlik ise adalet ve insan sevgisinin bir tezahürü; sabır insandaki ruhsal yetkinliğin bir özelliği olup ruhsal cesaretin kendine özgünlüğünü belirler; doğruluk ise en önemli iyilik ilkesidir. Çünkü söz aklın kuralı olarak ne yapılması ve ne yapılmaması gerektiğini, neyin var ve neyin yok olduğunu (formal ve ideal) belirleyen en önemli şeydir (Solovyov, 1988 b, s. 196).

Solovyov bu ahlaki ilkelerin insan yaşamındaki önemini ve kalitesinin bilinmesi açısından bu ilkelerin dayandığı şartsız, evrensel ahlaki temellerinin araştırılması gerektiği kanaatindedir. O bu konuda ahlak felsefesinin önemine dikkat çekmektedir. Kovaleva Solovyov’un “Soyut İlkelerin Eleştirisi” adlı çalışmasında ahlak felsefesinin eğildiği bu

problemleri ele alarak insandaki üç başlangıç ilkeyi incelemekte olduğunu belirtmektedir: a) doğal; insandaki hayvani yön; b) Akli yön; c) ilahi yön; bu üç başlangıçtan hareketle Solovyov insanın ahlaki temelin kaynağını; utanma, acıma, dindarlık ve bunlardan türeyen cesaret, vicdan ve doğruluk gibi temellerin yattığını söyler.

Utanma duygusu sadece insana has olan bir duygudur. Bu duygu ile insan diğer hayvanlardan ayrılmaktadır (Kovaleva, 2014, s. 219). “Ben utanıyorum, bu nedenle, ben varım”, “ben kendi hayvani yanlarımdan ötürü utanırım, bu nedenle, ben insan olarak varım” der Solovyov (Solovyov, 1990a, s. 124). Bu anlamda utanma duygusu insanın kendi maddi doğasına ilişkin ahlaki davranışının belirleyici esası olmaktadır. İnsanın kendi maddi yönünü bu duygu sayesinde kontrol edip insani ve ilahi olana tabi kılabilmesi gerekir.

Acıma; bu başka birisinin acısını hissetmek, diğer varlıklara karşı duyarlılık ve dayanışmanın tezahürü olarak kendini gösteren duygudur. Ancak bu duygu genetik olduğundan diğer hayvanlarda da var, bundan dolayı insan hayvandan daha aşağı duruma düşebilmektedir. Acıma duygusu insanın bireysel-psişik gerçekliğini ve aynı zamanda ahlaki ilişkilerini yansıtır (Kovaleva, 2014, s. 219).

Dindarlık duygusu insanın “Büyük, Yüce olan varlık” karşısında boyun eğmeyi yansıtan bir duygudur. Kendi anlamı içerisinde bu duygu yine genetik olarak diğer hayvanlarda da güç karşısında eğilme olarak olsa da utanma ve acıma duygularına göre daha üstün ve başarılı bir duygudur (Kovaleva, 2014, s. 219).

Vicdan duygusu insanın ahlaki temeli olan bir duygu olup, acıma ve utanma duyuları üzerinde köklenen bir duygudur (Kovaleva, 2014, s. 219).

Doğruluk bütün âleme yönelik sorumluluk hissi üzerinde şekillenen bir duygudur (Kovaleva, 2014, s. 219).

Cesaret utanma duygusu üzerine şekillenen bu duygu bir yanlış davranmak, korkak, merhametsiz davranmak utanç verici bunun için doğru davranmalıyım vb. duyguları tetikleyen bu cesaret duygusudur (Kovaleva, 2014, s. 219).

Solovyov her bir duyguyu üç açıdan incelemekle beraber bunların ahlakla olan ilişkilerini sorgulamaktadır. Bunlar sırasıyla iyilik yapma tarafı, davranış kuralı olarak, bilinen iyiliğin şartı olarak; Solovyov burada ahlaki davranış insan için bir yükümlülük haline gelmekte olduğunu belirtmektedir. Başka bir ifadeyle insanın insan varoluşunun normlarına uyması, insan varoluşunun bütünlüğünü korumasının bir yükümlülük olduğunu belirtmektedir.

Solovyov burada daha yüksek ahlakiliğin gerçekleşebilmesi için, insanın bir birey olarak kendisini “Tanrı” ile birlik olarak idrak etmesiyle, ölümsüz bir ruhun, Var Olan Tanrı'nın enerjisi ve ölümsüz bir ruhun, “Tanrı Özünün” bir maddesi veya “Dünya Ruhü” olarak mevcudiyeti nedeniyle gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Öyle ki ahlaki yaşam insanın ve insanlığın karşılıklı ilişkilerinde insanüstü iyilik kaynağı olan “Tanrı” ile olan bağlarının yaşatılmasıyla mümkün olduğunu ifade eder.

Solovyov “ruhsallığın” kâmil olgunluğa erişmesinde üç önemli hususa değinmektedir. a) ruh ve beden içsel bir biçimde kendini ayırt etmesi; b) kendine hâkim olma, bir başka ifadeyle ruhun özgür olduğunun bilinci; c) ruhun beden (doğa) üzerindeki hâkimiyeti. Solovyov burada insanın bu âlemdeki varlığının nihai hakikatının amacının, fiziki-bedensel doğasının efendisi olarak, kendi varlığının anlamını “İlahi” olanla birleştirmek olduğunu belirtmektedir. “İnsan doğayı gerçekten tinselleştirebilir ya da içindeki içsel yaşamı ancak aşırı içsel tinselleştirmeden uyandırabilir ve yükseltebilir. İnsanın kendi tinselleşmesinin ancak dışsal, dışa dönük tinsel güçleri ve çabalarıyla gerçekleştirilebileceği de aynı derecede açıktır” (Solovyov, 1988b, s. 538).

Bir Hristiyan düşünürü olarak Solovyov dünyada “İlahi Krallığın” gerçekleşebilmesi için “İlahi Ruhun” insanlığa ihtiyacının olduğunu belirterek, ahlaki açıdan kemale ermiş insanlıkla bunun mümkün olabileceğini belirtmektedir. Bu açıdan Solovyov tarihselliğin önemine de dikkat çekmektedir. İnsanlığın gelişmesinde tarihsel sürecin önemini “Hayvani insanlık” döneminden “İlahi insanlık” dönemine geçişindeki ahlaki gelişim süreçlerin öncüllük ettiği kanaatindedir. Nitekim Tanrı insandan kendisine benzemelerini istemektedir (Solovyov, 1990b, s. 259).

Kovaleva'nın belirttiği gibi Solovyov, ahlaki ilkeler temelinde aşağıdaki kategorik zorunlulukları formüle etmekle birlikte Kant'ın sorumluluk ahlakında ileri sürmüş olan rasyonel ahlaki imperatifleri şu şekilde eleştirmektedir;

- 1) İyilik ya da iyilik ilkesinin kategorik buyruğu kulağa şöyle gelir: "Bir kişi, tüm bencil düşüncelere ek olarak ve bunlara rağmen, iyilik uğruna, ödeve saygıdan ötürü iyilik yapabilir. Ahlaki yasa." Aynı zamanda, Solovyov "gerçekten iyi", "kendi içinde iyi olan ve bu nedenle her durumda iyi bir karakter, asla kötüleşmeyen" olduğunu düşünüyor. O, "saf ahlaki iyiliğin" insan tarafından en yüksek iyi ya da mutluluk olarak deneyimlenmesi gerektiğini a priori olarak ileri sürer. 2) "Ahlak felsefesi"nde ifade edilen hakikat, tamamen rasyonel özgürlüğe veya ahlaki gerekliliğe dayanır ve irrasyonel özgürlüğü veya keyfi seçimi kendi alanından tamamen dışlar. 3) Güzellik, "İlahi" güçlerin ve güzelliğin iyilikle koşullandırıldığı ahlaki bir

dinde yoğunlaşan yaşamın "ruhsal" içeriğini daha açık bir şekilde ifade etmeli ve daha eksiksiz bir şekilde içermelidir (Kovaleva, 2014, s. 225).

Solovyov aslında Kant'ın "ahlakın yasallılığı" görüşünü kabul etmekte fakat onun pratik aklın ve akli inancın bir postulatı olarak almasına karşı çıkmaktadır. Burada Solovyov Kant'a ciddi eleştirileri ahlakın bu şekilde temellendirilişi konusunda dile getirmektedir. Ona göre ahlakiliğin yasallığı "özü havada asılı duran soyut bir formül değil, gerçekliğinin tüm koşullarını kendi içinde barındırıyor" olmasından ileri gelmektedir. Ahlaki yaşamda insana sunulan gereklilik; Tanrı'nın varlığı ve ölümsüz ruh, herhangi bir şeyin talebi olarak ahlaki ilkelere götüren gereklilik değildir, aksine onun kendisine ait olan esasıdır. Başka bir ifadeyle "Tanrı ve Ruh ahlaki yasallığın postulatları değil, doğrudan bu ilkeleri oluşturan güç veya kaynağıdır" (Solovyov, 1988b, s. 244).

Solovyov, ahlak yasası bağlamında çeşitli hukuk tanımlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Hukuk aslında insanlık tarihinde dil, din, sanat vb. gibi insan yaşamının diğer eserleri ile birlikte ortaya çıkar. İlk hukuk, asgari bir iyiliğin veya kötülüğün bilinen tezahürlerine izin vermeyen bir düzenin uygulanması için zorunlu bir gerekliliktir. İkincileyin hukuk, en önemli iki ahlaki değer zorunlu dengesinin tarihsel olarak gerçekleşmesidir (Solovyov, 1914, s. 524).

Sonuç

Rus düşünürü Vladimir Sergeyeviç Solovyov'un ortaya koyduğu ontolojik yaklaşımında Rus Kozmizminde şekillenen a) "Hakiki Tanrı", "Hakikat", "Tanrı-Birlik"; b) "Ruh", "Akıl" ve "Kalp" c) "Tanrı", "Doğa" ve "İnsan" d) "Tanrı-Hakikat", "Âlem Ruh" (Sofya/Hikmet) ve "insan" e) "Ruh", "Kalp" ve "Beden" f) "utanma", "acıma" ve "dindarlık", g) "vicdan", "doğruluk" ve "cesaret" kuramları onun ontolojisinde ilk iki şıktaki üçlük "Mutlak-Tanrı" hakkındaki düşüncesini, üçüncü ve dördüncü şıklardaki üçlükte varlığın özü hakkındaki düşüncelerini temellendirirken beşinci, altıncı ve yedinci şıklardaki üçlükler ise insanın özü hakkındaki temelleri oluşturmaktadır. Solovyov'un bu Rus Kozmizminde temellendirmeye çalıştığı ontolojik üçlükler kozmozun sistematik olan yapısını, diyalektik prensipler üzerine inşa edildiğini ortaya koymaktadır. Bu sistemde evrensel bağlantı, karşıtların birliği ve karşıtlığı, gelişme ve aynı zamanda kurucu parçaları arasındaki homomorfizmin yapısal benzerliğini ortaya koymakta olduğu oldukça dikkat çekicidir.

Netice olarak Solovyov'un "Rus Kozmizmi"ne kazandırdığı bu felsefi kategorileri Rus toplumunun âlem ve insan hakkındaki dünya tasavvurunun oluşturulmasında önemli bir temeli oluşturmakta olduğu ifade edilebilir. Nitekim onun "Maneviyat" hakkındaki görüşleri

insanın âlemdeki yerinin “antropolojik ve teo-kozmolojik”, “ilahi”, “insani” ve “yaratıcılık” gibi üçlü prensipler üzerinde şekillendiğini ifade edebiliriz. İnsandaki maneviyatın gelişimi, tanrı-insandaki evriminin temelidir. Bir kişinin ve toplumun tarihsel süreci tam bir birlik içinde tamamlaması ancak kozmolojik bir ilke olarak maneviyatın yardımıyla mümkündür. Solovyov, dünyanın ve insanın varlığında, sanata verilen yeri ve rolü belirleyen yaratıcılığın teurjik doğasını ontolojik olarak doğruluyor.

Kaynakça

- Girenok, F. I. (1990). *Ruskiye kosmisty*. Moskva: Filosofiya Zhizni.
- Kovaleva, G. P. (2014). *Osnovaniya kategorii «dukhovnost'» v ontologii transtsendentnogo kozmizma*. Kemerova: Rossiyskiy Gosudarstvennyy Torgovo-Ekonomicheskiy Universitet.
- Kozhukhov, I. V. (2008). *Filosofiya tvorchestva v. s. solovyova*. [https://lib.herzen.spb.ru/media/magazines/contents/1/28\(63\)1/kozuhkhov_28_63_1_141_144.pdf](https://lib.herzen.spb.ru/media/magazines/contents/1/28(63)1/kozuhkhov_28_63_1_141_144.pdf)
- Krachenko, V. V. (1997). *Vestniki russkogo mistitsizma*. Moskva: Izdatelskiy-tsentr.
- Lazarev, V. V. (2011). *V. S. Solovyov o zhiznennoy drame platona*. http://www.intelros.ru/pdf/history_of_philosophy/2011_16/9.pdf
- Losskiy, N. O. (1991). *Istoriya russkoy filosofii*. Moskva: Vysshchaya shkola.
- Maykov, V. V ve Kozlov V. V. (2007). *V. S. Solovyov kak predstavitel' russkogo kozmizma*. Moskva: Rossiyskiy Transpersonal'nyy Proyekt.
- Moiseyev, V. I. (2002). *Logika vseyedinstva*. Moskva: Pers.
- Poletayeva, T. A (2010). Sravnitel'nyy analiz antropologii I. Kanta I. V. S. Solovyov'a. *Solov'yovskiye issledovaniya*, 2(26), 96-104.
- Solovyov, V. S. (1988a). *Kritika otvlechennykh nachal*. Moskva: Mysl.
- Solovyov, V. S. (1988b). *Opravdaniye dobra. Nравstvennaya filosofiya*. Moskva: Mysl.
- Solovyov, V. S. (1989). *Filosofskiye nachala tsel'nogo znaniya*. Moskva: Mysl.
- Solovyov, V. S. (1914). *Pravo i нравstvennost'. ocherki iz prikladnoy etiki*. San-Peterburg: Prosveshcheniye Zabalkanskiy.
- Solovyov, V. S. (1990a). *Usloviya absolyutnogo dobra. нравstvennaya filosofiya*. Moskva: Mysl.
- Solovyov, V. S. (1990b). *Na puti k istinnoy filosofii*. Moskva: Mysl.
- Solovyov, V. S. (1993). *Krasata v prirode*. Moskva: Pedagogika-Press.
- Semenova, S. G. (1993). *Russkiy kozmizm*. Moskva: Pedagogika-Press.
- Tsivelev, A. A, (2011). Islamskiy vostok v religioznykh vzglyadakh V. S. Solovyova, rossiya. *Sotsiosfera*, 94(5), 79–83.

***Aylak Adam* Romanı: Varoluşçu Bir Bakış** Gökçe ÖZKILIÇCI¹

Öz

“Varoluş özden önce gelir” sözüyle özetlenebilecek varoluşçuluk 19. yüzyılın sonlarında edebiyat, tiyatro ve psikoloji başta olmak üzere pek çok alana etki etmiştir. Bu çalışmanın amacı, Türk edebiyatının önemli isimlerinden biri olan Yusuf Atılgan’ın *Aylak Adam* romanını varoluşçu felsefenin ve psikolojinin temel kavramlarını göz önünde bulundurarak incelemektir. Bu kapsamda öncelikle eserin yazarı olan Yusuf Atılgan hakkında kısa bir bilgilendirme yapılacaktır. İzleyen bölümlerde adı geçen eserde yaşanan olaylar ve ana karakter (C.) varoluşçu felsefenin önde gelen isimlerinin üzerine düşündükleri bazı kavramlar çerçevesinde yorumlanacaktır. Bu çalışma, soyut bir kavram olan varoluşçuluğun ve onun ortaya attığı meselelerin Türkçe kaleme alınmış *Aylak Adam* romanında nasıl kurgulandığını ve şekillendiğini göstermenin bir aracı olmayı hedeflemektedir.

Anahtar Sözcükler

Aylak Adam
Yusuf Atılgan
edebiyat
Varoluşçuluk
psikolojik analiz

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 20.08.2022

Kabul Tarihi: 23.02.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1164677

The Novel *Aylak Adam*: An Existentialist Perspective

Abstract

Existentialism which can be summarized with the phrase “Existence comes before essence”, had an impact on many fields, especially literature, theater, and psychology at the end of the 19th century. The aim of this study is to examine the novel *Aylak Adam* by Yusuf Atılgan, one of the important names of Turkish Literature, by considering the basic concepts of existential philosophy and psychology. In this context, first of all, a brief information about Yusuf Atılgan, the author of the work, will be given. Following sections, events and main characters (C.) in the works mentioned will be interpreted within the framework of some concepts put forward by the leading names of existential philosophy. This study aims to be a tool to show how existentialism, which is an abstract concept, and the issues it brings to the agenda, are fictionalized and shaped in the Turkish novel *Aylak Adam*.

Keywords

Aylak Adam
Yusuf Atılgan
literature
Existentialism
psychological analysis

About Article

Received: 20.08.2022

Accepted: 23.02.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1164677

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Fenerbahçe Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Psikoloji Bölümü, İstanbul/Türkiye, gokce.ozkiliçci@fbu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6451-7952

Giriş

Varoluşçuluğun pek çok tanımı yapılmıştır. Bu tanımlardan birinde varoluşçuluk, bireyin var olduğu yerde nasıl var olduğunu, bu varoluşun yarattığı kaygıyı, bireyin nasıl bir varlık olduğunu, özgürlüğünü, ötekiler ile olan ilişkilerini, ölümlülüğünü ve varoluşunun anlamını araştırmaktadır (Akarsu, 1994, s. 187). Ritter'e göre varoluşçuluk, "Köklerinden kopmuş ve temelini yitirmiş, geçmişe, tarihe güvenini kaybetmiş aynı zamanda mutsuz, huzursuz insan varlığını dile getiren" bir felsefedir ve bu felsefe daha çok, "toplum içinde yaşayan bireyin tehdit altında olduğu, günümüzle gelenek arasında bağlantının koptuğu, insanın manasız bir varlık haline geldiği, kendi kendini yitirmek tehlikesinin baş gösterdiği yerde" ortaya çıkmaktadır (Sartre, 2005, s. 5).

İlgilendiği konular düşünüldüğünde varoluşçu felsefenin yirminci yüzyıl insanının koşulları ve durumuyla yakından ilgili olduğu söylenebilir. Dünya savaşlarının da etkisiyle yirminci yüzyılda insan daha önceki çağlarda inanılan değerlere olan inancını yitirmiş ve yaşamında kendisinden başka bulacağı bir destek kalmamıştır. Bu durum şu sözlerle özetlenebilir: "İnsan bu yüzyılda kendisiyle kalmıştır" (Akarsu, 1994, s.187). Akarsu'nun varoluşçuluğa dair bu analizinden yola çıkarak Türk edebiyatında varoluşçuluğun somut bir yansıması olarak görülebilecek Atılğan'ın yarattığı karaktere (C.) hassasiyetle yaklaşmak gerekmektedir (Akarsu, 1994).

Yusuf Atılğan yaşadığı süre göz önünde bulundurulacak olursa az sayıda roman kaleme almıştır. Buna rağmen eserlerinin farklı edebiyat ve psikoloji kuramları çerçevesinde yorumlanabilecek derinlikte olduğu söylenebilir. Özellikle, *Anayurt Oteli* ve *Aylak Adam* eserleri ağırlıklı olarak psikanalitik okumalar çerçevesinde yorumlanmıştır (Uğurlu, 2007, s. 1740). Aynı zamanda *Aylak Adam* romanının varoluşçuluk temelinde değerlendirildiği çalışmalar da mevcuttur (Bal, 2020b; Eral, 2011). Bu çalışmada ise, Türk edebiyatının büyük ustalarından biri olan Yusuf Atılğan'ın en önemli eserlerinden biri olan *Aylak Adam* romanı varoluşçu felsefenin yanı sıra varoluşçu psikolojide ele alınan konular ve kavramlar çerçevesinde değerlendirilecektir. Bu bağlamda, öncelikle adı geçen eserlerin yaratıcısı olan yazar Yusuf Atılğan'dan kısaca bahsedilecek, sözü geçen romanın ana karakteri (C.) ve romanda meydana gelen olaylar başta varoluşçu yazarlardan Albert Camus ve Jean Paul Sartre olmak üzere bazı varoluşçu filozofların (Buber, Heidegger, Jaspers, Kierkegaard, Laing, Merleau-Ponty ve Nietzsche) gibi başlıca kavramları (yalnızlık, yabancılaşma, saçma, bunaltı, sınır durumlar, seçimler, umut ve umutsuzluk, özgürlük, zaman, ölüm, vb.) göz önünde bulundurularak yorumlanacaktır. Ana karakterin varoluşçu bakış açısıyla analiz

edileceği bölüme geçmeden önce toplumsal normlara aykırı şekilde hareket eden ve yaşadıkları dönem göz önünde bulundurulduğunda oldukça marjinal olan bu karakterin yaratıcısı Yusuf Atılgan'ın yaşamı hakkında kısaca bilgi verilecektir.

Yusuf Atılgan ve Aylak Adam Romanı

“Galiba anadan doğma sanatçılardan değilim ben. Güç yazarım”

Yusuf Atılgan (1921-1989) Cumhuriyetin ilanından 2 yıl önce Manisa'da dünyaya gelmiştir. Parantez içindeki tarihlerden de anlayacağımız üzere 68 yaşında vefat etmiştir. Mezar taşlarında ve biyografilerde yazarın adının hemen yanında görmeye alıştığımız tarih aralarındaki tire insana düşündürücü gelmelidir. Yusuf Atılgan'ın doğum ve ölüm tarihleri arasındaki tire bir imparatorluğun ardından doğan yeni bir ülkeyi ve onun geçirdiği değişimlerin/dönüşümlerin insanların hayatına olan etkisini öncelikle akla getirmektedir. Yeni cumhuriyetin bir ferdi olan Atılgan 2. Dünya Savaşının sürdüğü yıllarda İstanbul'da Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde öğrenciliğe başlamıştır. Atılgan, ideolojik hareketlerin üniversitelerde çatışmalara neden olduğu bir dönemde kendisini bu kavgalardan uzak tutmuştur. Kısa süreli öğretmenlik serüveninden sonra doğduğu köy olan Hacırhmanlı'ya gitmiş ve burada köylü gibi yaşayıp kentli karakterlerin olduğu romanlar kaleme almıştır. İlk romanı olan *Aylak Adam* 1959 yılında basılmıştır. Fakir Baykurt'un *Yılanların Öcü* romanının ardından Yunus Nadi Roman Ödülü'nde ikincilik ödülüne hak kazanan bu eseri sayesinde geniş kitlelerde adını duyuran Atılgan 1973 yılında bir diğer romanı *Anayurt Oteli*'ni yazmıştır.

Yusuf Atılgan ömrüne toplamda dört roman sığdıran (*Canistan* romanı tamamlanmamasına rağmen Can Yayınları tarafından basılmıştır) ve bunlardan birini (*Eşek Sirtında Saksığan*) okuyucularıyla buluşturmadan yakan bir edebiyatçıdır. *Eşek Sirtında Saksığan* adlı romanını Faulkner'in *Döşegimde Ölürlen* adlı romanına tarz olarak benzettiği için yakmıştır: “Yazan bunu taklit etmiş demesinler diye yaktım ben bunu” (Şahin, 2017, s. 26).

Vüs'at Bener, “Nereden geldik, nereye gidiyoruz” sorusunun Atılgan'ın kafasını sürekli meşgul ettiğini söylemektedir. Atılgan bu soruya “Ya süresiz hapisteyiz ya intihar ediyoruz ya da işkence altında öldürülüyoruz” şeklinde cevap bulmaya çalışmıştır (Balabanlılar, 1992, s. 68). Bu üç temanın ele alındığı üç ayrı roman yazma fikrinin onu esir aldığı söylenebilir. Atılgan'ın nereden geldik nereye gidiyoruz sorusuna verdiği cevaplar varoluşçu filozofların ele alıp tartışmaya açtıkları kavramları çok yakından çağrıştırmaktadır. Söz gelimi, hapsolme durumunu Sartre'ın “Özgürlüğe Mahkûmuz” sözüyle; intihar hususunu

“Gerçekten önemli olan bir tek felsefi sorun vardır, intihar (Sartre, 2009). Yaşamın yaşanmaya değer değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir.” (Camus, 2010, s. 21) tespitiyle ve son olarak “işkence altında öldürülmemizi” ise Jaspers’in sınır durumlarından biri olarak nitelendirdiği “acı” ve bu işkencelere karşı ortaya koyduğumuz “mücadele/eylemsellik” sınır durumlarıyla bağdaştırabiliriz (Jaspers, 2018). Bu analizinden bile yola çıkarak Yusuf Atılgan için varoluşçu bir yazar tanımlaması yapılabilir.

Bu çalışmada, Yusuf Atılgan’ın üzerine en fazla düşünülen ve hakkında analizler yazılan romanı *Aylak Adam* varoluşçu bir bakış açısıyla ele alınacaktır. Bu analize geçmeden önce edebiyat dünyasında benzerlerini sıklıkla gördüğümüz Aylak karakterlerle ilgili yazılan eserlere yer verilecektir.

Edebiyatta Aylak Adamlar

Bir romanı ele alırken onu tarihsel ve kültürel bağlamından koparmadan irdelemek önem taşımaktadır. Edebiyat tarihine bakıldığında 1800’lü yılların ilk çeyreğinden sonra pek çok aylak adam’ın ana karakter olduğu eserler yazılmıştır. Bu eserler kronolojik sırasıyla, Puşkin’in (1832) *Yevgeni Onegin* romanı, Poe’nun (1840) “Kalabalıkların Adamı” adlı kısa öyküsü, Lermontov’un (1840) *Zamanımızın Bir Kahramanı* romanı, Herzen’in (1847) *Suçlu Kim?* romanı, Turgenyev’in (1850) *Lüzumsuz Bir Adamın Günlüğü* romanı ve “Rudin” öyküsü, Gonçarov’un (1859) *Oblomov* romanı, Turgenyev’in (1862) *Babalar ve Oğullar* romanı, Dostoyevski’nin (1864) *Yeraltından Notlar* romanı, Çehov’un (1892) “Altıncı Koğuş” öyküsü, Musil’in (1943) *Niteliksiz Adam* romanı, Pasternak’ın (1957) *Doktor Jivago* romanı, Perec’in (1967) *Adam* romanı ve Türk edebiyatında ilk olarak Sait Faik (1948) tarafından kaleme alınan “Lüzumsuz Adam” adlı kısa öyküde işlense de roman tarzında ilk olarak *Aylak Adam*’da ele alınmıştır (Bal, 2020b, s. 2-3).

Edebiyat tarihi açısından bir arka plana sahip olduğunu ortaya koyduğumuz Aylak Adam romanının sosyolojik-siyasi arka planına da değinmekte yarar vardır. Özellikle 1950’lerden sonra Türkiye ekonomisinin güçlenmesiyle refah seviyesinin artması ve buna bağlı olarak toplumun modern kent yaşamına hızlı şekilde uyum sağlama çabası pek çok yazarın eserlerini etkilemiştir (Güngör, 2014, s. 1). Bu kent romanlarının prototip eserlerinden biri de Aylak Adam’dır. Türkiye’nin hızlı kapitalistleşme sürecinin toplumsal ilişkilerde yol açtığı karmaşıklık roman karakterlerine yansımış ve bu ilişkiler de yer yer varoluşçu bir tarzda ele almıştır (Güngör, 2014, s. 3). Özellikle de yabancılaşma ve absürdizm varoluşçu öğelerden en fazla öne çıkanlardan ikisidir.

Bal roman kahramanlarının eski bağlardan kopmuş olmalarını modernite dönemi romanlarının en belirgin özelliği olarak tanımlamaktadır (Bal, (2020a, s. 56). Bu kopmuşluğun muazzam derecede keskin olduğunu ve karakterlerin yazarlarının dahi karakterlerine yön veremediğini belirtmekte ve Melville'in (1853) *Yazıcı Bartleby* romanında "Yapmamayı tercih ederim" ifadesini kopuşların özeti olarak göstermektedir. Melville'in ucundan dokunduğu bu kopmuşluk Baudelaire'in (1863) *Modern Hayatın Ressamı* adlı kitabında "flanör/flanöz" olarak isimlendirilmektedir. "Flanör yapacak başka işi olmadığı için değil, kendisi böyle istediği için amaçsızca dolaşır. İster ve yürür! Kalabalıklara karışır." (Akbaş ve Bozok, 2015, s. 128). Bir başka deyişle Bartleby'de gördüğümüz kopmuşluk ve irade koyma durumu farklı roman karakterlerinde de vücut bulmuştur.

Flanör kavramı ilerleyen dönemlerde edebiyat dünyasında varoluşçuluğun da etkisiyle kendisine geniş bir yer edinmiştir. Aylak adam C. de para kazanma derdine düşmeden kentin sokaklarını arşınlayan, şehrin sinemalarında, pastanelerinde, meyhanelerinde, lokantalarında özgürce oturabilen ve gördüğü insanların ardına düşüp onları tanıma arzusunda olan İstanbullu bir flanördür.

Sovyet Edebiyat Ansiklopedisinde lüzumsuz adamın özü şu şekilde tanımlanmaktadır: "Çevresine yabancılaşması, en sonunda çevresinden tamamen kopmasına yol açar". Bu aciz ve toplumdışı uyumsuz adamlar, genellikle toplumla barışık, eyleme geçebilen, çevresindeki yaşama dâhil olabilen güçlü kadınlarla birlikte ele alınmaktadırlar (Chances, 2015, s. 102). Tıpkı bu tanımda olduğu gibi edebiyat tarihindeki tüm aylak adamlar farklı coğrafyalarda olsalar bile birbirine benzer deneyimleri yaşamaktadırlar. İzleyen bölümde kendisini toplumun geleneksel bağlarından izole ederek yaşamayı amaç edinen C.'nin arayışları ve kaçışları üzerinde durulacaktır.

Aylak Adam Romanına Varoluşçu Bir Bakış

Aylak Adam romanı varoluşçu psikoterapi ekollerinden biri olan Radikal Britanya Ekolünün "Dört Dünya Kuramını" andırırçasına dört bölümden (kış, ilkyaz, yaz ve güz) oluşmaktadır. Kış ile başlayan bölümle birlikte C.'yi tanımakta ve onun dünyasına dâhil olmaktayız. Baki'nin "Mufassal kıssa başlarsın garip efsane söylersin." alıntısıyla başlayan roman okuyucuya henüz tanımadığı C. hakkında adeta bilgi vermektedir. (Atılğan, 2017, s. 13). "Mufassal" yani bildik, geçerli ya da mevcut durumla başlarız ve zamanla oradan ayrılırız anlamına gelmektedir (Bal, 2020b, s. 16). Özetle, kendi tuhaf öykümüz mevcut durum ve kalabalıklar içinde başlamakta ve onlardan ayrılarak/farklılaşarak devam etmektedir. C.'yi kalabalıklardan ayıran onun ötekilerden farklı bir arayış içerisinde olmasıdır.

Solomon'un (2020, s. 392) altını çizdiği üzere varoluşçuluğun asıl problemi insanın yalnızlığı değil, diğerleriyle kurduğu kısıtlayıcı ve sahici olmayan bağlardır. Bu bakımdan, C.'nin babası, hayatına giren kadınlar ve çevresinde diyalog halinde olduğu kişilerle kurduğu ilişkiler varoluşçuluğun asıl problemini ele almak açısından zengin bir hazine sunmaktadır.

Aylak Adam romanına “Birden kaldırımlardan taşan kalabalıkta onun da olabileceği aklıma geldi. İçimdeki sıkıntı eridi...” sözleri ile giriş yapmaktayız (Atılğan, 2017, s. 13). Daha romanın ilk satırlarında bile varoluşçu temalardan olan umut/umutsuzluk ve sıkıntı/bunaltı açık ve örtük bir şekilde varlığını göstermektedir. *Aylak Adam* romanının anlatıcısı olan C. 28 yaşındadır ve karakter her fırsatta aylaklık yaptığını vurgulayan bir karakterdir: “Üç gün çalıştım bu işte; dün öğlen bıraktım. [...] Şimdi yine aylakım.” (Atılğan, 2017, s. 19). “Sizin başka işiniz yok mu?” diye soran bir kadına C.'nin cevabı: “Hayır. Aylakım ben.” (Atılğan, 2017, s. 118). Ne iş yaparsınız? C: İş yapmam ben; aylakım.” (Atılğan, 2017, s. 177). Aylaklığın toplumsal normlara uygun olmaması meselesi C. tarafından roman boyunca sorgulanmaktadır. Çalışmamanın ayıplandığı ve işe yaramazlık olarak damgalandığı toplumda C. bir nevi Camus'nün “Başkaldıran İnsan”ına dönüşmektedir. *Başkaldıran İnsan* adlı yapıtında Camus yaşamın absürt yönünü anlamış kişilerin romanını yazmıştır. C.'nin ironik tavırları ve toplumsal normların dayatmalarına karşı geliştirdiği dirençleri bu bağlamda da okunabilir. C., toplumun oluşturduğu kalıpların dışına çıkmaya her daim meyilli ve Camus'nün başkaldıran insanının başlattığı isyan felsefesini kendi yaşadığı coğrafya temelinde yeniden kurgulayan ve hayata geçiren bir aylaktır.

Varoluşçuluk, insanı kâğıt keseceğinden ayıran her şeydir. Sartre terminolojisinde kâğıt keseceği gibi insan olarak var olamayan tüm varlıklara “kendinde varlık” denir. Ne ise odurlar. “Özleri varoluşlarından önce gelmiştir ve özlerinin belirlediği çerçeve içinde varlık gösterirler. Sadece insanlar “kendi için varlık” olma imkânına sahiptirler, fakat bu imkâna erişmek için insanın kendi özünü kendisinin yaratması gerekmektedir (Sancar, 2016, s. 75). C. romanın bir yerinde “Modern dünyanın insanı da birey olarak yaşamakta, birey olarak varlığını sürdürmekte, sadece var olmaktadır.” demektedir. Romanda geçen bu cümle, Sartre'ın kendi özünü yaratan kendi için varlık kavramına bir gönderme sayılabilir. Bu varoluş, Yusuf Atılğan'ın romanında aylaklık şeklinde kendini ortaya koymakta, kim olduğu, ne olduğu ve hatta adı bile çok önemli olmayan bir insan olarak temsil edilmektedir (Türkeş, 2017, s. 53). Benzer bir durumu kaotik bir körlük salgını romanında konu edinen Saramago'nun *Körlük* romanında da görmekteyiz. Saramago da bu romanında karakterlere herhangi bir isim vermemektedir. Her iki yazarın da söylediği gibi, insanın adı onunla en az

ilgili olan yanıdır. Ancak burada yazarların vermek istediği ikinci bir mesajın varlığından söz edilebilir. Fırlatılmış olduğumuz bu dünyada her birimiz o karakterlerden birinin yerinde olabiliriz/olabilirdik!

C.'nin ötekiyle yani toplumu oluşturan bireylerle ve onların oluşturduğu değer yargılarıyla giriştiği çatışma onun yakasını bırakmamaktadır. Ancak C. kendi yalnızlığını kimseyle paylaşmayı tercih etmediği için de ayrıca 'tek' kalmaya mahkûmdur. Bu mahkûmiyetin ve yalnızlığın mutlak oluşu C.'nin dünyayı 'saçma ve alaycı bir düzen' olarak görmesinden kaynaklanır (Kurt, 2007, s. 126).

Yukarıdaki analizden de anlaşılacağı üzere C. insanların yaşam tarzlarından memnun olmamakta ve düzenli hayatı olup çalışan insanları eli paketliler olarak eleştirmektedir. C., her türlü aynılaşmaya ve monotonluğa karşı çıkmaktadır. İnsanların ezberlenmiş hareketlere ve davranış biçimlerine adeta esir olduklarını söylemektedir. Üstelik pek çoğunun bu esaretin ve ezberlerin farkında olmadığını belirtmektedir (Soyşekerci, 2017, s. 65). Bu açıdan bakıldığında C.'nin eli paketli olarak tanımladığı insanlar, bir başka varoluşçu edebiyatçı olan Sartre'in "Kötü İnançlı" kavramıyla da tanımlanabilir. "Onlar kalıplarının içinde rahat. Onlardan değilim ben" tespitinde bulunur (Atılğan, 2017, s. 178). C. ve tıpkı Sartre'in "Garson" örneğinde olduğu gibi onun etrafındaki insanlar, eli paketli olmak dışında başka bir varoluş ortaya koyamazlarmış gibi ezbere bir hayat yaşamaktadırlar. Eli paketliler başta olmak üzere ezbere yaşayan herkes C.'ye göre kendi özgürlük ve olanaklarından kaçmaktadırlar. C., insanların kendilerini olduklarından daha azına indirgemelerini eleştirel bir şekilde dile getirmektedir. Özgül (2019, s. 18-19), Sartre'in "Kötü İnanç" kavramını, *Aylak Adam* romanındaki çoğu karakterin rahatlıkla sahip olduğu ilişkilere ve bunun C.'yi özgürlük ve öz farkındalık açısından ötekilerden nasıl ayırdığına atıfta bulunarak ele almaktadır.

Farklı bir okuma ise C.'nin kadınları da tıpkı eli paketliler gibi etiketlemesinin toplumun genelinin ve eril bakış açısının temsilcisi olduğu yönündedir. Sever'in (2022) C. ye ilişkin analizi şöyledir:

Kadınları yalnızca dış görünüşleriyle değerlendiren C., toplumu sığ bulurken kendi sığınağına karşı miyoptur ve bu hâliyle, motivasyonu farklı bile olsa, yargılayıcılığı hem kadını süslenmekten uzak tutmaya çalışan muhafazakarlara hem de katı solculara benzer" ve "C.'nin hep çocukluğuna gidilmesi ve hatta onun 'hala çocuk gibi' oluşundan, 'çocuk kalışından' dem vurulması, yetişkin erkeklere yaptıklarının sorumluluklarını almaları gerektiğini hatırlatmak yerine bahaneler üreten anlayışın bir uzantısıdır.

Bu analiz, C.'nin kadınlara bakış açısının ve onlara yönelik eylemleri açıklanırken ödipal komplekse veya annesini/teyzesini erken yaşta kaybetmesinden dolayı bu şekilde davranıyor gibi gerekçeler sunularak eylemlerinin mazur görülmesine bir itiraz niteliğindedir (Sever, 2022). Sever'in tespitini varoluşçu bir bakış açısıyla ele alacak olursak C.'nin eleştirdiği insanlara farklı bir açıdan benzediği “eylemlerinin sorumluluğunu alma” ve “sahip çıkma” konularında eril bir kötü inançla hareket ettiği söylenebilir.

C., kurulu düzeni saçma bulmakta ve bu akışa ayak uydurmaktansa kendine farklı uğraşlar yaratmaktadır. Söz gelimi kendine bulduğu ilk uğraş şehirde dolaşıp sokak adlarını toplamaktır. Bir süre bu işle uğraşmış ve sokak adlarının neden bu şekilde adlandırıldığı üzerine kafa yormuştur. Üç gün bunu yaptıktan sonra bu işi bırakmaya karar vermiştir. C. ötekilerin/başkalarının saçma bulacağı işleri kendisi için anlamlı kılan ve bu yönde hareket eden biridir. Hatta öyle ki insanların anlayışsız olmalarını da kendileri için anlamlı eylemlerde bulunmamalarına bağlamaktadır: “Belki de insanlar kendi kendilerini düşünmek, hayaller kurmak için yeteri kadar yalnız kalamadıklarından anlayışsız oluyorlardı” (Atılğan, 2017, s. 130).

Ötekilerin beklentilerine ve basmakalıp yargılarına kulak asmayan biridir C. Heidegger’ci jargonla söyleyecek olursak Das Man’a (farklılaşmamış vasat gündelik insana) göre yaşamayan biri yorumu yapılabilir. “Başında tablası, geç kalmış bir simitçi geçiyordu yanından; durdurdu, bir simit aldı. [...] Kılığı düzgün bir adamın sokakta simit yemesi yasaktır. [...] Ama, ben dişlerim sağlamken ısıracağım” (Atılğan, 2017, s. 18). Çünkü Yusuf Atılğan tarafından otantiklik bu karakterin özüne adeta işlenmiştir. Karar ve seçimlerini tamamen kendisi almışçasına yaşamakta ve başkaları söylediği için eylemlerine yön vermemektedir. Çünkü var olmak, karar vermek ve aynı zamanda seçim yapmak demektir (Solomon, 2020, s. 414). Ötekilerin yaşamına anlam katan kurallara uymayı reddetmesi (başta evlilik ile ilgili düşünceleri ve düzenli bir iş sahibi olmak üzere) nedeniyle C.’yi varoluşçu bir anti-kahraman olarak nitelendirebiliriz. Aslında “daha fazlasını” arayarak amaçladığı şeyin, varoluşçuluğun en başat konularından biri olan anlam arayışı olduğu söylenebilir:

Sokakta kendi kendine sesli gülünemeyeceğini bilmeyen yoktu. [...] Güldüysem güldüm, size ne? [...] İçindeki sinemadan çıkmış kişiyi öldürdüler. Sağ kalan sıkıntılı, kızgın. Hep ölçülü-biçimli mi davranmak gerek? [...] Başkaları onu eve gidecek sanırken o gidip bir meyhanede içecek (Atılğan, 2017, 19).

Öyle ki C. romanın başlarında gittiği sanat atölyesindeki ressamı da toplumsal normlarla kendilerini tutsak ettikleri yönünde eleştirmektedir. Onların soğuktan, sıcaktan veya

insanların alaycı bakışlarından çekindikleri için sokağın önüne sehpaalarını koymadıklarından dem vurmaktadır. Çekinmeyin diye seslenir onlara, bir gün toplumun onların bu davranışlarına alışacaklarını söyler. Otantik olmalarını tavsiye etmektedir. Bu otantikliğin eserlerine yansyacağını ve zamanla toplumun şimdi farklı gördüğü davranış kalıplarına alışacağını söylemektedir.

C.'nin aylaklığının arkasında sadece toplumun dayattığı tekdüze yaşama karşı olmak bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra iki nedenden daha bahsedilebilir. Bunlardan ilki, C.'nin ekonomik olarak aylaklık yapmaya elverişli bir gelire sahip olmasıdır. Bir diğeri ise babasına karşı içten hissettiği nefrettir. Babasına karşı duyduğu öfke ve nefret romanın farklı yerlerinde görülmektedir: “Babamda korkunç bir kadın düşkünlüğü vardı. Onun gibi olmama kararını, bu iğrençlikleri gördükçe vermiş olacağım.” [...] “Görürsünüz, adam olmayacak bu çocuk.” “Konuşmazdım. Sevinirdim. Babam adamsa ben olmayacaktım” (Atılğan, 2017, s. 151) ve “Babasına benzemekten korkuyordu” (Atılğan, 2017, s. 17) cümleleri babasına duyduğu öfkeyi ve nefreti net bir şekilde ortaya koymaktadır. Özellikle de babasına benzemekten korkması bize Sartre’ın nefrete dair söylediklerini hatırlatmaktadır. Sartre’a göre nefret ettiğimiz kişiler/gruplar bizim kendimize dair görmek istemediklerimizi göstermektedirler. Bu nefretin kökeninde çok sevdiği ve onu büyüten teyzesi (annesini henüz bir yaşında kaybettiğini okuyoruz) ile babasının ilişkisine tanık olması yatmaktadır. Teyzesine duyduğu sevgi arttıkça buna paralel olarak babasına duyduğu nefret de artmaktadır. Bu açıdan ele alındığında, C.’nin babasıyla kurguladığı ilişkiyi Sartre’ın 3 insan tipinden biri olan “Ezen” yani rekabetçi bir ilişki tarzı olarak görebiliriz. Baba, C.’yi ezmeye çalıştıkça O “Ezilen” konumunda bulunmamak için karşılık vermektedir. Birbirlerini farklı açılardan ezmeye çalışan iki figürün çatışması ortadadır. Baba ile olan ilişkiyi özetlemek gerekirse, C.’nin baba nefreti çocukluk günlerinden geleceğe arızalarla taşınan anılarla biçimlenmekte, babasına benzeme korkusuyla beslenmekte ancak kaçınılmaz bir şekilde babaya benzeme biçiminde kendini göstermektedir (Balık, 2016, s. 38).

Laing ben olmayanın/ötekinin üç şekilde tehdit edildiğini söylemektedir. Bunlar; yutulmak, içe patlamak ve taşlaşmaktır (Laing, 1993). C.’nin babası ile olan ilişkisini Laing’in sözleri bağlamında değerlendirdiğimizde bir yutulma tablosu karşımıza çıkmaktadır. Yani, babasının C.’yi yutmaya çalıştığı görülmektedir. C. ise bunun farkında olduğu için babası gibi olmak istemediğini defalarca vurgulamaktadır. Yutulma tehdidi ile baş edebilmek için elindeki en güçlü silah olan izolasyon seçeneğine sığınmaktadır. Romanın ilerleyen kısımlarında sırf babasına benzemek istemediği için bıyık bırakmamasına ve aşırı alkol aldığı

zamanlarda gördüğü düşlerde babasına dair imgelerin adeta bir karabasan gibi üzerine çöktüğüne ve bunlarla mücadelesine tanık oluyoruz. Laing, “birey başka birinden hoşlanmaktan korkabilir, zira kendisini hoşlandığı biri gibi olma zorlanımı altında bulur” (Laing, 1993) tespitinde bulunmaktadır. C.’nin babasıyla ilişkisi bu söz ekseninde düşünülebilir. Nefret ettiği ve kendisine tamamen yabancı hissettiği babasının vasıflarını üstlenme saplantısı onu fazlasıyla zorlamaktadır. Uğurlu’nun belirttiği gibi roman boyunca babasını çağrıştıran her şeyin karşısında yer alır: Öyle ki babasının ölümünden sonra babasının başka kadınlarla cinsel ilişkisine tanık olduğu evi satar (Uğurlu, 2007, s. 1720). C.’nin babası gibi olmamaya gayret göstermesi bir anlamda onun negatif kopyası olduğu sonucunu doğurmuştur denebilir. Bu durumun ayırıcına varamadığını ve babası gibi olmak istemese bile bir noktada kadınlara yönelik tutumları ve davranışlarıyla babasını taklit etmektedir. Günday’ın “Hayat seni öyle bir noktaya getirir ki kendini sevdikleriyle savaşırken ve nefret ettikleriyle sevişirken bulursun” (Günday, 2003, s. 55) sözleri misali bu hayatta hiç istemediği yerlere savrulmuştur.

Varoluşçu felsefenin anlamsızlık karşısında umutsuzluğu onayladığını söyleyemeyiz. Her şeye rağmen umutlu olunması gerektiği vurgusu vardır. C. karakterinin arayışı da bu ekseninde yorumlanabilir. Diğerleri bilinçsiz ve tatmin edici bir hayat yaşamaya devam ederken o kendi trajedisini yaşayıp şöyle seslenir: “Neden? Neden böylesiniz? Olanla yetinerek, aramadan, düşünmeden yaşanılın diye yaratılmış bir dünyada yalnızdın” (Atılğan, 2017, s. 187). Bu nedenle, yalnızlığının panzehrini İstanbul sokaklarında aylak aylak dolaşarak bulmaya çalışan biri olmuştur. Romanın sonlarına doğru onun arayışının öznesinin “gerçek sevgiyi ona yaşatacak” bir kadın olduğu vurgusu ön plana çıkmaktadır. C.’nin gerçek sevgiyi bulma umudunu Eagleton’a atıfla şu şekilde yorumlayabiliriz:

Umut geleceğin bize göz atabileceği şimdideki bir yarıktır ama aynı zamanda insan öznesinin içini boşaltarak onu hiçliğe indirger. Her anı, hiç gelmeyecek müstakbel bir gerçekleşmenin (C. için bu kişinin B. olduğunu belirtelim) adak taşına yatırarak değersizleştirir. Kişiyi tuttuğu anda eriyiveren bir tatmine ulaşmaya çabalar vaziyette sürekli böyle ileri atan bu süreç olmasa, insan hayatının ayrıksılığından bahsedilemez. Tıpkı arzu gibi umut da varoluşun henüz ebedi bir *Henüz Gerçekleşmemişe* endekslendiği, varlığının askıda olduğu hallerden biridir. Bu açılardan da bakıldığında, umut için sadece zihinsel bir tutum değil, insan varoluşunun temel bir tarzı olduğundan bahsedebiliriz (Eagleton, 2020, s. 67).

Heidegger insan varoluşunu bir proje olarak nitelendirmektedir. O, insanın bu proje doğrultusunda araçlarını kullandığını, bu şekilde varoluşuyla ilgili olasılıklarını hayata geçirdiğini ve aynı zamanda söz konusu projenin varoluşun ortaklığını da içerdiğini

söylemektedir. Bu noktada başkalarının varlığının bir gereklilik olduğunu söyleyebiliriz (Blackham, 2005). Heidegger'in bu görüşlerinden yola çıkarsak, toplumdaki "sahte ve yapmacık" yaşantıları ironik bir şekilde yorumlayan C., yine de bir umut olarak zihninde tasarladığı o hayali kadının varlığını gerçek hayatta bulacağına inanmakta ve arayışına devam etmektedir. Projesinde ona eşlik edecek kişi olan B.'yi roman boyunca arayıp durması bu şekilde okunabilir. Aylak adam'ın orijinal projesinin B. ile kuracağı iki kişilik bir dünyanın varlığı yorumunda bulunmak yerinde olabilir.

Yine benzer bir şekilde Buber'in kendilik inşasında diğere/diğerlerine duyulan ihtiyacı çok net bir şekilde ortaya koyduğu söylenebilir:

BEN-SEN temel kelimesi, kişinin ancak bütün varlığı ile söylenebilir. Bir külli varlığa yoğunlaşma ve onda erime, asla benim tarafımdan başarılacak bir şey değildir, asla bensiz başarılacak bir şey de değildir. BEN olmak için, bir SEN'e gerek vardır; ben, BEN olmak için SEN der(Buber, 2017).

Goethe'ye ait "İnsan kendini yalnızca insanda tanır" sözü de Buber'in tespitini pekiştirmektedir. Hem Buber hem de Goethe'nin veciz sözleri C.'nin kendini tanıması için gereksinim duyduğu bir SEN'in varlığına işaret etmektedir.

C.'nin gerçek sevgi arayışı esnasında zaman zaman başka limanlara da demir attığını görmekteyiz. İlk olarak kış bölümünde bir Rum kızı dudağından öpmektedir. Bu Rum kız romanda adını iki kez okuduğumuz ama hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz Laura isimli bir kadındır. Teyzesi, sinema önünde bekleyen şaşı kadın, Ayşe, Güler ve aradığı kadının o olduğuna inandırıldığımız B. (yolları birden fazla kesişmesine karşın bir türlü tanışmadığı kurtarıcısı). Bu kadınlarla ilişkisine baktığımızda aşka düşme konusunda çekinceleri olduğu görülmekte ancak yine de çeşitli yollarla ilişki kurma arzusu da hissedilmektedir. Han'ın da belirttiği üzere aşka düşmek çok fazla yara almak anlamına gelmektedir (Han, 2021). Han, insanların aşka ilişkin risk almamalarının nedenini canımızı yakan ve bizi yaralayan kayıplardan korkmamıza bağlamaktadır. Her şeyi (belki de en başta aşk ilişkilerimizi) pürüzsüz hale getirmeye çalışıyor ve buna paralel olarak yaralanmanın kaynağı olabilecek ötekenden sakınıyoruz/kaçınıyoruz. C.'nin öteki ile kurduğu ilişkilere bu gözle bakılabilir. Han'ın da söylediği üzere yadsınan yaralanma insanın kendini yaralaması yoluyla geri dönmektedir. "Başkası tarafından yaralanmaya karşıt olarak kendini yaralama kontrollü bir şekilde gelişebiliyor" (Han, 2021, s. 59). Romanın ilerleyen kısımlarında C.'nin kendine yönelik saldırgan davranışlarına ilişkin davranışları bu bağlamda yorumlanabilir.

C.'nin kadınlarla kurduğu ilişkilere daha detaylı bir şekilde bakılacak olursa, romanın başlarında Ayşe ile olan ilişkisini bitirdiğini öğreniyoruz. Ardından sahneye Güler çıkar ve Güler ile olan ilişkisi İlkyaz bölümünde detaylı bir biçimde anlatılır. Güler'in C.'nin sevgililerinden biri olmasının dışında önemli bir diğer özelliği ise B. ile yakın arkadaş olmalarıdır. Güler ile mektuplaşmaları sayesinde B.'nin varlığı ilk kez ortaya çıkmaktadır. Güler ile C.'nin kadın-erkek ilişkisine ve bu ilişkide toplumun/ötekilerin görüşlerinin ilişkilerinin dinamiğine olan etkilerini C.'nin eleştirel bakış açısı ve iç konuşmalarıyla (monolog) görüyoruz.

“Nasıl kolayca söyleyiveriyor bunu. Sevmek! Kelimelere herkes kendine göre bir anlam, bir değer veriyor galiba. Bu değerler aynı olmadıkça iki kişi iki ayrı dil konuşuyorlarmış gibi olmuyor mu?” (Atılğan, 2017, s. 89) cümleleri aslında fenomenolojik yaklaşımın ve epoche'nin karşımızdakinin ne söylediğini anlama çabası açısından ne derece önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Husserl'e göre fenomenoloji, sorgulanmış bir hayat yaşamının ve temiz, varsayımsız bir bakış açısı kazanma yolundaki önemli bir araçtır (Husserl, 2003). Bu bağlamda, C.'nin sevgiye verdiği anlam ile karşısındaki kadınların verdikleri anlamın farklılığının yarattığı sıkıntıyı C.'nin gözünden görebiliyoruz. Aynı kelimeye/duyguya farklı anlamlar yüklememek için paranteze alıp karşımızdakinin söylediklerine kulak vermek önemli, yoksa C.'nin de söylediği gibi aynı havayı soluyup farklı dilleri konuşan iki yabancıya dönüşmek işten bile olmuyor. Sevmek kelimesinden ne anlaşıldığını/hissedildiğini ortaya koymak açısından elimizdeki en güçlü silah yine fenomenolojik yöntemden geliyor: Betimleme. Farklı dilleri konuşup kutuplaştığımız her anda can simidimizin epoche ve betimleme olduğunu söylemek yerinde olacaktır. C.'de zaman zaman bu can simidine sarılıp karşısındaki insanların hayata ve ilişkilere yönelik görüşlerini anlamak için çabalıyor.

Kalabalıkların mevcut değerleri cinselliği sansürlemekte ve insan bedeni bu değerlerin içinde çürümeye bırakılmaktadır. Güler, C.'yi sevmesine karşın her zaman ötekilerin gözlerinin onların üzerinde olduğunu düşünmekte ve bunu çeşitli kereler dile getirmektedir. Yalnız kaldıkları odada bile Güler, C. ile yalnız başlarına olmadıklarını düşünür çünkü Güler C. ile sevişirken zihnindeki kalabalıklardan sıyrılamamaktadır. Güler herkesle birlikteyken C. ile olmakta ya da C. ile sevişmeye giderken yanında herkesi getirmektedir. Bu durum, Güler'in açık alanlarda sevişmekten çekindiğini ve utandığını göstermektedir (Bal, 2020b, s. 21): “Soyunurken, babanın duyunca nasıl şaşıracağını, başkalarının neler diyeceğini

düşündün... Bu mavi boşlukta etimiz bile sonuna dek sevişemiyor. Çünkü bu ses geçmez, ışık sızmaz odada bile başkaları bizimle birlik” (Atılğan, 2017, s. 106).

Cinsellik gibi mahrem konularda bile ötekinin düşüncelerinden bağımsız bir şekilde deneyimlerimizi yaşayamıyoruz. Bu bölüm tıpkı Sartre’ın “Öteki” ile ilgili görüşlerinin bire bir yansıması gibi gelmektedir. Atılğan, özlü bir söz olarak söylemese de dolaylı olarak “Cehennem Ötekidir” demektedir. Öteki fiziksel varlığıyla karşımızda olmasa bile zihnimizdeki varlığıyla utanç duymamıza yol açmaktadır. Güler, ötekilerin moral değerlerini zihninde taşımakta ve C. ile baş başa kaldıklarında bile bu değerlere göre hareket etmek zorunda olduğuna inanmaktadır. Das Man, Güler’in her an zihninde hüküm sürmektedir. Das Man hem hiç kimse hem de herkeştir: Belirli olmayan, toplam olarak değilse de herkes olan Das Man, günlük yaşamın varlık tarzını belirlemektedir (Kızıltan, 2022).

Ötekinin zihindeki varlığı ve günlük yaşama olan etkisi bir başka varoluşçu filozof Sartre’in “le regarde” (the look) kavramına referans verilerek de romanda kendini göstermektedir. Ötekinin varlığının kişinin deneyimini kaçınılmaz bir şekilde etkilediği Güler’in davranışlarında net bir şekilde görülmektedir. Atılğan romanın bir başka bölümünde adeta Sartre’a the look kavramı üzerinden selam göndermektedir: “Hiç anahtar deliğinden bir odanın içine bakmış mıydı? Bir gece, o yaz. Uyandığında, sanki evde somya gıcirtısından başka ses yoktu. Kalktım. Yalınayak, usul. Teyzemin kapısında durdum. Ses yoktu. Hayır, vardı. Yaşayan bedenimin sesi. Eğilip anahtar deliğinden baktım” (Atılğan, 2017, s. 161).

C. Romanın başında ayrıldığı Ayşe ile “Yaz” bölümünde tekrar karşılaşmıştır. Güler ile yaşananların bir benzeri Ayşe ile de tekrarlanır. Ayşe’yi otel odasında tam öpeceği sırada Ayşe bir anda doğrulur ve başkalarının onları göreceğinden duyduğu endişe nedeniyle perdeyi kapatır. “İçinde kızgınlığa benzer bir duygu vardı. Önemli olan pencereden bakıp bakmadıkları değil, onun dudaklarına yaklaştığı zaman bunu düşünebilmesiydi. Yoksa kişi, dışardakilerden hiç mi kurtulamayacaktı?--Ötekiler yok! Dedi. Unut hepsini. İkimiziz. Biz varız” (Atılğan, 2017, s. 148). C. yanında olmaktan huzur bulduğu kadınlara en fazla yakın olmayı arzuladığı anlarda o kadınların zihinlerindeki ötekilerle de mücadele etmek durumunda kalmaktadır. Ayşe ve Güler, Heidegger’in Das Man ile ilgili söylediği şu sözlerin adeta birer kanıtı niteliğindedirler: “Dasein, gündeliklik içinde “kendini unutandır”. Sadece başkalarının benliğine sahiptir, O’nun kimliği başkalarının kimliği haline gelmekte ve O’nun kim olduğunu bilmek için başkalarının kim olduğunu sormamız gerekmektedir” (Solomon, 2020). Aslında burada Ayşe ve Güler’in toplum tarafından tutkularının ve arzularının bastırıldığı çıkarımında bulunulabilir. C. tıpkı Nietzsche gibi tutkuların rasyonel bir şekilde

denetim altına alınmasına ve bu kontrol mekanizmasını içselleştirmelerine itiraz etmektedir. Bu itirazın bir benzeri Simone de Beauvoir tarafından da yapılmıştır. Kadınların önündeki en büyük engelin, sonradan kazandıkları, kendilerini aşkın bir özne yerine “öteki” olarak görme eğilimleri olduğunu söylemektedir (Bakewell, 2017, s. 212).

“Aptallıkları ve bu aptallığın hoş olmayan sonuçlarına karşı bir önlem olarak tutku ve arzuları ortadan kaldırmak: Günümüzde bu, aptallığın başka bir akut formu olarak dikkat çekiyor” (Nietzsche, 2020, s. 32). Nietzsche’yi anmışken C.’nin şu sözlerinin Nietzsche’nin görüşleriyle son derece kesiştiği de belirtilmelidir. “Belki de insanlar kendi kendilerini düşünmek, hayaller kurmak için yeteri kadar yalnız kalmadıklarından anlayışsız oluyorlardı” (Atılğan, 2017, s. 130). Tıpkı C. gibi hayatın koşturmacası içinde kendini unutan bireylere karşı bir tepki ortaya koymaktadır. C., Hristiyan doktrininde önemli bir yeri olan “Komşunu sev” ilkesine karşıdır. Çünkü, insanın bir an için bile kendisiyle baş başa kalmasına izin verilmeyen, tüm anların bir çırpıda yaşanıp bittiği ve her şeyi bütün halinde görmek isteyen, bu yüzden de anı kaçıran insanlığa bir çağrıda bulunmaktadır (Çifci, 2022). Yine benzer şekilde romanın bir yerinde “Kadınların neden evlendiklerini anlıyorum: Yalnız kalabilmek için” (Atılğan, 2017, s. 45) cümlesini okuyoruz. Cevizci’ye göre yalnızlık, insanın kendi varoluşunu gerçekleştirme sürecinde ilk ve zorunlu koşul olmakla birlikte, insan bu yalnızlığı ebediyen sürdüremez, çünkü bu yalnızlık onu başkalarını özlemeye, başkalarına özlem duymaya götürmektedir (Cevizci, 2012, s. 1150). Tıpkı C.’nin yalnızlığa övgü düzüp yine de B.’yi arayışına devam etmesi gibi...

Heidegger’e göre düşünmek, ön yargısız hakikati, özellikle varlığın ön yargısız hakikatini aramak demektir (Solomon, 2020, s. 382). Ayşe ile sürdürdüğü tatil esnasında C.’nin ağzından şu sözler dökülür: “Öff! Sıkıntılı konular! Bırak düşünmeyi, bu sıcak kumların tadını kaçırma” (Atılğan, 2017, s. 139). Sürekli düşünen bir adam C. bu çabası şimdi ve burada konusunun varoluşçu ekolde biraz tartışmalı olduğunu hatırlatmaktadır. Bu çaba, C.’nin o an neden kaçmak istediğine yoğunlaşmak gerektiğini düşündürmektedir. Sevişen iki insan arasında bile bir anda aynı duyguların olmadığından başlayıp ardından Güler’i düşünmesi ve sonra insanların tam olarak anlaşması için aralarında hava boşluğu bile bırakmamalarına kadar götürüyor düşünceleri onu. Heidegger’in perspektifinden bu durumu ele alacak olursak, deneyimin/deneyimlerimizin tek bir parçasının bile bağlamdan bağımsız olamayacağına ve her daim umursama (Sorge) halinde olduğumuza dair çok somut bir örnek teşkil ediyor. Dasein sadece yemek, toprak, cinsel tatmin bulmakla ilgilenmez, aynı zamanda felsefi aydınlanmayı bulmakla da ilgilenir. Kendisiyle ilgisi, temelde kim olduğunu bulmaya

duyduğu ilgidir ve bu bir bakımdan öz kimlik arayışıdır (Solomon, 2020, s. 407). C.'nin bu anlamda sürekli umursama halinde olduğunu ve kimlik arayışını sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

Anlam ve kimlik arayışına bakış konusunda değinilebilecek isimlerden bir diğeri de Kierkegaard'dır. Kierkegaard'a göre; estetik, etik ve dini olmak üzere üç varoluş aşaması vardır. Estetik aşamadaki birey haz elde etmek için yaşar, etik aşamadaki birey çoğunluğun değerlerine odaklı bir yaşam sürer, dini aşamadaki birey ise Tanrı'yla kurduğu özel bağ ile var olur (Mutlu, 2013, s. 630). Güler ve C.'nin Kierkegaard'ın etik varoluş aşamasının iki ayrı ucuna düştüklerini görmekteyiz. Öyle ki bazı açılardan C.'nin aylaklığını ve hayata bakışını estetik aşamadaki bireyin hazcılığına benzetebiliriz. Estetik yaşam, dolaysız tatmin, doyum, geçici heveslerle geçen bir yaşam olabilir. Ahlaki ilkeleri yoktur; yani iyi ve kötüden bahsedilemez. Bunun yerine, tatmin ve tatminsizlik, doyum ve hayal kırıklığı, haz ve acı, mutluluk ve ıstırap, coşku ve umutsuzluk vardır (Solomon, 2020, s. 173). Tıpkı C.'nin yaşamının büyük çoğunluğunda olduğu gibi...

Türk Edebiyatında varoluşçu bir yazar kim diye sorulsa duyacağımız isimlerin başında *Tutunamayanlar* kitabının yazarı Oğuz Atay gelecektir. Oğuz Atay'ın bu romanına esin kaynağı olan cümleler ise eserin yazılmasının yıllar öncesinde C.'nin ağzından dökülür:

Dünyada hepimiz sallantılı, korkuluksuz bir köprüde yürür gibiyiz. Tutunacak bir şey olmadı mı insan yuvarlanır. Tramvaylardaki tutamaklar gibi. Uzanır tutunurlar. Kimi zenginliğine tutunur; kimi müdürlüğüne, kimi işine, sanatına. Çocuklarına tutunanlar vardır. Herkes kendi tutamağının en iyi, en yüksek olduğuna inanır. Gülünçlüğü fark etmez. Ben, toplumdaki değerlerin ikiyüzlülüğünü, sahteliğini, gülünçlüğü görelim beri, gülünç olmayan tek tutamağı arıyorum: Gerçek sevgiyi! Bir kadın. Birbirimize yeteceğimiz, benimle birlik düşünen, duyan seven bir kadın! (Atılğan, 2017, s. 183).

Tutunamayanlara esin kaynağı olan yukarıda yer alan satırlar varoluşçuların ana konularından olan absürtlüğe, ontik ve ontolojik kaygıya ve ötekine dair pek çok konuya vurgu yapmaktadır. Ancak bu satırlar ilk okunduğunda akla Heidegger'in "Unheimlichkeit" kavramını da getirebilir. Evsizlik/ yurtsuzluk olarak çevrilen bu kelimenin esasında geçici olmaya dair duyduğumuz kaygının kökeni olduğu söylenebilir (Tarçalır Erol, 2022). van Deurzen ve Arnold bu kavramı kişinin alışkanlıklardan ve ön yargılardan gelen rahatlıktan kopmasına bağlı olarak 'diken üstünde' hissetmesi anlamında yorumlamaktadırlar (Deurzen ve Arnold, 2017). C. ise bu geçici olma halini tutamak üzerinden kavramsallaştırmaktadır. Ona göre "hakikat" olmayan şeyler (para, makam, mevki, sanat –ki özellikle sanat açısından pek çok varoluşçu tarafından eleştiriye uğrayabilirdi. Ö; Nietzsche, Schopenhauer) adına

hayatlarını heba edenler tiye alınacak kişilerdir. Bu kişileri eleştirir ve kendisi için geçerli olan tek rotayı işaret eder: Gerçek sevgi.

Özümüzün bir parçası haline getirdiğimiz tutamaklar (meslek sahibi olmak, baba olmak, iyi bir insan olmak, zengin olmak, vb.) oluşturarak hayatımızı anlamlı hale getirmeye çalışıyoruz. Ancak Atılğan'ın da dolaylı olarak belirttiği gibi insanın anlam arayışının gülünç tarafı her daim varlığını sürdürüyor. Burada önemli bir ikilem söz konusudur. Hayatımızda özümüzü oluşturacak tutamaklar inşa etmeyeceksek hayatın anlamı bizim için ne olacaktır. İşte hayatın önümüze koyduğu en önemli ikilem tam olarak budur. Bu ikilemin farkında olup buna göre yaşamak gerekir. Yani hem anlam yaratmaya devam edip hem de yaratılacak anlamın gülünçlüğünün bilincinde olma halinin varlığını kabul etmektir.

Andak, C.'nin, sonu ölüme gidebilecek bir yaşam görüşüne sahip oluşunu, roman boyunca ne zaman suç işleyeceğini ya da yaşamını ne zaman ve ne şekilde sonuçlandıracağına dair bir beklentinin oluşturulduğunu öne sürmektedir (Andak, 1992, s. 62). Andak esasında bu çıkarsamayı Atılğan'ın roman için düşündüğü son biçimleri arasındaki bir seçeneğin de bu yönde olduğuna dair bir röportajının varlığına dayandırmaktadır. Öyle ki Atılğan: "Birkaç türlü bitirmek istedim. Önce öldürmek istedim, fakat fazla dramatik geldi. Roman boyunca süren nevrasteninin sonunda, bir çeşit melankoliye, hatta deliliğe varabileceği hususunu tamamen okuyucunun anlayışına bırakmayı daha uygun buldum" demiştir (Andak, 1992, s. 62).

Atılğan romanın sonunu C.'nin yıllardır aradığını bulur bulmaz yitirmesine sebep olan bu saçma ve alaycı düzene boyun eğmesiyle tamamlamayı tercih etmiştir: "Sustu. Konuşmak gereksizdi. Bundan sonra kimseye ondan söz etmeyecekti. Biliyordu; anlamazlardı." (Atılğan, 2017, s. 190).

Romanın en ironik taraflarından biri de B. ile defalarca karşılaşmaları ve bir kez tanışmış olmalarıdır. Sami'nin ablası olan B. romanın yaz bölümünde C. ile tanışırken Sami'nin onu "Ablam" demek yerine B. olarak tanıtmamasından dolayı sadece el sıkışmışlardır. Kairos, insan için en uygun zamanı yani anlamlı olan niteliksel zamanı karşılamaktadır. Eski Yunan düşüncesinde "uygun fırsatlar ve doğru zaman Tanrısı" ile özdeşleştirilmektedir (Kılıncı, 2015, s. 31). B. ile olan karşılaşmaları ve Sami vasıtasıyla tanışmalarını göz önünde bulundurduğumuzda C.'nin Kairos'tan yana yüzünün gülmediğini söyleyebiliriz. Belki de romanı okuyucu için bu kadar keyifli yapan o buluşmanın asla gerçekleşmemiş olmasıdır. *Aylak Adam*, bir arayış ve bir o kadar da kayboluş romanı olarak nitelendirilebilir. Her okunduğunda farklı anlamlar yüklenebilecek, cümlelerin kimi zaman gülümsettiği kimi

zaman hüznülendirdiği bir edebiyat şölenidir. Münir'in belirttiği gibi *Aylak Adam*'ın birkaç yılda bir okumaya gayret edildiğinde toplumun, tekrarın ve zamanın alt edemeyeceği bir aşkı ve bu aşkı onunla paylaşacak kadını arayan C.'nin öyküsünde hepimiz kendimizden bir şeyler bulabiliriz (Münir, 2022).

Sonuç

Bu çalışma, Türk edebiyatının köşe taşlarından biri olan Yusuf Atılgan'ın *Aylak Adam* romanını varoluşçu perspektifle inceleme amacıyla yapılmıştır. Tıpkı Ebbinghaus'un "Psikoloji uzun bir geçmişe; fakat kısa bir tarihe sahiptir" sözünde olduğu gibi ele aldığı konular bağlamında insanlık tarihi kadar eski diyebileceğimiz varoluşçulukta dünya savaşlarının akabinde düşün insanları tarafından tanınmaya ve tanıtılmaya başlanmıştır (Schultz ve Schultz, 2007, s. 21). Özellikle 2. Dünya Savaşı'nı izleyen günlerden sonra tanınmaya başlayan varoluşçuluk, felsefenin yanı sıra, din, bilim, sanat, tiyatro, resim, edebiyat ve psikolojiyi yakından etkilemiştir. Söz konusu dönem ülkemizde de siyasal, ekonomik ve kültürel alanlar başta olmak üzere pek çok alanda değişimin hız kazandığı bir geçiş sürecine denk gelmektedir. Bu değişimin yansımaları kendisini ülkemiz edebiyatında da göstermiştir. Anlam, özgürlük, özgür irade, sorumluluk, aşk, intihar, yaşam, ölüm ve insana dair olan her şeyi içeren varoluşçuluk edebi eserlerde ana karakterlerin yaşamlarında bu ve benzeri pek çok kavramın temelini oluşturduğu romanların yazılmasına yol açmıştır. Bu romanların en tipik iki örneği, Yusuf Atılgan'ın C. ve Zebercet karakterleri üzerinden somutlaştırdığı *Aylak Adam* ve *Anayurt Oteli* romanlarıdır. Kendinden sonra gelen yazarlar için de önemli bir esin kaynağı olan Atılgan'ın adı geçen iki romanı varoluşçu felsefenin/psikolojinin ele aldığı konular açısından da zengin birer maden gibidir.

Günümüzde tek tipleşen ve bir o kadar kalabalıklar içinde yalnızlaşan insanların kendilerine dair pek çok şey bulabilecekleri bir yazar olan Atılgan, bundan yaklaşık 70 yıl önce modern şehirde yabancılaşan ve iletişimsizlik içerisinde kıvranan bireylerin yaşadıkları dramları kaleme almıştır. Roman ve hikâyelerinin büyük bir kısmının konusunu, modernleşme hızının oldukça yüksek olduğu şehirlerden ve kasabalardan alan Atılgan, romanlarında objektifini köye veya kır hayatına çevirir ve burada da yalnızlaşan ve çevresine yabancılaşan bireyin durumunu ele alır. Ancak buradaki bireylerin yalnızlaşması ve yabancılaşması, modern şehir hayatında olduğu gibi modernize olmuş toplumun kendisinden değil; söz konusu bireylerin zihni ya da maddi yetersizliklerinden kaynaklanmaktadır (Güngör, 2014, s. 125). Şehir hayatındaki başkahramanı C. sevgiye aç, cinsellikle sevgiyi birbirine karıştıran, mutsuz, hayata tutunmak için sürekli farklı şeyler arayan kişilerin adeta

bir prototipidir. C.'nin hikayesi adeta azgın bir denizde can simidinden yoksun bir şekilde yaşamda kalma mücadelesini sürdüren ve ona uzatılacak bir eli tutma arzusu içinde yaşadığı absürt hayatta var olmaya çalışan bir yolcuyla çağrıştırmaktadır.

Bu çalışma, soyut bir kavram olan varoluşçuluğun Türkçe yazılmış bir romanda nasıl kurgulandığını ve şekillendiğini göstermenin bir aracı olmayı amaçlamıştır. Varoluşçuların genel parolası olan “Varoluş özden önce gelir” anlayışını bu romanda da görülmektedir. *Aylak Adam* romanında C. sürekli “O” olduğuna inandığı kadını arayan, yaşamını “ötekilerin” şekillendirmesine izin vermeyen bir karakterdir (Eral, 2011, s. 86). Toplumun, kültürün, geleneklerin ve dönemin ruhunun istediği insan tipinden bir hayli uzak ve adeta kendini yontarak varoluşunu ortaya koymaya çalışan bir roman kahramanıdır. Varoluşçu psikoloji/felsefe açısından biçilmiş kaftan olan bu eserin Dasein’a yönelik filozofların/düşünürlerin soyut bir biçimde yaptıkları değerlendirmelerin somutlaştırılması açısından önemli olduğu ve benzer çalışmalara ufuk açıcı olması beklenmektedir.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş felsefe* (7. baskı). İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Akbaş, M. ve Bozok, N. (2015). Aylak Adam ve tuhaf bir kadın sokaklarda gezinirken: Aynı sokaklar [da] farklı deneyimler [le]. *Folklor/Edebiyat*, 21(81), 125-138
- Andak, S. (1992). Yunus Nadi roman mükâfâtı ikincisi. *Yusuf Atılğan'a armağan* içinde (s. 60-62). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atılğan, Y. (2011). *Anayurt oteli* (14. baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Atılğan, Y. (2017). *Aylak Adam*. İstanbul: Can Yayınları.
- Atılğan, Y. (2020). *Siz rahat yaşayalım diye*. İstanbul: Can Yayınları.
- Bakewell, S. (2017). *Varoluşçular kahvesi: Özgürlük, varoluş ve kayısı kokteylleri*. (E. Gözgülü, Çev.). İstanbul: Domingo. (Orijinal çalışma basım tarihi 2016).
- Bal, M. (2020a). Gonçarov'un Oblomovkalı Platon'unun varoluş felsefesine armağanı. *Felsefelogos Dergisi Platon Sayısı*, (75), 55-86.
- Bal, M. (2020b). Modernist edebiyatta aylaklık teması ve Yusuf Atılğan'ın Aylak Adam romanının varoluş felsefesi bakımından bir yorumu. *Dört Öge*, (18), 1-31.
- Balabanlılar, M. (1992). Anayurt oteli'nin yazarı Yusuf Atılğan'ın yöneldiği üç tema: hapis, intihar ve işkence. *Yusuf Atılğan'a armağan* içinde (s. 65-68). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Balık, M. (2016). Kendilik ve ötekilik sorunu açısından Yusuf Atılğan'da suç, ölüm ve intihâ. *Journal of International Social Research*, 9(45), 35-48.
- Blackham, H. J. (2005). *Altı varoluşçu düşünür*. (E. Uşaklı, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1959).
- Buber, M. (2017). *BEN ve SEN*. (İ. Palsay, Çev.). İstanbul: Kopernik Kitap. (Orijinal çalışma basım tarihi 1923).
- Camus, A. (2010). *Sisifos söyleni*. (T. Yücel, Çev.). İstanbul: Can Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1942).
- Camus, A. (2015). *Başkaldıran insan*. (T. Yücel, Çev.). İstanbul: Can Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1951).
- Cevizci, A. (2012). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Chances, E. (2015). Rus edebiyatında lüzumsuz adam. *Lüzumsuz bir adamın günlüğü* içinde (s. 97-114). İstanbul: Notos Kitap.

- Çifci, T. (2022, 25 Mayıs). Friedrich Nietzsche’de bengi dönüş. *DüşünBil Portal*.
<https://dusunbil.com/friedrich-nietzschede-bengi-donus/>
- Eagleton, T. (2020). *İyimser olmayan umut*. (E. Ayhan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
(Orijinal çalışma basım tarihi 2015).
- Eral, G. (2011). *Franz Kafka’nın ve Yusuf Atılgan’ın romanlarının varoluşçuluk temelinde karşılaştırılması* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale.
- Günday, H. (2003). *Piç*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Güngör, B. (2014). *Yusuf Atılgan’ın hayatı, eserleri ve fikirleri (1921-1989)* (Yayınlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Han, B. C. (2021). *Kapitalizm ve ölüm dürtüsü*. (Ç. Tanyeli, Çev.). İstanbul: İnka Kitap.
(Orijinal çalışma basım tarihi 2019).
- Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji üzerine beş ders*. (H. Tepe, Çev.). İstanbul: Bilim ve Sanat.
(Orijinal çalışma basım tarihi 1907).
- Jaspers, K. (2018). *Felsefe konuşmaları felsefeye giriş*. (A. Ali, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. (Kaynak metin orijinal çalışma basım tarihi 1996).
- Kılınç, C. (2015). *Mitoloji sözlüğü. Cilt 2*. İzmir: İlya Yayınevi.
- Kızıltan, G. S. (2022, 1 Haziran). Heidegger’de das man kategorisi-1. *Düşündüren Sözler*.
<https://dusundurensözler.blogspot.com/2009/03/heideggerde-das-man-kategorisi-1.html>
- Kurt, M. (2007). *1950 sonrası Türk edebiyatında varoluşçu felsefeden etkilenen yazarların romanlarında yapı, tema ve anlatma* (Yayınlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Laing, R. D. (1993). *Bölünmüş benlik*. (S. Çelik, Çev.). İstanbul: Kabakçı Yayınevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 1993).
- Mutlu, B. (2013). Kierkegaard’da ‘estetik’in yeri ve sınırları. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(3), 623-650.
- Münir, M. (2022, 10 Haziran). Aylak Adam. *T24*. <https://t24.com.tr/yazarlar/metin-munir/aylak-adam,17675>
- Nietzsche, F. (2020). *Putların alacakaranlığı*. (R. Minareci, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
(Orijinal çalışma basım tarihi 1889).

- Özgül, Z. (2019). *The unbearable heaviness of being: Absurdity of everyday life in Yusuf Atılgan's Aylak Adam and Julio Cortazar's Rayuela* (Yayınlanmamış doktora tezi). Sabancı Üniversitesi, İstanbul.
- Sancar, M. K. (2016). Jean-Paul Sartre'in varoluşçu felsefesi ve bir "kendinde varlık" olarak çoğunluk'un Mertkan'ı. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (26), 69-84.
- Saramago J. (2017). *Körlük*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1995).
- Sartre, J. P. (2005). *Varoluşçuluk*. (A. Bezirci, Çev.). İstanbul: Say Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1946).
- Sartre, J. P. (2009). *Varlık ve hiçlik: Fenomenolojik ontoloji denemesi*. (T. Ilgaz ve G. Çankaya Eksen, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1943).
- Schultz, D. P. ve Schultz, S. E. (2007). *Modern psikoloji tarihi*. (Y. Aslay, Çev.) İstanbul: Kaknüs Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 2004).
- Sever, M. (2022, 12 Haziran). Aylak Adamın görmezden gelinen erkekliği. *K24*. <https://t24.com.tr/k24/yazi/aylak-adam,1621>
- Solomon, C. R. (2020). *Akılcılıktan varoluşçuluğa- varoluşçular ve 19. yüzyıldaki kökleri*. (R. Kuldaşlı, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 2001).
- Soyşekerçi, H. (2017). Aylak Adam olmanın dayanılmaz ağırlığı. M. Şahin (Ed.), *Tedirgin Bir Yazar Yusuf Atılgan* içinde (s. 61-76). İstanbul: Destek Yayınları.
- Şahin, M. (2017). *Tedirgin bir yazar Yusuf Atılgan*. İstanbul: Destek Yayınları.
- Tarçalır Erol, B. (2022, 22 Mayıs). Diken üstünde olmak. *Varoluşçu Akademi*. <https://varoluscuakademi.com/diken-ustunde-olmak-busra-tarcalir-erol/>
- Türkeş, Ö. (2017). Kalabalıklar arasında tek başına. M. Şahin (Ed.), *Tedirgin Bir Yazar Yusuf Atılgan* içinde (s. 51-56). İstanbul: Destek Yayınları.
- Uğurlu, S. B. (2007, Eylül). *Yusuf Atılgan'da baba imgesi: Psikanalitik bir yaklaşım*. Sözlü sunum, 38. İCANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Ankara.
- Van Deurzen, E. ve Arnold-Baker, C. (2017). *İnsan meselelerine varoluşçu bakışlar: Terapi uygulama el kitabı*. (F. J. İçöz, Çev.). İstanbul: Aletheia Kitap. (Orijinal çalışma basım tarihi 2005).

Cesaretin Felsefesi: Platon'a Göre Cesaret Erdeminin Önemi

Özgür SOYSAL¹

Öz

Bu makalenin amacı cesaret erdeminin Platon'un politika felsefesinde genel olarak kabul edildiğinden daha belirleyici ve merkezi bir role sahip olduğunu ortaya koymaktır. Bu rolün öneminin Platon'un hem hocası Sokrates'in bir filozof olarak yaşamında sergilediği ve hatta hayatına mal olan cesaretinin farklı boyutlarını bir araya getirme çabasından hem de genel olarak, felsefe ile politikanın uzlaşabileceği ideal devlet çözümünün ayrılmaz bir parçası olmasından ileri geldiği iddia edilecektir. Platon'un dönemin politik düşüncesinde kahramanlıkla birlikte düşünülen cesarete oldukça farklı bir felsefi bir anlam ve rol vermeye çalıştığı savunulacaktır. Bu yolda Platon felsefesinde cesaretin aklın (bilgelik) arzuları (bedeni, maddi dünyayı ve devleti) yönetebildiği ideal bir düzen inşa etme hedefi açısından neden zorunlu bir işleve sahip olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu açıdan, makalenin iddiası, cesaret erdemine dair bu bakış açısının, Platon'un, Sokrates'in kişiliğinde somutlaşan felsefi yaşamı, doğru ve adil bir yaşam olarak sitede inşa etme yönündeki çözüm arayışının farklı boyutlarını anlamaya katkıda bulunabileceğidir.

Anahtar Sözcükler

Platon
Sokrates
cesaret
bilgelik
adalet

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 05.10.2022

Kabul Tarihi: 08.12.2022

Doi:

10.20304/humanitas.1184846

Philosophy of Courage: The Importance of the Virtue of Courage According to Plato

Abstract

The main goal of this article is to reveal the virtue of courage which plays a significant role in Plato's political philosophy. It will be argued that the importance of this role stems from both Plato's effort to bring together the different dimensions of Socrates' courage, which he exhibited in his life as a philosopher, whichever cost him his life, and that it is an integral part of the ideal state solution in which philosophy and politics can be reconciled. Plato was trying to give new philosophical meaning and role to the courage. It will be argued that this point of view can serve to understand the different dimensions of Plato's search for a solution to construct the philosophical life, which brings together wisdom and courage embodied in the personality of Socrates, on the ideal site as a true and just life.

Keywords

Plato
Socrates
courage
wisdom
justice

About Article

Received: 05.10.2022

Accepted: 08.12.2022

Doi:

10.20304/humanitas.1184846

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir/Türkiye, ozgur.soysal@ege.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7948-3364

Giriş

Bu metnin temel hedefi cesaret erdeminin Platon'un politika felsefesinde düşünüldüğünden daha önemli bir role sahip olduğunu ve bu rolün, onun hem özel olarak, hocası Sokrates'in bir filozof olarak yaşamında sergilediği ve hatta hayatına mal olan cesaretinin farklı boyutlarını bir araya getirme çabasından hem de genel olarak, ideal devlet tasarısının zorunlu bir parçası olmasından ileri geldiğini açığa vurmaktır. Bu açıdan *Devlet* diyalogunda cesaretin sadece siteyi koruyan savaşçıların erdemi olmaktan öte bir işlevi ve anlamı olduğu fikrinden hareket edeceğiz. Elbette Platon'un felsefesinde cesaretin rolü, onun özel olarak Atina demokrasisine karşı eleştirilerinden bağımsız değildir. Onun için Sokrates'in ölümü, bozuk bir devlet biçimi olan demokraside, hakikati dile getiren filozofun akıbetinin açık örneğini teşkil etmişti. Bu bağlamda Platon'un MÖ 4. yüzyıl Atina'sının politik düşüncesinde kahramanlıkla birlikte düşünülen cesarete yeni bir felsefi bir anlam ve rol vermeye çalıştığı savunulacaktır.

Bu hedef ışığında *Devlet*'te cesaret erdeminin neden önemli bir rol oynadığı konusundaki sorgulamamıza Sokrates'in bir filozof olarak ölüm karşısında gösterdiği olağanüstü cesareti farklı boyutlarıyla inceleyerek başlayacağız. Bu yolda Platon felsefesinde cesaret erdemiyle ilişkili tüm tartışmaların sistematik bir serimlenmesi yerine, cesaretin aklın (bilgeliğin) arzuları (bedeni, maddi dünyayı ve devleti) yönetebildiği adil bir düzen inşa etme hedefi açısından neden zorunlu bir işleve sahip olduğuna ışık tutulmaya çalışılacaktır. Bu açıdan, metnin temel bir iddiası, cesaret erdemini temele alan bu bakış açısının, Platon'un, Sokrates'in kişiliğinde somutlaşan -bilgelik ile cesareti bir araya getiren- felsefi yaşam biçimini, doğru ve adil bir yaşam olarak sitede inşa etme yönündeki çözüm arayışının farklı boyutlarını (pratik bilgeliğin teorik bilgeliğe nasıl bağlanabileceği, hakikatin devlet ve toplum ile ilişkisinin nasıl kurulacağı gibi sorunları) ve bu yolda karşılaştığı güçlükleri anlamaya hizmet edebileceğidir. Bunun için ilk olarak, Sokrates'in bir filozof olarak ölüm karşısındaki cesaretinin farklı unsurlarını, Foucault'nun Antik Yunan düşünce dünyasında öznenin hakikat ile ilişkisine dair analizlerinde öne çıkardığı “kendini bilme/*gnothi seauton*”, “kendilik kaygısı/ *epiméleia heautou*” ve “doğruyu söyleme” (*parrhesia*) kavramlarına başvurmak suretiyle açıklamaya çalışacağız. Böylelikle Platon'un cesaret ile bilgelik arasındaki ilişkiye dair görüşlerinde meydana gelen önemli değişiklikleri anlama ve onun *Devlet*'te cesareti, bilgelik ve ölçülülük erdemleriyle birlikte adalet erdeminin zorunlu parçaları olarak ele almaya nasıl yöneldiğini açığa vurma imkânı bulacağız. Bu yolda cesaret erdeminin yerini anlamak için, öncelikle Platon'un ruhun bölümlerine dair yaptığı açıklamaları ele alacağız ve

bu açıklamalarda, ruhun ayrı bir parçası olarak, kendine özgü üstünlüğü/erdemini cesaret olan kızgın/öfkeli bölüme (*thymos*) verilen yeni anlam ve işlevi tartışacağız. Platon'un ruhun öfkeli yanının cesaret ile ilişkisine dair görüşlerini ele almak suretiyle bilgeliğin cesaret ile ilişkisinin doğru bir şekilde kurulmasının adaletin ortaya çıkabilmesi için zorunlu bir gereksinim olarak nasıl anlaşıldığını açıklamaya çalışacağız.

Son olarak, Platon'u ruhu üçe bölmeye ve cesarete önemli bir rol vermeye götüren bu gereksinimin, felsefe ve politikayı uzlaştırma çabası açısından neden önemli olduğunu ve nasıl bir değişime yol açtığını görmek için cesaret erdeminin ideal devletin kuruluşundaki işlevine odaklanacağız. Bunun için, *Devlet*'in ideal bir toplumun kurulabilmesi için koruyucuların nasıl seçilmesi ve onlara nasıl bir eğitim verilmesi gerektiği hakkındaki kısımlardan hareketle inceleyeceğiz. Hedefimiz ise Platon'un ideal devletinde cesaret erdeminin, filozofun sadece ezeli ebedi gerçekliği temaşa etmenin mutluluğuna erişmiş, kendine yeterli bir bilge olmanın ötesine geçebilmesi ve sahip olduğu bilgiye dayanarak topluma akılsal düzen ve uyumu getiren etkin bir yönetici olarak anlaşılabilmesi için zorunlu bir role ve işleve sahip olduğunu açığa vurmaktır. Böylelikle Platon'un cesaretin felsefesini yapmak suretiyle, felsefenin/akılın yaşamı/siteyi düzenleyici bir güç olarak kendisini açığa vurabilmesini mümkün kılmaya çalıştığını savunacağız. Öte yandan Platon'un felsefe ve cesareti, yeni bir şekilde ilişkilendirme çabasının, felsefenin cesaretinin –Sokrates örneğinde aldığımız- farklı boyutlarına dair yeni sorunlara, açmazlara ve tartışmalara kaynak teşkil ettiğine de dikkat çekeceğiz.

Sokrates'in Bir Filozof Olarak Cesareti

Platon'un *Phaidon* diyalogu, Sokrates'in hapisane hücrelerinde baldıran zehrini içmeden önceki son anlarını hikâye eder. Phaidon, Sokrates'in dostlarıyla vedalaşırken yaptığı sohbetteki tavrı ve sözlerinin kendisinde mutlu ve huzurlu bir insan izlenimi bıraktığını, onun ölüm karşısında son ana kadar cesur ve asil durmaktan vazgeçmediğini aktarır (Platon, 2019b, 59a). Nitekim Sokrates kendisine zehir kabı uzatıldığında, hiç titremeden, beti benzi atmadan, sakince kabı almış (117b) ve “hiç duraksamadan ve yüzünü buruşturmadan büyük bir rahatlıkla zehri son damlasına kadar içmiştir” (117c). Sokrates'in yanında bulunanlar ise onun son anlarında duygularını denetleyemeyerek gözyaşlarına boğulmuşlardır. Sokrates'in ölüm karşısında en ufak tereddüt, endişe ve korku emaresi göstermeden sakin kalabilmesinin olağandışı bir cesaret örneği olduğu açıktır. Elbette bir filozofun ölümüne gitmeye nasıl bu kadar sakin bir şekilde razı olabileceği sorusuyla başlayan diyalogun büyük bir kısmı, bedenden ayrı bir şekilde var olan ruhun ölümsüz olduğu, öte dünyada onu hangi nimetlerin

beklediği ve dolayısıyla ölümden korkmanın gereksiz hatta tersine bilge birisi için kurtuluş olduğunu kanıtlamaya hasredilmiştir. Sokrates kendini gerçekten hakikate adanmış bir filozofun ölüm karşısında cesaretini yitirmemesinin doğal olduğunu ve hatta onun bütün yaşamı boyunca ölümü beklediğini iddia eder (64a). Ona göre ölüm yani ruh ile bedenin birbirlerinden ayrılması, gerçek filozofun bütün araştırmalarının temelinde yer alır (67d). Filozof saf bilgi arayışında kendisini sürekli aşklar, tutkular, korkularla dolduran, her türden hayaller ve saçmalıklar ile meşgul eden ve engelleyen bedenden ve duyulardan en nihayetinde kurtuluşunu memnuniyetle karşılamalıdır (66c-e). Bu açıdan filozof için ölüm, bedenden ve bedene bağlı kötülüklerden kurtulmasını ve böylece hayatı boyunca aradığı bilgeliğe ve saflığa ulaşmasını sağlayacaktır.

Böylece Sokrates'e göre ölüm karşısında öfkelenen birisini gördüğümüzde onun bedenine âşık (şan şerefe ve makamlara düşkün) birisi olduğuna yani gerçek filozof olmadığına hükmedebiliriz (68b). Ama filozofun arzuları üzerindeki denetimi (ölçülülüğü) ve ölüm karşısındaki cesaretini, diğer insanlarınkinden ayırt etmeliyiz. Sokrates'e göre filozof dışındaki insanlar, aslında arzuladıkları başka hazlardan mahrum olmamak için ölçülü davranır, daha fazla korktukları şeyler olduğu için cesaret gösterirler. Oysa filozof hazlarla hazları acılarla acıları bir tüccar gibi değiş tokuş etmez, onun için bilgelik dâhil tüm erdemler ruhun arınması olarak anlaşılır ve ölüm de onun bütün yaşamı boyunca peşinde olduğu bu arınmanın en yüksek noktasıdır (69a-e). Ama Sokrates'in bu açıklamasına karşı ruhun bedenden ayrıldıktan sonra bir nefes ya da duman gibi dağılıp gideceği, yok olacağı yönündeki yaygın bir inanış hatırlatılır. Sokrates'ten bu inanışa karşı ruhun ölümden sonra yaşamaya ve düşünmeye devam ettiğine kendilerini ikna etmesi istenir ki diyalogun bundan sonra yer alan büyük bir kısmını Sokrates'in ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya yönelik argümanları teşkil eder.

Bu kanıtlamalar sonrasında, dinleyicilerden Simmias, dile getirebileceği başka bir itiraz bulamasa da tam ikna olmadığını, konunun önemi ve insanın güçsüzlüğüne dair inancının kuşkular duymasına sebep olduğunu söyler (107b). Sokrates'in yanıtı ise ona hak vermesi açısından ilginçtir; "Bu söylediklerin doğru olduğu gibi Simmias, ilk başta hareket noktası olarak aldığımız varsayımlar da inandırıcı olsalar bile daha ayrıntılı bir şekilde incelenmelidir" (107b). İlginç olmasının bir sebebi, Sokrates'in bu noktadan sonra ruhun ölümsüzlüğü kanıtlamasını bir varsayım gibi alması ve ruhun bedenin ölümünden sonra öte dünyaya yolculuğuna ilişkin bir mit anlatmasıdır. Sokrates ruhlara ve ruhların mekânına dair anlattıklarının tam olarak doğru olduğunu iddia etmez ama bunlara inanmanın, "ödülü güzel

olduğu gibi verdiği umut da büyük” (114c) olduğu için alınması gereken ve alınmaya değer bir “risk” olduğunu söyler (114d). Zira bu inanış, bizi yaşamımız boyunca ölüme hazırlanmaya, ruhumuza özen göstermeye ve bilgelik ve erdem kazanmak için elimizden geleni esirgememeye yöneltecektir.

Böylece felsefenin ölüme hazırlık anlamına geldiği temasına geri döneriz. Ama dikkat edilmesi gereken husus, Sokrates'in ölüm karşısındaki inanılmaz cesaretinin sadece ruhun ölümsüz olduğuna dair metafiziksel bir bilgiden kaynaklanmadığıdır. Zira Sokrates inandırıcı olsa da bu bilginin birtakım varsayımlara dayandığını söylemekte ve daha sonra bu inancın ahlaki faydalarına vurgu yapmaktadır. Ölüm karşısındaki cesaret, Sokrates'in “gerçek filozoflar ölmeye idmanlıdır” (67e) diyerek dikkat çektiği gibi filozofun bilgeliği ve erdemleri kazanma yolunda bütün hayatı boyunca yaptığı pratiklerin sonucudur. Ölümün karşısında, titreme, yüzün renginin atması gibi istemsiz bedensel tepkileri bile kontrol edebilme, ruhun bedenden ayrı olduğu bilgisine güçlü bir inanç kadar insanın, ruhu ölümsüz bir varlık gibi davranabilme erdemini (cesareti) bir alışkanlığın ürünü olarak geliştirebilmesine de bağlı görünmektedir. Benzer şekilde, Hartle'in, Sokrates'in gerçekten kendi ölümünün tarafsız/ilgisiz bir izleyicisi olup olmadığını dair çözümlemesinde de bu durum, kanıtlamaların kesin olmayışı (teori) ile eylemin kesinliği (pratik) arasında bir yarıklık olarak değerlendirilmektedir: “argümanlar titrektir, ama Sokrates titremez” (Hartle, 1986, s. 32). Ona göre bu yarıklık, *Phaidon*'da ruhun bedenle ilişkisinde “ruhun bedenden ayrılması” ve “ruhun bedenin üzerindeki hâkimiyeti” olarak iki farklı biçimin gerilimli birlikteliğine bağlıdır (Hartle, 1986, s. 35).

Sokrates ruhu henüz bedensel haz ve acılardan ayrılmamış olsa bile ruhunun ölümsüzlüğü inancına uygun bir şekilde bedeni üzerine tam bir hâkimiyete sahip görünmektedir, ölümü beklerken de zehri içerken de en ufak bir tereddüt göstermez. Diğerleri ise hem ruhun ölümsüzlüğü hakkında kuşkuya sahiptirler hem de kendilerini tutamayıp ağlamaya başlamış olduklarına atıfla söylersek, bu inanca bağlı olan eylemlerinde henüz kontrole sahip değildirler. Sokrates'in diğerlerine ölmeden önce verdiği tavsiyenin iki biçimine dikkat etmek, bilgi ile eylem arasındaki gerilim olarak okunabilecek bu belirsizliği değerlendirmeye ışık tutabilir. İlk olarak Sokrates ruhun ölümsüzlüğü konusundaki sohbetlerini daha iyi kavrayabilmeleri için kanıtlamalarındaki varsayımları çok iyi incelemelerini önerir (Platon, 2019b, 107b). Zira ruhun ölümsüzlüğü konusunun açıklığa kavuşması (ölen ve ortadan kalkan şeyin sadece beden olduğunun bilgisi) hem bu yaşamda hem de bu yaşamdan sonra ruhlarıyla ilgilenmeye ve bilgelik ve erdem kazanmaya çalışmaları

için gereklidir. Öte yandan Sokrates sohbet bittiğinde, hemen zehri içmeden önce, herhangi bir isteği olup olmadığı sorulduğunda, diğerlerine kendilerine iyi bakmalarını, kendilerini ihmal etmemelerini ve böylece ruhun ölümsüzlüğü konusunda konuştukları şeylere uygun bir yaşam sürdürmelerini salık verir (115b).

Böylece bu iki tavsiyeden hareketle, insanın ya da ahlaki öznenin, ruhun ölümsüz olduğu hakikati ile iki tür ilişkiye sahip olduğunu söylemenin ve bunları, özellikle Foucault'nun Antik Yunan düşünce dünyasında öznenin hakikat ile ilişkisine dair analizlerinde öne çıkardığı iki ilke ile tarif etmenin mümkün olduğu düşüncesinden hareket edeceğiz. Sokrates gibi erdemli bir yaşam sürdürmek ve ölüm karşısında onun gibi cesur olabilmek isteyen bir insan hem kendisinin ölümsüz bir ruh olduğu hakikatini elde etme yolundan (kendini bilme/*gnothi seauton*), hem de bu yolda sürekli idman yapmaktan, kendiyile ilgilenmekten, kendisini ve yaşamını dönüştürmekten (kendilik kaygısı/ *epiméleia heautou*) vazgeçmemelidir. Foucault'nun bu konudaki analizleri, Antiklerin kendini tanı veya kendini bil biçimindeki ünlü Delphi buyruğunun, aslında her zaman “kendinle ilgilenmen gerek” buyruğu ile iç içe geçmiş ve hatta günümüzde düşünülenin aksine, ona tabi olarak ele alınmış olduğuna vurgu yapar (Foucault, 2015, s. 7). Kendi örneğimizden hareket edersek, insanın ölüm karşısında cesareti, sadece kendi ruhunun ölümsüz olduğu bilgisinden kaynaklanamaz. Bu bilgiye uygun bir yaşam (filozofun yaşamını) sürdürebilmek, insanın kendisi üzerinde dönüşümler yapmasını sağlayan, ruhani ve bedensel bir dizi pratikler kümesini de içerecek bazı çalışmalar yapmasını gerektirir. Ama bu iki yönü, sanki doğruluk ve öznenin bu doğruluk ışığında kendisi üzerinde gerçekleştirdiği pratikler olarak dışsal bir ilişki çerçevesinde düşünmememiz gerekir. Zira buradaki ilişki tam da insanın kendisi hakkındaki hakikate ulaşabilmesinin, en başından kendisini değiştirmesine (bedenin arzuları üzerinde hâkim olabilmesine) bağlı olduğunu gösterir (Foucault, 2015, s. 19). Dolayısıyla insanın kendisinin gerçekte ne olduğunu bilmesi yani ruhunun ölümsüz olduğu bilgisi, ancak kendisiyle ilgilenmesiyle yani ölüme hazırlanmasıyla elde edilebilir diyebiliriz.

Bu ayrıma dayanan bir bakış açısından yaklaşmak, Sokrates'in -*Gorgias*, *Protagoras*, *Menon* gibi Platon'un pek çok diyalogunda karşımıza çıkan- “kimse bilerek kötülük yapmaz” biçimindeki iddiasına ilişkin tartışmalara da ışık tutabilir. Erdemin bilgi olduğu iddiası genellikle iradenin zayıflığı (*akrasia*) meselesini dışlıyor olarak yorumlanır ve erdemın nasıl öğrenilebileceği konusundaki tartışmaları şiddetlendirir. Bu açıdan cesaretin bilgi olduğu iddiası da Platon'un erken dönem diyaloglarında pek çok kez dile getirilmiş ama tartışmalar bir sonuca bağlanamamıştır. Nitekim *Protagoras* diyalogunda Sokrates, Protagoras'ın bir

sofist olarak erdem (ruhun terbiyesi) öğretmeni olmaya uygun olmadığını göstermeye çalışırken, cesaretin aslında “korkulacak şeyler ve korkulmayacak şeyler hakkındaki bilgi” olduğunu savunur (Platon, 2001, 360d). Öte yandan Sokrates’in ölüm karşısındaki cesaretinin, sadece ne tür şeylerden korkulacağı konusundaki bilgiden değil, felsefe bir yaşamı sürdürmesinden yani kendine hâkim olma yolunda gerçekleştirdiği idmanlardan da kaynaklandığına dikkat çektik. Dolayısıyla kendilik pratiklerinin (kendilik kaygısı) bilgi ile karşılıklı ilişkisine atıfla söylersek, iyinin bilgisine ulaşmak, daha en başından iyi olmayı (erdem) gerektiriyor gibi görünmektedir.

Nitekim bu ilişkiye açıklama getiremeyen *Protagoras* diyalogu sonunda Sokrates erdem ve dolayısıyla cesaretin özünün ne olduğu ve daha da önemlisi öğretilbilir olup olmadığı konusunun yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini söyler, ama tartışma ertelenir. (361c-e). Benzer şekilde bu mesele, Platon’un erken diyaloglarından, cesaretin ve gençlere verilmesi gereken en iyi eğitimin ne olduğunun tartışıldığı *Lakhes*’te de ele alınmıştır. Burada da cesaret “ataklık, gözü peklik ve öngörüsüzlüğe bağlı olan korkusuzluktan” (Platon, 2010, 197b) düşünülmüş bir eylemliliğe sahip olmak bakımından bilgelik ile ilişkisi bağlamında ayırt edilmiş ama bu ilişkiden hareketle cesaretin nelerden korkulacağına dair bir bilgi olarak tanımlanması (199b) yetersiz olduğu için reddedilmiştir. Sokrates diyalogun sonunda bir bütün olarak erdem ne olduğu anlaşılmadan erdem bir parçasının uygun bir tanımının verilmeyeceğini ve dolayısıyla cesaret erdeminin tanımını henüz bulamadıklarını söyler (199e).

Platon’a göre erdem mahiyeti ve nasıl öğretilbilir olduğu mevzusunun ayrıntılı ele alınışını *Devlet* diyalogunda, özellikle ideal bir site devletinin (*polis*) eğitim projesiyle ilgili kısımlarında bulacağız. Buna bağlı olarak, Sokrates’in ölüm karşısındaki cesaretinin iki yönüne (ölümsüz bir ruh olduğu bilgisi ile kendilik pratikleri) dair tartışma, bilgeliğin cesaret ile ilişkisi bağlamında merkezi bir mesele olarak yeniden karşımıza çıkacak. Nitekim Platon bu belirsizlikleri gidermeye çalışacak ve cesareti, bilgelik ve ölçülülük erdemleriyle birlikte adalet erdeminin zorunlu parçaları olarak ele alma yoluna gidecektir. Ama Platon’un bu girişiminde, Sokratik cesaretin bir başka boyutunun da rol oynadığı ve hatta belli sorun ve gerilimlere yol açtığını düşünüyoruz. Bu konudaki ipucunu henüz *Lakhes*’te Sokrates’in, Atina askeri ve politik yaşamının önde gelen figürlerinden olan Lakhes ve Nikias tarafından, cesur bir insan olarak, gençlerin ruhlarının eğitimiyle, onlara kendileriyle ilgilenmenin (kendilik kaygısı) nasıl öğretilbileceğiyle ilgili en güvenilir kişi olduğuna hükmedilmesinde bulabiliriz. Aslında diyalogda Sokrates de diğerleri gibi cesaretin tanımını bulamamıştır ama

onların tartışmasını, gerçekten kendileri ve başkalarıyla ilgilenme etkinliğine ilişkin görüş sunmayı hak edip etmediklerinin sorgulamasına dönüştürmüştür. Diğerlerinin Sokrates tarafından sorgulanmayı ve hatta yaşayışları hakkında sınava tabi tutulup hatalı yanlarının yüzlerine vurulmasını kabul etmelerinin sebebi, onun açık sözlü olması, yani konuşmaları (söylem) ile davranış (yaşama) biçiminin birbiriyle uyumlu olmasıdır (Platon, 2010, 187c-189c). Foucault bu diyalogun, Sokrates'in yaşamı ile söylemi arasındaki ahenkten doğan ve doğru, özgür ve açık konuşma faaliyetine doğru ilerleyen güzergahını, bir hakikat oyunu olarak, Sokratesçi *parrhesia*'nın ("doğruyu söyleme") önemli bir göstergesi olarak yorumlar (Foucault, 2018, s. 128).

Foucault'nun *parrhesia* kavramı ve pratiklerine dair görüşlerine atıfla söylersek, Sokrates doğruluğu, onu gizleyebilecek ya da anlaşılmaz hale getirebilecek retorik süslemelerden kaçınarak, olabildiğince açık ve dolaysız bir şekilde söyleme cesaretine sahip bir "hakikat anlatıcısı" yani *parrhesiastes*'tir (Foucault, 2018, s. 11-13). Burada cesaretin yeri, hakikati anlatanın muhatabı olan kişi ya da kişilerle ilişkisiyle ilgili bir tür riski ya da tehlikeyi göze alıyor olması gerekliliğine dayanır ve söylediklerinde samimi ya da dürüst olduğunun kanıtı olarak görülür. Dolayısıyla *parrhesia* pratiğindeki tehlikeyi göze alma koşulunun bir parçası olan muhatapları rahatsız etme, hatta şiddete yöneltme olasılığı, anlatılan hakikatin hazmetmesi güç, alışılmış olandan farklı bir hakikat olduğuna ve dolayısıyla zorunlu olarak eleştirel bir içeriğe sahip olduğuna işaret eder (Soysal, 2015, s. 223). Sokrates'in tam da diline asla hâkim olmayan, herkesi sorgulayan, konuştuğu kişilerin bildiğini zannettikleri şeyleri aslında bilmediklerini gösteren, onların kusurlarını, bilgisizliklerini yüzlerine vurmaktan asla geri durmayan, dolayısıyla "rahatsız edici" ve hatta "sinir bozucu" bir kişi olarak tasvir edildiğini biliyoruz.

Nitekim *Savunma*'da Sokrates kendisini, soylu ama hantal bir ata benzettiği Atina'nın sürekli etrafında dolaşan ve kendisine gelmesi ve uyanması için onu sürekli rahatsız eden bir at sineği olarak takdim etmiştir (Platon, 2019c, 30e-31a). Sokrates nefes aldığı sürece felsefe yapmaktan yani rastladığı herkese gerçekleri göstermekten, önemsiz şeylere (zenginliğe, makama) fazla değer verdikleri için onları suçlamaktan ve ruhlarını mükemmelleştirmek üzere kendileriyle ilgilenmeye ikna etmekten vazgeçmeyeceğini söyler (29d-30b). Onun ölüme mahkûm edilmesi ise asla sessiz kalmayan, dalkavukluk yapmayan, süslü ya da temkinli bir dil (retorik) kullanmak yerine inandığı doğruyu açıkça ve doğrudan dile getiren Sokrates'in muhataplarının, kendilerine söylenen acı verici hakikatlere katlanmaya razı olma cesareti gösteremediklerinin kanıtıdır. Bu açıdan Platon için Sokrates'in ölümü, herkese ve

her önüne gelene söz söyleme özgürlüğünün (*isogoria*) olduğu Atina demokrasisinde pohpohlamak, kandırmak yerine işe yarar doğruları açık sözlülükle dile getirmeye, başkalarının hatalı görüşlerine karşı çıkma cesaretine yer olmadığını göstergesidir.

Bu noktada Platon'un *Devlet*'te gerçek filozofların sitedeki durumunu görmek için demokrasiye ilişkin yaptığı ünlü gemi benzetmesini hatırlayabiliriz; kaptanlığın ne olduğu hakkında hiçbir fikri olmayan gemicilerin ben daha iyi kullanırım diye gerek pohpohlama, kandırma yoluyla gerek zor kullanarak, birbirlerini ezerek ya da öldürerek dümenin başına geçmek üzere çıkardıkları kavga ve gürültü içinde gerçek kaptanlığı bilen insanın, iyi ve doğruyu söyleyen kişinin sözüne yer yoktur (Platon, 2019a, 488a-e). Bu durumdan kurtulmanın ve siteye adaleti getirmenin Platoncu yolu, devlet gücüyle aklın gücünü birleştirmek, yani onun ünlü sözüyle filozofların kral olması ya da kralların gerçekten filozof olmasıdır (473d). Platon'un bu iddiası sonrasındaki, bilgelik sevgisi olarak gerçek felsefenin ne olduğu, gerçek filozofun kim olduğu ve neyi bildiği konusundaki soruşturmaları (474b-487a) onun çözümündeki epistemolojik ve etik-politik yan arasında kısmi bir ayırım yapma imkânı sunar. Zira Platon için gerçek felsefeyi, değişmez kesin bilgi (*episteme*) peşindeki bilimi, Sofist denen, parayla tutulanların bilim adı altında öğrettiği beylik inanışlardan, sahte kanılardan (*doksa*) ayırt etmek gerekir (493a).

Gerçek Felsefe ve Cesaretin Ruhsal Temeli

Gerçek filozofları, bilgeliği sevenler olarak, Platon'un ifadesiyle filodokslardan yani kanıseverlerden (480a) ayırmanın epistemolojik cephesi, değişmez gerçek bilginin sahte inançlardan, gelip geçici kanılardan ayırt edildiği ünlü idealar kuramının ortaya konulmasıdır. Ama devlet işleriyle (iktidar), gerçek felsefeyi uzlaştırmak (520c) ve gerçek adaletin ortaya çıkışını sağlamak ancak filozofun sahip olduğu gerçek bilgiyle yönetilen ideal bir devlette (*kallipolis*) mümkün olabilir. Zira ona göre, kötü eğitimin, yanlış değerlerin hâkim olduğu mevcut devletler içinde yaradılışı gereği felsefeye yatkın olanlar kişiler bile sağlıklı bir fidanın kötü bir toprağa ekilmesine benzer şekilde bozulmaktan kurtulamaz (491d-492a). Gemi benzetmesine atıfta bulunursak, filozoflar kaptanlığı gerçekten bilmelerine rağmen, “geveze, işe yaramaz, kaçık” (488c) olarak yaftalanacaklardır, hatta Sokrates gibi cesur olanları, diğerlerinin kızgınlıklarının hedefi haline gelecektir. Kısacası mevcut devlet biçimlerinin hiçbiri filozofa uygun değildir (497b).

Dolayısıyla Platon gerçek filozofun nasıl yetişebileceği konusunu (çözümün etik-politik boyutunu) ideal bir devlet tasarısı çerçevesinde ele alacaktır. İdeal devlet, politika ile felsefe (filozof ile site) arasındaki gerilimin ortadan kalkacağı yer olacaktır. Nitekim Platon

mevcut devlet biçimlerinde filozofluğa yükselenlerin politikanın gürültülerine karışmaktan imtina ettiklerini söyler (520b); mağara benzetmesine atıfla söylersek, ruhunu karanlıktan aydınlığa çevirerek gerçek varlığa ulaşanların karanlıktan kaçınması, onunla ilgilenmemesi doğaldır. Ama Platon'a göre filozofun tasarladığı ve gerçek felsefenin ortaya çıktığı ideal devlette, güzelin, doğrunun ve iyinin gerçek örneklerini görmüş olan filozof, devlet işlerinin başına geçince, mağaraya inip karanlığa gözlerini alıştırdıca, karşısına çıkan her yansımanın aslını bildiği için hiç zorluk çekmeyecektir (520c). Platon'un politika ve felsefe arasındaki gerilimi, eğitim çerçevesinde pratik bilgeliği (*phronesis*) teorik bilgiğe bağlamaya çalışarak çözmeye çalıştığı bu düşünce aksında (ve bu yolda karşılaştığı sorun ve gerilimlerde) cesaret erdeminin bilgiğe zorunlu olarak eşlik eden merkezi bir role sahip olduğunu görebileceğiz.

Devlet'te cesaret erdeminin bu rolü Sokrates'in ruhun bölümlerine dair yaptığı açıklamalara bağlı olarak anlaşılabilir. Sokrates öncelikle ruhun içindeki mücadeleye (arzuların teşvikine ve ona karşı koyan yanın varlığına) atıfla, ruhun birbirinden ayrı iki bölümü olduğunu söyler. Ruhun düşünmesini sağlayan bölümü akılcı kısım, doyumlar ve hazlara bağlı olan bölümü ise arzulayan (akıl dışı) kısım olarak ele alınır (439d). Aslında *Phaidon*'da da akıl ve tutkuların doğal olarak bizi farklı yönler çeken iki yan olarak ele alınmıştır. Ama orada ruh sadece akıldan ve onun hakikat tutkusundan ibaret olarak ele alınıyor, tüm diğer tutkular ve korkular, ruhun kurtulması gereken beden ile ilişkilendiriliyordu. Buna karşılık *Devlet*'te çok daha karmaşık bir ruh açıklaması ile karşılaşırız. Öncelikle fiziksel iştahlar da dahil olmak üzere tüm tutkular beden yerine ruhun içinde konumlandırılmıştır (Hobbs, 2006, s. 2). Dahası Sokrates ruhun içinde, düşünen, hesaplayan akılcı ve düşünmeyen sadece arzulayan (seven, acıkan, susayan, zevk isteyen vb.) bu iki yanın dışında, azgınlık, kırgınlık, atılganlık (*thymos*) diye bir şey daha olduğunu, bunun ise ruhun üçüncü yanı olarak ele alınması gerektiğini söyler (Platon, 2019a, 439e). Sokrates bu öfkelenen yanın, akılsal yan gibi arzulayan yanımızla savaştan ayrı bir yan olduğunu kanıtlamak için Leontios'un Atina'ya dönerken surların dibinde gördüğü cesetlere yakından bakma arzusuyla mücadele edişini anlatan bir hikâyeye atıfta bulunur. Leontios cesetlere bakma isteğini yenmek için bir süre başını çevirmiş ve gözlerini kapatmıştır, ama en sonunda dayanamayıp cesetlerin yanına gidip gözlerini dört açıp öfkeyle bağırıştır "Haydi kör olasıcalar... Alın doya doya seyredin bu güzel manzarayı" (439e-440a).

Böylece Sokrates'e göre bu hikayedeki gibi, aklını dinlemeyip tutkularına sürüklenen insanın kendine öfkelenmesi, ruhumuzun akılcı yanına eşlik eden, arzularla savaştan öfkeli bir yanımız olduğunu göstermektedir. Cesur bir insanın haksız olduğunu anladığında cezaya ve

cezanın getirdiği tüm acılara öfkelenmeden razı gelmesini; haksızlığa uğradığında ise öfkelenip tüm cefaları hatta ölümü göze alıp savaşmasını sağlayan ruhumuzun bu yanındır (440c-d). Böylece Platon ruhun öfkelenen yanını hem arzulardan hem de akıldan ayırt etmekte ama ruh içindeki çatışmalarda aklın yanında yer alabilecek şekilde ele almaktadır. Bütün ruhu korumak ve yönetmek akla düşecektir ama öfkenin işi de ona itaat etmek ve yardım etmek olacaktır (441e). Platon ruhun bölümleri arasındaki ilişkiyi ve bu ilişki içerisindeki aklın rolünü *Phaidros*'ta bir çift kanatlı atın çektiği arabayı doğru yönlendirmeye çalışan bir araba sürücüsüne benzeterek açıklamıştır (Platon, 2020, 246a-256a). Atlardan soylu, güzel ve beyaz olanı ruhun öfkelenen yanını, siyah, çirkin ve kötü huylu olan at ise arzulu yanını temsil eder. İnsandaki akılsal yana karşılık gelen ve hakikati bilen sürücü, arabayı ilahi hakikatler dünyasına yükseltmeye çalışmaktadır ama siyah at yani arzular ve tutkular onu sürekli aşağıya çekmektedir. Dolayısıyla aklın bu amacını gerçekleştirebilmesi beyaz atın yani ruhun öfkeli yanının onunla birlikte olmasına bağlıdır. Bunun anlamı ise insanın akıl ve onun erdemi olan bilgelik kadar öfkeli yan ve onun üstünlüğü olan cesarete ihtiyaç duyduğudur.

Elbette bilgeliğin cesarete ihtiyacını daha iyi anlamak için öncelikle ruhun öfkeli yanının cesaret ile ilişkisini açığa kavuşturmak gereklidir. Zira taşkın, kızgın, öfkeli olan yan/kısım gibi pek çok şekilde çevrilen *thymos*'un cesaretin dayanağı, zorunlu koşulu ya da önemli bir parçası olduğu kesin olsa da Sokrates'in sürekli kızgınlık örneğini verdiğinden de anlaşıldığı üzere doğrudan cesaretin kendisi değildir (Rabieh, 2006, s. 98). Aslına bakılırsa Platon'un *thymos* kavramını ruhun ayrı bir bölümü olarak ele alması Platon yorumcularının üzerinde uzlaşmadığı pek çok tartışmaya yol açmıştır (Hobbs, 2006, s. 3-4). Elbette ruhun içindeki mücadeleye yeni bir unsurun katılması, Platon'un akıl ve bedensel tutkular arasındaki ikili mücadeleyi genişletmesine, insanın eylem motivasyonlarına ilişkin daha zengin bir resim çizebilmesine olanak tanımaktadır (Chad, 2018, s. 8). Bu açıdan insanın en iyinin ne olduğuna dair akılsal kararına rağmen yanlışı yapabilir olup olmadığına dair tartışmanın (*akrasia*) daha kapsamlı bir şekilde yapılabilmesinin yolu açılmıştır (Wilburn, 2015, s. 1).

Buna karşılık Platon'un ruhun ayrı bir parçası olarak *thymos* kavramına verdiği yeni anlam ve işlev, bu kavramın belirsizliğinden nasıl işlediğine ve bu işleyişin Platon'un diğer eserlerindeki görüşleriyle bağlantısının yarattığı sorun ve gerilimlere uzanan pek çok tartışmaya yol açmıştır. Ama metnin hedefi açısından, bu tartışmaların zengin ve verimli olduğunu göz ardı etmeksizin, Platon'u ruhu üç bölme ve üstünlüğü/erdemini cesaret olan kızgın bölüme önemli bir rol oynamaya götüren ihtiyaca odaklanacağız ve dolayısıyla felsefe

ve politikayı uzlaştırma çabası açısından nasıl bir işleve sahip olduğunu görmek için özellikle ideal devletin kuruluşundaki yerini ele almakla yetineceğiz. Zira burada Platon ruhun kızgınlığı olarak adlandırdığı bu kısmı, akılsal ruha tabi ve yardımcı kılmak suretiyle, cesaret erdemine, dönemin kahramanlıkla birlikte düşünülen kavrayışından oldukça farklı yeni bir felsefi anlam vermeye çalışmaktadır (Chad, 2018, s. 8).

İdeal Devlette Cesaretin Yeri

Ruhun öfkelenen yanı ve cesaret arasındaki ilişki, *Devlet*'te ilk olarak, Sokrates'in felsefeyle politikanın uzlaşabileceği adil bir toplum tasarısını çizmeye başladığı zaman karşımıza çıkar. Bilindiği gibi Platon'un ideal devletin kuruluşuna dair çözümlemesi, Sokrates'in adalet ve adaletsizliğin ne olduğunu anlayabilmek için, onların tek bir insan yerine daha büyük ölçekte (büyütülmüş bir insan olarak) yani devlette vücut bulmuş haline bakmanın işi kolaylaştıracağı önerisiyle başlar (Platon, 2019a, 368e-369a). Dolayısıyla Sokrates adaleti öncelikle daha iyi görülebilir olduğu adil bir devlet ya da toplumdaki haliyle inceleyecek, daha sonra ise tek bir insandaki haline bakacaktır. Nitekim ideal devleti oluşturacak olan yönetici, koruyucu ve üretici sınıfı, tek bir insan ruhundaki üç bölümle, akılsal, öfkelenen ve arzulayan kısımlarla benzer hatta eşleşmiş olarak ele alınacaktır. Kanatlı atlardan oluşan araba örneğini hatırlarsak, adil bir insanın ruhu nasıl aklın, öfkelenen yanını hizmetine alarak arzulu yanını gemleyebilmesi ile ortaya çıkan uyumu sergiliyorsa, adalet de bir devlette ancak filozofun koruyucularla birlikte üreticileri yönettiği ideal bir bütünlük durumunda ortaya çıkacaktır. Her bir sınıfın ya da ruhun her bir bölümünün deyim yerindeyse kendi işini doğru yaparak mükemmelleşmesi de onların sırasıyla bilgelik, cesaret, ölçülülük erdemlerini kazanmalarındır ki ancak o zaman dördüncü erdem olan adalet ya da doğruluk ortaya çıkabilecektir. Ama Sokrates ideal toplumun kuruluşunu anlatmaya, adalet ve adaletsizliğin nasıl beraber doğduğunu görmek üzere düzenli bir toplumun doğuşunu ele alarak başlar (369a).

Sokrates toplumun doğuşunu, insanların tek başına ihtiyaçlarını karşılayamaması olgusundan hareketle açıklar (369b). Sokrates insanlar arasında iş bölümüyle ortaya çıkan ve herkesin zorunlu gereksinimleri karşılamak üzere kendi doğal yeteneğine göre işler üstlendiği yeni doğmuş toplumu, sağlıklı, henüz bozulmamış adil bir toplum olarak tasvir eder (372e). Ama bu sağlıklı toplumun bolluk toplumuna dönüşmesi, yani zorunlu olmayan ihtiyaçlara ilişkin yeni lüks üretim alanlarının açılmasıyla birlikte mal edinme hırsı ortaya çıkar, bozulma başlar ve en nihayetinde savaş kaçınılmaz olur. Böylece toplumu korumak ve diğer sitelerle savaşmak için askerlere ya da koruyuculara ihtiyaç duyulmaya başlanır (373e-374a). Bu

noktada, diyalogun ideal bir toplumun kurulabilmesi için ne türden koruyucular seçilmesi ve onlara nasıl eğitim verilmesi gerektiği hakkındaki kısmı başlar ki bize Platon'un, cesaretin anlamı ve nasıl elde edilebileceği konusundaki görüşlerine dair en önemli ipuçlarını sunar. Zira Platon'a göre ideal sitenin kuruluşunda koruyucular, ruhlarında öfkeli yanın ağır bastığı insanlardan seçilmeli ve bu yanlarının cesaret erdemine dönüşebileceği bir eğitime tabi tutulmalıdırlar.

Nitekim Sokrates öncelikle iyi bir koruyucunun düşmanlarla başa çıkabilmek için duyularının keskin, bedenen güçlü olması gerektiğine dikkat çeker. Ama iyi dövüşebilmek cesur olmayı da gerektir ve ruhunda öfkeli yan ağır basanlar daha cesur yani amansız, gözü pek ve yenilmez olur. Yaradılışı azgın olanlarla ilgili sorun ise fazla sert, yatıştırılmaz, boyun eğmez tabiata sahip olmalarıdır (375a-c). Dolayısıyla düşmanlara karşı sert olan koruyucuların, kendi yurttaşlarına yumuşak olmasını sağlamak yani güçlendikçe amansız bir zorbaya dönüşmelerini engelleyecek bir eğitime tabi tutulmaları önemlidir (416b). Siteyi hem dışarıdaki düşmanlara koruyacak hem de içeride huzuru sağlayacak bir koruyucunun karakteri, tanıdıklarına kuyruk sallayan tanımadıklarına saldıran iyi cins bir bekçi köpeğine benzetilir (375e). Bu tür bir köpeğin dost ve düşmanı ayırt etmeyi öğrenebilmesi, onun mizacında, bilmeye ve öğrenmeye yönelik olarak filozoflarda görülen merakın da bulunduğunu gösterir (376b). Nitekim geleceğin filozof kralı, titiz ve uzun bir eğitime tabi tutulan bu koruyucuların içinden çıkacaktır.

Geleceğin koruyucularının eğitimlerinde en önemli unsur, ruhlarındaki kızgın yanın yaratabileceği tehlikeyi engellemek ve cesaret erdemini kazanmalarını sağlamaktır. Bu açıdan onların çocukluktan başlayan eğitimlerinden beklenen şey doğru dengenin kurulmasıdır; azgın tabiatlarını bir yandan amansız bir savaşçı olabilmeleri için güçlendirmek öte yandan da zalim ve hoyrat olmalarını engellemek için yumuşatıp evcilleştirmektir (Hobbs, 2006, s. 11). Geleceğin savaşçıları, elbette onları savaşa hazırlayacak ve güçlenmelerini sağlayacak doğru ve ölçülü bir jimnastik eğitimi alacaklardır. Ama onların ruhlarının eğitimi esas olarak söz sanatlarını da (masallardan şiire edebiyatı da) içerecek şekilde kullanılan müziğe (*mousike*) dayanacaktır. Sokrates'in "hiçbir şey insanın içine ritim ve düzen kadar işleyemez" diyerek dikkat çektiği gibi müzik eğitimi doğru yapıldığında insanın özünü güzelleştirir ve ölçülü bir yumuşaklığa sahip olmasını sağlar (Platon, 2019a, 401e). Dolayısıyla müzik ruhun öfkeli yan üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir; "öfkeyi ölçü ve düzenle gevşetir, yatıştırır, yumuşatır" (442a). Nitekim Sokrates ömürleri boyunca bedenini güçlendirmiş, ama müzikle ilgilenmemiş kişilerin sert ve kaba ("söze düşman müziğe yabancı") olduklarına dikkat çeker. Sertlik insan

ruhunun öfkeli bölümünden kaynaklanır ve ancak ruhun doğru bir şekilde eğitilmesiyle cesarete çevrilebilir (410d). Ama cesaret açısından sadece müzikle uğraşmak, içimizdeki coşkunluğun giderek azalmasına ve dolayısıyla fazla yumuşaklığa ve sünepeliğe yol açacağı için yanlıştır. Dolayısıyla Platon'un müzik ile jimnastiği doğru ve ölçülü bir şekilde uzlaştıran bir eğitim sayesinde geleceğin yöneticilerine özgü özel türde bir cesaret erdemi oluşturmakla ilgilidir. İdmanın yanı sıra doğru oranda bir müzik ve sanat eğitiminin rolü, geleceğin koruyucularında coşkun bir yürekle bilim sevgisini birleştirmek olacaktır (411e).

Geleceğin yöneticileri, filozofları koruyucu sınıfının en iyileri içinden çıkacağı için cesaretin bilgeliğe bağlandığı eğitim süreci hayati bir öneme sahiptir. Nitekim Sokrates çocukluktan başlayan -hangi masalları ve müzikleri dinleyeceklerine kadar detaylı bir şekilde sürdürülen- bir eğitim sürecinin yanı sıra koruyucuların nasıl yaşayacakları (toprakları, evleri, paraları olmadan vb.) konusunun da titiz bir şekilde düzenlenmesi ve onların cesaretlerinin sürekli sınanması gerektiğini söyler (416c-417a). Sokrates'e göre çocukluk, gençlik ve olgunluk çağında tüm sınamalardan geçen kişiler, devletin önderliği ve koruyuculuğuna getirilecektir (414a). Bu noktada koruyuculuğun ikiye ayrıldığını, koruyuculuk eğitimi alan ve devleti korumak için savaşan gençlerin artık bekçiler ya da yardımcıları (*auxilarries*) olarak adlandırıldığını görürüz. Yardımcıların veya bekçilerin görevi yöneticiler tarafından konulan kuralların hayata geçirilmesini üstlenmek ve böylece siteyi dış düşmanlardan korumak ve içeride de yurttaşlar arasındaki huzuru sağlamaktır (414b).

Cesaretin bu çerçevede yeniden tanımlanışını da Sokrates'in ideal devlette bu üç sınıfın işlevini, erdemlerini ve birbirleriyle ilişkilerini ele alırken görürüz. Devlet bir bütün olarak bilgeliğini yöneticiler sınıfına, cesaretini ise yardımcıları sınıfına borçlu olacaktır. Ama Sokrates ölçülülük ya da kendine hâkim olma erdemini ise sadece üretici/işçi sınıfına ait olarak değil, toplumun bütününe yayılmış bir ahengin, uyuşmanın ifadesi olarak ele alır (432a). Bu erdem insan ruhunda akıllı bölümün, öfkelenen bölümle birlikte akılcı olmayan arzu ve tutkulara hâkim olmasına benzer şekilde, toplumda da çoğunluğun (yönetilenlerin) kötü tutkularının, iyi yaradılışla iyi bir eğitimi birleştirmiş küçük bir azınlıktaki (yöneticilerdeki) aklın buyruğu altına girmesi anlamına gelir (431b-c). Son olarak, Sokrates'e göre adalet ise bu üç erdemi hem doğuran hem de yaşatan temel erdem olarak ortaya çıkar. Bu üç erdem bulduğu toplumda, onları tamamlayarak ortaya çıkan adalet, toplumda herkesin kendi yerini bilmesi, sadece kendine düşen rolü üstlenerek başkalarına karışmaması sonucunda ortaya çıkan bir uyum olarak düşünülebilir (433c-d). Nitekim devletin yıkımına

yol açan adaletsizlik de devletin birliği ve uyumunun bozulması yani üç sınıfın birbirlerinin işlerine karışmasıdır (434c).

Bu çerçevede cesaretin bilgeliğe nasıl bağlandığına daha açık görebiliriz. Öncelikle devletin bütününe ilgilendiren bilgi, koruyucu sınıfının üst kesiminde yani devlet adamları (filozof krallar) denilen yönetici kesimdedir. Devletin cesaretini borçlu olduğu bekçilerin işi (ve erdemi) ise yöneticilerin koydukları kanunları, kendilerine neden korkulacağı neden korkulmayacağına dair aşıladıkları inanç ve değerleri her zaman her yerde asla vazgeçmeksizin korumaktır (429d). Nitekim onların cesareti, kanun koyucuların eğitim ile kendilerine aşıladığı değerlere ve inançlara sarsılmaz bağlılıkları üzerinden tarif edilir. Sokrates savaşçıları seçmekle başlayan bu eğitimi, boyanın yünün içine işlemesi gibi kanunların savaşçının içine işlemesine benzettir. Öyle ki iyi boyanan bir yün nasıl sabun ya da soda ile yıkanınca rengi atmazsa, iyi eğitilen cesur bir savaşçı da kanunlara dair inancını, acı, korku gibi hallerde asla kaybetmeyecektir (430a). Dolayısıyla gerçek cesaret sadece herhangi bir inanca bağlılıkla değil ancak filozoflarda bulunan bilgiye dayanan (idealar kuramı) bir eğitim ve yetiştirme süreciyle mümkün olacaktır.

Böylece Platon'a göre cesaret ile bilgelik arasındaki bağlantıyı, felsefe (akıl) ile politikayı (iktidar) uzlaştıracak olan ideal devletteki eğitim kurur. Ama tartışmalı bir husus, insanın cesaret olmadan devlet adamı da olmayacağı tespitiyle ilişkilidir (430c). Elbette filozoflar, cesur olmaları için yetiştirilen koruyucular sınıfı içinden çıkacak, savaşçı gençlerden seçileceklerdir. Ama Sokrates filozof adaylarının eğitiminin aynı zamanda onları akılsal yanlarıyla daha fazla temasa sokacağını, sanatsal ve düşünsel amaçları da takip edebilir hale getireceğini düşünüyordu. Hatta bu tür bir yumuşaklığın aslında filozofların tabiatında olduğunu, gevşekliğe yol açmadığı sürece gerekli olduğunu söylemişti (410e). Ama koruyucuların felsefe ile bilimlerle tanışmasına yol açan bir role sahip olmalarına karşılık müzik ve söz sanatları gerçek bilim değildir, onlar ile bilgi değil iyi alışkanlıklar kazandırılması hedeflenmektedir. (522a).

Gerçek bilim eğitimi ise matematik öğretilmesiyle başlayacaktır ve koruyucu sınıfı içindeki ayrışmayı da başlatacaktır, zira savaşçı bu bilgiyi teknik olarak, mesela ordusunu düzenlemek için, filozof ise çokluk dünyasından gerçek varlığa ulaşmak için kullanacaktır. Dolayısıyla Sokrates'e göre bekçiler, filozof adayları olarak öncelikle hem savaşçı hem de filozof olmayı öğrenmeye başlayacaklardır (525b). Geometri, astronomi eğitimini ise en yüksek bilim ve düşünme yöntemi olan diyalektik takip edecektir. Elbette bu bilimleri tüm bekçiler öğrenmeyecektir. Sokrates koruyucu eğitimi alan gençler 20 yaşına gelince (537b)

onların en cesur olanlarının içinden, zihin eğitime (diyalektiğe) “anlayış gücü ve öğrenme kolaylığı” bakımından en elverişli olanları seçeceklerini söyler (535a-b). Mağara benzetmesine atıfla söylersek, ruhun mağaranın karanlığından aydınlığa çıkarılması anlamına gelen bu eğitim, herkese uygun değildir. Sokrates’in mağaradaki zincirli mahpuslardan birisini zorla kurtarıp aydınlığa bakmayı zorladığımızda ne olacağına dair söyledikleri hatırlanabilir. Aydınlıktan gözlerine ağırlar giren mahpus başını çevirecek, dik ve sarp yokuştan tırmanıp güneşe çıkmak yerine karanlığa geri kaçmak isteyecektir (515c-516a). Sokrates felsefi eğitimi meşakkatli büyük oranda cesaret ve dayanıklılık gerektiren bir iş olarak tasvir etmektedir ki bu da bilgeliğin hakikatleri öğrenme sürecinde cesarete hala ihtiyaç duyduğuna işaret ediyor gibidir ama bu ihtiyacın, felsefi düşünme etkinliğinde cesaretin rolüne dair çok açık içerimleri olduğu da söylenemez.

Cesaretin Yeniden Tanımlanması

Sonuç olarak koruyucuların bazılarının bilimsel eğitimlerine devam ederek geleceğin filozoflarına dönüşmelerine ilişkin betimlemeler, cesaret ile bilgelik arasındaki belli temas noktalarının korunmaya çalışıldığını açığa vurur. Görünüşe göre, bekçilerin yürekliliklerini bilim sevgisine açmaları gerektiği gibi, filozofların da akılsal yanlarının cesaret ile temasını kaybetmemesi beklenmektedir. Nitekim Platon’un sürekli olarak akıl ile öfkelenen yan ya da bekçiler ile filozof krallar arasında hem ayrımlar yapmaya hem de zorunlu ve birbirlerini içerebilecekleri tarzda ilişkiler kurmaya çalıştığını görürüz. Nitekim Platon insan ruhundaki farklı bölümleri, kendilerine has ayrı zevkleri olması bakımından da açıklamıştır. Sokrates, ruhlarında hangi kısmın ağır bastığına göre bilgisever, ünsever ve parasever olmak üzere üç çeşit insan olduğunu söyler (581c). İnsanın akıllı yanı bilgiyi; arzulu yanı -açlık, susuzluk, cinsellik gibi istekleri doyurabilecek olan- parayı; öfkelenen yanı ise başa geçmeyi, zafer kazanmayı ve ün salmayı sever. Önemli olan bir husus, her bir insan tipinin de diğerlerinin zevklerini, önceliklerini değersiz bulmasıdır. Parasever insana göre bilim, şan şeref karın doyurmaz, bilgisever için ise öğrenmenin zevkiyle kıyaslayınca tüm diğer zevkler (para, şeref) değersizdir. Ünsever insan ise maddi zevkleri kaba, bilme öğrenme zevkini ise kendisine ün sağlamayacak ise boş ve anlamsız bulur (581c-e).

Elbette Platon için her zevk ve yaşam biçiminin gerçek değerini ve ilgili erdemini (ölçülülük, cesaret ve bilgelik) adil bir şekilde takdir edebilecek olan bilgisever insan olacaktır. Bu çerçevede ölçülülüğün, ideal devlette neden kimin yöneteceği kimin yönetileceğine dair bir uyuşmayı ifade eden bir erdem olarak ele alındığını anlamak mümkündür. Çünkü şan şeref sever bir insan, kahraman olmak, başa geçmek ister. Ama

Sokrates'in ifade ettiği gibi, şeref, zafer kazanmanın, cesurca eylemlerde bulunmanın iyi ve kötüyü ayırt etme konusunda doğru düşünme yolu olmadığı açıktır (582e). Şan şeref kazanmanın zevki, ideal sitenin koruyucularının cesaretinde olduğu gibi ancak akla itaat ettiğinde, ölçülü olur ve adil bir yaşam biçimine katılabilir. Ama koruyucuların eğitiminde, ruhun öfkeli yanının fazla yumuşatılmaması gerektiğini görmüştük. Çünkü şan şeref ya da güç kazanma arzusu, aklın adil bir düzen kurma çabasında önemli bir işleve sahiptir. Bu işlevi adaletin ve adaletsizliğin ne olduğunu bilme ve onu gerçekleştirmek ya da adaletsizliğe karşı çıkmak için mücadele etme arasındaki ayrım üzerinden düşünebiliriz. Zira cesaret, bir adaletsizlik karşısında öfkelenmek ve adaleti yerine getirmek için ne pahasına olursa olsun korkusuzca eyleme geçebilmek anlamına gelir. Adaletin ne olduğunu bilebilir ama onu yerine getirmek için cesaret gösteremeyebilirsiniz. Elbette cesaretin bilgelikten ayrıldığı zaman, cesaret olmaktan çıkıp salt dünyevi şan şeref kazanma isteğine ve hatta diğer erdemleri küçümseyen bir zalimliğe dönüşmesi de mümkündür. Kısacası hakikat cesaret olmaksızın güçsüz, cesaret ise hakikat olmaksızın adaletsiz olabilir. Mesele teoriyi pratiğe bağlayabilmek yani adaletin hakikatini bilmek kadar, adaleti arzulayan bir cesaretinin gücünü de ortaya çıkarabilmektir.

Dolayısıyla Platon'a göre cesaretin rolü ruhun bölümleri çerçevesinde, ruhun öfkeli yanının akılla olduğu kadar arzularla ilişkisinde de düşünülme zorundadır. Ruhun öfkeli yanı, akılsal ruh ile arzulayan yan arasında bir arabuluculuk işlevi yerine getirir. Filozof kralın, kendisi aracılığıyla topluma akılsal düzeni dayatmaya başardığı koruyucular (yardımcılar) sınıfına benzer şekilde, ruhun öfkeli yanı da -cesaret erdemini kazanarak- akılsal ruhun arzular ve bedensel düzene doğru genişlemesi, etkisini iletmesi için bir araç gibidir. Chad'in dikkat çektiği gibi akıl ve arzular arasına öfkeli yanın aracı olarak sokulması, tamamen akılsal olan ruh ile bedensel tutkular arasındaki keskin karşıtlığa dayanan *Phaidon*'daki metafizik psikolojiden kopuşu ve "bedensel doğanın güçlerine daha olumlu rol biçen bir anlayışa" geçişin işaretidir. Nitekim ideal devletin eğitiminde öncelikli bir hedef olan ruhun öfkeli yanı (ve cesaret), "aklın kendisini maddi dünyaya sayesinde zorla yansıtabileceği dengeleyici bir fiziksel gücü temsil eder" (Chad, 2018, s. 37).

Böylece Platon'un bilgeliğin (felsefe) cesaret aracılığıyla arzuları (bedeni, maddi dünyayı ve devleti) yönetebildiği adil bir düzen hedeflemektedir. Bu açıdan ideal devlette filozof sadece ezeli ebedi gerçekliği temaşa etmenin mutluluğuna erişmiş, kendine yeterli bir bilge olarak değil aynı zamanda ancak cesaret ile mümkün olabilecek şekilde, kendisi dışındaki dünyada etkin olan, sahip olduğu bilgiye dayanarak topluma akılsal düzen ve

uyumu getiren bir yönetici olarak da anlaşılacaktır. Dolayısıyla felsefe ile politika (site) arasındaki çatışma, filozofun mağaranın dışında felsefi görevlerini tamamlamasının ardından mağaraya filozof olarak yönetmek üzere dönmesi (dönmeye zorlanması) ile aşılabilecektir. Bu açıdan Strauss, *Devlet*'in, felsefenin tamamlanmasının da ne anlama geldiğini anlattığını, dolayısıyla bu çalışmanın Platon'un politik ütopyası olduğu kadar felsefi bir ütopyası olarak da görülebilir olduğunu iddia eder (Strauss 2019, s. 273).

Böylece felsefenin tamamlanması, Antik Yunan'da genelde yaşam biçimlerine dair bilgi olarak kavranan pratik bilgeliğin (basiret) teorik bilgeliğe bağlanmasıyla yani felsefi bir yaşamın doğru bir yaşam olarak sitede inşa edilmesiyle mümkündür. Bu inşanın önemli bir kısmını, ruhun öfkeli yanını doğru bir eğitim ile aklın sitede gücünü etkin bir şekilde gösterebilmesini mümkün kılabilir hale getirmek oluşturur. Bu sebeple Platon'un cesaret erdemini ruhta temellendirmeye böylelikle de adaletin ayrılmaz bir parçası kılmaya çalıştığını haklı olarak söyleyebiliriz. Bu açıdan Platon cesaret erdemine, felsefi yaşamla ilişkili olarak farklı bir anlam vermeye çalışmıştır. Onun görüşlerinin farkını, cesaretin MÖ 4. yüzyıl Atina'sının politik söylemindeki yerine ve işlevine dair itirazı bağlamında da görebiliriz. Zira esas olarak yurttaşlık açısından ele alınan cesaret erdemi ve onun adalet olmak üzere diğer erdemlerle ilişkisine dair tartışmalar, dönemin politik düşüncesinde de merkezi bir konuma sahipti. Politik ve kamusal bir erdem olarak cesaret, yurttaşların siteyi ve topluluklarını dış saldırılara karşı savunma ve site içinde düzeni sağlama işlevi üzerinden tanımlanıyordu. Kısacası cesarete, topluluğu için savaşmayı ve ölmeyi göze alanların belirleyici erdemi olarak yüksek bir değer verilmekteydi (Balot, 2007, s. 37-38).

Nitekim Atina demokrasisi de eşitliğe dayanan adil bir yurttaş topluluğu olarak, tüm topluluğun iyiliği adına hayatını feda etmeye hazır cesur yurttaşlar yetiştirebilmekle övünüyordu (Balot, 2004, s. 406). Ama Atina'nın diğer sitelerden üstünlüğünün işareti olarak cesarete yapılan bu vurguya, cesaretin (şan, şeref ve güç kazanma isteğinin) sitenin kendisine bir tehdit olarak dönebilmesi ve tam da adaletin temeli olarak sunulan yurttaşlar arası eşitliği ortadan kaldırabilmesi ihtimaline yönelik güçlü endişeler eşlik ediyordu. Yurttaşların cesaret mücadelesinin, onları hırsla kapılmaya, kendileri büyük görmeye (*pleonexia*) teşvik edebilme olasılığı, cesaretin eşitlik çerçevesinde nasıl işleyebileceğine ve dolayısıyla adalet ve kendine hâkim olma (ölçülülük) gibi erdemler ile ilişkisine dair tartışmalara yol açıyordu (Balot, 2007, s. 38).

İşte Platon'un döneminin cesaret kavrayışına ve Atina demokrasisine karşı itirazı bu noktada daha açık hale gelir. Zira ona göre, Atina demokrasisinden, adalet taleplerini

güvenilir bir şekilde karşılayabilecek cesur yurttaşlar yetiştirmesini bekleyemeyiz. Platon için kaba bir eşitlik yüzünden etik farklılıkların giderek önemsizleştiği demokrasinin zorunlu sonucu, cesaretin adaletten kopması ve tam da kibir ve hırsın (*pleonexia*) en aşırı biçimi olan tiranlığın ortaya çıkmasıdır. Nitekim Platon *Devlet*'in demokrasiden tiranlığın nasıl çıktığını ele aldığı kısımlarında, hiçbir değer tanımayan özgürlük tutkusunun nasıl kölelik yolunu açtığını, zorunlu olarak tiranlığa götürdüğünü anlatır (Platon, 2019a, 562a-570c). Sokrates demokraside halkın tiranlığın yolunu açmasını, onların kötü niyetine değil, bilgisizliklerine, kolay etkilenip iftiralara kolayca kapılmalarına bağlar (565c). Bu açıdan Strauss'a göre Platon'un demokrasi eleştirisi, aslında tiranlık arzusu olmasa da kendini yönlendirmeyi başarmayan dolayısıyla demogoglara kolayca yem olan sıradan/zayıf bireylerin -hiçbir liyakat gözetilmeksizin- birey olarak eşit kabul edilmesinin tiranlığa zorunlu olarak yol açtığını sergilemektedir (Strauss, 2019, s. 373, 392). Tiran da başa geçtikten sonra ilk olarak kendisine karşı koymaktan çekinmeyecek, durumun kötülüğünü dile getirebilecek en cesur ve akıllı insanları bertaraf etmeye başlayacaktır (Platon, 2019a, 567c). Bu açıdan Strauss, demokraside baskın hale gelen çoğunluğun, kendi başlarına adil ve ölçülü olsalar da aslında tiranın ideal tebaasını oluşturduklarına dikkat çeker. Zira tirandan nefret etseler de ona ciddi bir şekilde karşı çıkmayacak ölçülü (kendini dizginleyen ya da korkan) ya da sadece dar anlamda, yani mevcut yasalara, ticaret sözleşmelerine uyma anlamında adil olmaktan ileri gidemezler. Tiran ölümden korkmayan ve kendini devirmenin yolunu bulabilenlerden yani cesur ve bilgilerden korkar ve dolayısıyla Platon'a göre tiranlığın önünü açan demos'un sıradan ahlakı aşılmalıdır ki bunun yolu da bilgeliği cesaret ile adalet temelinde birleştirebilen gerçek felsefedir (Strauss, 2019, s. 393, 397).

Böylece Platon'a göre Atina demokrasisi devlet biçimi olarak gerçekten cesur ve adil yurttaş yetiştirme iddiasını yerine getiremez. Elbette Sokrates de demokrasinin içinde yetişmiştir ama Platon'a göre tam da demokraside gerçek cesarete ve felsefeye yer olmadığının bir göstergesi olacak şekilde idama mahkûm edilmiştir. Bu açıdan Sokrates'in yaşamının da felsefi bir yaşam olarak, dönemin cesaretin akılla (nelerden korkulacağı bilgisi) ve adaletle (zorbalıktan, zalimlikten farkı) ilişkisi konusundaki tartışmalara cevap niteliğinde olduğuna dikkat çekmeye çalıştık. Öncelikle Sokrates ölüm karşısında inanılmaz cesaretinin bilgeliğinden (ruhun yok olmayacağına dair bilgiden) olduğu kadar bir filozof olarak yaşama yönündeki pratiklerinden, kendisi ile ilgilenmesinden (*epiméleia heautou*) ileri geldiğini vurgulamaya çalıştık. Sokrates'in cesareti, site için savaşta ölümü göze almaktan öte herkesi

uyandırmak, kendileriyle, ruhlarıyla ilgilenmeye yöneltmeye çalışmaktan geri durmamasından ileri geliyordu.

Nitekim Sokrates'in ölümü Platon için bozuk bir devlet biçimi olan demokraside filozofun akıbetine bir örnektir. Bir *parrhesiastes* olarak Sokrates'e, herkesin söz söyleme konusunda eşitliğe sahip olduğu demokraside yer yoktu. Bu açıdan Platon'un çözümü, filozofun devleti ele geçirmesiyle bilgeliğin cesareti kullanarak arzulara hâkim olacağı, topluma akılcı bir düzeni getireceği bir ideal devletti. Böylece Sokrates'in şahsında cisimleşen, bilgelik ile cesareti birlikte içeren felsefi bir yaşam, doğru bir yaşam olarak ideal devlette gerçekleştirilecekti. Nitekim bilgelik ile cesareti birleştirmede önemli rol oynayan eğitim sürecini, aklın siteyi yönetebilir hale gelmesine katkısı bakımından ele aldık. Böylece kendini temaşaya adanmış filozofların dünya işlerinden anlamadığı, devlet yönetme işi için gereken güç ve beceriye sahip olmayacağı görüşü çürütülecektir. Zira Platon'a göre geleceğin filozof kralları en cesur olanların içinden çıkacaktır. Adalet ruhta olduğu gibi devlette de ahenk olarak, akla bağlı işleyen ve aklın gücünün dünyada etkisini göstermesini mümkün kılan bir cesaret olarak tezahür edecektir.

Böylece Platon'un cesaret erdemine ilişkin bu yaklaşımını, Sokrates'in bir filozof olarak yaşamında sergilediğini cesaretin farklı boyutlarını bir araya getirme çabası ışığında anlamaya çalıştık. Sokrates'in ölüm karşısındaki cesaretinin iki boyutunu, ruhunun ölümsüz olduğunu bilme (kendini bilme) ve ölüme hazır olmak için kendinle ilgilenme (kendilik kaygısı) ilkeleri çerçevesinde ele almış ve onun yaşamının cesaret ve bilgeliğin özgün bir birlikteliği olarak görülebileceğine dikkat çekmiştik. Sokrates'in şahsında bu iki ilkenin iç içe geçmişliği, onun tehlikeyi göze alıp hakikati olduğu gibi açık bir şekilde dile getirme cesaretine sahip bir *parrhesiastes* olarak tanımlanmasına da ışık tutuyordu. Nitekim Platon'un temel itirazı da Sokrates'in öldürülmesinin açığa vurduğu gibi Atina demokrasisinin politik alanında *parrhesia*'ya yer olmadığına ve onun erdemli yurttaşlar yetiştirmede başarısız olduğuna yöneliktir. Platon'un çözümü ise adalet ve adaletsizliğin ne olduğu bilgisi yani bilgelik ve bu bilgi ışığında sarsılmaz bir inançla eyleme geçme gücü olan cesareti ideal bir devletin teşkil edeceği hiyerarşik bütünlük içinde birleştirmektir. İnsan ruhunun bölümleri olarak akılsal ve öfkelenen yan üzerine görüşleri cesaretin bilgeliğe tabi olarak ruhta temellendirilmesine imkân tanıyordu. Bu açıdan kendilik kaygısının hem kendilik bilgisine tabi kılınmaya çalışıldığına hem de akılsal bir düzenin kurulması ve sürekliliği için ideal devletin filozof krallarının da içinden çıktığı yönetici sınıfının yaşam boyu süren eğitimine ve sınanmalarına işaret eder hale geldiğini gördük.

Öte yandan Sokrates'in özgür ve açık konuşma cesaretine işaret eden parrhesia pratiğinin ideal devlette yeri nedir diye sorabiliriz. Zira Platon'un ideal devletinde, Atina demokrasisinin, ne söylendiğinden bağımsız olarak eşit söz söyleme özgürlüğünü ifade eden *isogoria* ilkesi ilga edilmekle kalmamış, politik bir parrhesia alanına da (hakikati anlatma cesaretine de) ihtiyaç kalmamış gözükmemektedir. Platon'un doğruluğu politikanın temeli olarak felsefe biçiminde kurması, demokrasiyi ortadan kaldırmak suretiyle demokratik parrhesia krizine son vermiş ve dolayısıyla site meseleleriyle ilgili özgürce konuşma hakkına atıfta bulunmak için kullanılan parrhesia pratiğinin anlamını ve yerini ruhun eğitilmesi bağlamına (ve dolayısıyla siteden ruha) taşımıştır. Felsefeyle uzlaşamaz olan bozuk devlet biçimlerinde sivri dilli, herkesi sorgulamak suretiyle kendileriyle ilgilenmeye yönelten filozof figürünün, ideal devlette ancak bilge bir yönetici ve eğitimci olabileceği söylenebilir. Aslında Strauss'un *Devlet*'in bir felsefe ütopyası olduğu tespitine atıfla söylersek, felsefe ile politika arasındaki çatışmanın çözülmesi gerçek felsefenin ve filozofun da ortaya çıkışını mümkün kılacaktır. (Strauss, 2019, s. 273). Bu açıdan ilginç bir nokta, mağaranın dışına çıkarak iyi ideasının bilgisine sahip olacak ve mağaraya geri dönüp devleti yönetecek ya da yönetmeye zorlanacak olan gerçek filozofun ancak henüz kurulmamış bir ideal bir devlette ortaya çıkabilecek olmasıdır. Dolayısıyla ideal devletin ilk kuruluşunda, bozuk bir devlet biçiminde (demokraside) ortaya çıkmış Sokrates gibi bir filozofun rolü olmak zorundadır.

Elbette bu tartışmanın önemli olmadığı ve ideal devlet tasarısının Platon'a göre de bu dünyada tam olarak gerçekleştirilebilmesinin imkânsız olduğu ve aslında düzenleyici bir ide teşkil ettiği söylenebilir ama Platon'un cesareti yeniden tanımlamasının parrhesia pratiğinde meydana getirdiği değişime de işaret etmektedir. Nitekim Foucault'nun parrhesia pratiğinin MÖ 4. yüzyılda başlayan değişimine ilişkin analizinde, parrhesia'nın farklı bir politik yapı (otokrasi) ve farklı bir politik ilişki (prens ile danışmanı arasında olan bir ilişki) içinde meydana gelmesinin daha mümkün ve tercih edilebilir olduğu fikrinin güçlendiğini görürüz. Dolayısıyla politik parrhesia pratiği yerini, meclis ya da mahkemelerde değil, -Platon'un Sicilya ziyaretlerine de atıfla söylersek- prensin huzurunda ya da hükümdar ve maiyeti arasındaki ilişkilerde (bir hükümdara hitap eden danışmanların konuşmalarında) bulacaktır (Foucault, 2018, s. 56-57). Geniş kapsamlı bu değişimi, kabaca ifade etmek gerekirse, filozof kralın olmadığı durumda, filozofun bilgeliği ve cesareti, artık mevcut bir kralın ruhunu eğitmeye (kendiyi nasıl ilgilenmesi gerektiğini öğretmeye) ve ona doğruyu açık sözlü bir şekilde söylemeye yönelik olarak anlaşılacaktır diyebiliriz.

Sonuç olarak Platon'un felsefesinde cesaret kavramına odaklanmak, öncelikle Platon'un dönemin Atina politik düşüncesinde bu konudaki tartışmalara ve özellikle Sokrates'in öldürülmesine karşı tepki ve görüşlerini dikkate almaya götürmekte ve böylelikle de onun felsefe ile politikanın uzlaşacağı ideal site kavrayışının -içerdiği tüm sorun, belirsizlik ve gerilimlerle birlikte- onun çözüm arayışının önemli bir parçası olarak daha iyi anlaşılmasına hizmet etmektedir. Platon cesaretin felsefesini yaparak, felsefenin yaşamı düzenleyici bir güç olarak kendisini açığa vurabilmesini mümkün kılmaya çalışmaktadır. Bu yolda felsefe ve cesareti, iyi düzenlenmiş bir yaşam ve titiz bir eğitim ile birbirlerini tamamlayacakları bir ilişkiye sokmaktadır ama tarihsel değişimin önemli bir göstergesi olarak bu ilişkilendirme girişimi, felsefenin cesaretinin –Sokrates örneğinde ele almakla yetindiğimiz- farklı boyutlarına dair yeni sorunlara, açmazlara ve tartışmalara kaynak teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Balot, R. (2004). Courage in the democratic polis. *The Classical Quarterly*, 54(2), 406-423.
- Balot R. (2007). Subordinating courage to justice: Statecraft and soulcraft in fourth-century Athenian rhetoric and Platonic political philosophy. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 25(1), 35-52.
- Foucault, M. (2015). *Öznenin yorumbilgisi: College de France dersleri 1981-1982*. (F. Keskin, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2018). *Hakikat cesareti: College de France dersleri 1984*. (A. Beyaz, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hartle, A. (1986). *Death and the disinterested spectator: An inquiry into the nature of philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Hobbs, A. (2006). *Plato and the hero: Courage, manliness and the impersonal good*. New York: Cambridge University Press.
- Jorgenson, C. (2018). *The embodied soul in Plato's later thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon. (2001). *Protagoras*. (N. Ş. Kösemihal, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon. (2010). Lakhes. *Diyaloglar* (T. Gökçöl, Çev.) içinde (s. 333-361). İstanbul: Remzi Yayınları.
- Platon. (2019a). *Devlet*. (S. Eyuboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2019b). Phaidon. *Sokrates'in savunması- euthyphron, apologia, kriton, phaidon*. (A. Çokona, Çev.) içinde (s. 87-177). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2019c). Sokrates'in Savunması, *Sokrates'in savunması- euthyphron, apologia, kriton, phaidon* (A. Çokona, Çev.) içinde (s. 31-63). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2020). *Phaidros*. (A. Çokona, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rabieh, L. R. (2006). *Plato and the virtue of courage*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Soysal, Ö. (2015). Parrhesia: Doğruyu söyleme cesareti ve eleştirisi. *Felsefi Düşün*, 5, 217-274.
- Strauss, L. (2019). *Platon'un politika felsefesi: Devlet*. (Ö. Orhan, Çev.). İstanbul: Pinhan.

Wallach, J. R. (2001). *The platonic political art: A study of critical reason and democracy*. The Pennsylvania State University Press.

Wilburn, J. (2015). Courage and the spirited part of the soul in Plato's Republic. *Philosophers' Imprint*, 15(26), 1-21.

Coğrafya Bölümü Öğrencilerinin Beyin Göçü Algıları: Bir Metafor Çalışması¹

Vedat ŞAHİN², Ziya İNCE³

Öz

Dünyanın küreselleşmesiyle birlikte günümüzde beyin göçü artarak devam etmektedir. Beyin göçüne katılan insanların çoğunluğunun yetiştikleri yerler üniversitelerdir. Diğer yandan beyin göçü kapsamında yurt dışına yerleşmiş olan bazı insanların çeşitli nedenlerle ülkelerine dönmeleri veya irtibatlarını devam ettirmeleri önemlidir. Dolayısıyla beyin göçü sebebiyle kaybedilen insanların, kazanılması için farklı iş birliği yollarının aranması gerekmektedir. Bu çalışmada üniversite öğrencilerinin beyin göçüne yönelik yaklaşımları metafor yoluyla araştırılmıştır. Araştırmada Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi coğrafya bölümü öğrencilerinden 135 kişi katılımcı olarak yer almıştır. Bu çalışma nitel araştırma yönteminde ve olgu bilim modelde bir form aracılığıyla verilerin toplanmasıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışma bulgularına göre öğrenciler ülke bazında beyin göçü için en fazla ABD metaforunu kullanmışlardır.

Anahtar Sözcükler

beyin göçü
üniversite öğrencileri
yetişmiş insan gücü
metafor

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 26.11.2022

Kabul Tarihi: 17.02.2023

Doi:
10.20304/humanitas.1210413

Geography Department Students' Perception of Brain Drain: A Metaphor Study

Abstract

With the globalisation of the world, brain drain continues to increase today. Most of the people participating in brain drain are educated at universities. On the other hand, it is important that some people who have settled abroad within the scope of brain drain return to their countries for various reasons or maintain their contacts. Therefore, different ways of cooperation should be sought to gain the people lost due to brain drain. In this study, the approaches of university students towards brain drain were investigated through metaphor analysis. In the study, 135 students from the geography department of Tekirdağ Namık Kemal University took part as participants. This study was carried out by collecting data through a form in qualitative research method and phenomenological model. According to the findings of the study, students mostly used the metaphor of the USA for brain drain on a country basis.

Keywords

brain drain
university students
trained manpower
metaphor

About Article

Received: 26.11.2022

Accepted: 17.02.2023

Doi:
10.20304/humanitas.1210413

¹ Bu araştırma, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu tarafından 04.04.2022 tarihinde yapılan E-12394611-044-149118 nolu toplantı karar sayısı ile onaylanmıştır.

² Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Tekirdağ/Türkiye, vsahin@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5502-5219

³ Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Tekirdağ/Türkiye, zince@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7389-8083

Giriş

Beyin göçünün birçok tanımı vardır. Türk Dil Kurumu tarafından yapılan tanıma göre; mesleğinde ileri düzeyde olan kişi ve bilim adamlarının ya da uzmanların gelişmiş bir başka ülkede yerleşip çalışmak amacıyla kendi ülkelerinden ayrılması şeklindedir (Beyin göçü, 2022). Beyin göçünün temel sebepleri; ülkelerindeki baskı ve zorluklar, imkânsızlıklar, gelir düzeyinin düşük olması, rahat ve verimli çalışma koşullarının eksikliği, kendini daha iyi geliştirme isteğidir (Karaaslan, Yıldırım ve Çetin, 2021; Kurtuluş, 1988). Beyin göçüyle gelişmekte olan ülkeler nitelikli insan gücünü kaybettiklerinden gelişme için ihtiyaç duyulan insan kaynağından yoksun kalınmaktadır. Diğer yönden göç ederek başka ülkelere yerleşen kişi için harcanan eğitim ve yatırım masrafları boşa gitmekte, göç alan ülkenin kâr hanesine geçmektedir (Başaran, 1972). Bu durum gelişmekte olan ülkelere, araştırmacı ve bilim adamlarının karşılıksız ihraç edilmesi anlamına gelmektedir (Bakırtaş ve Kandemir, 2010).

Günümüzde bilgi ve teknoloji, üretimin adeta motor gücü haline gelmiştir. Bu durum gelişmiş ülkelerin, göç politikalarında bir seçiciliğin ortaya çıkarmasına neden olmuştur. Bu anlamda, gelişmiş ülkelerin beyin göçünü çekmek için göç politikalarını şekillendirdiği görülmektedir (Gökbayrak, 2008). Gelişmiş ülkelerin göç politikası yaklaşımı; iyi eğitilmiş, sektörel dönüşüm için gerekli ve yüksek niteliklere sahip işgücü göçünü çekme yönünde desteklemektedir (Sercan, 2022). Nitekim beyin göçü çeken en önemli ülke konumunda olan ABD'nin, çok uluslu şirketlerin sunduğu imkânlar, Ar-Ge ve sosyal fırsatların fazlalığı ve ekonomik olarak yüksek gelir düzeyi dünyanın her tarafından beyin göçü almasına neden olmaktadır (Babataş, 2007; Barışık ve Çetintaş, 2004). Diğer yönden Türkiye gibi birçok ülkede beyin göçünün asıl sebepleri arasında; genç işsizlik, ücretlerdeki düşüklük, gelişmiş ülkelerdeki bilimsel kaynaklara erişim olanakları ve kendini akademik olarak geliştirebilme arzusudur (Demirci, 2022). Bunun yanında Türkiye'de yurtdışı bursların artması ve YÖK vasıtasıyla yurtdışına 2000'li yıllardan sonra daha fazla eğitim amaçlı öğrenci gönderilmesi dikkat çekmektedir (Yılmaz, 2020).

Beyin göçüne yönelik farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Örneğin bazı beyin göçü üzerine fikir beyan eden bilim insanları; bilimin uluslararası bir özelliğe sahip olduğunu belirterek bilim adamlarının dünyanın her tarafında özgün çalışmalarını desteklemektedir. (Agarwal, Ganguli, Gaule ve Smith, 2021; Lowell ve Findlay, 2001). Buna karşı çıkanlar ise gelişmekte olan ülkeler için kalkınmanın daha fazla kısıtlandığına vurgu yapmaktadır (Bildirici, Orcan, Sunal ve Aykaç, 2005; Tanrısevdi, Durdu ve Tanrısevdi, 2019). Diğer yönden göç yoluyla başka ülkelere giden nitelikli insan gücünün bir süre sonra edinmiş olduğu tecrübeler,

kurduğu sosyal ve ekonomik bağlantılarla ülkesine geri dönmesi büyük bir avantaj olarak görülmektedir (Güneş ve Çetin, 2020; Toksöz, 2006).

Beyin göçünün ne olduğu, etkileri, faydaları ve zararlı yönleri üzerine çeşitli çalışmaların yanı sıra metafor yoluyla insanların algılarını araştıran çalışmalar da yapılmıştır. (Kurtuluş, 1988; Sarcan, 2022; Tanrısevdi, Durdu ve Tanrısevdi, 2019). Bu çerçevede ifade etmek gerekir ki metafor, bir fenomenin tanıdık ve bilindik terimlerle yeniden karakterize edilmesidir. Metafor ile tarif edilen olgu veya sistem arasında neden-sonuç benzerlikleri aranır (Dickmeyer, 1989). Bilginin yeniden üretim alanı olan metaforlar, sadece söylemi şekillendirenden değil, analogik akıl yürütme ve veriler ile içeriği ortaya koyan durumlar olarak ta tanımlanmaktadır (Lakoff ve Johnson, 1980). Bu doğrultuda metaforlar bireyin olgu ve konu hakkındaki düşüncelerini derinlemesine ortaya çıkaran bir yöntem olarak karşımıza gelmektedir.

Literatür Taraması

Türkiye’de beyin göçü üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlardan Bakırtaş ve Kandemir (2010) tarafından yapılan gelişmekte olan ülkelerdeki beyin göçü Türkiye örneği üzerinde ele alınmış ve resmi yayınlamış veriler ile çeşitli ülkeler ile karşılaştırmalara yapılarak değerlendirilmiştir. Araştırma sonucunda Türkiye’de beyin göçünün temel nedenleri olarak; işsizlik, kendini geliştirmek için AR-GE olanaklarının yetersizliği, düşük hayat standartları, siyasal ve ekonomik belirsizlikler olarak tespit edilmiştir.

Yılmaz (2019) tarafından yapılan araştırmada beyin göçü konusu uluslararası hareketler bağlamında ele alınarak Türkiye’deki beyin göçü durumu değerlendirilmiştir. Resmi rapor, belge ve istatistiklerin esas alınarak yapılan çalışma sonucunda son yıllarda yalnızca akademisyenler değil başka alanlardan da yüksek eğitimli kişilerin yurtdışında hayat standartlarını yükseltmek için göç ettiği bulgusuna ulaşılmıştır. Bunlar içinde ise ABD ve bazı Avrupa ülkeleri tercih edilmiştir. Buna sebep olarak ise Türkiye’deki bilimsel imkânların yetersizliği ve ekonomik kaygıların başta geldiği tespitine varılmıştır.

Güneş ve Çetin (2020) tarafından yapılan çalışmada ortaokul öğrencilerinin beyin göçüne yönelik algıları 935 katılımcı üzerinde incelenmiştir. Araştırma sonucunda beyin göçünün insanların iyi bir yaşam ve kendini istediği alanlarda geliştirmek için yapıldığı bulgusuna ulaşılmıştır. Ayrıca beyin göçü olarak insanların başka ülkelere gitmesinin ülke açısından büyük bir kayıp olduğunun büyük oranda kabul gördüğü tespitine ulaşılmıştır.

Özdemir ve İlhan (2021) yaptıkları çalışmada beyin göçü çerçevesinde Türkiye’deki öğrencilerin yurt dışına hangi sebeplerle yöneldiklerini 14 katılımcı üzerinde araştırmışlardır.

Çalışmanın sonuçlarına göre Türk eğitiminin öğrenciyi hayata hazırlamak ve iş bulmaktan uzak olarak yapıldığı, üniversitelerden fazla mezun nedeniyle iş bulmanın güçleştiği ve insanların yetişmiş insan gücünün başka ülkelere yöneldiği bulgusuna ulaşılmıştır. Ayrıca çalışmada, sonraki süreç için katılımcıların çoğunun Türkiye'ye geri dönüşle ilgili olarak olumlu görüşleri olduğu tespitine ulaşılmıştır.

Sarcan (2022) tarafından yapılan yüksek vasıflı işgücüne yönelik beyin göçü çalışması nitel bir yapıda gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın sonucunda ülkeler arasındaki ekonomik rekabetin beyin göçü hareketlerini desteklediği ancak ülkeler arasında eşitsizliklere de neden olduğu sonucuna varılmıştır.

Baş (2023) tarafından Türkiye'de sanal beyin göçü üzerine bir çalışma yapılmış ve yurtdışına yönelik uzaktan çalışanların deneyimleri nitel bir araştırma olarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmada Türkiye'nin 6 şehrinden 11 katılımcı yer almıştır. Araştırmanın sonucunda ekonomik faktörlerin yanında esneklik, iş ve yaşam dengesi arasındaki ilişkiler sanal beyin göçüne insanları iten temel faktörler olarak tespit edilmiştir.

Beyin göçünü çeşitli yönleriyle konu edinen başka çalışmalarda vardır. Bunlardan Karaaslan, Yıldırım ve Çetin (2021) sosyal bilgiler öğretmen adaylarının beyin göçüne dair algılarını araştırırken, Ateş ve Aysu Köksal (2021) Türk akademisyenlerin beyin göçüne bakışlarını yaşam memnuniyeti açısından incelenmiş, Kahya (2022) fiziksel emek göçünden beyin göçüne doğru göçün değişen yüzünü çalışmıştır.

Amaç ve Önem

Bu çalışmanın temel amacı Coğrafya bölümü öğrencilerinin beyin göçü kavramını nasıl algılandığını metafor çalışması yoluyla ortaya çıkarmaktır. Bunun için araştırmanın temel problemini “coğrafya bölümü öğrencilerinin beyin göçü kavramına yönelik algıları nasıldır?” sorusu oluşturmaktadır. Bu temel soru doğrultusunda, aşağıdaki alt problemlere cevap aranmıştır.

1- Coğrafya bölümü öğrencilerinin beyin göçü kavramına yönelik sahip oldukları metaforlar nelerdir?

2- Coğrafya bölümü öğrencilerinin beyin göçü kavramına yönelik sahip oldukları metaforlar özellikleri bakımından hangi kategorilere ayrılmaktadır?

Bu çalışma üniversite öğrencilerinin beyin göçü kavramına yönelik deneyimlerini ve algılarını metaforik olarak ortaya koyması bakımından önemlidir.

Yöntem

Araştırma Modeli

Bu çalışma nitel araştırma deseninden olgu bilim modelinde ile gerçekleştirilmiştir. Farkında olduğumuz ancak derinlemesine ve detaylı bilgiye sahip olmadığımız olaylar, deneyimler, kavramlar ve durumlar gibi çeşitli biçimlerde karşımıza çıkabilen olgulara odaklanan olgubilim deseni nitel araştırmalarda çokça tercih edilmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2013). Bu desen ile bireylerin bir olguları nasıl algıladıkları, anlamlandırdıkları ve bu olguyu diğer insanlara nasıl aktardıkları irdelenmektedir (Creswell, 2016; Patton, 2014).

Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu, 2021-2022 eğitim öğretim yılında Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi coğrafya bölümünde öğrenim gören 135 öğrenci oluşturmaktadır. Katılımcıların seçiminde beyin göçü kavramına aşina olması bakımından coğrafya bölümü öğrencileri tercih edilmiştir. Katılımcılara ait demografik veriler Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1

Çalışma Grubuna Ait Demografik Veriler

Sınıf	Kadın	%	Erkek	%	Toplam
1	27	60,00	18	40,00	45
2	15	48,39	16	51,61	31
3	15	55,56	12	44,44	27
4	13	40,63	19	59,38	32
Toplam	70	51,85	65	48,15	135

Tablo 1’de görüldüğü gibi araştırmaya dört farklı sınıftan 70 kadın ve 65 erkek olmak üzere toplam 135 öğrenci katılmıştır. Katılımcılar arasında 1.sınıftan katılanların oranı diğer sınıflara göre yüksektir.

Verilerin Toplanması

Araştırma verilerinin toplanması için ilgili literatür taranmış ve yapılandırılmış görüşme formu oluşturulmuştur. İki kısımdan meydana gelen bir yarı yapılandırılmış formun bölümünde katılımcıların cinsiyet ve sınıf bilgileri yer alırken, ikinci bölümünde “beyin göçü benzer/gibidir; çünkü” cümlesi yer almaktadır. Katılımcıların beyin göçüne ait

sahip oldukları metaforları ve kullandıkları benzetmelerin sebebini ilgili boşluklara yazarak ifade etmeleri istenmiştir. Verilerin toplanması aşaması, sınıf ortamında, öğrencilerin serbest katılımları ile 20 dakikalık bir zaman diliminde gerçekleştirilmiştir. Formda kullanılan metaforlar, çalışmanın esas veri kaynağını oluşturmuştur. Bu sebebiyle çalışmanın esası öğrencilerden elde edilen birincil verilere dayanmaktadır. Birincil veri, ihtiyaç duyulan bilgilerin doğrudan kaynağından toplanmasıyla ulaşılan datalardır (Küçük, 2016).

Verilerin Analizi

Bu çalışmada öncelikle verilerin tabloya dönüştürülmesi sağlandıktan sonra içerik analizi yapılarak temsil gruplamaları belirlenmiştir. İçerik analizi ile çözümlenen verilerden kategori ve temalar oluşturulabilir. Ayrıca içerik analizinde, birbirine benzeyen veriler belirli kodlar, kategoriler ve temalar çerçevesinde birleştirilerek düzenlenir ve yorumlanır (Yıldırım ve Şimşek, 2013). İçerik analizi aşamaları Saban (2008) tarafından; kodlama ve ayıklama, örnek metafor oluşturma, kategori oluşturma, geçerlik ve güvenilirliği sağlama ve verileri bilgisayara aktarma şeklinde tanımlanmıştır. Araştırmada yapılan içerik analizi sonunda 5 farklı kategoride 94 adet metafor kullanıldığı görülmüştür.

Araştırmanın bu bölümünde katılımcıların verdikleri cevaplar araştırmacılar tarafından ayrı ayrı okunmuştur. Katılımcılar K1, K2, K3 şeklinde kodlanarak verdikleri cevaplar parantez içine alınmıştır. Katılımcıların verdikleri cevaplarda beyin göçü ifadesine ilişkin ortak özellikler kategoriler ile ilişkilendirilerek toplam 5 kavramsal kategori oluşturulmuştur. Yapılan çalışmada güvenilirliği sağlamak amacıyla uzmanların görüşleri dikkate alınarak Miles ve Huberman (1994) formülü (Görüşbirliği/Görüş birliği+Görüş ayrılığı) formülü kullanılmıştır. Bu hesaplama neticesinde araştırmanın güvenilirliği 0,92 olarak hesaplanmıştır.

Etik Kurul Onay Bilgileri

Bu araştırma, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu tarafından 04/04/2022 tarihinde yapılan E-12394611-044-149118 nolu toplantı karar sayısı ile incelenmiş, uygulama açısından etik ilkelere ve insan haklarına uygun bulunmuştur.

Bulgular

Yapılan araştırma bulgularına göre Fen-Edebiyat Fakültesi coğrafya bölümü öğrencileri beyin göçü kavramına yönelik 94 adet farklı metafor kullanmışlardır. Öğrencilerinin “beyin göçü” kavramı için kullandıkları metaforların alfabetik sıra ve frekansları Tablo 2’de yer almaktadır.

Tablo 2

Öğrencilerinin “Beyin Göçü” Kavramı Metaforlarının Alfabetik Sırasına Göre Frekansları

Metafor	F	Metafor	f	Metafor	f		
ABD	8	Eğitimde yatırım kaybı	1	Kapasite	2	Sığınmacı	1
Akademisyen	2	Ekonomik yetersizlik	1	Kaybolan gençlik	1	Sınav	1
Akıl turizmi	1	Emek	1	Kayıp	3	Sınıf atlama	2
Almanya	2	Emek göçü	1	Kazancı artırma	1	Sömürgecilik	2
Altın	1	Fal	1	Kopma	1	Statü değişimi	1
Alzaymır	1	Farklı bir yer	1	Kopmuş kol	1	Şartları iyileştirme	1
Avrupa	1	Fırsat	1	Kuruyan ağaç dalı	1	Talep fazlalığı	1
Başkalaşım	1	Fikir değişimi	1	Kuş	1	Teknoloji	4
Batılı ülkeler	1	Gelişim dünyası	1	Mantık	1	Uzman	1
Bilgi	1	Gelişme	1	Memnuniyetsizlik	1	Ülke	1
Bilgili	1	Göçmen kuşlar	1	Mutluluk	1	Üniversite	1
Bilgi arayışı	1	Güzel bir hayat	1	Mülteci	1	Üretimde durma	1
Bilgi artırma	1	Hayaller ülkesi	1	Nirvanaya ulaşmak	1	Üretimde nitelik	1
Bilgili adam	1	Hazine- maden	3	Nitelik artması	1	Üretme	1
Bilim adamı	1	Hırsız	1	Okumuş kişi	1	Vefasız evlat	1
Bilim arayışı	1	Hürriyet	1	Olgunlaşma	1	Yanmış bir kitap	1
Bilimsel olanaksızlık	1	İç güveyisi	1	Özlem	2	Yeni bir dünya, yeni ülke	1
Bilimsel sömürü	1	İflas	2	Para	3	Yetersizlik	1
Çalınma	2	İngiltere	1	Rahat	1	Yoksulluk	1
Çalıntı	2	İş	1	Rüya	1	Yolculuk	2
Çevre değişimi	2	İş ve çalışma	1	Sağlık	1	Zekâ	1
Dil öğrenimi	3	İyi bir konum	1	Servet	1	Zekâ küpü	1
Düşünce	1	Kaçırılmış fırsat	1	Sevgili	1	Zekâ nakli	1
Eğitim	5	Kaçmak	8		Toplam	94	

Tablo 2’de görüldüğü gibi öğrencilerin beyin göçü kavramı için en çok kullandıkları metaforlar 8 kez ile “ABD” metaforu ile “kaçmak” metaforu olmuştur. Bunları 5 frekansa sahip “eğitim” metaforu ve 4 frekans ile “teknoloji” takip etmektedir. Frekansı 3 olan metaforlar “dil öğrenimi, hazine, kayıp ve para” olurken 2 frekanslı metaforlar; “akademisyen, Almanya, bilgi, çalınma, çalıntı, çevre değişimi, iflas, iş, kapasite, özlem, sınıf atlama, sömürgecilik, yolculuk” metaforları olmuştur. Frekansı 1 olan metaforlar ise; “akıl turizmi, altın, alzaymır, Avrupa, başkalaşım, batılı ülkeler, bilgi, bilgi arayışı, bilgi artırma, bilgili adam, bilim adamı, bilim

arayışı, bilimsel olanaksızlık, bilimsel sömürü, düşünce, eğitimin yatırımının kaybı, ekonomik yetersizlik, emek, emek göçü, fal, farklı bir yer, fırsat, fikir değişimi, gelişim dünyası, gelişme, göçmen kuşlar, güzel bir hayat, hayaller ülkesi, hırsız, hürriyet, iç güveyisi, İngiltere, iyi bir konum, kaçırılmış fırsat, kaybolan gençlik, kazancı artırma, kopma, kopmuş kol, kuruyan ağaç dalı, kuş, mantık, memnuniyetsizlik, mutluluk, mülteci, nirvanaya ulaşmak, nitelik artması, okumuş kişi, olgunlaşma, rahat, rüya, sağlık, servet, sevgili, sığınmacı, sınav, statü değişimi, şartları iyileştirme, talep fazlalığı, uzman, ülke, üniversite, üretimde durma, üretimde nitelik, üretme, vefasız evlat, yanmış bir kitap, yeni bir dünya, yeni ülke, yetersizlik, yoksulluk, zeka, zeka küpü ve zeka nakli” şeklindedir.

Araştırmacılar tarafından yapılan okumalar neticesinde “beyin göçü” kavramına dair öğrencilerin kullandıkları metaforlar beş kategori altında toplanmıştır. Bunlar; 1- Ülke ilişkisi, 2- Bilgi-eğitim ilişkisi, 3- Fayda-zarar (olumlu-olumsuz) ilişkisi, 4- İsteyerek-mecburiyetten gitme ilişkisi, 5- Ekonomik ilişki kurma şeklindedir. Tablo 3’te üniversite öğrencilerinin beyin göçü kavramına dair metafor kategorileri ve bunların frekansları görülmektedir.

Tablo 3

Öğrencilerinin Beyin Göçü Kavramına Dair Metafor Kategorileri ve Frekansları

No	Kategori Adı	Metaforlar	f	%
1	Ülke İlişkisi Kurma	ABD (f=8), Almanya (f=2), Avrupa (f=1), batılı ülkeler (f=1), İngiltere (f=1), yeni bir dünya, yeni ülke (f=1), hayaller ülkesi (f=1), ülke (f=1)	16	11,85
2	Bilgi-Eğitim İlişkisi Kurma	Eğitim (f=5), Dil öğrenimi (f=3), akademisyen (f=2), fikir değişimi (f=1), bilgi (f=1), bilgili (f=1), bilgi arayışı (f=1), bilgi artırma (f=1), bilgili adam (f=1), bilim adamı (f=1), bilim arayışı (f=1), bilimsel olanaksızlık (f=1), bilimsel sömürü (f=1), eğitimde yatırım kaybı (f=1), sınav (f=1), uzman (f=1), üniversite (f=1), zekâ (f=1), zekâ küpü (f=1), zekâ nakli (f=1)	27	20,00
3	Olumlu-Olumsuz veya Faydalı-Zararlı İlişkisi Kurma	Kaçış (f=8), teknolojik gelişme (f=4), kayıp (f=3), çevre değişimi (f=2), kapasite (f=2), özlem (f=2), sınıf atlama (f=2), yolculuk (f=1), alzaymır (f=1), düşünce (f=1), gelişim dünyası (f=1), gelişme (f=1), güzel bir hayat (f=1), hürriyet (f=1), iç güveyisi (f=1), kaybolan gençlik (f=1), kazancı artırma (f=1), kopma (f=1), kopmuş kol (f=1), kuruyan ağaç dalı (f=1), memnuniyetsizlik (f=1), mutluluk (f=1), nirvanaya ulaşmak (f=1), nitelik artması (f=1), okumuş kişi (f=1) olgunlaşma (f=1), rahat (f=1), rüya (f=1), sağlık (f=1), sevgili (f=1), statü değişimi (f=1), şartları iyileştirme (f=1), üretimde durma (f=1), üretimde nitelik (f=1), üretme (f=1), vefasız evlat (f=1), yanmış bir kitap (f=1), yetersizlik (f=1), yoksulluk (f=1)	55	40,74

4	İsteyerek- Mecburiyet İlişkisi Kurma	Göçmen kuş (f=3), terk etmek (f=1), başkalaşım (f=1), fal (f=1), mülteci (f=1), sığınmacı (f=1), zorunlu göç (f=1)	9	6,67
5	Ekonomik İlişki Kurma	Akıl turizmi (f=1), altın (f=1), çalınma (f=2), çalıntı (f=2), ekonomik yetersizlik (f=1), emek (f=1), emek göçü (f=1), farklı bir yer (f=1), fırsat (f=1), hazine (f=3), hırsız (f=1), iflas (f=2), iş (f=1), iş ve çalışma (f=1), iyi bir konum (f=1), kaçırılmış fırsat (f=1), para (f=3), servet (f=1), sömürgecilik (f=2), talep fazlalığı (f=1)	28	20,74

Öğrenciler beyin göçü kavramıyla ilgili “ülke ilişkisi” kurmak suretiyle frekans toplamaları 16 (%11,85) olan 8 metafor kullanmışlardır. “Bilgi-eğitim ilişkisi” kurmak yoluyla 20 farklı metafor kullanmış olup bunların toplam frekansı 27 (%20) iken “fayda- zarar (olumlu-olumsuz) ilişkisi kurma” yoluyla oluşturulan metafor sayısı 39 olup, bunların toplam frekansı 55 (%40) olmuştur. “İsteyerek- mecburiyet ilişkisi kurma” suretiyle kullanılan metafor sayısı 7 olup, bunların toplam frekansı 9 (%6,67) iken, “ekonomik ilişki kurma” suretiyle kullanılan metafor sayısı 20 olup, bunların toplam frekans değeri 28 (%20,74) olarak gerçekleşmiştir.

Ülke İlişkisi Kurma Kategorisi

Beyin göçü kavramına dair ülke ilişkisine dayalı olarak bu kategoride 8 metafor kullanılmıştır. Kullanılan metaforlar; ABD (f=8), Almanya (f=2), Avrupa (f=1), batılı ülkeler (f=1), İngiltere (f=1), yeni bir dünya, yeni ülke (f=1), hayaller ülkesi (f=1), ülke (f=1) şeklindedir. Bu kategorideki metaforların “çünkü ...” kısımlarında öğrencilerin bu konuda ifade ettikleri cümlelerden bazıları şu şekildedir:

K12: *Beyin göçü ABD gibidir. Çünkü bilim için en çok gidilen yerdir ABD. Bu nedenle alanında gelişmek isteyenlerin gitti yerdir. Eğitim için gitmek istediğim ülkedir. Dil öğrenimi ve bilim için uygun bir ülkedir. ABD’de imkanlar fazladır ve beyin göçüne uygun insanlara fazlasıyla değer verilmektedir. Bilimsel olarak araştırmaların kolaylıkla yapıldığı yerdir. Her açıdan yüksek olanak sağlamaktadır. Bilim ve teknolojiye en gelişmiş ülkedir. Dünya sıralamasında önde olan iyi üniversiteler bulunmaktadır. Daha iyi şartları sunmayı başarabilen bir ülkedir. ABD; zeki, kabiliyetli ve uzman kişilere en iyi şartları sunan ülkedir.*

K80: *Beyin göçü Almanya gibidir. Çünkü gelişmiş bir ülkedir. Ekonomisi güçlüdür. Bilim ve eğitim için gidilebilecek bir ülkedir.*

K53: *Beyin göçü Avrupa gibidir. Çünkü bilim için uygun ve ekonomik olarak yüksektir.*

K36: *Beyin göçü batılı ülkeler gibidir. Çünkü insanlar kendini teknik ve bilimsel olarak geliştirebilmektedir. Batılı ülkeler eğitim ve uzmanlık için tercih edilmektedir.*

K8: *Beyin göçü İngiltere gibidir. Çünkü İngiltere'ye lisansüstü düzeyde eğitim için gidenler hem dillerini geliştirmekte hem de bilimsel alanlarında daha iyi düzeye gelmektedir.*

K116: *Beyin göçü yeni bir dünya, yeni ülke gibidir. Çünkü yeni bir dünya kurmak için yeni ülke gerekir. Yeni ülke, zeki insanlar için yeni bir hayattır.*

K43: *Beyin göçü hayaller ülkesi gibidir. Hayallerini kendi ülkende gerçekleştiremiyorsan, o zaman başka ülkeye gitmelisin.*

K19: *Beyin göçü ülke gibidir. Çünkü her ülke bir imkandır. Beyin göçü; iyi bir ülke ve iyi imkanlar demektir.*

Bilgi-Eğitim İlişkisi Kategorisi

Beyin göçü kavramına dair ülke ilişkisine dayalı olarak bu kategoride 20 farklı metafor kullanmıştır. Kullanılan metaforlar; eğitim (f=5), Dil öğrenimi (f=3), akademisyen (f=2), fikir değişimi (f=1), bilgi (f=1), bilgili (f=1), bilgi arayışı (f=1), bilgi artırma (f=1), bilgili adam (f=1), bilim adamı (f=1), bilim arayışı (f =:1), bilimsel olanaksızlık (f=1), bilimsel sömürü (f=1), eğitimde yatırım kaybı (f=1), sınav (f=1), uzman (f=1), üniversite (f=1), zekâ (f=1), zekâ küpü (f=1), zekâ nakli (f=1) şeklindedir. Bu kategorideki metaforların “çünkü...” kısımlarında kullanılan ifadelerden bazıları şu şekildedir.

K5: *Beyin göçü eğitim gibidir. Çünkü daha iyi eğitim, daha gelişmiş ülkede vardır. Bu nedenle insanlar yurtlarını terk ederek bu ülkelere gider. Özellikle bazı alanlarda kendi ülkesi yeterince gelişmemişse, insanlar başka ülkelere eğitim için göç etmeyi tercih eder. Nitelikli eğitimin bir gereğidir, beyin göçü. Bazı alanlarda en iyi eğitim ancak bu alanda ileri başka bir ülkede yapılabilmektedir. Eğitimde niteliği artırmak için başka ülkeye gitmek gerekir ve devletin de göndermesi lazımdır. Devletin nitelikli öğrencileri burslar ile başka ülkelere eğitim için göndermesi ve sonra ülkelerine dönmelerini sağlaması, bilimsel gelişim için şarttır.*

K106: *Beyin göçü dil (lisan) eğitimi gibidir. Çünkü bir lisan bir insandır ve başka ülkeye giden zeki insan başka bir dili öğrenir. Kendi ülkesinde yeterince dil eğitimi alamayan kişiler, başka ülkelere giderek pratik yapma imkânı bulur ve kendilerini geliştirirler. Dil öğrenmek için insanlar, dili rahat öğrenebilecekleri ülkeleri tercih ederler. Bilim için iyi bir lisan eğitimi şarttır, bu da beyin göçü demektir.*

K89: *Beyin göçü akademisyen gibidir. Çünkü az gelişmiş ülkenin akademisyenleri, gelişmiş ülkeler tarafından alınır ve değerlendirilir. Bunlar, araştırma yapan kişidir ve başka ülkelere araştırma için yerleşmesi normaldir.*

K73: Beyin göçü bilgi gibidir. Çünkü insanın daha fazla şeyler öğrenmesi ve kendini geliştirmesidir. Bilgiler, beyin göçüyle başka ülkeye taşınır.

K19: Beyin göçü bilgi arayışı gibidir. Çünkü bilgi arayanlar, değer gördüğü yerde yeşerir. Bilgin de bilimin olduğu yere gitmek ister. Bu arayış bilim insanının temel özeliğidir.

K66: Beyin göçü bilgi artırma gibidir. Çünkü kendi ülkesinde yeterli düzeyde bilgisini artıramayan zeki insanların başka ülkede bunu yapmasıdır. Bilgi artırma eğitim yoluyla gerçekleşir.

K17: Beyin göçü bilgili adam gibidir. Çünkü bilgisini geliştirmek için veya bilgilerini başkalarına aktarmak için başka ülkelere gitmektir. Yani eğitim vermek veya eğitim almak beyin göçünde önemlidir.

K130: Beyin göçü bilim adamı gibidir. Çünkü bilim adamları, daha gelişmiş ve daha iyi imkanların sunulduğu ülkelere göç eder. Altının kıymetini sarraf bilir.

K134: Beyin göçü bilim arayışı gibidir. Çünkü bilim adamları kendini geliştirmek için uzmanlık alanındaki bilgiyi arar ve bulunduğu ülkeye gider. Yani arı bal aramaktadır.

K121: Beyin göçü bilimsel olanaksızlık gibidir. Çünkü yeterli olanakların olmaması nedeniyle bilimle uğraşanların kaybedilmedir.

K98: Beyin göçü bilimsel sömürü gibidir. Çünkü beyin göçüyle, bilim insanları başka ülkeye gidince, ondaki bilgi de gitmektedir. Gelişmemiş ülkeleri sömürmenin bir çeşididir.

K9: Beyin göçü eğitimin yatırımının kaybı gibidir. Çünkü beyin göçüyle tüm eğitim yatırımları başka ülkeye yapılmış olur.

K28: Beyin göçü uzman gibidir. Çünkü alanındaki uzman başka ülkeye gider ve hem kendini geliştirir hem de daha fazla para kazanır.

K69: Beyin göçü sınav gibidir. Çünkü her göç eden insan beyin göçüne girmez. Önce nitelikli olmak ve sınavı geçebilecek vasıfları bulundurmak gerekir.

K41: Beyin göçü üniversite gibidir. Bilgi için başka bir ülkenin üniversitesine gidilir. Ancak öncelikle giden kişinin de yüksek bilgisinin olması gerekir.

K34: Beyin göçü zekâ gibidir. Çünkü akıllı insanlar ekonomisi güçlü ve teknolojik gelişmiş ülkelere göç eder. Bu bir zekâ göçüdür.

K56: Beyin göçü zekâ küpü gibidir. Beyin göçüne katılabilmek için zekâ (akıl) küpü olmak gerekir. Mesela işçiler nitelikli ve zeki olmadığı için bunlar işçi göçüne girer.

K71: Beyin göçü, zekâ nakli gibidir. Çünkü zeki insanlar daha iyi yaşam ve çalışma şartları nedeniyle başka memleketlere göç etmektedir. Dünyanın her ülkesinden ABD gibi

gelişmiş ülkelere alanının en iyileri gittiklerinden adeta zekâ nakli ile ülke çok fazla icat yapmaktadır.

K19: Beyin göçü, zeki insan göçü gibidir. Çünkü kendi ülkesinde eğitim sistemi ve refah seviyesi geri kalmıştır.

Olumlu-Olumsuz veya Faydalı-Zararlı İlişkisi Kurma Kategorisi

Beyin göçü kavramında Olumlu-Olumsuz veya Faydalı- Zararlı ilişkisine dayalı olarak bu kategoride 19 farklı metafor kullanmıştır. Kullanılan Kaçış (f=8), teknolojik gelişme (f=4), kayıp (f=3), çevre değişimi (f=2), kapasite (f=2), özlem (f=2), sınıf atlama (f=2), yolculuk (f=1), alzheimer (f=1), düşünce (f=1), gelişim dünyası (f=1), gelişme (f=1), güzel bir hayat (f=1), hürriyet (f=1), iç güveyisi (f=1), kaybolan gençlik (f=1), kazancı artırma (f=1), kopma (f=1), kopmuş kol (f=1) şeklindedir. Bu kategorideki metaforların açıklama kısımlarındaki ifadelerden bazıları şu şekildedir.

K68: Beyin göçü kaçış gibidir. Çünkü beyin göçü bir kaçıştır. İnsanlar niçin kaçar; baskıdan, yoksulluktan ve imkansızlıktan. Kaçıp başka bir ülkede bazı şeyleri düzeltmektir. Bu bir arayıştır. Bu yönüyle kaçış bir umuttur, umuda yolculuktur. Nitelikli ve zeki insanların başka bir ülkede kendi rahatını sağlama isteğidir. Daha iyi imkanlar için başka ülkeye yüksek vasıflı insanların kaçışıdır. Kendi ülkesinde değeri bilinmeyen bilim veya meslek adamlarının burayı terk etmesidir. Bilgi, kıymetini bilen ülke yeşerdiği gibi bilim adamı da değer verilen yerde yerleşir. Bir söz vardır; buğday başak verdiğinde orak kıymete biner. Yani mesleğinde uzmanlaşmış kişi her ülkede kabul göreceğinden fiyatı yüksek olan yeri tercih edecektir.

K44: Beyin göçü teknolojik gelişme gibidir. Çünkü beyin göçü veren ülke teknolojik gelişme sağlayacak kişisini kaybetmiştir. Diğer yandan teknoloji insanları kendine çeker. Zira teknik gelişme ve eğitim için bazen başka ülkelere gitmek kaçınılmazdır. Ayrıca beyin göçüyle uzman kişilerin yeni şeyler üretmesi sağlanır. Yani beyin göçü gerekli ve olumludur. Teknolojik alanda gelişmek için gidenler, bir gün geri döndüklerinde öğrendikleri teknolojik gelişmeleri ülkesine aktarır. Japonya ve Çin gibi ülkeler bile bu amaçla en iyi öğrencilerini başka ülkelere göndermektedir.

K37: Beyin göçü kayıp gibidir. Çünkü zeki ve nitelikli insanlarını başka ülkelere kaptıranlar, beyin gücünü kaybetmiştir. Başarılı kişilerin başka ülkelere gitmesi bir kayıptır.

K115: Beyin göçü kapasite gibidir. Çünkü kendi ülkesinin kapasitesi yetersiz ise zeki insanların başka ülkeye göçü normaldir. Ancak önce kapasiteli olmak gerekir, beyin göçü grubuna girebilmek için. Ülkelerin kapasite kaybıdır.

K85: *Beyin göçü özlem gibidir. Çünkü iyi bir şeydir. Başka ülkelerde kendini geliştiren kalifiye insanlara özlem duyuyorum. Başka bir ülkede yeni hayat kurmaktır, burada kabul görmektir. Aranılan insan tipidir.*

K11: *Beyin göçü alzaymır gibidir. Çünkü alzaymır hastalığına kapılmış gibi bir ülkenin kendi bilim adamlarının başka ülkeye giderek orada üretim yapmasıdır. Kendi ülkesine zarar başka ülkeye kardır.*

K63: *Beyin göçü hürriyet gibidir. Çünkü başka ülkeye gidip kendini geliştirebilmek her insan için mümkün olmayan bir ayrıcalıktır. Yani bu insanlar sıradan insanlardan daha hürdür.*

K70: *Beyin göçü iç güveyisi gibidir. Çünkü daha iyi şartlar için başkasına mecburiyet vardır.*

K131: *Beyin göçü kazancı artırma gibidir. Çünkü beyin göçüne katılan kişi gittiği yerde tecrübe kazanır ve sonra geri döner. Böylece insana yapılan yatırım daha karlı hale dönüşmüş olur.*

K22: *Beyin göçü kuruyan ağaç dalı gibidir. Çünkü ağaç kendi ülkesinde ise yeşildir. Fakat geri dönmek üzere bir bilim insanı giderse artık bu ülke için ağaç kurumuştur. Dalları da meyve vermeyecektir.*

K24: *Beyin göçü nirvanaya ulaşmak gibidir. Çünkü kişi kendini geliştirmek ve nirvanasına çıkmak için bir yol aramaktadır.*

K14: *Beyin göçü sınıf atlama gibidir. Çünkü beyin göçü ile giden insan, daha vasıflı olarak ülkesine dönerse sınıf atlar. Kendi ülkesindekilere göre daha iyi konum ve yüksek statü elde eder.*

K70: *Beyin göçü vefasız evlat gibidir. Ailesini çıkarlar için terk eden bir evlat gibi memleketini bazı amaçlar için terk etmektir.*

İsteyerek-Mecburiyet İlişkisi Kurma Kategorisi

Beyin göçü kavramında İsteyerek- Mecburiyet İlişkisi Kurma ilişkisine dayalı olarak bu kategoride 7 farklı metafor kullanmıştır. Kullanılan metaforlar; göçmen kuş (f=3), terk etmek (f=1), başkalaşım (f=1), fal (f=1), mülteci (f=1), sığınmacı (f=1), zorunlu göç (f=1) şeklindedir. Bu kategorideki metaforların açıklama kısımlarındaki ifadelerden bazıları şu şekildedir;

K17: *Beyin göçü göçmen kuşlar gibidir. Çünkü her mevsim başka ülkelere gider. Gönlünce gezer ve görür. Daha iyi olanaklar için başka ülkeleri tercih eder. Bu olanaklardan ötürü isteyektir. Bu yerlerde kabul görür ve yaşar. Besleneceği tahıl ve meyve nerede çoksa orayı, yeni memleketi bilir.*

K15: *Beyin göçü başkalaşım gibidir. Çünkü insanın memleketi yerine başka ülkeyi tercih etmesi zorunluktan değilse, bu insan başkalaşmıştır.*

K118: *Beyin göçü fal gibidir. Bahtına ne çıkar yaşayıp görmeyen gerekir, çünkü mecburiyet vardır.*

K78: *Beyin göçü sığınmacı gibidir. Çünkü mecburen bir ülkeye sığınman gerekir. Bilim adamı da olsa başka ülkede yaşamak zorundadır.*

K39: *Beyin göçü zorunlu göç gibidir. Çünkü insanlar kendi ülkesini sevse de mecburen kendini geliştirmek için başka ülkelere gider. Çünkü bilim bu ülkelerdedir.*

Ekonomik İlişki Kurma Kategorisi

Beyin göçü kavramında Ekonomik İlişki Kurma kategorisinde 20 farklı metafor kullanmıştır. Kullanılan metaforlar; akıl turizmi (f=1), altın (f=1), çalınma (f=2), çalıntı (f=2), ekonomik yetersizlik (f=1), emek (f=1), emek göçü (f=1), farklı bir yer (f=1), fırsat (f=1), hazine (f=3), hırsız (f=1), iflas (f=2), iş (f=1), iş ve çalışma (f=1), iyi bir konum (f=1), kaçırılmış fırsat (f=1), para (f=3), servet (f=1), sömürgecilik (f=2), talep fazlalığı (f=1) şeklindedir. Bu kategorideki metaforların açıklama kısımlarındaki ifadelerden bazıları şu şekildedir;

K103: *Beyin göçü hazine gibidir. Çünkü ayrıldığı yer fakirleşirken gittiği yer zenginleşir. Atının kıymetini sarraf bilir.*

K20: *Beyin göçü hırsız gibidir. Çünkü tıpkı bahçenize giren hırsız gibi sizin ekim, sulama ve bakım yaparak yetiştirdiğiniz ürünü hasat eder.*

K135: *Beyin göçü iflas gibidir. Çünkü beyin göçü veren ülkeler adeta iflas etmiş gibidir. İnsana yaptıkları yatırım kaybolmuştur.*

K58: *Beyin göçü emek gibidir. Çünkü emek harcadığın kişi başka ülkeye yerleşir ve dönmezse zarar hanene yazılır. Geri gelirse daha nitelikli ve tecrübeli olduğundan kar hanene yazılır.*

K2: *Beyin göçü para gibidir. Çünkü yaşadığı ülke için yüksek tutarı olan parayı başka ülke ele geçirmiştir. Ayrıca giden için de gittiğin ülkede daha iyi koşullarda para kazanabilecektir.*

K65: *Beyin göçü servet gibidir. Çünkü zeki ve işinde ileri insan bir servet değerindedir. Servet hangi ülkeye gitse oraya değer katar.*

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Üniversite öğrencilerinin beyin göçü kavramına yönelik algılarının metafor yöntemiyle araştırıldığı bu çalışmada öğrenci görüşlerinin beş farklı kategoride toplandığı sonucuna

ulaşmıştır. Bu kategoriler Ülke ilişkisi, Bilgi-eğitim ilişkisi, Fayda-zarar (olumlu-olumsuz) ilişkisi, İsteyerek- Mecburiyetten gitme ilişkisi ve Ekonomik ilişki şeklindedir.

Beyin göçü üzerine oluşturulan metaforlardan “ülke ilişkisi kurmak” suretiyle gerçekleştirilenler genel olarak; ekonomi, bilim, eğitim, teknik ve uzmanlık için insanların göç ettiklerini göstermektedir. Çünkü beyin göçüne katılan kimselerin bu alanlarda gittikleri ülkelerde daha iyi imkânlarla sahip olacaklarını düşünmektedirler. Bu anlamda en çok ABD ve sonra Almanya gelmekle birlikte genel olarak batılı gelişmiş ülkeler beyin göçü alan ülkeler olarak görülmektedir. Bu bulgular ile Yılmaz’ın (2019) yapmış olduğu çalışmanın sonuçları örtüşmektedir. Çünkü her iki çalışmanın sonuçlarına göre Türkiye’den beyin göçü başta ABD olmak üzere batılı ekonomik olarak gelişmiş ve iş imkânı olan ülkelere yöneliktir. Ayrıca ekonomik sebeplere bağlı göç bulgusu yönüyle bu çalışma ile Bakırtaş ve Kandemir’in (2010), Özdemir ve İlhan’ın (2021), Sarcan’ın (2022) ve Baş’ın (2023) yapmış oldukları çalışmaların sonuçları örtüşmektedir.

Beyin göçüne “bilgi-eğitim ilişkisi” ilişkisi kuranların metaforları genel olarak eğitim seviyesini daha iyi düzeye taşımak ve bilgi düzeyini artırmak için başka ülkeleri tercih etmeye yöneliktir. Bu anlamda geyin göçünün temel yönelimi bilgi arayışını veya uzmanlaşmayı gerçekleştirilebilecek ülkelere doğru olmasıdır. Ayrıca zekâ metaforu ile ilgi ifadelerin dikkat çeken yönü nitelikli ve zeki insanların kaybedilmesidir. Bu çalışma ile Güneş ve Çetin’in (2020) yapmış oldukları araştırmanın nitelikli insanların bir kayıp olarak değerlendirilmesi bakımından benzerlik göstermektedir.

Beyin göçü kavramına yönelik “olumlu-olumsuz veya faydalı- zararlı” ilişkisi kurmada negatifliğin esas sebepleri baskı, yoksulluk veya olanaksızlıkları yenebilmek için başka bir ülkeye zorunlu olarak gitmek, olarak algılanmaktadır. Bu anlamda bir kaçış olarak öğrenciler beyin göçünü değerlendirmektedir. Diğer yandan beyin göçü bazı öğrenciler tarafından olumsuz bir durum olarak algılanırken birçoğu da olumlu veya faydalı olarak bakmaktadır. Olumlu gören öğrencilerin ortak yönleri beyin göçü ile giden insanlar kendini geliştirmek, dil öğrenmek, teknolojik yeniliklerin eğitimini yerinde almak ve kendini gerçekleştirmek olarak değerlendirmektedir. Olumsuz olarak algılayan öğrenciler ise bunu beyin göçü veren ülke için bir kayıp olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda; alzaymır hastalığı, kuruyan ağaç dalı, iç güveyisi ve vefasız evlat gibi olumsuz benzetmeler ile yapmaktadır. Bu çalışma ile Güneş ve Çetin’in (2020) yapmış oldukları çalışmanın sonuçları benzerlik göstermektedir. Zira her iki çalışmanın bulgularına göre nitelikli insanlar iyi bir yaşam ve kendini geliştirmek için göç etmektedir.

Beyin göçü kavramına öğrenciler metaforlarında “isteyerek-mecburiyet” ilişkisi kurmuşlardır. Bazı metaforların açıklama kısımlarında doğrudan veya dolaylı olarak bu tür ifadeler bulunmaktadır. Örneğin “göçmen kuşlar” metaforunda kuşların istedikleri ülkelere gidebilmeleri ve buraları görebilmeleri ifade edilirken, “zorunlu göç” metaforunda bir mecburiyet bulunmaktadır.

Beyin göçü kavramına “ekonomik ilişki” kuran öğrenciler; servet, hırsız, iflas, emek, para ve hazine metaforlarını kullanmışlardır. Dolayısıyla öğrencilerin bir kısmının beyin göçü algıları iktisadi kökenlidir. Bu anlamda zeki ve nitelikli insanlar servet, hazine ve para gibi değerlidir ve gittikleri ülkelere değer katmaktadır. Beyin göçü veren ülke için ise bunlar birer ekonomik kayıptır.

Sonuç olarak öğrenciler beyin göçünü önemli bir oranda zıt noktalar olarak algılamaktadır. Bu bağlamda beyin göçünün olumsuz yönlerine rağmen tersine göç durumunda bunun büyük bir faydaya dönüşmesi mümkündür. Bu çerçevede Türkiye'nin beyin göçü vermesi tamamen bir zarardır yerine vatanını ve milletini seven insanlar yetiştirerek kendi ülkesine katkı sağlamayı temel alması önemlidir. Zira günümüzde çok sayıda insan kendi memleketinde yaşamakla birlikte başka ülkeler için çalışabilmektedir. Çünkü günümüzün telefonlardaki çeşitli uygulamaları kullanarak veya bilgisayar gibi ortamlar vasıtasıyla uzaktan çalışmak oldukça kolaydır. Başka ülkeye yerleşerek alanında uzmanlaşan kimselerin de ister eğitim vermek suretiyle isterse bir işte çalışarak kendi ülkesine katkı sağlaması mümkündür.

Bu çalışma sonuçlarına göre bazı öneriler;

Beyin göçünü ortaya çıkaran ana sebeplerin ortadan kaldırılması için, yetişmiş nitelikli insanların istihdam imkânlarının arttırılması,

Tersine beyin göçünün gerçekleşmesi için ülkedeki iş imkânlarının ve ekonomik gelirlerin cazip hale getirilmesi,

Beyin göçünün ülke geleceğinde oluşturacağı olumsuz sonuçlar daha iyi anlatılarak bireylerin daha genç yaşlarda beyin göçüne karşı bilinçlendirilmesi önerilmektedir.

Kaynakça

- Agarwal, R., Ganguli, İ., Gaule, P. ve Smith, G. (2021). IMF working paper: Why U.S. immigration matters for the global advancement of science, <https://www.imf.org/en/Publications/WP/Issues/2021/02/19/Why-U-S-50097>
- Ateş, İ. ve Aysu Köksal, Y. (2021). Beyin göçü-mutluluk ilişkisi: Türkiye’de akademisyenler için ampirik bir analiz. *Aydın İktisat Fakültesi Dergisi*, 6(2), 63-82.
- Babataş, G. (2007). Beyin göçü ve Türkiye’nin sosyoekonomik yapısının beyin göçüne etkisi. *Öneri Dergisi*, 7(28), 263-266.
- Bakırtaş, T. ve Kandemir, O. (2010). Gelişmekte olan ülkeler ve beyin göçü: Türkiye örneği. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 18(3), 961-974.
- Barışık, S. ve Çetintaş, H. (2204). Beyin göçü ve beyin göçünün oluşumunda yükseköğrenim, ar-ge faaliyetleri, çokuluslu şirketlerin rolü. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 6(2), 139-164.
- Baş, H. (2023). Türkiye’de sanal beyin göçü: uzaktan yurtdışına çalışanların deneyimleri üzerine nitel bir araştırma. *İstanbul İktisat Dergisi*, 72(2), 915-951.
- Başaran, F. (1972). *Türkiye’de beyin göçü sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Beyin göçü (2022t.b.). Türk Dil Kurumu güncel Türkçe sözlük içinde. <https://sozluk.gov.tr/>
- Bildirici, M., Sunal, S., Alp, A. E. ve Orcan, M. (2005). Determinants of human capital theory, growth and brain drain: An econometric analysis for 77 countries. *Applied Econometrics and International Development*, 5(2), 109-140.
- Creswell, J. W. (2016). *Nitel araştırma yöntemleri: Beş yaklaşıma göre nitel araştırma ve araştırma deseni*. (M. Bütün ve S. B. Demir, Çev.). Ankara: Siyasal Kitapevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 2007).
- Demirci, K. (2022). Türkiye’de yaşayan gençlerin yurtdışına beyin göçü: 2017-2019 yıllarına ilişkin bir analiz. *Sosyal, beşerî ve idari bilimler temel alanında akademik çalışmalar - I* içinde (s. 71-91). İstanbul: Artikel Akademi.
- Dickmeyer, N. (1989). Metaphor, model, and theory in education research. *Teachers College Record: The Voice of Scholarship in Education*, 91(2), 151-160.
- Gökbayrak, Ş. (2008). Uluslararası göç ve kalkınma tartışmaları: Beyin göçü üzerine bir inceleme. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 63(03), 65-82.
- Güneş, C. ve Çetin, T. (2020). Ortaokul öğrencilerinin beyin göçü kavramına ilişkin algılarının incelenmesi. *Third Sector Social Economic Review*, 55(2), 928-955.

- Kahya, Y. (2022). Göçün değişen yeni yüzü: fiziksel emek göçünden beyin göçüne. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15(39), 819-833.
- Karaaslan, H., Yıldırım, D. ve Çetin, T. (2021). Sosyal bilgiler öğretmen adaylarının beyin göçü kavramına yönelik algılarının incelenmesi. *Anadolu Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 5(3), 264-274.
- Kurtuluş, B. (1988). Beyin göçü: Geçmişte, günümüzde ve gelecekte. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 46, 171-186.
- Küçük, O. (2016). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Bursa: Ekin Basım Yayım.
- Lakoff, G. ve Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. London: University of Chicago Press.
- Lowell, B. L. ve Findlay, A. (2001). *Migration of highly skilled persons from developing countries: Impact and policy responses*. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/---migrant/documents/publication/wcms_201706.pdf
- Özdemir, A. ve İlhan, A. (2021). Beyin göçü: Öğrencileri yurt dışı eğitime yönlendiren sebepler bağlamında nitel bir araştırma. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(42), 1159-1186.
- Patton, M. Q. (2014). *Nitel araştırma ve değerlendirme yöntemleri*. (M. Bütün ve S. B. Demir, Çev.) İstanbul: Pegem Akademi. (Orijinal çalışma basım tarihi 1990).
- Saban, A. (2008). Okula ilişkin metaforlar. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, (55), 459-496.
- Sarcan, E. (2022). Yüksek vasıflı işgücünün göçü: Beyin göçü. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(2), 69-75.
- Tanrısevdi, F., Durdu, İ. ve Tanrısevdi, A. (2019). Beyin göçü mü? Beyin gücü mü? *Journal of Travel and Tourism Research*, (14), 133-158.
- Toksöz, G. (2006). *Uluslararası emek göçü*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2013). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (9.baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yılmaz, E. (2019). Uluslararası beyin göçü hareketleri bağlamında Türkiye'deki beyin göçünün durumu. *Lefke Avrupa Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(2), 220-232.

***Kibun* ve *Kimochi* Sözcükleri ile Oluşan Eşdizimlerin Kavramsal Metafor Kuramı Açısından Değerlendirilmesi**

Gonca VAROĞLU¹

Öz

Kibun (気分) ve *kimochi* (気持ち), sözlük anlamları temel alındığında anlam ve kullanım açısından birbirinden ayırt edilmesi zor olan yakın anlamlı Japonca sözcüklerdir. Bu makalede, bu iki sözcüğün anlamsal ve kullanımsal farklılıklarını ortaya koymak amacıyla *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcükleri ile birliktelik oluşturan eşdizimli yapılar kullanım sıklıkları ile birlikte ele alınarak, bu eşdizimler kavramsal metafor kuramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Çalışmanın örneklemini, BCCWJ Balanced Corpus of Contemporary Written Japanese adlı derlemde “*kibun* 気分/*kimochi* 気持ち + ilgeç + eylem” yapısında bulunan eşdizimler oluşturmaktadır. Çalışma sonucunda elde edilen bulgulara göre *kibun* (気分) tadı olan, bedeninde aşağı-yukarı hareket eden bir şeydir; *kimochi* (気持ち) ise anlaşılan, başkalarına iletilen, sözcüklerle ifade edilen ve bedende yer kaplayan bir şeydir.

Anahtar Sözcükler

Japonca
yakın anlam
kibun
kimochi
eşdizim
kavramsal metafor

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 05.10.2022

Kabul Tarihi: 01.03.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1184910

Evaluation of Collocations with *Kibun* and *Kimochi* via Conceptual Metaphor Theory

Abstract

Kibun (気分) and *kimochi* (気持ち) are Japanese near-synonyms words difficult to distinguish from each other in terms of meaning and usage based on their dictionary definitions. In this article, in order to reveal the semantic and usage differences of these two words, the collocations that form with these words are evaluated within the framework of conceptual metaphor theory. The sample of the study consists of collocations in the structure of “*kibun* 気分/*kimochi* 気持ち + preposition + verb” in the corpus named BCCWJ Balanced Corpus of Contemporary Written Japanese. According to the findings of the study, *kibun* (気分) is something that has a taste and moves up and down in the body; *kimochi* (気持ち) is something that is understood, communicated to others, expressed in words and occupies space in the body.

Keywords

Japanese
near-synonyms
kibun
kimochi
collocation
conceptual metaphor

About Article

Received: 05.10.2022

Accepted: 01.03.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1184910

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Nevşehir/Türkiye, goncavaroglu@nevsehir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0512-9327

Giriş

Japoncada benzer anlamlı sözcükler için kullanılan iki terim bulunmaktadır. Bunlar *dōgigo* (同義語) ve *ruigigo* (類義語) terimleridir. Japonca-Japonca sözlükte (Kenbō, 1982, s. 750 ve s. 1218) *dōgigo* (同義語), “temel anlamları aynı olan sözcükler”; *ruigigo* (類義語) ise “biçimleri farklı ancak anlamları çoğunlukla iç içe geçmiş sözcükler” olarak tanımlanmaktadır. Aynı sözlükte *dōgigo* (同義語) için “seyahat” anlamına gelen *tabi* (旅) ve *ryokō* (旅行); *ruigigo* (類義語) için “güzel” anlamına gelen *kirei* (きれい) ve *utsukushii* (美しい) sözcükleri örnek olarak verilmektedir. Bu tanımlara ve örneklere göre *dōgigo* (同義語) çoğu zaman birbiri yerine kullanılabilen eş anlamlı sözcükler; *ruigigo* (類義語) ise her zaman birbiri yerine kullanılamayan yakın anlamlı sözcüklerdir. Bu çalışmada yakın anlamlı Japonca sözcüklerden ikisi *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) ele alınmaktadır.

Japonca-Türkçe sözlükte (Demirci, 1998, s. 249, 253) *kibun* (気分) sözcüğü “**his, duygu, hâl**, ruh durumu, keyfiyet”; *kimochi* (気持ち) sözcüğü “**his, duygu, mizaç, hâl**” olarak karşılanmaktadır. Başka bir Japonca-Türkçe sözlükte (Takeuchi, 2000, s. 364, 371) *kibun* (気分) sözcüğü için “keyif, **duygu, ruh durumu**, mizaç, hava”; *kimochi* (気持ち) sözcüğü içinse “gönül, **duygu, ruh durumu**, duyarlık” karşılıkları yer almaktadır. Diğer bir Japonca-Türkçe/Türkçe-Japonca sözlükte (Kara, 2017, s. 158, 161) ise *kibun* (気分) sözcüğü “**ruh hâli**”; *kimochi* (気持ち) sözcüğü ise “**ruh hâli**, duygu, his” şeklinde karşılık bulmaktadır. Türkçe karşılıkları açısından bakıldığında bu iki sözcük benzer anlamlara sahiptir. Diğer taraftan, Japonca-İngilizce sözlükte (Yoshida ve Nakamura, 2009, s. 121-122) *kibun* (気分) sözcüğünün karşılığı “**feeling**, mood, frame of mind”; *kimochi* (気持ち) sözcüğünün karşılığı ise “**feeling**, how a person feels” olarak verilmektedir. İngilizce karşılıkları açısından da bu iki sözcüğün benzer anlamlara sahip olduğu görülmektedir. Japonca-Japonca sözlükte ise *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin anlamları aşağıdaki şekilde verilmektedir:

Kibun (気分) (Matsumura, 2019, s. 672):

1. *Sono tokidoki no bakuzen to shita kokoro-kimochi no jōtai.*

その時々 of 漠然とした心・気持ち of 状態。

O sıradaki belirsiz ruhsal-hissel durum.

2. *Karada no seiriteki-na jōtai ni ōjite okoru, kai fukai nado no kokoro no jōtai.*
Kimochi.

からだの生理的な状態に応じて起こる、快・不快などの心の状態。気持ち。

Bedenin fizyolojik durumuna göre oluşan hoşnutluk veya hoşnutsuzluk gibi bir ruh hali. His.

3. *Sono monogoto ni taishite dare mo ga motsu, tokuyū no kokoro no jōtai.*

その物事に対してだれもがもつ、特有の心の状態。

Herkesin bir şey hakkında sahip olduğu belirli ruhsal durum.

4. *Katagi. Kishō.*

気質。気性。

Mizaç. Yaradılış.

5. *Karada no seiri-tekina jōtai to missetsuna kankei o motsu, hikakuteki yowaku chōjikan jizoku suru kanjō no jōtai. → Jōdō.*

体の生理的な状態と密接な関係をもつ、比較的弱く長時間持続する感情の状態。→情動。

Vücudun fizyolojik durumuyla yakından ilişkili, nispeten zayıf ve uzun süreli duygusal durum. Duygu.

Kimochi (気持ち) (Matsumura, 2019, s. 677):

1. *Monogoto ni sesshita toki ni shōjiru, kanji ya kokorono naka no omoi.*

物事に接したときに生じる、感じや心の中の思い。

Bir nesneyle temas sırasında ortaya çıkan duygu veya düşünce.

2. *Karada no okareta jōtai ni ōjite okoru, kai fukai nado no kankaku. Kibun.*

からだのおかれた状態に応じて起こる、快・不快などの感覚。気分。

Bedenin bulunduğu duruma göre oluşan hoşnutluk veya hoşnutsuzluk gibi duyumlar. His.

3. *Monogoto ni taisuru kokoro no mochikata.*

物事に対する心のもち方。

Bir şeylere karşı ruhsal tutum.

4. *Jibun no kokorodzukai o kenson shite iu toki ni tsukau-go.*

自分の心遣いを謙遜していうときに使う語。

Birinin kendi düşüncesini alçak gönüllülükle ifade ederken kullanılan bir sözcük.

5. (*Fukushiteki ni mochiite*) *Hon no sukoshi. Chotto. Kokoromochi.*

(副詞的に用いて) ほんの少し。ちょっと。心持ち。

(Zarf olarak kullanıldığında) Az. Biraz. Birazcık.

Yukarıdaki sözlük anlamlarına bakıldığında *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin anlamlarının iç içe geçtiği görülmektedir. Ayrıca *kibun* (気分) sözcüğünün anlamları arasında *kimochi* (気持ち) sözcüğünün, *kimochi* (気持ち) sözcüğünün anlamları arasında *kibun* (気分) sözcüğünün bulunması dikkat çekmektedir. Bu durumda sözlüklerdeki açıklamalar, *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin anlamsal ve kullanımsal farklarının anlaşılmasında yetersiz kalmaktadır. Bu da bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturmakta ve bu makalede aşağıdaki sorulara cevap aranmaktadır:

1. *Kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcükleri ile oluşan eşdizimler bu sözcüklerin anlam ve kullanım farkları hakkında ipucu sunar mı?

2. “*Kibun* 気分/*kimochi* 気持ち + ilgeç + eylem” yapısındaki eşdizimlerden *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin kavramlaştırılma şekillerine ulaşmak mümkün müdür?

Bu sorulara cevap bulmak amacıyla, bu çalışmada, kuramsal çerçeve bölümünde kavramsal metafor kuramına yer verildikten sonra, BCCWJ Balanced Corpus of Contemporary Written Japanese adlı derleme başvuru olarak, *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcükleri ile oluşan “*kibun* 気分/*kimochi* 気持ち + ilgeç + eylem” yapısındaki eşdizimler tablolştırılmış ve bu eşdizimlerin tümce içindeki kullanımlarından hareketle bu sözcüklere ait kavramsal metaforlar belirlenmiştir. Örnek tümcelerin tamamı da bu derlemden alınmıştır.

Alanyazında *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcükleri üzerine yapılmış birçok araştırma bulunsa da bu makale, bu sözcüklerle oluşan eşdizimleri kavramsal metafor kuramı açısından ele alması bakımından diğer çalışmalardan farklı olup, makalenin bu yönüyle alana katkı sağlayacağı ve yakın anlamlı sözcük araştırmalarına yeni bir bakış açısı getireceği düşünülmektedir.

Konuyla İlgili Çalışmalar

Iwasa (2011) Japonca anadili konuşucularının yakın anlamlı sözcükleri farkında olmadan ayırt edip kullandıklarını ancak yabancı dil olarak Japonca öğrenenlerin yeterli açıklama yapılmadığı takdirde bu sözcüklerin anlam ve kullanım farkını bilmelerinin

mümkün olmadığını belirterek *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerini bu duruma örnek olarak vermektedir. Bununla paralel olarak, Han (2019) *kibun* (気分), *kimochi* (気持ち) ve *kigen* (機嫌) sözcükleri üzerine yaptığı araştırmada Japonca anadili konuşucularının bu sözcüklerin anlamsal ve kullanımsal farkları konusunda zorlanmadıklarını ancak Koreli Japonca öğrencilerinin bu üç sözcüğü ayırt etmede güçlük çektiklerini belirtmektedir. Üstelik anadili Korece olan öğrencilerin Japonca seviyeleri arasındaki farkın anket sonucunda anlamlı bir fark oluşturmadığı sonucuna ulaşmıştır. Shenghua ve Chunhui (2020) de çalışmalarında *kigen* (機嫌), *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin kullanım sıklığının yüksek olduğunu ancak üçünü birbirinden ayırt etmenin kitaplardaki ve sözlüklerdeki basit örneklerle mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Araştırmacılar, bu çalışmanın sonucunda *kigen* (機嫌) sözcüğünün daha çok 3. tekil şahıs için, *kibun* (気分) sözcüğünün çoğunlukla 1. tekil şahıs için kullanıldığını; *kimochi* (気持ち) sözcüğü içinse böyle bir şahıs kısıtlaması olmadığını belirtmişlerdir. Ayrıca yine bu çalışmanın sonucuna göre *kigen* (機嫌) çoğunlukla kendiliğinden, *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) ise dış kaynaklıdır. Ancak *kibun* (気分) sözcüğü, *kimochi* (気持ち) sözcüğüne göre daha geçici bir ruh halini ifade etmektedir. Yoshida (2005) ise, *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerini anlamsal açıdan ele aldığı çalışmasında, bu sözcükleri *kokoro* (心) ve *ki* (気) sözcükleri ile karşılaştırmıştır. Çok sayıda örneğe yer verdiği çalışmada bu dört kavram arasındaki ilişkiyi inceleyerek sonuçta bu kavramların tanımını yapmıştır. Başka bir çalışmada ise Aprilani (2019), Banana Yoshimoto'nun *Kitchen* adlı eserinde geçen *kibun* (気分), *kimochi* (気持ち) ve *kigen* (機嫌) sözcüklerini biçimsel ve işlevsel açıdan analiz etmektedir. Araştırma sonucuna göre *kibun* (気分) sözcüğü psikolojik ve fizyolojik durumu; *kimochi* (気持ち) sözcüğü ruh halini, duygu ve düşünceleri; *kigen* (機嫌) sözcüğü ise başkalarının ruh halini ve sağlık durumunu ifade etmek için kullanılmaktadır.

Yukarıdaki çalışmalardan anlaşıldığı üzere insanların duygusal ve ruhsal durumlarını, hislerini ve düşüncelerini aktarmak için kullandıkları *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcükleri birçok araştırmaya konu olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Bazı çalışmalarda bu iki sözcüğe *kigen* (機嫌) sözcüğünün de dâhil edildiği görülmektedir. Ancak yukarıdaki çalışmalardan *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerine kıyasla *kigen* (機嫌) sözcüğünün anlam ve kullanım alanlarının yeterince betimlendiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte BCCWJ adlı derleme göre *kibun* (気分), *kimochi* (気持ち) ve *kigen* (機嫌) sözcükleri

kullanım sıklığı açısından karşılaştırıldığında *kigen* (機嫌) sözcüğünün kullanım sıklığı sadece 1,800 iken *kibun* (気分) sözcüğünün kullanım sıklığı 8,004 ve *kimochi* (気持ち) sözcüğünün kullanım sıklığı 20,837'dir. Bu sebeplerle bu çalışmada *kigen* (機嫌) sözcüğü kapsam dışı bırakılmıştır.

Kavramsal Metafor Kuramı

Doğrudan anlamakta zorlanılan bir kavram alanının, daha iyi bilinen bir kavram alanı vasıtasıyla anlaşılmasını sağlayan bilişsel yapıya “kavramsal metafor” denmektedir (Lakoff ve Johnson, 1980, s. 5). Başka bir deyişle, kavramsal metafor, daha somut kavramlar aracılığı ile daha soyut kavramlara ulaşmayı mümkün kılan zihinsel bir süreçtir. Kavramsal metafor kuramında daha soyut olan kavramsal alana hedef alan, daha somut olan kavramsal alana ise kaynak alan denmektedir.

Bilişsel dilbilimciler metaforu insan düşüncesinin temel bir parçası olarak kabul etmektedir (Gibbs, 2008; Kövecses, 2010). Lakoff (1993)'a göre, dildeki metaforik ifadeler kavramsal metaforun su yüzüne çıkmış görüntüleridir. Dolayısıyla, kavramsal metaforlar, günlük dil kullanımı sırasında karşılaşılan metaforik ifadelerin genellenmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Örneğin “ZAMAN PARADIR (TIME IS MONEY)” kavramsal metaforuna ilişkin dilsel metafor örneklerinden bazıları aşağıdaki gibidir (Lakoff ve Johnson, 2010, s. 30):

Zamanımı harcıyorsun.

Bu cihaz saatlerini kurtaracak.

Sana harcayacak vaktim yok.

Bu patlak lastik bir saati meâl oldu.

Zamanımı tüketiyorsun.

Zamanımın çoğunu ona harcadım.

Pinpon için biraz zaman ayır.

Hastalandığımda çok zaman yitirdim.

Lakoff ve Johnson (2010), ZAMAN PARADIR kavramsal metaforu altında yer alan dilsel metaforlardan bazılarının özellikle paraya (harcamak), bazılarının sınırlı kaynaklara (tüketmek), bazılarının da değerli metalara (yitirmek) atıfta bulunduğunu belirtmektedir.

Bu çalışmada, yukarıdaki bilgiler temel alınarak, hedef alanı oluşturan *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin hangi kaynak alanlar dolayısıyla hangi kavramsal metaforlarla kavramlaştırıldığı betimlenmektedir.

Yöntem

Her dilde deyim ve atasözleri gibi kalıplaşmış dil öğeleri bulunmakla beraber sıklıkla bir arada kullanılan çok sayıda sözcük birlikteliğine rastlanmaktadır. Bu sözcük birlikteliklerine eşdizim denmektedir. Teorik açıdan eşdizimlilik kavramını ilk olarak ortaya atan Firth (1968), bir sözcüğün anlamının tek başına eksik olduğunu, sözcüğün diğer sözcüklerle birlikteliğinin sözcük anlamını ortaya çıkardığını savunmaktadır. Bu görüşün benimsendiği bu çalışmada, *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin anlam ve kullanım özelliklerine ulaşmak amacıyla, bu sözcüklerin diğer sözcüklerle oluşturdukları birlikteliklere yani eşdizimlere başvurulmuştur. Dolayısıyla araştırmada derlem temelli bir yöntem izlenmiştir. Ele alınan eşdizimlerin yapısı aşağıdaki gibi sınıflandırılmıştır:

1. “*kibun* 気分/*kimochi* 気持ち + ilgeç”
2. “*kibun* 気分/*kimochi* 気持ち + *o* を ilgeci + eylem”
3. “*kibun* 気分/*kimochi* 気持ち + *ga* が ilgeci + eylem”
4. “*kibun* 気分/*kimochi* 気持ち + *ni* に ilgeci + eylem”
5. “*kibun* 気分/*kimochi* 気持ち + *de* で ilgeci + eylem”
6. “*kibun* 気分/*kimochi* 気持ち + *wa* は ilgeci + eylem”

Derlemde yukarıdaki eşdizimsel yapıların dışında *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcükleri ile oluşan farklı birliktelikler de bulunmaktadır. Ancak bu çalışma, kullanım sıklığı açısından yüksek olanlar ve “*kibun* 気分/*kimochi* 気持ち + ilgeç + eylem” şeklinde oluşan eşdizimlerle sınırlandırılmıştır.

Bulgular

Bu bölümde, öncelikle *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcükleri ile oluşan eşdizimler, kullanım sıklık durumlarına göre tablolatırılmış ve ardından yöntem bölümünde belirtilen yapıdaki eşdizimler tümce içinde ele alınarak, *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcükleri kavramsal metafor kuramı açısından çözümlenmiştir.

***Kibun* (気分) ve *Kimochi* (気持ち) Sözcükleri ile Oluşan Eşdizimler ve Bu Eşdizimlerin Kavramsal Metafor Kuramı Açısından Değerlendirilmesi**

Aşağıda *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcükleri ile oluşan eşdizimler kullanım sıklıkları ile birlikte tablolaştırılarak sunulmaktadır.

Tablo 1

“*Kibun* 気分/*Kimochi* 気持ち + ilgeç” Şeklinde Oluşan Eşdizimlerin Kullanım Sıklıkları

“ <i>Kibun</i> 気分 + ilgeç” eşdizimi	Sıklık	“ <i>Kimochi</i> 気持ち + ilgeç” eşdizimi	Sıklık
<i>kibun o</i> 気分を	795	<i>kimochi o</i> 気持ちを	4264
<i>kibun ga</i> 気分が	774	<i>kimochi ga</i> 気持ちが	3389
<i>kibun ni</i> 気分	1962	<i>kimochi ni</i> 気持ち	2878
<i>kibun de</i> 気分	636	<i>kimochi de</i> 気持ち	1644
<i>kibun wa</i> 気分	173	<i>kimochi wa</i> 気持	1348

Tablo 1’de *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin ilgeçlerle oluşturduğu birliktelikler ve bu birlikteliklerin kullanım sıklıkları görülmektedir. “*kimochi* 気持ち + ilgeç” şeklinde oluşan eşdizimlerin “*kibun* 気分 + ilgeç” yapısındaki birlikteliklere kıyasla sayısal değerlerinin oldukça yüksek olduğu dikkat çekmektedir. Ancak elbette sadece bu tabloya bakarak bu sözcüklerin anlamları hakkında fikir yürütmek mümkün değildir. Bu tablo bu sözcüklerin ilgeçlerle kullanımı konusunda nicel anlamda bilgi sunmaktadır. *Kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin anlamsal benzerlik ve farkları konusunda fikir edinebilmek içinse “*kibun* 気分/*kimochi* 気持ち + ilgeç” şeklinde oluşan eşdizimlerin hangi eylemlerle birliktelik oluşturduğu önemli olup, aşağıda eylemlerle oluşan eşdizimler kullanım sıklıkları ile birlikte ayrı ayrı ele alınmaktadır.

Tablo 2

“*Kibun* 気分/*Kimochi* 気持ち + o を ilgeci + eylem” Şeklinde Oluşan Eşdizimlerin Anlamları ve Kullanım Sıklıkları

“ <i>Kibun</i> 気分 + o を ilgeci + eylem” eşdizimi	Sıklık	“ <i>Kimochi</i> 気持ち + o を ilgeci + eylem” eşdizimi	Sıklık
<i>kibun o ajiwau</i> 気分を味わう (hissi tatmak)	91	<i>kimochi o motsu</i> 気持を持つ (hissine sahip olmak)	272
<i>kibun o gaisuru</i> 気分を害する (gücenmek)	75	<i>kimochi oiru</i> 気持を…いる	270

		Örnek: <i>kimochi o shitte iru</i> 気持を知っている (hissini bilmek)	
		* <i>iru</i> いる yardımcı eyleminin önündeki eyleme göre anlam değişmektedir.	
<i>kibun o kaeru</i> 気分を変える (ruh halini değiştirmek)	51	<i>kimochi o tsutaeru</i> 気持を伝える (duygusunu iletmek)	251
<i>kibun o....iru</i> 気分を...いる	36	<i>kimochi osuru</i> 気持を...する	167
Örnek: <i>kibun o han-eishite iru</i> 気分を反映している (ruhunu yansıtıyor)		Örnek: <i>kimochi o kotobani suru</i> 気持ちを言葉にする (duygusunu/hislerini kelimelere dökmek)	
* <i>iru</i> いる yardımcı eyleminin önündeki eyleme göre anlam değişmektedir.		* <i>suru</i> する yardımcı eyleminin önündeki sözcüğe göre anlam değişmektedir.	
<i>kibun o moriageru</i> 気分を盛り上げる (neşelendirmek)	31	<i>kimochi o....kureru</i> 気持を...くれる	111
		Örnek: <i>kimochi o shimeshite kureru</i> 気持ちを示してくれる (duygusunu göstermek)	
		* <i>kureru</i> くれる yardımcı eyleminin önündeki eyleme göre anlam değişmektedir.	

Yukarıdaki tabloda derlem sözlüğünde ilk beş sırada yer alan eşdizimli yapılar ele alınmaktadır. Dolayısıyla “*kibun* 気分/*kimochi* 気持ち + *o* を ilgeci + eylem” şeklinde oluşan birlikteliklerin tamamı yukarıdaki tablo ile sınırlı değildir. Tablonun bu haline bakıldığında *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin çoğunlukla farklı eylemlerle eşdizim oluşturduğu görülmekte olup, bu durumun bu sözcüklerin kullanımları hakkında fikir verdiği düşünülmektedir. Anlam açısından değerlendirildiğinde ise farklı eylemlerle oluşturdukları eşdizimler sayesinde bu sözcüklerin anlamsal ayrımlarının da bir miktar anlaşıldığı söylenebilir. Ancak Türkçe karşılıklarına bakıldığında her iki sözcüğün de “his” veya “duygu” olarak çevrildiği görülmektedir. Bu durum ise bu sözcüklerin birbiri ile yer değiştirebileceğini düşündürmektedir. Diğer taraftan yardımcı eylemlerle oluşan eşdizimlerin, yardımcı eylemin önündeki sözcüklerle birlikte ele alınmadığı takdirde bu sözcükler ile ilgili herhangi bir anlama ulaşmanın mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple, *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin anlamsal farklarının anlaşılması için bu eşdizimlerin

aşağıda tümce içindeki kullanımları ile birlikte ele alınmasının daha anlamlı olacağı düşünülmektedir.

1. *Taitanikku no kibun o ajiwau koto ga dekimasu.*

タイタニックの気分を味わうことができます。

Titanik hissini tadabilirsiniz.

Temel anlamı “ağza alınan bir yiyecek ya da içeceğin tadına bakmak” olan *ajiwau* (味わう) sözcüğü yukarıdaki tümcede *kibun* (気分) ile eşdizim oluşturmuş ve bu sözcüğü tadılan bir şey olarak kavramlaştırmıştır. Buradan hareketle *KIBUN TADILAN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforuna ulaşılmaktadır.

2. *Atashi ga kibun o gaisuru ka dō ka wa shinpaishinaide.*

あたしが気分を害するかどうかは心配しないで。

Gücenip gücenmediğim (konusunda) endişe etme.

2 numaralı tümcede ise, *kibun* (気分) sözcüğü *gaisuru* (害する) eylemi ile eşdizim oluşturmaktadır. Bu sözcük “zarar vermek” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu eşdizimin temelinde *KIBUN ZARAR GÖREN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforu bulunmaktadır.

3. *Ashita kara, kibun o kaete, ikite ikou to omoimasu.*

明日から、気分を変えて、生きて行こうと思います。

Yarımdan itibaren, ruh halimi değiştirip, yaşamaya devam edeyim diye düşünüyorum.

Kaeru (変える) eylemi “önceki ile farklı bir duruma getirmek” anlamına gelmektedir. Örneğin bir şeyin rengini değiştirmek anlamında bu eylem kullanılır. Bu durumda, yukarıdaki tümcedeki eşdizimden hareketle *KIBUN DEĞİŞEN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforuna ulaşılmaktadır.

4. *Magii no sakuhin wa kanojo no kibun o hanei shite ita.*

マギーの作品は彼女の気分を反映していた。

Maggie'nin çalışması onun ruh halini yansıtıyordu.

4 numaralı tümcede ise *kibun* (気分) sözcüğü *haneisuru* (反映する) eylemi ile eşdizim oluşturmaktadır. Bu eylem “özün dışı vurması” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu eşdizim *KIBUN DIŞA YANSIYAN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforunu işaret etmektedir.

5. *Otenki no yo-sa ga, tanoshii kibun o sarani moriagete imasu.*

お天気のよさが、楽しい気分をさらに盛り上げています。

Güzel hava eğlenceli ruh halimi daha da neşelendiriyor.

Moriageru (盛り上げる) eylemi “yığmak, yükseltmek” anlamlarına gelmektedir. Yukarıdaki tümcede neşeli olan ruh halinin daha yükseltilmesi, coşturulması söz konusu olduğundan buradaki eşdizimin temelinde *KIBUN YÜKSELEN/COŞAN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforu bulunmaktadır.

6. *Kodomo-tachi mo sono kimochi o motte iru.*

子供たちもその気持ちを持っている。

Çocuklar da öyle bir duyguya sahip.

6 numaralı tümcede *kimochi* (気持ち) sözcüğü *motsu* (持つ) eylemi ile eşdizim oluşturmaktadır. *Motsu* (持つ) eylemi temelde “tutmak, sahip olmak” anlamlarına gelir. Bu eşdizimden ise *KIMOCHI SAHİP OLUNAN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforuna ulaşılmaktadır.

7. *Kare wa watashi no kimochi o shitte imasu.*

彼は私の気持ちを知っています。

O benim duygularımı biliyor.

Shiru (知る) eylemi “bilmek” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu eşdizim *KIMOCHI BİLİNEN/ANLAŞILAN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforunu işaret etmektedir.

8. *Gutaitekina hyōgen de, kimochi o tsutaeyō.*

具体的な表現で、気持ちを伝えよう。

Somut ifadelerle, duygularımızı iletelim/aktaralım.

8 numaralı tümcede *kimochi* (気持ち) sözcüğünün *tsutaeru* (伝える) eylemi ile eşdizim oluşturduğu görülmektedir. *Tsutaeru* (伝える) eyleminin temel anlamı “iletmek, aktarmak, söylemek”tir. Bu eşdizimden ise *KIMOCHI İLETİLEN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforuna ulaşılmaktadır.

9. *Kansha no kimochi o kotoba ni shite kudasai.*

感謝の気持ちを言葉にしてください。

Minnet duygunuzu (minnettarlığınızı) kelimelere dökün lütfen.

9 numaralı tümcede ise *kotoba ni suru* (言葉にする) bir eşdizim olup, *kimochi* (気持ち) sözcüğü ile de yeni bir eşdizim oluşturmaktadır. *kotoba ni suru* (言葉にする) “kelimelere

dökmek” anlamına geldiğinden bu eşdizimden *KIMOCHI* KELİMELERE DÖKÜLEN BİR ŞEYDİR kavramsal metaforuna ulaşılmaktadır.

10. *Kotoba yori kōdō de kimochi o shimeshite kureru.*

言葉より行動で気持ちを示してくれる。

Duyularını kelimelerle değil davranışlarla gösterir (sağ olsun).

10 numaralı tümcede *kimochi o shimeshite kureru* (気持ちを示してくれる) şeklinde oluşan eşdizim 8 numaralı örnekteki gibi *kimochi o tsutaeru* (気持ちを伝える) eşdizimi ile benzer bir anlama sahiptir. *Shimesu* (示す) eylemi “göstermek” anlamına geldiğinden bu eşdizim de *KIMOCHI* GÖSTERİLEN/ANLATILAN BİR ŞEYDİR kavramsal metaforunu işaret etmektedir.

Tablo 3

“*Kibun* 気分/*Kimochi* 気持ち + *ga* が ilgeci + *eylem*” Şeklinde Oluşan Eşdizimlerin Anlamları ve Kullanım Sıklıkları

“ <i>Kibun</i> 気分 + <i>ga</i> が ilgeci + <i>eylem</i> ” eşdizimi	Sıklık	“ <i>Kimochi</i> 気持ち + <i>ga</i> が ilgeci + <i>eylem</i> ” eşdizimi	Sıklık
<i>kibun ga</i> <i>iru</i> 気分が...いる	67	<i>kimochi ga aru</i> 気持ちがある (hissi var/olmak)	437
<i>kibun ga</i> <i>kuru</i> 気分が...くる	47		
<i>kibun ga</i> <i>suru</i> 気分が...する	40		
<i>kibun ga</i> <i>naru</i> 気分が...なる	40		
*yardımcı eylemlerin önündeki eyleme göre anlam değişmektedir.			
<i>kibun ga ajiwaeru</i> 気分が味わえる (hissini tadabilmek)	34	<i>kimochi ga wakaru</i> 気持ちが分かる (hissini/duygusunu anlamak/bilmek)	297
<i>kibun ga ochi komu</i> 気分が落ち込む (morali bozulmak)	27	<i>kimochi ga</i> <i>iru</i> 気持ちが...いる	270
		<i>kimochi ga</i> <i>kuru</i> 気持ちが...くる	196
		<i>kimochi ga</i> <i>naru</i> 気持ちが...なる	144
		<i>kimochi ga</i> <i>suru</i> 気持ちが...する	139
*yardımcı eylemlerin önündeki eyleme göre anlam değişmektedir.			

<i>kibun ga sugureru</i> 気分が優れる (kendini iyi hissetmek)	26	<i>kimochi ga tsutawaru</i> 気持が伝わる (duyguyu aktarmak, duygunun aktarılması/iletilmesi)	101
*Örnek cümleler incelendiğinde çoğunlukla <i>kibun ga sugurenai</i> 気分が優れない şeklinde eylemin olumsuz çekiminin kullanıldığı görülmektedir.			
<i>kibun ga hareru</i> 気分が晴れる (rahatlamak)	25	<i>kimochi ga ochitsuku</i> 気持が落ち着く (sakinleşmek)	96

3 numaralı tabloda “*kibun* 気分/*kimochi* 気持ち + *ga* が ilgeci + eylem” şeklinde oluşan eşdizimler, kullanım sıklıklarına göre sıralanmıştır. Yardımcı eylemlerle oluşan birlikteliklerin de oldukça fazla olduğu görülmektedir. Ancak yardımcı eylemlerle oluşan bu eşdizimlerin, *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin kullanımı ve anlamı konusunda fikir verdiğini söylemek zordur. Tablodaki diğer eşdizimlere bakıldığında ise *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin hangi eylemlerle daha sık kullanıldıkları, *kimochi* (気持ち) sözcüğüyle oluşan eşdizimlerin, *kibun* (気分) sözcüğüyle oluşan eşdizimlere göre kullanım sıklıklarının çok daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Ancak sadece bu tabloya bakarak iki sözcük arasındaki anlamsal farklılık konusunda bir karara varmanın mümkün olmadığı açıktır. Dolayısıyla bu eşdizimler aşağıda tümce içinde değerlendirilmektedir.

11. *Takayamateki na kibun ga ajiwaeru Iwasugeyama e wa, koko kara noboru to benri de aru.*

高山的な気分が味わえる岩菅山へは、ここから登ると便利である。

Yüksek dağ hissinin tadını çıkarabileceğiniz Iwasuge Dağı’na buradan tırmanmak uygundur.

ajiwau (味わう) eyleminin temel anlamı “ağza alınan bir yiyecek ya da içeceğin tadına bakmak” şeklindedir. Ancak yukarıdaki cümlelerde “yüksek dağ *hissini tatmak*” ve “lüks *hissini tatmak*” şeklinde bir yiyecek ya da içecekle alakalı olmayan birliktelikler dikkat çekmektedir. Bu eşdizimden hareketle **KIBUN TADI OLAN/TADILAN BİR ŞEYDİR** kavramsal metaforuna ulaşılmıştır.

12. *Kibun ga ochi-konda toki ni tsukau to genkininaru oiru.*

気分が落ち込んだときに使うと元気になるオイル。

Keyifsiz hissettiğinizde sizi neşelendirecek bir yağ.

12 numaralı tümcede *kibun* (気分) sözcüğü *ochikomu* (落ち込む) birleşik eylemi ile eşdizim oluşturmaktadır. *Ochikomu* (落ち込む) birleşik eylemi “morali bozuk olmak, keyifsiz olmak” anlamına gelmektedir. Bu birleşik eylemi oluşturan *ochiru* (落ちる) “düşmek” *komu* (込む) ise “içermek, dahil olmak” anlamlarındadır. Buradan hareketle bu eşdizimden *KIBUN DÜŞEN/ALÇALAN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforuna ulaşmak mümkündür.

13. *Tonikaku, kibun ga sugurenai nja na.*

とにかく、気分がすぐれないんじゃないな。

Her neyse, kendimi iyi hissetmiyorum.

Sugureru (優れる) eylemi “benzerlerine göre üstün düzeyde olmak” anlamına gelmektedir. Bu eylem özellikle yetenek, görünüş ve değer gibi şeylerin üstünlüğünü ifade etmek için kullanılmaktadır. *Kibun* (気分) sözcüğü ile oluşan eşdizimde ise çoğunlukla olumsuz çekimde kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu eşdizimden ulaşılan *KIBUN ÜSTÜN DÜZEYDE OLAN/OLMAYAN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforudur.

14. *Saikin nanka kibun ga harenai.*

最近なんか気分が晴れない。

Bu günlerde ruh halim açmıyor.

(Bu günlerde kendimi iyi hissetmiyorum.)

hareru (晴れる) eylemi kendi içinde barındırdığı anlam doğrultusunda hava ile ilgili bir eylem olup, “açmak (hava), hava güzel olmak” anlamına gelmektedir. Ancak yukarıdaki cümlelerde *kibun* (気分) sözcüğü ile eşdizim oluşturduğu görülmektedir. Havanın açması ile duygusal rahatlama arasında bir benzerlik kurulduğu düşünüldüğünde *KIBUN HAVA GİBİ AÇAN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforuna ulaşmak mümkündür.

15. *Monku o tsuketai kimochi ga aru.*

文句をつけたい気持がある。

Şikayet etmek ister bir ruh haline sahibim.

Arimasu (あります) eylemi “olmak, var olmak” anlamında olup, bir şeyin yerini belirtirken ya da sahip olunan bir şeyi anlatırken kullanılmaktadır. Yukarıdaki tümcede ise *kimochi* (気持ち) sözcüğü ile eşdizim oluşturularak sahip olunan duyguyu, hissi belirtmek için

kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu eşdizimden *KIMOCHI SAHİP OLUNAN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforuna ulaşılmıştır.

16. *Jibun no kimochi ga wakarimasen.*

自分の気持ちが分かりません。

Kendi hislerimi bilmiyorum.

Wakaru (わかる) eylemi “anlamak, bilmek” anlamlarına gelmektedir. Yukarıdaki tümceye bakıldığında insanların kendi duygularını anladığı görülmektedir. Derlemdeki diğer örnek tümcelerden başkalarının duygularını anlamının da mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Bu eşdizime göre *KIMOCHI ANLAŞILAN/ BİLİNEN BİR ŞEYDİR*.

17. *Kakite no kimochi ga aite ni tsutawareba sorede yoi.*

書き手の気持ちが相手に伝わればそれでよい。

Yazarın duyguları karşı tarafa iletilmişse bu yeterli.

Tsutawaru (伝わる) eylemi “iletilmek, aktarılmak” anlamına gelmektedir. Yukarıdaki tümcede *kimochi* (気持ち) sözcüğünün bu eylemle eşdizim oluşturduğu görülmektedir. Bu eşdizim *KIMOCHI BAŞKASINA İLETİLEN/AKTARILAN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforunu işaret etmektedir.

Tablo 4

“*Kibun* 気分/*Kimochi* 気持ち + *ni* に *ilgeci* + *eylem*” Şeklinde Oluşan Eşdizimlerin Anlamları ve Kullanım Sıklıkları

“ <i>Kibun</i> 気分 + <i>ni</i> に <i>ilgeci</i> + <i>eylem</i> ” eşdizimi	Sıklık	“ <i>Kimochi</i> 気持ち + <i>ni</i> に <i>ilgeci</i> + <i>eylem</i> ” eşdizimi	Sıklık
... <i>kibun ni naru</i> ...気分になる (... ruh haline girmek/bürünmek, ... hissetmek)	1119	... <i>kimochi ni naru</i> ...気持ちになる (... ruh haline girmek/bürünmek, ... hissetmek)	1451
Örnek: <i>shiwase na kibun ni naru</i> 幸せな気分になる (mutlu bir ruh haline bürünmek/mutlu hissetmek)		Örnek: <i>ii kimochi ni naru</i> いい気持ちになる (iyi hissetmek)	
... <i>kibun ni nareru</i> ...気分になれる (... hissedebilmek)	147	<i>kimochi ni junjiru</i> 気持ちに準じる (duygularına uymak)	224
Örnek: <i>ureshii kibun ni nareru</i> うれしい気分にな			

れる (mutlu hissedebilmek)			
... <i>kibun ni suru</i> …気分にする (… hissettirmek)	137	... <i>kimochi ni nareru</i> …気持になれる (… hissedebilmek)	168
Örnek: <i>ii kibun ni suru</i> いい気分にする (iyi hissettirmek)		Örnek: <i>akarui kimochi ni nareru</i> 明るい気持ちにな れる (huzurlu hissedebilmek)	
<i>kibun ni …iru</i> 気分…いる	122	... <i>kimochi ni suru</i> …気持にする (… hissettirmek)	144
Örnek: <i>ii kibun ni natte iru</i> いい気分になっている (iyi hissetmek/iyi olmak)		Örnek: <i>shiawase na kimochi ni suru</i> 幸せな気持ちに する (mutlu etmek)	
<i>kibun ni …kuru</i> 気分…くる	76	<i>kimochi ni …iru</i> 気持…いる	142
Örnek: <i>ii kibun ni natte kuru</i> いい気分になってく る (iyi hisseder hale gelmek)		Örnek: <i>ii kimochi ni natte iru</i> いい気持になっている (iyi hissetmek/iyi olmak)	

Yukarıdaki tablo incelendiğinde, hem eşdizimleri oluşturan sözcüklerin hem de sayısal değerlerin çok benzer olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu tablo ile de *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin anlamsal ve kullanımsal farklarına ulaşmak mümkün görünmemektedir. Aşağıda bu eşdizimlerin tümce içindeki kullanımları ele alınmaktadır.

18. *Shiawase na kibun ni natta.*

幸せな気分になった。

Mutlu oldum.

19. *Fuyu ga kita no ga ureshi kibun ni naremasu.*

冬が来たのがうれしい気分になれます。

Kışın gelmesiyle mutlu hissedebiliyorum.

20. *Ii kibun ni sasete agereba yoroshii no yo.*

いい気分にさせてあげれば宜しいのよ。

İyi hissettirebilirim ne mutlu.

18, 19 ve 20 numaralı örnek tümcelerde *kibun* (気分) sözcüğünün *ni* (に) ilgeci ve eylemlerle eşdizim oluştururken bu sözcüğün aynı zamanda ön adlarla nitelendiği görülmektedir. Dolayısıyla buradaki eşdizimleri “ön ad + *kibun* (気分) + ilgeç + eylem” şeklinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. Çünkü buradaki kavramlaştırma eylemlerden ziyade ön adlarla olmaktadır. Yukarıda ve derlemdeki diğer örneklerde *kibun* (気分) sözcüğü *shiwase na* (幸せな), *ureshii* (うれしい), *ii* (いい) gibi ön adlarla nitelendiğinden buradan **KIBUN NİTELENEN BİR ŞEYDİR** kavramsal metaforuna ulaşılmaktadır.

21. *Ii kimochi ni naru.*

いい気持ちになる。

İyi hisseder oldum. / İyi hissediyorum.

22. *Akarui kimochi ni nareru yo.*

明るい気持ちになれるよ。

Huzurlu hisseder olabildim.

23. *Asa kara shiwase na kimochi ni shite kuremashita.*

朝から幸せな気持ちにしてくれました。

Sabahtan beri mutlu etti beni (sağ olsun).

21, 22 ve 23 numaralı örneklerde de Tablo 4’te *kibun* (気分) sözcüğü ile oluşan eşdizimler ile benzer şekilde “ön ad + *kimochi* (気持ち) + ilgeç + eylem” şeklinde yapılanan eşdizimler görülmektedir. Bu örneklerde *kimochi* (気持ち) sözcüğünü *ii* (いい), *akarui* (明るい), *shiwase na* (幸せな) ön adları nitelemektedir. Bu eşdizimler de **KIMOCHI NİTELENEN BİR ŞEYDİR** kavramsal metaforunu işaret etmektedir.

“*kimochi* (気持ち) + *ni* (に) ilgeç + eylem” yapısına örnek teşkil eden bir başka kullanım sıklığı yüksek eşdizim ise *kimochi ni junjiru* (気持ちに準じる) eşdizimidir. Tümce içindeki kullanımı ise aşağıdaki şekildedir.

24. *Nanika areba donna hōhō demo tsutaete kurereba jibun wa anata no kimochi ni junjite donna gisei o haratte mo jibun no inochi o gisei ni shite mo nan demo dekireba to omou.*

なにかあればどんな方法でも伝えてくれれば自分はあなたの気持ちに殉じてどんな犠牲を払っても自分の命を犠牲にしてもなんでもできればとおもう。

Bir şey olursa ne şekilde olursa olsun iletirseniz ben sizin duygularınıza riayet edip ne pahasına olursa olsun kendi hayatımı feda etmek anlamına gelse bile, her şeyi yapabilirim diye düşünüyorum.

Junjiru (準じる) eylemi “uymak” anlamına gelmektedir. Bu eylemin yukarıdaki tümcede *kimochi* (気持ち) sözcüğü ile eşdizim oluşturduğu görülmektedir. Karşı tarafa uymak için öncelikle uyulacak şeyin anlaşılması gerekir. Dolayısıyla bu eşdizimden *KIMOCHI ANLAŞILAN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforuna ulaşılmaktadır.

Tablo 5

“*Kibun* 気分/*Kimochi* 気持ち + *de* で *ilgeci* + *eylem*” Şeklinde Oluşan Eşdizimlerin Anlamları ve Kullanım Sıklıkları

“ <i>Kibun</i> 気分 + <i>de</i> で <i>ilgeci</i> + <i>eylem</i> ” eşdizimi	Sıklık	“ <i>Kimochi</i> 気持ち + <i>de</i> で <i>ilgeci</i> + <i>eylem</i> ” eşdizimi	Sıklık
... <i>kibun de</i> ... <i>iru</i> ...気分で...いる (...halde/...hissiyle)	93	... <i>kimochi de</i> ... <i>iru</i> ...気持ちで...いる (... halde/... hissiyle)	285
Örnek: <i>ii kibun de damatte iru</i> いい気分で黙っている (iyi bir ruh halinde susup kalmak)		Örnek: <i>kansha no kimochi de kaayaite iru</i> 感謝 の気持ちで輝いている (minnetle parıldamak)	
... <i>kibun de</i> ... <i>miru</i> ...気分で...みる (...halde yapıp bakmak, denemek)	17	... <i>kimochi de suru</i> ...気持ちです (... hisle/halde yapmak)	49
Örnek: <i>kiraku na kibun de deikyanpu ni itte miru</i> 気楽な 気分でデイキャンプに行ってみる (kaygısız bir halde gündüz kampına gitmek)		Örnek: <i>rakuna kimochi de issho ni shigoto o suru</i> 楽な気持ちと一緒に仕事をする (rahat bir şekilde birlikte çalışmak)	
... <i>kibun de suru</i> ...気分です (... hisle/halde yapmak)	13	... <i>kimochi de</i> ... <i>naru</i> ...気持ちで...なる (... hisle olmak)	43
Örnek: <i>shiwase na kibun de kea o suru</i> 幸せな気分でケ アをする (mutlulukla özen göstermek)		Örnek: <i>ureshii kimochi de ippai ni naru</i> うれし い気持ちでいっぱいになる (mutlulukla dolu olmak)	
... <i>kibun de tanoshimu</i> ...気分で楽しむ (... halinde eğlenmek)	13	... <i>kimochi de miru</i> ...気持ちで見る (... hissiyle bakmak)	41
Örnek: <i>kankō kibun de tanoshimu</i> 観光気分で楽しむ (gezme havasında eğlenmek)		Örnek: <i>fuan na kimochi de kare o mita</i> (endişeyle ona baktı)	

... <i>kibun de sugosu</i> …気分で過ごす (... ruh haliyle vakit geçirmek)	13	... <i>kimochi de yaru</i> …気持でやる (... hissiyle yapmak)	32
Örnek: <i>ii kibun de sugosu</i> いい気分です (iyi bir ruh haliyle zaman geçirmek)		Örnek: <i>karui kimochi de yaru</i> 軽い気持ちでやる (rahat bir şekilde yapmak)	

Tablo 5'e bakıldığında, eşdizimi oluşturan sözcüklerin diğer tablolarda olduğu gibi benzer oldukları görülmektedir. Ancak bu tablo kullanım sıklıkları açısından değerlendirildiğinde *kimochi* (気持ち) sözcüğüyle oluşan birlikteliklerin *kibun* (気分) sözcüğüyle oluşan birlikteliklere göre daha sık kullanıldığı görülmektedir. Bu durum, yukarıdaki eşdizimlerin kullanım durumları hakkında bir ölçüt kabul edilebilir ancak anlamsal açıdan herhangi bir yargıya ulaşmak mümkün değildir. Yukarıdaki eşdizimler kavramsal metafor kuramı açısından değerlendirildiğinde ise Tablo 4 ile benzer şekilde “*kibun* 気分 /*kimochi* 気持ち + *de* de ilgeci + eylem” yapısındaki eşdizimlerde de kavramlaştırma ilgeçten sonraki eylem ile değil *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin önündeki ad ve ön adlarla sağlanmaktadır. Bu eşdizimleri içeren bazı örnek tümceler aşağıdaki gibidir.

25. *Minna ii kibun de nonde itakara damatte itanda.*

みんないい気分で飲んでいたので黙っていたんだ。

Herkes iyi bir ruh halinde içtiğinden susup kaldım.

26. *Sā, kondo no shūmatsu wa kiraku na kibun de deikyanpu ni itte miyou.*

さあ、今度の週末は気楽な気分でデイキャンプに行ってみよう。

Hadi, bu hafta sonu kaygısız bir ruh haliyle günlük kampa gidelim.

27. *Shiawase na kibun de kea o sureba kōka datte kawaru hazu.*

幸せな気分でケアをすれば効果だって変わるはず。

Mutlu bir ruh hali ile ilgilenirseniz, etki değişecektir.

25, 26 ve 27 numaralı örneklerde *kibun* (気分) sözcüğü *ii* (いい), *kiraku na* (気楽な), *shiawase na* (幸せな) gibi ön adlar ile nitelenmektedir. Bu ön adlar *kibun* (気分) sözcüğünü somutlaştırmaktadır. Dolayısıyla bu eşdizimlerden *KIBUN NİTELENEN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforuna ulaşılmaktadır.

28. *Kare no me wa kansha no kimochi de kagayaite ita.*

彼の目は感謝の気持ちで輝いていた。

Onun gözleri minnet duygusuyla parlıyordu.

Kagayaku (輝く) eylemi “parlamak” anlamına gelmektedir. Olumlu bir duygu kişinin gözlerini parlatmaktadır. Bu da dışarıdan anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu eş dizimden ulaşılan **KIMOCHI ANLAŞILAN BİR ŞEYDİR** kavramsal metaforudur.

29. *Ureshii kimochi de ippai ni narimasu.*

うれしい気持ちでいっぱいになります。

Mutluluk hissiyle dolu olurum.

29 numaralı tümcede iki farklı kavramlaştırma bulunmaktadır. Bunlardan ilki *ureshii kimochi* (うれしい気持ち) “mutlu his” şeklinde oluşan tamlamadan dolayı **KIMOCHI NİTELENEN BİR ŞEYDİR** kavramsal metaforudur. Diğer ise *kimochi de ippai ni naru* (気持ちでいっぱいになる) “hisle dolu olmak” eşdiziminden dolayı **KIMOCHI YER KAPLAYAN BİR ŞEYDİR** kavramsal metaforudur.

Diğer örnekler **KIMOCHI NİTELENEN BİR ŞEYDİR** kavramsal metaforunu işaret ettiği için burada tamamına yer verilmemiştir.

Tablo 6

“*Kibun* 気分/*Kimochi* 気持ち + *wa* は *ilgeci* + *eylem*” Şeklinde Oluşan Eşdizimlerin Anlamları ve Kullanım Sıklıkları

“ <i>Kibun</i> 気分 + <i>wa</i> は <i>ilgeci</i> + <i>eylem</i> ” eşdizimi	Sıklık	“ <i>Kimochi</i> 気持ち + <i>wa</i> は <i>ilgeci</i> + <i>eylem</i> ” eşdizimi	Sıklık
<i>kibun wairu</i> 気分は…いる (... hissetmek)	22	<i>kimochi wa wakaru</i> 気持はわかる (duygularını anlamak/bilmek)	401
Örnek: <i>kibun wa shizunde iru</i> 気分は沈んでいる (kötü hissetmek/morali bozulmak)			
<i>...kibun wa suru</i> 気分はする (... haldeolmak)	14	<i>...kimochi wa aru</i> …気持はある (... duygusuna sahip olmak)	172
Örnek: <i>ii kibun wa shinai</i> いい気分はしない (iyi hissetmemek)		Örnek: <i>maketakunai kimochi wa aru</i> 負けたくない 気持ちはある (yenilmek istemez duyguya sahip olmak)	
*Örnek cümleler incelendiğinde çoğunlukla			

kibun wa shinai 気分はしない şeklinde eylemin olumsuz çekiminin kullanıldığı görülmektedir.

kibun wanaru 気分は…なる
(ruh hali olmak)

6

kimochi wairu 気持は…いる
(ruh hali olmak)

90

Örnek:

kibun wa yoku naru 気分はよくなる
(ruh hali iyi olmak)

Örnek:

kimochi wa harete iru 気持は晴れている
(ruh hali iyi olmak)

kibun wa kawaru 気分は変わる
(ruh hali değişmek)

14

kimochi wa kawaru 気持は変わる
(ruh hali değişmek)

59

kibun washimau 気分は…しまう
(ruh hali değişmek)

6

...kimochi wa suru …気持はする
(... hissetmek)

41

Örnek:

kibun wa kawatte shimau 気分は変わってしま
う
(ruh hali değişmek)

Örnek:

ii kimochi wa shinai いい気持はしない
(iyi hissetmemek)

Örnek tümceler incelendiğinde çoğunlukla *kimochi wa shinai* 気持ちはしない şeklinde eylemin olumsuz çekiminin kullanıldığı görülmektedir.

Yukarıdaki tabloda *kimochi wa wakaru* (気持ちは分かる) eşdiziminin oldukça yüksek bir kullanım sıklığına sahip olduğu görülmektedir. Buna karşın *kibun wa wakaru* (気分は分かる) eşdizimi listenin sonlarında sadece 1 kullanım sıklık değeri ile yer almaktadır. Bu durumda şimdiye kadar ele alınan eşdizimler arasında en belirgin kullanımsal farka ulaşıldığı söylenebilir. Diğer taraftan Tablo 6’da yer alan eşdizimler sıklık oranları farklılık gösterse de sözcüksel açıdan benzerlik göstermektedir. Aşağıda yukarıdaki tabloda yer alan eşdizimler kavramsal metafor kuramı açısından değerlendirilmektedir.

30. *Kibun wa shizunde iru ga, naze ka kankaku ga saete iru.*

気分は沈んでいるが、なぜか感覚がサエている。

Moralim bozuk ama nedense hislerim açık/berrak.

Shizumu (沈む) eylemi “batmak” anlamına gelmektedir. Batmak eylemi ise üstte görünür durumda iken aşağı doğru hareket edip görünmez duruma gelmek anlamındadır. Dolayısıyla *kibun wa shizumu* (気分は沈む) eşdiziminden *KIBUN YÜKSELEN-ALÇALAN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforuna ulaşılmaktadır. Bunun temelinde aynı zamanda *YUKARIDAKİ İYİDİR; AŞAĞIDAKİ KÖTÜDÜR* kavramsal metaforu bulunmaktadır.

İi kibun wa shinai (いい気分はしない) eşdizimi Tablo 4 ve 5'teki eşdizimlerle benzer şekilde *KIBUN NİTELENEN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforunu işaret ettiği için tümce içinde ayrıca yer verilmemiştir. Benzer eşdizim *kimochi* (気持ち) sözcüğü için de geçerli olduğundan buradaki kavramsal metafor *KIMOCHI NİTELENEN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforudur.

Diğer eşdizimler ise *kibun wa yoku naru* (気分はよくなる) “morali/duygu durumu iyi olmak”, *kibun wa kawaru* (気分は変わる) / *kibun wa kawatte shimau* (気分は変わってしまう) “morali/duygu durumu değişmek” şeklinde olup, bu eşdizimler *KIBUN DEĞİŞKEN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforunu işaret etmektedir. Ayrıca *kimochi wa kawaru* (気持ちは変わる) şeklindeki benzer eşdizimden hareketle *KIMOCHI DEĞİŞKEN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforu da söz konusudur.

“Duygularını anlıyorum” anlamındaki *kimochi wa wakaru* (気持ちは分かる) eşdizimi yüksek kullanım sıklığına sahip olup derlemde “senin duygularını anlıyorum” anlamına gelen *kimi no kimochi wa wakaru* (君の気持は分かる) gibi örnekler de bulunmaktadır. Buna göre bu eşdizimden *KIMOCHI ANLAŞILAN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforuna ulaşılmaktadır.

31. *Wakai mono ni maketakunai kimochi wa aru.*

若い者に負けたくない気持ちはある。

Gençlere yenilmek istemez bir duyguya sahibim.

Arimasu (あります) eylemi “olmak, var olmak” anlamında olup, bir şeyin yerini belirtirken ya da sahip olunan bir şeyi anlatırken kullanılmaktadır. Dolayısıyla *arimasu* (あります) eylemi ile oluşan eşdizimden *KIMOCHI SAHİP OLUNAN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforuna ulaşılmaktadır.

32. *Watashi no kimochi wa harete iru.*

私の気持ちは晴れている。

Ruh halim/duygu durumum iyi.

hareru (晴れる) eylemi “açmak (hava), hava güzel olmak” anlamına gelmektedir. Yukarıda benzer eşdizimin *kibun* (気分) sözcüğü ile oluştuğu da görülmüştü. Bu eşdizimden de *KIMOCHI HAVA GİBİ AÇAN BİR ŞEYDİR* kavramsal metaforuna ulaşmak mümkündür.

Değerlendirme

Kavramsal metafor kuramı çerçevesinde yapılan çözümlemede “*kibun* 気分/*kimochi* 気持ち + ilgeç + eylem” şeklinde oluşan eşdizimlerden *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcükleri ile ilgili aşağıdaki kavramsal metaforlara ulaşılmıştır:

Tablo 9

Kibun (気分) ve *Kimochi* (気持ち) Sözcüklerine ait Kavramsal Metaforlar

Kavramsal metaforlar	<i>Kibun</i> (気分)	<i>Kimochi</i> (気持ち)
TADI OLAN / TADILAN BİR ŞEY	✓	
ZARAR GÖREN BİR ŞEY	✓	
DIŞA YANSIYAN BİR ŞEY	✓	
YÜKSELEN / COŞAN BİR ŞEY	✓	
DÜŞEN / ALÇALAN BİR ŞEY	✓	
ÜSTÜN DÜZEYDE OLAN / OLMAYAN BİR ŞEY	✓	
SAHİP OLUNAN BİR ŞEY		✓
BİLİNEN / ANLAŞILAN BİR ŞEY		✓
İLETİLEN / AKTARILAN BİR ŞEY		✓
KELİMELERE DÖKÜLEN BİR ŞEY		✓
GÖSTERİLEN / ANLATILAN BİR ŞEY		✓
YER KAPLAYAN BİR ŞEY		✓
DEĞİŞEN / DEĞİŞKEN BİR ŞEY	✓	✓
HAVA GİBİ AÇAN BİR ŞEY	✓	✓
NİTELENEN BİR ŞEY	✓	✓

Yukarıdaki tabloya göre, *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcükleri benzer kavramsal metaforlara sahip olsalar da, aynı zamanda farklı kavramsal metaforlarla da ilişkilendirilmektedir. *Kibun* (気分), tadı olan, dolayısıyla tadılabilen ve bedenin içinde yukarı-aşağı hareket edebilen bir nitelik taşımaktadır. Diğer taraftan, *kimochi* (気持ち) anlaşılabilir, başkalarına iletilebilir, kelimelerle ifade edilebilir ve bedende belirli bir alan kaplayan özelliklere sahiptir.

Kibun (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcükleri arasındaki bu farklılıkların anlaşılması, Japon kültüründeki duygusal ifade biçimlerinin incelenmesinde büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda, *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcüklerinin farklı kavramlaştırılma şekillerine ulaşmak, bu kelimelerin doğru bir şekilde anlaşılması ve kullanılması açısından önemlidir. Dolayısıyla, bu sözcüklerin farklı kavramsal metaforlarına hâkim olmak, Japon dilinde doğru bir şekilde iletişim kurmak için gereklidir.

Sonuç

Bu makalede “*kibun* 気分 / *kimochi* 気持ち + ilgeç + eylem” şeklinde oluşan eşdizimler kullanım sıklıkları ile birlikte ele alınmış ve kavramsal metafor kuramı açısından değerlendirilmiştir. *Kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcükleri ile oluşan eşdizimlerin sadece kullanım sıklığı açısından incelenmesi yakın anlamlı sözcüklerin kullanımları hakkında kısmen fikir verirken, anlamlarının betimlenmesinde yetersiz kalmaktadır. Ancak *kibun* (気分) ve *kimochi* (気持ち) sözcükleri ile eşdizim oluşturan diğer sözcüklerin yakın anlamlı sözcüklerin kavramlaştırılma şekillerine ulaşılması noktasında önemli bir veri olduğu anlaşılmıştır.

Yakın anlamlı sözcüklerin kavramsal çerçeveleri, dilin derinliği ve zenginliği hakkında önemli ipuçları verirken bu sözcükler üzerinde yapılan çalışmalar, dilin ve kültürün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu makalede kullanılan kavramsal metafor kuramı, yakın anlamlı sözcüklerin kavramsal çerçevelerinin anlaşılmasında önemli bir araçtır. Kavramsal metafor kuramı, düşünce ve algı süreçlerinin dil aracılığıyla nasıl ifade edildiğini göstermekte ve bu sayede dil yoluyla farklı toplumların düşünce yapılarına erişim sağlamayı mümkün kılmaktadır.

Sonuç olarak bu makale, yakın anlamlı sözcükler arasındaki farklılıkların tespitinde, sözcük birlikteliklerine dayalı olarak kavramsal metaforların belirlenmesinin daha etkili bir yöntem olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan bu çalışma, dil öğrenenler, tercümanlar ve dilbilimciler için önemli bir kaynak olmakla birlikte, yakın anlamlı sözcüklerin incelenmesi noktasında etkili bir yaklaşım sunmaktadır.

Kaynakça

- Aprilani, F. (2019). Analisis (kimochi, kibun, dan kigen) dalam novel kitchin karya Banana Yoshimoto: Kajian sintaksis dan semantik. *Sakura*, 1(2), 45-57.
- BCCWJ *Balanced corpus of contemporary written Japanese (Günümüz Japonca yazın dili derlemi)*. <https://nlb.ninjal.ac.jp/>
- Demirci, M. (1998). *Japonca-Türkçe sözlük*. İstanbul: Japon Kültür ve Enformasyon Merkezi.
- Firth, J. R. (1968). A synopsis of linguistic theory 1930-55. F. R. Palmer (Ed.), *Selected papers of J. R. Firth (1952-59)* içinde (s. 168-205). London: Longman.
- Gibbs, R. W. (Ed.). (2008). *The Cambridge handbook of metaphor and thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Han, S. H. (2019). Ruigigo ‘kibun’ ‘kimochi’ ‘kigen’ no shiyō jittai ni tsuite — Kankokujin nihongogakushūsha o taishō ni —. *Ilbon-eomunhag*, 85, 153-173.
- Iwasa, Y. (2011). Nihongo kyōiku ni okeru ruigigo shidō no ikkōsatsu: Keitōtekina shidōgenri e mukete no teigen. *Shōbigakuendaigaku sōgō seisaku kenkyū kiyō*, 20, 17-24.
- Kara, N. (2017). *Japonca-Türkçe/Türkçe-Japonca Standart Sözlük*. Ankara: Engin Yayınevi.
- Kenbō, H. (1982). *Sanseidō Kokugo Jiten Third Edition*. Tōkyō: Sanseidō.
- Kibun. (t.b.). *BCCWJ Balanced corpus of contemporary written Japanese (Günümüz Japonca yazın dili derlemi)* içinde. <https://nlb.ninjal.ac.jp/headword/N.00433/>
- Kimochi. (t.b.). *BCCWJ Balanced corpus of contemporary written Japanese (Günümüz Japonca yazın dili derlemi)* içinde. <https://nlb.ninjal.ac.jp/headword/N.00106/>
- Kövecses, Z. (2010). *Metaphor: A practical introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Lakoff, G. (1993). The contemporary theory of metaphor. Andrew Ortony (Ed.), *Metaphor and Thought* içinde (s. 202-251). New York: Cambridge University Press.
- Lakoff, G. ve Mark, J. (1980). *Metaphors we live by*. London: The University of Chicago Press.
- Lakoff, G. ve Mark, J. (2010). *Metaforlar hayat, anlam ve dil*. (G. Y. Demir, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık. (Orijinal Çalışma Basım Tarihi 1980).
- Matsumura, A. (2019). *Daijirin dai yonhan*. Tōkyō: Sanseidō.
- Shenghua, Z. ve Chunhui, S. (2020). Analysis of synonyms ‘kigen’, ‘kibun’ and ‘kimochi’. *Modern linguistics*, 8(5). 680-685.

Takeuchi, K. (2000). *Nihongo Torukogo Jiten (Japonca-Türkçe Sözlük)*. Tökyö: Daigaku Shorin.

Yoshida, M. ve Nakamura, Y. (2009). *Furigana Japanese dictionary*. Japan: Kodansha.

Yoshida, T. (2005). An analysis of the semantic features of 'kimochi' and 'kibun'. *Taiwan Nihongo Bungakuö*, 20, 291-314.

Celal Nuri (İleri)'de Batılılaşmanın Kapsamı ve Yöntemi Sorunu

Celalettin VATANDAŞ¹, Saniye VATANDAŞ²

Öz

Türkiye tarihinin özellikle Tanzimat sonrasındaki kısmında Batılılaşma konusunda bir görüş birlikteliği söz konusuysa da bunun kapsamı ve yöntemi hakkında önemli görüş farklılıkları vardır. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen yoğun tartışmalı ortamda “kapsam” ve “yöntem” konusunda önemli farklı görüşler dile getirilmiştir. Konuya ilişkin tartışmalar Cumhuriyet dönemine kadar yoğun devam etmiş, Cumhuriyet dönemine geçişle birlikte tartışmalarda belirgin bir azalma yaşanmıştır. Çünkü Cumhuriyet döneminde “kapsam” ve “yöntem” konusunda siyasi irade kararını vermiş ve verilen kararın uygulamasına geçmiştir. Tüm bu süreçte görüşleriyle döneme önemli katkılar sunan aydınlardan birisi Celal Nuri'dir. O, hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde yaşamış ve görüşleriyle Türk batılılaşmasının niteliğine önemli katkılar sunmuştur. Celal Nuri, batılılaşmanın kapsamı konusunda kısmi batılılaşmacı bir tavır sergilemiştir.

Anahtar Sözcükler

Celal Nuri
Batılılaşma
Batılılaşmanın kapsamı
Batılılaşmanın yöntemi
kısmî batılılaşma

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 23.12.2022

Kabul Tarihi: 28.02.2023

Doi:
10.20304/humanitas.1223004

The Problem of the Scope and Method of Westernization in Celal Nuri (İleri)

Abstract

Although there is a consensus on the process of Westernization in Turkey's history, especially in the post-Tanzimat period, there are nevertheless important differences of opinion about its scope and method. Important opinions were expressed on the subjects of “scope” and “method” particularly in the intensely controversial socio-cultural environment of the second half of the nineteenth century. Discussions on such subject-matters continued intensely until the Republican period, whereas with the transition to the Republican period, there was a significant decrease in the discussions and debates mainly because the political will on the “scope” and “method” was determined and put into practice. Celal Nuri is one of those intellectuals who lived in both the Ottoman and Republican periods and by means of his views, he made important contributions to the process and quality of Turkish Westernization. Celal Nuri displayed a partial Westernization attitude regarding the scope of Westernization.

Keywords

Celal Nuri
Westernization
scope of Westernization
method of Westernization
partial Westernization

About Article

Received: 23.12.2022

Accepted: 28.02.2023

Doi:
10.20304/humanitas.1223004

¹ Prof. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, cvatandas@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1431-3553

² Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, svatandas@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9075-0152

Giriş

Dönemin yaygın ifadesiyle garplılığa veya bugün kullanılan biçimiyle batılılaşmaya yüklenen anlam ile irtibatlı olarak Aydınlanma Çağı sonrasında Batı'da egemen hâle gelen zihniyet, hayat tarzı ve toplumsal kurumları model olarak gerçekleştirilmesi arzulanan ve hatta planlanan kısmi veya topyekûn değişim programları bağlamında yaşanan fikri tartışma ve çatışmaların önemli bir örneği olarak Celal Nuri (İleri) (1881?-1938) oldukça dikkat çekicidir. Zira Celal Nuri, Osmanlıdan Cumhuriyet dönemine uzanan süreçte yaşanan fikri ve fiili tartışmaların, çelişkilerin, çatışmaların, gelgitlerin, zihinsel savrulmaların... adeta yaşayan bedeni durumundadır. Fikri açıdan dinamik sürece görüşleriyle önemli katkılar sunmuştur. Mevcut bazı sorulara önemli cevaplar verdiği gibi, sürecin detayında yer alan bazı sorunların da belirgin hale gelmesine ve çözümü için çaba sarf edilmesine katkı sağlamıştır. Bunlara ilaveten Osmanlıdan Cumhuriyet'e geçişin önemli siyasi simalarından, süreçte fikri açıdan "köprü" vazifesi gören şahsiyetlerden birisidir. Kısacası, Cumhuriyet dönemi batılılaşma politikalarının oluşumunda ve uygulamalarında önemli roller üstlenmiş bir ideolog, yazar, gazeteci ve siyasetçidir. Bu çalışma ile Celal Nuri'nin özellikle batılılaşmanın kapsamına ilişkin görüşleri, bu bağlamda kısmi batılılaşma eğiliminin sebepleri incelenecektir. Bunun dönem şartlarıyla olan bağlantısı, çalışmanın konuya bir katkısı olarak değerlendirilmektedir.

Celal Nuri'nin Yaşam Hikâyesi ve Fikri Gelişimi

Celal Nuri (1881?-1938) seçkin bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. Babası dönemin önde gelen bürokratlarından birisidir. Babası, valilik dahil bürokrasinin farklı kulvar ve aşamalarındaki hizmetlerini takiben 1908'de Meclis-i Ayan üyeliğine yükselmiş Mustafa Nuri Bey'dir. Celal Nuri, ilköğrenimini, babasının memuriyet sebebiyle dolaşmak zorunda kaldığı farklı şehirlerde yapmıştır. Ortaöğrenimini Galatasaray Mekteb-i Sultanisi'nde gerçekleştirmiştir. Galatasaray Mekteb-i Sultanisini bitirdikten sonra Mekteb-i Hukuk'a devam etmiş, aldığı eğitime uygun olarak kısa bir müddet avukatlık yapmıştır. Fakat avukatlığı kısa sürmüş, çocukluğundan beri yazmayı çok sevdiği ve neredeyse kesintisiz denebilecek bir yoğunlukta yazdığı için erken sayılabilecek bir yaşta gazetecilik yapmaya başlamıştır. Gazeteciliğe İstanbul'da Fransızca yayınlanan *Currier d'Orient*'de başlamıştır. İlk yazıları 1909 yılında yayınlanmıştır. Abdülhamit'in politikalarını ve kişiliğini eleştiren birçok yazısını bu gazetede yayınlanmıştır. Gazete *Ebuzziya* Tevfik'in yönetimindedir ve *Ebuzziya* Tevfik'in ayrılmasından sonra ismi *Le Jeune Turc* (Jön Türk) olarak değiştirilmiştir. Bu gazete, dönemin *batıcı* aydınlarının yetişmesine ve geleceğin değişim politikalarının kapsam ve yönteminin

belirlenmesine önemli katkılar sağlamıştır. Söz konusu gazetede dönemin tüm tartışma konuları bolca yer almıştır. Örneğin İttihad-ı İslam fikri bunlar arasında özel bir öneme sahiptir.

Celal Nuri, 1912 yılından itibaren yoğun bir yazım faaliyetine girmiştir. Yazıları ağırlıklı olarak *Tanin* ve *Hak* gazeteleri ile *İctihad* mecmuasında yer almıştır. Yazdığı makalelerden aynı konularla ilgili olanlarından bazılarını bir araya getirerek kitaplaşmalarını sağlamıştır. Bir ara *İkdam* Gazetesi'nin başyazarlığını yapmıştır. Celal Nuri, yazılarındaki fikir ve eleştirileri nedeniyle dikkat çeken bir yazar ve fikir adamı olmuştur. Gerçekleştirdiği fikri eleştirileri sebebiyle yazılarının yer aldığı gazetelerin kapatılmasına yol açtığı gibi, bizzat kendisi de sürgün hayatı yaşamıştır. Yaklaşık dört ay Roma'da, yirmi ay kadar da Malta'da sürgün hayatı yaşamıştır. Üretken bir yazar olarak ağırlıklı Türkiye'nin batılılaşma süreciyle doğrudan veya dolaylı ilgiye sahip konularda hayatı boyunca hep yazmıştır. Fransızca ve İngilizceyi bu dillerde kitap yazabilecek kadar ileri düzeyde biliyor olması ise fikri açıdan beslendiği kaynakları orijinal dillerinden takip etme imkânı sağlamıştır. Bu sayede çoğu zaman Avrupa'yı kendi temel kaynaklarından hareketle bilme imkân ve şansına sahip olmuştur. Batılı fikri kaynakları oldukça geniştir. Zamanın entelektüel modasına uyarak Voltaire (1694-1778), Herbert Spencer (1820-1903), Ludwig Büchner (1824-1899), Charles Darwin (1809-1882), Thomas Carlyle (1795-1881), Ernest Renan (1823-1892), Reinhart Dozy (1820-1883), Hippolyte Taine (1828-1893), Gustave Le Bon (1841-1931) ve Emile Zola (1840-1902) gibi batılı filozof, entelektüel ve edebiyatçıların kitaplarını büyük bir istekle ve hatta bazılarını defalarca okumuştur. Bu şahsiyetlerin fikirlerine ve dolayısıyla kitaplarına olan ilgisini, kendisiyle ilgili olarak “pek acemi idim” tespitini takiben “Spencer’i, Büchner’i, Darwin’i aşk ile okumuş, hatta biraz da ezberlemiş olduğum halde o zamanki tecrübemi pek nâ-kâfi görüyor[d]um” diyerek açıklamıştır (Celal Nuri, 1334d, s. 2). Celal Nuri, Batılı filozof ve yazarlardan etkilenmenin yanı sıra Yeni Osmanlı ve Jön Türk hareketlerine mensup kişilerin düşüncelerinden de önemli ölçüde etkilenmiştir. Bunlar içerisinde en çok etkilendiği kişi, daha sonra fikri ayrılıklar yaşamış olsalar da dönemin ünlü fikir dergilerinden *İctihad*'da yazı yazmaya başlayınca yakından tanıma imkânı da elde ettiği Abdullah Cevdet'tir. Celal Nuri'nin fikri gelişiminde Abdullah Cevdet'in tesiri büyüktür. Bilhassa pozitivist anlayışı benimsemesinde büyük oranda Abdullah Cevdet'in etkisi altında kalmıştır. Kendisi de Abdullah Cevdet'in etkisinin farkındadır. Bunu dolaylı bir takdir ifadesi eşliğinde dile getirmiş ve “Doktor Abdullah Cevdet Avrupai bir tarzda çalışmayı öğretmekle en büyük vazife-i vataniyeyi ifa etmiştir” demiştir (Celal Nuri, 1331e, s. 43).

Celal Nuri, fikirleri ve batılılaşma politikaları kapsamında teklifleri ile Osmanlının son zamanlarında entelektüeller arasında oldukça yaygın olan devleti kurtarmanın, milleti eğitmenin, ülkeyi zamanın şartlarında güçlü, itibarlı bir konuma erdirmenin ve tüm bunlar bağlamında batılılaşmanın niteliği, kapsamı ve yöntemi konusundaki fikri çabaların ve fiili girişimlerinin ürünü olarak doğan *Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık/Garpçılık* akımlarından birisi olan ve geleceğin Türkiye'sinin de şekillenmesini sağlayan *Batıcılığın* üç önemli şahsiyetinden birisidir. Batıcılık akımının diğer iki şahsiyeti ise Abdullah Cevdet (1869-1932) ve Kılıçzâde Hakkı (1872-1960)'dır. Celal Nuri, sahip olduğu ileri düzey Fransızca ve İngilizce bilgisiyle Batı kültürünün fikri temellerini bizzat asıl kaynaklarından öğrenme imkânı elde etmesinin yanı sıra, Rusya, Avrupa ve Amerika sefahatleri sayesinde Batıyı yerinde görme ve inceleme imkânı bulması ile "Garp medeniyetini" yakından bilme imkânı elde etmiştir. Bilgi ve tecrübelerine dayanan görüş ve tespitlerini kesintisiz sürdürdüğü yazarlığının bir ürünü olarak 40'ı aşkın kitap ve 2500'lere ulaşan makale yayınlarken Türk düşünce tarihinde önemli bir yer edinmiştir.

Celal Nuri sadece görüşleri ile döneminin önemli bir şahsiyeti olmamış, siyasette de aktif olarak yer almıştır. Gelibolu milletvekili olarak Meclis-i Mebusan üyeleri arasında yer alan önemli bir siyasetçidir. İstanbul'un işgalini takiben Mart-1920'de İngilizler tarafından tutuklanarak Malta'ya sürgün edilmiştir. Kasım-1921'de Malta sürgününden dönüşünü takiben Gelibolu (1920-1927) ve Tekirdağ (1927-1935) milletvekili olarak dört dönem TBMM'de bulunmuştur. Milletvekilliği sırasında bazı önemli işlere imza atmıştır. 1924 Anayasası'nı hazırlayan komisyonda başkan ve raportör olarak görev yapması bu önemli işleri arasındadır. Tüm bunlar bağlamında, dönemin Batıcı düşünce akımının önemli temsilcilerinden birisi olarak, fikirleriyle ve tavsiyeleriyle Cumhuriyet döneminin fikri mimarlarından birisi olmuştur.

Celal Nuri'nin Batılılaşmaya İlişkin Arayışları

Celal Nuri, çocukluk ve gençlik dönemlerini Osmanlı devletinin en sorunlu ve zor zamanlarında geçirmiş birisidir. Bu nedenle siyasi, ekonomik, fikri gerginliklerin ve çatışmaların yakın tanığı olmuştur. Söz konusu zor zamanlar, devleti kurtarmanın, milleri eğitmenin yol ve yöntemlerinin dönemin sivil ve asker bürokratlarının, yazar ve edebiyatçıların, gazetecilerinin gündeminde ilk sıralarda yer aldığı zamanlardır. Celal Nuri de ilk gençlik yıllarında sürece katılmıştır. Yoğun bir şekilde, Osmanlı devlet ve ülkesinin yaklaşık iki yüz yıldır dâhil olduğu batılılaşma sürecinin niteliğini anlamaya çalışmış, buna bağlı olarak zorunlu gördüğü batılılaşmanın kapsamının ve yönteminin ne olması gerektiği belirlemeye çalışmıştır. Bu bakımdan *Avrupa'dan neler alınmalı? Devleti ve toplumu güçlü ve*

itibarlı kılmak için neler yapılmalı? Batılılaşırken neler terk edilebilir veya edilemez, Avrupa hangi alanlarda model olabilir? İslam'ın mevcut şartlarda önem ve işlevi nedir? İslam'ın ve/veya Osmanlı'nın mevcut durumu nedir?... gibi bir dizi sorunun cevabını vermenin çabasını yürütmüştür. Tüm bunlara bağlı olarak tecdit, teceddüt, tekâmül, terakki, batılılaşma, medeniyet... sıklıkla dile getirdiği, yazılarında genişçe yer verdiği sözcükler/kavramlar olmuştur.

İfade edildiği üzere, Celal Nuri'nin “Batı medeniyetini” tanıması açısından Batı'nın temel eserlerine yönelik okumalarının yanı sıra, Batı ülkelerine yaptığı gezilerin etkisi büyüktür. “Batı medeniyetini” yerinde görmek için İtalya, Finlandiya, İsveç, Almanya, Norveç, İngiltere, Danimarka, Rusya ve Amerika'ya gitmiştir. Batı'yı tanıırken, aynı zamanda ülkesine ve İslam dünyasına ilişkin görüş ve kanaatlerini de oluşturmuştur. Özelde ülkesinin, genelde Doğu toplumlarının mevcut durumu ile Batı dünyasında gördüklerini karşılaştırarak, İslam dünyası ve Osmanlı için geleceğin yol haritasını oluşturmaya çalışmıştır. Kitaplardan öğrendiklerinin ve Batı'da gördüklerinin sonucunda ulaştığı nihai görüş Batı'nın *ileri*, İslam dünyasının/Osmanlı'nın *geri* olduğu şeklindedir. Celal Nuri için *ileri* olmak ve dolayısıyla kesintisiz bir şekilde *ilerlemek* alternatifi olmayan yegâne hedefdir. Ona göre hem de hiç vakit kaybetmeden ilerlemeye başlamak gerekmektedir; çünkü zaman aleyhimize işlemektedir. Bu nedenle 1914 Ocak ayında *İctihad* mecmuasında yayınlanan makalesinde “Müslümanlar, Türkler, Kalkınız Geciktiniz” diye seslenecektir (Celal Nuri, 1329b).

Celal Nuri için Batı ile Doğu arasındaki açık ve somut farklılık *ileri-geri* farklılığıdır ve genel anlamda Doğu toplumları ve İslam dünyası özelde ise Osmanlı için batılılaşmak zorunlu istikamettir. Çünkü ona göre İslam Dünyasının/Osmanlı'nın mevcut durumu “utanılacak” ve hatta “tiksinilecek” bir haldir. Zira bireysel bir tecrübe olarak Batı'da gördükleri karşısında “utanmaktan” ve ülkesi adına “tiksinmekten” kendisini alamamış, “Utaniyorum! En büyük cinayeti irtikâb etmiş bir alçak gibi utaniyorum... kendimden tiksiniyorum” demiştir (Celal Nuri, 1331c, s. 5). Bu utanç ve tiksinme durumunu aşmanın yolu ise hiç vakit kaybetmeden harekete geçmek ve Batılılar gibi olmaya çalışmaktan geçmektedir. “İsrafil terakkî surûnu eline almış, ölüleri değil, doğmamışları bile diriltten gürültülü bir sadâ ile âlemi medeniyete, hayata davet ediyor, sen hâlâ kulaklarına pamuk tıkamakta inat mı edeceksin” (Celal Nuri, 1331c, s. 168-169) diyerek devletine ve milletine seslenirken, “[Mevcut durum] Bizi çok az uyumaya, çok çalışmaya mecbur ediyor... Bu Bizans bakiyesini bırakalım... Tarzı hayatımızı değiştirelim. An'anâtımızı şu meşhur Kasımpaşa Deresine bırakalım” (Celal Nuri, 1330c, s. 38) diyerek ne yapılması gerektiğini açıklamıştır. Celal Nuri için değişimin yöntemi ve kapsamı

açısından Rusya muhakkak dikkate alınması gereken önemli bir örnektir. Çünkü o, çoğu sorularının cevabını Rusya örneğinde bulmuştur. “Asyaî bir cemiyet” olarak Rusya’ya gördükten sonra “nasıl olmuş da Avrupaî bir millet haline gelmiş?” (Celal Nuri, 1330c, s. 5) diye sorarken ülkesi adına arayışına katkı sağlayacak bir model bulduğunu düşünmüş ve “Asla mecnun olmayan Petro’yu taklit edelim demiştir (Celal Nuri, 1330c, s. 38).

Celal Nuri'nin Avrupa'ya İlişkin Çekinceleri

Celal Nuri, Batı'ya hayrandır; Batı ülkelerine yönelik seyahatleri öncesinde de Batı'ya hayrandır, gittikten sonra da. Batı ülkelerinde gördükleri mevcut hayranlığını pekiştirmiş ve onu batılılaşmanın dışında yol olmadığına inandırmıştır. Ancak bu hayranlığının alanlarında zaman zaman değişimler yaşamıştır. Bu açıdan 1910'lu yıllar dikkat çekicidir. Bu yıllar özellikle Avrupa'ya karşı karmaşık duygular içerisinde olduğu bir zamanı temsil etmektedir. Söz konusu karmaşa Osmanlı veya Dünya ölçeğinde yaşanan askeri, siyasi olaylarla doğrudan bağlantılıdır. Trablusgarp Savaşı (1911), Balkan Savaşları (1912-1913) ve bunları takiben Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) Celal Nuri'nin Batı'ya daha çok da Avrupa'ya ilişkin önceleri sahip olduğu hayranlığın bazı alanlarla sınırlı hale gelmesinde önemli etkilere sahip olmuştur. Avrupa'ya ve “Avrupa medeniyeti”ne (civilisation) derin bir hayranlık içerisindeyken, söz konusu savaşlar vesilesiyle Avrupa'nın “emperyalist” tarafını açıkça ve yakından görme imkânı elde etmiştir. *İctihad* dergisinde yayınlanan “İslâm'da Vücûb-ı Teceddüd” (Celal Nuri, 1327b) başlıklı makalesinde, Batının sömürgeci karakterini konu edinmesi bir tesadüfün ve keyfiliğin sonucu değildir. Bu makalesinde Müslümanların da dâhil olduğu farklı milletlerin Batılılar tarafından sömürülmelerinin sebepleri hakkındaki görüşlerini dile getirmiştir. Avrupa'ya karşı hayranlık hisleriyle Avrupa'nın sömürgeci yönünün oluşturduğu öfke ve şaşkınlığın yol açtığı karmaşa içerisinde batılılaşmanın kapsamı konusunda; bir diğer ifadeyle “medenileşmenin” niteliği ve tarzı konularında oldukça yoğun ve duygu yüklü fikri bir çabaya sürüklenmiştir. Avrupa'nın sömürgeciliği karşısında farklı din ve ideolojiye mensup toplulukları birlikte hareket etmeye çağırması dikkat çekicidir. Zira bu, karşı tavır aldığı yerin her şeyi ile Avrupa olmadığını göstermektedir. Karşı olduğu şey Batı'nın ve özellikle de Avrupa'nın “müstemerat, emperyalizm ve malî ve iktisadi sergüzeştler arkasında dolaşan hükümetleridir” (Celal Nuri, 1327b, s. 190). 1912 tarihinde yayınlanan “Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-ı Düvel” isimli kitabında da Müslümanların/Osmanlı'nın Batı/Avrupa tarafından ötekileştirilmesine değinmiştir. Batı'nın her şeyi ile model olmadığını ve olamayacağını ifade etmiştir. Çünkü bir tane değil birbirinin farklı iki tane Batı/Avrupa vardır: “Avrupa ve -hatta Amerika- hâlâ iki ölçüye, iki teraziye iki vâhid-i kıyasiye, iki mantıka, iki

hisse maliktir” diyerek Batı’nın ikiyüzlülüğüne dikkat çektikten sonra tespit ve görüşlerini şöyle dile getirmiştir: “Hukuk-ı düvel bir değil ikidir. Biri bizim için, diğeri kendileri içindir. Avrupa vicdan ve insafı bir değil ikidir. Biri bizim ye’s ü felaketimizden, mahv ü harabimizden müteessir olmaz... hatta laubalilikle seyreder” (Celal Nuri, 1330b, s. 4-5). Bu söylediklerinin delili olarak da Trablusgarp’ın İtalyanlar tarafından işgali üzerine Fransa basınında çıkan ve “kavaid-i insaniyetin bu kadar ayaklar altına alan” (Celal Nuri, 1330b, s. 6) yazıların okunmasını istemiştir. Ona göre bu yazılarda hak ve adalet anlayışı itibar kaybetmiş, hak ve adalet ölçü olmaktan çıkmıştır. Fakat bu yadırganacak bir şey değildir. Çünkü Batı’nın hukuk anlayışı buna göredir. Celal Nuri’ye göre Batı’nın hukuk anlayışı “el-hükmü limen galebe” (Güçlü olanın hükmü geçerlidir) (Celal Nuri, 1331a, s. 30) ilkesine göre şekillenmektedir.

Celal Nuri, önceleri fikri hocası ve dostu Abdullah Cevdet ile aralarından büyük tartışmalara konu olan “Şime-i Husûmet” (Celal Nuri, 1329c) isimli makalesinde Avrupa’ya oldukça sert eleştiriler yöneltmiştir. Emperyalist/sömürgeci Avrupa’nın Müslümanlara/Osmanlıya düşmanlık beslediği ve hatta fiilen işgale giriştiği bir ortamda Avrupa’ya karşı *muhabbet* hislerine sahip olmanın yanlışlığına dikkat çekmiştir. Ona göre olması gereken *husumet* hissine sahip olmaktır. Celal Nuri’ye göre Avrupa’ya yönelik husumet hissine sahip olmak zorunludur ve bunun somut gerekçeleri de vardır. Bu aşamada dikkatleri Avrupalı devletler tarafından Osmanlı’nın işgal edilen parçalarına çekmiş ve Avrupa’ya karşı sahip hale geldiği *husumetin* sebebini şöyle dile getirmiştir:

Türk ve Müslüman milletine, Türk ve Müslümanların vatanlarına, Al-i Osman’ın taht-ı tâbiyetinden çıkıp gıryan olan ecza-yı vatana karşı beslenen muhabbetten büyük bir aşk tasavvur ve tahayyül edemem. Bu sevda-yı huruşân bir de her dem mütezayid bir udvanı, bir husumeti mündemiçtir ki bundan büyük, bundan âlicenâbâne bir fazilet tasavvuru da elimde değildir (Celal Nuri, 1329c, s. 1849)

Celal Nuri’ye göre Avrupa’nın Müslümanlara/Osmanlıya düşmandır ve bu düşmanlığın tarihi çok eskilere uzanmaktadır. Haçlı Savaşları söz konusu düşmanlığın tarihteki önemli örneklerinden birisini teşkil etmektedir. Ona göre Hıristiyan Avrupalı daha önceleri dini sebeplerle Müslümanlara/Osmanlıya düşmanlık yapmış olmasın rağmen, zihniyet olarak değişip seküler bir anlayışa ulaşmasına rağmen söz konusu düşmanlığını değiştirmemiştir (Celal Nuri, 1331e, s. 54). Bu dikkat çekici ve şaşkınlık oluşturu bir durumdur. Avrupa tarihi süreçte değişmiş, Ortaçağ’daki özelliklerine itiraz etmiş olmasına rağmen Müslüman/Osmanlı düşmanlığını kesintisiz sürdürmüştür. Celal Nuri, bu düşmanlığı isim vererek açıkça ifade etmiştir:

Göklere çıkardığımız Viktor [H]ugo (aleyhi'l-la'ne) Türk husûmetini, Müslüman adavetini en bedii şiirleriyle aleme yaymış ve Yunanistan'a pek büyük hizmet ifasına muvaffak olmuştur. Lord Byron (keza aleyhi'l-la'ne) bu fikri o kadar ileri sürmüştür ki bizzat Yunanlılar ile birlikte bize karşı cenk ederek Missolonghi muharebesinde ceza-yı sezasını bulmuştur (Celal Nuri, 1329c, s. 1849-1850).

Dolayısıyla “düşmana düşman olmak efdal-i secayâ, ahsen-i mezayâ, ekmel-i vazaif, akdes-i faraiz-i İslâmiye, akdem-i hukuktur. Kalbinde a'dâya karşı infita-nâpezîr bir husûmet beslemeyen bir millet, esarete namzedliği görmüş demektir” (Celal Nuri, 1329c, s. 1849). Celal Nuri bu aşamada kendine özgü bir tavrı benimsemiş ve güçlü olması nedeniyle Avrupa'ya karşı alttan alıcı tavrı geliştirmek gerektiğini; Avrupa'nın öfkesine muhatap olmaktan kaçınmak için özel bir dikkate sahip olunması gerektiğini ifade edenleri yanlış bulduğunu söylemiştir. Avrupa'nın gazabına uğramamak için “yaltaklanan” tutum ve tavırlardan uzak durulması gerektiğini bir ilke olarak dile getirmiştir. Ona göre ancak böylelikle işgal ve sömürüden kurtulma şansı elde edilebileceğini ifade etmiştir: “Avrupa'ya tabasbus edilirse [yaltaklanma] onun burnu büyür. Hâlbuki vakar ve haysiyetin muhafazası suretinde onunla mukâlebeye girişilirse muvaffakiyet daha ziyade muhtemeldir” (Celal Nuri, 1331c, s. 149).

Celal Nuri'ye göre *husumet*, yegâne yol olan batılılaşmaya eşlik etmesi gereken bir duygudur. *Husumetin* önemi ve işlevi açısından Japonya önemli bir örnektir. Ona göre Japonya'nın sahip olduğu kuvvetin kaynağı Avrupa'ya karşı sahip olduğu *husumet* hissidir. Fransa'yı yaşatanın da Almanya'ya yönelik *husumet* hissi olduğunu ifade etmiştir. Bunlara bağlı olarak eğer 1877-78'den beri *husûmet fikrine sahip olsaydık başımıza bu felâketler gelmezdi* anlamına gelecek tespitlerde bulunmuş ve Abdülhamid devri politikalarını eleştirmiştir. Fakat Celal Nuri'nin gerekli bulduğu *husumet* fiili kavga ve savaşa yol açacak bir duyguyu ifade etmemektedir. Celal Nuri söz konusu *husumet* ile bir kimliğin oluşumunda bulunması gereken *öteki* anlayışına işaret ediyor gibidir. Yoksa, düşmanlığa ve bu düşmanlık duygularının gerektirdiği girişimlere davet etmemektedir. Konuya ilişkin görüşünü “husûmet kelimesini fena bir manaya almayınız... Sizden olmayanlara, ale'l-infirad ecânibe hasım olunuz. Sırasında aleni, bazen hafî, fakat her halde kalbî ibraz-ı adavet ediniz” diye açıklamış ve “fıkri husûmet yalnız kalbî kalmalıdır” (Celal Nuri, 1329c, s. 1850) diyerek *husumetin* niteliğini açıkça ifade etmiştir.

Batılılaşmanın Kapsamı

Celal Nuri, Balkan savaşlarının devam ettiği günlerde kaleme aldığı *İttihâd-ı İslam* (1331a) adlı kitabında Batıyı ve dolayısıyla *medeniyet* anlayışını tahlil etme ihtiyacı

hissetmiştir. Avrupa ile İslam dünyası arasında karşılaştırma yaparak “Avrupa hükümetini, zulmünü, kuvvetini takviye ettikçe Âlem-i İslam kuvve-i bâtinîyesini, safvet-i rûhiyesini, akîde-i asliyesini tazyid etmiştir” (Celal Nuri, 1331a, s. 23-24) tespitinde bulunmuştur. İçinde bulunulan zamanın açıkça gösterdiği üzere Avrupa ile İslam toplumlarının ilişkisi işgal/sömürü esası üzerinden yürümektedir. Bu durum Celal Nuri’yi, yaşananlardan hareketle *medeniyet* anlayışını bir ayrıma tabi tutmaya sevk etmiştir. *Sinaî (Teknik) ve Hakikî Medeniyet* ayrımı bunun ürünü olmuştur. Ona göre *Garp medeniyeti* *sinaî* (teknik) bir medeniyettir ve bu alanda oldukça ileridir. Batı dünyası, ilim ve fenden yararlanarak ilerlemiş, ileri teknik bir âlemin oluşmasını sağlamıştır. Teknik boyutu nedeniyle “Asya ve Afrika mâzidir. Avrupa ve Amerika istikbâldir” (Celal Nuri, 1331a, s. 25). Teknik anlamda Avrupa medeniyetinin dışında dikkat çeken, görülen başka bir *medeniyet* yoktur. Onu iktibas etmeden *terakki* etme imkânı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu medeniyet kısmen değil her şeyi ile alınmalıdır (Celal Nuri, 1331a, s. 25-35). Zira bu medeniyetin “ruha, hisse, ma’neviyâta” bir zararı yoktur. Celal Nuri bu aşamada Japonya örneği üzerinde durmuştur. Ona göre Japonya Avrupa’ya öğrenciler göndererek ve oradan uzmanlar getirerek *sinaî medeniyetten* yararlanmıştır. Üstelik bunu yaparken söz konusu teknik medeniyetin iklim, zaman, zemin ve millet farklılığına bağlı olarak değişmediğini ve değişmeyeceğini de göstermiştir. Ona göre Japonya bugün geldiği yerde Avrupa ile rekabet edebilmektedir. Celal Nuri, bu görüşleri ile bilim ve tekniğin değer yüklü olduğuna inanmadığını veya bunu düşünmediğini de ifade etmiş olmaktadır.

Celâl Nuri’ye göre *medeniyetin* esasen kökeni Asya’dır. Romalılardan sonra *Muhammediler*, maddiyûnun yetişemediği yerlere varmış “yegâne medeniyetkârlardır” (Celal Nuri, 1331a, s. 197). Ona göre büyük düşünceler, görüşler Asya’dan Avrupa’ya geçmiştir. Fakat içinde bulunulan çağda geçerli olan yol, Avrupalı bir zihniyetle düşünebilmekten geçmektedir (Celal Nuri, 1331a, s. 143). Avrupa zihniyetinde ise, “Fransa mâzî, İngiltere hâl, Almanya istikbâldir” (Celal Nuri, 1331b, s. 17-18). Türkler, maddî konularda Batı’nın ne kadar gerisindeyse İran ve Turan’ın da ilerisindedir. Osmanlı bulunduğu coğrafyada ne tam bir Batılı olabilmiş ne de Doğu ile olan bağımlı koparabilmiştir (Celal Nuri, 1928, s. 2). Medeniyet âleminin ortasında derbeder bir haldedir. Avrupa’da fikrî düzen, metot, intizam hayatı kolaylaştırırken bizim geri ve fakir kalmamız büyük kusurdur. Bu kafayı değiştirmeli “içindeki uyuşmuş, kangren olmuş beyni çıkarmalı” (Celal Nuri, 1330c, s. 72-78) ve Avrupa’dan yenisi alınmalıdır. Yoksa medeniyet âleminin ortasında, istiklâl ve hâkimiyetten değil, haysiyet ve hukuktan mahrum bir nevi ahir zaman paryası olunacaktır. Celal Nuri için *Avrupa medeniyetini kabul* onun sadece aletlerini, vasıtalarını, ilim ve fennini alalım anlamına gelir ve gelmelidir.

Yoksa kastedilen şey Avrupa'nın ahlak ve âdetlerini almak değildir. Ahlak ve adetler bir ırkın, zamanın, tarihin ve iklimin gerektirdiği şeylerdir. Dolayısıyla bir toplumun ahlak ve âdetlerini almak “maymuncasına bir taklitten” (Celal Nuri, 1327a, s. 22-38) başka bir şey değildir. Bu konudaki görüşünü şöyle dile getirmiştir:

Biz Avrupa'nın ancak, teknik yönden hocalığını kabul eder; manevî yönden hocalığı kabul edemeyiz. Onun için, bu medeniyetin gülünü alır; dikenine katlanamayız. Bunu zaten Gustave Le Bon da, Bizim medeniyetti ahlâkımız size yaramaz diyerek belirtiyor. Onun için aman! Avrupa medeniyetinin dikenlerini hiç istemiyorum Japonya'da bunu böyle yapmıştır (Celal Nuri, 1332. s. 20-23).

Celal Nuri'ye göre “hakiki medeniyet” anlamıyla ve boyutuyla Avrupa medeni değildir. “İnsaniyetin tasfiye-i ahlâkı hasâilinin kesb-i necâbet etmesi, i'tilâ-yı efkârıdır. Maateessüf bu itibar ile Avrupa'ya pek o kadar medeni diyemeyiz” tespitinde bulunmuştur. Batılılaşma sürecinde kaçınılması gereken tarafı burasıdır. Batıyı bu yönüyle eleştirmiştir. Çünkü Avrupa hususi hukukta bazı ilerlemeler kaydetmişse de “hukuk-ı amme”de hüküm galip gelenin elindedir. Bu nedenle de “harb, yağma, tahrib, her yerden ziyâde hâl-i hazırda Avrupa'da revacdadır”. Avrupa “sınaî medeniye” sayesinde milletleri istila etmekte, onları sefalet içinde bırakmakta, hukuktan ve yeteneklerini geliştirmekten mahrum halde tutmaktadır. İnsanlara “meta, hayvan muamelesi” yapmaktadır. “Hükûmet-i sermayedârın âleme fermanferma” olmasını ifade eden kapitalizm insanları istila etmenin, sömürmenin ve aşığılamanın aracı durumundadır (Celal Nuri, 1331a, s. 30).

Celal Nuri'ye göre Müslümanlar, Japonların gördüğü ve anladığını görememiş ve anlayamamışlardır. Müslümanlar “sınaî medeniyet” ile “hakiki medeniyeti” birbirinden ayırmayı becerememişlerdir. “Ulemâ ve erkân- İslâmiye sînâ-ı medeniyetle hakikî medeniyeti tefrik ve temeyyüz edemedikleri gibi ahvâl-i dünyeviyeye ve uhreviyeyi de biri birinden ayıramamışlardır. İşte hükûmet-i İslâmiyenin sevâik-i inhitatından en esaslısı budur” (Celal Nuri, 1331a, s. 38). Ona göre Avrupa'dan tekniğin alınmaması İslam ülkelerinin Avrupa karşısında zayıflamasına ve işgaline vesile olmuştur. Bu bugün böyle olduğu gibi dün de böyledir; III. Selim, II. Mahmut, Abdülmecid, Mustafa Reşit Paşa hükümetleri bu hakikati kavramakta aciz kalmışlardır. İslam dünyasında İran'ın da durumu farksızdır. Fakat Afganistan gerçeği kısmen de olsa fark etmiştir. Yalnız o da çok acele etmektedir. Celal Nuri'ye göre Avrupa'dan sınaî (teknik) medeniyeti almak zorunlu olmakla birlikte bunu sağlamak için önce özel bir toplumsal kesimin teşkili gerçekleştirilmedir. Bu konuda Rusya örnektir. “Avrupalılaşmaktan başka çaremiz yoktur. Rusya'yı kurtaran sınıf-ı mümtaz, Amerika'yı istihsal eden erkân-ı mütehayyızândır. Bunlar vasıtasıyla bizde de adam yetiştirilmelidir” (Celal

Nuri, 1331d, s. 463). Çünkü bir anda Avrupalı olunamaz; bu bir süreci gerektirmektedir. Ancak mazide de kalmamız söz konusu olamaz. Eğer mazi ile istikbali bir noktada buluşturamazsak bu bir felaket olur. Zira “müspet ve menfi elektrik kuvvetlerinin adem-i intizam ve insicam neticesi yağın çıkardığı” (Celal Nuri, 1330a, s. 10-11) gibi bir felakete yol açar.

Yukarıdaki bir önceki bölümün başlığının “Arayış Yılları” veya “Arayış Zamanları” yerine “Arayışları” şeklinde belirlenmesinin nedeni, Celal Nuri'nin özellikle batılılaşmanın kapsamı konusundaki arayışlarının, fikri oluşumunun belirli zamanla sınırlı olmayıp tüm hayatı boyunca devam etmiş olması nedeniyledir. Tüm hayatı boyunca süren arayışları nihai bir karara varamamasının doğal sonucu olmuştur. Çünkü her aşamada zorunlu/kaçınılmaz bulunduğu batılılaşmanın kapsamı konusunda hep farklı eğilimlere sürüklenmiştir. Celal Nuri, Trablusgarp ve Balkan Savaşları ile Birinci Dünya Savaşı döneminde yaşanan felaketlerden hareketle “iki medeniyet” anlayışına sahip olup, 1910'lu yıllarda sahip olduğu “kısmi batılılaşma” anlayışı” Cumhuriyet döneminde değişecek ve “Şime-i Husûmet” makalesinde itiraz ettiği görüşleri savunma çizgisine kayarak topyekûn batılılaşmayı savunacaktır. Kendisindeki bu değişimi ise “İslam medeniyetinin” hâlihazırda tabi olmayı gerektirmeyecek kadar zayıf olduğunu, “İslam medeniyeti” denen şeyin esasen Arap ve Fars medeniyetleri olduğunu; dolayısıyla İslam medeniyetinden uzaklaşmanın Türk'e ait şeylerden uzaklaşmak anlamına gelmeyeceğini belirterek gerekçelendirmiştir. Ona göre Türkler daha önce “İslam medeniyetine” dâhil oldukları gibi şimdi de “Avrupa medeniyetine” girmektedirler. Bu durum şartların gerektirdiği zorunlu bir tercihtir. Tüm bunlar bağlamında Celal Nuri'nin bizzat kendisinin kendisindeki değişimleri konu edinen “dünkü fikirlerimiz ile bugünküler arasında çelişkiler aramak, karşılaştırmalara girişmek abesle uğraşmaktır. Bir ferdi değil, bir milleti, hatta insanlığı bile hadiseler fikrinden döndürebilmiştir” (Celal Nuri, 1926, s. 5) “savunması” oldukça manidardır.

Batılılaşmanın Yöntemi

Celal Nuri'nin batılılaşmayı zorunlu bulan ve hemen harekete geçilmeye davet eden “Müslümanlar, Türkler, Kalkınız Geciktiniz” (1329b) çağrısı, batılılaşma sürecinde “devrimci” yöntemle değişimi hedefleyen kesimin temel yaklaşımlarından birisi olan “gecikme” anlayışının Celal Nuri'de açığa çıktığını göstermektedir. Bu anlayış aynı zamanda tepeden inmece bir yaklaşıma temel olduğu içindir ki, Celal Nuri'de batılılaşma sürecinde halktan bir şey beklenmemesi gerektiği kanaatine ulaşmıştır. Bunun gerekçesini ise şöyle ifade etmiştir: “Rusya'da olduğu gibi Türkiye'de de ahâli bir unsur-ı muhafazakâr, hükümet bir unsur-ı İnkılâbkârdır. Terâkiyatı ahalden beklememelidir. Bilâkis terâkkiyat ve ıslâhât cebren kahren ahâliye tatbik edilmelidir” (Celal Nuri, 1330c, s. 116). 1913'teki İttihad ve Terakki kongresine

sunduğu raporda ise değişimin yöntemi ile ilgili önemli görüşler dile getirmiş ve şöyle demiştir: “Efkâr-ı umûmiyenin uyanması, ahâlinin umûr-ı siyâsiye ve idâreyi ele alması bile evvel emirde hükümetin işe müdahalesiyle mümkündür... Ahâli muhafazakârdır. Terakkîyât ve ıslahat aşağıdan gelmez. Hükümet tarafından cebren ahaliye teklif olunur” (Celal Nuri, 1327a, s. 39).

Celal Nuri süreçte görüşlerinde bazı önemli değişimlere gitmiş birisidir. Batılılaşmanın yöntemi konusunda da özellikle Meşrutiyet yılları ile Cumhuriyet döneminde kısmen bazı değişiklikler yaşadığı söylenebilir. Bu, öncelikle, devletin ve milletin mevcut durumundan kaynaklanan hususlardır. II. Meşrutiyet döneminin yaygın görüşüne göre devlet karaya oturmuş durumdaydı; bu nedenle de kurtarılmayı bekliyordu. Devletin bir an önce mevcut durumdan kurtarılıp yüzdürülmesi, bu arada aldığı hasarların da ciddi anlamda onarımdan geçirilmesi gerekmektedir. Celal Nuri de bu görüşleri dile getirmiş ve söz konusu onarımın temel şartı olarak Anayasa'ya işarete bulunmuştur. Ona göre milletin ve devletin yeni bir anayasaya ihtiyacı vardır. Eğer bu gerçekleşmez ise, yani yeni bir anayasa yapılmaz ve devlet mevcut durumundan kurtarılmaz ise “Titanik’in karşısına buz adalarının çıkmasıyla okyanusun derinliklerine defn edildiği gibi, bizim sefine-i devletimiz de tarih sayfaları arasında mahvolur gide[cekti]r” (Celal Nuri, 1329a, s. 1232).

Celal Nuri, 1908'de gerçekleştirilen “devrim” konusunda görüşleri, batılılaşmanın yöntemi konusundaki görüşlerinin oluşumu açısından dikkat çekicidir. Ona göre bu “devrim” siyasidir ve “aceleye” getirilmiştir. Devrim ile yapılan hükümet şeklinin değiştirilmesidir. Hâlbuki bu “ikinci dereceden bir ehemmiyete sahiptir”. Bu devrimin sosyal boyutu bulunmamaktadır. Adeta “bir hane yaparken çatıdan başlanmıştır”. “Yola giderken öküzleri arabanın arkasına koşulmuştur” (Celal Nuri, 1328, s. 1242). Devrimin sosyal boyutunun olmaması devrimin amacına ulaşmasına engeldir (Celal Nuri, 1331e, s. 1088). Devrimin sosyal niteliğe kavuşması için ilk yapılması gereken şey ise yeni kanunların yapılması ve eskilerin iptal edilmesidir.

Celâl Nuri, değişimin yöntemine ilişkin görüşlerini “cevrî” sözcüğü üzerinden ifade etmiştir. Cevrî kelimesinin Fransızcasının, “radikal” anlamında olduğunu ifade ederek “İstilah-ı hukuki ve siyâsîde nâm-ı ıslahatı siyâsiye tarafdâranına ıtlak olunur” demiştir. Ona göre “cevrîlik sun'î, ca'lî, sümmedtedarik bir meslek değildir. Her yerde -radikal- başka türlüdür. Bizdeki radikalizm işe, âtideki ta'rif mucibince ıslahat-ı esâsiye ister. Hülâsa, cevrîlik: Maziye vedâ! demektir” tespitinde bulunmuştur. Celâl Nuri, cevrîliğin gerekçesini ise, “Cevrîlik, binanın yeniden inşasını âmirdir. Her ne varsa muhtac-ı tebdil ve tecdittir. Zihniyetin değiştirilmesi şarttır. Eğer değişmezsek, bizim için fenâ ve indiraz, inhitât ve inkırâz

muhakkaktır” (Celal Nuri, 1335, s. 14) şeklinde açıklamıştır. 1913’lerden itibaren cezrî kelimesini sıklıkla kullanan *Celâl Nuri*, dönemin şartlarında cezrî uygulamaların nerelerde ve nelerle ilgili olması gerektiğinin somut örneklerini 9 maddelik bir rapor halinde dile getirmiştir. Söz konusu raporunu Mütarekeden önce İzzet Paşa kabinesi döneminde dile getiren Celâl Nuri, raporunda şu tespit ve önerilerde bulunmuştur: “Cemiyet-i Düvel ve Akvama dâhil olmada mecburiyet ve hayat vardır. Bu cemiyete girebilmek için cezrî surette, seri ıslahatlar yapılmalıdır. Zararlı olmayanlar hariç, an’anatımız derhal bırakılmalı, muhafazakârlığın ve cezrîliğin hududu çizilmelidir”. “Altı yüz senelik bir kuvvet olan saltanat makamı güçlendirilerek, memleket bu kuvvetten faydalanma yoluna gitmelidir”, “Saltanat ve hilâfetin korunması mecburî olmakla beraber, bu ancak ‘fedarilizasyon’ sayesinde başarılacağından derhal, devlet ‘Hükûmet-i Türkiye’, ‘Hükûmet-i Arabiye’, ‘Hükûmet-i şarkiye’ şeklinde üçe bölünmelidir. Bunların cümlesi Osmanlı saltanatını teşkil etmektedir”, “Din-mezhep işleri siyasî işlerden ayrılmalıdır”, “Memlekette eğitim, vakıflar, defterhane usulleri vs. de cezrî bir ıslahat yapılarak, hükümet işleri bu tür işleri vilayet, belediye, şehir ve mahallelere bırakmalı, toprağa gereken kıymet verilmelidir”, “İtilâf içerisindeki dostlarımızla iyi geçinip, özellikle Amerika’nın teknik yönlerinden faydalanılmalıdır” (Celal Nuri, 1334b, s. 2). Ona göre millet, eski siyasetten vazgeçmeli ve bir inkılâp fikri ile mücehhez olmalıdır. Ancak bu şekilde dünyada geri kalınmayacaktır (Celal Nuri, 1334c, s. 2). Daha da önemlisi “ihtilâl meydan vermeden bir inkılâb” yapılmalıdır (Celal Nuri, 1334a, s. 1-2).

“Değişimin” şeklini ve kapsamını daha çok içinde bulunulan siyasal şartlara göre ifade eden Celal Nuri, Cumhuriyet döneminde söz konusu “cezrî”liğin sınırlarında ve kapsamında bazı değişikliklere gitmiştir. “Türk inkılabını” değerlendirirken ve gerek kapsamı gerek yönü konusunda görüşler dile getirirken Fransız ve Rus devrimleri gibi gerçekleşmiş devrimleri dikkate almıştır. “Taç Giyen Millet” isimli eserinde, Fransız ve Rus devrimlerinin halk kesimleri açısından farklı özelliklere sahip olduğunu belirtmiştir: “Fransız ihtilâl-i kebirine kadar hüküm ve kuvvet Kral ile nobles ile Klerje’deydi [soylular ve kilise mensupları]” demiştir. Ona göre bu devrimin faili *orta halk, esnaf veyahut şehirli denebilecek burjuva* tabakasıdır. Ona göre, burjuva vaktiyle elde ettiği servet ve liberalizm (hürriyetperverlik) sayesinde “mevki’-i imtiyazında” kalabilmiştir.

Buna karşı amele kitleleri isyan etmişlerdir. Sosyalizm bu isyanı ifade eden kelimedir ki lisanımıza kâbil-tercüme olmadığından aynen alınmıştır. 1789da burjuvalar nasıl noblesse ve ruhbanaya yani papazlara karşı ihtilâl etmişlerse, bütün dünya amelelerinin gâye-i emeli de istikbâlde bu burjuva tabakasına karşı huruç etmektir (Celal Nuri, 1923, s. 153-154).

Henüz tamamlanmamış olan “Türk devrimi”, Celal Nuri’ye göre, Fransa’nınkine benzemektedir. Fransız devrimi istibdada karşı, Fransız halkı tarafından eşitlik, hürriyet ve adalet adına yapılmıştır. Yine bu devrim, hükümete karşı halkı aydınlatmaya çalışan, her türlü suiistimali tenkit eden Voltaire, cemiyetin hangi siyasî esaslar üzerine dayanması gerektiğine dikkat çeken Montesquieu ve Rousseau gibi *ileri* ve *cezrî* fikirleri savunan aydınlar tarafından yapılmıştır. Fakat bu devrimlerin sonunda “irtica” söz konusu olabilmıştır. “İrticanın en büyük taarruz aleti ise muhafazakârlıktır”. Celal Nuri’ye göre devrim yapmak kolay fakat devrim ile inşa edileni korumak zordur (Celal Nuri, 1923, s. 180-194). Bunu bir karşılaştırma yaparak şöyle açıklamıştır:

İnkılâb, milletimiz için, alelâde bir re’s-i tarihten ibaret değildir. Bu tarih bize göre, Fransız İnkılâbı’nın senesi olan 1789’dan çok mühimdir. 89’da Fransa bir devlet tarzını bırakıp diğerine intikal etti. O zamana kadar zaten mevcut olan Fransa devleti müstebit kralların elinde eziliyordu. Bu sayede istibdât zeval buldu ve birkaç karışık ve bulanık seneden sonra ve hayli elemli tecrübelerin neticesinde meşrutî bir şekil aldı. Fransa inkılâbı işte bundan ibarettir. Hâlbuki, Türk inkılâbından evvel, bir müstakil Türk devleti yoktu. Bu inkılâb ile Osmanlılık parçalanıyor...tarihe intikal ediyor...Bu sayede hem Türk milleti bütün bütün müstakil bir devlet olmak üzere ba’sü ba’del mevt sırrına mazhar oldu, hem Türklerin tarz-ı siyaseti ve bilhassa tarz-ı ictimâiyâtı değişti. Görülüyor ki inkılâb ile bir değil, iki netice hasıl olmuştur (Celal Nuri, 1340, s. 1).

Celal Nuri’ye göre Türk devrimi diğer devrimler gibi herhangi bir ideolojinin peşine takılmamış, bu özelliği nedeniyle de başarılı olmuştur. Konuyu ele alıp açıklarken sıklıkla Fransız ve Rus devrimlerine atıflarda bulunan, bunun yanı sıra Mustafa Kemal liderliğinde gerçekleştirilen devrim hakkındaki düşüncelerini açıklayan Celal Nuri, başarılı bulunduğu Türk devrimi bağlamında görüşlerini şöyle açıklamıştır:

Türkiye’nin inkılâp hükümeti, on bu kadar seneden beri, hiçbir ideologie’ye gitmediğinden, her ne tasavvur etmişse onu tatbik edebilmiş ve her tatbik edilen inkılâp kanunu takarrür etmiştir. İşte Gazi’nin fikirlerindeki isabeti burada görüyoruz. Fransız İnkılabı, Rus İnkılabı...Bu iki harekette daimî ilerlemeler ve gerilemeler kaydolunmaktadır. Bir tarih kitabı yazmadığımızdan, maatteessüf, müddeamızı misallerle teyit edemeyeceğiz. O diyarlarda cezr-ü medler oldu. Birçok ileri hareketlerden sonra soldan geri hareketlerine de tesadüf edildi. Lakin Gazi Mustafa Kemal’in tasavvur ve tatbik ettiği inkılâplardan hangisi geri alındı? (Celal Nuri, 2007, s. 23).

Celal Nuri’ye göre *cebri değişimin* kanlı olması normaldir. Her inkılâp, “hakikî mezalim ve i’tisafâtı biraz tenkis eder. Fıkr-i musavât ise, o nisbetle yükselir. Kökleşmiş bazı müessessât-ı zalimâne ortadan kalkar, vaha bu esnada bir miktar kan dökülür. Fakat bu vaz’-ı

hami esnasında kadının giriftar olduğu halete benzer". Her devrimi kadının çocuk doğurmasına benzeten Celal Nuri yaşanan ağrılardan sonra doğduğunu, ağrıların doğum için normal olduğunu ifade ederek açıklar. Ona göre "her inkılâp böyle gerçekleşmiştir". Martin Luther'in gerçekleştirdiği reformu insanları bir buçuk asır süren savaflara mecbur ettiği gibi, "İslâmiyet'in yerleşebilmesi için şark ve garp kana boyanmıştır. Tıpkı bunun gibi 89 Fransız Hukuk-ı Beşer Beyannâmesi intişar edinceye kadar, idam makineleri sürekli çalışmıştır" (Celal Nuri, 1331c, s. 98).

Celal Nuri, değişimin manivelası olarak değişime liderlik yapacak beş yüz civarında bir önder topluluğun varlığını gerekli ve önemli bulmuştur. O söz konusu topluluğu "mümtaz tabaka" olarak isimlendirmiştir (Celal Nuri, 1329b). Bu görüşünün delili olarak da Rus ve Amerikan devrimlerini örnek olarak göstermiştir. Konuya ilişkin tespit ve açıklaması şöyledir: "Avrupalılaşmaktan başka çaremiz yoktur. Rusya'yı kurtaran sınıf-ı mümtaz, Amerika'yı istihsal eden erkân-ı mütehayyızândır. Bunlar vasıtasıyla bizde de adam yetiştirilmelidir" (Celal Nuri, 1331e, s. 463-475). *Değişimin* veya bir diğer ifadeyle *devrimin* üzerinde çalışılmış ve iyi bir şekilde hazırlanmış bir plan ve programının bulunması ise göz ardı edilmemesi gereken bir başka özelliktir. Ona göre önceleri detaylı düşünülmüş ve iyi planlanmış bir program olmadığından amaca ulaşamamıştır. Bu açıdan Cumhuriyet dönemi farklıdır, çünkü değişim planlanmış ve buna bağlı olarak da başarılı olmuştur (Celal Nuri, 1330a, s. 10-12; Celal Nuri, 1331d, s. 465-475).

Sonuç

Batılılaşmak, Türkiye özelinde, Osmanlıdan Cumhuriyete uzanan süreci şekillendirdiği gibi, bu sürecin açığa çıkardığı ve bazı bakımlardan birçok sivil ve asker bürokrat ve aydın açısından *zorunlu* olan değişim fikirlerinin ve politikalarının ismidir. Batılılaşma kapsamında dile getirilen görüşlerin önemli iki konu başlığından birisi batılılaşmanın *kapsamıyla* diğeri ise *yöntemiyle* ilgilidir. Bu konu başlıkları, yaklaşık iki yüzyıldır Türkiye'deki fikri tartışmaların değişmeyen konu başlıklarından ikisi olmuştur. Yine bu iki konu başlığı fikri ayrılıkların ve birlikteliklerin temel belirleyicileri arasında yer almıştır. Bu nedenle de Türkiye'nin batılılaşma süreci ele alınırken, hiçbir şekilde göz ardı edilemeyecek konuları ifade etmektedirler. Bu kapsamda ismi muhakkak hatırlanması ve fikirleri dikkate alınması gereken önemli şahsiyetlerden birisi Celal Nuri (İleri)'dir. Zira Celal Nuri, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde yaşamış, her iki dönemde de batılılaşmaya ilişkin görüşleri ile dönemin hem fikri hem de fiili batılılaşma konu ve uygulamalarına katkı sağlamış bir fikir ve siyaset adamıdır. Celal Nuri görüşleriyle Cumhuriyet döneminin fikri hazırlığını yaptığı gibi, Cumhuriyet

dönemi değişim programlarının şekillenmesine de önemli katkılar sağlamıştır. Görüşlerini dile getirirken kitaplardan öğrendiği Batılı fikirleri ve bizzat yerinde gördüğü Batı dünyası ile Doğu/Osmanlı arasında karşılaştırmalar yapma imkânına sahip olmuştur. Hem Batı'yı hem de Doğu'yu yakından biliyor olması, batılılaşmanın kapsamı ve yöntemi konusundaki görüşlerinin detaylı ve çok yönlü olmasına önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle kısmi batılılaşmadan yana olan tavrının gerekçeleri, batılılaşmaya yönelik bir eleştiri olarak özel kıymete sahiptir. O, batılılaşmayı toptan kabul edenlere veya itiraz edenlere göre daha eleştirel bir tavır sergileyerek, batılılaşma yolunda muhtemel sorunları görme imkânı da sağlamıştır. Tüm bu özellikleriyle, Türkiye'nin hem bugününe hem de yakın dönem geçmişine ilişkin fikri, felsefi, toplumsal, siyasal değerlendirmelerde muhakkak dikkate alınmayı fazlasıyla hak etmiştir.

Kaynakça

- Buzpınar, Ş. T. (2008). Celal Nuri'nin batılılaşma ve İslam anlayışları üzerine notlar. *Muhafazakâr Düşünce*, 4(16, 17), 215-232.
- Celal Nuri (1335). Celâl Nuri Beyin cezrî programı. *İleri*, 633.
- Celal Nuri. (1327a). *1327 senesinde Selanik'te mün'akid İttihat Terakki kongresine Celal Nuri Bey tarafından takdim olunan muhtıradır*. İstanbul: Osmanlı Şirketi Matbaası.
- Celal Nuri. (1327b). İslâm'da vücûb-ı tecedüd. *İctihad*, 39, 970-973.
- Celal Nuri. (1327b). İslâm'da vücûb-ı tecedüd. *İctihad*, 40, 983-989.
- Celal Nuri. (1327b). İslâm'da vücûb-ı tecedüd. *İctihad*, 41, 1000-1002.
- Celal Nuri. (1328). Havâic-i kanuniyemiz. *İctihad*, 56.
- Celal Nuri. (1329a). Havâic-i kanuniyemiz. *İctihad*, 61.
- Celal Nuri. (1329b). Müslümanlar, Türkler, kalkın gecikdiniz. *İctihad*, 86.
- Celal Nuri. (1329c). Şime-i husumet. *İctihad*, 88.
- Celal Nuri. (1330a). Kadın siyasetimiz. *Höriyet-i Fikriye*, 7.
- Celal Nuri. (1330b). *Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-ı Düvel*. İstanbul: Osmanlı Şirketi Matbaası.
- Celal Nuri. (1330c). *Şimâl hatıraları*. İstanbul: Matbaa-i İctihad.
- Celal Nuri. (1331a). *İttihâd-ı İslâm*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası.
- Celal Nuri. (1331b). *Kutub musâhabeleri*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi.
- Celal Nuri. (1331c). *Tarih-i İstikbal*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası.
- Celal Nuri. (1331d). *Tarih-i tedenniyât-ı Osmâniye-mukadderât-ı tarihiye*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi.
- Celal Nuri. (1332). *Müslümanlara, Türklere hakâret; düşmanlara riâyet ve muhabbet*. İstanbul: Kader Matbaası.
- Celal Nuri. (1334a). Cezri hükümet. *Âti*, 318.
- Celal Nuri. (1334b). Cezrî program. *Âti*, 288.
- Celal Nuri. (1334c). Cilve-i tarih. *Âti*, 310.
- Celal Nuri. (1334d). Gençlik ve politika. *Âti*, 286.
- Celal Nuri. (1334e). İctimâî erkân-ı harb. *Âti*, 109.
- Celal Nuri. (1340). Bundan sonra ne olacak? Asıl mesele bundan sonrasıdır. *İleri*, 2176.

Celal Nuri. (1923). *Taç giyen millet*. İstanbul: Cihan Biraderler Matbaası.

Celal Nuri. (1926). *Türk inkılabı*. İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası.

Celal Nuri. (1928). Ne medeniyet ne an'ane. *İkdam*, 11302.

Dikici, E. (2011). *Celâl Nuri'nin Türk modernleşmesi ve inkılapları üzerine düşünceleri*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

Işık, V. (2018). *II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinde doğu ve batı algısı: İctihad ve Sırat-ı Müstakim dergileri örneği* (Yayınlanmamış doktora tezi). İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul.

Gündüz, M. (2010). *Osmanlı mirası Cumhuriyet'in inşası*. Ankara: Lotus Yayınları.

Kaygı, A. (1992). *Türk düşüncesinde çağdaşlaşma*. Ankara: Gündoğan Yayınları.

Mardin, Ş. (1998). *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Oksaçan, H. (Haz.). (2007). *Celal Nuri: Devlet ve meclis hakkında musahabeler*. İstanbul: Emre Yayınları.

Uyanık, N. (2003). *Siyasi düşünce tarihimizde batıcı bir aydın olarak Celal Nuri (İleri)* (Yayınlanmamış doktora tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.

Zürcher, E. J. (2004). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Nevâdirü'l-Emsâl'deki Su Konulu Deyimlerde Metaforların İncelenmesi

Lale YEŞİLOVA¹, Ayşe Melek ÖZYETGİN²

Öz

Bu çalışmada, Mîrek Muhammed Nakşibendî-i Taşkendî'nin *Nevâdirü'l-Emsâl* (NE) adlı deyimler sözlüğünde bulunan su konulu deyimlerin, Lakoff Johnson metafor teorisine göre incelenmesi amaçlanmıştır. *Nevâdirü'l-Emsâl*, Farsça Türkçe yazılmış atasözleri, deyimler ve diğer kalıplaşmış ifadelerin bulunduğu nadide bir sözlüktür. 17 yüzyıl başlarında kaleme alınan eser kendinden sonraki pek çok deyim sözlüğüne kaynaklık etmiştir. Eser, nadir kullanılan deyimlerin madde başı olarak seçilmesi bakımından da bilinen deyimlerin pek de bilinmeyen anlamlarına yer verilmesi bakımından da oldukça önemlidir. Bu makalede NE'de Farsça madde başı olan 6 su konulu deyim ele alınmıştır. Bunların çağrışım alanları, Türkçede kazandığı karşılıklar doğrultusunda kaynak "su" kavramının hangi hedef alanları işaret ettiği sorgulanıp Farsça Türkçe dil ilişkileri ve kelimeler yoluyla, "su" kaynak alanından hangi hedef alanlarına ulaşıldığı ortaya konulacaktır.

Anahtar Sözcükler

deyim
Nevâdirü'l-Emsâl
metafor
su
Lakoff
Johnson

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 03.01.2023

Kabul Tarihi: 20.01.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1228657

Analysis of Metaphors in the Water-Related Idioms in *Nevâdirü'l-Emsâl*

Abstract

In this study, it is aimed to examine the idioms about water in Mîrek Muhammed Nakşibendî-i Taşkendî's dictionary of idioms *Nevâdirü'l-Emsâl* (NE) according to Lakoff Johnson's metaphor theory. NE is a rare dictionary of proverbs, idioms and other stereotyped phrases written in Persian Turkish. The work, which was written at the beginning of the 17th century, has been the source of many idiomatic lexicons after it. In this article, 6 water-related idioms, which are the head of the Persian item in NE are discussed. In line with their connotation areas and the meanings they have gained in Turkish, it will be questioned which target areas the source "water" concept points to, and which target areas have been reached from the "water" source area will be revealed through Persian Turkish language relations and words.

Keywords

idioms
Nevâdirü'l-Emsâl
metaphor
water
Lakoff
Johnson

About Article

Received: 03.01.2023

Accepted: 20.01.2023

Doi:

10.20304/humanitas.1228657

¹ Öğr. Gör., Demiroğlu Bilim Üniversitesi, Rektörlük, İstanbul/Türkiye, laleyesilova@icloud.com, ORCID: 0000-0003-3268-1026

² Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, ozyetgin@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0547-1069

Giriş

Farsça ve Türkçe konuşanların, çok eski dönemlerden beri temasta oldukları bilinmektedir. İslam öncesi dönemlerdeki bu temaslar, İslamiyetin yayılmasıyla çok daha yakın ilişkilere dönüşmüştür. Türklerin, İslam kültürünü Araplardan doğrudan değil de İranlılar aracılığıyla Farsça yoluyla benimsemesi bu ilişkilerin bir göstergesidir. Dil kültür ilişkisini göstermesi açısından ortak deyimler, atasözleri ve kalıplaşmış sözler de oldukça zengin ve derin bir içeriğe sahiptir.

Bu çalışmanın konusu olan *Nevâdirü'l-Emsâl* (NE), Farsça deyim, atasözleri ve kinayelerin Türkçe açıklandığı, Farsça şahit beyitlerle örneklendiği ve iki kültürün etkileşiminin açıkça görüleceği ansiklopedik bilgileri de içeren zengin ve değerli bir deyim sözlüğüdür. Mîrek Muhammed Nakşîbendî-i Taşkendî'nin 1020/1611 yılında Saraybosna'da³ telîf ettiği eserin edebiyat çevrelerce kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Bu çalışmada, eserin 28 nüshasından Hamidiye nüshası esas alınmıştır. Hamidiye nüshası 103 varaktır. Her varakta 19 satır bulunmaktadır. Eser, Allah'a, peygambere ve dört halifeye övgü niteliğinde bir mukaddimeyle başlar. Eserin, nadir bilinen kelimelerin madde başı olarak seçilmesi dolayısıyla *Nevâdirü'l-Emsâl* olarak adlandırıldığı belirtilir. Daha sonra madde başları, ilk harflerin alfabetik olarak üstünlü, kesreli ve ötreli olmalarına göre bablar halinde sıralanır. Her Farsça madde, Türkçe anlamı verildikten sonra Farsça bir manzume ile örneklendirilir.

Bu çalışmada, Mîrek Muhammed Nakşîbendî-i Taşkendî'nin *Nevâdirü'l-Emsâl* adlı deyim sözlüğünde bulunan su konulu deyimlerin, Lakoff-Johnson metafor teorisine göre incelenmesi amaçlanmıştır. Bu eserde geçen 6 su konulu Farsça madde başı deyim ele alınmıştır. Lakoff-Johnson metafor teorisi doğrultusunda deyimlerin çağrışım alanları, Türkçe'de kazandığı karşılıklar; kaynak "su" kavramının hangi hedef alanları işaret ettiği açıklanmaya çalışılmıştır.

Lakoff ve Johnson'ın Metafor Teorisi

Lakoff ve Johnson 1980'de yayımlanan çalışmalarıyla metaforu, klasik tanımını ve çerçevesinin dışına çıkarlar. Onlara göre metafor, söz sanatı gibi sadece bir dil oyunu değildir. Dilin karakteristiği ve düşüncenin bir görünüşüdür. Dünyayı anlama şeklimiz, kelimeleri ne şekilde bağdaştırdığımızla görülebilir. Kavram ve düşünme sistemimiz temelde metaforiktir:

³ NE'nin tanıtıldığı, Tarih Boyunca Farsça Türkçe Sözlükler adlı kapsamlı doktora tezinden hazırlanmış kitapta, NE yazmalarının temmet kaydındaki "Saray" kelimesinin yanlış okunması dolayısıyla, eserin Şiraz'da yazıldığı kaydedilmiştir. Ancak eserin Saraybosna'da yazıldığı, her nüshanın temmet kaydında "Saray" olarak ve tarihi kaynaklarda da "Saraybosna" olarak geçmektedir.

Biz metaforun gündelik hayatta sadece dilde değil, düşünce ve eylemde de yaygın olduğunu keşfettik. Gündelik kavram sistemimiz -kendileriyle düşündüğümüz ve eylemde bulunduğumuz terimler- doğası gereği metaforiktir.

Düşüncemize yön veren kavramlar sadece zihne ilgili konular değildir. En sıradan detaylara kadar bizim günlük aktivitelerimize de yön verirler. Algıladığımız şeyi, dünyada yolumuzu bulma tarzımızı, ve diğer insanlarla ilişki kurma biçimimizi, kavramlarımız yapıya kavuşturur. Bu yüzden kavram sistemimiz gündelik gerçekliklerimizi tanımlamakta merkezi bir rol oynar. Eğer kavram sistemimizin büyük ölçüde metaforik olduğunu öne sürmekte haklıysak, o halde düşünme tarzımız, tecrübe ettiğimiz şey ve her gün yaptığımız şeyler, daha ziyade bir metafor konusu demektir (Lakoff ve Johnson, 2003, s. 9).

Lakoff ve Johnson'ın teorisi; dilin düşünceyle ilişkisine, kelimelerin hangi algıyı gösterdiğine odaklanır. Ancak klasik metafor anlayışı; metaforu, dilin konusu, söz sanatı olarak görür. Lakoff ve Johnson'ın metafor teorisi, klasik metafor anlayışıyla karşılaştırılırsa daha açık hale gelecektir.

Klasik Metafor Anlayışı

Meta “üzerinden” ve phrein “taşımak” kelimelerinin birleşiminden oluşan Yunanca metaphora kelimesi Fransızcaya métaphore (Eski Fransızca metafore, 13. yy) şeklinde geçmiştir ve “bir nesnenin bir özelliğinin, farklı ama ona benzeyen veya ona benzer bir başka nesneye atandığı konuşma şekli; tanımlayıcı bir sözcük veya deyim aktarımıyla karşılaştırma” olarak anlandırılmıştır.⁴

Metafor, ilk kez Aristo tarafından “anlamın bir başka ada aktarılması” şeklinde açıklanmış ve bu açıklama klasik metafor kavramının temellerini oluşturmuştur. Lakoff ve Johnson'a kadar Aristo temelinde tanımlanan metafor, bir söz sanatı olarak kabul görmüş ve değerlendirilmiştir. Aristo'nun, Retorik adlı eserinde, metafor kavramı şöyle açıklanmıştır⁵:

Benzetme de bir eğretilemedir; tek fark zayıf olmasıdır. Şair, Akhilleus'tan,

Atıldı düşmanın üzerine bir arslan gibi diye söz ederse bu bir benzetmedir; ‘aslan atladı’ diye söz ederse bu bir eğretilemedir - burada, her ikisi cesur olduklarına göre, ‘aslan’ adını Akhilleus'a aktarmış oluyor. Benzetmeler koşukta olduğu kadar düzyazıda da yararlıdır; ama şiirin doğasına özgü oldukları için düzyazı fazla sık kullanılmamalıdır, çünkü yukarıda söylenen fark dışında tamamen aynı şeydirler...

⁴ <https://www.etymonline.com/search?q=metaphor> (Erişim tarihi 25.01.2021)

⁵ Metafor, Murat Temelli tarafından Türkçeye “eğretileme” olarak tercüme edilmiştir.

Eğretileme, (anlamın) başka bir ada aktarılmasıdır; bu aktarım ya türden çeşide doğru ya çeşitten türe doğru ya çeşitten çeşide doğru ya da benzeşim kurma bakımından olur (Aristo, 1995, s. 67-68).

Aristo'yu takip eden klasik belagat çalışmalarında, Aristo'da olduğu gibi metaforun, dilin konusu olduğu, söz sanatı olarak ele alındığı, benzerlik esaslı açıklandığı görülür:

Ahmed Hamdi Şirvanî (Orak 2013), Ahmed Cevdet Paşa (1323), Recaizade Mahmud Ekrem (1299), Tahir Olgun (1936), Walter Andrews (1976), Yekta Saraç (2015) kaleme aldıkları belagat kitaplarında ve Doğan Aksan (1978) anlambilimle ilgili kitabında metaforu a) dille ilgili bir mesele olduğu, b) retorik bir araç olduğu, c) benzerliğe dayandığı konusunda genel bir uzlaşma hâlinde dirler (Çiçekler ve Aydın, 2019, s. 15).

Klasik Metafor Anlayışı ve Kavramsal Metaforun Karşılaştırması

Klasik metafor anlayışı, sözün düşünsel temelinden ziyade anlatım değerine odaklanır. Sözü bir sanat olarak ele alır ve benzerlik ilişkisiyle değerlendirir. Kavramsal metafor görüşü ise dilin dünyayı algılama yolunu nasıl gösterdiğiyle ilgilenir. Lakoff ve Johnson'a göre metafor, "Bir şeyi başka bir yönden anlamak ve deneyimlemektir" (Lakoff ve Jonson, 2003, s. 5). Bu da klasik belagat anlayışı ile paralellik gösterir. Ancak Lakoff ve Johnson'ın kavramsal metafor anlayışı; bir kelimenin diğerinin yerine konmasını değil, bir ifadenin diğerine göre yapılanmasının zihni şekillerini vurgular. Kavramsal metafor; yaşamı algılama ve anlamlandırma şeklimizin, kelimeleri yapılandırmamıza yansımalarıyla açıklanır. Bu açıklama VAKİT NAKİTTİR metaforuyla örneklendirilir. Vakit harcamak, vakti değerlendirmek ve benzeri ifadeler (paranın da harcanması, değerlendirilmesi gibi örnekler dolayısıyla) vakit kavramını değerli bir metayla (para, hisse, altın vb.) özdeşleştirdiğimizi gösterir; ödemelerin günlük / aylık / yıllık olarak düzenlenmesi, zamanın para şeklinde yapılanmasında etkilidir. Lakoff ve Johnson, bunu bir söz sanatı, dil oyunu olsun diye yapmadığımızı, dilin bu şekilde yapılanmasının, düşünce sürecimizin -büyük ölçüde- metaforik olmasından kaynaklandığını savunurlar. Klasik metafor anlayışı bu tür bir zihni görünümü ele almaz. Benzerlik ilişkisi ile bir kelimenin diğerinin yerine kullanılması ekseninde kavram açıklanır. Belagat kitapları ve Lakoff ve Johnson'ın kavramsal metafor kuramını karşılaştırmalı olarak inceleyen Çiçekler ve Aydın'a göre;

Kavramsal Metafor Kuramında metaforlar, yalnızca dilsel bir kaygıyla ortaya çıkmaz. Klasik belagat anlayışının aksine Kavramsal Metafor Kuramı: (a) dille değil düşünceyle ilgili bir meseledir, b) retorik bir araç değil dünyayı anlamlandırmamıza yarayan bilişsel bir süreçtir, c) yalnızca benzerliğe dayanmaz, benzerlik dışında başka motivasyonlara da sahip olabilir (Çiçekler ve Aydın 2019, s. 16).

Dil Düşünce İlişkisi

Sözün düşünceyle ilişkisi bağlamında metaforun kavramsal yapısı, zihinsel bir süreç olduğu fikri Lakoff ve Johnson'la ortaya atılmıştır. Ancak çok daha önce dilin düşünceyle ilişkisi ele alınmıştır. Dil düşünce ilişkisinden ilk bahseden Humboldt'tur:

Sanatsallıkları ve tınıları ne olursa olsun en etkin eklemlenme duygusuyla birleştiğinde bile ses biçimlerinin tüm değerleri, dille ilgili fikirlerin (ideas) parlak berraklığı eğer zihne layık bir şekilde uygun dilleri ortaya çıkarmaktan aciz kalırsa onları ışığı ve sıcaklığıyla sarmaz. Dilin bu tamamen içsel ve tamamen entelektüel kısmı, doğayı gerçekten oluşturan şeydir; dil yapımının ses biçimini kullanımındır ve bu nedenle dil, fikirler şekillenirken, son nesillerin en büyük zihinlerinin kendisine emanet etmeye çalıştığı her şeye ifade vermeye muktedirdir (Humboldt, 1988, s. 81).

Kittay'a göre metafor, çoğunlukla değişik yollarda, etkileyicilik için doğal dilde hazır bulunan bir anlamdır. Ona göre, dilin gerçek birimleri, anlam farklılıklarını ifade etmede yetersiz kaldığında metaforlar kullanılır. Kittay, kavramlaştırma yoluyla metaforun zihni gücünün ortaya çıktığını, dünya üzerindeki kavramların organizasyonunun tecrübe edilmesinde, bilginin uygunlaştırılmasında öncelikli yolun metaforlar olduğunu söyler (Kittay, 1987, s. 128).

Max Müller, dil zihin ilişkisini, dilin kendine özgü kalıpları olmasıyla bu kalıpları şekillendirenin de izlenimler olmasıyla açıklar: “Her dil kendine özgü yerleşik ayrımlar çerçevesine, kendine özgü düşünce biçimlerine sahiptir ve bunlar o dili ana dili olarak öğrenen kişinin gerek zihninin içeriğini ve ürünlerini gerekse edindiği izlenimler yığını şekillendiren kalıplardır” (Deutscher, 2013, s. 140).

Metaforun Sınıflandırılması

Lakoff ve Johnson metaforları; yapısal metaforlar, yönelim metaforları ve ontolojik metaforlar olarak sınıflandırmıştır. Metaforlar, göreceli olarak soyut veya doğası gereği yapılandırılmamış bir konuyu daha somut veya en azından daha yapılandırılmış bir konu açısından anlamamızı sağlar (Lakoff, 1993, s. 42).

Kaynak Alan ve Hedef Alan

Metaforların gösteriminde A, B'dir anlayışı temelinde bir alanın başka bir alanı göstermesi kaynak ve hedef alan adlarıyla şemalanır. Bir metafor yapısında, birinin diğeri ile anlaşıldığı kavramsal iki alan vardır. Başka bir kavramsal alanı anlamak için içinden metaforik ifadeler çıkardığımız alan KAYNAK ALAN, kaynak alanı kullanarak anlamaya çalıştığımız alan ise HEDEF ALAN olarak adlandırılır. Metaforu oluşturan kavramsal alanlar

metaforik dilsel ifadelerden ayırt edilebilmesi için büyük harf ile yazılırlar (Kovecses, 2010, s. 4).

Nevâdirü'l-Emsâl'deki Su Konulu Deyimlerde Metaforların İncelenmesi

SU İSTEKTİR

Kaynak: Su

Hedef: İstek

- **NE (5a 3) Suyunun birinden açılması** (آب از کسی گشادن)

Nevâdirü'l-Emsâl'de bu deyim, “Bu meseli Türk dilindeki, ‘isteğim biri sayesinde gerçekleşti ve birisi beni isteğime ulaştırdı’ anlamını ifade etmek üzere Acem’in güzel söz söyleyenleri kullanırlar. Ve su, açık bir şekilde ‘istek’ anlamına gelir.” şeklinde açıklanmaktadır. Suyun istek anlamına geldiği vurgulanmaktadır.

Dehkhoda'nın *Emsâl u Hikem*'inde “Su birinden açılmak” maddesi “Biri tarafından yardım ve dostluğun hasıl olması” şeklinde açıklanmış, *Nevâdirü'l-Emsâl'de* geçen kıt'anın son beytiyle örneklenmiştir: Binlerce beyit yazdım anlamlar damlayan / gözyaşından başka suyum açılmadı (Dehkhoda, 1395, s. 23). Şair, gözyaşında başka bir şeyi elde edememekle isteğine ulaşamadığını anlatır.

Türkiye Türkçesinde su-istek ilişkili deyimler.

Türkiye Türkçesinde **Ağzı sulanmak** imrenmek; yeme, içme isteği artmak anlamlarına gelir (TüS, 2011, s. 45). **Ağzının suyu akmak** deyimini çok beğenip istemek, imrenmek (TüS, 2011, s. 47); **akarsu çukurunu kendi kazır** bir şeyi yapma isteği ve gücü bulunan kimse, uygun bir çalışma yönü ve alanı bulur anlamına gelen bir atasözüdür (TüS, 2011, s. 60). **Canına susamak** 1. Birini öldürmeyi istemek. 2. ölmek istemek (TüS, 2011, s. 439), **eceline susamak** ölmek istermiş gibi tehlikeli işlere girişmek anlamını ifade eder (TüS, 2011, s. 72). Suyun istekle olan ilgisi, **ağzı sulanmak** ve **ağzının suyu akmak** deyimlerinde, özellikle açlık durumunda yiyeceklerle karşılaşıldığında tükürük bezlerinin çalışması dolayısıyla kurulmuştur. Akarsu ve su yatağını bulur atasözündeki su, hareket halinde olup uygun yolları açması dolayısıyla, “bir şeyi yapma isteği duyan kimse”yi ifade etmektedir. **Sulanmak** kelimesi de argoda “Birine karşı duyulan cinsel isteği kendisine sezdirmek, yeşillenmek.” anlamını taşır (TüS, 2011, s. 2169).

“Bir iş, önünde engel olmamak” şeklinde anlamlandırılan **yolu açık olmak** deyimini (TDK, 2011, s. 2603), esasında bir su yolunu ifade ediyor olmalıdır. Ancak yolun açık olması durumunda su akar gider. **İşi yolunda gitmek** “iş düzenli ve istenilen biçimde yürümek” anlamındadır (TüS, 2011, s. 1221). Bu deyimler; suyun yolunda akıp rahatça gitmesiyle, istek

kavramını zihnimize ilişkilendirmemizden dolayı kurulmuş olmalıdır. **Yola revan olmak**⁶ bu zihni modeli daha açık biçimde gösterir. İstenen yöne doğru bir yolda ilerlemek ile suyun akışı arasında ilgi kurulur. **Yollara dökülmek** deyimini de “kalabalık hâlde yolda olmak” anlamında kullanılırken benzer şekilde suyu çağrıştırır: ‘İhtiyar annemle büyük dayım, uslanmak bilmeyen okul kaçağını aramak için yollara dökülmüşlerdi.’ -R. N. Güntekin (TüS, 2011, s. 2621).

SU İFŞA OLMAKTIR

Kaynak: Su

Hedef: İfşa olmak

- **NE (5b 3) Suyunun iş üzerine gelmesi** (ابم بروی کار آمد)

Nevâdirü'l-Emsâl'de, birinin yüz kızartıcı bir durumunun ortaya çıkıp, bir durumunun görünmesi ya da aşık olduğunun duyulması üzerine bu deyim kullanıldığı ifade edilir. Türkiye Türkçesinde “görünür olmak” şeklinde açıklanan **su yüzüne (veya üstüne) çıkmak** deyimini de benzer bir anlamı işaret eder: “Bilinçaltı bir baskı belki de ilk kez su yüzüne çıkıyordu.” (TDK, 2011, s. 2163) Olumsuz bir durum ortaya çıktığında **su yüzüne çıkmak** deyiminden faydalanılır: “Bir süre örtülü kalmış bir iş veya sorun aydınlanmak, belli olmak: ‘Tiyatroda sorunlar su yüzüne çıkmış, bunların neler olduğu anlaşılmıştır.’ -M. And.” (TüS, 2011, s. 2163).

SU HEDEFTİR

Kaynak: Su

Hedef: Amaç, hedef

- **NE (10a 4) (Birinin) Suyunu iş üzerinde getirmek** (آب مرا بروی کار آورد)

Nevâdirü'l-Emsâl'de, “Kerem sahibi biri, bizi isteğimize ulaştırdı.” şeklinde açıklanmaktadır. Hedefine ulaşmaya çalışan biri, kendisine yardım eden bir kişiden bahsederken “Suyumuzu iş üzerinde getirdi” deyiminden yararlanmaktadır.

Emsâl u Hikem'de suyunu iş üzerinde getirmek deyimini, “Bir işi ilerletmek, bir işe güzellik bahşetmek” şeklinde açıklanmıştır.

Bu deyim, şekil bakımından, suyu iş üzerinde getirmek deyimine benzerlik gösterse de anlam bakımından, suyunun birinden açılması deyimine aynıdır:

⁶ REVAN (روان) sif. (Far. reften “gitmek”ten revân) 1. Yürüyen, giden 2. **Akan** 3. mec. Su gibi akıp giden (ifâde), akıcı (şiiir, söz vb.) 4. i. Ruh, can 5. zf. Süratle, derhal o Revan etmek (eylemek): **Akıtmak**. Revan olmak: 1. Yola koyulmak, gitmek. 2. Akmak.

Tablo 1

Şekil Yönüyle Benzer Anlam Yönüyle Farklı Deyimler

DEYİM	ANLAM
Suyunun birinden açılması	Biri sayesinde isteğine ulaşmak
Suyu iş üzerinde gelmek	İfşa olmak, rezil rüsva olmak
Suyunu iş üzerinde getirmek	İsteğini birinin gerçekleştirmesi

Suyunun birinden açılması ve suyunu iş üzerinde getirmek deyimlerinde su, ulaşılmak isteneni, hedefi ifade eder ve “birinin, isteğini gerçekleştirmesi” anlatılmak istendiğinde bu deyimlerden yararlanır.

SU VARLIKTIR

Kaynak: Su

Hedef: Varlık

- NE (5b 12) Ciğerinde su olmamak (آب در جگر نداشتن)

Nevâdirü'l-Emsâl'de, ciğerinde su olmamak deyimini ‘fakir olmak’ şeklinde açıklanmıştır. *Emsâl u Hikem*'de ‘Ölçüsüz fakir olmak’ şeklinde anlamlandırılmıştır (Dekhoda, 2016, s. 29). Daha fazla fakir olamayacak şekilde bir yokluk ifade edilir. Şu örnekler deyimimin anlamına ışık tutar:

Ciğerinde su olmak (آب در جگر داشتن), sarhoş olmak; **ciğerinde su olmamak** (آب در جگر نداشتن) iflas etmiş olmak, şeklinde açıklanır (Kanar, 1993, s. 9). Buradan hareketle, varlıklı ya da yoksul olma ölçütü olarak suyun şarabı çağrıştırdığı söylenebilir.

Bununla beraber fakirlik ifadesinde, “Sofrada ah olmamak” ve “Ciğerde ah olmamak” deyimleri de kullanılır (Dekhoda, 2016, s. 29). Bu şekilde ah ve su (ah ve ab) sofraya ve ciğer (bisat ve ciğer) birbirlerine denk olurlar. Ciğerde ah olmamak deyimini “Hiçbir dünya malına sahip olmamak” anlamıyla ah somut anlamda da varlığı, varlığın zerresini işaret eder.

Türkiye Türkçesinde su-varlık ilişkili deyimler.

Bu deyimde ciğerinde su olmamak nedeniyle fakirliğin ifadesi, yokluğun varabileceği son nokta anlatılır. Türkçedeki ciğeri yanmak deyimiyse beraber düşünülürse anlama bir açıklık getirilebilir: **ciğeri yanmak**: Çok acı ve sıkıntı çekmek, büyük bir acıya uğramak, yüreği yanmak (TüS, 2011, s. 464). Bu deyimde acı çekmek, ciğeri yanmakla eş değer görülür. Yangını söndürecek, acıyı dindirecek olan şey sudur. Ciğerinde su olmamak da,

ciğeri çok yanmak, bu yangını durduracak şeye sahip olmamayı ifade etmesi dolayısıyla. Acıyla yanmak, yok olmayı; ciğerinde su olmak bu yangını söndürebilmek dolayısıyla su, varlığı ima eder. Ciğerinde su olmamak deyimi yokluğu, yoksunluğu, fakirliği anlatırken; su varlığı çağrıştırır.

Değer/değersizlik ifadesinde ciğer kelimesinin bir başka kullanımı **ciğeri beş (veya on) para etmemek** deyiminde görülür: “değersiz, aşağılık bir kimse olmak” (TüS, 2011, s. 464); **damarı kurusun** “birinin huysuzluğuna öfkelenildiğinde söylenen bir ilenme sözü” (TüS, 2011, s. 589); **dili kurusun** ‘söz söyleyemez olsun!’ anlamında kullanılan bir ilenme sözü (TüS, 2011, s. 663) anlamlarını ifade eder. Bu örneklerde kurumak, yokluğu çağrıştıracak şekilde kullanılırken SU VARLIKTIR metaforuna katkı sağlar.

YAĞMUR GÜÇLÜKTÜR

Kaynak: Yağmur / Su

Hedef: Güçlük

Kaynak: Oluk, dolu

Hedef: Beter durum

- (7a 14) Yağmurdan kaçmak ve oluğun altına gelmek (از باران گریخت و زیر ناودان آمده)

Nevâdirü'l-Emsâl'de “yağmurdan kaçarken doluya uğramak” şeklinde karşılığı verilen deyim, içinde bulunulan durum sıkıntılı olduğunda kullanılır” şeklinde açıklanmış ve örneklenmiştir.

Emsâl u Hikem'de “Yağmurdan oluğa kaçmak” deyimini benzer şekilde anlamlandırılmış ve şöyle örneklendirilmiştir: “Yağmurdan kaçınanın oluğa düşmesi gibi yemek şehvetlerinden kaçan riya şehvetlerine düşer.” Madde, *Nevâdirü'l-Emsâl*'deki, Nizâmi'ye ait olduğu belirtilen şahit beyitle örneklendirilmiştir (Dehkhoda, 2016, s. 164).

Yağmurdan kaçmak ve oluğa gelmek deyimleriyle aynı anlamda Farsçada iki deyim vardır. Bunlar “Çukurdan çıkıp kuyuya düşmek” “Kuyudan çıkmak ve tuzığa düşmek” şeklindedir (Dehkhoda, 2016, s. 194):

در خم زلف تو آویخت دل از چاه زنج

Çenenin çukurundan saçının kıvrımına asıldı gönül

آه کز چاه بیرون آمد و در دام افتا

Ah ki kuyudan çıktı ve tuzığa düştü

Yağmurdan kaçmak ve oluğa gelmek, çukurdan çıkıp kuyuya düşmek, kuyudan çıkmak ve tuzığa düşmek deyimlerinde bir güçlüğü aştıktan sonra daha beter bir durumla karşılaşmak ifade edilir. Buna göre yağmur, çukur ve kuyu “güçlük” anlamını ifade ederek birbirlerine denk olurlar. Oluk, kuyu ve tuzak kelimeleri de “öncekinden beter bir durum” anlamında kullanılarak eş dizimlik bakımından birbirlerine denk olurlar.

Türkiye Türkçesinde yağmur / su ve güçlük ilişkili deyimler.

Türkçe sözlükte yağmurdan kaçarken doluya tutulmak deyimini “güç bir durumdan kurtulayım derken daha kötüsüyle karşılaşmak.” olarak açıklanmıştır (TüS, 2011, s. 2503). Yağmur bir güçlüğü, oluk çok daha beter bir durumu ifade eder.

Yağmurdan kaçarken oluğun altına gelmek ve yağmurdan kaçarken doluya tutulmak deyimlerinde **oluk** ve **dolu** eş dizimlik bakımından birbirlerine denktirler. Her iki kelime de yağmura yakalanmaktan daha fazla zarar verecek, istenmemek bakımından yağmurdan daha güçlü öğeleri temsil ederler.

Türkçedeki **su içinde** deyimini “en kötü şartlarda bile” anlamına gelir: Bu masa su içinde on bin lira eder (TüS, 2011, s. 2163). **Su katılmamış** deyimini, “kendine özgü olan durumu koruyan, başka bir etkiyle değişmemiş, bozulmamış olan” anlamındadır: O, bizim su katılmamış biricik münekkidimizdir (TüS, 2011, s. 2163). **Suya düşmek** deyimini bir şeyin gerçekleşme olasılığı kalmamak: Artık karşı koyma ümidi suya düşmüştü, harp her cephede kaybedilmişti (TüS, 2011, s. 2163). **(Bir şeyin) suyu çıkmak** deyimini, çok söz edildiği veya üzerinde yerli yersiz durulduğu için değerini yitirmek, önemsizleşmek anlamlarına gelir. “Bizim sanatçının muayene raporları işinin suyu çıktı. Raporlar birbirini tutmadı” (TüS, 2011, s. 2164). **Suyu bulandırmak, havayı bulandırmak, ortalığı bulandırmak** deyimlerinde de bulanıklık dolayısıyla su, olumsuz çağrışımlara sahiptir.

SU İLİŞKİDİR

Kaynak: Su

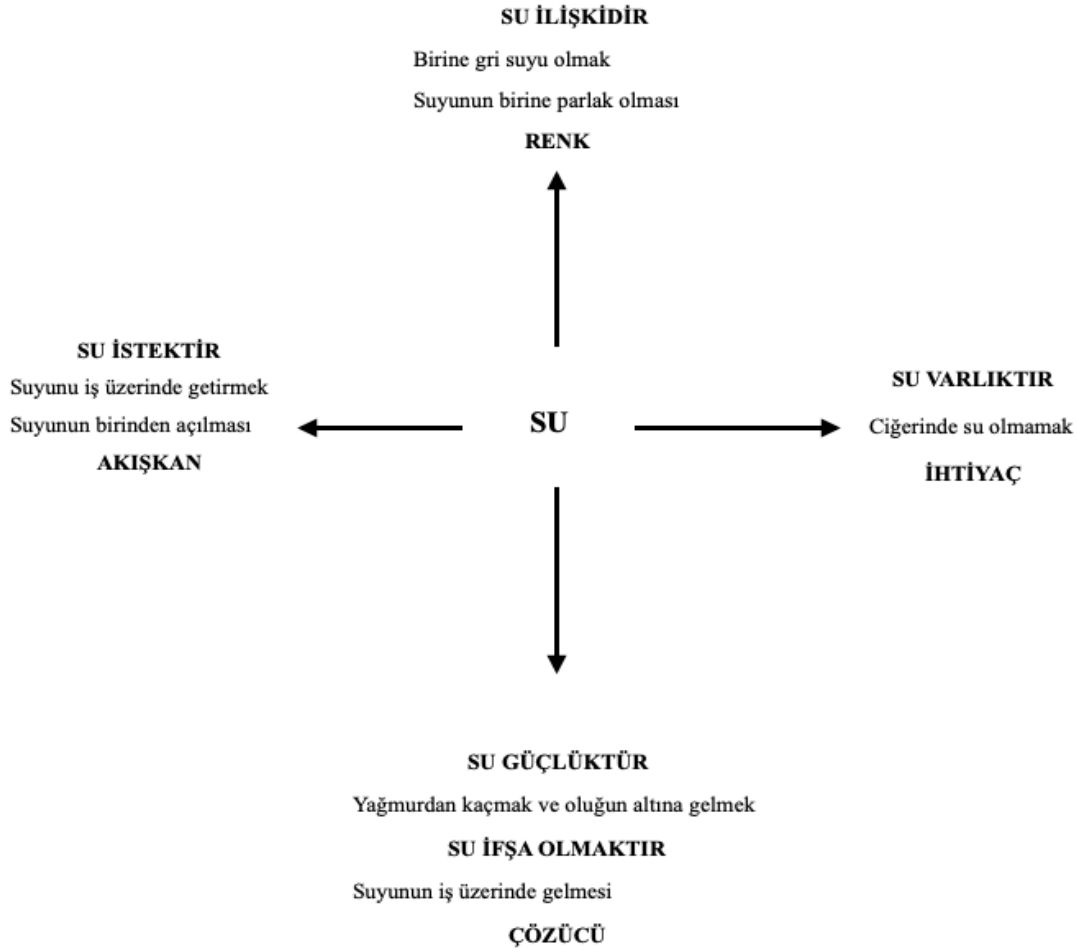
Hedef: İlişki

- **NE (24a 12) Birine gri suyu olmak ve suyunun birine parlak olması** (بفلان كس سر بی آبی)
(دارم و آب من پیش فلان كس روشن است)

Nevâdirü'l-Emsâl'de, birine gri suyu olmak deyiminin, “biriyle aram iyi değil, ona kırgınım” anlamında kullanıldığı belirtilmektedir. Sorbî, kurşunlu; kurşuni; gri, kurşun rengini ifade eder (Kanar, 1993, s. 77). Suyun gri renkli olması, ilişkinin yolunda gitmediği, aranın açık olduğu anlamına gelir. Kurşunî, gri renkli su; kiri ve duru olmamayı çağrıştırır.

Suyun şeffaf olmaması dolayısıyla görüşün azalması; ilişkinin niteliğinin belirsiz olması, berrak olmaması dolayısıyla içine başka şeylerin karışmasını çağrıştırır. Böylece ilişki durumunun karışık ve sıkıntılı olduğu anlatılır. *NE*'de, **birine gri suyu olmak** deyimine karşılık **suyunun birine parlak olması**, “birine sözü geçmek ve isteği gerçekleşmek” anlamında kullanılır. Parlak kelimesi aydınlık, duru, açık anlamlarına da gelir. İlişkiler böylece suyun şekilleriyle nitelenir. Türkçede de **kaynaşmak** deyimini “Uyuşmak, yakın ilişki

kurmak, iyi anlamak” anlamına gelir (TüS, 2011, s.1020). İlişkilerin yakınlaşması ve iyiye gitmesi anlamı, su kavramını çağrıştıracak şekilde ‘kaynamak’ ifadesiyle kurulmuş olur.



Şekil 1. Su kavramının metaforik görünümü

Sonuç

Farsça ve Türkçe konuşanların ortak tarihinin, kültürel ilişkilerinin yansımaları dil incelemeleriyle görülebilir. Kelime, kelime yapısı ve cümle yapısı alıntılarında olduğu gibi atasözleri, deyimler gibi kalıplaşmış sözlerin bir diğer dile geçmesinde de bu ilişkileri takip etmek mümkündür. Sadece sözler bir dilden diğerine geçmez; aynı zamanda sözlerden okunabilecek algılar, çağrışımlar da ortaklık ya da benzerlik gösterebilir. Farklı bakış açılarıyla yapılacak incelemelerde farklı metaforlara da ulaşmak mümkün olabilir. Bu makalede *Nevâdirü'l-Emsâl*'de bulunan su konulu 6 deyimın Lakoff ve Johnson'ın metafor modeliyle dil düşünce ilişkisi bağlamında ele alınması amaçlanmıştır. Şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Farsçadaki, *suyunun birinden açılması* (آب از کسی گشادن) ve *(birinin) suyunu iş üzerinde getirmek* (آب مرا بروی کار آورد) deyimlerinin incelenmesi sonucunda SU İSTEKTİR /

SU HEDEFTİR metaforlarına ulaşılmıştır. Suyun akıcılık özelliğinin, kelimenin bu şekilde yapıya kavuşturulmasında etkili olduğu söylenebilir. İstek kavramı ile suyun kendi yolunu açacak şekilde akışı, meyletmek dolayısıyla bir ilgi kurulmuş olmalıdır. Türkiye Türkçesinde *ağzı sulanmak*, *ağzının suyu akmak*, *akarsu çukurunu kendi kazır*, *canına susamak*, *eceline susamak* ve *sulanmak* deyimlerinde su, istek kavramıyla bağdaştırılır.

2. Farsçadaki, *suyunun iş üzerine gelmesi* (ابم بروی کار آمد) deyiminin incelenmesi sonucunda SU İFŞA OLMAKTIR metaforuna ulaşılmıştır. Türkiye Türkçesindeki *su yüzüne (veya üstüne) çıkmak* deyiminde de benzer bir şekilde su, ifşa kavramı ile bağdaştırılır. Farsçadaki, *yağmurdan kaçmak ve oluğun altına gelmek* (از باران گریخت و زیر نلودان آمده) deyiminin incelenmesi sonucunda YAĞMUR (SU) GÜÇLÜKTÜR metaforuna ulaşılmaktadır. Her iki deyimde suyun, çözücü niteliği dolayısıyla, güçlük kavramıyla bağdaştırıldığı düşünülebilir.

3. Farsçadaki, *ciğerinde su olmamak* (آب در جگر نداشتن) deyiminin incelenmesi sonucunda SU VARLIKTIR metaforuna ulaşılmıştır. Suyun en temel ihtiyaç olması dolayısıyla varlığın bir zerresi bile yok anlamına gelen bu deyim kurulmuş olmalıdır.

4. Farsçadaki, *(birine) gri suyu olmak* ve *suyunun birine parlak olması* (بفلان کس سر بی آبی دارم و آب من پیش فلان کس روشن است) deyimlerinin incelenmesi sonucunda SU İLİŞKİDİR metaforuna ulaşılmıştır. Türkçede, ilişkilerin yakınlaşması ve iyiye gitmesi anlamında, kaynaşmak deyimini kullanılır. Farsçada ilişki ifadesinde suyun rengi, duruluğu esas alınırken Türkçede ısısı esas alınacak şekilde su kavramının yapıya kavuştuğu görülür.

Kaynakça

- Akalın, Ş. H. (Haz.) (2011). *Türkçe sözlük (TüS)* (11. baskı) Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Aksan, D. (1987). *Anlambilimi ve Türk anlambilimi ana çizgileriyle* (3. baskı). Ankara: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Akyalçın, N. (2012). *Türkçemizin anlamsal zenginlikleri deyimlerimiz*. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları.
- Aristoteles. (2011). *Retorik*. (M. Temelli, Çev.) İstanbul: Özgü Yay.
- Bursalı Mehmed Tahir. (1333-1342/1915-1923) *Osmanlı müellifleri I-III*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Çiçekler, A. N. ve Aydın, T. (2019). Kavramsal metafor kuramı ve belagat: Karşılaştırmalı bir inceleme. *Rumeli Araştırmaları Dergisi*, (16), 14-26.
- Dehkhodâ, A. (1998-1999). *Loghatnâme (encyclopedic dictionary)*. Ed.: Mo'in, M. ve Shahidi, J. Tehran: Tehran University Publications.
- Dehkhodâ, A. (1395/ 2016). *Emsâl u hikem* (2. baskı). Tehran: Parmis Yayınları.
- Deutscher, G. (2013). *Dilin aynasında*. (C. Yardımcı, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Düşmez, Ö. A. (2014). *Türk atasözlerinde geçen hayvan adlarına göre hayvan profilleri (bölge ağızlarında atasözleri ve deyimler adlı eser örneğinde)*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Çukurova Üniversitesi, Adana.
- Düşmez, Ö. A. ve Özyetgin, A. M. (2021). 16. yüzyıla ait Nevâdirü't-Tevarih'te geçen deyimler üzerine. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 10(1), 64-83.
- Erdem, M. (2003). *Türkmen Türkçesinde metaforlar*. Ankara: Köksav.
- Erdem, S. (2010). Atasözlerinde metaforların işleyişi. *Milli Folklor*, 22(88), 33-37.
- Humboldt, W. Von. (1988). *On language: The diversity of human language-structure and its influence on the mental development of mankind*. (P. Heath, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kanar, M. (1993). *Büyük Farsça Türkçe sözlük*. İstanbul: Birim Yayıncılık.
- Mîrek Muhammed Nakşibendî-i Taşkendî (1020/1611). *Nevâdirü'l-Emsâl*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, (Hamidiye: 1213).

Yunusoğlu, M. K. (2016). *Budist Türk çevresi eserlerde metaforlar*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Kittay, E. F. (1991). *Metaphor its cognitive force and linguistic structure*. Oxford: Clarendon Press.

Lakoff, G. ve Johnson, M. (2003). *Metaphors we live by*. London: University of Chicago Press.

Öz, Y. (2010). *Tarih boyunca Farsça Türkçe sözlükler*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Sinan, A. T. (2015). *Türkçenin deyim varlığı*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Steingass, F. J. (2005). *A comprehensive Persian-English dictionary*. London: Routledge & Kegan Paul Limited yayınları.