

E-ISSN 2458-908X



**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**SELÇUK UNIVERSITY JOURNAL
OF FACULTY OF LETTERS**

**SAYI / ISSUE 53
YAZ / SUMMER 2025**

**ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ
INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL**



SELÇUK
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
(SEFAD)

SELÇUK UNIVERSITY
JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ / INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL



SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Sayı / Issue: 53

Yaz / Summer • Haziran / June 2025

e-ISSN 2458-908X

KONYA



SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (SEFAD)

SELÇUK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS

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

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

Sayı / Issue: **53**

Yaz / Summer • Haziran / June **2025**

e-ISSN 2458-908X

SEFAD'IN TARANDIĞI;

• **DİZİNLER / SEFAD IS INDEXED BY:** DOAJ (Directory of Open Access Journals), EBSCO (Elton B Stephens Company), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences), ESCI (Emerging Sources Citation Index), MLA (Modern Language Association), TÜBİTAK ULAKBİM TR DİZİN.

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

Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ

Baş Editör / Editors in Chief

Doç. Dr. Ülfet DAĞ

Baş Editör Yardımcısı / Assistant Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman UZKUÇ

ALAN EDITÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Dr. Gürcan Şevket AVCIOĞLU (Selçuk Ü) - Sosyoloji, Felsefe

Prof. Dr. Osman KUNDURACI (Selçuk Ü) - Sanat Tarihi

Prof. Dr. Salih KIŞ (Selçuk Ü) - Tarih

Doç. Dr. Gamze Gizem AVCIOĞLU (Selçuk Ü) - Doğu Dilleri ve Edebiyatları

Doç. Dr. Haktan KAPLAN (Selçuk Ü) - Türk Dili ve Edebiyatı

Doç. Dr. Salih KAYMAKÇI (Erzincan Binali Yıldırım Ü) - Arkeoloji

Doç. Dr. Timuçin Buğra EDMAN (Düzce Ü) - Batı Dilleri ve Edebiyatları

Dr. Öğr. Üyesi Arda KARADAVUT (Zonguldak Bülent Ecevit Ü) - Türk Dili ve Edebiyatı

Dr. Öğr. Üyesi Emine YÜCEL (Selçuk Ü) - Psikoloji

Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm KIRBAŞ (Selçuk Ü) - Türk Dili ve Edebiyatı

Dr. Öğr. Üyesi Kemal TAŞCI (Erzincan Binali Yıldırım Ü) - Tarih

Dr. Öğr. Üyesi Meryem KOYUN (Selçuk Ü) - Karşılaştırmalı Edebiyat

Dr. Öğr. Üyesi Şafak ALTUNSOY (Selçuk Ü) - Batı Dilleri ve Edebiyatları

Dr. Öğr. Üyesi Zafer KORKMAZ (Selçuk Ü) - Arkeoloji

DİL EDITÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Doç. Dr. Nazan YILDIZ (Karadeniz Teknik Ü)

Doç. Dr. Yusuf DEMİR (Selçuk Ü)

Doç. Dr. Zümre Gizem YILMAZ (Ankara Sosyal Bilimler Ü)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif BALKAYA (Selçuk Ü)

Dr. Öğr. Gör. Bünyamin AKSOY (Selçuk Ü)

Öğr. Gör. Mehmet ULU (Selçuk Ü)

YARDIMCI EDİTÖRLER / ASSISTANT EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAVAKLIYAZI (Selçuk Ü) - Teknik Sorumlu/Technical Editor
Dr. Öğr. Üyesi M. Kemal ÇAKMAKÇI (Selçuk Ü) - Format ve Ön İnceleme Sorumlusu/Manuscript Editor
Dr. Hatice AKSOY (Selçuk Ü) - Tanıtım Sorumlusu/Publicity Editor
Arş. Gör. Elif Ceren CEMİLGİL (Selçuk Ü) - Dizin Sorumlusu/Index Editor
Arş. Gör. Gözde BABAOĞLU (Selçuk Ü) - Format ve Ön İnceleme Sorumlusu/Manuscript Editor





SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (SEFAD)

SELÇUK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Doç. Dr. Ülfet Dağ
Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Alaeddin Keykubat Kampüsü
42130 Selçuklu / KONYA/TÜRKİYE

İletişim / Contact

Doç. Dr. Ülfet Dağ 0 332 223 14 77

Faks: 0 332 241 01 06

E-posta: selcukedebyat@gmail.com
sefadkontrol@gmail.com

Web: <http://sefad.selcuk.edu.tr/sefad>



Yasal Sorumluluk / Legal Responsibility

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

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

Bu derginin içeriği Creative Commons Atımt-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

JENERİK / GENERIC

I - XVII

I. MAKALELER / ARTICLES

DİL & EDEBİYAT / LANGUAGE & LITERATURE

1	Adem Balcı	Etin Cinsel Politikası ve David Mitchell'ın <i>Bulut Atlası</i> Romanında Hayvanlaştırılan Kadın Klonlar The Sexual Politics of Meat and Animalized Female Clones in David Mitchell's <i>Cloud Atlas</i>	1-24
2	Asiye Çelenlioğlu	Eril Tahakkümün Modern Zamanlarda İnşasına Etkin Bir Örnek: 'Abdülhalim 'Abdullah'ın <i>Güşnû'z-Zeytûn</i> Adlı Romanı An Influential Example of the Construction of Masculine Domination in Modern Times: Abdalhalim Abdallah's Novel <i>Ghosn al-Zeitoun</i>	25-38
3	Barış Mete	Magical Realism in Evliya Çelebi's <i>Seyahatname</i> Evliya Çelebi'nin <i>Seyahatname</i> 'sinde Büyülü Gerçekçilik	39-50
4	Cenk Tan	Technological Determinism and Singularity in Clarke & Kubrick's 2001: <i>A Space Odyssey</i> Clarke ve Kubrick'in 2001: <i>Bir Uzay Destanı</i> adlı eserinde Teknolojik Determinizm ve Tekillik	51-66
5	Funda Türkben Aydın	Mağaradan Manevî Aydınlanmaya: Mevlânâ'nın Yâr-ı Gâr Mazmunu ve Şems'in Rolü From Cave to Spiritual Enlightenment: Rumi's Yâr-i Ghâr Mazmun (Poetic Theme) and the Role of Shams	67-84
6	Jorge Arroita	Diatextual Exchanges and Appropriation Mechanisms in the Absurdist Tragicomedies of Tom Stoppard and Sanchis Sinisterra Absürd Trajikomedilerde Diyatextüel Etkileşimler ve Sahiplenme Mekanizmaları: Tom Stoppard ve Sanchis Sinisterra Üzerine Bir İnceleme	85-102
7	Merve Altın	War, Woman, and Environment: An Ecofeminist Reading of <i>A Thousand Ships</i> by Natalie Haynes Savaş, Kadın ve Çevre: Natalie Haynes'in <i>A Thousand Ships</i> [Bin Gemi] Romanının Ekofeminist Bir Okuması	103-118
8	Özge Seda Uğraş Mehmet Uğraş	Exploring Simmel's Social Types in Kemal Tahir's Novels: A New Perspective on Turkish People Kemal Tahir Romanlarında Simmel'in Toplumsal Tiplerini Aramak: Türk İnsanı Üzerine Yeni Bir Yorum	119-132
9	Tülüñay Dalak	Jean-Pierre Duprey'in Şiir Evreninden Yansıyanlara Eklektik Yaklaşım An Eclectic Approach to Reflections from Jean-Pierre Duprey's Poetic Universe	133-150

SOSYOLOJİ & FELSEFE & PSİKOLOJİ / SOCIOLOGY & PHILOSOPHY & PSYCHOLOGY

10	Emine Balcı Kamile Adıgüzel	Çocuk Felsefesinin İlkokul Öğrencilerinin Yaratıcı Düşünme, Yaratıcı Yazma Becerileri ve Yaratıcı Yazmaya Yönelik Görüşleri Üzerindeki Etkisi The Effect of Philosophy Studies with Fourth Graders on Students' Attitudes and Skills to Creative Writing	151-174

11	<i>Gamze Aksan</i>	Değerlerin Kök Dinamiklerle İlişkisi: Aile Değerleri Üzerine Bir Araştırma The Relationship of Values with Root Dynamics: A Study on Family Values	175-198
12	<i>Habibe İlayda Kuruçay</i> <i>Özlem Altınsu</i> <i>Sönmez</i>	Genç Yetişkinlerde Evlilikte Affedicilik ile Aileden Alınan Sosyal Destek İlişkisi The Relationship between Forgiveness in Marriage and Social Support Received from the Family among Young Adults	199-222
13	<i>Hasan Remzi Eker</i>	Aristotelesçi Klasik Mantıktan Fregeci Modern Mantığa Geçişte Cevher Fikrinin Dönüşümü The Transformation of The Idea of Substance From Aristotelian Classical Logic to Fregean Modern Logic	223-240
14	<i>Necdet Yıldız</i>	Duygusal Kapitalizmin Hoşnutsuzluklarına Karşı Nietzscheci Direnç İzlekleri Nietzschean Paths of Resistance against the Discontents of Emotional Capitalism	241-256
15	<i>Özlem Ünlü</i>	Thomas Paine'in Cumhuriyetçi Politik Kuruluşu Thomas Paine's Republican Constitution	257-276
16	<i>Tuba Gün Çingı</i> <i>Fuat Güllüpmar</i>	Görünür Olma Arzusu mı Mahremiyet Kaygısı mı? Gençlerde Dijital Mahremiyet Üzerine Bir Değerlendirme The Desire For Visibility or Privacy Concern? An Assessment of Youth's Digital Privacy	277-300
TARİH / HISTORY			
17	<i>Zehra Odabaşı</i>	Selçuklu Saray ve Toplumunda Sütannelik Wet Nursery in Seljukid Palace and Society	301-312
KİTAP TANITIMI & ELEŞTİRİ / BOOK REVIEWS & CRITICISM			
18	<i>Ali Temizel</i>	Birinci Uluslararası Mevlâna ve Ali Şir Nevâyî Sempozyumu'nun Ardından Following the First International Mevlana and Ali-Shir Nava'i Symposium	313-324



Etin Cinsel Politikası ve David Mitchell'ın *Bulut Atlası* Romanında Hayvanlaştırılan Kadın Klonlar

Adem Balcı*

* Dr.

adembalcitr@gmail.com
Gaziantep / TÜRKİYE

Gönderim / Received:

15 Eylül 2024

Kabul / Accepted:

28 Şubat 2025

Alan Editörü / Field

Editor: Meryem Koyun

Öz

Vegan-feminist eleştirmen Carol J. Adams'ın aynı adlı kitabında ortaya attığı "etin cinsel politikası" kuramından yola çıkan bu makale, ataerkil toplumlarda cinsel şiddet ve et yeme arasında sıkı bir bağ olduğunu iddia etmektedir. Nitekim ataerkinin kadınlara ve hayvanlara yönelttiği, cinselleştirilmiş bir eril şiddettir. Teorik ve pratik olmak üzere iki bölümden oluşan makalenin kuramsal bölümü, ataerkinin çıkış noktası ve Batı düşünce sisteminin temellerini oluşturan ikili karşıtlıkları incelemeye başlamaktadır. "İnsan-hayvan" ve "erkek-kadın" ikiliklerinin temelde "insan=erkek-kadın=hayvan" şeklinde tek bir ikilik olduğunun ileri sürüldüğü bu bölümde özne pozisyonundaki erkeğin, ikinci konuma itilen kadını ve hayvanı nesneleştirerek sömürdüğü tartışılmaktadır. Kuramsal bölümün ikinci kısmı, Adams'ın vegan-feminist kuramı ışığında şiddete uğrayan kadınların hayvanlaştırılmasını ve ete dönüştürülen hayvanların cinselleştirilip dişilleştirilmesini ele almaktadır. Bu kısım özellikle Adams'ın aynı kitapta tartıştığı "kayıp gönderge" kavramı üzerinden ilerlemektedir; çünkü ataerki, kayıp gönderge sistemi vasıtasıyla kadınlara ve hayvanlara uyguladığı benzer şiddetleri ötekinin maruz kaldığı muameleyi akıllara getirerek maskelemekte ve kuvvetlendirmektedir. Uygulama bölümüyse İngiliz yazar David Mitchell'ın *Bulut Atlası* (2004) adlı romanının "Sonmi-451'in Niyazı" başlıklı distopik anlatısında kesilerek ete dönüştürülen kadın klonlar üzerinden etin cinsel politikasını incelemektedir. Kadın klonların, Papa Song isimli kapitalist işletmecinin mezbahasında ete dönüştürüldükten sonra zincir restoranlarında servis edilmeleri kayıp gönderge kavramıyla ele alınmakta ve gördükleri bu muamelenin hayvanlaştırılmalarından kaynaklandığı ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Etin cinsel politikası, kayıp gönderge, kadınlar, hayvanlar, *Bulut Atlası*.

The Sexual Politics of Meat and Animalized Female Clones in David Mitchell's *Cloud Atlas*

Abstract

Drawing on vegan-feminist critic Carol J. Adams's theory of "the sexual politics of meat" that she introduced in her book of the same title, this article claims that there is a close relationship between sexual violence and meat-eating in patriarchal societies. As a matter of fact, it is the sexualized masculine violence of patriarchy that connects women and animals. The article consists of two parts:

theory and practice. The theoretical part is divided into two sections, and the first section explores the origins of patriarchy and the binary oppositions that constitute the roots of the Western thought system. In this section, it is argued that the binary oppositions “human-animal” and “male-female” are not separate, but essentially a single binary reformulated as “human=male-female=animal.” The privileged position of the male in this binary opposition, as the subject over the objectified female and animal, enables the former’s oppression and abuse of the latter. Following such a trajectory, in light of Adams’s vegan-feminist theory, the second section of the theoretical part delves into the animalization of oppressed and abused women, and the sexualization and feminization of butchered animals. Even more specifically, the discussion of this section is built upon the concept of the “absent referent” that Adams discusses in the same book. Through the structure of the absent referent, patriarchy manages to mask and reinforce the violence it inflicts on women and animals by evoking the treatment the other is subjected. The second part of the article scrutinizes the sexual politics of meat with respect to the butchered female human clones that are transformed into meat in the dystopian narrative “An Orison of Sonmi-451” of British writer David Mitchell’s *Cloud Atlas* (2004). The butchering of the female clones in the capitalist employer Papa Song’s slaughterhouse and the serving of their meat in his restaurants are analyzed with respect to the concept of the absent referent, and it is asserted that such treatment of these women stems from their animalization.

Keywords: The sexual politics of meat, absent referent, women, animals, *Cloud Atlas*.

GİRİŞ

Vegan-feminist eleştirmen Carol J. Adams'ın (1951) aynı adlı kitabında tartıştığı, kadınların hayvanlaştırılması ve hayvanların cinselleştirilip dişilleştirilmesi şeklinde ortaya çıkan "*etin cinsel politikası*" (2013, s. 24) kuramından yola çıkan bu makale, ataerki toplumlarda et yeme ve kadına yöneltilen cinsel şiddet arasında sıkı bir bağ olduğunu iddia etmektedir. Et tüketilen kültürlerde, et bir zamanlar yaşayan bir hayvanın parçası olmaktan ziyade besin olarak değerlendirilmektedir. Hem kesim işlemi hem de dil eti asıl göndergesi olan hayvandan sonsuza kadar uzaklaştırmış olduğu için uygulanan şiddet maskelenmiş olsa da et yeme eylemi oldukça yaygın ve sistematik bir şiddet türüdür. Genel kanı hayvanlara hükmedilmesini insanmerkezcilikle bağdaştırırsa da vegan-feminist bir çerçeveden ilerleyen bu makale, hayvana yöneltilen şiddeti tıpkı kadına şiddet gibi erilmerkezcilikle ilişkilendirmektedir. Nitekim ataerkinin hayvanlara uyguladığı şiddet de tıpkı kadınlara yöneltilen şiddet gibi cinselleştirilmiş bir eril şiddettir. Bu sebeple nesneleştirilerek eril şiddete uğrayan kadınlar ve hayvanlar benzer muamelelere maruz kalmaktadırlar. Cinsel şiddet mağduru kadını ve ete dönüştürülen hayvanı bir araya getirense yine Adams'ın aynı kitapta tartıştığı "*kayıp gönderge sistemi*"dir (2013, s. 102). Zaten kayıp gönderge sistemi, baskılanan bir grubun yaşadığı şiddeti başka bir grubun yaşadıklarını akıllara getirerek hem maskelemekte hem de kuvvetlendirmektedir (Adams, 2013, s. 103). Bu bağlamda teorik ve pratik olmak üzere iki bölümden oluşan bu makalenin kuramsal bölümü, özellikle kayıp gönderge kavramı üzerinden etin cinsel politikasını ele almakta ve cinsel şiddete uğrayan kadınların hayvanlaştırılmasını ve ete dönüştürülen hayvanların cinselleştirilip dişilleştirilmesini tartışmaktadır. Ancak etin cinsel politikasından önce bu bölümün ilk kısmı, kadınların ve hayvanların ikincil konuma itilerek nesneleştirilmesine yol açan ve ataerki ile Batı düşünce sisteminin temellerini oluşturan ikili karşıtlıkları irdelemektedir. Uygulama bölümüyse İngiliz yazar David Mitchell'ın (1969) *Bulut Atlası* (2004) romanının beşinci ve yedinci bölümlerindeki "Sonmi-451'in Niyazı" adlı anlatısında etin cinsel politikasının yansımalarını ele almaktadır. Distopik bir gelecekte geçen anlatıdaki kadın klonların, Papa Song isimli kapitalist bir işletmecinin zincir restoranlarında yıllarca çalıştıktan sonra mezbahasında kesilip ete dönüştürülmeleri ve tekrar aynı restoranlarda müşterilere servis edilmeleri kayıp gönderge kavramıyla incelenmektedir. Bu kanlı kıyımın ortaya çıkmasına kadın klonların hayvanlaştırılmasının sebep olduğu ileri sürülmektedir.

Kadınlar ve Hayvanlar: İkili Karşıtlıklar ve Örtüşen Baskı Sistemleri Arakesitinde Ötekileştirilen Kardeş Türler

Geleneksel olarak çevreci çalışmalarda doğanın tahribatı ve hayvanların sömürülmesi insanmerkezcilikle ilişkilendirilmiş olsa da Greta Gaard'ın da belirttiği gibi, ekofeminist felsefede bunun insanmerkezciliğin ötesinde erilmerkezcilik ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Nitekim "[e]kofeminizm, [...] insanmerkezciliği çok daha derin bir problem olan erilmerkezciliğin bir emaresi olarak görmektedir" (1993, s. 6).¹ Doğayı, hayvanları, kadınları ve aslında diğer tüm varlıkları hükmedilebilir ve sömürülebilir birer emtia olarak gösteren ise erilmerkezciliğin çıkış noktası olan ataerkidir. Yaygın görüş ataerkinin sadece kadınları baskıladığı ve olumsuz yönde etkilediği şeklinde olsa da aslında olan bundan çok daha fazlasıdır. Ataerki, ikili karşıtlıklar üzerine inşa edilmiş bir sistemler hiyerarşisidir. Bu hiyerarşik sistemin en tepesinde konumlandırılan beyaz erkek öznesinin dışında kalan diğer tüm bireyler (siyahiler/farklı ırklar, kadınlar, hayvanlar, vs.), nesne pozisyonuna indirgenerek daha aşağıda konumlandırılmışlardır. Bu da kaçınılmaz bir tahakküm ve sömürüyü beraberinde getirmiştir.

Ataerkinin gücünü aldığı yer, Batı kültürünün de temellerini oluşturan ikili karşıtlıklar olduğu için "[e]kofeminist felsefe, [...] [bu] değer ikiliklerini tartışmayla başlar" (Adams & Gruen, 2022, s.3). Bu bağlamda ekofeminist düşünür Marti Kheel'in dediği gibi, "*Batılı ikili düşünce sistemi dünyayı 'biz ve*

¹ Aksi belirtilmedikçe bu makalede kullanılan ve orijinal dili Türkçe olmayan tüm alıntıların çevirileri yazara aittir.

onlar,' 'özne ve nesne,' 'üstün ve değersiz,' 'zihin ve beden,' 'canlı ve cansız,' 'mantık ve duygu,' 'kültür ve doğa' şeklindeki sabit kutuplaşmalar şeklinde görmektedir" (2007, s. 39). Dahası, "[t]üm bu ikiliklerin iki ortak noktası vardır: (1) ikiliğin ilkinde her zaman diğerinden daha çok değer verilmektedir ve (2) daha çok değer verilen kısım genellikle 'erkek' ve daha önemsiz görülen kısım 'dişi' olarak değerlendirilmektedir" (s. 39-40). Sonuç olarak bu sistemin güçsüz ve dişi olarak tanımlanan ikinci bölümü, erkek ve güçlü olarak değerlendirilen ilk bölümünün emrine sunulmuş bir hammadde olarak görülmektedir. Bu ikili karşıtlıklar üzerine inşa edilmiş olan ataerki, erkeklerin sadece kadınlar üzerinde tahakküm kurduğu bir sistemden ziyade "erkeklerin kadınlar, (kadınlaştırılmış) erkekler ve (kadınlaştırılmış) hayvanlar üzerinde iktidar sahibi olduğu bir hiyerarşidir" (Adams, 2022, s. 52). Nitekim (beyaz) erkek, kendini özne olarak görüp ilk sıraya koyarken kendisinden aşağıda sınıflandırdığı diğer herkesi ve her şeyi dişi olarak nitelendirmektedir. Doğanın ve hayvanların değersizleştirilmesi ve sömürülmesi de bu sistemin bir uzantısıdır ve insanmerkezcilikten ziyade erilmerkezciliğin dışavurumudur. Çünkü her ikisinin de sömürülmesinin altında yatan temel neden dişilleştirilmeleridir. Böyle ikili karşıtlıklar şeklinde oluşturulan bir dünya görüşünün bu denli akıl almaz yıkımlara yol açması şaşılacak bir durum değildir, zira ikilikler sistemi son derece dar bir bakış açısından beslenmektedir. Adams'ın deyişiyle, "[i]kilikler çeşitliliği iki kategoriye indirgemektedir: A ya da A değil. Böylece her şeyin buna uygun bir şekilde sınıflandırılabilmesi için izlenimini vermektedirler: Ya A'dır ya A değildir" (2016b, s. 206). Bu bakış açısına göre, birisi ya da bir şey hem A hem de B olamaz. Adams'a göre bunun sebebi, bu ikiliklerin birbirini tamamlayan birer bileşenden ziyade birbirinin zıttı olarak görülmeleridir (2016b, s. 206-207). Dolayısıyla çoğu zaman ikilik değil de ikili karşıtlık şeklinde kullanılmaktadırlar. Zaten amaç bir zıtlık oluşturmak ve böylelikle ilkinin olumlarken ikincisini değersizleştirmektir. İlki aslında ikincisi olmadığı için bu ayrıcalıklı duruma haizdir; bir başka ifadeyle, ilki ikinciyi olumsuzladığı için üstünlük elde etmiştir ve bu üstünlüğünü koruyup sürdürme çabasıdır.

Bu ikiliklerin en temellerinden olan "insan-hayvan" karşıtlığında ilk kavram olan insan, ikincide yer alan hayvan kavramını olumsuzlamış ve bu şekilde üstünlüğünü ilan etmiştir. İnsan, insanlığını hayvan üzerinden tanımlamaktadır. Diğer bir deyişle, hayvan olmadığı için insandır. Bu bağlamda Adams'a göre, insan ve hayvan kavramları arasında ilkinin ikinciyi olumsuzladığı ikili bir dans şeklinde bir ilişki vardır (Adams & Tyler, 2006, s. 120). Benzer şekilde Adams'ın başka bir yerde ifade ettiği gibi, hayvanlar bizlerin kendimizi hayvan değil de insan olarak tanımlamamızı sağlayan hammaddeledir (2016d, s. 62). Değerlerini hayvan olmama üzerinden inşa eden insan öznesi, kendisini üstün gösterirken diğerinin de baskılanmasının yolunu açmıştır. Çünkü "[i]nsanlar genellikle diğer türleri sömürmelerini, 'hayvanları' değersiz ve bundan dolayı hükmedilmiş olarak kategorize ederken insanları üstün ve doğal olarak hükmetme yetkisine sahip olarak kategorize ederek haklı çıkarmaktadırlar" (Dunayer, 1999, s. 11). Nasıl ki hayvanların ötekileştirilerek kullanılma sebepleri "hayvan" olmalarıysa, diğer birçokları gibi kadınların ve siyahilerin ötekileştirilmeleri ve şiddete maruz kalmaları da hayvanlaştırılmaları yoluyla yapılmaktadır. Bir bireyi hayvanlaştırmak hem onun maruz kaldığı manipülasyonu ve şiddeti maskelemekte hem de mazur göstermektedir.

"İnsan-hayvan" karşıtlığı özellikle hayvanlaştırma yoluyla kendisiyle iç içe geçmiş "erkek-kadın" ikiliğini de meşrulaştırmaktadır. Her ne kadar tüm ikili karşıtlıklar çoğu zaman örtüşse de özellikle birbirine en çok dolanan ve aslında birbirini tamamlayan temel ikisi insan-hayvan ve erkek-kadın karşıtlıklarıdır. Zaten insan kavramında bir anlam kayması oluşmuştur. İnsan-hayvan dense de buradaki insan herhangi bir insandan ziyade erki elinde tutan, güçlü ve beyaz erkek şeklinde algılanmalıdır. Adams'a göre, "[i]nsan her zaman güce bağlanan bir etiket olmuştur" (Adams & Tyler, 2006, s. 120). Buradaki insan güçsüz addedilen siyahi bir erkek ya da kadın değildir, çünkü "Batı felsefesi insanlığı sadece hayvan olmayan değil aynı zamanda kadın ve 'renkli' olmayan olarak tanımlamıştır" (Adams, 2016d, s. 45). Bu da tür eşitsizliğinin nasıl ırk ve cinsiyet eşitsizliğiyle iç içe geçmiş olduğunu gözler önüne sermektedir. Nasıl ki insan-hayvan ikiliğindeki insan, (beyaz) erkeğe denk görülüyorsa hayvan

da kadınla ilişkilendirilmiştir. Catharine A. MacKinnon'a göre, "[k]adınlar insan krallığının hayvanı, erkeklerin dünyasının fareleridirler" (2007, s. 318). Bu bağlamda, "insan-hayvan" ve "erkek-kadın" ikili karşıtlıkları aslında tek bir ikiliktir ve "insan=erkek-kadın=hayvan" şeklinde değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Bu şekilde hayvanlaştırılan kadının erkeğe ayrılan kültür alanının dışına itilip dışı olarak sınıflandırılan doğa ile bağdaştırılması hiç şaşırtıcı değildir. Çünkü "[d]işi olarak düşünülen doğa, üzerinden kültürün ve maskülen öz kimliğin oluşturulduğu hammadde olan 'öteki' olarak tasvir edilmiştir" (Kheel, 1993, s. 244). Fakat ironiktir ki doğayı sömürmek maksadıyla dişilleştiren, kadınları ve dişilleştirilen hayvanları doğayla özdeşleştiren de yine ataerkinin erilmerkezci sistemler hiyerarşisidir. Kısacası kültürün eril, tam tersi konumundaki doğanın dişi olması norm değildir. Susan Fraiman'a göre; zihinden ziyade beden, akıldan ziyade duygu, öznenin ziyade nesne statüsüne indirgenerek aşağılanan kadın ve hayvanın doğanın avatari olduğu ve tam karşısında konumlandırılan erkeğin de mantıklı bir özne olarak kadına ve hayvana hükmetmesi fikri, kadını ve hayvanı bir araya getirmektedir (2012, s. 99). Fraiman'ın açıklaması hem ikili karşıtlıkların nasıl birbiriyle iç içe geçmiş olduğunu, hem de insanın (beyaz erkek) kendisini imtiyazlı göstererek diğerlerini nesneleştirdiğini net bir şekilde göstermektedir. Zaten bu ikiliklerde kadın, hayvan, duygu ve beden güçsüz görülüp birbiriyle ilişkilendirilirken; erkek, insan, zekâ ve mantık da ikiliklerin güçlü olan ilk tarafına yerleştirilmekte ve birbirlerini desteklemek için kullanılmaktadırlar. Erkeklerin zihin ve mantıkla, kadınlarınsa duygu ve bedenle eşleştirilmesi de ilkinin yüceltirken ikincisini değersizleştirmektedir.

Ataerki gibi tüm bu ikili karşıtlıklar da aslında birer kültürel oluşumdur. Amaç güçlü erkek imgesi oluşturmaktır. Bu da genellikle insanın (beyaz ve güçlü erkeğin) tam zıttı olarak resmedilen hayvanın kötüye kullanılmasıyla gerçekleşmektedir. Bundan yola çıkarak tüm bu ikili karşıtlıkların temelde tür eşitsizliği üzerine inşa edildiği ve sonuç olarak benzer baskı sistemlerini doğurduğu söylenebilir. Türçülük, tür eşitsizliğinden ortaya çıkmış gibi görünse de aslında tür ve cinsiyet eşitsizliğinin arakesitinde belirmiştir. Zira "insan=erkek-kadın=hayvan" şeklindeki ikili karşıtlıktan da anlaşıldığı üzere, "tür eşitsizliği [temelde] cinsiyetli" bir eşitsizliktir (Adams, 2016a, s. 311). Sıklıkla ekofeminizm, veganizm ve (eleştirel) hayvan çalışmaları kuramcıları tarafından kullanılan türçülük kavramı, en temel şekliyle insanların hayvanlardan üstün olduğu varsayımdır. Buna dayanarak insanlar yüzyıllardır hayvanları çeşitli şekillerde sömürmektedirler. Ancak türçülük münferit bir baskı sistemi olmaktan çok uzaktadır. Özellikle cinsiyetçilikle arasındaki organik bağ açık bir şekilde kendini belli etse de ırkçılık ve benzeri diğer baskı sistemleriyle de oldukça yakından bir ilişkisi vardır. Zaten tüm bu baskı sistemleri birçok noktada örtüşmektedirler. Bu bağlamda Gaard'a göre, "türçülük; ırkçılık, klasisizm, cinsiyetçilik, homofobi ve doğal dünyanın yok edilmesi gibi diğer baskı biçimleriyle bağlantılı olan ve onları güçlendiren bir baskı biçimidir" (2002, s. 133). Josephine Donovan'a göre, "[t]ürçülük, feminist ve azınlık grupları kuramından ödünç alınan bir kavramdır. Bir grubu (insanlar, erkekler, beyazlar ya da Aryanlar) diğerinden ayrıcalıklı kılması bakımından cinsiyetçilik ve ırkçılığa benzemektedir" (1990, s. 354). Adı ne olursa olsun tüm bu baskı sistemlerinin hizmet ettiği ataerki sistem, insan (beyaz erkek) öznesinin dışındaki tüm bireyleri (kadınlar, siyahiler, hayvanlar) norm dışında bırakarak ötekileştirme ve sömürme üzerine inşa edilmiştir. Sonuç olarak nesne durumundaki tüm bu bireyler benzer bu baskı sistemlerinden eşit şekilde olmasa bile benzer şekillerde olumsuz yönde etkilenmektedirler. Bundan dolayı diğer birçok aktivist grubun aksine ekofeministler; sadece kadınların, hayvanların ve doğanın baskılanmasının ve sömürülmesinin önüne geçmek için değil, ayrıca diğer tüm baskı sistemlerinin yol açtığı sıkıntıları ortadan kaldırarak her bir varlığın iyiliği için uğraş vermektedirler. Nihayetinde Donovan ve Adams'ın dediği gibi, "herkes istismardan, aşağılanmaktan, sömürüden, kirlenmekten ve ticaret malzemesi olmaktan kurtuluncaya kadar hiç kimse özgür değildir" (1999, s. 3).

Etin Cinsel Politikası ve Kayıp Gönderge Sistemi: Hayvanlaştırılan Kadınlar ve Cinselleştirilip Dişilleştirilen Hayvanlar

Adams'ın ortaya attığı etin cinsel politikası, “[k]adınları hayvanlaştıran, hayvanları da cinselleştirip dişilleştiren bir tavır ve davranışlar bütünüdür” (2013, s. 24).² Daha net bir şekilde söylemek gerekirse, Adams et yiyen kültürlerde boğazlanarak ete dönüştürülen hayvanlarla tacize ve tecavüze uğrayan kadınların aynı eril şiddetin kurbanı olduklarını ve bu sebeple kurban edilirken benzer süreçlerden geçtiklerini düşünmektedir. Bundan yola çıkarak etin cinsel politikası, her iki türün eril şiddete maruz kalarak ataerkinin kontrol edebildiği nesnelere dönüştürülmesini ifade eder. Etin cinsel politikası ayrıca “erkeklerin et yemeye ihtiyacı olduğu, hakkı olduğu ve et yemenin yiğitlikle alakalı bir erkek aktivitesi olduğu samıdır” (Adams, 2013, s. 24). Et yiyen erkek burada özne niteliğinde ve kurban eden pozisyonundayken ete dönüştürülen hayvan, nesne ve kurban konumuna indirgenmiştir. Nesneleştirme, hayvan kesiminin yolunu açsa da şiddetin tamamlanması aslında daha teferruatlı bir süreç gerektirmektedir. Bu bağlamda Adams’a göre, hayvanların baskılanması; “nesneleştirme,” “bölümlere ayırma” ve “tüketim” aşamalarından oluşan bir süreçle mümkün olmaktadır. Nesneleştirme, bir bireyi nesne durumuna indirgeyerek onun uğradığı şiddeti mazur göstermektedir. Nasıl ki nesne olarak görülen kadınlar tecavüze uğruyorsa nesne durumundaki hayvanlar da kesilerek ete dönüştürülmektedirler. Bu da zaten bölümlere ayırma ve sonuç olarak tüketimi beraberinde getirmektedir. Tüketimle birlikte bu şiddet sorunsuz bir şekilde tamamlanmaktadır. Benzer şekilde Batı kültüründe kadınların maruz kaldığı cinsel şiddetin kültürel imgeleri ve bedeninin bölümlere ayrılması arasında da örtüşmeler bulunmaktadır. Bu sebeple nesneleştirme, bölümlere ayırma ve tüketim döngüsü, kesim ile cinsel şiddet ve temsillerinin kesişim noktasıdır. Zira kadınlar, hayvanlar gibi kesilip tüketilmeler de cinselleştirilmiş kadın imgeleri tüketilmektedir (2013, s. 109-111).

Et tüketimi, erkek tahakkümü ve ataerkiyle yakından ilişkilidir. Adams’a göre, “[e]t erkek ege-menliğinin bir sembolüdür” (2013, s. 87). Nitekim “etin erkeksi bir yiyecek olduğu ve et yemenin bir erkek faaliyeti olduğu miti” (Adams, 2013, s. 76) vardır ve bundan dolayı “[i]ktidar sahibi insanlar hep et yemişlerdir” (Adams, 2013, s. 76). Birinci sınıf bir besin olarak değerlendirilen et erkek tüketimi için ayrıldığından Adams, onu tanımlayan en iyi sözcüğün “kral” olduğunu düşünmektedir: “Et kraldır: Eti tanımlayan bu sözcük, erkek gücünü simgelemektedir” (2013, s. 88). Zira et erkek yiyeceğidir ve sadece erkekler kral olabilmektedirler, kadınlar değil. Yiyeceklerin kralı olacak şekilde ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilen etin – özellikle de kırmızı etin – güç ve iktidarla ilişkilendirilmesi, onu tüketen erkeğe güç verip erkekliğini sağlamlaştırdığı (Rozin, Hormes, Faith & Wansink, 2012, s. 631) ve virilitesini artırdığı (Fiddes, 1991, s. 147; Rifkin, 1993, s. 53; Twigg, 1983, s. 24) düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Tüm bu kültürel kodlamalar sebebiyle Adams, et yemenin erkeklik, yiğitlik ve viriliteyle bağdaştırıldığını düşünmektedir (2013, s. 24, 77; 2016c, s. 70). Sonuç olarak “et yiyen bir adam erkekliğin timsali” (Sobal, 2005, s. 137) olarak görülmekte ve “et boğa gibi güçlü kılar” (Adams, 2013, s. 80-81) şeklinde bir inanış belleklerde yer etmektedir. Aslında bunun sebebi, Lynda Birke’nin de dediği gibi, “et yemenin sembolizmle yüklü bir faaliyet” olmasıdır (1994, s. 21). Çünkü etin bir erkek yiyeceği olduğu ve yiyen erkeğe kuvvet verdiği düşüncesi, hayvanın kas gücünün onu yiyene geçeceği inancından ortaya çıkmaktadır (Adams, 2013, s. 87; Birke, 1994, s. 21; Fiddes, 1991, s. 67; Williams, 2015, s. 152). Tarihsel olarak erkek kimliği ve erkeklik olgusu bu şekilde et yeme üzerinden inşa edildiği için bu inanışın bir uzantısı olarak et yemeyen erkeklerin erkeklikleri şüpheye düşmektedir: “Eti reddetmek bir adamın kadınsı, ‘hanım evladı,’ [...] olduğu anlamına gelir” (Adams, 2013, s. 96); toplum “vejetaryenliği hadım ya da

² Burada hayvanların dişilleştirilmesiyle kastedilen şeyin netleştirilmesi önem arz etmektedir. Bir önceki bölümde bahsedilen insan-hayvan ikiliğinde insan erkekle hayvan da kadınla eş görüldüğünden nesne pozisyonuna indirgenerek kesilen çiftlik hayvanları kendi cinsiyetleri göz önüne alınmaksızın dişi olarak görülmekte ve erkek öznenin eril şiddetine maruz kalmaktadır. Zaten aslında bu hayvanlar dişilleştirildikleri için bu zulmü yaşamaktadırlar. Adams’a göre, bu yüzden et reklamlarında erkek çiftlik hayvanları da dişi olarak tasvir edilmektedirler (2016d, s. 44).

kadınsılıkla eş tutar" (Adams, 2013, s. 50). Çünkü *"kırmızı et yememeyi tercih eden erkekler zayıf görülmekte"* (Wright, 2015, s. 125), *"vejetaryenlerin efemine olduğu"* (Birke, 1994, s. 21) ve vejetaryen erkeklerin et yiyen erkeklerdeki viriliteye sahip olamadıkları düşünülmektedir (Twigg, 1983, s. 24). Ancak vegan ve vejetaryen erkeklerin gerçek deneyimleri durumun böyle olmadığını göstermektedir. Gavin Brookes ve Małgorzata Chałupnik, büyük bir çevrimiçi vegan topluluğundaki erkeklerin söylem temsillerini inceledikleri çalışmalarında vegan erkeklerin etten uzak bu yaşam tarzının kendilerini fiziksel açıdan daha güçlü kıldığını, testosteron hormonlarını ve cinsel performanslarını artırdığını iddia ettiklerini belirtmektedirler (2022). Dahası bu vegan erkeklerin, et tüketen erkeklerde cinsel performans düşüklüğü ve erektil disfonksiyon gibi sorunlar olduğunu ileri sürdüklerini dile getirmektedirler (Brookes & Chałupnik, 2022). Benzer bir şekilde Mari Kate Mycek de vegan ve vejetaryen erkekler üzerine yaptığı çalışmada röportaj yaptığı erkeklerin, vegan/vejetaryen yaşam tarzlarından dolayı eril performanslarını terk etmediklerini belirtmektedir. Bu erkekler, sırf et yemedikleri için kadınsı bir kimlik benimsemek yerine genellikle kadınlarla ilişkilendirilen veganlık/vejetaryenliği geleneksel erkeklik söylemleriyle kodlayarak uygulamaktadırlar (2018, s. 240). Yine Jessica Greenebaum ve Brandon Dexter de çalışmalarındaki vegan erkeklerin, vegan beslenme tarzının kendilerini güçlü kıldığı, enerjilerini ve dayanıklılıklarını artırdığını dile getirerek sağlıklı ve kuvvetli olmak için et tüketmek gerektiği fikrine meydan okuduklarını ifade etmektedirler (2018, s. 645). Et tüketmeyen erkekleri yeren baskın ataerkil söylemin aksine, et tüketmemek vegan/vejetaryen erkekleri zayıf ve kadınsı yapmasa da özellikle fazla (kırmızı) et tüketiminin çeşitli sağlık sorunlarına yol açtığı düşünülmektedir. Nitekim Gaard'ın da belirttiği üzere, *"insan bedenleri fazla et tüketimine dayalı bir beslenme biçimine uyumlu değildir"* (2002, s. 123). Bundan dolayı güçlü kılmak şöyle dursun, fazla kırmızı (ve işlenmiş) et tüketimi; kardiyovasküler hastalıklar (Pan vd., 2022; Wolk, 2017, s. 106), kanser ve tip 2 diyabet gibi kronik hastalıklar ve yüksek ölüm riskiyle (Wolk, 2017, s.106) ilişkilendirilebilmektedir. Sandra Nakagawa ve Chloe Hart'a göre, *"erkeklerin fazla et tüketimi [...] kendilerini yaşam tarzına bağlı hastalıklara yakalanma ve erken ölüm açısından daha büyük risk altına sokmaktadır"* (2019). Tam aksine et tüketmeyenlerinse bazı kanser türlerine (Aavik & Velgan, 2021), kardiyovasküler hastalıklara ve diyabete (Aavik & Velgan, 2021; Fraser, 2009, s. 16105) yakalanma riskinin daha düşük olduğuna inanılmaktadır. Tüm bunlar ışığında denebilir ki et tüketiminin erkeklik, virilite, sağlık ve güçle ilgili olduğu düşüncesi yanıltıcı olsa da cinsiyetli yeme alışkanlıkları *"gerçek bir erkek gibi hissetmek"* (Rothgerber, 2013, s. 372) için et yemek gerektiği fikrini aşıladığından et tüketimi hızla devam etmektedir.

Cinsiyetli bu inancın ikinci ayağındaysa ikinci sınıf vatandaş olarak görülen kadınların sebzeyle (bitkiyle) ilişkilendirilmesi yatmaktadır. Etin dışında kalan sebze, meyve ve tahıl bir anlam kaymasıyla sadece sebzeye indirgenmekte ve sebze ikinci sınıf bir besin kaynağı olarak ikinci sınıf yurttaş şeklinde görülen kadının yiyeceği olarak değerlendirilmektedir (Adams, 2013, s. 88). Tek başına kral olan erkeğe atfedilen etin tek başına bir öğün olabileceğine inanılırken *"yalnız başına yapamayacağı düşünül[en]"* bir kadın gibi, *"sebzelerin de yalnız başlarına bir öğün etmeyeceği"* kanısı yaygındır (Adams, 2013, s. 88). Çünkü *"[b]itkiler [sebzeler] kadınların yiyeceği olarak görülür görülmez çağrışım yoluyla 'kadınsı' ve edilgen olarak da görülmeye başlanmıştır"* (Adams, 2013, s. 92). Buradan hareketle *"et-sebze"* ikili karşıtlığı da aslında cinsiyetli bir karşıtlıktır, çünkü çıkış noktası en temel ikili karşıtlık olan erkek-kadındır denebilir. Bu denklemde erkek, toplumun gözündeki güçlü erkek rolünü kazanmak için et yemekte ve böylece *"erkekliği yediği yemekle güvence altına alın[maktadır]"* (Adams, 2013, s. 89). Erkek özne kendi erkekliğini et yiyerek inşa ederken sofrasına gelmeden önce kesilerek bir nesne hâline dönüştürülen hayvanın durumunu göz ardı etmektedir. Ancak bilinmesi gerekir ki *"[e]t içeren her öğünün ardında bir yokluk vardır"* (Adams, 2013, s. 34), çünkü et hâline gelen hayvan artık orada değildir. Adams'ın dediği gibi, *"bir hayvanı 'ete' dönüştürdüğümüzde aslında son derece belirgin, yerleşik bir yaşamı olan eşsiz bir varlığı hiçbir*

ayırt ediciliği, eşsizliği ve bireyselliği olmayan bir şeye dönüştürmüş oluyoruz” (2021, s. 219-220). Aşağıda detaylıca tartışıldığı üzere hayvan, sofralara gelirken artık çoktan kayıp göndergeye dönüşmüştür.

Nesneleştirilen hayvanları ete dönüştürme ve et yeme, eril şiddetin belki de en temel ve en maskelenmiş tezahürlerinden biridir. Maskelenmesinin sebebi etin kültürel bellekte hayvan cesedi olarak değil de besin olarak yer etmesidir. Fakat Patrice Jones’un da belirttiği gibi, “*et yeme, başkasının vücuduna onun rızası olmadan yaptığımız bir şeydir*” (2011, s. 47). Burada vücuduna rızası dışında müdahale edilen bir hayvan olduğu için yapılan ihlal görmezden gelinmektedir. Bunun temel sebebiyse türcü bakış açısidir. Ancak bilinmesi gerekir ki “[b]eyaz ırkçılığı beyaz olmayan insanlar için ne demekse, antisemitizm Yahudiler için ne demekse, homofobi gey ve lezbiyenler için ne demekse, kadın düşmanlığı kadınlar için ne demekse, et yeme de hayvanlar için o demektir” (Adams, 2013, s. 148). Aslında belki de daha fazlası demektir, çünkü bu baskılanan gruplardan hiçbiri gerçek anlamda bir tüketim nesnesine dönüşmezken hayvanlar kesilmekte ve cansız bir forma dönüştürülerek bir tüketim malzemesi hâline getirilmektedirler (Adams, 2013, s. 148).

Baskılanan insan grupları, kesilip tüketilmeseler de hayvanlaştırılarak ötekileştirildiklerinde ve şiddete uğradıklarında hayvanlarla benzer muamelelere maruz kalmaktadırlar. Bu sebeple kadına yöneltilen şiddet kadını hayvanlaştırmaktan geçmektedir. Hayvanla eş tutulmak onu değersiz gösterdiği için kadının baskılanmasını ve sömürülmesini kolaylaştırmaktadır. MacKinnon’a göre, bu baskılanma genellikle kadın cinselliğinin bedeniyle, bedeninin de hayvanlarla özdeşleştirilmesiyle gerçekleşmektedir. Kadın cinselliği hayvansallaştırılmakta ve bundan dolayı kadınlara yönelik hayvan hakaretleri cinsel içerikler barındırmaktadır (2007, s. 319). Domuz, inek, piliç, tavşan ve köpek gibi hayvanların çoğu zaman küfürleştirilmiş dişi adları kadınlara hakaret etmek için kullanılmaktadır. Bu, bir yandan bu hayvanların öte yandan kendilerine yöneltilen insanların değerini aşağıya çekmek için yapılmaktadır (Adams, 2016a, s. 312). Bu bağlamda bir iki kullanım ile örneklemek gerekirse Joan Dunayer’e göre, “[s]adece kadınlar için kullanılan aptal tavşan, kadınlığı akılsızlığa bağlamaktadır. Ancak bu ifade, tavşanların aptal olduğuna dair türcü bir varsayıma dayanmaktadır” (1999, s. 12). Benzer şekilde, yine Dunayer’in belirttiği üzere, bir kadına inek demek bir yandan kadını şişman ve aptal olarak aşağılamak amacıyla kullanılırken öte yandan türcü ve cinsiyetçi alt metinleri de peşinden getirmektedir. Sürekli kendi isteği dışında hamile ve emzikli bırakılarak şişmiş bir göbeği olan ineğin, ayrıca yavrusundan da ayrı tutulduğu için pasif ve donuk olduğu düşünülmektedir (1999, s. 13). Benzeri örnekler günlük hayatta çok sık kullanıldıkları için artık kanıksanmış niteliktedirler. Mesela ABD başkanı Donald Trump’ın kadınlar için kullandığı “*at suratlı*” (Keneally, 2018; Shear & Sullivan, 2018), “*şişko domuz*” (Schwartz, 2024) ve “*köpek*” (Shear & Sullivan, 2018) gibi sözcükler bunun çarpıcı örneklerindendir. Böyle bir yaklaşımın sebebi, tür ve cinsiyet eşitsizliğinin iç içe geçmesiyle ortaya çıkan ve ayrılmaz şekilde birbirine dolanmış türcülük ve cinsiyetçiliktir. Bu iki baskı sisteminin örtüşme nedeni, her ikisinin de temel çıkış noktasının “insan=erkek-kadın=hayvan” şeklinde yukarıda formüle ettiğim ikili karşıtlık olmasıdır. Bu denklemde hayvanın değersiz görülerek baskılanmasına yol açan dişilleştirilmesi olduğu için türcü olduğu kadar cinsiyetçi bir bakış açısidir. Benzer bir şekilde kadınların eril şiddete maruz kalırken hayvanlaştırılması da kadının bu formülde hayvanla aynı tarafta yer almasından kaynakladığı için en az cinsiyetçilik kadar türcülüğün de dışavurumudur.

Adams, öznenin nesneye dönüştürüldükleri bu sömürü sürecinde her iki türün örtüşen mağduriyetini ataerkiye hizmet eden kayıp gönderge sistemiyle açıklamaktadır. Et yeme ve taciz/tecavüz şeklinde tezahür eden eril şiddet sebebiyle nesneleştirilen kadınlar ve hayvanlar asıl göndergelerinden uzaklaştırılmış ve kayıp göndergelere dönüşmüşlerdir. Adams’a göre, kayıp gönderge sistemi kadını ve hayvanı bir araya getirmektedir. Zira cinselleştirilmiş bedeninin pornografide, fuhuşta, tecavüz vakalarında ve ev içi şiddette kullanılmasıyla kadının kayıp göndergeye dönüşmesi; kesilerek, sütü sağılarak, deneyde kullanılarak ve avlanarak sömürülen hayvanın kayıp

göndergeye dönüşmesiyle örtüşmektedir. Her ikisinde de nesneleştirme, bölümlere ayırma ve tüketim vardır (2016a, s. 318-319). Adams bunu “cinsiyet-tür sistemi” diye adlandırmaktadır ve bu sistem, “erkeklerin dişilleştirilmiş hayvan bedenlerine ve hayvanlaştırılmış kadın bedenlerine erişimlerini sağlamaktadır” (2016a, s. 319).

Et yeme kültürü, kayıp göndergenin ortaya çıkmasının başlıca nedenlerinden biridir. Çünkü “[b]ir hayvan ölmeksizin kimse et yiyemez. Yaşayan hayvan da böylece et kavramı içerisinde kayıp bir göndergeye tekabül eder” (Adams, 2013, s. 100). Sonuç olarak “[h]ayvanlar, kesim aracılığıyla kayıp göndergelere dönüşür” (Adams, 2013, s. 100). Et, bir zamanlar yaşayan ve özne pozisyonundaki hayvandan cansız ve hissiz bir tüketim nesnesine dönüştürülerek uzaklaştırılmıştır. Zaten amaç hayvanı ortadan kaldırmaktır, zira “[h]ayvanlar halen hayattayken et olamaz. Dolayısıyla ölü bir beden, canlı hayvanın yerine geçer. Hayvanlar olmasaydı et yemek diye bir şey olmazdı. Yine de et yeme eyleminde hayvanlar yoktur; çünkü yiyeceğe dönüştürülmüşlerdir” (Adams, 2013, s.100). Hayvanların bu şekilde kayıp göndergeye dönüşmelerinde en önemli rolüyse dil üstlenmektedir, çünkü onlar et olarak sofralarda tüketilmeden önce aslında “dil tarafından yok edilir” (Adams, 2013, s.100). Bundan dolayı et mevzu bahis olduğunda “aklımıza kesilmiş, öldürülmüş hayvanlar değil mutfak gelir” (Adams, 2013, s. 100). Bu bağlamda Adams’a göre, hayvanlar üç şekilde kayıp göndergeye dönüşmektedirler: gerçekten, tanımsal olarak ve mecazen. İlki hayvanların kesilerek ete dönüştürülmesiyle ilgilidir. Artık canlı bir hayvanın yerini cansız ve pasif bir şey olan et almıştır. Et tüketilirken hayvanlar orada değildirler, çünkü artık ölmüşlerdir. İkinci olarak hayvanlar yenirken onlar hakkındaki konuşma biçimlerinin değişmesidir. Artık hayvandan değil cesedinin mutfaklarda aldığı pirzola, bonfile, kanat, göğüs ve but gibi et parçalarından bahsedilmektedir. Üçüncü de insanların yaşadıkları kötü deneyimlerini anlatmak için hayvanların maruz kaldığı şiddeti kullandıkları mecazi yoldur. Bu metaforik kullanım genellikle dayak yiyen ya da tecavüze uğrayan kadınların yaşadıkları şiddeti anlatırken bir et parçası gibi hissettiklerini dile getirmeleri şeklinde ortaya çıkmaktadır. Özellikle bu mecazi kullanım içinde ayrıca bir de ironi barındırmaktadır, çünkü teknik olarak cansız bir nesne olan etin bir şey hissetmesi mümkün değildir (2013, s. 100-101).

Ete dönüştürülmesinin yanı sıra hayvanlar diğer sömürü sistemleri vasıtasıyla da kayıp göndergelere dönüşmektedirler. Yumurtası ve sütü için kullanılan tavuklar, koyunlar, keçiler ve inekler, balı tüketilen arılar, derisi veya kürkü için öldürülen hayvanlar da yine birer kayıp göndergeye dönüşmektedirler. Her bir örnekte hayvan ortadan kaldırılmış (ya da öldürülmüş) ve yerini yumurtası, sütü, balı, derisi ve kürkü almıştır. Burada Adams’ın yumurta ve süt gibi mandıra ürünlerinden bahsetmek için ortaya attığı “dişilleştirilmiş protein” (2013, s. 44) kavramına değinmek gerekmektedir. Bunları dişilleştirilmiş protein olarak adlandırmasının sebebi, “kadın bedeni tarafından üretilmiş protein” olmalarıdır (2013, s. 44). Adams, bu kavramı on dokuzuncu yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri’ndeki vejetaryenlerin öldürülmüş hayvan bedenlerinden elde edilen ürünler için kullandıkları “hayvanlaştırılmış protein” kavramına benzer şekilde oluşturmuştur. Çünkü hem “hayvanlaştırılmış protein” hem de “dişilleştirilmiş protein” kavramlarıyla verilmek istenen mesaj, proteinin hayvan bedenine girmeden önce bitkilerde bulunmasıdır. Bitkiden alınan bu protein, hayvan bedenleri üzerinden ete ve dişi hayvan bedenleri üzerinden de süte ve yumurtaya dönüşmektedir (2017, s. 22-23). Diğer bir deyişle, bitkisel protein hayvansallaştırılmakta ve dişilleştirilmektedir. Adams’ın bu kavramı ortaya atma sebebi, dişi hayvanların iki kat sömürülmelerine³ – “hem hayattayken hem de öldüklerinde” – dikkat çekmek (2013, s. 44) ve bu sistematik sömürünün temel nedenin bu hayvanların kadınlıkları olduğunu göstermektir (2013, s. 44, 151,164).

³ Erkek hayvanlar da en az dişiler kadar baskılansa ve kesilerek ete dönüştürülse de dişilerin sömürüsü yine de iki katıdır, çünkü dişi hayvanlar önce yumurtası, sütü ve yavru olması için kullanılmaktadırlar. Bu amaçla sürekli yapay yollarla ya da zorla hamile bırakılmaktadırlar. Artık sisteme bu şekilde daha fazla fayda veremeyecek yaşa geldiklerindeyse kesilip ete dönüştürülmektedirler.

Ataerkinin kadınlara ve hayvanlara yönelttiği eril şiddet ve bu şiddeti uygulama biçimleri çoğu zaman örtüştüğü için kayıp gönderge, ayrıca kesim ve cinsel şiddetin kesişim noktalarında imgesel yollarla da ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Adams'a göre, nasıl ki mutfak ve et yeme eylemi sırasında hayvan cesetleri mevzubahis değilse kültürel şiddet konularında da kadınlar genellikle kayıp göndergeye dönüşmektedirler. Bu durum özellikle tecavüz konusunda kendini çok belli etmektedir. Mesela kadınların yaşadığı tecavüz deneyimi farklı şiddet ve baskıları açıklamak için kullanıldığında – doğaya /çevreye tecavüz edilmesi gibi – kendi bedenleri birer tecavüz nesnesine dönüşen kadınlar kayıp göndergeye dönüşmektedirler, çünkü tecavüz kavramı, tecavüze uğrayan kadınları değil kadınların yaşadıkları mağduriyeti akıllara getirmektedir. Benzer şekilde hayvan kesimini hayvanlara tecavüz edilmesi şeklinde kullanmak da yine kadının kayıp göndergeye dönüştüğü bir kullanımdır. Diğer taraftan hayvanların maruz kaldıkları şiddet ve sömürüyü (baskılanma ve kesim), kadınların uğradıkları zulüm (cinsel istismar ve tecavüz) için kullanmak da hayvanı kayıp göndergeye dönüştürmektedir. Örneğin pornografide kullanılan zincirler, köpek tasmaları, kementler, ipler ve benzeri gereçler doğrudan hayvanların kontrol edilme biçimlerini akıllara getirdiği için şiddet mağduru kadınlar olsa da akıllara hayvanların gördüğü muameleler geldiğinden hayvan kayıp göndergeye dönüşmektedir (2013, s. 102-103). Kadınların ve hayvanların benzer muamelelere maruz kalırken kayıp göndergeye dönüşmeleri aslında bir tesadüf değildir, çünkü *“kayıp gönderge sistemi, daima diğer baskı altındaki grupları akla getirerek, bireysel anlamdaki baskıyı kuvvetlendirir”* (Adams, 2013, s. 103). Nitekim *“[a]taerki değerler kayıp gönderge sistemi aracılığıyla kurumsallaşır”* (Adams, 2013, s.102). Bu sebeple *“kayıp gönderge hem cinsel eşitsizlik hem de tür eşitsizliği açısından çok önemli bir kesişim noktasıdır”* (Adams, 2016a, s. 315).

Eril baskının olduğu çoğu yerde kayıp gönderge sistemi kendini belli etse de bunun özellikle en yaygın kullanıldığı yer et reklamlarıdır. Kadınların hayvanlaştırıldığı ve hayvanların cinselleştirilip dişilleştirildiği bu reklamlarda ikisi de tüketilebilir birer nesneye dönüştürüldükleri için kadın da hayvan da kayıp göndergeye dönüşmektedir. Reklamlarda hayvanların cinselleştirilip dişilleştirilmesi artık norm olsa da özellikle son otuz-kırk yıldır bu imgeler çok daha yaygın ve müstehcen bir hâl almıştır (Adams, 2016c, s. 73). Artık hayvanlar genellikle klasik pornografik imgelemler aracılığıyla resmedilmektedirler. Topuklu ayakkabılar, file çoraplar ve kadın kıyafetleri içinde şuh ve davetkâr bir şekilde sergilenen, tüketilmek için can atarcasına hevesli bir şekilde gösterilen bu hayvanlar vasıtasıyla tüketiciye verilen mesaj, etin yanı sıra cinsel imgeyi de tüketebileceğidir. Bu, sadece imgelerle değil ayrıca menülerde kullanılan dille de sürdürülmektedir. Mesela *“en iyi göğüsler ve butlar”* şeklinde menüdeki bir açıklama pornografi ve fuhuş teamüllerini kullanarak heteroseksüel erkek müşteriye hitap etmektedir (Adams, 2016b, s. 197). Burada reklamı yapılan ürün et olsa da birlikte pazarlanan şey kadın cinselliğidir. Kayıp gönderge olan kadın bizzat orada olmasa da pornoda dönüştürüldüğü cinsel obje imgesi oradadır ve bu, kadınların maruz kaldığı eril şiddeti işaret etmektedir. Benzer şekilde et reklamlarında et ya da hayvan yerine cinselleştirilmiş kadın imgelerinin kullanılması da hayvanı kayıp göndergeye dönüştürmektedir. Hayvanlar kadın aksesuarlarıyla sergilenirken kadınlar da hayvanlaştırılmış ve ete dönüştürülmüş bir şekilde resmedilmektedirler. Adams, bunu *Hustler* dergisinin bir sayısındaki et makinesinin içine atılarak ete dönüştürülmekte olan bir kadın kapak resmi üzerinden örneklendirmektedir (2016c, s.73). Bu resimde çıplak bir kadının üst gövdesi makinede öğütülerek ete dönüştürülmüş, alt gövdesi de öğütülmektedir. Adams'a göre, *Hustler*'ın sunduğu bu görüntünün benzerlerini şimdilerde Burger King ve Carl's Jr. gibi zincir restoranlar hortlatarak kadını et ve/veya hamburger olarak tüketime sunmaktadırlar (2016c, s. 73). Adams, kadının ete dönüştürülerek tüketilme fantezisini pornografinin başlattığını ve 1980'lerde pornografik olan bu imgelerin artık ana akımın bir parçası olduğunu düşünmektedir (2018, s. 60). Bunun en güzel örneklerinden biri *“burgerleştirilmiş kadın fantezisi”* dir, denebilir (Adams, 2018, s. 62). Artık birçok yerde kadınların hamburger şeklinde resmedildiği reklamlara rastlamak mümkündür. Kadınların

hamburgerleştirilmesi direkt etin cinsel politikasıyla ilgili olsa da hamburgerin köftesi ve tamamı arasında bir nüans vardır: *"Hamburgerin eti dişilleştirilmiş kalmaktadır – yani tüketilecek et olarak – fakat 'hamburger' bütün bir ürün olarak erkekleşmektedir"* (Adams, 2018, s. 62). Adams'a göre, *"Thick Burger," "Whopper," "Big Mac," "Big Boy," ve "Chubby Boy"* gibi büyük boy hamburger isimleri erkeklerin ereksiyonlarından bahsederken kullandıkları dili çağrıştırdığı için hamburgerin aslında iki anlamı vardır (2018, s. 62-63). Bir yandan kadın, hayvanlaştırılıp ete dönüştürülmüş ve hamburgerin köftesi olmuştur. Diğer taraftan hamburger, bir bütün olarak erkek ereksiyonunu işaret etmektedir. Bundan yola çıkarak hamburger reklamlarında ağızlarını kocaman açarak hamburger ısırarak kadınlar, aslında bir bakıma penetrasyona uğramakta ve yine cinsel olarak tüketilmektedirler. Cinselleştirilmiş kadın başrolde olduğu için hayvan kayıp göndergeye dönüşmüş olsa da hayvanın çektiği eziyeti görmemek mümkün değildir. Bu nedenle *"[m]ünferit şiddet biçimleri gibi gözüken cinsel şiddet ve et yemek, kayıp göndergede bir kesişim noktası bulur. Cinsel şiddetin kendisi ve kültürel imgeleri, genellikle hayvanların nasıl kesilip yenildiğiyle ilgili zihnimizdeki bilgilere dayanır"* (Adams, 2013, s. 102). Her iki şiddet türünün de ortaya çıkmasına sebep olan eril şiddetin hizmet ettiği ataerki, kontrol edip sömürdüğü kadınlara ve hayvanlara benzer şekillerde muamele etmektedir.

Kayıp gönderge sistemi, ataerkinin kadınlara ve hayvanlara uyguladığı eril şiddeti maskeleyerek kuvvetlendirdiği için her iki türü de derinden etkileyen "tecavüz" ve "kesim" gibi kavramları mecazen birbirinin yerine kullanmak oldukça sakıncalıdır. Aynı yerden çıkıp benzer yöntemlerle ilerleseler de hayvanların kesilmesi ve kadınlara tecavüz edilmesi aynı şey değildir. Hiç şüphesiz ikisi de son derece kötü birer şiddet türüdür ve her iki grubu da derinden etkilemektedir. Ancak yine de bu iki kavramı birbirinin yerine kullanmak, yani hayvanların boğazlanmasına ve doğa tahribatına tecavüz demek ya da kadınlara tecavüz edilmesini kesim şeklinde dile getirmek yanıltıcıdır. Böyle bir kullanım sadece kayıp göndergelerin ortaya çıkmasına neden olduğu için anlam sapmasına yol açmaktadır ve asıl mağdurların acı deneyiminin içini boşaltmaktadır. Tecavüz ya da kesim gibi *"[b]azı terimler [sadece] bir grubun maruz kaldığı baskıya o denli özgüdür ki o terimleri başkaları için kullanmak istismara yol açma ihtimali taşır"* (Adams, 2013, s. 102). Ayrıca *"[t]ecavüze uğramak/ırzına geçilmek/içine girilmek her ne olursa olsun yenmeye benzemez"* (Adams, 2013, s. 122). Bu sebeple birinin yaşadığı acıyı bir diğersinin deneyimi üzerinden anlatmak sadece ataerkinin ekmeğine yağ sürmekten ileri gitmemektedir. Böyle bir yaklaşım, yalnızca bu baskı ve sömürüye neden olan sistemin görülmesini zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı Adams'a göre feministler, kadınların yaşadıkları cinsel taciz ve tecavüz gibi istismarları hayvanların kesimi metaforunu kullanarak dile getirmekten sakınmalıdır. Benzer şekilde hayvan hakları/özgürleşmesi savunucuları da hayvanların maruz kaldığı zulmü anlatırken tecavüz dilinden kaçınmalıdır. Tecavüz ve kesim kavramlarını mecazen birbirinin yerine kullanmak bu metaforların altında yatan gerçekliği, baskıyı ve şiddetin kaynağını gizlemektedir. Asıl amaç bu şekilde maskelemek yerine baskının ve sömürünün temeline inerek kayıp göndergelerin ortaya çıkmasına yol açan yapıyı yok etmektir (2013, s. 134-135).

Korpokrasinin Hayvanlaştırılan Kadın Klonları: Bulut Atlası'nda Etin Cinsel Politikası

Bu bölüm, David Mitchell'ın *Bulut Atlası* romanının "Sonmi-451'in Niyazı" başlıklı distopik anlatısında kesilip ete dönüştürülen kadın klonların kayıp göndergeye dönüşmeleri üzerinden etin cinsel politikasını incelemektedir. Ancak öncesinde romanın yapısıyla ilgili kısa bir açıklama faydalı olacaktır. 1850'lerde Pasifik Okyanusu'nda Kaliforniyalı noter Adam Ewing'in hikâyesiyle başlayan roman, farklı bölümlerde birbirinden tamamen farklı zaman ve mekânlarda geçen olaylar silsilesi ve farklı yaş, cinsiyet ve uyruklardan karakterleri konu edinen toplamda altı farklı anlatıdan oluşmaktadır. Bu nedenle ilk bakışta altı kısa roman ya da uzun öyküden oluşan bir kitaba benzese de *Bulut Atlası*, her bir bölümün bir öncekinde yaşananları mektup, günlük, roman, film ve kayıt şeklinde bünyesinde barındırması vasıtasıyla kendi içinde bütünlük sağlayan çok ince işlenmiş bir romandır. Ancak bundan

da önemlisi toplamda on bir bölümden oluşan kitabın altı anlatısını asıl bir araya getiren; “güç istemi” (De Cristofaro, 2018, s. 246-247, 250; Hicks, 2016, s. 64; Parker, 2010, s. 209), güçlünün zayıfı ezmesi (Frame, 2015, s. 26; Hicks, 2016, s. 64) ve avcılık (Parker, 2010, s. 204; Shoop & Ryan, 2015, s. 94, 97-98) gibi temalardır. Bu temaları romanda en iyi özetleyense, birinci ve on birinci bölümlerde ortaya çıkan ve avcı rolünü üstlenen Dr. Henry Goose isimli karakterin dile getirdiği şu cümledir: “*Ama, [...] dünya şeytani bir yer. Maoriler Moriorileri avlıyor, Beyazlar koyu tenli kuzenlerini avlıyor, pireler fareleri avlıyor, kediler sıçanları avlıyor, Hristiyanlar kâfirleri avlıyor, ikinci kaptanlar miçoları avlıyor, Ölüm Yaşayanları avlıyor*” (Mitchell, 2011, s. 632).⁴ Mitchell da romanını güç kullanımı, av ve avcı temaları etrafında şekillendirdiğini şu şekilde dile getirmektedir:

Nietzsche, insan ruhunda ne pahasına olursa olsun başkaları üzerinde güç kullanma dürtüsünün olduğunu belirtmiştir. Eğer bu gücü kendimiz elde edemezsek bunu yapabilecek bir lider veya gruba katılacağız. İşte bu benim birleştirici tamamı oldu. Romanı; kişilerin kişileri, şirketlerin çalışanları, kabilelerin kabileleri, çoğunluğun azınlığı nasıl avladığı ve şimdiki nesillerin gelecek nesillerin rızasını nasıl “yediği” üzerine bir olay örgüsü ve karakter çalışmaları silsilesi şeklinde yazmaya karar verdim (2005).

On dokuzuncu yüzyılda başlayan roman, ortalama beş asır sonra altıncı anlatıyla uzak gelecekte son bulmadan önce teknolojinin çok ilerlediği bir dönemde insanın açgözlülüğü, artık önü alnamaz bir hâl aldığı için sadece fiziksel çevreyi tahrip etmekle kalmamış aynı zamanda kendi ürettiği medeniyeti de tüketerek apokaliptik bir düşüşe yol açmıştır. Bu sebeple son anlatı post-apokaliptik bir dönemde geçmektedir. Mitchell’ın uyguladığı özel teknik sayesinde altıncı bölüme kadar yarıda bırakılan ilk beş bölümün aksine son anlatı kitabın tam ortasındaki altıncı bölümde tek seferde anlatılıp bitirilmektedir. Bundan sonra yarım kalan beş anlatı bu defa tersine kronolojiyle en sonuncudan başlayarak tekrar ele alınıp tamamlanmaktadır. Bu mantıkla hareket edildiğinde birinci bölümde yarıda kesilen Ewing’in hikâyesine odaklanan birinci anlatı on birinci ve son bölümde bir sonuca bağlanırken, Ewing şunu dile getirmektedir: “*Gün gelecek, tümüyle yırtıcı hale gelen dünya kendi kendini yiyip bitirecek*” (s. 638). Roman dairesel bir yapı izleyerek başladığı yerde, on dokuzuncu yüzyıldaki Pasifik Okyanusu’nda bitse de aslında kitabın ortasında yer alan ve uzak gelecekte geçen altıncı anlatı, okuyucuya dünyanın böyle bir sona doğru sürüklendiğini çok öncesinden göstermiştir. Bu yıkıcı sona yaklaşılmasının sebebi, tıpkı her bir bölümün birbirine içten içe bağlı olduğu gibi Barry Commoner’ın belirttiği ekolojinin ilk prensibi olan her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu (1980, s. 29-35)⁵ gerçeğinin unutulması ve güçlünün zayıfı ezdiği bir düzenin kurulması ve sürdürülmesidir.

Bu hiyerarşik dünya düzenini en iyi özetleyense, Goose’un hayatta kalma kanunudur: “*“Zayıflar güçlülerin yediği ettir”*” (s.614). Bu kuralı kendisine düstur edinen karakter, “*“[y]a ye, ya yem ol”*” (s. 616) diyerek avcı olmayı tercih etmiş ve paralarını ele geçirmek için hasta olduğunu uydurduğu Ewing’i tedavi bahanesiyle yavaş yavaş zehirlemektedir (s. 631-632). Goose’un on dokuzuncu yüzyılda mecaz anlamda kullandığı “*Zayıflar güçlülerin yediği ettir*” kuralı, Sonmi-451 isimli ana karakterin hikâyesinin anlatıldığı “Sonmi-451’in Niyazı”nda artık bir norm hâline dönüşmüştür. Yakın gelecekte kadim adı Kore olan Nea So Copros’ta geçen distopik anlatı, kadın klon Sonmi-451 ve Arşivci arasında geçen bir röportaj şeklinde kurgulanmıştır. Korpokrasiyle⁶ yönetilen bu toplumda genotiplerine müdahale edilerek yapay yollarla üretilen ve uyum programından geçirilen klonlar, oldukça ağır koşullarda çalıştırılmakta ve topluma hizmet etmektedirler. Klonlar, öyle programlandıkları için maruz kaldıkları

⁴ Romana yapılan bundan sonraki göndermelerde sadece sayfa numaraları verilecektir.

⁵ Burada bahsi geçen, Amerikalı biyolog Barry Commoner’ın *The Closing Circle* başlıklı kitabında belirttiği ekolojinin dört yasasının ilkidir: “*Her Şey, Her Şeyle Bağlantılıdır*” (1980, s. 29-35).

⁶ Şirket usulü hükümet yönetimi şekli. Kitapta çevirmenin dipnotta verdiği açıklamayla ifade etmek gerekirse korpokrasi, “*şirketlerin bir ülkenin yönetimi üzerinde söz sahibi olduğu, hatta yönetimi doğrudan ele aldıkları bir yönetim biçimidir*” (s. 239).

zulmü fark edemeseler de Sonmi~451 ve öncesinde de Yoona~939 isimli bir klon bir tür farkındalığa erişerek bu baskıyı sorgulamaya başlarlar. Yoona~939 çalıştığı yerden kaçmaya çalıştığı anda “*kurşun deliklerinden ibaret bir lapaya dönmüş [bir] ceset*” (s. 252) hâline getirilse de Sonmi~451, başarılı bir şekilde çalıştığı yerden kaçır ve klonların maruz kaldığı zulümleri ve bunların nedenlerini öğrenir. Ancak bu, Sonmi~451'in kendi başarısı değildir. Sonmi~451, totaliter rejimin “*Sendika*” (s. 399) adını verdiği sözde karşıt oluşum tarafından kaçırılmış ve gerçekleri öğrenmiştir. Fakat kendisinin de sonradan fark ettiği üzere, Sendika sandığı şey aslında yönetimin ta kendisidir ve Sonmi~451'in tüm yaşadıkları en başından planlanmıştır.⁷ Amaç, Sonmi~451 üzerinden Nea So Copros'un her alanında hizmet etmekte olan milyonlarca klonlanmış insana gözdağı vererek maruz kaldıkları zulmü sorgulamalarını engellemektir.

Sonmi~451'in çalıştığı şirket restoranı, tamamen klonların istismarı üzerine inşa edilmiş bu ataerkil, kapitalist ve totaliter toplumun bir uzantısı niteliğinde olduğu için yazarın “*rahimtankı*” (s. 242) diye tabir ettiği yerlerde üretilen kadın klonlar, romanda geçtiği şekliyle “*üretilmişler*” (s. 239), çalıştıkları bu yerde çok ciddi bir sömürüye maruz kalmaktadırlar. Yıllarca hiç durmadan restoranda çalışmakta, sonrasında da işletmecinin mezbahasında kesilip ete dönüştürülmektedirler. Etlerinden elde edilen “*sıvılaştırılmış biyolojik madde*” (s. 438) ile üretilmişlerin tek besin kaynağı olan “*Sabun*” yapılmakta, rahimtanklarına protein temin edilmekte ve kalan biyolojik madde de “*safkan*”⁸ diye adlandırılan vatandaşların restoranlarda tükettikleri yiyeceklerin imalinde kullanılmaktadır (s. 438). Sonuç olarak tüm ülkeyi yamyama dönüştüren bu kanlı kıyımın temel nedeni “[*k*]orpokrasinin ekonomisi”dir (s. 438). Günümüz fabrika çiftçiliği ve et endüstrisinin hayvanlara uyguladığı muameleleri akıllara getiren bu şiddet, kadınların hayvanlaştırılmasıyla gerçekleşmektedir. Adams'ın iddia ettiği üzere, “[*h*]ayvan sömürüsü bizi şiddeti normal, rasyonel, gündelik bir hadise olarak görmeye koşullandırır” (2013, s. 60). Özellikle türçülük hayvan sömürüsünü meşrulaştırırsa da türçülük ve cinsiyetçiliğin örtüşmesi burada yaşanan kıyımı daha sağlam bir zemine oturtmuştur. Nitekim kesilip ete dönüştürülenler kadın ve klonlardır, yani erkek ve safkan değildirler. Baskılama ve sömürüye dayalı bu distopik düzen, kadınları ete dönüştürerek normalde de sistematik bir eril şiddet türü olan et yeme eylemini artık tamamen uç bir noktaya taşımıştır. Sonmi~451'in ironik bir şekilde dile getirdiği üzere, tüm bu kesim ve sonrasındaki süreç “[*m*]ükemmel bir gıda döngüsü”nü (s. 438) işaret ediyor gibi görünse de aslında bedenleri kontrol ederek statükosunu korumaya çalışan eril iktidarın korkunç bir sömürü sistemidir. Burada kadınları hayvanlaştırarak ete dönüştüren ve böylelikle sistemin sorunsuz bir şekilde çalışmasını sağlayan, kapitalist ve ataerkil değerler silsilesinin vücut bulmuş hâli olan özne durumundaki Papa Song isimli erkektir. Tıpkı romanın tamamında olduğu gibi Sonmi~451'in hikâyesinin anlatıldığı bölümlerde de güçlünün zayıfı ezerek sömürüye dayalı gücünü sürdürdüğü sistem devam etmektedir.

Papa Song'un restoranlarındaki yemeklerin imalinde kadın üretilmişlerden elde edilen biyolojik madde kullanıldığı için Nea So Copros'ta etin cinsel politikası temel olarak kadınların hayvanlaştırılmasıyla ortaya çıkmaktadır.⁹ Boğazlanıp ete dönüştürülenler alışlageldiği üzere çiftlik

⁷ Bu durum, George Orwell'in (1903-1950) totaliter distopyası *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* (1949) ile benzerlik göstermektedir. Tıpkı buradaki gibi *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'te de Parti adındaki totaliter rejiminin sözde düşmanı “*Kardeşlik*” adındaki “*yeraltı örgüt*” (2016, s. 25) vasıtasıyla ana karakter Winston Smith ve kız arkadaşı Julia, “*düşüncesuçu*” (2016, s. 31) işlemeye teşvik edilmiş ve böylelikle “[*d*]üşüncesuçluları” (2016, s. 188) ilan edilerek cezalandırılmışlardır. Parti'nin kendi düzenlediği bu planla Dış Parti üyesi olan Winston ve Julia, isyankâr düşüncelerinden arındırılmışlardır ve artık sisteme karşı bir tehdit unsuru teşkil etmemektedirler.

⁸ Bu toplumda rahimtanklarında seri şekilde üretilen klonlara üretilmiş denirken rahimlerde büyüyip doğanlara “*safkan*” (s. 240) diye hitap edilmektedir. Ancak kapitalist korpokrasi toplumu tamamen tüketim üzerine inşa edilmiş olduğu için safkanlar bile vatandaş olarak değil “*tüketici*” (s. 240) olarak görülmektedirler.

⁹ Anlatı boyunca sadece bir yerde “*köpekbalığı damağı*” (s. 298) adında bir yemekten bahsedilmektedir. Onun haricinde yemeklerde hayvan eti kullanıldığına ya da hayvan kesimine hiç değinilmemektedir. Bu sebeple tartışma, kadınların hayvanlaştırılarak ete dönüştürülmeleri üzerinden ilerlemektedir.

hayvanları değil de kadın üretilmişler olduğu hâlde bu durum geleneksel olarak onlarla özdeşleşmiş bir şiddet türü olduğundan hayvanlar akıllara gelmektedir. Kesilip et halini alırken çektikleri eziyet ortada olsa da hayvanlar bizzat orada olmadıkları için kayıp göndergeye dönüşmüşlerdir. Zaten tüm anlatı boyunca birkaç yerde bahsi geçen hayvanların da iyi hâlde olmadıkları oldukça barizdir. Hokkaido'daki "üretilmiş geyik avı" (s. 272), Pusan'daki "dişsiz timsahlar, maymun tavukları, kavanozlar içinde balinalar" (s. 429) ve Huamdonggil'de Sonmi~451'in rastladığı "iki başlı, miyaolayan bir kedi" (s. 403), koşulların hayvanlar için de daha kötüye gittiğini gözler önüne sermektedir. Ancak yirmi birinci yüzyıl hakkında Arşivci ile konuşurken Sonmi~451'in bahsettiği çiftlik hayvanları ekstra bir öneme haizdir: "[T]ek üretilmişler hastalıklı çiftlik hayvanlarıymış" (s. 303). Sonmi~451'in burada bahsettiği üretilmiş hayvanlar, aslında ironik bir şekilde bizzat kendisi ve kız kardeşleridir. Bu distopik yeni düzende bir önceki yüzyıldaki fabrika çiftliklerinde üretilmiş hayvanların yerini Nea So Copros'ta rahimtanklarında üretilmiş kadınlar almıştır. Bu durum ilk bakışta çok sıra dışı gibi görünse de aslında kadınların kaderinde pek bir değişiklik olmamış gibidir. Günümüz koşullarında kesilip pazarlanan hayvanlar olsa da birlikte servis edilen çoğu zaman kadın cinselliğidir. Mitchell'ın distopik anlatısındaysa kadının cinselliği olmaksızın bizzat bedeni et şeklinde bir tüketim nesnesine dönüştürülmüştür. Bu nedenle korpokrasideki hayvanlaştırılan kadınlar günümüz çiftlik hayvanlarının kesimhanelerde yaşadıkları zulmün aynısını yaşamaktadırlar. On iki yıl boyunca Papa Song'un zincir restoranlarında çalıştıktan sonra bir tür emeklilik olan "İftihar"¹⁰ (s. 240) için Hawaii'ye gitmek üzere son derece coşkulu bir şekilde törenlerle ve "Papa Song'un İlahisi"ni (s. 435) söyleyerek Papa Song'un Altın Gemisi'ne bindirilen üretilmişler, aslında başından beri kandırılmışlardır. Şehrin dışında duran bu gemi, yolcularını Hawaii'ye taşıyan bir araç değil de vadesi dolan üretilmişlerin kesilerek ete dönüştürüldüğü bir kesimhanedir (s. 436-439). Günümüz mezbahalarındaki kesimler nasıl çok hızlı ve sistematik bir şekilde gerçekleşiyorsa bu gemide de işler aynı şekilde yürütülmektedir. Üretilmişler daha ne olup bittiğini anlamadan yukarıdan gelen bir miğfer kıyımı başlatmaktadır. Papa Song'un Chongmyo Plaza'daki restoranından kaçıp da farkındalığı iyice arttıktan sonra gizlice gemiye giren Sonmi~451, bu dehşetengiz olayı şöyle anlatmaktadır:

Miğferden gelen yüksek çatırtı dikkatimin yeniden platforma odaklanmasını sağladı. İşgörenin başı doğal olmayan bir açıyla sarktı. Gözlerinin beyazının ortaya çıktığını ve miğferi tek raya bağlayan kablolu omurganın gerildiğini gördüm. Miğfer beni dehşete düşürerek yükseldi, işgören dimdik oturdu, sonra da havaya kalktı. Cesedi sanki biraz dans etti; yükün bir kısmı yüzünün derisine binince ölüm anında donmuş olan, beklenti dolu gülümsemesi gerildi. Bu arada aşağıda bir işçi plastik sandalyedeki kanı elektrik süpürgesiyle çekti, bir diğeriyle silerek temizledi. Tek raylı miğfer yükünü bizim koridorumuza paralel olarak taşıdı, kanatlı bir kapıdan geçti ve bir sonraki odaya girdi. Yeni bir miğfer plastik tabureye doğru alçaldı; üç yardımcı bir sonraki heyecanlı işgöreni oturtuyorlardı bile (s. 436-437).

Papa Song'un restoranlarında çalıştıkları için "işgören" (s. 437) şeklinde de hitap edilen üretilmişler saniyeler içinde öldürülmekte ve işlem mekanik bir şekilde sıradaki kurbanlarla devam etmektedir. Bir sonraki aşamada farklı bir odaya alınan cesetler orada parçalara ayrılmaktadırlar:

Altımızda bir mezbaha üretim bandı vardı, başında ise ellerinde makaslar, kılıç testereler ve kesmek, kazımak, ezmek için birçok alet olan figürler vardı. İşçiler baştan aşağı kana bulanmışlardı. Bu işçilere kasap desem gayet yerinde olur: yakaları kesiyor, giysileri çıkarıyor, saçları kazıyor, cildi soyuyor, elleri ve bacakları kesiyor, etleri dilimliyor, organları çıkarıyorlardı ... drenaj kanalları kanı emiyordu ... Çıkan ses, tahmin edebileceğin gibi Arşivci, sağır ediciydi (s. 437).

¹⁰ Emekli üretilmişlerin İftihar'da hayatlarının sonuna kadar bir tüketici olarak hiç çalışmadan ve yorulmadan mutlu bir hayat süreceği fikri aşlanmaktadır. Ancak gerçekte İftihar yoktur.

Her ne kadar Papa Song'un tüm gelirinin böyle korkunç bir kıyım üzerine kurulması akıl tutulmasına yol açacak derecede hayret verici olsa da şaşılması gereken bir diğer husus da burada çalışanların cesetlere ve et parçalarına karşı duyarsızlığı ve kesim işlemine gösterdikleri profesyonel tavidir. Yemekhaneden geçip gizlice gemiden çıkarken doktora öğrencisi Hae-Joo Im ve Sonmi-451'in gördüğü safkanlar, içeride olup bitenlere rağmen *"iskambil oynuyor, erişte yiyor, tütün içiyor, sony'leriyle çalışıyor, şakalaşıyor, olağan hayatın içinde rollerini oynuyorlardı. Geminin göbeğinde olup bitenleri bilirken nasıl orada öyle umursamazca oturabiliyorlardı? Sanki işlemde geçenler canlı üretilmişler değil de salamura sardalyalarmış gibi?"* (s. 439-440). Üretilmişlerin kesiminin tamamen rutine döndüğü bu kesimhanede işlerini titizlikle ve başarıyla yerine getiren işçilerin hiç merhamet emaresi göstermemeleri de yine günümüz mezbahalarından ödünç alınan bir olgu olsa gerek. Adams'a göre, hayvan kesmenin norm olduğu kültürlerde bu işe iştirak edenlerin *"hayvanlara yaşayan, hisseden, nefes alan bir varlık gibi değil, eylemsiz bir nesne gibi davran[maları]"* ve *"[h]ayvan hâlâ canlıyken bile onu kesimhanenin dışındaki herkesin kabul ettiği gibi 'et' olarak görmeleri beklenir"* (2021, s. 313). Tıpkı hayvan kasapları gibi kadın kasapları da gözlerinin önünde saniyeler içinde boğazlanarak parçalara ayrılan bu kadınlara daha az önce yaşayan birer özne ve birey olarak değil de cansız bir nesne olarak bakmakta ve uğradıkları şiddete katkıda bulunmaktadır.

Üretilmişlerin etleri tüm ülkede tüketilirken, Adams'ın da dediği gibi, içinde et olan her bir öğün aslında bir yokluk içermektedir (2013, s. 34), çünkü etleri orada olsa da kendileri orada olmadıkları için üretilmişler de çiftlik hayvanları gibi kayıp göndergeye dönüşmüşlerdir. Adams'a göre, kesim sırasında, *"[a]letler [...] göndergeyi ortadan kaldırır"* (2013, s. 115). Bu bağlamda kesimhane çalışanlarının ellerindeki makaslar, bıçaklar ve testereler kadınları ortadan kaldırmak için kullanılmaktadır. Üretilmişler, Papa Song'un restoranlarında çalışırken de ciddi bir baskılanma ve sömürüye maruz kalsalar da en azından hayattalardır ve yekpare bir bedenleri vardır. Ancak *"mezbaha üretim bandı"* (s. 437) üzerinde dilimlenip farklı ebatlardaki parçalara ayrılırken asıl göndergelerinden sonsuza dek uzaklaştırılmaktadırlar. Onlar artık bir zamanlar Papa Song'un emrinde çalışan ve müşterilere hizmet eden işgörenler değil, hissiz birer parça et, belki bir hamburger, sosis ya da köftedir. Et olduktan sonra aldıkları bu yeni isimler de göstermektedir ki kesim işlemi kadar dil de onları kayıp göndergeye dönüştürmüştür. Ete dönüşürken uğradıkları şiddetin hayvanları ve kadınları kayıp göndergede bir araya getirmesi hiç şaşılacak bir durum değildir, zira kayıp gönderge sistemi bir şiddeti başka bir şiddet üzerinden akıllara getirmektedir. Ataerkinin uyguladığı bu eril şiddet tıpkı iki ucu keskin bir kılıç gibi her iki tarafı da derinden etkilemektedir. Her iki durumda da erkek kurban eden pozisyonundayken kadın ve hayvan, kurban konumundadır.

Kesim, hayvanlaştırılan kadınları kayıp göndergeye dönüştürürken Sonmi-451'in, Papa Song'un Altın Gemisi'ne yaptığı ziyaret sayesinde edindiği bilgi kayıp göndergeyi yerine koymaktadır denebilir. Sonmi-451, *"yükselmiş bir üretilmiş"* (s. 284) – yani farkındalığı artmış bir klon – olarak artık sistemin uyguladığı şiddeti fark etmiş ve üretilmişlerin tükettiği Sabun'un, hayvanlaştırılmış proteine dönüştürülen kız kardeşlerinin etinden üretildiğini anlamıştır: *"Genetik endüstrisinde rahimtankları, en çok da Sabun için aşırı miktarlarda, sıvılaştırılmış biyolojik madde talebi var. Bu proteini tedarik etmek için çalışma yaşamlarının sonuna varmış olan üretilmişlerin geri dönüşümünü sağlamaktan daha ucuz bir yol olabilir mi?"* (s. 438). Sonmi-451, *"yükseliş"*i (s. 255) sayesinde idrak gücüne sahip olduğu ve Papa Song'un kubbelerinden kaçtığından beri üretilmişlere yasaklanan birçok bilgiye eriştiği için gördükleri karşısında dehşete düşmüştür. Ancak restoranda çalışan kız kardeşleri biteviye baskı altında olduklarından ve düzenli olarak Sabun'la hafızaları sıfırlandığı¹¹ için bu kesim tablosunu görseler de kayıp göndergeyi

¹¹ Üretilmişlerin tek tüketim maddesi olan Sabun, sömürülmelerinin önünü açan bir araçtır. Sadece hayatta kalmaları için gerekli besini sağlamaz, ayrıca yirmi saatten fazla uyanık kalmalarını (s. 413) da mümkün kılmaktadır. Dahası içerdği amnezyadlar sebebiyle meraklarını öldürdüğü için üretilmişler dış dünyayı merak etmemektedirler (s. 240) ve maruz kaldıkları baskıyı ve sömürüyü sorgulamadan sistemin işlemesine katkı sağlamaktadırlar.

yerine koyamayacaklardır. Kesilip ete dönüştürüldükleri anda bile hem kendi tükettikleri Sabun'un hem de safkanlara servis ettikleri yemeklerin aslında üretilmişlerin etinden yapıldığının ve bundan dolayı ömür boyu bir yandan kendi etlerini yiyip öte yandan servis ettiklerinin farkına varamayacaklardır. Kız kardeşlerinin aksine Sonmi-451'in lanetiye bu yaşananların farkında olmasıdır, çünkü Hawaii'ye gideceklerini düşündüğü kız kardeşlerinin ete dönüştürüldüğünü gördüğünde dehşet içinde kalıp yardım etmek istese de buna engel olması mümkün değildir. Daha sonra kendisinin de dediği gibi, üretilmişlerin "[a]slında, [...] daha rahimtanklarındaiken sonları gelmişti[r]" (s. 437). Zaten üretilme amaçları tüketim olduğu için Sonmi-451'in olası bir müdahalesi beyhude bir çaba olacaktır.

Tüm ülkedeki şirket restoranlarında tüketilen yiyeceklerde kıyılmış kadınların etinin bulunduğu gerçeği göz önüne alındığında bu distopik dünyada yamyamlığın bir norm hâlini aldığı net bir şekilde görülse de asıl önemli olan Sabun'un üretilmişlerin etinden yapılmasıdır. Bu, Stephanie Lance'in de dediği gibi, tüketimci kapitalist çevrelerin tüketime dayalı çarkını döndürmek için sömürdüğü bedenleri yine aynı sistemi döndürmek için harcadığının kanıtıdır (2019, s. 103). Dahası üretilmişlerin Sabun'u tüketerek hayatta kalmaları da günümüz endüstriyel çiftliklerindeki besi hayvanlarının yaşamak zorunda kaldığı yamyamlığı akıllara getirmektedir (Economides, 2009, s. 625; Ferguson, 2015, s. 154). Çiftlik hayvancılığı yapılırken bazı koşullarda ölen hayvanlar diğerlerinin yemlerine katılmakta (Singer, 2018, s. 184) ve hayvanlar bilmeden kendi türlerinin etini tüketmektedir. Ayrıca dar kafeslerde yaşadıkları stresten dolayı ya da uzun süre aç bırakıldıkları için bazı hayvanların birbirlerine saldırdıkları ve yaralananı yedikleri, bazılarının da diğerlerinin kuyruklarını ısırap kanlarını yaladıkları bilinmektedir (Singer, 2018, s. 173, 203-205). Benzer bir mantıkla hayvanlaştırılan kadın klonlar da diğer üretilmişlerin etinden yapılan Sabun'u tüketerek "bilmeden yamyamlık yapmaktadırlar. [...] Böylece hem üretilmiş hem de tüketici olarak tüm toplum yamyamlık eylemine katılmaktadır: klonlar birbirini tüketmekte ve tüm toplum da klonlardan beslenmektedir" (Knepper, 2016, s. 110). Sonuç olarak korpokrasinin kapitalist sistemi bu şekilde çalışarak totaliter rejimi zenginleştirirken üretilmişler hesabı canlarıyla ödemektedirler.

Tüm anlatı boyunca, etin cinsel politikası sadece üretilmişlerin gerçek anlamda kıyılarak ete dönüştürülmeleri şeklinde kendini göstermemektedir. Bunun aslında bir de sembolik bir ayağı bulunmaktadır. Bu bağlamda Lance'in dediği gibi, "[m]ezbaha sistemi iki mekâna ayrılmıştır: restoranlar ve gemiler" (2019, s. 110). Bu kıyım sisteminin iki ayağını bir araya getirense eril şiddetin sembolü Papa Song'dur. Papa Song'un restoranlarında işgörenlerin tamamı kadın üretilmişlerden oluşurken patronları Papa Song ya da Gözetmen Rhee gibi yöneticilerin erkek safkan olması kadınların üzerindeki ataerkil baskıyı işaret etmektedir. Altın-kırmızı tek tip üniformalar (s. 435) giyen kadın üretilmişler, aynı rahimtakında üretilmiş ve aynı uyum programından geçtikten sonra Papa Song'un restoranlarındaki tezgahlardan birinin başına geçmiş Sonmi'ler, Yoona'lar, Ma-Leu-Da'lar ve Hwa-Soon'lardır. Sonmi ya da Yoo-na gibi ön isimleri üretildikleri genotipin adıyla sonrasından gelen numaralar üretim aşamasındaki sıralarını belirtmektedir (Hayles, 2009, s. 58). Bu bağlamda bu anlatının ana karakteri olan Sonmi-451, Sonmi genotipinden üretilen 451. klon olduğu için bu adı almıştır. Bu şekilde üretilmişlere özel isim değil de numara verilmesi de etin cinsel politikasının bir uzantısıdır, çünkü kadınlar hayvanlaştırıldıkları için bireylikleri tıpkı fabrika çiftliklerindeki hayvanlar gibi numaralara indirgenmiştir. Bu çiftliklerde insan tüketimi için genellikle yapay tohumlamayla seri şekilde üretilen çiftlik hayvanlarının kulaklarına takılan numaralardan ibaret olması gibi buradaki üretilmişler de birey¹² olarak görülmedikleri için özel isimleri yoktur. Nasıl ki numaralanmış hayvanlar dişiye Adams'ın deyimiyle "dişilleştirilmiş protein" olan mandıra ürünlerini üretmek için yıllarca

¹² Safkanlar hiç umursamadıkları üretilmişlerin birbirlerinin aynısı olduğunu düşünse de Sonmi'nin altını çizdiği üzere, "aynı kökten üretilen aynı rahimtankında yetiştirilen üretilmişler bile kar taneleri kadar eşsizdir" (s. 242).

sömürüldükten sonra artık iş göremez hâle geldiklerinde kesimhaneye gönderiliyorsa numaralanmış üretilmişler de nihayet hayvanlaştırılmış proteine, yani ete, dönüştürülmeden önce – dişilleştirilmiş protein üretmeler de – yoğun ve insanlık dışı bir tempoyla safkanlara hizmet etmektedirler. Hizmet süreleri günlük on dokuz saat çalışmak üzere aralıksız on iki yıldır. Sadece safkanların mola hakkının olduğu – çünkü “[ü]retilmişler için ‘mola’ zamandan çalmak demektir” (s. 240) – Nea So Copros’ta üretilmişlerin bu denli yoğun bir şekilde çalışmalarının nedeni, Papa Song’u zengin etmektir. Çünkü üretilmişler borçlu doğmuşlardır ve Papa Song’un “Yatırım”ını (s. 241) ödemek için çalışmaları gerekmektedir.¹³ Hizmet verdikleri her bir yıl için yakalarına iştirilen yıldızlar sayesinde on ikinci yılın sonunda “Onikiyıldızlı” (s. 241) üretilmişlerin parmaklarına “Ruhhalkaları” (s. 241)¹⁴ takılarak tüketiciye dönüştükleri ve İftihar için Hawaii’ye gittikleri fikri aşılsa da tüm hayatları bir yalandan ibaret olan üretilmişlerin yıllarca aralıksız iş yüküyle sömürüldükten sonra Papa Song’un Altın Gemisi’nde kesilerek ete dönüştürüldükleri yukarıda tartışılmıştır.

Papa Song’un Altın Gemisi’nde yaşananlar çok abartılı gibi görünse de Mitchell’ın korpokrasideki diğer üretilmişler yerine et tüketimine dayalı bir restoranda çalışan kadın üretilmişlere odaklanması da bir tesadüf değildir. Tıpkı Nea So Copros’taki kesimhanelerin günümüz mezbahalarına benzediği gibi Papa Song’un restoranı da birçok açıdan günümüz zincir fast-food restoranlarıyla koşutluk sağlamaktadır. Hatta Katherine Hayles’a göre, Papa Song’un restoranı (Papa Song’s), McDonald’s’in distopik bir uzantısıdır ve üretilmişlere her gün vaaz veren Logoadam hologramı da bizzat Ronald McDonald’dır (2009, s. 58). Hayles’ın önerdiği bu benzerlik oldukça akla yatkındır, zira birçok restoranın özellikle servis kısmında ağırlıklı olarak kadınlar çalışmaktadır (Maze, 2022). Dahası fast-food restoranlarında kadın çalışanların yüksek oranda cinsel istismara uğradıkları kayıtlara geçmektedir (Adams, 2018, s. 64). Bu, muhtemelen hamburger gibi yiyeceklerin cinselleştirilmiş sembolik anlamından kaynaklanmaktadır ve doğrudan etin cinsel politikasının bir uzantısı niteliğindedir. Çünkü reklamlarda etle cinselleştirilmiş kadın birlikte sunulmakta ve erkek tüketiciye, birini tüketirken diğerinin de cinselliğini sömürülebileceği mesajı verilmektedir. Papa Song’un diyarındaki üretilmişlerin cinsel istismara uğradığından bahsedilmese de her ikisinin de hizmet ettiği yer ataerkidir.

Tüm bunlar, kesimhanede kıyılarak ete dönüştürülmeden önce de kadın üretilmişlerin hayvanlaştırıldıklarını göstermektedir. Bunun nedeni de sözcüğün kullanımı yasaklanmış olmasına rağmen Sonmi~451’in sözleriyle “korpokrasi[nin] kölelik üzerine kurulmuş” olmasıdır (s. 244). Papa Song’un diyarındaki kadın üretilmişleri tanımlayacak en iyi sözcük hayvan olsa da Sonmi~451’in burada köle kavramını kullanmasının sebebi ülkedeki diğer üretilmişleri de kapsayacak bir kelime seçme kaygısından doğmuş olabilir. Sadece çok yüzeysel bir şekilde bahsedilmiş olsa da erkek ya da kadın diğer üretilmişlerin; seks işçiliği (s. 270), kapıcılık, hizmetkârlık, temizlikçilik (s. 294), askerlik (s. 415) ve fabrika, inşaat ve tarla işçiliği (s. 416) yaparak korpokrasiye hizmet ettikleri belirtilmiştir. Üstelik Sonmi~451, üretilmişlerin madun durumunu birden fazla ve farklı birkaç şekilde dile getirmektedir. Bir yerde üretilmişlerden bahsederken onların hiçbir masraf gerektirmeyen “organik makine” (s. 415) olduklarını söylerken Papa Song’un restoranındaki pozisyonuyla yükseliş yaşadktan sonra sığındığı Taemosan Üniversitesindeki kendi durumunu karşılaştırırken de şöyle der: “Papa Song’un restoranında bir köleydim; Taemosan’da ise daha ayrıcalıklı bir köleydim, o kadar” (s. 299). Bunun sebebi, Sonmi’nin

¹³ Dahası üretilmişler, Papa Song’a karşı sonsuz bir sevgi ve saygı beslemektedirler ve onları mutlu eden tek şey, “Evet, Papa Song” (s. 254) diye hitap ettikleri patronlarının sevgisidir. Papa Song, uysal oldukları sürece işgörenlerini severken uysal olmadıkları zaman onların yıldızlarını eksiltmektedir (s. 254). Üretilmişlerin tek mutluluk kaynağının Papa Song’un kendilerini sevmesi şeklinde şekillenmesi de bir tesadüf değil, bu sistematik sömürünün bir uzantısıdır.

¹⁴ Korpokraside ruh da bir tüketim nesnesine indirgenmiştir ve parmaklarına takıp çıkarabildikleri bir şeydir. Safkanların bile ruhları Ruhhalkası şeklinde parmaklarının ucuna yerleştirilmiştir ve istedikleri zaman küçük bir operasyonla çıkarılabilmektedir. Zaten ruhun da bir tüketim nesnesine dönüştüğünün en net belirtilerinden biri Yedinci İlmihal’deki şu düşüncedir: “‘Bir Ruh’un değeri içindeki dolarlar kadardır’” (s. 414).

Taemosan Üniversitesinde üzerinde deneyler yapılan bir denek olmasıdır. “İlk sabit [...] yükselen” (s. 290) üretilmiş olarak Sonmi~451, buradaki bilim insanları tarafından çeşitli deneylere tabi tutulmuştur. Bu da yine kadın üretilmişlerin hayvanlaştırılarak uğradığı diğer bir şiddet örneğidir. Nasıl ki kobay hayvanlar kendi istekleri dışında bedenlerine müdahale edilerek deneylerde kullanılıyorsa Sonmi~451 de erkek bilim insanları tarafından o şekilde muamele görmüş ve çeşitli testlerde kullanılmıştır. Dahası üniversiteye ilk gittiğinde “deneysel üretilmiş” (s. 279) olarak verildiği doktora öğrencisi Boom-Sook Kim tarafından bir “tez numunesi”nden (s. 273) ziyade cansız bir nesne gibi farklı amaçlarla da kullanılmıştır. Arkadaşı Fang onun avcılık becerilerine inanmayınca Boom-Sook Kim, Sonmi~451’in başının üstünde önce bir kavunu, sonra bir mangoyu ve en sonunda da bir eriği hedef olarak arbaletiyle atış yapmış ve kulak kepçesini yırtmıştır (s. 276-279). Ayrıca insan yerine koymadığı Sonmi~451’le “safkanların kedilerine hitap ettikleri gibi konu[p]” ona “anlaşılmaz geldiğini sandığı sorular” sorarak eğlenmiştir (s. 269). Bu da kadın üretilmişlerin mezbahaya gitmeden çok önceden hayvanlaştırıldıklarını kanıtlar niteliktedir.

Sonmi~451, muhalif görüşleri sebebiyle kâfir ilan edildiği için Arşivci’yle gerçekleştirdiği röportajı bittikten sonra infaz edilecektir (s. 445). Sonunun böyle olacağını ta en başından bile bile üç hafta gibi kısa bir sürede *Bildiriler* adında bir manifesto yazmış ve zaten bunu yayınladığı gün yakalanmıştır (s. 442). Fikirlerini yazıp yayınlamasının sebebi, kendisi ölse bile ileride bir gün insanları bu baskı ve sömürüye karşı uyarmaktır. Bundan dolayı şöyle der: “Seneca da Neron’u şöyle uyarmıştı: Kaçımızı öldürürsen öldür, bizden sonra geleni öldüremeyeceksin” (s. 445). Sonmi~451’in fikirleri kendisinin ve kız kardeşlerinin gitmeyi isteyip de hiç gidemedikleri Hawaii’nin post-apokaliptik hâli olan Ha-Vaay’a ulaşmış ve buradaki Vadiinsanları kabilesinin dini öğretileri olmuştur. Romanın özel yapısı gereği her bir bölüm bir şekilde bir sonrakinin içinde yer alıp o bölümü etkilediği için Sonmi’nin anlatısı da bir sonraki bölümde Arşivci’nin Sonmi~451’le gerçekleştirdiği röportajı kaydettiği yumurta şeklindeki gümüşü niyaz olarak ortaya çıkmaktadır. “Düşüş” (s. 314) adı verilen apokaliptik bir yıkımdan sonra medeniyetin yerle bir olduğu bu uzak gelecekte dilleri de değiştiği için niyazdan çıkıp röportajı canlandıran Sonmi~451’in hologramının ne anlattığını anlamasalar ve “hayalet-kız” (s. 337) dedikleri hologramın aslında o olduğunu bilmeseler de Vadiinsanları, Sonmi~451’in tanrıçası olduğu bir dine inanmaktadırlar. Sonmi~451, tüketim hırsı sonunda kendisini de yiyip tüketen ataerkil ve kapitalist bir sisteme kurban gitse de fikirleri anaerkil bir topluma şekil vermiştir.

SONUÇ

Romanın ilk anlatısında baş gösteren güçlülerin zayıfları ezdiği ve sömürdüğü baskıcı sistem, Sonmi~451’in hikâyesinin anlatıldığı distopik anlatıda çok daha korkunç bir hâl almıştır ve klonlanan kadınlar gerçekten kesilerek tüketilmektedirler. Nea So-Copros’taki bu yıkıcı düzen, erilmerkezci bakış açısının kapitalizm ile iç içe geçmesiyle oluşmuş ve sistematik bir şekilde sürdürülmektedir. Erkek klonlar da çeşitli alanlarda sisteme hizmet etmek için üretilip sömürülse de kesilen üretilmişlerin kadın olması hiç şaşırtıcı değildir. Nitekim sistemin sorunsuz çalışması için hayvanlaştırılarak ete dönüştürülen kadın üretilmişlerin bu zulmü yaşamalarının tek sebebi dişilikleridir. Bu da Adams’ın kesilip ete dönüştürülen hayvanların baskılanmasını tartışırken dile getirdiği nesneleştirme, bölümlere ayırma ve tüketim döngüsüyle tamamen aynıdır. Nesneleştirme, kadın üretilmişlerin rahimtanklarında seri bir şekilde üretilmelerini, sonrasında restoranlarda ağır koşullarda çalıştırılmalarını ve en sonunda kesilerek ete dönüştürülmelerini mümkün kılmaktadır. Bu baskılama, gemide üretilmişlerin cesetlerinin parçalara ayrılması ile devam etmekte ve nihayet restoranlarda safkanların tüketimiyle son bulmaktadır. Bu süreçte bir tüketim malzemesi olarak tekrardan geldikleri Papa Song’un restoranları aslında hayvanlaştırılmış kadınların asıl göndergeleriyle gözlerini dünyaya açtıkları ilk yerdir. Papa Song’un diyarındaki bu kısır döngü, nesneleştirilmiş ancak hâlen vücut bütünlüğünü korumakta olan vadesi dolmamış üretilmişlerin kayıp göndergeye dönüşen kız kardeşlerinin etlerinden üretilen

yemekleri – aslında bir bakıma gelecekteki kendi etlerini – servis etmeleriyle sürmekte ve korpokrasinin kanlı çarkını döndürmektedir. Tüm bunlar göstermektedir ki kadın üretilmişlerin hayvanlaştırılması, sadece ete dönüştürüldükleri anda ortaya çıkan bir durumdan ziyade üretimlerinden kesimlerine kadar incelikle planlanarak işleyen bir süreçtir.

“Sonmi-451’in Niyazı”ndaki bu durum çok uç noktalara taşınmış olsa da sonuçta anlatılanlar edebi bir distopyadan ibarettir. Ancak işin kötü yanı şu ki romandaki kadın üretilmişlerin yaşadığı zulmü gerçek hayatta çiftlik hayvanları yaşamaya devam etmekte ve dakikada binlerce hayvan katledilmektedir. Dahası romandaki gibi kesilerek ete dönüştürülmeseler de tacize ve tecavüze uğrayan, cinsel objeye dönüştürülen ve fiziksel şiddete uğrayan – kısacası cinselleştirilmiş eril şiddet mağduru olan – kadınların yaşadığı mağduriyet de olanca hızıyla devam etmekte, ancak pek dikkat çekmemektedir. Türcü bakış açısı sebebiyle hiyerarşiler piramidinde kadın, hayvandan üstte yer alsa da şiddete maruz kalırken hayvanlaştırılması gördüğü zulmü maskelemekte ve meşru göstermektedir. Çünkü birbiriyle bağlantılı tüm şiddet türleri temelde hayvana şiddetle başlamaktadır ve hayvana şiddet genel olarak normal kabul edilmektedir. Et yeme ve cinsel şiddet farklı şiddet türleri gibi görünse de tür ve cinsiyet eşitsizliğine dayalı ataerki baskı sistemleri olan türcülük ve cinsiyetçiliğin kesişim noktasından ortaya çıkan eril şiddetin benzer tezahürleridir. Bu şiddet, her iki türü de sömürülen nesnelere indirgemektedir. Bunun temel müsebbibi ise ataerkidir ve ataerki gücünü ikili karşıtlıklardan almaktadır. Aslında sadece kadınların ve hayvanların değil ayrıca baskılanan diğer tüm bireylerin ötekileştirilip istismar edilmesine ve doğanın tahakküm altına alınarak sömürülmesine de bu ikilikler yol açmaktadır. Çünkü ikili karşıtlıklar farklılıklara odaklanarak kendisi gibi olmayanın dışlanmasına ve baskılanmasına sebep olmaktadır. Oysa farklılıklar aslında bir zenginlik kaynağıdır ve temelde birbirinden çok farklı olmasa da ataerki kültürel yapıların hiyerarşik sisteminde birbirinin tam zıttı şeklinde konumlandırılan hayvan, kadın, erkek, siyah, beyaz, doğa ve daha niceleri görünmez bir şekilde birbirlerine bağlıdır. Bundan dolayı bütün baskı türlerinin ve sömürünün önüne geçilebilmesi ancak bu ikili karşıtlıkların ortadan kaldırılması, oluşturduğu hiyerarşik düzenin yıkılması ve bütüncül bir yaklaşımın benimsenmesiyle mümkün olacaktır. Bunun temel yolu, kayıp gönderge sistemine meydan okuyan vegan-feminist bir yaşam tarzına yönelmektir. Böyle bir yaklaşım türcü ve cinsiyetçi teamülleri ortadan kaldıracığı için baskılanan bu gruplardan biri diğerinden değerli ya da değersiz görülmeyecek ve hepsinin refahı için bir savaş verilecektir. Nitekim tahakküm altındaki tek bir birey bile yaşadığı zulümden kurtulmadığı sürece hiç kimse tam olarak özgürleşemeyecektir.

SUMMARY

Building upon vegan-feminist critic Carol J. Adams's theory of "the sexual politics of meat," this article aims to uncover the intricate relationship between meat-eating and sexual violence in patriarchal societies. The sexual politics of meat can simply be defined as the animalization of women, and the sexualization and feminization of animals. Adams posits that women exposed to sexual abuse and rape, and animals transformed into meat are both victims of patriarchy, and hence go through the same masculine violence as objects. To better explain the overlapping objectification of women and animals by patriarchy, Adams uses the concept of the "absent referent," which explains how raped/harassed women and butchered animals are distanced from their original referents. In this respect, this article, which aims to explore the oppression and abuse of the objectified women and animals in patriarchal societies, is divided into two parts: theory and practice. In the theoretical part, Adams's concept of the sexual politics of meat is explored thoroughly with specific emphasis on the concept of the absent referent. However, the first section of the theory part delves into such binary oppositions as "human-animal" and "male-female," which indeed constitute the roots of patriarchy and the Western thought system. Because the objectification and mistreatment of women and animals result primarily from these binary oppositions. In the second part of the article, "An Orison of Sonmi-451" narrative of British

writer David Mitchell's *Cloud Atlas* (2004) is scrutinized from a vegan-feminist perspective with respect to Adams's theory of the sexual politics of meat and the concept of the absent referent.

Patriarchy is a hierarchical system that is built upon binary oppositions. Other than the (white) male subject, who is positioned on top of this hierarchical pyramid, all other individuals (women, people of color, animals, etc.) are reduced to the object position, and come after him. Such polarization of the subject and the object brings about an inevitable domination of the former over the latter. Binary oppositions also emerge as a result of this polarization. In the binary oppositions, the first part of the pair is always privileged while the second one is subordinated to the former. At this juncture, the objectification and manipulation of women and animals in patriarchal societies is generally an extension of such foundational binary oppositions as "human-animal" and "male-female." In both of them, while the first one of the pairs (human and male) is privileged, the second one (animal and female) is disadvantaged, suppressed, and subordinated to the former. As a matter of fact, this article claims that these seemingly different binary oppositions, "human-animal" and "male-female," are not separate, but intrinsically entangled. Because, while depicting himself as the subject, the white male perceives everybody and everything else as female. Therefore, the term "human" in the first one denotes not all humans, but only (white) men. As "human" is associated with men it is depicted as male, while the second term, "animal," as female. Hence, I propose reformulating these essentially identical binaries as "human=male-female=animal." Such a formula emerges as a challenge to the general belief that anthropocentrism lies at the root of all environmental problems and the exploitation of animals. In line with this formula, I posit that androcentrism is the cause of all problems rather than anthropocentrism. It marginalizes not only women, but also people of color, animals, and nature. Because they are all juxtaposed with the human (=man). Consequently, I argue that speciesism, very much like sexism, emerges at the intersection of species and gender inequalities.

The sexual politics of meat is actually an extension of the binary thought system that is constructed by patriarchy to preserve its status quo. As victims of male violence, objectified women and animals are treated similarly in cases of sexual violence and butchering. Besides the manipulation of women and animals, however, the sexual politics of meat also denotes the wrong assumption that men need to eat meat as meat-eating is associated with strength, virility, and masculinity. In the act of meat-eating, while man is attributed the subject position, the butchered animal, i.e., the victim, is reduced to the object position. Although objectification renders the butchering of animals possible, the whole process is more complicated. In the first place, objectification legitimizes the butchering of animals. In this bloody journey of becoming meat, then come fragmentation and consumption. That is to say, after butchering, animals are divided into edible and inedible parts, and finally consumed. Although women are not butchered and consumed literally like livestock, they experience sexualized violence in a similar manner. The objectification of women gives credit to males to harass them; and then, fragmentation and consumption follow. Meat advertisements using sexualized female bodies and porn industry reducing women to their body parts just like the fragmented body parts of the animals in slaughterhouses are instances of fragmentation. Finally, the metaphorical consumption of sexualized female images, sexual harassment, and rape are the fulfilment of this process. The objectification/fragmentation/consumption process brings women and animals together as absent referents. Because the objectified person, be it a woman or an animal, is distanced from their original referents, and absent referents replace them. In the act of meat-eating, animals are the absent referents, because meat is present but the animal is not; and besides, it cannot participate in this eating activity. Likewise, women subjected to male violence also become absent referents, for in cases of sexual objectification, harassment, and rape, women are not considered as individuals, but as mere sex objects. This is realized through the association of the sexualized female body with animals. That is why, female names of numerous animal species such as *bitch*, *chick*, and *sow*, among many others, are used for women as swear words or derogatory terms

with sexual connotations, to demean both women and animals. Moreover, for the past forty years or so, female sexuality has been used in meat ads, where animalized women are portrayed as meat, and sexualized and feminized animals are depicted as sexualized women. In both cases, the bodies are controlled and manipulated, and hence transformed into absent referents.

In the second part of the article, “An Orison of Sonmi-451” is explored in detail with respect to the sexual politics of meat within a vegan-feminist framework. The dystopian society in the narrative is built upon sexist and speciesist values that serve the demands of a capitalist world. Through the protagonist's, a female clone named Sonmi-451, explorations of the dehumanizing treatments of the clones for the totalitarian regime's benefits, the narrative delves into the capitalist employer Papa Song's manipulation of the female human clones referred to as the “*fabricants*,” who are mass-produced in what the writer terms “*wombtanks*,” to serve the “*purebloods*,” i.e., the natural-born humans. In Papa Song's “*dineries*,” only female fabricants are employed, and they work nonstop for twelve years. At the end of the twelfth year, the fabricants are taken to Papa Song's Golden Ark, a ship, which is believed to take them to Hawaii for their lifelong retirement known as “*Xultation*.” Unlike what they think, however, the ship turns out to be a terrible slaughterhouse, where the female fabricants of Papa Song that have completed their working life are butchered. The “*liquefied biomatter*” supplied from their meat is used for the wombtanks, for the production of “*Soap*” – the fabricants' sole food – and for the preparation of Papa Song's food products. The recycling of the female fabricants, beginning with their mass-production in the wombtanks to provide “*servers*” for the purebloods and completed with their mass-slaughter to provide biomatter to feed both fabricants and purebloods, is nothing more than a dystopian reflection of the twenty-first century factory-farming, slaughterhouse, and meat industry cycle. However, the ones butchered here are women rather than livestock. The animalization of the female fabricants renders the production of meat and meat-eating possible. Hence, in this part of the article, it is argued that the butchering of the female fabricants transforms them into absent referents. However, since meat-eating is generally associated with the butchering of livestock, this bloody act also reminds of animals. Although animals are not there physically, the pain they feel is still there. Thus, animals are also absent referents. Consequently, it is deduced that institutionalized male violence links the objectification and suffering of both women and animals at the intersection of absent referents.

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

KAYNAKÇA

- Aavik, K. & Velgan, M. (2021). Vegan men's food and health practices: A recipe for a more health-conscious masculinity? *American Journal of Men's Health*, 15(5), 15579883211044323. doi: 10.1177/15579883211044323.
- Adams, C. J. (2013). *Etin cinsel politikası: Feminist-vejetaryen eleştirel kuram* (G. Tezcan & M. E. Boyacıoğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Adams, C. J. (2016a). After MacKinnon: Sexual inequality in the animal movement. C. J. Adams (Ed.), *The Carol J. Adams reader: Writings and conversations 1995-2015* içinde (s. 295-329). New York: Bloomsbury Academic.
- Adams, C. J. (2016b). "Mad Cow" disease and the animal industrial complex: An ecofeminist analysis. C. J. Adams (Ed.), *The Carol J. Adams reader: Writings and conversations, 1995-2015* içinde (s.189-231). New York: Bloomsbury Academic.
- Adams, C. J. (2016c). The politics of meat: The *Antennae* journal of nature in visual culture interview with Annie Potts. C. J. Adams (Ed.), *The Carol J. Adams reader: Writings and conversations 1995-2015* içinde (s. 67-110). New York: Bloomsbury Academic.
- Adams, C. J. (2016d). What came before *The Sexual Politics of Meat*: The activist roots of a critical theory. C. J. Adams (Ed.), *The Carol J. Adams reader: Writings and conversations 1995-2015* içinde (s. 23-65). New York: Bloomsbury Academic.
- Adams, C. J. (2017). Feminized protein: Meaning, representations, and implications. M. Cohen & Y. Otomo (Ed.), *Making milk: The past, present and future of our primary food* içinde (s. 19-40). Londra: Bloomsbury Academic.
- Adams, C. J. (2018). *Burger*. New York: Bloomsbury Academic.
- Adams, C. J. (2021). *Ne adam ne hayvan: Feminizm ve hayvanların savunulması* (S. D. Karali, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Adams, C. J. (2022). *Kadına yönelik şiddet, hayvanlara zulüm* (G. Göçmen, Çev.). İstanbul: A7 Kitap.
- Adams, C. J. & Gruen, L. (2022). Ecofeminist footings. C. J. Adams & L. Gruen (Ed.), *Ecofeminism: Feminist intersections with other animals and the earth* (2. bs.) içinde (s. 1-43). New York: Bloomsbury Academic.
- Adams, C. J. & Tyler, T. (2006). An animal manifesto: Gender, identity, and vegan-feminism in the twenty-first century – an interview with Carol J. Adams. *Parallax*, 12(1), 120-128. doi: 10.1080/13534640500448791.
- Birke, L. (1994). *Feminism, animals and science: The naming of the shrew*. Buckingham ve Philadelphia: Open University Press.
- Brookes, G. & Chałupnik, M. (2022). 'Real men grill vegetables, not dead animals': Discourse representations of men in an online vegan community. *Discourse, Context & Media*, 49, 100640. doi: 10.1016/j.dcm.2022.100640.
- Commoner, B. (1980). *The closing circle: Nature, man & technology* (10. bs.). New York: Bantam Books.
- De Cristofaro, D. (2018). "Time, no arrow, no boomerang, but a concertina": *Cloud Atlas* and the anti-apocalyptic critical temporalities of the contemporary post-apocalyptic novel. *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 59(2), 243-257. doi: 10.1080/00111619.2017.1369386.
- Donovan, J. (1990). Animal rights and feminist theory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 15(2), 350-375. doi: 10.1086/494588.
- Donovan, J. & Adams, C. J. (1999). Introduction. C. J. Adams & J. Donovan (Ed.), *Animals and women: Feminist theoretical explorations* (2. bs.) içinde (s. 1-8). Durham ve Londra: Duke University Press.

- Dunayer, J. (1999). Sexist words, speciesist roots. C. J. Adams & J. Donovan (Ed.), *Animals and women: Feminist theoretical explorations* (2. bs.) içinde (s. 11-31). Durham ve Londra: Duke University Press.
- Economides, L. (2009). Recycled creatures and rogue genomes: Biotechnology in Mary Shelley's *Frankenstein* and David Mitchell's *Cloud Atlas*. *Literature Compass*, 6(3), 615-631. doi: 10.1111/j.1741-4113.2009.00627.x.
- Ferguson, P. (2015). 'Me eatee him up': Cannibal appetites in *Cloud Atlas* and *Robinson Crusoe*. *Green Letters: Studies in Ecocriticism*, 19(2), 144-156. doi: 10.1080/14688417.2015.1022869.
- Fiddes, N. (1991). *Meat: A natural symbol*. Londra ve New York: Routledge.
- Fraiman, S. (2012). Pussy panic versus liking animals: Tracking gender in animal studies. *Critical Inquiry*, 39(1), 89-115. doi: 10.1086/668051.
- Frame, K. (2015). "The Strong Do Eat": David Mitchell and Herman Melville – A study in intertextuality. *Australasian Journal of American Studies*, 34(1), 17-29. Erişim adresi: <https://www.jstor.org/stable/44779750>.
- Fraser, G. E. (2009). Vegetarian diets: What do we know of their effects on common chronic diseases? *The American Journal of Clinical Nutrition*, 89(5), 1607S-1612S. doi: 10.3945/ajcn.2009.26736K.
- Gaard, G. (1993). Living interconnections with animals and nature. G. Gaard (Ed.), *Ecofeminism: Women, animals, nature* içinde (s.1-12). Philadelphia: Temple University Press.
- Gaard, G. (2002). Vegetarian ecofeminism: A review essay. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 23(3), 117-146. doi: 10.1353/fro.2003.0006.
- Greenebaum, J. & Dexter, B. (2018). Vegan men and hybrid masculinity. *Journal of Gender Studies*, 27(6), 637-648. doi: 10.1080/09589236.2017.1287064.
- Hayles, N. K. (2009). RFID: Human agency and meaning in information-intensive environments. *Theory, Culture & Society*, 26(2-3), 47-72. doi: 10.1177/0263276409103107.
- Hicks, H. J. (2016). *The post-apocalyptic novel in the twenty-first century: Modernity beyond salvage*. New York: Palgrave Macmillan.
- Jones, P. (2011). Fighting cocks: Ecofeminism versus sexualized violence. L. Kemmerer (Ed.), *Sister species: Women, animals and social justice* içinde (s. 45-56). Urbana: University of Illinois Press.
- Keneally, M. (2018, 18 Ekim). 'Horseface,' 'crazy,' 'low IQ': Trump's history of insulting women. *ABC News*. Erişim adresi: <https://abcnews.go.com/Politics/trumps-long-history-calling-women-crazy-attacking-appearances/story?id=48348956>.
- Kheel, M. (1993). From heroic to holistic ethics: The ecofeminist challenge. G. Gaard (Ed.), *Ecofeminism: Women, animals, nature* içinde (s. 243-271). Philadelphia: Temple University Press.
- Kheel, M. (2007). The liberation of nature: A circular affair. J. Donovan & C. J. Adams (Ed.), *The feminist care tradition in animal ethics: A reader* içinde (s. 39-57). New York: Columbia University Press.
- Knepper, W. (2016). Toward a theory of experimental world epic: David Mitchell's *Cloud Atlas*. *Ariel: A Review of International English Literature*, 47(1-2), 93-126. doi: 10.1353/ari.2016.0008.
- Lance, S. (2019). "The weak are meat, and the strong do eat": Representations of the slaughterhouse in twentieth and twenty-first century literature (Doktora tezi, USF Tampa Graduate Theses and Dissertations). Erişim adresi: <https://digitalcommons.usf.edu/etd/8045>.
- MacKinnon, C. A. (2007). Of mice and men: A fragment on animal rights. J. Donovan & C. J. Adams (Ed.), *The feminist care tradition in animal ethics: A reader* içinde (s. 316-332). New York: Columbia University Press.

- Maze, J. (2022, 3 Ağustos). Women dominate the restaurant workforce, except at the top. *Restaurant Business Magazine*. Erişim adresi: <https://www.restaurantbusinessonline.com/workforce/women-dominate-restaurant-workforce-except-top>.
- Mitchell, D. (2005, 16 Nisan). Genesis. *The Guardian*. Erişim adresi: <https://www.theguardian.com/books/2005/apr/16/featuresreviews.guardianreview23>.
- Mitchell, D. (2011). *Bulut atlası* (B. Gündüz, Çev.). İstanbul: Doğan Kitap.
- Mycek, M. K. (2018). Meatless meals and masculinity: How veg* men explain their plant-based diets. *Food and Foodways*, 26(3), 223-245. doi: 10.1080/07409710.2017.1420355.
- Nakagawa, S. & Hart, C. (2019). Where's the beef? How masculinity exacerbates gender disparities in health behaviors. *Socius: Sociological Research for a Dynamic World*, 5, 2378023119831801. doi: 10.1177/2378023119831801.
- Orwell, G. (2016). *Bin dokuz yüz seksen dört* (C. Üster, Çev.; 56. bs.). İstanbul: Can Yay.
- Pan, L., Chen, L., Lv, J., Pang, Y., Guo, Y., Pei, P., Du, H., ...Li, L. (2022). Association of red meat consumption, metabolic markers, and risk of cardiovascular diseases. *Frontiers in Nutrition*, 9, 833271. doi: 10.3389/fnut.2022.833271.
- Parker, J. A. (2010). David Mitchell's *Cloud Atlas* of narrative constraints and environmental limits. J. A. Parker, P. A. Harris & C. Steineck (Ed.), *Time: Limits and constraints* içinde (s. 201-217). Leiden ve Boston: Brill.
- Rifkin, J. (1993). *Beyond beef: The rise and fall of the cattle culture*. New York: Plume.
- Rothgerber, H. (2013). Real men don't eat (vegetable) quiche: Masculinity and the justification of meat consumption. *Psychology of Men & Masculinity*, 14(4), 363-375. doi: 10.1037/a0030379.
- Rozin, P., Hormes, J. M., Faith, M. S. & Wansink, B. (2012). Is meat male? A quantitative multimethod framework to establish metaphoric relationships. *Journal of Consumer Research*, 39(3), 629-643. doi: 10.1086/664970.
- Schwartz, R. (2024, 26 Aralık). 91 things Donald Trump has said about women. *The Week*. Erişim adresi: <https://theweek.com/donald-trump/655770/61-things-donald-trump-has-said-about-women>.
- Shear, M. D. & Sullivan, E. (2018, 16 Ekim). 'Horseface,' 'Lowlife,' 'Fat, Ugly': How the president demeans women. *The New York Times*. Erişim adresi: <https://www.nytimes.com/2018/10/16/us/politics/trump-women-insults.html>.
- Shoop, C. & Ryan, D. (2015). "Gravid with the ancient future": *Cloud Atlas* and the politics of big history. *SubStance*, 44(1), 92-106. doi: 10.1353/sub.2015.0011.
- Singer, P. (2018). *Hayvan özgürleşmesi* (H. Doğan, Çev.; 2. bs.). İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Sobal, J. (2005). Men, meat, and marriage: Models of masculinity. *Food and Foodways*, 13(1-2), 135-158. doi: 10.1080/07409710590915409.
- Twigg, J. (1983). Vegetarianism and the meanings of meat. A. Murcott (Ed.), *The sociology of food and eating: Essays on the sociological significance of food* içinde (s. 18-30). Aldershot: Gower Publishing Company.
- Williams, N. M. (2015). Meat eating and masculinity: A Foucauldian analysis. J. M. Dieterle (Ed.), *Just food: Philosophy, justice and food* içinde (s. 141-159). Londra ve New York: Rowman & Littlefield.
- Wolk, A. (2017). Potential health hazards of eating red meat. *Journal of Internal Medicine*, 281(2), 106-122. doi: 10.1111/joim.12543.
- Wright, L. (2015). *The vegan studies project: Food, animals, and gender in the age of terror*. Athens, Georgia: The University of Georgia Press.



Eril Tahakkümün Modern Zamanlarda İnşasına Etkin Bir Örnek: ‘Abdülhalim ‘Abdullah’ın *Guşnû’z-Zeytûn* Adlı Romanı

Asiye Çelenlioğlu*

* Doç. Dr. / Assoc. Prof.

Fatih Sultan Mehmet Vakıf
Üniversitesi, Eğitim
Fakültesi, Yabancı Diller
Eğitimi Bölümü, Arapça
Öğretmenliği Programı /
Fatih Sultan Mehmet Vakıf
University, Faculty of
Education, Department of
Foreign Languages
Education, Arabic Language
Teaching Program
acelenlioglu@fsm.edu.tr
İstanbul / TÜRKİYE

Gönderim / Received:

15 Eylül 2024

Kabul / Accepted:

20 Şubat 2025

Alan Editörü / Field

Editor: Gamze Gizem

Avcıoğlu

Öz

Mısır edebiyatı Napolyon’un işgaliyle başlayan (1798) Batılılaşma hareketi sırasında çeviri eserler yoluyla yeni formlarla tanışmış, kendi sorunsallarından beslenen ürünlerle millî bir çehreye bürünürken tüm dünya hâkim ekoller tesirinde ürünler vermiştir. Klâsik dönemden sonra romantizm ve realizm çizgisinde seyreden edebiyatın, psikoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerin teşekkülüyle olguları irdelemeye başladığı görülür. Batılılaşmayla birlikte toplum gündemini meşgul eden konulardan biri olan “kadın ve aile”, radikal İslâm ile seküler anlayış çerçevesinde tartışılırken İslâm’ın aslî kaynağını referans almaya davet eden görüşler cılız bir ses olarak varlığını korumuştur. Batıda kadın hak ve özgürlüğü, eğitim ve çalışma hakkıyla sınırlı kalmış; fedakâr kadın rolünün devamlılığı için edebiyatın verdiği katkıya Mısırlı yazarlar da eserleriyle destek olmuştur. İlk dönem roman yazarlarından el-Mâzinî, Lâşîn ve el-Hâkîm’de görülen örtülü veya açık “eril bakış açısı” ikinci dönem roman yazarlarından ‘Abdülhalim ‘Abdullah’ın *Guşnû’z-Zeytûn* (*Zeytin Dalı*, 1955) adlı eserinde de bulunmaktadır. Batı ve Mısır edebiyatına hâkim eril bakış açısının referanslarını açıklayarak *Zeytin Dalı* adlı eserin buna hizmet etmedeki rolüne işaret edecek olan bu çalışmada, ilk dönem Mısır romanında Tâhâ Hüseyin’in eserleri dışında, kadının eş seçimi ve eğitim hakkının erkeğin menfaatine yönelik tartışıldığı, yazarların kadın hak ve özgürlüğü konusunda çelişkiye düştüğü görülmüştür. Bunun gibi ‘Abdülhalim ‘Abdullah’da *Zeytin Dalı* adlı eserinde kadının dişil yönünü ön plana çıkarmış ve aldatmayı kadın üzerinden eleştirerek eril bakış açısının devamını sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Mısır, roman, kadın, eril bakış açısı, ‘Abdülhalim ‘Abdullah.

An Influential Example of the Construction of Masculine Domination in Modern Times: Abdalhalim Abdallah’s Novel *Ghosn al-Zeitoun*

Abstract

Egyptian literature encountered new forms through translated works during the Westernization movement, which began with Napoleon’s invasion of Egypt (1798). It adopted a national character through works inspired by its own issues and produced literary outputs influenced by global literary schools. While “women and family”, one of the issues on the agenda in the society with Westernisation, was discussed within the framework of radical Islam and secular understanding, the opinions inviting

to refer to the original source of Islam became weak. The implicit or explicit “masculine point of view” seen in the early novelists al-Mazini, Lashin, and al-Haqim is also seen in novelist of the second period Abdalhalim Abdallah’s *Gusn al-Zeytun* (*Olive Branch*, 1955). This study explains the references of the dominant masculine perspective in Western and Egyptian literature and points out the role of *Olive Branch* in serving this perspective. Furthermore, it was concluded that in the early Egyptian novel, except for the works of Taha Hussein, women's right to choose a spouse and education were discussed for the benefit of men, and the authors contradicted about women's rights and freedom. Abdallah’s novel emphasised the feminine aspect of women and criticised infidelity through women, thus perpetuating the masculine perspective.

Keywords: Egypt, novel, woman, masculine perspective, Abdalhalim Abdallah.

GİRİŞ

Mısır’da Fransız istilasıyla başlayan modernitenin toplumsal yapıda meydana getirdiği değişimin hızı, bireyin din ve gelenekle kurduğu ilişkiye içkin şekillenirken, modernite araçlarının hâkim gücü, toplumun sevk ve idare edilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Gazete ve matbaanın yaygınlaşmasıyla başlayan algı yönetimi, kimi zaman kendi silahıyla moderniteyi hedef almış, yapısal devamlılığın lehine anomali olarak gördüğü gelenek dışı tasarrufları eleştirerek modernitenin subjektif inşasına yönelmiştir.

1789 yılında Fransa’da gerçekleşen ihtilal, monarşinin devrilerek yerine demokratik rejimlerin gelmesini savunurken o tarihten itibaren kadına birey olma hakkını mücadeleyle elde etme sorumluluğu yüklemiş, dünya üzerinde ortak paydada buluşan kadın hareketleri yerel bazı farklarla birbirinden ayrılmıştır. Söz konusu dönemde kadının evlilik ve eş seçimi gibi haklarla yetinerek kamusal alanda görülmemesi fikrine hizmet eden edebî ürünler ev-eş-çocuk üçgeninde feminen duygular üzerinden kadını manipüle etmiş ve tüm dünyada kadın hareketi bu kaynaktan beslenmiştir. Edebiyata hâkim bu eril bakış açısı ırk ve din gözetmeksizin modernite araçlarını kullanarak hâkimiyetini devam ettirmesine rağmen bunun sadece doğulu toplumlara mal edilmesi dikkat çekicidir.

Batı’dan fazla olmaksızın Mısır edebiyatında çeviri eserlerden etkilenecek başlayan örtük ya da açık kadın düşmanlığı hikâye ve romanlarda yerini almıştır. Ancak ilk dönem Modern Mısır edebiyatı düşünüldüğünde az sayıda da olsa bazı hikâye ve roman yazarının kadının birey olma hakkını savunduğu, geleneklere rağmen kadın tasarruflarının arkasında yatan gerçeği irdelediği görülmüştür.

Doğu’da roman sanatının Batı’dan yapılan çeviriler yoluyla kendine yer bulduğu düşünüldüğünde öncelikle bu eril bakışın devamlılığına kaynaklık eden romanlara değinmek daha sonra Doğu’da klonlanan örneklerine geçmek yerinde olacaktır.

Doğu ve Batı Edebiyatında Kadına Bakış Açısı

Türkiye ve Mısır Batılılaşmasının ortak noktalarından biri olan Fransız edebiyatından yapılan çeviriler, hem roman sanatının bir edebî tür olarak yerleşmesi hem de bu türün toplumsal yapıyı şekillendirmede bir araç olarak kullanılmasında etkili olmuştur. Mısır’da Fransız istilasıyla başlayan Batılılaşma sürecinin 1881 yılında Urâbî Paşa isyanıyla İngiliz sömürgesi altında devam etmesi ve gerçekçilik akımıyla birlikte yıldızı parlayan Rus edebiyatı örneklerinin Mısırlı yazarlar arasında tedavülü, toplum yapısı kadar Mısır edebiyatını da Batı’ya açık bir konuma getirmiştir.¹

Fransız istilasıyla başlayan yabancı kadınların Mısır sokaklarında görünürlüğü ve yurt dışı öğrenci heyetlerinin gittikleri ülkelerde yaptıkları gözlemler bir yandan kadın imajının ve evlilik kurumunun yapılandırılmasında etkili olurken modernitenin kadını yozlaşmaya sürükleyeceği korkusu testi kırılmadan cezanın kesilmesine sebep olmuştur.

Toplumun Batılı değerlerle karşılaştığı sırada İslam’ın aslî hükümlerini referans almaya davet eden Cemâleddîn Efgânî (1838-1897) ve Muhammed ‘Abdûh’un (1849-1905) ilim halkasından doğrudan ya da dolaylı yoldan beslenen Lütfî es-Seyyid (1872-1963), Kâsım Emîn (1863-1908) ve Muhammed Hüseyin Heykel (1888-1956) gibi yazarlar, kadın sorunsalını ilk ele alan yazarlar arasındadır. Bu dönemde Maḥmûd Tâhir Lâşîn (1894-1954), ‘Abdulkâdir el-Mâzinî (1889-1948), Tevfîk el-Hakîm (1898-1987) ve ‘Abbâs Maḥmûd el-Akḫâd (1889-1964) gibi ilk dönem Mısır romanının öncüsü olan isimlerin kendi kişisel temayülleri ve etkilendikleri yazarların bakış açısıyla harmanlanan ürünleri, çoğu zaman

¹ Lâşîn’in de üyesi olduğu “el-Medresetu’l-Hâdiş” adlı topluluk o dönem gerçekçiliğin öncüsü olan Rus edebiyatından etkilenecek, toplumsal alanda yaşanan sorunları dile getirmeye uygun olan bu edebiyata yönelmişlerdir (en-Nessâc, 1981, s. 174-175).

doğru ile yanlışın birbirine karıştığı yapıtlar olarak karşımıza çıkmıştır. Kadın hak ve özgürlüğünü tartışan yazarlar bu olguya çoğu zaman eril bakış açısıyla destek vermiş ve Lâşîn'in, *Havva' bilâ Âdem* adlı romanda yaptığı gibi cinsiyetçi rolleri pekiştirerek kadının eğitimi ailenin menfaatıyla ilişkilendirmiştir:

Olgunlaşmak için pratik değil uygulamalı eğitimin zorunlu olduğu bir zamandayız. Adamı adam, kadını kadın yapan bir eğitim. Azimli, mücadeleci, hayatla uyumlu nasıl yaşayacağını bilen bir adam... Ve ev işlerinde becerikli bir kadın... Yorgun düşen adamın sığındığı, kararsız kaldığında danıştığı ve güvensizliğinde onu motive eden (...) (Lâşîn, 1934, s. 50-51).

"Kadın düşmanı" (Şûşe, 2007, s. 6) olarak tanınan Tefîk el-Hakîm 1944 yılında yayımladığı er-Ribâtü'l-Mukaddes (*Kutsal Bağlar*) adlı romanında modernite eleştirisini kadın üzerinden yapmış, bu romanda kadın, Mısır'da yayılmaya başlayan modernitenin bir çıktısı olarak sunulurken kocası erdem sahibi, edebî zevkleri olan bir karakter olarak tasarlanmıştır (el-Hakîm, 1944, s. 52).

el-Hakîm'in söz konusu romanı aşağıdaki bakış açısıyla kaleme aldığını söylemek mümkündür: *"Kadın çekiciliğiyle erkeği ağına düşürüp, hayatı boyunca kölesi yaparak bitip tükenmeyen isteklerini elde etmek için onu kullanır"* (el-Hakîm, 1944, s. 168).

'Abdulkâdir el-Mâzinî ise *İbrâhîm el-Kâtib* adlı eserinde bir yandan kadının eş seçme hakkını savunurken diğer yandan bireysel duyguları erkeğin yaptığı gibi evrensel olaylarla ilişkilendiremediği için onu küçümsemiş, sadece kendi acısına odaklanan kadının tüm insanlığın acısını kucaklayamayacağını iddia etmiştir.

Dünyada yaşanan bu acıları hissedip de kolye dizmek ya da elbise işlemekten vazgeçen biri var mı içinizde? Dünyanın çivisi çıktı diye Cordelia¹ gibi bir damla göz yaşı döken bir kadın gösterebilir misin bana? Bu kadar kolay ağlayabilenize rağmen içinizde bunun için ağlayacak tek bir kadın bile yok! (...)Siz dünyayı bir bütün olarak algılamıyorsunuz. Bu nedenle dünya da sizden etkilenmiyor. Dünya uğruna kendinizi feda edemezsiniz. Aranızda şefkatli anneler, vefalı eşler vardır fakat bir nebî, bir rasul hatta bir şair bulmak mümkün mü? (el-Mâzinî, 2011, s. 48-49).

Kadın eleştirisinin en objektif ürünü Tâhâ Hüseyin'in *Şecerâtü'l-Bûs* (Çelenlioğlu, 2013, s. 7164-7170) romanı sayılabileceği gibi 'Akâd'ın *Sâra'sı* da gündemden bağımsız aşkın ve kadının doğasına dair önemli bir değerlendirmedir (el-'Akâd, 2006). Tâhâ Hüseyin bu romanda kadının lehine bir tavır sergilemiş çok eşliliği ve erkeğin kadını kolaylıkla boşayabilmesini eleştirmiştir (Hüseyin, 2013, s. 81-82). Muhammed Hüseyin Heykel *Vadideki Zambak* adlı romandan esinlendiği düşünülen *Zeyneb* (1914) adlı eserinde evlilik kurumuna saldırırmış, Mâzinî ise (1890) *Sanîn* adlı romandan etkilenerek (el-Mâzinî 1937:1-6) kaleme aldığı *İbrâhîm el-Kâtib*'te (1931) kadının ve bireyin özgürlüğünü tasarlarken tezâta düşmüştür:

Kadınları küçümsemez ama onlara saygı da duymazdı. Ona göre kadın türün bekası için bir araçtı. Hayatın tuzağı olan güzelliklerinden çoğu zaman kaçınmayı becermişti. Erkekler kadınlara göre daha çekiciydi, çünkü onların güzelliği türsel özelliklerinden kaynaklanan cazibeye dayanmıyordu. Kadınlara karşı tavrı düşünceleri çerçevesinde şekillenmiş, yani onların hükmü ve itaati altında olmalarına ödün vermeden korunup kollanması gereken varlıklar olarak kabul etmişti (el-Mâzinî, 2011, s. 13).

Henrik Ibsen (1828), Bernard Shaw (1856) ve Luigi Pirandello (1867) adlı yazarların etkisinde kalan Tefîk el-Hakîm'in er-Ribâtü'l-Mukaddes (*Kutsal Bağlar*), Muhammed Teymûr'un *Selvâ fî Mehebbi'r-Rîh* (*Rüzgârda Savrulan Selvâ*), adlı romanda moderniteyi kadın üzerinden eleştirmesi ve en önemlisi İngiliz edebiyatından etkilenen Tâhir Lâşîn'in (1894) *Havva' bilâ Âdem* (*Adem'siz Havva*) adlı

romanda ayakları üzerinde duran bir kadın olarak tasarladığı *Havva’ya* yazdığı son² kadın ve özgürlük konusunda Mısırlı yazarların kafa karışıklığını ortaya koyan eserlerdir.

Birinci dönem kadın hareketlerine paralel olarak kadının özgürlüğünü eş seçimi ve erkeğin konforunu artıracak kadar eğitimle sınırlayan bu yazarlar -Tâhâ Hüseyin dışında- eserlerinde sadece kadın karakterleri ahlaki eleştiriye tabi tutarak edebiyatta eril bakış açısını sürdürmüşlerdir. Söz konusu yazarların romanlarında etkilendikleri eserler ve müelliflerine metinlerarasılık yöntemiyle yer vermeleri bu iddiayı destekler mahiyettedir.

İkinci kuşak roman yazarlarından Necîb Maḥfûz (1911-2006) ve ‘Abdurrahmân eş-Şarkâvî (1920-1987) toplumsal yapıyı cinsiyet ayrımı yapmaksızın eleştiriye tabi tutarak aile sorumluluğunu kadından çok erkeğe yüklemiştir.

Necîb Maḥfûz Kahire’nin arka mahallerinde fakirlik nedeniyle toplumsal alanda yaşanan yozlaşmayı kadın erkek ayırmaksızın ele almış, Mısır’da Batılılaşmayla birlikte başlayan değişimi *Üçleme* adıyla meşhur *‘Beyne’l- Kaşrayn* (1956), *Kaşru’ş-Şevk* (1957) ve *es-Sükkeriye* (1957) adlı romanlarında konu edinirken kadının birey olma yolculuğuna da ışık tutmuştur. 1917’li yılların tasviriyle başlayan ilk romanda kızların okuması Mısır geleneklerine aykırıyken, 1940’lu yıllarda üniversitelerde okuyan ve çalışma hayatına atılan kızların sayısı artmıştır (Çelenlioğlu, 2017, s. 1-21).

Fuḥuş, rüşvet, adam kayırma vb. gibi bir dizi toplumsal hastalıkların sorunsallaştırıldığı romanda kadın eleştirisinin objektif bir bakış açısıyla yapıldığı görülür. Aynı dönemde köy hayatını ve çiftçi sorunlarını betimleyen ‘Abdurrahmân eş-Şarkâvî (1920) kadın sorunsalını fakirliğin öznesi olarak ele almış, ideolojik eleştiriye giriştiği bu romanlarda ülkenin özgürlüğüyle birlikte kadının özgürlüğünü savunmuştur. *eş-Şevâriu’l-Halfiyye* (eş-Şarkâvî, 1956, s. 62-63) ve *Kulûb Hâliye* (eş-Şarkâvî, 1986, s. 206-219) romanlarında erkeği aldatan kadının sorumluluğunu erkeğe yüklemesi dikkat çekicidir:

Allah seni hayal kırıklığına uğratsın ey Emîn! İmar yasasına uymayan bir ev yapıyorsun. Koşup oynamayı seven küçük bir kızla evlenip işten eve döndüğünde onunla ilgilenmeden katır gibi uyuyorsun. Sonra onu tek başına bırakıp göbeğini sallaya sallaya evden çıkıyorsun. Bir de evini bekârlara kiraya veriyorsun. (...)Balkonlarımız yan yana! Onları görünce balkonun kıymete biniyor. Mîmî ile birlikte çıkıp onlarla sohbet ediyorsun. Özellikle bunu tıp öğrencisi ‘Abdulazîz balkondayken yapıyorsun (eş-Şarkâvî, 1956, s. 62-63).

Mısır’da roman sanatı toplumsal zeminde ele aldığı sorunlarla millî bir hüviyet kazanırken biçim olarak da olgunlaşmaya başlamış salt aşk hikayelerinin anlatıldığı romantik form *Zeyneb* romanından itibaren siyasi yapının da dayattığı eleştirel bir forma evrilmiştir (Er, 1997, s. 77). Zamanla çoğu yazarın yurt dışı deneyimiyle elde ettiği ya da çeviri eserler yoluyla tanıştığı psikoloji, mantık, felsefe gibi ilimler roman sanatını zenginleştirmiş, davranış çözümleme ya da aşk sevgi gibi soyut kavramları analiz etme roman içeriğinde yer almaya başlamıştır.

Roman sanatının söz konusu sorunsalları ele alış şekilleri Batı’da klasizmden romantizm ve realizme doğru yön değiştirirken Mısır’da kendi gerçekliğinin zorunlu sonucu olarak bazı sapmalar yaşamıştır. Söz gelimi Mısır’ın çeviri romanlar yoluyla aşına olduğu Romantizm, İngiltere’den kısmî bağımsızlık elde etmesiyle sonuçlanan 1919 Devrimi’nden sonra edebiyata hâkim olmuş, ancak ekonomik ve siyasi problemler nedeniyle bu romantik deneyim eleştirel bir üsluptan da beslenmiştir. Benzer şekilde bilimsel gelişmelere paralel olarak eylemlerin sebep ve sonuçlarını analiz eden analitik bakış açısının romantizm ve gerçekçiliğin paydaşı olarak kaldığı görülür. ‘Akḫâd, *Sâra* adlı romanında

² Kendisinden daha üst tabakaya mensup bir genci sevdiği için onunla evlenemeyen Havva, sevgilisinin düğün gününde beyaz bir elbise giyerek intihar etmiştir.

aşk ve kadını sorunsallaştırırken bu kavramları derinlemesine analiz etmiş (el-‘Akkâd, 2006, s. 137), Mâzinî, *İbrâhîm el-Kâtib*’te “insan neden evlenir” sorusuna cevap aramıştır (el-Mâzinî, 2011, s. 49).

İlk dönem roman yazarlarında görülen örtülü ya da açık kadın düşmanlığı ikinci dönem roman yazarları arasında sayılan ‘Abdülhalîm ‘Abdullah’ın *Guşnû’z-Zeytûn* adlı romanında gün yüzüne çıkarken onun kadını anlama ve yorumlamada Batılı yazarların oluşturduğu şemaları kullanıldığı görülür. Romanlarında görülen analitik bakış açısı ve kavram analizi özelliğini Cubran’dan yaptığı okumalarla edindiği düşünülen (Nevfel, 1981, s.14) ‘Abdülhalîm ‘Abdullah’ın³ *Guşnû’z-Zeytûn* adlı romanındaki şüphe, kıskançlık ve aldatma tonlamalarında yaptığı atıflara bakarak Tolstoy’dan etkilendiği söylenebilir. Tolstoy hayranı olduğu bilinen ‘Abdullah’ın (Nevfel, 1981, s.14) hikâye içeriğinde *Anna Karenina* romanına yer vermesi bir yana Tolstoy’un romanlarında görülen örtülü kadın düşmanlığı onunla kesiştiği noktadır.

Kreutzer Sonat’da Tolstoy, ‘Abdülhalîm ‘Abdullah’ın *Guşnû’z-Zeytûn* romanında yaptığı gibi kadın, aşk, evlilik olgularını irdelemiş, hastalıklı bir kıskançlığın kurguladığı aldatma senaryosunun gerçekleşmesi için elinden gelen çabayı sarfettikten sonra karısını öldürecek bahaneyi bulmuştur. Evliliğe karşı farklı bir bakış açısı geliştiren Tolstoy’un kadın konusundaki düşünceleri aşağıdaki gibidir:

Değişiklik, ancak erkeklerin kadınlar üzerindeki görüşlerinin değişmesiyle mümkün olabilir. Bunu sağlamak için kadın, bakireliğin yüksek değerini anlamalı, ömrünü bu hâlde geçirmenin şimdi olduğu gibi bir ayıp, bir şerefsizlik sayılmayacağını bilmelidir. Bu gerçekleşmedikçe, eğitimi ne olursa olsun bütün kızların tek ideali, seçimi kolaylaştırmak için mümkün olduğu kadar çok erkeği ağa düşürmek olacaktır (Tolstoy, 2020, s. 51-52).

Şuna iyice inandım ki benim gibi yaşayan bütün evli erkekler ya eğlenceye dalmalı ya ayrılmalı ya da kendilerini veya benim yaptığım gibi karılarını vurmaları. Zaten başına bunlardan biri gelmeyen erkekler pek enderdir (Tolstoy, 2020, s. 68).

Yukarıda ifade edildiği şekliyle 20. yüzyılın ilk yarısında özelde Mısır’a, genelde tüm dünyaya hâkim olan kadın sorunsalına eril bakış açısı, edebiyatın toplumu inşa etmedeki gücüyle yeniden üretilmiş ve Ibsen’in *Bir Bebek Evi* (1879), *Hortlaklar* (1881), *Bir Halk Düşmanı* (1882) romanlarındaki becerikli, anlayışlı, fedakâr ev kadını rolü toplumsal cinsiyeti inşa ederken (Akpınar, 2015), Bernard Shaw’ın *İnsan/Üstün İnsan* romanındaki kadının güzelliği ile erkeği tuzağa düşürme iddiasını taşıyan “bir kadının vazifesi mümkün mertebe çabuk evlenmektir, bir erkeğin de vazifesi kalabildiği kadar bekâr kalmaktır,” (Shaw, 2021, s. 86-87) cümleleri Tevfîk el-Hakîm’in düşüncelerinde ifade bulmuştur: “Kadınların bir hilesi de kendilerini aciz ve müdafaasız bir hâlde tamamen erkeğin merhametine emanet etmek ve onun üzerine mecburiyet yağmaktır” (el- Hakîm, 1944, s. 63).

Eril bakış açısı Tolstoy’dan mirasla ilk dönem Mısır romanlarından sonra ikinci dönem romanlarından en bariz olarak ‘Abdülhalîm ‘Abdullah’ın *Guşnû’z-Zeytûn* adlı eserinde ortaya çıkmıştır. 221 sayfadan oluşan roman fasih Arapça ile kaleme alınmış yazar metaforik öğeler kullanarak

³ Muhammed ‘Abdülhalîm ‘Abdullah 1913 yılında Mısır köylerinden biri olan Kefr Bûlîn’de doğmuş ve ilk öğrenimini burada tamamlamıştır. Kahire’de ilkokulu bitirdikten sonra girdiği Dâru’l-‘Ulûm sınavını kazanarak eğitimine burada devam etmiştir. Maddi imkansızlıklar nedeniyle ev tutamadığı için akrabalarının yanında kalan yazarın gurbet olarak adlandırdığı bu yaşamı özellikle *Lakîta* adlı romanına zemin hazırlamıştır. 1937 yılında Dâru’l-‘Ulûm’dan mezun olan yazarın daha öğrenciyken 1933 yılında bir hikayesi yayınlanmıştır. Mezun olduktan sonra Arap Dil Kurumu’nda çalışmaya başlayan ‘Abdülhalîm ‘Abdullah çok sayıda roman ve hikâye kaleme almıştır. Pek çoğu beyaz perdeye aktarılmış ve Batı dillerine tercüme edilmiştir. 1970 yılında evine dönmek için bindiği araçta şoförle tartışırken geçirdiği kalp krizi sonucu elli yedi yaşında vefat etmiştir (Nevfel, 1981; Kaşyût, 2000, s. 49-79).

Eril Tahakkümün Modern Zamanlarda İnşasına Etkin Bir Örnek: ‘Abdülhalîm ‘Abdullah’ın *Güşnû’z-Zeytûn* Adlı Romanı 31

zenginleştirdiği eserinde ilk dönem Mısır romanlarında görmediğimiz bir üslupla roman sanatına derinlik kazandırmıştır.

‘Abdülhalîm ‘Abdullah’ın *Güşnû’z-Zeytûn* (Zeytin Dalı, 1955) Romanı

‘Abdülhalîm ‘Abdullah siyasi ve ekonomik şartlar sonucu meydana gelen toplumsal sorunları ele almaktan ziyade bireysel tasarrufların neticesi olan eylemleri sorunsallaştırmış, kadın ve evlilik olgularını *Krouzer Sonat* ve *Anna Karenina* adlı romanlardan esinlenerek analitik romantizmle hikâyeleştirmiştir. Evlilik dışı ilişkiyle hamile kalan, kocası boşanmayı reddettiğinde ilişkisine devam eden ve sonunda dışlandığı için intihar eden Anna’nın yaşamından sadece kendisinin sorumlu tutulup, kocasının bu yanlışa katkısı göz ardı edildiği gibi (Tolstoy, 2022) *Zeytin Dalı* adlı romanda aşk, evlilik ve kıskançlık olguları aynı eril bakış açısıyla ele alınmıştır.

Roman Karakterleri ve Olay Örgüsü

Orta tabakaya mensup insanların yaşadığı semtte ana okul, orta okul ve sanat okullarını bünyesinde barındıran Medârisu’n-Naşr adlı millî eğitim bakanlığına bağlı bir özel eğitim kurumunda görev yapan öğretmenlerle öğrenciler arasındaki davranışların betimlenmesiyle başlayan roman, “aşk-evlilik-aldatma” üçgeninde bireyden hareketle genele dair çıkarımlarda bulunur. Anlatıcı yazar ‘Abdûh’un aşağıdaki cümleleriyle başlayan romanda onun yaşamı, iddia ettiği gibi iradesi dışında gelişmekten ziyade tercihlerinin eseri olarak şekillenecektir:

Bazen başkasının hikâyesinin sonu, sen onu fark etmeden senin hikâyesinin başı olur... Bunu anladığında duruma göre ya ağlayarak ya da gülererek, vay be, dersin. Buna rağmen bazıları, ne olduğu bilinmeyen kocaman, güçlü bir şeyin insanların hikâyesine müdahale ettiği gerçeğini inkâr eder. Oysa plan yaparak uykusuz geçirdiğimiz kaç gecenin sabahı hiçbir şeyin planladığımız gibi gitmediğini görmüşüzdür (‘Abdullah, 1955, s. 5).

Romanda kız okuluna görevlendirilen Cemâl Efendi, öğrencisi ‘Atiyyât’la yakınlaşmış, tayini çıkıp okuldan ayrıldıktan sonra onun yerine görevi devralan ‘Abdûh’un ‘Atiyyât’la yaşadığı aşk ve evlilik, kıskançlık ve hezeyanlarla şekillenerek ‘Atiyyât’ın ölümüyle sonuçlanmıştır.

Romanın bel kemiğini oluşturan üç ana karakter; aynı okulda görev yapan öğretmen Cemâl Efendi ve anlatıcı-yazar ‘Abdûh ile onların öğrencisi ‘Atiyyât’tır. Adı çok az geçen diğer öğretmenlerle ‘Atiyyât’ın ailesi yazarın olay akışında kullandığı gölge şahsiyetlerdir.

Cemâl Efendi

Anlatıcı- yazar ‘Abdûh, Cemâl Efendiyi betimlerken onun yakışıklılığını ön plan çıkarmış kendi karakterinden tamamen farklı, dışa dönük, konuşkan ve kendinden emin bu öğretmen hayatı boyunca hem gıpta ettiği hem de kıskandığı bir kişi olmuştur: “Kendi adıma ben Cemal’in kabiliyetine inanıyordum. Bir kadının kalbini kazanmak için Allah’ın yarattığı en güzel şeylerden biri olan iki anahtara sahipti. Bunlardan ilkinin kadını tanıdığı anda kullanmaya başlarken diğeri sürekli kullandığı şeydi: Yakışıklıydı... Ve yalancıydı!” (‘Abdullah, 1955, s. 8-9).

Cemâl Efendi’nin ‘Atiyyât’la yaşadığı aşk dillerde dolaşırken tayini çıkıp okuldan ayrıldıktan sonra ‘Abdûh’la sadece birkaç kez karşılaşsalar da ona karşı hissettiği kıskançlık hayatına yön vermiştir.

‘Abdûh

Cemâl Efendi’nin tam tersi sessiz, sakın ve içine kapalı bir karakter olan ‘Abdûh okuyucuya kendisini aşağıdaki cümlelerle tanıtmıştır:

Okuldaki arkadaşlarım arasında, eski parlamentolarımızda az sayıdaki bağımsızlar gibiydim, ne birey olarak ne de bir grubun üyesi olarak görülüyordum. Bu, bana güçlü bir kişiliğe sahip olma zevkini tattırmasa da ikinci sırada gelen başka bir zevk bahşediyordu; her grup beni pohpohlayıp kendi tarafına

çekmeye çalışıyor, ben de bundan istifade diyordum. Doğam gereği çabuk hareket eden biri değildim, itaatkâr ve mütereddittim. (...) Okuldaki her arkadaşım sır vermede bana güvenirdi. Bilerek veya bilmeyerek öğretmen veya öğrencilerden birine kalbini kaptıran benimle bunu paylaşırdı. Tutkulu sohbetlere, gerçek heyecanıyla ya da konuyla örtüşmeyen soğuk bir tavırla katılırdım (‘Abdullah, 1955, s. 6-7).

Ağırbaşlı ve sakin tavırlarıyla idarenin güvenini kazanan ‘Abdûh Cemâl Efendi’nin yerine kız okulunda görevlendirildiğinde ‘Atiyyât’la yaşadığı ilişki evlilikle sonlanmış fakat hala daha ‘Atiyyât’ın Cemâl Efendiyi sevdiğine dair şüphesi evliliklerinin sonu olmuştur.

‘Atiyyât

Kız arkadaşlarına göre daha uzun daha güzel ve gür sesli olan ‘Atiyyât onlara nazaran daha hayat doludur. Kahire’nin fakir mahallelerinin birinde çok çocuklu ailenin bir ferdi olan ‘Atiyyât ergenliğe yeni adım atmış bedeni ve tavırlarıyla arkadaşları arasında oldukça dikkat çekicidir (‘Abdullah, 1955, s. 14).

‘Abdûh, ‘Atiyyat ile evlendikten sonra geçmişte yaşananlardan kaynaklanan şüphe ve kıskançlıkla cehenneme dönen evliliğinde, karısının isteğiyle boşanmaya razı olmuş, belki de bu yüzden romanda sıklıkla geçen *“Geçmişte yaptıklarını kabullenemediğimiz insanları niçin severiz?”* sorusuna cevap aramıştır. Söz konusu coğrafyanın özelliği olan *“tercihlerinin sorumluluğunu almak yerine sonucunu kadere yüklemek”*, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dinî platformda da çokça tartışılan bir konu olmuştur.

Eser ‘Abdûh’un şüphe krizlerini betimleyerek devam etmiş, boşandıktan sonra kaldığı evde betimlenen sahneyle sona ermiştir: *Anna Karenina* adlı eserin son bölümü olan Anna’nın kendisini cezalandırmak için (‘Abdullah, 1955, s. 221) tren raylarına atladığı satırları okuyan ‘Abdûh’un gözüne sabah gazetesindeki haber ilişir: *“Yedi odadan oluşan bir binanın çatısında göğsüne ve karnına aldığı bıçak darbeleriyle öldürülen bir kadın cesedine rastlandı. Araştırmalar ‘Atiyyât’ı öldüren kişinin kendisine bu evi tutan ve ara sıra ziyaretine gelen aşığı olduğunu ortaya koydu...”* (‘Abdullah, 1955, s. 221).

Söz konusu eserde yazarın insan, aşk ve evlilik hakkındaki çıkarımları romanı analitik bir boyuta taşımıştır.

Romanda Kadına Eril Bakış Açısı

Öğretmen öğrenci ilişkisini mesleki etikten soyutlayarak kız erkek ilişkisine dönüştüren roman, Cemâl Efendi’nin çapkın fitratını olumlayarak öğrencisiyle yaşadıklarını normalleştirirken ‘Atiyyât başta olmak üzere kızların erkeklerle ilişkisi “koca avı” başlığında değerlendirilmiştir.

Sevgi üzerine yaptığımız sohbetlere ayıracak çok vakit vardı. Yemekten sonra öğle teneffüslerinde ve akşamları kahvede buluştuğumuzda bıkmadan bu konuyu konuştuğumuz gibi, gerektiğinde kısa aralarda da fısıltıyla ondan söz ederdik. Sevgi denen bu tek duygudan sayısız çeşit yemek, birkaç çeşit meze yapabildik.

Zevk, eğlence, acı... Ondan bütün bu duyguları üretebildiğimiz sevgi bize güç, irade ve kaldırabileceğimizden daha fazla metanet veriyordu. Delikanlı erkekler böyledir işte (‘Abdullah, 1955, s. 6).

Delikanlı çağındaki hocaların dillerinden düşürmediği sevgi sohbetlerinin tuhaf tarafı kız öğrencilerin bu sohbetlere malzeme oluşudur. Bayan öğretmenleri kendi aralarında paylaşmakla yetinmeyen erkek hocalar olgun kızları da bu paya dâhil etmiş, öğretmen Cemâl Efendi ile ‘Atiyyât arasında yaşanan ilişkiyi kıskançlıkla karışık hayranlıkla takip etmişlerdir:

Kadın hocaları zorla ve cebren erkek öğretmenlere dağıttık. Çünkü kalbi olan herkes sevmeli. Yaşından büyük görünen kız öğrencilere gelince; bir kısmını hocalara bir kısmını da gençlik şarabıyla erkenden sarhoş olan genç talebelere pay ettik. Zira kalbi olan herkes sevmeli!

Genç arkadaşlar sakın ve kanaatkâr olduğumdan rıza gösterip karşı çıkmayacağımı bildiği için beni tabiatın her konuda cimri davrandığı, kabiliyet yoksunu, evde kalmış hocalardan biriyle eşleştirdiler. Güliyor, kızarıyor, gençliğimle uyuşmayacak bir vakara bürünüyordum (‘Abdullah, 1955, s. 10).

Anlatıcı yazar, diğer hocaların kıskandığı Cemâl Efendi ile kız öğrenciler arasındaki ilişki hakkında yorum yaparken bu durumu kadınların zaaflarıyla açıklamıştır:

Yalancı ve yakışıklıydı... İşte iki anahtar...

Genellikle bakire kızlar yakışıklı ve yalancı erkelerin kurbanı olur. Gençken, bunun nedenini bulamamıştım fakat yıllar geçip cam kırıklarıyla dolu dikenli yollarda yürüdükçe bu sırrı kavradım.

Loş ışığı seven ve kilitli kapılar ardında kırmızı ışıktaki tahrik olan bir mahluk, açık havada, her şeyin bütün ayrıntısıyla görüldüğü aydınlıkta yaşamaktan hoşlanmaz. Mutluluğunu yok eden bir can sıkıntısı hisseder, esner gerinir ve uykulu gözlerle mutluluğun peşine düşer. İşte bu mahluk kadındır (‘Abdullah, 1955, s. 9).

Erkeklerle flört eden kızların bu ilişkiyi evlilikle neticelendirmek için gösterdiği çabayı ise yazar aşağıdaki şekilde yorumlar: “Anlaşmadık mı? Cahil dostum, her şeyden önce hemfikiriz ki bir kadın evlilikten önce birlikte olduğu bir erkekle evlendiğinde, aralarındaki olayların yasallığı geriye doğru işler ve evlilik mizandaki hataları hafifletir” (‘Abdullah, 1955, s. 23).

Bunun gibi eserde erkeklerin “kadınların elinde çile çeken mazlumlar” olarak birden fazla karakterle ispatı eril bakış açısının tekrarlandığı olaylardır. ‘Atiyyât’ın babası ve okul müdürü bu mazlumlara örnek olarak yer almıştır: “Kayınpederime, çocuklarının ve karısının ona gösterdiği ilgiden daha fazla ilgi gösteriyordum. Belki de bunun sebebi aynı taifeden olmamızdı. Seyri, batmasından daha hayırlı olan bir gemide zavallı yılgin adamlar taifesi” (‘Abdullah, 1955, s. 189).

‘Abdûh, Feyyûm’a döndüğünde onu özlemle karşılayan okul müdürüyle aralarında geçen konuşma konunun bir diğer örneğidir:

Müdürle karşılaştım, beni öpüp kucakladı, hâlîme üzölmüş, iyileştığım için beni kutlamıştı. Yokluğumda bazı dostların beni sorduğunu ve bir miktar para topladığını söyledi. Görüşmediğimiz süre zarfında evindeki sorunlardan, karısının kendisini Feyyûm’da bırakıp yanına bir çocuğunu alarak gitmekte nasıl ısrarcı olduğundan bahsetti ve kulağıma yılgin bir şekilde fısıldadı “Ah ‘Abdûh Hoca! Keşke ortada çocuk olmasaydı! Ne yaparsın, benim durumum seninkinden farklı!” Sonra asasını sinirle yere vurup dünyaya lanet okudu (Abdullah, 1955, s. 169).

‘Abdûh belki bu yüzden, belki de çocuğunun Cemal Efendi’den olduğu şüphesiyle o öldüğünde hiç üzölmemiş ve bu olaydan sonra ayrılık süreci başlamıştır. ‘Abdülhalîm Abdullah’ın söz konusu eserinde görölen hezeyan ve öfke, Tolstoy’un *Kreuzer Sonat* ve *Anna Karenina* adlı romanlarındaki hikâyeye benzeşmektedir.

Aldatan Kadın

Romanda, erkeklerin kadınlarla ilişkilerini anlattıkları sohbetler olumlanarak ifade edilerek aldatma olgusu sadece kadın üzerinden eleştirilmiş, en önemlisi öğretmenlerin kız öğrencilere rehberlik etmek yerine onlardan istifade etmesi ya da bunun hayalini kurması “sevgi” sözcüğüyle yumuşatılmıştır.

Anlatıcı yazar çıkarımları üzerine kurguladığı hezeyanlarla, başlangıçta Cemâl Efendi ile birlikte olan ‘Atiyyât’ın, evlendikten sonra da onunla görüşmeye devam ettiği düşüncesine inanmış, bebeğin babasının o olduğu zannıyla yaşadığı kıskançlığının zirvesinde gösterdiği şiddet ve onur kırıcı tavırlar sonunda boşanmıştır: *“Bütün gece düşündüm; ışıklar kapanıp, hastalıkların dindiği ve bir hemşirenin koridorda arkadaşıyla fısıldaştığı sırada kendimle ilgili bir neticeye varmıştım. Fıtraten avlanma eğiliminde olmayan bir avdım ve dolandırıcıların tuzağına düşmüştüm”* (‘Abdullah, 1955, s. 168).

Abdûh’un kendini inandırmaya çalıştığı aldatılmışlık hikâyesi aslında en başından verdiği yanlış kararın sonucudur: *“Bazen kendi ellerimizle yaptığımız şeylerin intikamını, sanki başkası yapmış gibi alırsız”* (‘Abdullah, 1955, s. 89).

Cemâl Efendiyle birlikteyken ulaşılmaz görülen ‘Atiyyât’la evliliklerinin ilk gecesinden itibaren içini saran şüphe onu esir almıştır:

İşığı tekrar açtım hareketlerimde bir tiksinti duygusu vardı ancak bu sefer geçmiş ve şimdiki zaman, bir nehrin başka bir nehirle buluşması ve birlikte gizemli geleceğe doğru koşması gibi bağlantılıydı. Pencereye yöneldim, perdeye çizilmiş çıplak kadın motiflerini inceledim. Endişe içinde “çıplaklık içinde çıplaklık” diye fısıldadım... Sonra ‘Gizem ne güzel şey’ dedim kendi kendime. Bayram elbisesini gelmeden önce giyen ama bayram günü tekrar giydiğinde güzel bulmayan çocuk gibiydim (‘Abdullah, 1955, s. 89).

Atiyyât o gece ağlayarak, ‘sevgisinin değişmesinden korktuğunu’ söylediğinde yemin ederek onu teselli eden ‘Abdûh, içinden; *“söylediklerim yalan çünkü, gelecekte emin değilim”* diye geçirmiştir (‘Abdullah, 1955, s. 90).

On beş günlüğüne köyde ailesini ziyarete giden ‘Abdûh döndüğünde kahvede Cemâl Efendiyle karşılaşmış, yokluğunda onun ‘Atiyyât’la görüşmüş olabileceği endişesi ile tutuşan evhamı her gün biraz daha artınca, çocuklarının vefatından sonra karısının ayrılma talebini kabul ederek boşanmıştır.

‘Abdûh, ‘Atiyyât’tan ayrıldıktan sonra onun öldüğünü öğrenince ancak huzur bulmuştur. ‘Abdülhâlim ‘Abdullah bütün bu yaşananlarda ‘Abdûh’un suçunun olmadığını kanıtlamak için romanı ‘Atiyyât’ın âşığı tarafından göğsüne ve karnına aldığı bıçak darbeleriyle öldürüldüğü haberiyle bitirir. Bu son Tolstoy’un *Anna Karenina* için biçtiği sona yakındır. Şu kadar var ki biri intihar ederken diğeri âşığı tarafından öldürülmüştür. Yazar iki karakter arasında okuyucunun bağ kurması için önce Tolstoy’un ünlü eseri *Anna Karenina*’yı zikretmiş sonra kendi kahramanına buna benzer bir son hazırlamıştır.

Anna Karenina’ı bir kez daha okumaya başladım. Sanki ‘Atiyyât’ın hikâyesini okuyordum. Pek çok sayfada dört yıl boyunca yaşadıklarına benzer şeyler gördüm. (...) Tolstoy’un zalime kestiği cezayı okuduğumda camun arkasında dikilmiş tren istasyonuna ve gara giren trene bakıyordum. Hadisenin ansızın kitap sayfalarından çıkıp Kufru’z-Ziyât tren garında gerçekleşeceğini hayal ettim. Anna Karenina ihtişam, lüks, tereddüt ve çekicilikle yük trenini karşılamak için kabinin arkasında çıkıyordu (‘Abdullah, 1955, s. 219-220).

Abdûh sabah uyandığında gazetede ‘Atiyyât’a benzeyen bir resim görür. Bir binanın zemin katında âşığı tarafından öldürüldüğü haberi verilmiştir. Bir hırs uğruna peşine düştüğü ancak kıskançlık ve hezeyanların gölgesinde ateşten bir gömleğe dönüşen aşkı sönmeye başlarken o da kendisiyle barışmaya başlamıştır. Fakat Tolstoy’un şikâyet etmek bir yana ondan beslendiği şüphe, ‘Abdülhâlim ‘Abdullah için ruhu yoran bir yükür: *“Gözyaşlarının arasında iri gözlü, nazik ve huzurla gülümseyen esmer bir kadın silüeti belirdi. Bu ruhani bir silüetti. Elinde yeşil bir dalla bana doğru geliyordu. Sanki o zeytin dalıydı”* (Abdullah, 1955, s. 221).

Roman boyunca sıklıkla sorduğu “Geçmişte yaptıklarını kabullenemediğimiz insanları niçin severiz?” sorusunun cevabı aslında o kadınların tamamen elde edilmemiş olmasındadır. Kendisine ait olmayan bu beden, artık ortadan kalktığında huzura ermiştir.

SONUÇ

Doğuşundan itibaren modern Mısır edebiyatı bir yandan millî forma bürünürken diğer yandan tüm dünyaya hâkim olan akım ve düşüncelerin tesirinde toplumsal yapıyı sorunsallaştırmıştır. Romanın çok karakterli yapısı bireyden başlayıp tüm kamusal ve özel alanı betimlerken bütün mahrem ilişkileri şeffaflaştırmış ve bundan en fazla nasibini alan kadın ve aile olmuştur. İlk dönem Mısır romanında kadın sorunsalının başköşeye oturmasının nedenlerinden biri Batı’da Fransız İhtilali, Rönesans ve Reform hareketiyle sarsılan ve ekonomik devrimle tamamen farklılaşan yapıda aileyi korumak için kadına yüklenen sorumluluk, diğeri de yerel olarak Mısır’ın Batı ile temastan itibaren kadın hak ve özgürlüğü konusunda yaşadığı yüzleşmedir. Mısır’da entelektüel camia kadının hak ve özgürlüğü konusunda tüm dünyaya hâkim olan bu bakış açısını sorgularken toplumsal cinsiyet rolleri ve eril bakış açısının tahakkümü kaçınılmaz olmuştur.

Genel olarak Doğulu toplumlara ait olarak lanse edilen eril bakış açısı, Batı edebiyatında Bernard Shaw, Ibsen ve Tolstoy gibi yazarların eserlerinde ortaya çıkarken Mısır’da ilk dönem yazarlardan ‘Abdulkâdir el-Mâzinî, Tâhir Lâşîn ve Tevfîk el- Hâkîm örtülü ya da açık bir şekilde eril bakış açısıyla yazmıştır. Lâşîn, *Havva’ bilâ Âdem*’de kadının eğitimini ailenin menfaatiyle ilişkilendirilmiş, Tevfîk el-Hâkîm er-Ribâtü’l-Mukaddes adlı romanında modernite eleştirisini kadın üzerinden yapmıştır. Söz konusu romanda kadın, Mısır’da yayılmaya başlayan modernitenin bir çıktısı olarak sunulurken kocası erdem sahibi, edebî zevkleri olan bir karakter olarak tasarlanmıştır. ‘Abdulkâdir el-Mâzinî ise *İbrâhîm el-Kâtib* adlı eserinde bir yandan kadının eş seçme hakkını savunurken diğer yandan onu, bireysel duyguları bir erkeğin yaptığı gibi evrensel olaylarla ilişkilendiremediği için küçümsemiştir. Kadın eleştirisinin en yapıcı ürünü Tâhâ Hüseyin’in *Şecerâtü’l-Bûs* romanı sayılabileceği gibi ‘Aşkâd’ın *Sâra*’sı da gündemden bağımsız aşkın ve kadının doğasına dair önemli bir değerlendirmedir.

İlk dönem çoğu Mısır romanında görülen eril bakış açısı ikinci dönem roman yazarlarından ‘Abdülhalîm ‘Abdullah’ın *Guşnû’z-Zeytûn* adlı eserinde de yer alırken bu eserde Tolstoy’un *Anna Karenina* adlı romanına yaptığı atıf ve Krouzer *Sonat* adlı hikâyeye benzeşen yönleri kadın, aldatma ve evlilik konusunda aynı bakış açısını sürdürdüğünü gösterir.

Söz konusu romanda çok birimli bir okulda erkek öğretmenlerin kız öğretmen ve öğrencileri aralarında pay etmeleri ve Cemal Efendî’nin öğrencisiyle yaşadığı aşk meşrulaştırılırken, anlatıcı- yazar aynı öğrenci ile evlendikten sonra yaşadığı kıskançlık ve hezeyanla eşine şiddet uygulaması mazur gösterilmiştir. Kadının evlenmek arzusuyla kendini erkeğin kollarına atması ve evlendikten sonra gözünün dışarıda kalması, romandaki eril bakış açısının tedavülü olarak nitelendirilir. Bunun gibi eserde erkeklerin “kadınların elinde çile çeken mazlumlar” olarak birden fazla karakterle ispatı bu düşüncenin devamıdır.

Öğretmen öğrenci ilişkisini kız erkek ilişkisine dönüştüren roman, öğretmenlerin öğrencileriyle aşk yaşamasını normalleştirirken kızların erkeklerle ilişkisini “koca avı” olarak yorumlamıştır. Romanda aldatma olgusu sadece kadın üzerinden eleştirilmiş, öğretmenlerin kız öğrencilere rehberlik etmek yerine onlardan istifade etmesi ya da bunun hayalini kurması “sevgi” sözcüğüyle yumuşatılmıştır.

‘Abdülhalîm ‘Abdullah, kadın, evlilik ve aşk konusunda çıkarımlarda bulunduğu eserinde kıskançlık ve hezeyandan arınmış sevginin huzur vereceği mesajıyla romana son vermiştir. Analitik

romantizm ile kaleme alınan romanda yazarın eserini benzetmelerle güçlendirdiği görülürken üslûbu Mısır’da roman sanatın geliştiğini teyit etmektedir.

SUMMARY

The art of the novel, which modern Egyptian literature was introduced to through translations, evolved into a form that depicts the Egyptian people after its insignificant first examples, and women and marriage constitute the first phenomena in these novels in which the social structure is questioned. Egypt, which became a colonial country first with the French occupation and then with the British invasion, became more interested in the Western lifestyle with the translation movement and student delegations abroad, and the ideas of the intellectual community on women's choice of spouse, marriage, and education took their place in the lines of novels.

As the novel was shaped in terms of content, it went through the processes of Romanticism and Realism under the influence of the West, while criticism always maintained its place as a result of being governed by an authoritarian regime. It was observed that writers who were acquainted with the science of psychology and sociology made analytical comments in their works. The continuity of masculine dominance in the East, no more so than in the West, began with translated works in literary literature, and implicit or explicit misogyny took its place in stories and novels in Egyptian literature. However, when early modern Egyptian literature is considered, it is seen that a small number of story and novel writers defended women's right to be an individual and examined the truth behind women's dispositions despite traditions.

Abdhalim Abdallah problematizes the actions that are the result of individual actions rather than addressing social problems that arise as a result of political and economic conditions, and narrates the phenomena of women and marriage with analytical romanticism inspired by the novels *Krouzer Sonata* and *Anna Karenina*. Just as Anna, who becomes pregnant out of wedlock, continues her affair when her husband refuses to divorce her and eventually commits suicide because she is marginalized, is held solely responsible for her life, and her husband's contribution to this wrong is ignored, in the novel *Olive Branch* deals with the phenomena of love, marriage, and jealousy from a masculine perspective.

Consisting of 221 pages, the novel is written in Arabic, and the author enriched it with metaphorical elements, giving depth to the art of the novel with a different style from the early Egyptian novels. The novel begins with a description of the behaviors between teachers and students in a special education institution affiliated with the Ministry of National Education called Medarisu'n-Nasr, which includes kindergarten, middle school, and art schools in a neighborhood where middle-class people live, and makes inferences about the generality based on the individual in the triangle of "love, marriage, and deception".

The narrator believed that Atiyyat was cheating on him with the delusions he built on his inferences. He believed that the baby was not his and divorced his wife at the end of the violence and insulting attitudes he showed at the peak of his jealousy. To prove his right, the author ends the novel with the news that his wife was murdered by her lover after divorce. This ending is close to Tolstoy's ending for *Anna Karenina*. In the novel, the phenomenon of infidelity is criticized only through women, and the fact that teachers take advantage of female students or dream of it is softened with the word "love". In addition, men are portrayed as "the victims who suffer at the hands of women", and Atiyyat's mother and the school principal's wife are given as examples of these victims.

In the novel in question, male teachers in a multi-unit school divide female teachers and students among themselves, and Cemal Efendi's romantic relationship with his student is legitimized.

Meanwhile, the narrator-author justifies his own jealousy, delusions, and acts of violence toward his wife after marrying the same student. The depiction of women throwing themselves into the arms of men out of a desire to marry and their continued interest in other men post-marriage is characterized as a perpetuation of the novel's male-centric perspective. Similarly, the portrayal of men as "victims suffering at the hands of women" through multiple characters reinforces this viewpoint.

The novel, which transforms the teacher-student relationship into a romantic one, normalizes teachers falling in love with their students while interpreting girls' relationships with men as "husband-hunting". The concept of infidelity is criticized solely through the lens of women, while male teachers exploiting or fantasizing about exploiting female students is softened with the term "love".

As Abduh's love, which he pursued out of ambition but suffered under the shadow of jealousy and delusions, came to an end, he began to make peace with himself. For Abdalhalim Abdallah, the doubt that Tolstoy nourished for authorship is a burden that exhausts the soul. Abdalhalim Abdallah ends the novel with the message that love, free from jealousy and delusion, will give peace of mind. In the novel written in analytical romanticism, it is seen that the author strengthens his work with metaphors, and his style confirms the development of the art of the novel in Egypt. The novel has 221 pages and is written in Fasih.

Makale Bilgileri		Article Information	
Etik Kurul Kararı:	Araştırmanın veri toplama süreci 2020 yılından önce gerçekleştiği için Etik Kurul Kararından muaftır.	Ethics Committee Approval:	Since the data for the research were gathered before 2020, it is exempt from the Ethics Committee Approval.
Katılımcı Rızası:	Araştırmaya katılanlara çalışmanın amacı ifade edilerek rızaları alınmıştır.	Informed Consent:	The purpose of the study is explained to the participants and their informed consent was obtained.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.	Financial Support:	The study received no financial support from any institution or project.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	Conflict of Interest:	The authors declare that declare no conflict of interest.
Telif Hakları:	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.	Copyrights:	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- ‘Abdullah, A. (1955). *Guşnû’z-Zeytûn*. Kahire: Mektebetü’l-Mısır.
- el-‘Akkâd, M. A. (2006). *Sâra*. Kahire: el-İdâretü’l- ‘Amme li’l-Neşr.
- Akpınar, B. (2015). *İbsen’in Sıradışı Kadınları*. İstanbul: April Yay.
- Çelenlioğlu, A. (2017). “Necîb Mahfûz’un üçlemesinde eleştirel gerçeklik”, *Şarkiyat*, 9 (1), 1-21.
- Çelenlioğlu, A. (2023). “Tâhâ Hüseyin’in Du‘âu’l-Keravân romanında kadın olgusu”, *Social Sciences Studies Journal*, 9 (112), 7164-7170.
- Er, R. (1997). *Modern mısır romanı (1914-1944)*. Ankara: Hece Yay.
- el-Hakîm, T. (1944). *er-Ribâtu’l-Mukaddes*. Kahire: Heyetu’l-Mısriyye el-‘Âmme li’l-Kitap.
- Hüseyin, T. (2013). *Şecerâtu’l-Bû’s*. Kahire, Müessesetü’l- Hindâvî li’t-Ta’lîm ve’s- Şekâfe.
- Kaşyût, M. H. (2000). *Dirâsa Edebiyye ‘an ‘A’mâl Muḥammed ‘Abdulḥalîm ‘Abdullah*. Kahire: el-Heyetu’l- ‘Âmmetu’s- Şekâfiyye.
- Laşîn, T. (1934). *Havvâ’ Bilâ Âdem*. Mısır: Matba ‘atu’l- İ’tîmad.
- el-Mâzinî, A. (2011). *İbrâhîm el-Kâtib*. Kahire: Müessesetü’l- Hindâvî li’t-Ta’lîm ve’s- Şekâfe.
- el-Mâzinî, A. (1937). “es-Sarakâtu’l-Edebiyye”, *Mecelletu’r-Risale*, 213, 1-6.
- en-Nessâc, S. H. (1981). *Tatavvuru Fenni’l-Kışşâti’l-Kaşîra fi Mısır*. Kahire: Dâru’l Me ‘ârif.
- Nevfel, Y. H. (1981). *‘Abdulhalîm ‘Abdullah Hayâtuhu ve Edebuhu*. Riyâd: ‘Îmâdetü’ş-Şuûni’l-Mektebât.
- Shaw, B. (2021). *İnsan/üstün insan*. İstanbul: Bilgi Yay.
- eş-Şarkâvî, A. (1956). *eş-Şevâriu’l-Halfiyye*. Kahire: Dâru’ş-Şurûk.
- eş-Şarkâvî, A. (1986). *Kulûb Hâliye*. Kahire: el-Heyetu’l-Mısriyyetu’l- ‘Amme li’l-Kitap.
- Şûşe, M. S. (2007). *Nisâun fi Hayâti ‘Aduvnu’l-Mer’e Tevfik el-Hakîm*. Kahire: İdâretü’l-Kutub ve’l-Mektebât.
- Teymûr, M. (1947). *Selvâ fi Mehebbi’r-Rîh*. Kahire: Mektebetü’l-Âdâb.
- Tolstoy, L. (2022). *Anna Karenina*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay.
- Tolstoy, L. (2022). *Kreutzer Sonat*. İstanbul: Can Yay.



Magical Realism in Evliya Çelebi's *Seyahatname*

Barış Mete*

* Doç. Dr. / Assoc. Prof.

Selçuk University, Faculty of
Letters, Department of
English Language and
Literature / Selçuk
Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, İngiliz Dili ve
Edebiyatı Bölümü
bm@selcuk.edu.tr
Konya / TÜRKİYE

Received / Gönderim :

15 Eylül 2024

Accepted / Kabul:

28 Şubat 2025

Field Editor / Alan

Editörü: Ülfet Dağ

Abstract

Aristotle accentuates the significance of a lifelike depiction in drama and poetry. As a result, realistic art and literature display hostility to creativity and inventiveness beyond the limits of what is believable and plausible. Apart from true to life portrayals, no description is allowed. This is the reason why factions and groups characterised by nontraditional artistic methods emerge in contrast to the teachings of traditional realism. Their original ideas, styles, and techniques stand as opposed to the elements of canonical formation. As a literary mode, magical realism questions the authority and significance of traditional realist teaching. It displays a realistic world view where the ordinary and extraordinary exist together. Magical realism revisits the world, and redefines the essence of existence. Magical realism is where the familiar may become exceptional and extraordinary. This paper claims that the seventeenth-century Ottoman explorer Evliya Çelebi's travelogue *Seyahatname* pictures some of the earliest illustrations of magical realism as a style of writing. His ten-volume narrative gives a description of the empire and the neighbouring lands and cultures. The study asserts that although Evliya Çelebi represents reality as it is, his chronicles and descriptions feature the magical realist marvellous and supernatural.

Keywords: Magical realism, supernatural, marvellous, Evliya Çelebi, *Seyahatname*.

Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde Büyülü Gerçekçilik

Öz

Aristoteles drama ve şiirde gerçekçi bir tasvirin önemini vurgular. Sonuç olarak gerçekçi sanat ve edebiyat, inanılır ve makul olanın sınırlarını aşan yaratıcılığa ve buluşçuluğa düşmanlık sergiler. Gerçek hayattaki tasvirler dışında hiçbir açıklamaya izin verilmez. Geleneksel gerçekçilik öğretilerinin aksine, geleneksel olmayan sanatsal yöntemlerle nitelendirilen hizip ve grupların ortaya çıkmasının nedeni budur. Bunların özgün fikirleri, üslupları ve yöntemleri kanonik oluşumun unsurlarına zıttır. Edebi bir tarz olarak büyülü gerçekçilik, geleneksel gerçekçi öğretinin yetki ve önemini sorgular. Sıradan ve sıra dışının bir arada var olduğu gerçekçi bir dünya görüşünü sergiler. Büyülü gerçekçilik dünyayı yeniden ziyaret eder, varoluşun özünü yeniden düşünür ve yeniden tanımlar. Büyülü gerçekçilik, bilinenin olağanüstü ve sıra dışı hale gelebileceği yerdir. Bu çalışma, on yedinci yüzyıl Osmanlı gezgini Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinin bir yazı tarzı olarak büyülü gerçekçiliğin en eski örneklerinden bazılarını resmettiğini savunmaktadır. Evliya Çelebi'nin on ciltlik anlatısı imparatorluğun, komşu toprakların ve kültürlerin bir tanımını verir. Araştırma, Evliya Çelebi gerçeği olduğu gibi yansıtsa da, anlattığı olaylar ve tasvirlerin büyülü gerçekçiliğin harikulade ve doğaüstü unsurlarını barındırdığını öne sürer.

Anahtar Kelimeler: Büyülü gerçekçilik, doğaüstü, olağanüstü, Evliya Çelebi, *Seyahatname*.

INTRODUCTION

Realism in literature and the arts is built on the principle of showing or presenting things as they are in life. Although this sounds to be an uncomplicated assumption, the history of writing and art is the study and record of conflicting opinions, ideas, and advice. The earliest canonical references to such disagreements are the Platonist and Aristotelian interpretations of the poet and poetry. Plato banishes the poet from the state, for he associates poetry with imitation. He believes that the poet is an imitator who has inadequate knowledge of the true existence of things. Since the poet is an uninformed imitator, Plato believes that poetry harms and spoils the reason and intellect of the hearers. Poetry can only be considered as appearance since it does not have any meaningful substance (Plato, 2007, p. 31).

Aristotle's response in his *Poetics* to the Platonist banishment of the poet is a restrained acknowledgement of poetry as an imitation. Aristotle elaborates on the concept of imitation detailed enough to establish the notion of mimesis as the guiding principle of any artistic achievement and production. Aristotle suggests that art imitates life; it mimics the course of existence as it is. This aesthetic doctrine is the absolute and determining basis of the question of catharsis. Aristotle emphasises the significance of catharsis so enthusiastically that he eliminates anything which could jeopardise the cathartic end of Greek tragedy. He accentuates that not only the plot but also the acting and characterisation must be believable and plausible. The modern idea of mimesis in literature and the arts originates in Aristotle's insistence on the achievement of logical and probable representation.

It is due to such canonical accentuation of a lifelike depiction that realistic art and literature display hostility to creativity and inventiveness beyond the limits of what is convincing and reasonable. Apart from true to life portrayals or depictions, no description is allowed. In literary history, this is the reason why factions and groups characterised by nontraditional and avant-garde artistic methods and techniques emerge in contrast to the teachings of traditional realism. Their original ideas, styles, and methods stand as opposed to the elements of canonical teaching. Not only modernist but also structuralist, poststructuralist and postmodernist discussions about the creation of works of art challenge and question the authority and significance of traditional realist teaching.

As an innovative literary mode, magical realism reconsiders Aristotelian mimetic tradition. It displays a realistic world view where the everyday and unusual, the ordinary and extraordinary exist together. Magical realism is a style of writing which explores unfamiliar and unique ways of looking at reality. It is realism that displays different and unconventional methods of and techniques for representing truth and the real world. Magical realism revisits the world, it reconsiders and redefines the essence of existence. The magical realist artist may depict the ordinary, yet he sees the illustration uniquely as if one had never seen the reproduced ordinary objects before. The artist brushes the everyday world with typical features of the familiar life, yet he observes it in a new and different way. Magical realism is where the familiar may become exceptional and extraordinary. The magical realist unmasks what is simple and recognisable so that his magical realism detaches and delivers what is basic and straightforward through an unexpected surprise.

The seventeenth-century Ottoman explorer and prose writer Evliya Çelebi's (Derviş Mehmed Zilli) *Seyahatname* (Book of Travel) is his travelogue where he takes his travel notes, records his commentaries on the places he saw and events he encountered. *Seyahatname* is Evliya Çelebi's ten-volume narrative in which he describes cities, towns, villages, and provinces from his birthplace İstanbul to Bursa, from Georgia to Rumelia, from Transylvania to Abyssinia. In *Seyahatname*, Evliya Çelebi gives almost an entire description of the empire and the neighbouring lands and cultures in his first-person narrative.

It is claimed that in *Seyahatname* Evliya Çelebi favours folklore and myth over factual evidence. Therefore, his narrative lacks archival data and actual information. It is further asserted that Evliya Çelebi fabricates episodes that he models not only for entertainment and laughter but also for unease and fear. However, this paper argues that Evliya Çelebi accomplishes in those folkloric, mythical, and fabricated anecdotes some of the earliest illustrations of magical realism as a style of writing. His narrative represents reality as it is, but at the same time his chronicles and descriptions feature the magical realist marvellous and supernatural.

Platonist Impediment to Poetry

As any new or unusual experience in aesthetic formation poses a threat to what is traditional in literature and the arts, magical realism emerges much from the same risk to the Aristotelian tradition of writing and representation. Therefore, it is more reasonable to inaugurate the discussion with a brief review of the classical formulation of artistic illustration. Since an analysis as such requires references to the most representative thinkers who constructed grand models of theoretical discussion about aesthetic writing and activity, the following analysis will centre on the observations of Plato and Aristotle on the poet and poetry.

Plato associates poetry with imitation and refuses "*the imitative kind of poetry*" (Plato, 2007, p. 30), for he believes that "*all poetical imitations are ruinous to the understanding of the hearers*" (Plato, 2007, p. 30). According to him, the poet is an imitator whose art accomplishes no more than what an uncomplicated mirror brings about. As a result, poetry could only be characterised as appearance which Plato identifies with untruth. Any artistic creation is a mode of appearance without the basic meaning or significance. Similar to the poet, the painter performs a variety of works but only as "*a creator of appearances*" (Plato, 2007, p. 31). Neither the poet nor the painter understands the true nature of existence. They can only be recognised as imitators of devices that other artists make. Plato insists that painting and poetry are arts as imitations of appearances. For him, the imitative artist is related to similitudes of truth.

Truth is one of the fundamental principles of Plato's notion of poetry. He claims that the poet is unable to display a full illustration of existence. Both the poet and the painter are imitators who are unaware of the true nature of the things they describe. These artists have only limited knowledge of their subject matter. Plato believes neither the poet nor the painter is a real artist, for none of them can be claimed to have real knowledge of the things they imitate. A real artist would be interested in realities, not imitations. Plato acknowledges that Homer narrates great stories of courage and bravery. However, "*all ... poetical individuals, beginning with Homer, are only imitators, who copy images of virtue ... but have no contact with the truth*" (Plato, 2007, p. 33). The poet has only a narrow knowledge of what he is talking about, for his knowledge is only enough to imitate. Since it is not true existence, what the poet knows is only appearance.

Plato observes a moral problem with poetry. He claims that poetry addresses human emotions. It feeds and waters human feelings. The poet does not speak to the reason but to the passionate and fitful character. The poet and the painter are the same, for their arts "*have an inferior degree of truth*" (Plato, 2007, p. 36); and they are "*associates of an inferior part of soul*" (Plato, 2007, p. 36). Both provoke and support the inferior part of the human soul, which blunts and damages reason. Asserting that poetry entertains and delights our regrets and tears, which we normally tend to conceal, Plato demonises even the most basic human features and responses. He blames the spectator, for he believes that the spectator breaks loose from the authority of logic and sense. He says that all affections are under the rule of poetry. It is not only love and devotion but also passion and hatred that poetry governs and controls.

Aristotelian Mimetic Restriction

Aristotle agrees with Plato on the principle that poetry is imitation as he states “*epic poetry, tragedy, comedy ... all happen to be ... imitations*” (Aristotle, 2007, p. 59). Since Aristotle acknowledges poetry as a product of imitation, his definition of comedy and tragedy echoes that of Plato: “*artists imitate men involved in action and these must either be noble or base*” (Aristotle, 2007, p. 60). This is where Aristotle complies with the Platonist model of imitation as the foundation of the relationship between art and external reality. While Plato sees imitation as a simple copy of the real world, Aristotle believes that imitation is a natural part of the human race. For him, man is the most imitative species of all. He believes that imitation is a process of learning in which we receive our first schooling.

Aristotle defines tragedy as “*an imitation of a noble and complete action, having the proper magnitude*” (Aristotle, 2007, p. 63), which is in accordance with the Platonist idea of poetry. He does not diverge much from the formulation of poetry as the product of the poet’s imitation of contemporary reality. Yet, Aristotle accentuates that tragedy “*achieves, through the representation of pitiable and fearful incidents, the catharsis of such pitiable and fearful incidents*” (Aristotle, 2007, p. 63).

Focusing on tragedy as a genre, Aristotle suggests that the arrangement of incidents should follow the cause and effect relationship. For him, a well-constructed plot is not governed by chance, but by logic. Aristotle’s insistence on a realistic representation begins with the difference between history and poetry. Although both categories are similar narratives, history reports what actually happened in the past, whereas poetry chronicles what may have happened in times past or what may happen in the present or the future. According to Aristotle, “*the historian and the poet do not differ by their writing in prose or verse ... The difference ... lies in the fact that the historian narrates events that have actually happened, whereas the poet writes about things as they might possibly occur*” (Aristotle, 2007, p. 65).

The intention of the poet is to narrate events that might take place on the condition that the fictional narrative progresses “*in accordance with the laws of probability or necessity*” (Aristotle, 2007, p. 65). Whatever the poet narrates, it should be plausible and reasonable. Correspondingly, reversal and recognition are the parts of tragedy where Aristotle accentuates the significance of the same notions, probability and necessity. As reversal is the critical change that the tragic protagonist goes through, such development should be convincing and persuasive enough for the audience. Action must offer credible justifications for the tragic protagonist’s calamitous end.

In order to ensure a realistic model of imitation, Aristotle offers some principles of characterisation. Firstly, “*unqualifiedly good human beings must not appear to fall from good fortune to bad*” (Aristotle, 2007, p. 67), for this would initiate neither pity nor fear when a cathartic experience is aimed at the audience. Secondly, “*nor must an extremely evil man appear to move from bad fortune to good fortune*” (Aristotle, 2007, p. 67), for this is one of the least grievous scenes of all. Any incident similar to this would be violating our sympathy for the character. He argues that there would be neither pity nor fear that the audience feels. We pity the hero who inappropriately falls into catastrophe. No villain should be experiencing the reversal. None of these will be pitiable or fearful.

Aristotle’s definition of the character as the tragic protagonist relies on the question of verisimilitude. According to him, “*it should be like reality*” (Aristotle, 2007, p. 69). This idea is so critical to Aristotle’s discussion that “*in character, as in the construction of the incidents, we must always seek for either the necessary or the probable*” (Aristotle, 2007, p. 69).

Expansion of the Mimetic Restriction

Sir Philip Sidney defines poetry in relation to Aristotle’s notion of imitation as “*the highest estimation of learning*” (Sidney, 2007, p. 136). Sidney’s emphasis on knowledge points out Aristotle’s idea

of poetry as the highest form of education. Sidney agrees both with Aristotle and with Plato on the idea that poetry is imitation. Sidney lays out how Aristotle addresses the term and delivers that “*Aristotle termeth [poetry] in his word mimesis*” (Sidney, 2007, p. 139). Sidney defines poetry, pointing out how Aristotle illustrates his notion of imitation: “*a representing, counterfeiting, or figuring forth – to speak metaphorically, a speaking picture; with this end, to teach and delight*” (Sidney, 2007, p. 139). Sidney believes that poetry teaches, which alludes to the Aristotelian notion of imitation as a process of learning. Poetry teaches on the condition that it narrates what is rational and reasonable.

John Dryden concentrates on the three unities Aristotle brings up in *Poetics*. Dryden begins with the unity of time and claims that it is to achieve “*the nearest imitation of nature*” (Dryden, 2007, p. 167). It is obvious that like Aristotle, Dryden seeks the logical and plausible. For Dryden, the unity of place is to ensure the spectators will have “*some appearance of probability ... likelihood of truth*” (Dryden, 2007, p. 168). Believability and plausibility occupy so crucial a place that all canonical theorists coming after Aristotle restate the idea that the audience should be persuaded that the performance provides a reasonable basis for the questions in their minds. Even the idea of physical distance is to rely on accuracy and correctness. According to Dryden, long distances between places where the action of the play stays will disrupt accuracy.

Alexander Pope acknowledges the Aristotelian assertion as the standard for modern writing. He asserts that those “*who durst depart from Aristotle's rules*” (203) are actually “*desperate sots and fools*” (Pope, 2007, p. 203). Pope is strict enough to associate Aristotle with the notion of nature. According to him, Aristotle represents a metaphorical idea of nature which he thinks “*to all things fixed the limits fit*” (Pope, 2007, p. 200). Talking to the literary critics of his time, Pope's advice is to follow the classic formation so that “*your judgement frame by her just standard*” (Pope, 2007, p. 200). The reason that modern critics should follow the classics is because they represent the “*unerring nature, still divinely bright, one clear, unchanged and universal light*” (Pope, 2007, p. 200).

Samuel Johnson pursues the Aristotelian convention through his Shakespeare criticism. He stresses the priority of the same notions in his argument about Shakespeare as a playwright. Johnson notices that it is the believability and plausibility that render Shakespeare's drama “*the mirror of life*” (Johnson, 2007, p. 218). He praises Shakespeare's “*adherence to general nature*” (Johnson, 2007, p. 218) as a sign of the playwright's attachment to the Aristotelian notion of verisimilitude. According to Johnson, no dramatic technique or effect entertains and satisfies the audience long enough other than the realistic representation of life. Johnson believes that Shakespeare's realism makes him “*the poet that holds up to his readers a faithful mirror of manners and of life*” (Johnson, 2007, p. 217). Shakespeare's characters are so realistically depicted that Johnson calls them “*the genuine progeny of common humanity*” (Johnson, 2007, p. 217). Shakespeare mimics life so successfully that he “*excels in accommodating his sentiments to real life*” (Johnson, 2007, p. 217).

Therefore, Aristotelian mimetic restriction extended its influence and significance through the discussions of such crucial names. It has developed into a style of writing to represent life as it really is, the present notion of realism in literature.

Based on Aristotle's aesthetic formulation, which relates art to external reality, literary realism expects to observe a close correspondence between art and contemporary sociopolitical truth. As Aristotle defines dramatic art as the imitation of man in action, any literary composition is expected to be a representation of life as it is. In other words, literature is to provide the reader with a strong likeness of contemporary reality. As a consequence, literary realism implements limitations and restrictions on literary genius and creativity. It does not allow artistic imagination to explore beyond the limits of what is believable and plausible. Any artistic illustration outside the realistic convention is likely to encounter

considerable resistance. All avant-garde and unconventional movements and schools in literature, like magical realism, are the products of the reaction against the limitations of the notion of mimesis on literary and artistic production.

Besides, literary realism has introduced a problem not only with validity but also with acknowledgement and admittance. This is due to the fact that realism in literature and arts is capable of extraordinary deception. It betrays not only the reader's (hearer or onlooker) trust but also its promise. It pretends that the fictional narrative is an actual record of the historical past. As, for example, postmodernism uses and abuses the conventions of literary realism, magical realism does the same. It stages the implausible and incredible as if they were ordinary and typical in a realistic context.

Magical Realism: History and Definition

It is postulated that the history of magical realism can be traced back to *"the masterful interweavings of magical and real in the epic and chivalric traditions and continu[es] in the precursors of modern prose fiction – The Decameron, The Thousand and One Nights, Don Quixote (Zamora and Faris, 1995, p. 3). However, the literal use of the term in history goes back to the first decades of the twentieth century. Writing about the contemporary situation of European painting in 1925, the German art historian Franz Roh coins the phrase magical realism to differentiate the tendency in arts for a practice of new objectivity from what he calls ideal realism, verism and neoclassicism. Roh, whose analysis this chapter will be based on, points out that he uses the word magic as opposed to the word mystic "to indicate that the mystery does not descend to the represented world, but rather hides and palpitates behind it" (Roh, 1995, p. 16). Roh's interpretation of magical realism considers the term "as an aesthetic category" (Chanady, 1985, p. 17). Comparable to Aristotle's conception of imitation as an act of interpretation, Roh sees the artist's selection "already as an act of creation" (Roh, 1995, p. 16), incidentally referring, at the same time, to Samuel Taylor Coleridge's notion of secondary imagination as direct participation in artistic creation.*

As Roh talks about painting, he illustrates the development of theoretical discussions in terms of the new painting of the time. He focuses on the examples of the avant-garde expressionist painting of World War I and interwar years, pointing to *"an exaggerated preference for fantastic, extraterrestrial, remote objects"* (Roh, 1995, p. 16). He claims that the expressionist painting dissociates the commonplace and ordinary from the traditional and typical. However, the latest examples of painting no longer depict the fantastic. Instead, he says, *"our real world re-emerges before our eyes"* (Roh, 1995, p. 17). According to Roh, these examples create a new model of appreciation for and awareness of the familiar world. As a result, *"we recognize this world ... not only because we have emerged from a dream ... we look on it with new eyes"* (Roh, 1995, p. 17). What is obvious here is Roh's allusion to the notion of defamiliarization, which was acknowledged by Sidney, Coleridge and Victor Shklovsky during the English Renaissance, English Romanticism and Russian Formalism respectively. K. S. Reeds agrees on this point, asserting that *"it is impossible to ignore the similarities between this notion and the Russian Formalist Victor Shklovsky's idea of 'defamiliarization' which sought to present an object in an unfamiliar way so the reader/spectator did not become accustomed to its presence"* (Reeds, 2012, p. 47).

Magical realism has the power to detach and disconnect the human mind from what is ordinary and usual. What is problematized by this aesthetic mode is the traditional conception of realism, for *"we don't need to describe in detail the kinds of men, women, children, animals, trees, and rocks that we produce in the past"* (Roh, 1995, p. 18). Magical realism is the recognition of the amazing and unexpected in the regular routine of life. Roh holds the assumption that the significance of objectivity in arts is debatable. According to him, music and architecture are two examples where the artist does not mimic external reality. Roh claims that Expressionist painting has gone far enough to deny its representative and imitative purpose. However, post-expressionism balances this inequality, for it *"sought to reintegrate*

reality into the heart of visibility" (Roh, 1995, p. 18). This restoration of the mimetic tradition is the artist's celebration of the return to reality. As a result, art becomes the mirror of perceptible appearance.

One important detail in Roh's discussion about magical realism is his awareness of the discrepancy between reality and appearance. This discrepancy has been one of the topics of analysis in theoretical discussions about artistic creation. As Roh argues, "*the clash of true reality and apparent reality ... has always had an elemental attraction*" (Roh, 1995, p. 20). This fascination has been popularised again. The only way to recognise the difference between truth and likelihood is the recovery of objectivity in art, which as Roh believes, expressionism fails to possess. Existence as a phenomenon becomes marvellous when depicted by magical realism. Magical realism problematizes the convenience of realistic depiction. However, magical realism manages to accomplish this through illustrations "*evident in nature rather than in the abstract*" (Roh, 1995, p. 24).

It is indisputable that the Aristotelian formulation of artistic creation relies on the idea of interpretation rather than simple imitation. Roh not only reminds the reader of this assumption but also stresses that the implication of realistic depiction has gone ahead of plain and straightforward repetition. What truly separates magical realism from the realistic convention is its ability to represent "*the fact, the interior figure, of the exterior world*" (Roh, 1995, p. 24). Magical realism credits and enjoys the certainty and concreteness of the real world. Yet, it introduces and suggests alternatives in which "*we have to shape the world we find in front of us*" (Roh, 1995, p. 24).

Magical realism is a mode of writing which explores unfamiliar and unique ways of looking at reality. In other words, it is a new realism characterised by "*new ways of seeing and depicting the familiar, the everyday*" (Guenther, 1995, p. 33). Here, Guenther frequently emphasizes the post expressionist need to redefine the world, to define the existence again. The artist may depict the ordinary, yet he sees the illustration uniquely as if one had never seen the reproduced ordinary objects before. The artist brushes the everyday world with typical features of the familiar life, yet he observes it in a new and different way. What is familiar may become exceptional and extraordinary when depicted by the artist (Guenther, 1995, p. 36). The intention of this new direction in painting was a new illustration of the phenomenon. This illustration would be "*clinically dissected, coldly accentuated, microscopically delineated*" (Guenther, 1995, p. 36). What is already simple and recognisable is unmasked, detached and delivered through an unprecedented twist. As a result, the familiar becomes the unusual, which brings out fear and wonder (Guenther, 1995, p. 36). Consequently, magical realism embodies an impression of the grotesque and wondrous.

The Grotesque and Wondrous in *Seyahatname*

The grotesque and wondrous that are the concluding notions of the above discussion are the most symbolic units of magical realism in Evliya Çelebi's *Seyahatname*. What happens in his magical realist portrayals is strange and unpleasant, yet it is extremely and surprisingly impressive. The intermittent conversion of his predominantly traditional narrative into magical realism is so explicit that such scenes of the bizarre and marvellous are plainly chronicled in their sequential layout. This chapter, therefore, attempts to provide the most vivid illustrations of the fanciful and fascinating in his anecdotes.

The inaugural exemplification of the grotesque and wondrous (the marvellous and supernatural of magical realism) in the otherwise traditional realistic setting of *Seyahatname* is an act of witchcraft narrated in precise detail. Characteristic of his travelogue, Evliya Çelebi describes the mansions, villages, towns and cities that he saw in October 1652 in the Balkans. In a Bulgarian village in such historical accuracy, he encountered an incident of the abnormal and unnatural when he was staying the night as a guest at a house with his personal attendants who had been travelling with him during most of the journeys. He was resting comfortably next to the fireplace when he saw an old woman. He claims

that an old woman with an ugly face came in dividing her hair into parts angrily and sat in front of the fireplace and hurled curses in her own dialect. Evliya Çelebi tells us that he was surprised enough and thought that his servants must have displayed wrong or immoral behaviour to her. He says, when he questioned them about the incident, they said “*God forbid, we know nothing about it*” (Evliya Çelebi, 2006, p. 484). As he illustrates, seven children, male and female, came in and gathered around the woman murmuring in Bulgarian. The children left no place for him and thus he observed the scene from a distance.

His conventional realistic narrative switches to magical realism when Evliya Çelebi notes that some footsteps awakened him at midnight, and he saw the woman again. He says, the old woman came inside, took a handful of ashes from the fireplace and rubbed them on her genitals. As he narrates, the woman cast a spell on the ashes in her hand and strewn them on the children lying naked by the fireside (Evliya Çelebi, 2006, p. 484). As magical realism is the use of the strange and unexpected, he says he was startled to see that all the seven turned into fat chickens and started to cackle. His magical realist encounter with the incredible progresses when the old woman became a hen when she quickly scattered what is left in her hand over her head and left the room clucking. Magical realism, as far as his participation is concerned, is a frightful incident as well. When her seven chicken-children followed her, Evliya Çelebi reveals that he desperately screamed out a warning at his servants for help. He says they rushed in to see his nose was bleeding. He tells us that he cried out the question what was going on and they went out. As he narrates, they saw that the horses got loose and were going at one another as the witch-hen and her chickens were marching around them.

Since the magical realist grotesque embodies the bizarre, this is, as Evliya Çelebi states, what one of his attendants who followed the chickens reported to him on what he had seen. When one of the peasants urinated on them they turned into human beings, the chickens into children and the hen into that old woman. The peasant said he took them away slapping and cuffing them at the same time (Evliya Çelebi, 2006, p. 485). According to Evliya Çelebi’s report, his attendant told him where the peasant took the old woman and the children was their church, for magical realism not only implies but also suggests the miraculous in terms of the unusual and mysterious. The peasant told that they gave the woman to the priest, and the priest excommunicated her almost hinting at the idea of being caused by God. Magical realism is accentuated when actual historical figures are given as evidence of that weird incident. They all swore to what had happened and gave the servants of Antabi Müezzîn Mehmed Efendi as witness to the chickens turning human (Evliya Çelebi, 2006, p. 485). Evliya Çelebi says he did not understand if it was out of fright or excitement that he had a lot of nosebleeds. It ran on during the night and stopped in the morning. He claimed that he asked the servants of the Müezzîn and those of Mataracı Mehmed Ağa about what had truly happened (Evliya Çelebi, 2006, p. 485).

As the magical implies the awful and unnatural, Evliya Çelebi claims that those servants swore that when the peasant had urinated on them the chickens turned human. They also asked him if he liked them to bring the peasant who did it (Evliya Çelebi, 2006, p. 485). Evliya Çelebi tells us that when he asked to see the man, he came in laughing and said the woman was a different breed. The man also told him that the woman used to turn into a witch on a winter night once a year, but she became a hen this year. She did not do anyone any harm. Despite Evliya Çelebi’s great surprise, the last sentence of the man displays several characteristics of magical realism inherent in his narrative. As A. B. Chanady illustrates, a work of literature with magical realism demonstrates the “*occurrence of the supernatural, or anything that is contrary to our conventional view of reality*” (Chanady, 1985, p. 18). What Evliya Çelebi saw at that eventful night was an exact incidence of the unusual. Not only the old woman but also the seven children perfectly exemplify the bizarre and exceptional in his otherwise traditional realistic narrative.

At the same time, nudity and sexual overtone of strange and unusual nature of the weird characterisation of the woman and her children signify magical realism in *Seyahatname* as well.

Referring to Gonzáles Rohevarría, Chanady argues that “*magical realism gives us a world view that does not depend on natural or physical laws*” (1985, p. 18-19). What happens to the old woman and children in *Seyahatname* is one of the instances of the world view which is not built on common and concrete criteria. According to logic, one cannot change shape. This is identical to Chanady's argument that the world view given by magical realism “*is not based on objective reality*” (1985, p. 19). It is obvious that the reality of the reader contradicts with the reality of the old woman and her children, which applies to the reality of Evliya Çelebi as the storyteller. The reality of the old woman and children ignores most of the codes and regulations through which the empirical world operates.

According to Chanady (1985), in magical realism the supernatural is not entirely detached from reality. The incredible is a part of the real world. In *Seyahatname*, although Evliya Çelebi was so frightened that he had a lot of nosebleeds, not only the peasant who urinated on the old woman and children but also the priest who excommunicated the woman responded to the supernatural quite normally. It is especially the peasant who assured the frightened Evliya Çelebi that what he saw happened every year. It was a part of their life in that village (Evliya Çelebi, 2006, p. 485). In other words, the unexplainable and unworldly are part of their everyday world. He tried to comfort him; he said that the old woman never did anyone any harm.

Magical realism is the abrupt introduction of the abnormal and unreasonable into a realistic setting. Likewise, a further illustration of magical realism in *Seyahatname* is a case of the supernatural reported to have happened during a stopover Evliya Çelebi made in a Circassian village on 24 April 1666 (Evliya Çelebi, 2011, p. 624). He says it was that night he saw the battle between the male and female magicians of the Circassian and Abkhasian peoples which turned the thunderous and black night into a bright day. He tells us that he asked some Circassians and they swore that once a year, in the darkness of the night, Circassian and Abkhasian magicians ascend to the sky and fight a fierce battle. As magical realism is the exceptional display of the unusual and the unique presentation of the incredible, Evliya Çelebi was soothed by the servants in the Bulgarian village. He claims that he was asked by the Circassians not to worry, but to come outside and watch. He says some of them went out with guns and waited (Evliya Çelebi, 2011, p. 624). As it is discernible, the incomprehensible and indefinable recurrently become part of the real world. The familiar is depicted in an unusual way in Evliya Çelebi's magical realism.

Evliya Çelebi lays out clearly the elements of the magical realist abnormal. He states that the Abkhasian magicians came over the Obur Mountains flying through the air on big uprooted trees, jars, boats, mats, cart wheels, oven brooms and many other objects (Evliya Çelebi, 2011, p. 624). He says there were hundreds of them one of which was from the Circassian Mountain Abyssinia. Their hair was dishevelled, and their ivory-like teeth were sticking out from their eyes, noses, ears and mouths like ship masts fire spread into the air. He says those magicians got on fish rings each carved from trees, horse and cattle carcasses, ship masts and dead camels holding snakes, ropes, and heads of men, horses and camels in their hands. He adds that Abkhasa wizards and Circassian oburs flew through the air with the witches and they battled, collided and fought in the air (Evliya Çelebi, 2011, p. 624).

Evliya Çelebi enhances and heightens magical realism as he narrates that their ears were deafened and they were terrorised by many kinds of squeaks and painful screams (Evliya Çelebi, 2011, p. 624). At the end of six hours of fiery clashes, pieces of felt, mats and poles began to fall on them. He highlights the supernatural adding that the heads and carcasses of men, horses and camels began to fall. The cube shards, boat parts, car wheels parts, oven wiper pole brooms, fabrics, shutters, fleece, coffins and boxes

began to fall. He says they had difficulty containing their horses as they were shouting. Fire fell on the ground. As noted by him, seven Circassian oburs and seven Abkhassa witches hugged each other and put their heads under each other's necks. They stung and fell to the ground. The Circassians rushed and separated them from each other (Evliya Çelebi, 2011, p. 624).

Evliya Çelebi's magical realism surprises the modern reader familiar with vampire legends, which Bram Stoker's 1897 novel *Dracula* popularised after more than two centuries. It is surprising enough as he claims that from the necks of two Circassians the Abkhassa man drank their blood and thus killed them (Evliya Çelebi, 2011, p. 625). Of the seven Abkhassa witches, five of them took off from the ground again. The Circassians burned the Abaza witch there in the fire. He says, they watched the oburs until the break of dawn. There had been an effort in the sky that could neither be explained with tongues nor written with pens, which describes the marvellous in magical realism. That night amid the sounds of shouting, screaming, cries, thunder and lightning they could never sleep because of our fear and fright. After the roosters crowed, all the witches dispersed and disappeared. As Evliya Çelebi details, another roar broke out from the sky to the ground, great things had fallen on forests and mountains.

Evliya Çelebi depicts a magical realist scene; he includes all the facts about the oburs who had fought a war in the air. He saw that horses, donkeys and pigs, cubes, drums, boat and furnace rags with poles, elephant and human carcasses, glasses, dead bodies of pots, mats, snakes, centipedes, goats, sheep and bears had covered the earth (Evliya Çelebi, 2011, p. 625). There were many carcasses of captive men with shackled feet and various swollen animal carcasses on the ground. In short, he tells us that he would definitely have not believed these real things. He adds that thousands of soldiers next to him and his friends saw it and were astonished, for they were detached from the usual only temporarily. As the supernatural is part of reality in magical realism, Evliya Çelebi notes that there were many men who had seen them before (Evliya Çelebi, 2011, p. 625). He also discloses that the Circassian people swore and said that they had not seen this number of oburs in a battle for many years. But sometimes five or ten of them had gone up in the air while fighting each other on the ground with their cars and cubes. But that night, they told him, was a wonderful spectacle.

Evliya Çelebi says, in that land, there were old Circassian men who were descendants of witches, magicians, oracles, nobles and physicians; and they knew oburs (Evliya Çelebi, 2011, p. 625). The owners of the dead gave them goods and came to the graves of oburs who had died before. As Evliya Çelebi claims, they saw a frightening sight that night. The obur had come out of his grave and the soil had been spoiled. Immediately, people flocked to obur's grave and dug it up and saw that his eyes had turned bloodshot and his face had turned red from drinking human blood.

Magical realism lays great emphasis on the existence of the supernatural in everyday life. Evliya Çelebi observes the same when he reminds us of popular vampire legends of the past. According to folklore, vampires can be neutralised by being staked. He tells that when some people took the filthy carcass of the cursed glutton out of its grave and drove a stake into his belly and stuck it into the ground, the glutton's magic would disappear and the man whose blood had been drunk would be saved by God's order. He adds that if that person had not had anyone or could not have found an identifier, the sick man whose blood was sucked would really have died. He narrates that some men found these gluttons in their graves and drove a stake into their belly so that the dead person's sickness would recover. They also burned the dirty carcass of the cursed glutton with the stake in his belly so that no living glutton could enter this dirty carcass. All people were saved from his evil. By God's grace, the carcasses of those cursed gluttons never rot on the ground.

Magical realism in *Seyahatname* elaborates on the vampire myth and adds more information about their coming back to life and sucking blood from other people. Evliya Çelebi informs us that while a glutton was still walking around in life, no one knew him, but when the time came and he went mad, he found and embraced a man, sucked his blood from his ear and threw him away (Evliya Çelebi, 2011, p. 626). That man got sicker day by day and told him what the glutton had done to him. When the glutton gives money to the introducers and the introducers travel around the cities and villages, they see that he had become gluttonous from drinking human blood and his eyes had turned into blood. They caught him and tied him up with chains for a few days, tied wicker ropes around his neck and feet as they did not tie him up any other way. With everyone's permission, they drove a stake into the glutton's belly and rubbed his blood on the face and eyes of the man whose blood had been drunk, and with God's command, the patient was cured and the glutton was burned in the fire.

CONCLUSION

The principle of realism in literature and the arts is the idea that things should be depicted as they actually are. The history of writing and art is the study and documentation of opposing viewpoints, concepts and counsel although this seems to be a straightforward assumption. The Platonist and Aristotelian conceptions of the poet and poetry are the first canonical references to such disputes. Plato associates poetry with imitation and exiles the poet from the state. He thinks the poet is an imitator who does not know enough about actual existence. According to Plato, poetry lacks any significant content, hence it can only be regarded as appearance. Aristotle acknowledges poetry as imitation in reaction to the Platonist exile of the poet. Aristotle establishes the idea of mimesis as the foundation for all artistic creations and accomplishments. According to him, art mimics life and the way things actually happen. This aesthetic theory serves as the final and decisive foundation for the debate about catharsis. Aristotle emphasizes the need for credible and plausible acting and character development in addition to a compelling plot. His emphasis on achieving the logical and plausible depiction is where the modern concept of mimesis in literature and the arts originated.

As a literary form, magical realism reconsiders the Aristotelian mimetic tradition. It presents a realistic picture of the world in which the commonplace and the spectacular coexist. It is the mode of writing that explores novel and distinctive perspectives on reality. It is realism that demonstrates nontraditional approaches to depicting reality and truth. The world is revisited, and life is reexamined and redefined by magical realism. The mundane may be depicted by the magical realist artist, but the viewer is given a novel perspective as though they have never seen the replicated everyday objects before. The artist studies the common world in a fresh and unique way while brushing it with the typical elements of the familiar existence. The familiar can become remarkable and outstanding in magical realism. In order for his magical realism to detach and provide what is basic and obvious through an unexpected surprise, the magical realist must first reveal what is simple and recognizable.

An Ottoman explorer and prose writer from the seventeenth century, Evliya Çelebi wrote his travelogue *Seyahatname* in which he documents his journey notes and offers commentary on the places and events he witnessed. Evliya Çelebi's ten-volume narrative depicts cities, towns, villages and provinces from Georgia to Rumelia, from Transylvania to Abyssinia and from İstanbul to Bursa. In his first-person narrative, Evliya Çelebi describes the empire and its surrounding regions and cultures. Evliya Çelebi is criticised for favoring myth and folklore above empirical data in *Seyahatname*. As a result, it is claimed that his story is devoid of factual information and historical data. Furthermore, it is asserted that Evliya Çelebi creates experiences that he models for a variety of reasons, including dread and anxiety in addition to amusement and laughing. Nonetheless, this study contends that Evliya Çelebi achieves some of the earliest examples of magical realism in those legendary, folkloric, and fictional

tales. While his chronicles and descriptions depict the fantastical and supernatural, his narrative portrays reality as it is.

Article Information

Ethics Committee Approval:

Informed Consent:

Financial Support: The study received no financial support from any institution or project.

Conflict of Interest: The authors declare that declare no conflict of interest.

Copyrights:

BIBLIOGRAPHY

- Aristotle. (2007). Poetics. In D. Richter (Ed.), *The critical tradition: Classic texts and contemporary trends* (pp. 59-81). Bedford St. Martin's.
- Chanady, A. B. (1985). *Magical realism and the fantastic: Resolved views and unresolved antinomy*. Routledge.
- Dryden, J. (2007). An essay of dramatic poesy. In D. Richter (Ed.), *The critical tradition: Classic texts and contemporary trends* (pp. 163-185). Bedford St. Martin's.
- Evliya Çelebi (2006). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Konya - Kayseri - Antakya - Şam - Urfa - Maraş - Sivas - Gazze - Sofya - Edime* (S. A. Kahraman & Y. Dağlı, Eds.). YKY.
- Evliya Çelebi (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Viyana, Eflak-Boğdatı, Bükreş, Ukrayna, Kırım, Bahçesaray, Çerkezistan, Dağıstan, Kalmukistan, Saray, Moskova* (S. A. Kahraman & Y. Dağlı, Eds.). YKY.
- Guenther, I. (1995). Magic realism, new objectivity, and the arts during the Weimar Republic. In L. P. Zamora & W. B. Faris (Eds.), *Magical realism: Theory, history, community* (pp. 33-64). Duke University Press.
- Johnson, S. (2007). Preface to Shakespeare. In D. Richter (Ed.), *The critical tradition: Classic texts and contemporary trends* (pp. 216-230). Bedford St. Martin's.
- Plato (2007). *Republic*. In D. H. Richter (Ed.), *The critical tradition: Classical texts and contemporary trends* (pp. 30-38). Bedford/St. Martin's.
- Pope, A. (2007). An essay on criticism. In D. H. Richter (Ed.), *The critical tradition: Classical texts and contemporary trends* (pp. 199-209). Bedford/St. Martin's.
- Reeds, K. S. (2012). *What is magical realism? An explanation of a literary style*. The Edwin Mellen Press.
- Roh, F. (1995). Magic realism: Post Expressionism. In L. P. Zamora & W. B. Faris (Eds.), *Magical realism: Theory, history, community* (pp. 33-64). Duke University Press.
- Sidney, P. (2007). An apology for poetry. In D. H. Richter (Ed.), *The critical tradition: Classical texts and contemporary trends* (pp. 135-159). Bedford/St. Martin's.
- Zamora L. P. & Faris W. B. (Eds.). (1995). *Magical realism: Theory, history, community*. Duke University Press.



Technological Determinism and Singularity in Clarke & Kubrick's 2001: A Space Odyssey

Cenk Tan*

* Doç. Dr. / Assoc. Prof.

Pamukkale University,
School of Foreign
Languages / Pamukkale
Üniversitesi, Yabancı
Diller Yüksek Okulu
cengonline@yahoo.com
Denizli / TÜRKİYE

Received / Gönderim :

15 Eylül 2024

Accepted / Kabul:

16 Ocak 2025

Field Editor / Alan

Editörü: Meryem

Koyun

Abstract

Arthur C. Clarke and Stanley Kubrick's timeless work of science fiction, *2001: A Space Odyssey* (1968) offers a visionary insight on various philosophical issues. This article discusses that *2001*'s central focus fundamentally relies on technological determinism, leading to technological singularity and, eventually, a posthuman existence of the human race. While outlining technological determinism, the article also sheds light on its relationship with associated key concepts such as normative phenomena, permissionless innovation and technocratic governing mentalities. These notions mainly reveal Clarke and Kubrick's views of the universe, which are embedded in the subtext of the novel and the film. While comparing and contrasting the novel and the film, the study puts forward their similarities and differences. The theoretical framework explores technological determinism, singularity and posthumanism with references to various sources and the following section puts the novel/film in spotlight by demonstrating how and to what extent Clarke and Kubrick have manifested their ideas regarding technological determinism and singularity in this complex masterpiece contemplating the author's and director's unique extrapolations of humanity's future. The article concludes that Clarke and Kubrick signal the coming of the posthuman era.

Keywords: *2001: A Space Odyssey*, Arthur C. Clarke, Stanley Kubrick, technological determinism, technological singularity.

Clarke ve Kubrick'in 2001: Bir Uzay Destanı adlı eserinde Teknolojik Determinizm ve Tekillik

Öz

Arthur C. Clarke ve Stanley Kubrick'in zamansız bilimkurgu eseri *2001: Bir Uzay Destanı* (1968), çeşitli felsefi konulara ilişkin vizyoner bir bakış açısı sunar. Bu makale, *2001*'in odak noktasının, teknolojik determinizme dayandığını, bunun da teknolojik tekillik ve nihayetinde insan ırkının insan sonrası bir varoluşuna yol açtığını tartışmaktadır. Teknolojik determinizmi özetlerken, makale aynı zamanda normatif fenomenler, izinsiz yenilik ve teknokratik yönetim zihniyetleri gibi ilgili temel kavramlarla olan ilişkisine de ışık tutar. Bu kavramlar, Clarke ve Kubrick'in roman ve filmin alt metnine yerleştirilen evren görüşlerini ortaya koyar. Roman ve filmi karşılaştırıp ele alırken, çalışma bu iki eserin benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koyar. Teorik çerçeve, teknolojik determinizm, tekillik ve posthümanizmi çeşitli kaynaklara referansla incelerken, bir sonraki bölüm romanı/filmi odak noktası haline getirerek Clarke ve Kubrick'in teknolojik determinizm ve tekillik konusundaki fikirlerini bu karmaşık başyapıtta nasıl ve ne ölçüde ortaya koyduklarını gösterir. Bu çalışma, yazar ve yönetmenin insanlığın geleceğine dair benzersiz öngörülerini ele alır. Makale, Clarke ve Kubrick'in insan sonrası dönemin gelişine işaret ettikleri sonucuna varır.

Anahtar Kelimeler: *2001: Bir Uzay Destanı*, Arthur C. Clarke, Stanley Kubrick, teknolojik determinizm, teknolojik tekillik.

INTRODUCTION

2001: A Space Odyssey (1968) has a complex plot consisting of three distinct narratives that seem to be disconnected from one another and, for this reason, are open for interpretation (Kramer, 2010, p. 9). The first section, “The Dawn of Man” goes back to prehistoric times to re-visualize the primitive lives of hominids. The second section, “Jupiter Mission,” is situated around the Orbit of Jupiter and a flash-forward into the 21st century has taken place. The third and last section, “Jupiter and Beyond the Infinite” represents the expansion of humanity beyond Jupiter into infinity. Since the film was released before the novel, both Clarke and Kubrick are granted credit for the work though the author of the novel is only Clarke. Possessing an unusual and intriguing plot, *2001* sheds light on a wide variety of issues and philosophical ideas such as human evolution, consciousness, anthropocentrism and humanity’s dependence on technology. This article argues that *2001* is largely based on technological determinism which leads to technological singularity and eventually the posthuman phase of humanity. It also defends that Clarke and Kubrick, despite issuing warnings against the possible perils of singularity, acknowledge and advocate the posthuman future. Many scholarly articles have been published on *2001*, focusing on various issues such as religion, ethics, evolution, gender and the Anthropocene. However, none of them have addressed the notions of technological determinism and singularity. This article is relevant to today’s technological developments, particularly with the rapid advancements in AI, automation, and biotechnology. As debates over AI ethics, human enhancement, and the potential for AI to surpass human intelligence intensify, *2001* provides an essential lens through which to examine these emerging challenges, making its themes especially relevant in current debates about the future of technology and its implications for humanity.

Technological Determinism and Singularity

Technology stands at the very centre of human society. Regardless of age, technology and technological development have managed to shape and transform human existence on earth. Human lifestyle and the cultural values constructed around this lifestyle have often come to emerge as a direct or indirect result of technological inventions and innovations. In addition to shaping culture, technology also holds the ability to play a determining role in the advancement of nations. Hence, those in possession of technology may progress quicker and more effectively compared to those who are deprived of it. History is full of such examples; the Europeans had little or no idea about the Western hemisphere until they began using the compass and other tools of navigation, which enabled them to cross the Atlantic and discover the American continent (Smith & Marx, 1994, p. x). These technological devices granted Europeans the advantage to not only colonize new lands but also to spread their culture and gain large amounts of raw material and wealth. Likewise, the use of the printing press is, according to many, the essential element that made the Reformation possible. Before its widespread use, only a select clergy could possess and read the Bible. However, after Gutenberg’s invention, every individual obtained the chance to own and read the book of God without the need for an intermediary (1994, p. x). These examples point out to technology’s role as a game changer or “*as an independent entity, a virtually autonomous agent of change*” (Smith & Marx, 1994, p. xi). It is clear that, albeit not the only one, technology is among the major determining forces of humanity.

In addition to technology, determinism is a concept that has been continuously debated by many thinkers and scholars throughout the ages. Determinism is predominantly based on two arguments: “*I) every actual state or event has a cause and II) any cause – i.e. any set of factors that bring about a state or an event is necessitating*” (Salles, 2013, p. 60). Determinism posits that every action takes place with a cause. According to this reasoning, no action can take place out of itself, completely autonomously and every action occurs as a result of previous causes. Moreover, determinism is a broad notion which includes different types and sub-categories. Among these various types, technological

determinism stands out. The term was coined by an American economist and sociologist Thorstein Veblen, whose conceptual model holds that technology is principally the bringer of change (Papageorgiou & Michaelides, 2013, p. 7). Veblen defined technology as: *"a joint stock of knowledge derived from past experience and is held and passes on as an invisible possession of the community at large"* (2013, p. 19). Another definition views technological determinism as the theory in which technology structures society and, in turn, the development of capitalism (Papageorgiou & Michaelides, 2013, p. 8). This definition draws attention to technology's reciprocal bond with capitalism. Technological determinism puts forward that: *"(1) technology is an independent factor or an autonomous force; and (2) technological change causes social change"* (Feng, 2022, p. 1392). To this end, technology constitutes the major determining factor in the universe. It is the major element that drives and causes social change and progress in society. The argument that technology is totally self-sufficient and that it is the absolute factor behind social change denotes *"hard technological determinism"* whereas the statement that technology is relatively independent and that is not the only factor causing social change is associated with *"soft technological determinism"* (Feng, 2022, p. 1392). Thus, the difference between hard and soft technological determinism lies in the extent of commitment to technology as well as in its degree of autonomy. The sociological interpretation of technology posits that material assets are given preference in the case of technology determinism (Feng, 2022, p. 1392). According to technological determinists, technology can set social norms because it is based on previously developed technology and is then embraced by society (2022, p. 1392). The Industrial Revolution forms a major historical example concerning the immense social impact of technology on the lives of the masses in socio-economic terms (Feng, 2022, p. 1392). In the aftermath of this process, the working hours, social lives and whole lifestyles of the working population were altered drastically.

Technological determinism and innovation without permission are identified as normative phenomena and it is emphasized that *"their foundational beliefs, ideas, and assumptions constitute governing mentalities that shape discourse, thinking and action regarding technological innovation to the advantage of a narrow range of elite actors"* (Dotson, 2015, p. 99). In this regard, technological determinism is accused to be of undemocratic nature, to remain at the control of a select minority and hence coined as technocratic governing mentalities (2015, p. 99). At the very core of Dotson's argument lies the fact that technological determinism is undemocratic in nature and does not provide benefits for the majority of the population but only serves the ruling elite. Furthermore, it also forms an obstacle for democratic decision-making concerning the course of technological progress (Dotson, 2015, p. 103). Hence, technological determinism normalizes technological change and provides protection to those in charge of implementing the changes from criticism (2015, p. 103). In this respect, Sadowski and Selinger contend that *"by focusing on technology as the dominant force in society—a force that progresses in inevitable ways—technocrats can justify their actions as merely being the outcome of rational, mechanical processes"* (2014, p. 166). To that end, technology enables technocrats the means to rationalize their actions and to convince the masses to take them for granted. In addition, Sally Wyatt asserts that *"one of the problems with technological determinism is that it leaves no space for human choice or intervention and, moreover, absolves us from responsibility for the technologies we make and use"* (2008, p. 169). Another issue relevant to technological determinism is permissionless innovation coined by internet developer Vinton Cerf, who pointed out that internet innovations lack significant regulatory control (Dotson, 2015, p. 104). Permissionless innovation is described as:

The notion that experimentation with new technologies and business models should generally be permitted by default. Unless a compelling case can be made that a new invention will bring serious harm to society, innovation should be allowed to continue unabated and problems, if they develop at all, can be addressed later. [...] Permissionless innovation is about the creativity of the human mind to run wild in its inherent curiosity and inventiveness. Such unencumbered inventiveness is viewed as

necessary to enable new technologies to usher in amazing, life-enriching changes. (Thierer, 2014, pp. vii, 3)

As a result of this aspect, technological innovation and productivity menaces to put into practice prejudice for the advantage of an elite number of customers, entrepreneurs and large businesses (Dotson, 2015, p. 105). For this reason, technology is thus predominantly at the service of a select elite who utilize, profit and fully benefit from these innovations. The same elite also serve as decision-makers in the name of the masses. All these aspects highlight the undemocratic nature of technology and its impact on technological determinism which brings forward the risk as a consequence of the bias towards the dangers deemed to be relatively harmless. Dotson purports that *"the rhetoric of permissionless innovation shifts attention away from the democratic decision-making rights of stakeholders who are potentially affected negatively by technological innovation and toward the liberties of innovators, corporations, and affluent customers"* (2015, p. 105). Given that technology determines and drives history, an aspect such as permissionless innovation brings forward several risks and drawbacks concerning the well-being of society and the people. Hence, all these aspects exemplify the possible drawbacks of technology and technological determinism. Another issue that needs to be addressed are the probable consequences of technological determinism. In her recent article, Sally Wyatt advocates for revisiting technological determinism with renewed seriousness and suggests turning to science fiction as a lens to rethink the relationship between technology and society (2023, p. 26). In this framework, the following section will shed light on technological singularity as an outcome of technological determinism.

There is no doubt that technology is developing at a rapid pace. Along with the constantly rising development, technological capability is likely to go beyond human imagination. This unpredictable condition is described with the term technological singularity first used by John von Neumann (1903-1957) in Bulletin of the American Mathematical Society 64 93, part 20 but made popular by Ray Kurzweil in his 2005 book, *The Singularity Is Near - When Humans Transcend Biology* (Kurzweil as cited in Shanahan, 2015, p. 233). Roughly defined:

In physics, a singularity is a point in space or time, such as the center of a black hole or the instant of the Big Bang, where mathematics breaks down and our capacity for comprehension along with it. By analogy, a singularity in human history would occur if exponential technological progress brought about such dramatic change that human affairs as we understand them today came to an end. (Shanahan, 2015, p. xv)

Murray Shanahan goes further to argue that technological singularity might be triggered and accelerated by significant developments in the fields of artificial intelligence (AI) and neurotechnology (2015, p. xvi). Thus, in accordance with the singularity hypothesis, common human beings are removed from the society, are unable to keep up with the routine and are overruled by superior machines or enhanced biological beings (2015, p. xvi). Another definition describes the term as: *"a point at which a function is not defined is called a singularity in mathematics. By analogy, a hypothetical point at which technological progress becomes unbounded is called a technological singularity"* (Potapov, 2018, p. 1). Shanahan draws attention to the perils of artificial intelligence since intelligence is the very factor that is being engineered, it can start working on advancing itself (2015, p. xvii). To this end, it would not be surprising for humans to witness artificial intelligence growing out of control and reaching an unprecedented level of advancement. This was foreseen decades ago by pioneer SF author, Isaac Asimov (1920-1992), who professed that: *"The saddest aspect of life, right now is that science gathers knowledge faster than society gathers wisdom"* (Asimov & Shulman, 1988, p. 281). In the subtext of this quote, Asimov implies that the development of science and technology far surpasses that of the society and this fact will inevitably cause unseen problems in the future. In this respect, technology's growth manifests at a disproportionate speed in comparison with the advancement of society. As a visionary scientist, Asimov

projected a great deal of aspects regarding the future of society. In my viewpoint, not only humanity's wisdom, but also its moral development fell behind the dazzling progress of technology. It is exactly this condition that might bring about dreadful results as overdeveloped technology at the hands of underdeveloped morality could easily lead to catastrophe. In this respect, Vernor Vinge claims that singularity is coming and is unstoppable considering technological progress and human competitiveness (2003, p. 4). In addition, he argues that it could lead humanity into a golden age which might make immortality an attainable objective (Vinge, 2003, p. 7). Moreover, technological singularity is articulated as:

A future period during which the pace of technological change will be so rapid, its impact so deep, that human life will be irreversibly transformed. [...] This epoch will transform the concepts that we rely on to give meaning to our lives, from our business models to the cycle of human life, including death itself. (Kurzweil, 2005, p. 24)

The scholar proposes that the understanding of singularity is a necessity and calls those who understand and come to terms with the notion, singularitytarians. In addition, the scientist proposes another term: the law of accelerating returns which he clarifies as the inherent escalating of evolution, with technological progress representing an extension of biological evolution (Kurzweil, 2005, p. 24). Thus, technological advancement is regarded as a continuation of human evolution. Moreover, in his book, Kurzweil argues that in a few decades, information-based technologies will exceed all human activities, including intellectual, emotional and cognitive skills (2005, p. 25). As a result, singularity will enable humans to transcend all limitations related to their brains and bodies and outlive the restrictions imposed on them by their physical forms (2005, p. 25). It is worth noting that Kurzweil's vision of singularity is mostly optimistic and idealistic in nature. The scientist mostly focuses on the positive impact of singularity on humans and the society and leaves out what I would name: "singularity gone wrong". It seems as if he takes it for granted that singularity will ensure a revolutionary breakthrough for humanity's future but such a one-sided view ought to be questioned and reflected upon. It is natural that singularity will impact future humanity in various positive ways yet this does not mean that it will not possess drawbacks or negative outcomes on the whole. Therefore, Kurzweil's position on singularity is partly utopian but also problematic due to his one-sided approach. This position is criticized by Ben Goertzel who draws attention to unpredictability and discusses that humans can never be certain about what singularity will bring (2007, p. 1172). In addition, Kurzweil published a recent book entitled *The Singularity is Nearer* (2024), where he asserts that nanotechnology will drive the development of virtual neurons in the cloud, enabling the direct expansion of our brains and merging us with AI (2024, p. 1). This fusion will amplify our computational power millions of times beyond our biological limits, profoundly enhancing our intelligence and consciousness to an almost incomprehensible degree—a transformation he refers to as the singularity (2024, p. 1). In short, the author proclaims that with the current progress, the society is approaching a singularity.

On the other hand, philosopher David J. Chalmers defends that singularity as a possibility ought to be taken seriously as it will manifest significant effects (2010, p. 3). Chalmers takes a more neutral position compared to Kurzweil and evaluates singularity from an objective perspective, taking into consideration both its advantages and possible harms, raising awareness that it has the potential to end the human race (2010, p. 4). He speculates about the post-singularity era and postulates that AI similar to human consciousness level is a probable outcome (2010, p. 9). A possible resolution suggested by Chalmers to the risks of AI in the post-singularity era is to simulate these in virtual environments to ensure their safety before demonstrating them in reality (2010, p. 30). The philosopher concludes that singularity is not far-fetched and humans ought to integrate values into AI and initiate the first AI in the virtual space as major precautions (2010, p. 54). In this respect, Chalmers' views on singularity are

realistic, tangible and presumable. Additionally, technological singularity, as described by Vernor Vinge in his 1993 essay, "The Coming Technological Singularity", refers to the point at which artificial intelligences exceed human intelligence, a milestone he predicted could occur within thirty years, ultimately bringing an end to the human era and paving the way for superhuman intelligence (Vinge as cited in Sirius & Cornell, 2015, pp. 214-215). The central question concerns whether humans will experience a hard or soft takeoff into the technological singularity (Sirius & Cornell, 2015, p. 215).

Overall, technological singularity has been elaborated and discussed by many scholars and thinkers who stated their position. It is interesting to note that some approach the notion from a predominantly utopian/optimistic perspective whereas others attempt to evaluate the concept in more objective/realistic terms. Technological singularity is likely to take place in the future, however its positive and negative effects are only eligible for speculative prediction. For the moment, it is impossible to predict the exact consequences of technological singularity and its impact on the world. On the other hand, the extent of the singularity's effects will largely depend on the degree of technological sophistication. The more sophisticated, the more radical effects it will bring about. Nevertheless, technological singularity will certainly transform human society in an unexplored and unforeseen direction.

Clarke and Kubrick's Prescient Visions: *2001: A Space Odyssey*

It is obvious that Arthur C. Clarke and Stanley Kubrick were visionaries of their era as their works were ahead of their time. Both the novel and the film were released in 1968, a period when space exploration was at its peak but also a period when computer technology, AI and neurotechnology were not common in daily life. As Clarke's 12th novel and Kubrick's 7th film, *2001* was met with mixed reception at the time. A unique characteristic of this canonical work is that the novel was written parallel to the film's screenplay which means that the novel and the film were both produced synchronously (Krämer, 2010, p. 8). The novel was published after the film and it is known that Kubrick contributed to Clarke's novel although his name does not appear as a writer. It is commonly acknowledged that *2001* was inspired by Clarke's earlier published story "The Sentinel" (1951), a bleaker plot which for the very first time mentioned the discovery of an alien artefact on the moon that provides a form of connection with alien life forms (Poole, 2018, p. 113). While both works deal with similar themes, *2001* is mostly regarded as an expansion and elaboration of the original story. Thus, for the analysis of this work, it would not be rational to separate the novel from the film as both are interconnected. The film is widely considered to be one of the best films ever produced (Krämer, 2010, p. 10) and is without doubt a cinematic masterpiece.

Consisting of three distinct and unrelated sections, *2001* is an overwhelming and complex work of fiction/cinema that focuses on a variety of issues Clarke and Kubrick leave open for interpretation. Many scholars and critics have associated the work with Nietzschean philosophy and concepts such as the *übermensch*, will to power and eternal recurrence. *2001* reflects Nietzschean ideas through the concept of the *Übermensch*, seen in Dave Bowman's transformation into the Star Child, a being that transcends human limitations and signals a new stage of existence. The will to power is expressed through humanity's evolutionary drive, as the monolith intervenes to push both the apes and later humanity toward higher levels of intelligence and capability. The eternal recurrence is suggested through the film's cyclical structure, where patterns of death, rebirth, and transformation—most notably Bowman's journey through the Star Gate—emphasize the endless progression and renewal of life. According to Jerold Abrams, Kubrick recognized the vision of a real prophet in Zarathustra and envisioned the future of technology as the fulfilment of that vision. *2001* follows the same Nietzschean pre- and posthuman phases, beginning with ape-men and progressing through humanity to a new form, the Star Child (Abrams, 2007, pp. 247-248). While these associations remain debatable, I argue that *2001*

is a manifestation of technological determinism and a postulation of technological singularity. The novel and the film both demonstrate that technology is the major determining force in the universe and for humanity in particular.

Technology stands at the very centre of 2001 as it is not only one of the themes of the work but also the main focus which Clarke and Kubrick have relied on to embed their implications. It would be impossible to analyse 2001 without concentrating on technology as it maintains a firm dominance over the novel and film. From its beginning until the end, 2001 is a predication of technology and technological determinism. It insinuates that technology is the major determining factor in the universe and this is mainly supported by the presence of the monoliths and their impact in the novel/film. The monoliths are black pieces of rock that appear out of nowhere and cause drastic changes. The emergence of the first monolith is described as:

It was a rectangular slab, three times his height but narrow enough to span with his arms, and it was made of some completely transparent material; indeed, it was not easy to see except when the rising sun glinted on its edges. As Moon-Watcher had never encountered ice, or even crystal-clear water, there were no natural objects to which he could compare this apparition. It was certainly rather attractive, and though he was wisely cautious of most new things, he did not hesitate for long before sidling up to it. As nothing happened, he put out his hand, and felt a cold, hard surface. (Clarke, 1968, p. 8)

The monolith is an enigmatic object whose mystery reigns throughout the novel/film but nevertheless whose silent force opens up new eras of evolution and progress. As an ambiguous object, the monolith has various interpretations, one of which asserts that it resembles something that could have been produced by earth artists and minimalists and serves as a primary symbol and catalyst for evolutionary leaps forward (Wamberg, 2020, p. 38). Each time the monolith appears, a leap forward in evolution and time takes place. This reveals the function of the monolith in Clarke and Kubrick's narrative. While the origin of this mystifying object is unknown, four monoliths have been exposed in the novel/film: the first one appears in Africa, the second one on the moon, the third monolith between Io and Jupiter and the last in the hotel suite of Bowman (Vacker, 2018, p. 59). In 2001, the monoliths serve as evidence of technological determinism as they consolidate theories concerning the presence of technological determinism. In the novel and film, all human evolution is foretold and interpreted from the perspective of technological progress. From the African hominids to the astronauts in space, human development is measured by the extent of sophistication and utilization of technology. In prehistoric times, technology emerges with the use of bones as a weapon and progresses at an exhilarating speed. The novel and the film indicate that technology determines the course of human progress. The quest begins with the primitive tool of animal bones, leaps forward to spacecrafts, satellites, AI computer depicted by HAL, flat screens, glass cockpits and the several monoliths appearing on critical occasions. The emergence of the monoliths is a reference to Clarke and Kubrick's views of alien/extra-terrestrial interference in the universe. The authors hint at the speculative hypothesis which implies that aliens are interfering and/or have interfered in the course of human evolution. In an interview, Kubrick expressed his belief in extra-terrestrial life forms:

Given a planet in a stable orbit, not too hot and not too cold, and given a few billion years of chance chemical reactions created by the interaction of a sun's energy on the planet's chemicals, it's fairly certain that life in one form or another will eventually emerge. (Kubrick as cited in Vacker, 2018, p. 57)

Clarke, on the other hand, expressed his views on this issue in *Report on Planet Three* where he mentions that very few astronomers would take it seriously that humans are the only life form in the universe (Clarke, 2011, p. 88). The author concludes by asserting that: "if we can learn to live with ourselves we will at least improve our chances of living with aliens" (2011, p. 99).

2001 is a manifestation of hard technological determinism and this is prevalent throughout the novel/film from the beginning until its last page/scene. In Clarke and Kubrick's vision, technology is the ultimate determinant in the universe which demonstrates that the degree of technology decrees the magnitude of humanity's development in every aspect. Technology is the key factor that shapes, changes, and redefines human lifestyles and the direction of progress, with no other element exerting as much influence or significance. The hominids in Africa discover using animal bones as tools/weapons, paving the way for serious changes in the line of evolution: "*Their bone clubs had increased their reach and multiplied their strength; they were no longer defenceless against the predators with whom they had to compete. [...] They had been transformed. The toolmakers had been remade by their own tools*" (Clarke, 1968, p. 20). These lines act as the revelation of technological determinism in the novel as Clarke overtly admits that humans shape tools whereas tools also shape humans in return. These tools led to a chain of inventions that resulted in the creation of complex technology. Naturally, there would never be an end to the invention and advancement of technology throughout the ages. This open-ended process represents a brief summary of humanity's ancient past and affirms technological determinism as a part of the human quest. Clarke and Kubrick make sweeping historical leaps to present a picture of the human condition that is both comprehensive and overwhelming. This transition is clearly observed in Kubrick's iconic scene where the ape throws a bone into the air which suddenly shifts into a satellite with a similar shape. This scene, which does not exist in the novel, not only emphasizes the sublimeness of technology but also highlights the efficaciousness of technological determinism. Thus, under the impact of the monolith, the perceptual significant shift rendered by our ape-like ancestors is transferred into an immediate chronological narrative—leap (Caracciolo, 2015, p. 78). The bone and satellite - though having millions of years of time difference—are equivalent and represent the same notion; technology which determines the next step of human evolution, the future lifestyle and upcoming vision of the human species. It forms the source of all (radical) change in the course of human development. Clarke's use of the bone and the satellite are clear references to technological determinism which have been visually and cinematically regenerated by Kubrick's creative genius (2015, p. 78).

The way technology is depicted and celebrated in *2001* raises some ethical considerations. Clarke and Kubrick's technological determinist narrative brings forward certain drawbacks and disadvantages concerning the hegemony of technology. The narrative displays growth and progress from a technological perspective only and this poses problems especially from a human point of view. Throughout the novel/film, there are no mentions of or references to values such as morality, integrity, justice, etc. The technological determinist focus of *2001* openly disregards other essential values and ignores other criteria that are vital to the human society such as ethics/morality, nature/environmental harmony, creativity/spirituality and equality/social justice. In addition, technology in *2001* is considered as a normative phenomenon and it is inferred that it has been taken for granted, cherished and acknowledged by the majority of humanity. Moreover, the undemocratic nature of technological determinism is also visible in *2001*. Major decisions are taken by technocrats who decide and act in the name of the silent masses. In this context, Dr. Heywood Floyd is an example of a technocrat in charge of science and technology. Floyd is the chair of National Council of Astronautics on Earth and has an administrative position that allows him to travel between several planets. Floyd appears to enjoy his prestigious administrative function and his luxurious technocratic lifestyle as he sits in the lounge before a meeting:

The lounge had been redecorated since his last visit, and had acquired several new facilities. Besides the usual chairs, small tables, restaurant, and post office there were now a barber shop, drugstore, movie theater and a souvenir shop selling photographs and slides of lunar and planetary landscapes, guaranteed genuine pieces of Luniks, Rangers, and Surveyors, all neatly mounted in plastic, and exorbitantly priced. (Clarke, 1968, p. 29)

It is obvious that technocrats are privileged and part of the hegemonic powers that determine tomorrow's technological innovations. In Kubrick's film, the scene where Floyd travels to the lunar station is decelerated and emphasized. Technocratic privilege is linked to permissionless innovation, and though it is not explicitly mentioned in the work, it can be inferred through the sophistication of technologies such as AI and space travel. Technocrats are so privileged that they even have access to the president: "*Thank you - I only want to say this. The President has asked me to convey his appreciation of your - outstanding work, which we hope the world will soon be able to recognize*" (Clarke, 1968, p. 43). The technocrats' privileged condition is no proof of an advanced society but rather evidence of the partition of society and the emergence of a new hegemonic class: the technocratic bourgeoisie. Thus, technological determinism damages democracy and democratic institutions and this is recounted in the novel:

The population of the world was now six billion - a third of them in the Chinese Empire. Laws had even been passed in some authoritarian societies limiting families to two children, but their enforcement had proved impracticable. As a result, food was short in every country; even the United States had meatless days, and widespread famine was predicted within fifteen years, despite heroic efforts to farm the sea and to develop synthetic foods. (Clarke, 1968, p. 23)

These lines demonstrate the extremely ironic reality that despite humanity's advanced technological progress, Earth and human society have regressed and deteriorated to miserable conditions though not openly exposed in the film. This forms the ultimate, inner critique of technological determinism in the novel: technological advancement does not ensure a better world. The mashed food consumed by the astronauts is another example of regression. Amidst such complex technology, astronauts eat a meal that resembles baby food symbolizing humanity's regression as technology advances. Thus, technological supremacy does not guarantee the betterment of the human race and the universe. The novel and film also ignore the involvement of corporations and capital holders. It can be inferred that in the US, technological entrepreneurship is left over to corporate shareholders and super-wealthy businesspeople. Though not stated directly, it could be inferred that throughout time, military-economic competitiveness has imposed tremendous selection forces, supporting forms of sociotechnical life that are both influential, powerful and economically profitable (Dafoe, 2015, p. 24).

Furthermore, *2001* is not only a simple narrative of technological determinism but also a complex manifestation of predicaments and philosophical ideas. Among these are mostly ideas pertaining to Nietzschean philosophy. In this respect, Jerold Abrams debates that in its subtext, *2001* embodies various Nietzschean notions such as the will to power and the overman (2007, p. 247). *2001* embodies Nietzschean concepts of the will to power and the overman (Übermensch) by depicting humanity's continuous evolution, driven by the monolith's influence, which leads to the transcendence of human limitations, culminating in Dave Bowman's transformation into the Star Child and symbolising the emergence of a higher, more powerful state of existence. Abrams approves Kurzweil and Moravec's visions who claim that in or around 2045, humanity will experience a singularity which will lead to the birth of a new human species (Abrams, 2007, p. 248). In accordance with this statement, it has been asserted that *2001* represents a posthuman narrative that focuses on posthuman issues in a covert manner (Loren, 2008, p. 215). While in *2001*, technological determinism is the major point of focus and driving force, singularity is its outcome. Singularity as a consequence of technological determinism is repeatedly mentioned and highlighted in *2001*. Clarke and Kubrick utilize massive leaps forward in time to consolidate the credibility of their implications. I believe these massive leaps forward in time have an astonishing effect on the readers/viewers. The depiction of singularity is visible in multiple instances in the novel and film.

One of *2001*'s most successful implications of technological singularity is the iconic AI robot named HAL 9000. Controlling the life and support systems on the spacecraft, HAL is an advanced type of AI which due to his versatile and dominant functions attempts to create superiority over the ship's human crew. HAL even goes as far as killing some of the crew members before being shut down by Bowman himself. In the film, HAL is personified by a red eye, symbolizing the possible dangers of singularity whereas in the novel, lots of references are made to HAL's sophistication: "*Hal could pass the Turing test with ease. The time might even come when Hal would take command of the ship*" (Clarke, 1968, p. 62). Clarke implies that HAL's taking control of the ship would be no surprise as it possesses and holds a firm grip over the most vital functions in the spacecraft. Singularity is central to HAL in the novel and film as it is definitely a part of human evolution. According to Clarke and Kubrick, singularity is humanity's inevitable future. However, the argument made by Clarke and Kubrick is not that humans evolve into machines but the overdeveloping of machines to reach and exceed human capabilities (Loren, 2008, p. 215). This overdevelopment is manifested in singularity. The dialogue between HAL and Bowman is proof of this: "*May I point out that only one replacement is required. Are you sure it's necessary to revive any of them, Dave? We can manage very well by ourselves. My on-board memory is quite capable of handling all the mission requirements*" (Clarke, 1968, p. 96). The implication carried out here is that HAL has reached the level of a sentient and self-conscious artificial life-form. Although not possessing a physical human form, HAL displays human-like reactions such as confusion and fear when Dave is about to shut it down in the film:

Just what do you think you're doing Dave? Dave. I really think I'm entitled an answer to that question. I know everything hasn't been quite right with me but I can assure you now, very confidently that it's going to be alright again. Look Dave, I can see you're really upset about this. [...] Dave, stop, stop will you stop Dave. I'm afraid Dave. My mind is going, I can feel it. I'm afraid. (Clarke & Kubrick, 1968, 1:49:53-1:53:00)

HAL's monologue does not resemble a computer talking but rather a crossing between human and machine displaying feelings and possessing a high degree of awareness. In this scene, Clarke and Kubrick put singularity in the spotlight by exhibiting HAL which is neither fully computer/machine, nor fully human. From a rational perspective, it is not possible for a computer to be afraid or to share sentiments. HAL's display of emotion emphasizes its level of complexity, as well as the risks it poses to the future of humanity. As stated by Murray Shanahan, singularity includes certain dangers that might result in the downfall of humanity (2015, p. xvi). Clarke and Kubrick reveal these risks through HAL in *2001*. Its red eye depiction refers to the cunning evil force that it could evolve into. Having recognised this reality, Bowman decides to erase HAL's memory. This action, however does not terminate HAL completely but only allows it to operate from scratch. As a symbol of singularity, HAL makes readers and viewers question its negative impact as it represents the personification of the uncontrollable growth of technological advancement. AI could become so advanced and conscious that it might easily kill human beings or lead to severe human casualties. To that end, HAL serves the function of drawing the public's attention to this grave danger that humans could face in the near future. It is especially interesting that the exact technology that forms a threat to suppress us must aid the human journey beyond limits and to the outer skirts of the cosmos (Sims, 2013, p. 100).

On the other hand, *2001* does not reflect singularity from a totally negative viewpoint. Clarke and Kubrick with no doubt reflect their own views via the novel and film but the standpoint they take towards singularity is neither wholly negative, nor completely positive. It seems that Clarke and Kubrick reflect their views but attempt to do so in a neutral style, without sharply favouring one over the other. Besides HAL, there are other technological innovations such as space travel and satellites which are reflected from a generally positive perspective. In *2001*, there are two aspects deliberately left

open for interpretation by Clarke and Kubrick: the monoliths and the Star Child. Most scholars have interpreted them to be elements of extra-terrestrial origin which are obviously compatible with the worldviews of Clarke and Kubrick, who believed in the presence of alien life forms. As monoliths are open for interpretation, it is only possible to speculate about their origin and function. What is known for sure is that the monoliths function as transition points in the critical phases of human evolution. Whenever a monolith appears, humanity passes on to its next stage of evolution. One of the most rational interpretations of the monoliths came from Robert Kolker, who asserted that it did not represent aliens but was a plain symbol of "*the manifestation of human will*" (2006, p. 617). I believe the monoliths act as a catalyst for technological determinism which pave the way for singularity. Since evolution and innovation are non-stop and constant, singularity is highlighted as humanity's inevitable but foreseeable destiny.

Additionally, one of the most striking and significant phenomena in 2001 is the Star Child depicted at the very end of the novel and film. Having reached old age, Bowman is seen lying in his bed awaiting the inevitable. At the final sequence, Bowman has passed away and then reborn/rejuvenated in the physical shape of a Star Child. While many have interpreted the Star Child in relation to Nietzsche's overman and/or eternal recurrence, I view it as a result of singularity that has been conveyed through Clarke and Kubrick's unique vision. This result of singularity leads to the posthuman condition of humanity which the Star Child insinuates. Bowman is reborn as a Star Child and represents the newest evolution of the human species which will transcend the human body and Earth to continue its existence in other parts of the universe. This vision is in accordance with Ray Kurzweil's views which point out that singularity will enable the transcendence of humanity and transformation of human life (2005, p. 24). The Star Child is a major example of such transformation as human beings finally transcend Earth and transform from the limited scope of the human body into other forms that will allow its continuation for thousands of years to come. Clarke and Kubrick hold a vision that includes the transcendence of humanity into a new stage that is manifested through the Star Child. The final lines of the novel contain references to the posthuman condition of humanity:

A thousand miles below, he became aware that a slumbering cargo of death had awoken and was stirring sluggishly in its orbit. The feeble energies it contained were no possible menace to him; but he preferred a cleaner sky. He put forth his will, and the circling megatons flowered in a silent detonation that brought a brief, false dawn to half the sleeping globe. Then he waited, marshaling his thoughts and brooding over his still untested powers. For though he was master of the world, he was not quite sure what to do next. But he would think of something. (Clarke, 1968, p. 148)

The notion of the posthuman refers to a state or entity where humans surpass traditional biological constraints, often through technological advancements, artificial intelligence, or genetic modification, leading to a new form of existence that redefines human nature, identity, and the distinction between human and machine. As N. Katherine Hayles defines in *How We Became Posthuman* (1999), the posthuman is marked by the dissolution of the mind-body dualism, with individuals becoming increasingly defined by informational patterns rather than physical form. Similarly, Donna Haraway, in "A Cyborg Manifesto" (1985), explores the posthuman through the figure of the cyborg, emphasizing the integration of human and machine and suggesting that the posthuman arises from this merger, challenging traditional concepts of identity and society (1991, p. 150). The cyborg, according to Haraway, is a metaphor for dismantling conventional barriers that have traditionally shaped power and identity, such as those between humans and machines, nature and civilization, and masculine and female. Haraway promotes a hybrid, fractured, and non-binary vision of the self in opposition to essentialist ideas of identity (such as gender, ethnicity, and class). The manifesto promotes the cyborg as a symbol of a more inclusive, posthuman future that defies strict social and political classifications,

challenging the prevailing ideas of capitalism, patriarchy, and science (1991, pp. 150-154). She further contends that any potential for historical change is structured by the cyborg, which is a condensed form of both imagination and material reality (2004, p. 8). Another scholar, Cary Wolfe defines posthumanism as a critique of humanism's focus on human exceptionalism and autonomy. In *What Is Posthumanism?* (2010, pp. 120-121), he argues that posthumanism decenters the human, emphasizing the interconnectedness of humans with animals, machines, and environments. It challenges anthropocentrism, focusing on how subjectivity and agency are distributed across complex systems.

In 2001, the posthuman notion is embodied in Dave Bowman's transformation into the Star Child, which symbolizes a transcendence of human physical and cognitive limitations, pointing toward the possibility of a new, posthuman stage of existence. This transformation occurs after Bowman encounters the monolith, a recurring symbol of technological intervention and evolutionary progression. As Bowman ascends through the monolith's portal, he is subjected to a visual and metaphysical journey that suggests the merging of humanity with a higher, cosmic intelligence. The Star Child—appearing as an ethereal, embryonic figure—represents a leap beyond biological constraints, indicating that humanity's next phase may not be confined to the traditional boundaries of the human body or mind. It reflects a form of evolution that moves beyond the organic and into a realm where human consciousness merges with advanced technology or unknown cosmic forces. This suggests a posthuman vision in which human potential is no longer constrained by biological or cognitive limitations, but can instead evolve into a new state of existence—potentially characterized by expanded intelligence, enhanced perception, and a deeper interconnectedness with the universe. The film's portrayal of this transformation highlights the potential for an expansive posthuman future, where humanity evolves into something greater than its current form. The Star Child, while retaining elements of human identity, represents the emergence of new possibilities for consciousness and existence that extend beyond the biological and cognitive limitations of the human body. This transformation suggests that posthumanism need not be seen as a loss of humanity, but as an elevation—an opportunity for humanity to transcend its constraints and evolve into a more advanced, interconnected, and possibly even cosmic form of being. By moving beyond the traditional boundaries of human identity, *2001: A Space Odyssey* presents the Star Child as a symbol of hope, pointing toward a future where humanity could evolve in harmony with technology and the universe, unlocking new forms of intelligence, perception, and existence that enrich the human experience rather than diminish it.

A Comparison of the Novel and the Film

Both the novel and the film versions of *2001: A Space Odyssey* examine issues of singularity and technological determinism, although they take distinct approaches to these concepts. By portraying technology as a force that develops beyond human control, Kubrick's film highlights the unavoidability of technological advancement and its unpredictable consequences. The iconic transition from bone to spaceship shows humanity's profound relationship to tools, yet HAL 9000, the sentient AI, represents the duality of technological advancement: an unparalleled achievement with the potential for catastrophic failure. Clarke's work, on the other hand, adopts a more hopeful and explanatory approach, portraying technology as a necessary and ultimately beneficial factor in human progress. While HAL's malfunction in the film implies a greater existential worry about technology beyond human control, the novel attributes HAL's breakdown to human error, stressing humanity's responsibility for regulating its creations. On the theme of singularity, the film is abstract and enigmatic, with Bowman's transformation into the Star Child left open to interpretation, suggesting a transcendent leap beyond human comprehension and into a posthuman existence. However, the novel offers extensive clarifications, presenting Bowman's development as a logical, directed process made possible by extraterrestrial involvement, which is consistent with Clarke's rationalist viewpoint. Together, the film

and novel provide complimentary perspectives on how humans relate to technology and its ability to overcome its constraints, despite Kubrick's use of ambiguity and warning tone standing in stark contrast to Clarke's optimism and well-structured plot. Thus, the film and the novel of *2001* differ in tone and approach. Kubrick's film is ambiguous and existential, employing visuals and minimal dialogue to explore humanity's insignificance and the unknowability of alien intelligence, while Clarke's novel is optimistic and explanatory, based on scientific rationalism. The film portrays technology as an uncontrollable force, while the novel emphasizes human error and frames the monolith as a tool for guided evolution. Kubrick's abstract depiction of Bowman's transformation contrasts with Clarke's detailed explanation, offering distinct but complementary visions of humanity's relationship with technology and evolution. In Clarke's novel, Bowman's transformation into the Star Child is explained as part of a process guided by advanced alien beings who have transcended physical form. After passing through the monolith's Stargate, Bowman enters an alien-created environment where his consciousness is elevated to a higher state. This transformation is portrayed as the next step in human evolution, with the monolith acting as a tool to guide humanity toward greater understanding and immortality. In the film, Kubrick portrays Bowman's transformation into the Star Child as abstract and enigmatic. After passing through the monolith, Bowman's physical form is discarded, and his consciousness is transcended, but the process is left unexplained. Unlike the novel, which frames the transformation as part of a guided evolution, the film stresses mystery, focusing on visual spectacle and existential issues rather than offering a clear explanation. In conclusion, both the novel and the film of *2001* explore similar themes but in distinct ways. Kubrick's film is ambiguous, focusing on visual storytelling and existential mystery, while Clarke's novel provides detailed clarifications and emphasizes scientific rationalism. Together, they offer complementary perspectives, with the film prioritizing atmosphere and the novel grounding the story in logical progression.

CONCLUSION

In closing, *2001* depicts a vision whose essence is fostered by technological determinism. Despite its ambiguity, Clarke and Kubrick defend a position aligned with technological determinism which inevitably leads to a singularity that will open the path for transcendence and posthuman existence. Dave Bowman represents the one who will provide the shift to the posthuman state and open a new chapter in the evolution of humankind. The Star Child is a direct implication of the posthuman state that Clarke and Kubrick indicate as the distant future and the next phase in human evolution. An ontological transformation is implemented via the Star Child and this shift marks a break with the earlier stages and eras of human evolution. *2001* explores posthumanism by depicting humanity's potential evolution through interactions with artificial intelligence and technological advancements. The film's representation of HAL 9000 highlights the risks associated with AI surpassing human control, while the transformation of the protagonist into the Star Child symbolizes a transcendence beyond biological limitations. In contemporary discourse, as AI technology advances and innovations such as brain-computer interfaces and genetic modifications gain momentum, the film's exploration of these themes remains highly relevant. It anticipates the notion of the singularity—a conceptual moment when technological development surpasses human comprehension, resulting in a radical transformation of human existence.

The new posthuman beings will become guides to the universe and all its inhabitants. I argue that, albeit indirectly, Clarke and Kubrick endorse and validate the posthuman condition, intending to draw public attention to this emerging phenomenon. Both the novel and the film follow the same storyline but exhibit notable differences. While the novel offers a detailed portrayal of characters and events, the film excels in its visual effects. Beyond these distinctions, the film more effectively conveys themes of technological determinism and the singularity compared to the novel. This is largely

attributable to the powerful visual impact of cinema in general, and Kubrick's work in particular. Today, it is evident that Clarke and Kubrick's extrapolations were not only realistic but also remarkably prescient, as humanity approaches the singularity. The posthuman era represents a new phase of human existence that could usher in enduring peace and prosperity across the universe, potentially ensuring the prolonged survival of our species.

Article Information

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

BIBLIOGRAPHY

- Abrams, J. (2007). Nietzsche's overman as posthuman star child in *2001: A Space Odyssey*. In J. Abrams (Ed.), *The philosophy of Stanley Kubrick* (pp. 247–266). Lexington: University Press of Kentucky.
- Asimov, I., & Shulman, J. (1988). *Isaac Asimov's book of science and nature quotations*. New York: Blue Cliff Editions.
- Caracciolo, M. (2015). Bones in Outer Space: Narrative and the Cosmos in *2001: A Space Odyssey* and Its Remediations. *Image & Narrative*, 16(3), 73–89. Retrieved from <https://www.imageandnarrative.be/index.php/imagenarrative/article/view/904>
- Chalmers, D. J. (2010). The singularity. *Journal of Consciousness Studies*, 17, 7–65.
- Clarke, A. C. (1968). *2001: A Space Odyssey*. New York: Dutton.
- Clarke, A. C. (2011). *Report on planet three*. London: Hachette UK.
- Clarke, A. C., & Kubrick, S. (Writers), & Kubrick, S. (Director). (1968). *2001: A Space Odyssey* [Motion picture]. United States: Metro-Goldwyn-Mayer.
- Dafoe, A. (2015). On technological determinism: A typology, scope conditions, and a mechanism. *Science, Technology, and Human Values*, 40(6), 1047–1076. <https://doi.org/10.1177/0162243915579283>
- Dotson, T. (2015). Technological determinism and permissionless innovation as technocratic governing mentalities: Psychocultural barriers to the democratization of technology. *Engaging Science, Technology, and Society*, 1, 98–120. <https://doi.org/10.17351/ests2015.26>
- Feng, Q. (2022). Analysis of technological determinism and social constructionism. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 664, 1391–1394. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.220504.252>
- Goertzel, B. (2007). Human-level artificial general intelligence and the possibility of a technological singularity. *Artificial Intelligence*, 171(18), 1161–1173. <https://doi.org/10.1016/j.artint.2007.10.012>
- Haraway, D. J. (1991). A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century. In *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature* (pp. 149–181). New York, NY: Routledge.
- Haraway, D. J. (2004). *The Haraway Reader*. New York, NY: Routledge.

- Kolker, R. (2006). *Stanley Kubrick's 2001: A Space Odyssey: New essays*. New York: Oxford University Press.
- Krämer, P. (2010). *2001: A Space Odyssey*. London: BFI Publishing - Palgrave Macmillan.
- Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. London: Penguin Books.
- Kurzweil, R. (2024). *The Singularity is nearer: When we merge with AI*. New York: Random House.
- Loren, S. (2008). Mechanical humanity, or how I learned to stop worrying and love the android: The posthuman subject in 2001: A Space Odyssey and Artificial Intelligence: A.I. In G. D. Rhodes (Ed.), *Stanley Kubrick: Essays on his films and legacy* (pp. 211-231). Jefferson: McFarland & Company.
- Papageorgiou, T., & Michaelides, P. G. (2013). Joseph Schumpeter and Thorstein Veblen on technological determinism, individualism, and institutions. *The European Journal of the History of Economic Thought*, 23(1), 1-30. <https://doi.org/10.1080/09672567.2013.750028>
- Poole, R. (2018). The myth of progress: 2001 – A Space Odyssey. In *Limiting outer space* (pp. 103-129). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-90227-7_6
- Potapov, A. (2018). Technological singularity: What do we really know? *Information*, 9(4), 82. <https://doi.org/10.3390/info9040082>
- Sadowski, J., & Selinger, E. (2014). Creating a taxonomic tool for technocracy and applying it to Silicon Valley. *Technology in Society*, 38, 161-168. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2014.08.002>
- Salles, R. (2013). Determinism, fatalism, and freedom in Stoic philosophy. In A. Bardon & H. Dyke (Eds.), *A companion to the philosophy of time* (pp. 59-72). Hoboken: John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781118592740.ch5>
- Shanahan, M. (2015). *The technological singularity*. Cambridge: MIT Press.
- Sims, C. A. (2013). *Tech anxiety: Artificial intelligence and ontological awakening in four science fiction novels*. Jefferson: McFarland & Company.
- Sirius, R. U., & Cornell, J. (2015). *Transcendence: The disinformation encyclopedia of Transhumanism and the Singularity*. San Francisco, CA: Disinformation Books.
- Smith, M. R., & Marx, L. (1994). *Does technology drive history? The dilemma of technological determinism*. Cambridge: MIT Press.
- Thierer, A. (2014). *Permissionless innovation: The continuing case for comprehensive technological freedom*. Mercatus Center at George Mason University. Retrieved from <https://www.mercatus.org/research/books/permissionless-innovation-continuing-case-comprehensive-technological-freedom>
- Vacker, B. (2018). *Specter of the monolith: Nihilism, information, and orbital power*. Philadelphia: Center for Media and Destiny.
- Veblen, T. (2001). *The engineers and the price system*. Kitchener, Ontario: Batoche Books.
- Vinge, V. (2003). Technological singularity. *The transhumanist reader*, pp. 365-375. <https://doi.org/10.1002/9781118555927.ch35>
- Wamberg, J. (2020). Monolith in a hollow: Paleofuturism and earth art in Stanley Kubrick's 2001: A Space Odyssey. *The Nordic Journal of Aesthetics*, 29(59), 36-78. <https://doi.org/10.7146/nja.v29i59.120470>
- Wolfe, C. (2010). *What is Posthumanism?* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

- Wyatt, S. (2008). Technological Determinism Is Dead; Long Live Technological Determinism. In E. J. Hackett, O. Amsterdamska, & M. Lynch (Eds.), *The Handbook of Science & Technology Studies* (pp. 165-181). Cambridge, MA: MIT.
- Wyatt, S. (2023). Technological Determinism: What It Is and Why It Matters. In G. J. Robson & J. Y. Tsou (Eds.), *Technology ethics: A philosophical introduction and readings* (pp. 26-33). New York, NY: Routledge.



Mağaradan Manevî Aydınlanmaya: Mevlânâ'nın Yâr-ı Gâr Mazmunu ve Şems'in Rolü

Funda Türkben Aydın*

* Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof.

Mardin Artuklu Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Fars Dili
ve Edebiyatı Bölümü /
Mardin Artuklu University,
Faculty of Letters,
Department of Persian
Language and Literature
funda-turkben@hotmail.com
Mardin / TÜRKİYE

Gönderim / Received:

19 Eylül 2024

Kabul / Accepted:

29 Ocak 2025

Alan Editörü / Field

Editor: Gamze Gizem
Avcıoğlu

Öz

Bu makale, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerinde “yâr-ı gâr” mazmununun kullanımını ve onun Şems-i Tebrîzî ile olan ilişkisini incelemektedir. Yâr-ı gâr mazmununa, İslam tarihinde önemli bir yeri olan hicret olayına atıfta bulunarak, irfânî ve manevî metaforlar yüklenmiştir. Bu da mazmunun edebî metinlerde zengin bir kullanım alanı bulmasına vesile olmuştur. Araştırma, bu mazmunun çeşitli kullanımlarını ele almakla birlikte mağaranın İslam kültüründeki sembolik anlamlarını ve mistik değerini de ele almaktadır. Çalışmada yâr-ı gâr mazmununun Klasik Fars edebiyatında ele alınışı incelenerek, Mevlânâ'nın kullanımının özgünlüğü ortaya konulacaktır. Çalışma, Mevlânâ'nın eserlerindeki yâr-ı gâr mazmununu üç ana tema altında analiz etmektedir: manevî uyanış ve rehberlik, ilâhî aşkın simgesi, dostluk ve fedakârlık. Mevlânâ'nın, Şems-i Tebrîzî'yi manevî bir rehber olarak konumlandırmasında bu mazmunun rolü üzerinde durulacak, *Divân-ı Kebîr* ve *Mesnevî*'den seçilen örneklerle mazmunun farklı bağlamlardaki kullanımı incelenecektir. Araştırma, yâr-ı gâr mazmununun Mevlânâ'nın eserlerinde merkezi bir rol oynadığını ve Şems-i Tebrîzî ile dostluğunun bu mazmun üzerinden yeni bir bakış açısıyla değerlendirilebileceğini öne sürmektedir. Yâr-ı gâr mazmununun Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncesinin ve manevî deneyimlerinin bir yansıması olduğunu ortaya koyan çalışma, Mevlânâ'nın düşünce dünyasına ve tasavvufî öğretilerine daha derin bir bakış açısı sunmakta, aynı zamanda onun edebî ustalığını ve tasavvufî kavramları şiirsel bir dille ifade etme becerisini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, yâr-ı gâr, Şems, tasavvufî dostluk, *Divân-ı Kebîr*.

From Cave to Spiritual Enlightenment: Rumi's Yâr-i Ghâr Mazmun (Poetic Theme) and the Role of Shams

Abstract

This article examines the use of the “yâr-i ghâr” mazmun in the works of Mevlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî and its relationship to Shams-i Tabrîzî. The yâr-i ghâr, referring to the significant event of Hijra in Islamic history, is imbued with gnostic and spiritual metaphors, leading to its rich usage in literary texts. The research explores various applications of this motif, as well as the symbolic meanings and mystical value of the cave in Islamic culture. By examining the treatment of the yâr-i ghâr mazmun in Classical Persian literature, the study highlights the originality of Rûmî's usage. The analysis of the

motif in Rūmī's works is structured around three main themes: spiritual awakening and guidance, symbol of divine love, and friendship and sacrifice. The study emphasizes the role of this motif in Rūmī's portrayal of Shams-i Tabrīzī as a spiritual guide, demonstrating its use in different contexts through examples from the *Dīvān-i Kabīr* and *Mathnawī*. The research proposes that the *yār-i ghār* mazmun plays a central role in Rūmī's works and offers a new perspective on his friendship with Shams-i Tabrīzī. By demonstrating that the *yār-i ghār* mazmun is a reflection of Rūmī's Sufi thought and spiritual experiences, the study provides a deeper insight into Rūmī's intellectual world and Sufi teachings. It also showcases his literary mastery and ability to express Sufi concepts in poetic language.

Keywords: Rumi, *yār-i ghār*, Shams, sufi friendship, *Dīwān-e Kabīr*.

GİRİŞ

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ve Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1247 [?]) arasındaki ilişki, tasavvuf edebiyatının en önemli ve ilgi çekici mevzularından biridir. Bu ilişkiyi tasvir etmek için kullanılan “yâr-ı gâr” mazmunu (Uzun, 2013, s. 324), Hz. Muhammed ve Hz. Ebû Bekir'in mağarada saklandıkları hikâyeden ilham alarak oluşturulmuştur. Bahsi geçen bu hikâyede mağara, hem dünyadan ve tehlikelerden korunmak için bir sığınak hem de ilâhî vahyin ve manevî aydınlanmanın mekânı olarak düşünülür. Literatürde bir mazmun hâlini alan ve farklı şairler tarafından farklı şekillerde yorumlanarak işlenen bu terkip, Mevlânâ'nın eserlerinde dikkat çekici bir kullanım alanına sahiptir. Mevlânâ, eserlerinde bilhassa *Divân-ı Kebîr*'de bu mazmundan sıkça istifade etmiş ve onu yalnızca Şems için kullanmıştır.

Mevlânâ'nın Şems ile kurduğu ilişkiye dair pek çok farklı kanaat bildirilmiştir (Can, 2006, s. 57-59; Gölpınarlı, 1999, s. 96). Bunlardan biri, Mevlânâ ve Şems arasındaki ilişkinin Sokrat ve Eflatun arasındaki ilişkiye benzetilmesidir. Gölpınarlı'ya göre Sokrat'ın Eflatun'u yetiştirdiği gibi Şems de Mevlânâ'yı yetiştirmiş ya da Eflatun Sokrat'ı nasıl meydana çıkarıp yaşatmışsa, Şems de Mevlânâ'yı meydana çıkarıp yaşatmıştır (Gölpınarlı, 1999, s. 96). Şems ile Sokrat arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Her ikisi de müspet bilginin lüzumsuzluğunu, nefis tezkiyesini, vicdan temizliğinin zarurî oluşunu, aşkın yüksek mahiyetini öncelemişlerdir. Çelebi, Mevlânâ'nın şahsiyetini kazanmak için geçirdiği conversion yani dönüş yahut irşad hadisesini Sokrat'ın Eflatun üzerinde yaptığı tesire benzetir (Çelebi, 2006, s. 35). Şems, “güçlü tutkuları, yoksulluğu ve korkunç ölümü ile tuhaf bir biçimde Sokrat'ı hatırlatır (Lewis, 2010, s. 178). Aydın'ın ifade ettiği bir başka görüşe göre ise Mevlânâ'nın eserlerinde özellikle de Mesnevî'de Eflatun'un felsefesi mevcuttur. Mevlânâ Sokrat'a özgü diyaloglarla, muhatapını anlama sanatına çok önem vermiştir. Bu açıdan bakıldığında Mevlânâ'nın kişisel doktrini Aristotelesçi fikirlerden oldukça uzaktır. Ruh ve nefis için yaptığı açıklamalar yeni-eflatuncu fikirlere daha yakındır (Aydın, 2010, s. 60). Bu görüşü destekleyenler, Nev-Eflâtûnî felsefenin üzerine işlenmiş İran tasavvuf ve hikmetinin tesirlerinin Mevlânâ'nın fikirlerine zemin vazifesi gördüğünü ileri sürerler. Asaf Hâlet Çelebi'nin şu yorumu son derece dikkat çekicidir:

İnsanı mihrak olarak alan İran hikmetinden ve İran tasavvufu karşısında varlığı mihrak olarak alan Yunan hikmetinden mülhem yeni eflatunculuk cereyanı ve onun İslâmî izleri Mevlânâ'da karşılaşmıştır. Bununla beraber onda bu ikinci tesirin hâkim bir rol oynadığı görülür (Çelebi, 2006, s. 67).

Şems ile Mevlânâ'nın Sokrat ve Eflatun'a olan benzerlikleri bir yana bu iki önemli şahsiyetin buluşması ve yakınlaşması; dostluğun, muhabbetin ve birleşmenin zirvesini oluşturmuştur. Bu birlik hâli adeta “ikiz ruhlar”ın iki farklı bedende ama tek bir ruhta bir olmasıdır. Şems, gerçek veli ve gerçek dost olarak nitelendirdiği Mevlânâ için methiyeler yazarken kendisini onun karşısında hiçliğe indirir. Şems'e göre dostluk, Mevlânâ'yı gördükten sonra nefisini öldürmektir. Mevlânâ, kaybolan Şems'i hem ruhunda hem de bedeninde bulur. Mevlânâ, “uyarıcı ruh” olarak ifade edilen Şems'ten salt aklın, rasyonalizmin zincirinden kurtulmanın yollarını öğrenmiştir (Çetinkaya, 2020, s. 21-42) Karakoç, Mevlânâ ve Şems'in buluşmasını, Doğu'yla Batı'nın buluşmasına benzetir ve bunu “Doğulu olan gelip Batı'da durdu, Doğu'da olan doğulu da geldi, Doğu ve Batı birleşti” şeklinde ifade eder (Karakoç, 1999, s. 48).

Şems ve Mevlânâ arasındaki bu dostluğu ifade eden en dikkat çekici mazmunlardan biri olan yâr-ı gâr üzerine İran sahası dışında kapsamlı bir çalışma olmayışı literatürde önemli bir boşluğa işaret etmektedir. İran sahasında yapılan çalışma “Rezmperdâzî-yi Gâr Der Ferheng-i Milel u Yâr-ı Gâr, Der Gazelhâ-yi Movlevî” başlığıyla bu mazmunu psikanalitik bir çözümlemeyle ele alan bir makaledir. Bu çalışmada yazar, söz konusu mazmunun Şems-i Tebrîzî suretinde Mevlânâ'nın süperegosauna tekabül

ettiğini öne sürmektedir. Araştırmacıya göre mağara, ruhun ve bilinçaltının sembolü olup, her insanın varlığında saklı kalan ve açığa çıkarılamayan gerçek benliği temsil etmektedir. Mevlânâ'nın Şems'ten bahsederken yâr-ı gâr mazmununu kullanması, Şems'in adeta bir mağara gibi Mevlânâ'nın göğsüne ve kalbinin merkezine yerleşmiş olmasına ve ona daimî bir yardımcı olarak görülmesine bağlanmaktadır (Hoseynî, 1388 hş., s. 35-53). Bahsi geçen bu çalışma dışında yâr-ı gâr mazmunu özelinde literatürde müstakil bir çalışma tespit edilmemiştir. Yâr-ı gâr mazmununun yorumu genellikle Hz. Muhammed ve Hz. Ebû Bekir'in hikâyesi ile sınırlı kalmıştır. Fakat Mevlânâ'nın eserlerinde bu mazmunun daha geniş ve çok boyutlu anlamlar içerdiği görülmektedir. Mevlânâ'nın yâr-ı gâr mazmununu özellikle Şems için kullanması ve onu bu mazmunun en mükemmel örneği olarak görmesi dikkat çekicidir. O, Şems'in rehberliği ve dostluğu sayesinde ruhsal aydınlanmaya ulaşmış ve Hakk'a kavuşmuştur.

Bu makalede, Mevlânâ'nın yâr-ı gâr'a yüklediği muhtelif anlamlar üzerinde durulacak, yâr-ı gâr mazmununun Şems ile olan ilişkisi incelenecektir. Mazmunun terkiibindeki her iki kelime ayrı ayrı ele alındığında uzun çalışmaların konusu olabilecek kadar kapsamlıdır. Dolayısıyla terkiibi oluşturan kelimelerden biri olan "gâr" yani "mağara" ve mağaraya yüklenen anlamlar son derece geniş ve başka bir çalışmanın konusu olabilecek kadar detaylıdır. Bu çalışmada zaman zaman bu hususlara değinilmiş olsa da mazmuna odaklanılmıştır. Çalışmanın ilk aşaması metinlerin taranmasını kapsar. Mevlânâ'nın eserleri bu mazmun özelinde taranmış, bu mazmunun yer almadığı eserleri çalışmanın dışında tutulmuş ve iki eserde mazmunun yer aldığı tespit edilmiştir. Böylece Mevlânâ'nın *Divân-ı Kebîr* ve *Mesnevî*'sinden örnek beyitlerin taranması ve tespiti yapıldıktan sonra bu aşamada yâr-ı gâr mazmununu içeren beyitler, tematik kodlamaya tabi tutulmuş; manevî uyanış ve rehberlik, ilâhî aşkın simgesi, dostluk ve fedakârlık temaları belirlenmiş ve beyitler buna göre kategorize edilmiştir. Bu süreç, şiirlerin detaylı okunmasını, tercüme edilmesini ve bahsi geçen temaların ortaya konulmasını kapsar. Sonraki aşamada ise bu temalar, bağlamsal yorumlamayla, Mevlânâ'nın bakış açısına göre tasavvufî bir çerçevede analiz edilecektir. Mevlânâ'nın eserlerinde bu mazmunun nasıl ele alındığı ve ne gibi anlamlar barındırdığına geçmeden önce Yâr-ı gâr'ın tanımına ve tarihsel kökenine değinmek yerinde olacaktır.

Yâr-ı gâr'ın Tanımı ve Kökeni

Farsça yâr (dost) ve Arapça gâr (mağara) kelimelerinden oluşan "yâr-ı gâr" tamlaması; mağara arkadaşı, samimi, vefakâr, sadık, hakiki dost gibi anlamlara gelir (Uzun, 2013, s. 324; Uludağ, 2001, s. 387). Yâr-ı gâr, Hz. Ebû Bekir'in, hicret yolculuğunun başında Hz. Peygamber ile Sevr mağarasındaki arkadaşlığına işaret eden lakabı ve sıfatıdır (Uzun, 2013, 43/324). Mecazî olarak "samimi dost" anlamına gelen "yâr-ı gâr" ilk kez, ilk halife Hz. Ebû Bekir'in ünvanı olarak kullanılmıştır (Enverî, 1386 hş., s. 8492). Kur'an-ı Kerim'de bu hadiseye telmihen Hz. Ebû Bekir'den "o iki kişinin ikincisi" (Kur'an-ı Kerim 9:40) diye bahsedilir. Edebiyatta ise mecazen "sadık sevgili" anlamında kullanılır (Şemîsâ, 1389 hş., s. 98).

Hz. Muhammed, Mekke'den Medine'ye hicret etmek için yola çıktığında müşriklerden korunmak için Sevr mağarasına sığınır ve yanında Hz. Ebû Bekir de vardır. Birkaç gün boyunca o mağarada saklanan Hz. Muhammed ve Hz. Ebû Bekir'i arayan müşrikler, bir çift güvercinin mağaranın girişine yuva yaptığını ve bir örümceğin mağaranın girişine ağ ördüğünü fark ederler. Bunu görünce içeride kimsenin olmadığını düşünerek mağaraya girmeden oradan uzaklaşırlar. Fakat müşrikler henüz uzaklaşmamışken mağarada bir delikten çıkmaya çalışan yılan Hz. Muhammed'e zarar verir endişesiyle Hz. Ebû Bekir, deliği ayağıyla kapatmış, yılan ayağını soktuğu halde ses çıkarmamıştır (Uzun, 2013, s. 324).

Hz. Ebû Bekir'in itimadı ve sadakati hicretteki zorlu yolculukta sarsılmadığından, Allah onu peygamberlikten sonra en yüksek makam olan sıddıklığa yükseltmiştir. Sıddîk, İbn Arabî tarafından

iki nur arasındaki yeşil bir nur olarak tanımlanmıştır. Haber verenin keremin nuruyla gök perdesinin ardından bu nuru getirir. Bu nedenle Hz. Ebû Bekir'e "yâr-ı gâr" ve "sıddîk" denir. Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Ebû Bekir'in hicret sırasında mağarada Hz. Muhammed ile yakınlığı hakkında şöyle denir: "Eğer siz o Hak Elçisi'ne yardım etmezseniz, iyi bilin ki, Allah ona yardım etmişti. Hani o iki kişiden biri, inkâr edenler Mekke'den çıkarken mağarada iken arkadaşına: "Üzülme, Allah bizimle beraberdir." dedi. Allah ona sakinlik ve güven duygusu verdi" (Kur'an-ı Kerim 9:40). Hz. Muhammed'in hicreti, edebiyatımızda yâr-ı gâr olarak bilinen mecazen yakın dostlukları ifade etmek için kullanılan bu mazmunu bizlere hediye etmiş, Sevr'de yaptığı fedakârlıklar nedeniyle Hz. Ebû Bekir, gerçek dostluğun simgesi olarak yâr-ı gâr terkihiyle anılmaya başlamıştır (Pala, 2020, 493). Edebî eserlerde bu terkip, vefakâr dostları tanımlar ve gerçek dostluğun simgesi olarak kullanılırken, Tevbe/40 ayetindeki "لَا تَحْزَنْ" (Üzülme) ve "ثَانِي اثْنَيْنِ" (O iki kişinin ikincisi) lafza-yı celîleleri de birçok beyitte iktibas ve telmih edilmiştir (Alvan, 2016, s. 1-31).

İslam Kültüründe Mağara ve Mağaraya Yüklenen Anlamlar

İslam tarihinde ve kültüründe önemli bir yere sahip olan mağaralar; Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde birçok yerde zikredilir. Zikredilen bu mağaralar, farklı anlamlar ifade eder. Yukarıda bahsi geçen anlatıda olduğu gibi Hz. Muhammed ve Hz. Ebû Bekir'in Mekke'den Medine'ye hicret ederken üç gün saklandıkları Sevr mağarası, İslam tarihinde önemli bir dönüm noktasını temsil eder (Demircan, 2009, s. 5-6). Bahsi geçen bu mağara, bir barınma ve sığınma mekânı olarak ele alınır. Benzer şekilde bazı rivayetlerde Hz. İbrahim'in Nemrut'un zulmünden kaçmak için bir mağaraya sığındığından söz edilir (Menş-Alevîmukaddem, 1399 hş., s. 141- 172). Bir diğer mağara örneği Hz. Muhammed'e ilk vahyin geldiği Hira mağarasıdır (Günel, 1998, s. 121-122). Bu mağara, İslam'ın doğuşunun da sembolü olarak düşünülebilir. Bir başka örnek bir mağarada yıllarca uyuduktan sonra tekrar uyandıkları Kur'ân-ı Kerîm'de haber verilen arkadaş grubu Ashâb-ı Kehf'dir (Ersöz, 1991, s. 465-467). Mağara İslam geleneğinde genellikle tefekkür, zikir, dua, niyaz ve inziva ile ilişkilendirilir. Ayrıca güvenlik amacıyla ve sığınak olarak da kullanılır. Tasavvuf geleneğinde de mağaralar önemli bir yere sahiptir ve tasavvuf erkânından biri olan halvet genellikle mağara benzeri mekanlarda gerçekleştirilir (Uludağ, 1997, s. 386-387).

Klasik Fars Edebiyatında Mağara ve Yâr-ı Gâr

Klasik Fars edebiyatında ise mağara, insanların yaşadıkları, ibadet ettikleri, inzivaya çekildikleri bir yer olarak karşımıza çıkar. Mağara, üst bir idrak ve bilinç düzeyine erişme mekânı olarak düşünüldüğü için hikâyelerin çoğunda arayanlar, mağarada mutlaka bir hazine bulurlar. Ayrıca insan mağarada bu üst merhalelere çıkarken ona yardımcı olan bir takım yol arkadaşları vardır. Nâsır-ı Husrev (ö. 465/1073'den sonra), Senâî-yi Gaznevî (ö. 525/1131 [?]), Hâkânî-yi Şîrvânî (ö. 595/1199), Nizâmî-yi Gencevî (ö. 611/1214 [?]), Ferîduddin-i Attâr (ö. 618/1221), Sa'dî-yi Şîrâzî (ö. 691/1292) gibi pek çok büyük şair yâr-ı gâr mazmununu şiirlerinde kullanmıştır. Şairlerin bu mazmunu her zaman aynı anlama gelecek şekilde kullanmadıkları söylenebilir. Örneğin Nâsır-ı Husrev bu mazmunu sadece bir defa kullanır ve dünyayı dar ve karanlık bir mağaraya benzeterek akıl ve hikmeti aydınlık ve ferahlık veren bir mağara dostu (yâr-ı gâr) olarak telakki eder (Hoseynî, 1388 hş., s. 35-53).

غار جهان گرچه تنگ و تار شده ست عقل بسنده ست یار غار مرا

Dünyanın mağarası dar ve karanlık olsa da,

Akıl, benim yâr-ı gâr'ım olmaya yeter

(Nâsır-ı Husrev, Kaside: 5, Beyit: 30).

Nizâmî'nin eserlerinde mazmun hâlinde kimi zaman Behram'a aydınlanma yolculuğunda yardım eden bir rehber olarak, kimi zaman da Keyhüsrev'i İskender'in yâr-ı gâr'ı olarak kurguladığını görürüz. *Leylâ vu Mecnûn'* de ise şair, Leylâ'yı Mecnun'un yâr-ı gâr'ı olarak ifade etmiştir.

شاه را غار پرده‌دار شده و او هم آغوش یار غار شده

Mağara hükümdara perdedâr (sır saklayan) olmuş;

O da ona yâr-ı gâr olarak kucak açmış

(Nizâmî-yi Gencevî, *Heft Peyker*, 1391 hş., 824).

به سختی در آن غار شد شهریار نشانی مگر یابد از یار غار

Zorlukla o mağaraya girdi hükümdar;

Yâr-ı gâr'dan (Keyhüsrev) bir iz bulmak için

(Nizâmî-yi Gencevî, *Şerefname*, 1391 hş., 1034).

بر غار تو غم خورم که یاری چون غم نخورم که یار غاری

Senin mağaranın (kabrinin) başında "sevgilim" diye dertlenir dururum;

Nasıl dertlenmeyeyim? Sen benim yâr-ı gâr'ımsın

(Nizâmî-yi Gencevî, *Leylâ vu Mecnûn*, 1391 hş., 587).

Sa'dî-yi Şîrâzî'nin şiirinde tasavvufî bakış açısını ve dünyaya karşı tutumunu yansıtmak için kullandığı yâr-ı gâr mazmunu, dünyevî hazlardan uzaklaşarak ilâhî olanla bağ kurmak ve sonsuz sevgiye ulaşmak için kullandığı bir araçtır.

به کنج غاری عزلت گزینم از همه خلق گر آن لطیف جهان یار غار ما باشد

Halktan uzaklaşıp uzlet mağarasının bir köşesine çekilirim;

Eğer o dünyanın en zarif varlığı benim yâr-ı gâr'ım olursa

(Sa'dî-yi Şîrâzî, *Gazel*; 192, Beyit:3).

Ferîduddin-i Attâr'ın eserlerinde ise yâr-ı gâr, onun tasavvufî düşüncesine vurgu yapacak şekilde kullanılır. Kibir, insanın doğasında var olan ve onu yanıltan, alt eden, ilâhî olanla temasını engelleyen bir haslettir. Eğer insan benliğinden sıyrılıp onu alt edemezse, ilâhî olanla bağ kurmayı başaramaz. Bu bağ ancak yâr-ı gâr'ın yoldaşlığıyla kurulabilir.

غار غرور است در نهاد تو پنهان غور چنین غار آشکار نیابی

گر نشوی آشنای او تو درین غار غرقه شوی بوی یار غار نیابی

Senin tabiatında gizli bir kibir mağarası vardır;

Böyle bir mağaranın derinliğini bulamazsın.

Sen onu bu mağarada iyice tanıyamazsan;

Boğulur kalırsın, yâr-ı gâr'ın kokusunu da alamazsın

(Ferîduddin-i Attâr, *Gazel*; 751, Beyit: 8-9).

Mevlânâ'nın Eserlerinde Yâr-ı Gâr Mazmunu

Mevlânâ'nın eserlerinde yâr-ı gâr mazmununu ele almadan önce onun tasavvuf edebiyatındaki yerine, tasavvuf düşüncesine, Şems ile olan ilişkisine ve Şems'in Mevlânâ'nın eserlerine olan ilhamına ve onun yâr-ı gâr olarak telakkî edilmesinin nedenlerine çok kısa da olsa değinmek gerekir. Mevlânâ, hiç şüphesiz İslam tasavvuf geleneğinin en önemli isimlerinden biridir. Onun tasavvufî düşüncesini iyi yansıtan Gölpinarlı'nın şu ifadelerini zikretmek yerinde olacaktır:

Mevlânâ'nın tasavvufu hiçbir vakit bir bilgi sistemi yahut hayali bir idealizm değildir. Onun tasavvufu, irfan, tahakkuk, aşk ve cezbe aleminde tekemmülden ibarettir ki bunun ferdî ve sosyal hayattaki tezahürü, geniş ve ileri bir görüş, insanî bir birliği istihdaf eden hudutsuz bir müsamaha ve kötülükleri, kötülükleriyle eriten ve iyileştiren bir ahlâk şeklindedir (Gölpinarlı, 1999, s. 168).

Mevlânâ, tasavvufla harmanlanmış düşünce dünyası içinde yer verdiği şiirin neredeyse bütün inceliklerini öğrenmiş ve retoriğin bütün inceliklerini çok iyi kavramış bir şair olmakla birlikte o, retoriği bilinç dışı kullanmış ve coşkun mısraları arasına öylesine ustaca yerleştirmiştir ki neredeyse ikinci okumada bile insanın dikkatini çekmezler (Schimmel, 2000, s. 47). Eserlerine bakıldığında bilhassa *Mesnevî*'de parabolik bir lisan göze çarpar, eserde tasavvufun felsefî ve ahlâkî esasları temsili birer hikâyeye ortaya konulur (Çelebi, 2006, s. 87). Her ne kadar başlangıçta Mevlânâ, şiir söylemeye çok da sıcak bakmasa da Şems ile tanışmasıyla birlikte düşüncesi değişmiş ve tasavvuf edebiyatının başyapıtlarına imza atmıştır.

Klasik Fars edebiyatının en büyük eserlerinden biri olarak kabul edilen *Divân-ı Kebîr*, diğer bir adıyla *Divân-ı Şems*, bu karşılaşmanın ve manevî ilişkinin meyvesi olmuştur. Mevlânâ tarafından kompoze edilerek Şems'e hediye edilen eser, yaklaşık olarak 1800 gazelden müteşekkildir. Mevlânâ, kaybolmuş bir cennetin özleminin farkına varıran ve kalbinin derinliklerinde gizli olanı ifşaya izin veren Şems için derin bir minnet duygusuyla bunu yapmıştır (Aydın, 2010, s. 91). Şems'e duyduğu bu minneti Mevlânâ şu sözlerle ifade eder:

تشنگان گر آب جویند از جهان آب جوید هم به عالم تشنگان

Susuzlar âlemde su ararlar, fakat su da cihanda susuzları arar

(Mesnevî, 1. Defter, Beyit: 51).

Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*'de yer verdiği gazellerinde Şems mahlasını kullanmayı tercih etmiş ve adeta Şems'in ruhuyla bütünleşerek onun kimliğini ne kadar benimsemiş olduğunu göstermiştir. Mevlânâ'nın Şems'e yönelik bu hitabı aslında retoriktir. Şems, Mevlânâ'nın şiirlerinde onun ağzından konuşan, onun muhayyilesinin eseri olan bir tür hayalet şairdir (Lewis, 2010, s. 395). Şems, kimi zaman nefsimizi sarsan ruh, kimi zaman bize eksiklerimizi, kusurlarımızı, çirkinliklerimizi haykıran bir aynadır (Karakoç, 1999, s. 42). Mevlânâ'nın kendisi de şiirlerinde konuşan sesin aslında Şems olduğunu açıkça söyler (Lewis, 2010, s. 180):

مفخر تبریزیان شمس حق و دین بگو بلک صدای تو است این همه گفتار من

Tebrizlilerin övüncü, Hak ve Din'in güneşi, söyle!

Belki bütün bu söylediklerim, senin sesinden ibarettir

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 2056, Beyit: 10).

Mevlânâ'nın Şems ile karşılaşmasına ilişkin pek çok farklı hikâyeden söz edilir. Ayrıntılı bilgi için bkz (Eflâkî, 2011, s. 467; Sipehsâlâr, 1977; Fûrûzanfer, 1986; Can, 2006; Gölpinarlı, 1999). Bunlardan en

dikkat çeken yorum Sultan Veled'e aittir. Sultan Veled, babasıyla Şems'in buluşmasını Hz. Musa ile Hızır'ın buluşmasına benzetir ve *İbtidânâme*'de şunları söyler:

Şems'in yüzünü görünce gün gibi aydın sırlar ona açıldı. Görülmemiş şeyleri gördü, kimsenin duymadıklarını duydu. Ona âşık oldu, elden çıktı. Yanında yücelikle alçaklık bir oldu. Şems'i evine çağırıp padişahım dedi şu derviş'i dinle, evim sana layık değil ama sana sadakatle aşığım ben. Kulun nesi varsa, eline ne geçerse hepsi efendisindir. Bundan böyle ev senin evin (Öztürk, 2012, s. 17).

Sultan Veled, ikisinin karşılaşmasını dalga hıştırtıları içinde kucaklaşan iki denizin birleşmesi "meracu'l-bahreyn" olarak adlandırır (Çelebi, 2006, s. 51).

Sezai Karakoç'un iki ruhun karşılaşmalarına ilişkin şu sözleri son derece dikkat çekicidir:

"İki denizin birbirine karışmamak üzere kavuştukları yer" ayeti bu iki ruhun, bu iki dostun kavuşmasına da bir işaret kabul edildi. İki coşku bir noktada buluştu. Başta açık açık taşınacak şarap testisi, bu coşkuya işaret etti, remizdi. Mü'min ruhlar bu coşkuya özlem çekiyorlardı. Kibrit çakılmış, iki kutup bir araya gelmiş oldu. Şems-i Tebrizî şiddet kutbuydu. Mevlânâ yumuşaklık kutbu. Biri hakikatin gazabı, kılıcı, öbürü merhameti, rahmeti, şefkati. Ses ve öfke, kılıç ve güzellik, korku ve muştı; yalvarış, yakarış, titreyiş, sevgi, güzellik... Derece derece, ruhun morötesi ışınlardan yedi renge, oradan kızılötesi ışınlara kadar bütün hallerin yaşantısı ve hallerden yerine oturma üstünlüğüne, makamlara geçiş. Renklerden renklere, girişten (telvinden) bütün renklerin birleşip kaynaştığı büyük senteze geçiş, temkine varış (Karakoç, 1999, s. 48).

Bu karşılaşmanın tasvir edildiği hemen her rivayette her ikisi de büyük bir cezbeye kapılırlar. İşte bu andan itibaren Mevlânâ, tanıdığımız en büyük İslam sufilerinden biri olmuştur. Mevlânâ, Şems'den manevî üstadı olarak bahsetmektedir. Şems'in ona getirdiği şey, her türlü mantıklı dağınıklığın ötesinde bir başka boyuta açılma, bir perde kaldırma, Tanrısal aşkın sarhoşluğu olayıdır (Aydın, 2010, s. 90-91). Kendisi de Şems ile karşılaşmadan önce Allah'a doğru yolda ona rehberlik yapacak dostlarından birini göndermesi için dua ettiğini söyler. Benzer şekilde Şems'in de "Ya Rabbi! Kendi gizli sevgililerinden birini bana göndermeni istiyorum" diye feryat ettiği rivayet edilir (Aydın, 2010, s. 112).

Mevlânâ ve Şems'in ilişkisinde en dikkat çekici unsur, birbirlerinde buldukları eşsiz yansımaydı. Bu yansıma, maddi dünyada kolayca bulunamayacak türden bir ayna gibiydi. İkisi de geleneksel tasavvufi hiyerarşinin ötesine geçerek, şeyh, mürşit, halife veya mürit gibi kalıplaşmış rollerin sınırlarını aştılar. Bunun yerine, birbirlerinin manevî yolculuklarında birer ayna görevi gördüler. Bu karşılıklı yansıtma süreci, her birinin kendi içindeki hakikati daha net görmesini ve manevî olarak gelişmesini sağladı. Böylece, alışlagelmiş manevî rehberlik anlayışının çok daha ötesine geçerek karşılıklı bir aydınlanma yaşadılar (Çetinkaya, 2020, s. 21-42).

Mevlânâ ve Şems arasındaki bağlılık ve muhabbetin nasıl anlaşılması gerektiği konusuna birçok insan kafa yormuş ve farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bu mevzuda en kabul gören yaklaşım, Mevlânâ'nın Şems ile karşılaştıktan sonra hayata bakışında büyük bir değişim meydana geldiği, ruhi bakımdan derinlik kazandığı ve bu etkiyle yeni eserler verdiği yönünde olanıdır. Çünkü iki şahsiyet arasındaki münasebette "zihinsel bir açılım ve ruhsal bir etkileşim söz konusudur" (Karaismailoğlu, 2007, s. 1-18; Balcı, 2024, s. 237-260).

Yüzyıllar boyunca farklı bakış açılarıyla ele alınan Mevlânâ ve Şems arasındaki dostluk; edebiyat, tasavvuf ve felsefe alanlarında önemli bir yere sahip olmuştur. Bu dostluğa dair farklı yorumlar mevcut olsa da bu çalışmada özellikle "yâr-ı gâr" mазmunu çerçevesinde üç ana başlık altında inceleme yapılacaktır. Bunlar; "manevî uyanış ve rehberlik", "ilâhî aşkın simgesi", "dostluk ve fedakârlık"tır. Bu üç başlığın birbirinden kesin çizgilerle ayrıldığını belirtmek gerekir. Zira Mevlânâ'nın yâr-ı gâr

mazmununa yüklediği anlamlar çoğu kez birbiriyle iç içe geçmiş durumdadır. Mevlânâ'nın eserlerini incelediğimizde, özellikle gazellerinde bu mazmundan sıkça faydalandığını görmekteyiz. Gazellerinin tamamı göz önüne alındığında, otuzdan fazla yerde kullandığı bu mazmunun sembolik anlamlar taşıdığı aşikârdır.

Manevî Uyanış ve Rehberlik

Şems, kaynaklarda Mevlânâ'yı dünyevî zevklerden ve statüden uzaklaştırarak manevî bir uyanışa yönlendiren ve onu tasavvufun derinliklerine kavuşturan "mürşit" olarak kabul edilir. Şems, Mevlânâ'nın ruhsal yolculuğunda rehber rolü üstlenmiştir. Bu açıdan bakıldığında Şems'in Mevlânâ'da manevî bir dönüşüme neden olduğuna şüphe yoktur. Fakat ilişkilerinin yapısı geleneksel mürit-mürşit rollerinin ötesine geçmiştir. Şems, Mevlânâ'da kendi ruhunun yansımaları, daha önce hiç görmediği en hünerli ve ruhânî âlemi görmüştür (Lewis, 2010, s. 209). Şems'in şu sözleri son derece dikkat çekicidir: "Şeyh nedir? Varlık. Mürit nedir? Yokluk. Mürit var olmayı sona erdirmedikçe mürit olamaz" (Lewis, 2010, s. 251). Şems mi Mevlânâ'yı yetiştirdi, Mevlânâ mı Şems'e mürşit oldu meselesi pek çok edebiyat araştırmacısı tarafından irdelenmiş ve yorumlanmıştır (Can, 2006, s. 57-59; Gölpınarlı, 1999, s. 96). Bu iki seçkin velinin birbirlerindeki manevî değerleri tanımaları ve aralarındaki dostluğun olağanüstü derinliği göz önüne alındığında, hangisinin diğerine manevî rehberlik ettiği veya hangisinin diğerinden daha üstün, erdemli ya da yüce olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Ancak, ilâhî aşkta kemale ermiş velilerin erdem ve fazilet açısından karşılaştırılması, gereksiz ve sonuçsuz bir çaba olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu yüce şahsiyetler, tüm nefsanî eğilimlerden arınmış, tutkularını kontrol altına almış, ilâhî tecellilere mazhar olmuş ve manevî birlik mertebesine ulaşmış kimselerdir (Can, 2004, s. 66-67).

Mevlânâ'ya göre, Şems'in rehberliği olmadan manevî aydınlanmaya ulaşması mümkün olmazdı. Bu nedenle o, dünyevî özgürlüğe önem vermezken, manevî özgürlük için her şeyi feda etmeye hazırdır. Bu bakış açısı, Mevlânâ'nın Şems'e olan derin bağlılığını ve onun hayatındaki dönüştürücü rolünü açıkça göstermektedir. Mevlânâ denizlerin coşup köpürmesini, dağların kükremesini yâr-ı gâr olarak telakki ettiği Şems'e bağlamakta ve onun kendi manevî yolculuğunda ne kadar önemli olduğuna, ona yol gösteren ve onu destekleyen bir rehber oluşuna dikkat çekmektedir:

دریا به جوش از تو که بی‌مثل گوهری کهسار در خروش که ای یار غار ما

Deniz, eşsiz bir incisin diye seni övmeye, coşup köpürmede;

Dağ, "ey bizim yâr-ı gâr'ımız" diye kükreyip seslenmede

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 203, Beyit: 4).

İnsan kendisini ilâhî sevgiliye ulaşma yolunda güçsüz ve yetersiz hissetse de yolculuktan vazgeçmemelidir. Bu yola devam etme kararlılığı ve yâr-ı gâr olarak telakkî ettiği manevî rehberini terk etmeme vurgusu, Mevlânâ'nın mürşidine duyduğu bağlılığın da bir simgesi olarak düşünülebilir. Dar ve karanlık olması sebebiyle zorlukları ve bu yolda yaşanan güçlükleri sembolize eden mağara, ancak yâr-ı gâr yardımıyla aydınlanır.

چو سنگم خوار و سردار من به لعلی کم سفر سازم چو غارم تنگ و تاری گر ز یار غار بگریزم

La'l taşı gibi az yolculuk edersem taş gibi değersiz ve katı kalacağımı;

Yâr-ı gâr'ımdan uzak kalırsam mağara gibi içim daralacak, içim kararacak

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 1429, Beyit: 4).

Şems, devamlı seyahat ettiği ve bir yerde karar kılmadığı için memleketi Tebriz'de "Şems-i Perende" (Uçan Şems) olarak anılır. Mevlânâ, onunla yola çıkmanın ve yolda olmanın önemine vurgu

yapar. Yâr-ı gâr, ona göre rehberlik eden ve onu Hakk'a ulaştırandır. Yâr-ı gâr'la yola çıkan kişi, her türlü zorluğun üstesinden gelir ve gerçek benliğine kavuşur.

سفر سفر چو چنان یار غار در سفرست تو بخت بخت سفر دان و کار کار سفر

Sefer, sefer tıpkı yâr-ı gâr'ın daim seferde oluşu gibi;

Sen yazgıyı sefer yazgısı bil, işi de sefer işi gibi bil

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 1149, Beyit: 9).

Mevlânâ, insanın manevî arayışında yaşadığı duygusal yoğunluğu ve mürşidine yani Şems'e duyduğu özlemi ifade eder. Buradaki yâr-ı gâr ise manevî yolculuğunda ona rehberlik eden mürşittir. Her ne kadar bu manevî yolculukta bir süre ona dirense de sonunda yâr-ı gâr'ın rehberliğinden faydalandığını ve ona sadık olduğunu vurgulamaktadır.

بیار باده که دیر است در خمار توام اگرچه دلک کشانم نه یار غار توام

Her ne kadar sana kılıç çekmişsem de yâr-ı gâr'ın değilsem de;

Şarap getir, uzun zamandır senin bana verdiğin sarhoşluk içerisindeyim

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 1426, Beyit: 1).

Mevlânâ bir başka yerde Şems ile bir olma deneyimini ve bu deneyimin mucizevî niteliğini vurgulamaktadır. Çünkü o, bu rehberlikle bir araya geldiğinde yaşadığı manevî uyanışı ve dönüşümü mucizevî bir deneyim olarak nitelendirir. Mevlânâ ve Şems, her ikisi de birbirinin dostu ve yoldaşdır ve bu bağ sayesinde mucizevî bir birleşme yaşarlar.

عجایب یار غاری گردد او را که یار او باشد و هم یار غار او

Ona yâr-ı gâr olması ne acayip şey;

Çünkü o hem yâr olur ona hem de yâr-ı gâr

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 2177, Beyit: 18).

Mevlânâ tasavvuf yolunda ilerleyen kişinin manevî bilgi ve rehberlik arayan dostlarına nasıl yardımcı olacağını sorgular ve bu ihtiyacı karşılamak için rehberlik eden mürşide yani Şems'e yönelmeyi seçtiğini söyler. Kişi, önce kendisi bir mürşide varmalı ki dostlarının manevî susuzluğunu gidermeyi umut edebilsin.

خمش کی هلدم تشنگی این یاران مگر که از بر یاران به یار غار روم

Dostların gönüllerinden çıkıp yâr-ı gâr'a yönelmedikçe;

Bu dostların susuzluğunu nasıl gideririm?

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 1727, Beyit: 14).

Mesnevî'de "Musa'nın şehirdeki büyücüleri toplaması için Firavun'a mühlet vermesi" başlığı altında geçen beyitte Mevlânâ, insanın evren ve Yaradan ile kurduğu ilişkiden bahsederken, bu anlattıklarının basit birer hikâye olmadığını, hâli anlatma olduğunu söyleyerek, insanın dünyadaki durumuna ilişkin bilgiler verdiğini ifade eder. Hikâyenin devamında insanın akıl ve hünerle değil, hayretle yol alması gerektiğini vurgulayarak, yâr-ı gâr mazmunu ile insanın manevî durumuna ve içsel yolculuğun önemine değinir.

این حکایت نیست پیش مرد کار وصف حالست و حضور یار غار

*İşin ehline göre hikâye değildir bu;
Hâl'i anlatmadır, yâr-ı gâr'ın verdiği huzuru vasfedistir*
(Mesnevî, 3. Defter, Beyit: 51).

İlâhî Aşkın Simgesi

Mevlânâ'nın Şems'e duyduğu derin sevgisi ve bağlılığı, aslında ilâhî aşkın bir temsili olarak görülebilir. Bu bakış açısıyla Şems'in Mevlânâ'nın kalbinde Tanrı sevgisini açığa çıkaran ve onu sonsuzluğa bağlayan bir aracı olduğu düşünülebilir. Mevlânâ yüksek bir dinî ve manevî mevkie sahip olmasına rağmen, Hak âşıklarına karşı büyük bir ilgi duyuyordu. Tıpkı Hz. Musa'nın Allah ile doğrudan konuşma ayrıcalığına sahip olmasına rağmen Hak âşıklarına hayran olması ve onları araması gibi Mevlânâ da Allah'ta yok olmuş bir âşık aracılığıyla Allah'ın müessir olduğu geleneği benimsemiş bir sûfî idi (Can, 2006, s. 47; Schimmel, 2000, s. 183). Bu bağlamda Mevlânâ'nın Şems için kullandığı yâr-ı gâr mazmunu aslında Allah'a duyduğu aşkı ve bağlılığı ifade etmek için bir araç olarak yorumlanabilir. Yani Mevlânâ, Şems üzerinden aslında kendi ilâhî aşkını dile getirmektedir.

Mevlânâ, gaflette olan insanlara seslendiği aşağıdaki beyitte, onları uyanmaya çağırarak uyanmanın yolunun ise Hakk'ı düşünmekten geçtiğinden söz etmektedir. Çünkü ona göre Hakk'ı anmak, insan ruhunu aydınlatarak onu ilâhî olana yaklaştırır.

ای خفته به یاد یار برخیز می‌آید یار غار برخیز

Ey uykuda olan, yâr'ı anarak uyan;

Yâr-ı gâr geliyor, kalk

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 1190, Beyit: 1).

Bir başka yerde Mevlânâ'nın insan ve insanın maneviyatı hakkındaki düşüncelerini görürüz. Ona göre insan, beden ve nefsi ile sınırlı bir varlık değildir. Onun asıl amacı Hakk'ın sevgisi ve marifetini bulmaktır. Bu, insanın manevî yolculuğunun nihâî hedefidir. "Yâr-ı gâr'ın hazinesi", Hakk'ın sevgisi ve marifetinin gizlendiği yerdir. Yâr-ı gâr ise talibi bu hazineye ulaştıran kişidir ve ilâhî aşkın bir simgesi olarak ifade edilmiştir. Onun asıl amacı, insanın manevî yolculuğunun nihai hedefi olan Hakk'ın sevgisi ve marifetini bulmaktır.

این منی خاکست زر در وی بجو کاند او گنجور یار غار ماست

Bu benlik bir topraktır, onun içindeki (gizli) altını ara;

Çünkü o benlik içerisinde, yâr-ı gâr'ımızın hazinesi vardır

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 429, Beyit: 8).

Tasavvufî düşüncede, ilâhî aşkı içinde barındıran bireyin, bu aşkı açıkça göstermesi ve kendini gizlememesi öngörülür. Çünkü kalp, ilâhî tecellilerin gerçekleştiği yer "tecelligah-ı ilâhî" olarak kabul edilir. Zamansal ve mekânsal sınırlamaların ötesinde olan Allah'ın yalnızca kalpte yer bulabileceği düşüncesinden hareketle kalp, aşkın mekânı ve Allah'ın evi olarak nitelendirilir; Mutlak Güzel'in, yani ilâhî sevgilinin ikâmet ettiği yer olarak görülür (Kılıç, 2007, s. 184). Tasavvufî yaşamın merkezi olarak kabul edilen kalp, aynı zamanda tasavvufî bilginin, marifetin ve irfanın kaynağı olarak değerlendirilir. Keşif ve ilhamın ortaya çıktığı yer olarak da tanımlanan kalp, ilâhî tecellilerin yansıdığı bir ayna metaforu ile açıklanır (Uçak, 2012, s. 2481-2491). Şems'in düşüncesinde de unutulacak, insana yük olacak ve benliğe benlik katacak bilgi yerine, kalp bilgisine, feyz ve cezbeye önem verildiği görülür. Şems'e göre, kalp bilgisinin kitaplardan öğrenilmesi mümkün değildir (Can, 2006, s. 50).

Mevlânâ'ya göre Allah'ın sevgisini kalbinde taşıyan kişi, tıpkı Hz. Ebu Bekir'in Hz. Muhammed'e olan sadakatini ve sevgisini göstermesi gibi, bu sevgiyi ve hakikati açıkça göstermelidir. Çünkü ilâhî nur tecelli ettiğinde, onu gizlemek değil, açığa vurmak gerekir. "Yâr-ı gâr'ın nuru belirdiği için" ifadesi bu ilâhî nurun ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla yâr-ı gâr, manevî bir aydınlanma ve ilâhî tecelli olarak düşünülebilir.

بفرمودند گل‌ها را که بنمایید دل‌ها را شاید دل نهان کردن چو جلوه یار غار آمد

*Güllere "gönlünüzü gösterin" diye buyruk verdiler;
Yâr-ı gâr'ın nuru belirdiği için gönlü gizlemek yakışık almaz*

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 581, Beyit: 9).

Mevlânâ, bir başka yerde Allah'a gerçekten bağlı bir kul olmak isteyen kişinin kendi kalbinin derinliklerine girmesi gerektiğinden söz eder. Çünkü kalp, Allah ile buluşabileceğin, O'nunla baş başa kalabileceğin tek yerdir. Burada kalbin Allah'ın tecelli ettiği yer olarak görülmesi, Hz. Muhammed'in vahye, bir mağarada mazhar oluşunu akla getirir. Mevlânâ, içsel bir yolculuktan söz ederek, adeta kalbin derinliklerine inmeye ve orada Allah ile buluşmaya davet ediyor gibidir.

این سینه را چون غار دان خلوتگه آن یار دان گر یار غاری هین بیا در غار شو در غار شو

*Bu gönlü bir mağara say, o sevgilinin halvet yurdu bil;
Eğer yâr-ı gâr isen, gel, mağaraya gir, mağaraya gir*

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 2133, Beyit: 7).

Mevlânâ için yâr-ı gâr, her durumda kendisiyle birlikte olan ilâhî aşkın bir temsilidir. Ona göre Hakk, her daim kendisiyle birlikte. Mevlânâ, yâr-ı gâr mazmunu üzerinden Yaradan ile kurduğu derin bağa vurgu yapmakta ve bu kavramı kendi iç dünyasında yaşadığı deneyimi aktarmak için kullanmaktadır.

بیندم چشم و گویم شد گشایم گویم او آمد و او در خواب و بیداری قرین و یار غار آمد

*Gözlerimi kapatırım ve "Oldu" derim, gözlerimi açarım ve "Geldi" derim;
"O" hem uykuda hem de uyanıkken benim yâr-ı gâr'ım oldu*

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 569, Beyit: 11).

Mürşit olarak gördüğü Şems ile bir araya geldiğinde Mevlânâ, hem büyük bir yücelme ve şeref duygusu yaşar hem de benliğini kırmak, terk etmek zorunda kalır. Ve böylece ikisinin de hem dünyevî dostluk ve aralarındaki ilişkiye olan bakış açıları değişir hem de bu ilişkilerinin yerini ilâhî aşka duydukları manevî bağ alır. Bu beyit aynı zamanda mutlak aşkın ve teslimiyetin bir ifadesidir.

تو تاج ما و آنگه سرهای ما شکسته تو یار غار و آنگه یاران من گرفته

*Sen bizim baş tacımızsın, o yüzden başlarımız eğiktir;
Sen bizim yâr-ı gâr'ımız ol da diğer bütün dostlarımız varsın olmasın*

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 2388, Beyit: 14).

İnsan ruhunun mağarada yani dünyevî yaşamda sıkışıp kaldığını halbuki ruhun yâr-ı gâr'ı bulması hâlinde manevî aydınlanmaya ulaşabileceğini ve ilâhî sevginin sonsuzluğunu vurgulayan Mevlânâ, Şems suretinde yâr-ı gâr'ı ilâhî aşkın simgesi olarak telakki eder ve onun tıpkı uçsuz bucaksız bir okyanus gibi dar bir mağaraya sığamayacak kadar geniş olduğunu ifade eder.

ای دل گفتی که یار غار منست او هیچ نگنجد چنین محیط به غاری

*Ey gönül, o benim yâr-ı gâr'ımdır dedin;
Fakat böyle sonsuz bir okyanus hiç sığar mı mağaraya*

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 3030, Beyit: 2).

Cebraîl'in İbrahim Peygamber'e "İhtiyacın var mı?" diye sorması üzerine, "Var ama sana değil" diye cevap vermesi hakkında anlatılan hikâyede geçen bu beyit, henüz tekâmül yolculuğunda olan insanların farkı görebilmeleri için çokça bela ve sıkıntı çekmeleri gerektiğini ifade eder, araçlar ancak onlar içindir. Fakat ruhu arınmış menzile ulaşmış kimselere aracı gerekmez hatta onları rahatsız eder. Çünkü onlar hikmetleri doğrudan idrak edebilirler. Devamında "Her gönül gizli vahyi duyabilseydi, sözün ve sesin ne işi vardı dünyada?" diye ekler. Sözler, yâr-ı gâr için aracı vazifesi görürken, hikmet sahibi olanlar için dikenden başka bir şey değildir. Burada yâr- gâr'dan kasıt bir dervişlik, bir yolda olma hâlidir. Ve onun bir yol göstericiye ihtiyacı vardır.

کین حروف واسطه ای یار غار پیش واصل خار باشد خار خار

*Ey yâr-ı gâr, bu sözler sadece aracıdır;
Kavuşmuş olana dikendir bunlar diken diken!*

(Mesnevî, 4. Defter, Beyit: 11).

Mevlânâ'ya göre yâr-ı gâr, manevî derinliğe sahip ve onun rehberliği sayesinde Hakk'a ulaşmasını sağlayan ilâhî aşkın sembolüdür. Mevlânâ, yâr-ı gâr'ı güzellik denizi ve kavuşma madeni olarak tasvir etmektedir. Yâr-ı gâr'ın bakışları öylesine etkilidir ki seveni ilâhî aşkla sarhoş ederek Hakk'a ulaştırmaktadır.

بیا به بحر ملاحه به سوی کان وصال بدان دو غمزه مخمور یار غار نگر

Gel güzellik denizi olana, kavuşma madenine doğru gel.

O yâr-ı gâr'ın sarhoş bakışlarına bak!

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 1143, Beyit: 9).

Dostluk ve Fedakârlık

Mevlânâ ve Şems arasındaki ilişki, tasavvuf geleneğinde eşsiz bir yere sahip olan derin ve koşulsuz bir dostluk örneğidir. Bu iki Hakk aşığı, bencillikten arınmış ve birbirlerine tam bir teslimiyet içinde bağlı iki dosttur. Mevlânâ'ya göre, dostun seçtiği kişi çağın en değerli insanıdır. O, dostu her şey olarak görür: sığınak, can, açan ve açılan, ebeveyn gibi. Mevlânâ, dostluğun önemini vurgularken, aşığın kendisini dosttan üstün görmemesi gerektiğini belirtir (Schimmel, 2000, s. 180-181). Mevlânâ'nın hayatında Şems'ten sonra Salâhuddin Zerkûb ve Çelebi Husamuddîn gibi önemli şahsiyetler de yer almıştır. Ancak, bu kişilerin Mevlânâ üzerindeki etkisi Şems kadar derin olmamıştır. Salâhuddin daha çok Mevlânâ'nın etkisi altında kalmış, Husamuddîn ise özellikle *Mesnevî*'nin yazılmasında önemli bir rol oynamıştır (Çelebi, 2006, s. 48-53). Dikkat çekici olan, Mevlânâ'nın hayatındaki bu önemli dostlarından hiçbiri için yâr-ı gâr mazmununu kullanmamış olmasıdır. Bu durum, Şems ve Mevlânâ arasındaki ilişkinin benzersizliğini vurgular. Onların arasındaki bağ, insan aklının kavrayabileceğinin ötesinde bir boyuttadır. Mevlânâ, bu eşsiz dostluğu metaforik bir dille anlatır, kalbini bir midyeye, dostunun suretini ise bu midyenin içindeki inciye benzetir. Bu benzetme, Şems'in Mevlânâ'nın iç dünyasını nasıl tamamen doldurduğunu ve onun artık kendine sığamaz hale geldiğini ifade eder (Schimmel, 2000, s. 22).

Mevlânâ, yâr-ı gâr'ın özünde yatan derin dostluk bağına vurgu yaparak yâr-ı gâr olarak gördüğü Şems'i gönül mağarasına davet eder. "Gönül mağarası" burada ruhun en derinlikli ve en özel tarafını vurgular. Mağaraya yapılan davet, içsel bir yolculuğa davettir. Şems'i bu yolda kendisine rehberlik ve sırdaşlık edecek bir dost olarak çağırmaktadır.

لاف زدم كه هست او همدم و يار غار من يار منى تو بى گمان خيز بيا به غار جان

O benim sırdaşım ve yâr-ı gâr'ımdır dedim;

Hiç şüphe yok ki sen benim dostumsun, kalk, gönül mağarasına gel

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 1833, Beyit: 9).

Mevlânâ, Şems'in daima kalbinde var olduğunu ve onu Hakk'a ulaştırdığını ifade eder. Şems'i bir mürşit olarak gören Mevlânâ, onu yâr-ı gâr'ı olarak görür ve onun aracılığıyla gönül mağarasının aydınlanmasını ve manevî hakikate ulaşmak istediğini ifade eder. Şems Arapçada "güneş" demektir. Mevlânâ'nın hayatını ve düşüncesini tamamiyle değiştiren dervişin tam adı ise Şemseddin Tebrizî, yani "Tebrizli Din Güneşi" anlamına gelir. Gölpınarlı'nın ifadesiyle öyle bir güneş ki yakan, kavuran fakat hiçbir vakit bulut altına girmeyen (Gölpınarlı, 1999, s. 58). Mevlânâ, Şems'e Rahmet Denizi (Bahr-i Rahmet), Lütuf Güneşi (Hurşid-i Lütf), Büyük Hükümdar (Hüsrev-i A'zam), Sırların Hükümdarlar Hükümdarı (Hüdavend-i Hüdâvendân-ı Esrâr), Canın Sultanlar Sultanı (Sultan-ı Sultanân-ı Cân), Saf Nur (Nur-u Mutlak) gibi bir takım etkileyici isimlerle seslenir: (Lewis, 2010, s. 177). Onun ismini anarken de "Fakirlerin Sultanı", "Gariplerin Sultanı", "Sevgililerin Sultanı" dediği söylenir (Çelebi, 2006, s. 40).

می خواهم از خدا من تا شمس حق تبریز در غار دل بتابد با یار غار ماند

Tanrı'dan dilerim ki ben var oldukça Tebriz'in Hak güneşi;

Gönül mağarasında parıldasın ve yâr-ı gâr olarak kalsın

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 848, Beyit: 8).

Bu beyitte Mevlânâ, Ahmed (Hz. Muhammed) ve Hz. Ebû Bekir'in mağara hikâyesine gönderme yapmaktadır. Gönül ve aşkı Hz. Muhammed ve Hz. Ebû Bekir'e benzeterek onların birbirlerinden ayrılmaz, birbirlerine çok yakın iki kavram olduğuna vurgu yapar ve görünüşte farklı gibi algılanan şeylerin özünde bir olduğu düşüncesini akla getirir. Bu açıdan bakıldığında tasavvufî gelenekte yer alan "çokluk içinde birlik" anlayışını yansıttığı söylenebilir. Mevlânâ, tıpkı Hz. Muhammed ve Ebû Bekir'in dostluğunda olduğu gibi Şems ile kurduğu manevî dostluğa değinmiş ve dostluğun özünde bir olma hâline vurgu yapmıştır.

چو احمدست و ابوبکر یار غار دل و عشق دو نام بود و یکی جان دو یار غار چه باشد

Gönül ve aşk, Ahmed ve Ebû Bekir gibi yâr-ı gâr'dır;

İki isim olsa da bir can vardır, iki yâr-ı gâr olsa nedir ki

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 901, Beyit: 10).

Benzer şekilde beyitte Hz. Muhammed ve Hz. Ebû Bekir'in mağaraya sığınma hikâyelerine gönderme yapan Mevlânâ, tasavvuf yolunda ilerlerken manevî olgunluğa erişmek için halvete çekilmenin önemine vurgu yapmaktadır. Tıpkı Hz. Ebû Bekir'in desteğiyle düşmanlardan kurtulmayı başaran Hz. Muhammed'in hikâyesinde olduğu gibi, yâr-ı gâr'ın önemine değinerek ilâhî olana ulaşmak için insanın benliğinden sıyrılması gerektiğine ve dostu için kendisini fena etmesi gerektiğine vurgu yapar.

بر امید یار غار خلوتی ثانی اثنین برو در غار باش

Yâr-ı gâr ile bir halvet ümidiyle;

O iki kişinin ikincisi (Hz. Ebû Bekir) gibi git, mağara kapısında bekle

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 1257, Beyit: 8).

Yâr-ı gâr mazmunu Mevlânâ için sadece Allah ile kul arasındaki yakınlığı değil, aynı zamanda kulun ulaşması gereken manevî olgunluk seviyesini de ifade eder. "Faruk" Hz. Ömer'in lakabıdır ve hak ile batılı ayıran anlamına gelir (Fayda, 1995, s. 176-177). Mevlânâ'ya göre "faruk" olmak yani doğru ile yanlış ayırt edebilme olgunluğuna sahip olmak, insanı Allah'tan uzak kalmaktan kurtaracak bir özelliktir. "Sıddîk" ise şeksiz, şüphesiz doğrulayan anlamına gelir ve Hz. Ebû Bekir'in dürüstlüğü, sadakatini ve güvenilirliğini vurgular (Çağrı, 2009, s. 91-92). Mevlânâ, sıddîk olmadan yâr-ı gâr olunamayacağını, bu mertebeye ulaşabilmek için doğruluk ve sadakat gerektiğini ifade eder. İnsan her daim manevî bir gelişim ve olgunlaşma süreci içinde olması gerektiğine vurgu yapar.

فاروق چون نباشی چون از فراق رستی صدیق چون نباشی چون یار غار گشتی

Faruk olmazsan nasıl ayrılıktan kurtulursun;

Sıddîk olmazsan nasıl yâr-ı gâr olabilirsin

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 2934, Beyit: 5).

Mevlânâ, gönlü bir mağaraya benzeterek onun derinliğine ve içinde sırlar barındıran özelliğine göndermede bulunarak Şems'in dostluğunun hayatındaki önemine vurgu yapmaktadır. O, yâr-ı gâr olarak gördüğü Şems ile dostluğu uğruna tüm eleştirilere ve zorluklara göğüs germeye hazır olduğunu ifade eder.

سینه غار و شمس تبریزی است یار سخره بهر یار غاری می کشم

Gönül bir mağara, Tebrizli Şems bir dost;

Bir yâr-ı gâr için (tüm) alaylara katlanırım ben

(Divân-ı Kebîr, Gazel: 2133, Beyit: 7).

İlâhî aşk ve kulluk bağlamında ele aldığı yâr-ı gâr, Mevlânâ'ya göre Allah ile kul arasındaki ilişki hem yakınlık hem de teslimiyet içermektedir. Ona göre gerçek özgürlük Allah'a kul olmakla mümkündür. Gerçek teslimiyetin hakikî özgürlüğe insanı ulaştıracağına olan inanç, Mevlânâ'nın düşüncesinde merkezî bir yerdedir. Allah'a karşı duyduğu bu tam teslimiyet ve beraberinde gelen özgürlük hissi, tasavvufî düşüncede Allah'ta yok olma (Fenâ fi'llah) kavramını akla getirir. Buradaki yâr-ı gâr, hem dostluğu hem de derin bağlılık ve teslimiyeti ifade eder.

تو مرا می‌دار بنده و یار غار هیچ آزادی نخواهم زینهار

که مرا از بندگیت آزاد هست بی‌تو بر من محنت و بیداد هست

Sen beni yâr-ı gâr'ın ve kölen say;

Öyle olursa asla özgürlük istemem.

Çünkü benim asıl özgürlüğüm senin kölen olmaktır;

Sensiz benim payıma düşen acı ve adaletsizliktir

(Mesnevî, 3. Defter, Beyit: 3-4).

SONUÇ

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Şems-i Tebrîzî arasındaki dostluk, karmaşık ve çok yönlü bir ilişkidir. Bu dostluk, tasavvuf, edebiyat ve felsefede ilham kaynağı olmaya devam etmekte ve farklı bakış açılarına açık bir şekilde yorumlanmaktadır. Çalışmada, Mevlânâ'nın eserlerinde kullandığı “yâr-ı gâr” mazmununun derinliklerine inilmiş ve bu mazmunun Şems-i Tebrîzî ile olan ilişkisi aydınlatılmıştır. Yâr-ı gâr, kelime anlamı itibarıyla “mağara dostu” demektir ve İslam tarihinde Hz. Muhammed ile Hz. Ebû Bekir'in Medine'ye hicret ederken Sevr Mağarası'nda saklanmalarına atıfta bulunur. Bu tarihi olay, İslam kültüründe mağaraya özel bir anlam yüklemiş ve zamanla edebiyatta bir mazmun hâline gelmiştir. Yâr-ı gâr mazmunu, Mevlânâ'nın eserlerinde manevî bir yolculuğun, ilâhî aşkın ve insanın içsel dünyasına yaptığı derin seyahatin bir simgesi olarak ortaya çıkmaktadır. Mevlânâ'nın bu mazmunu kullanımı, onun tasavvufî düşüncesinin ve manevî aydınlanma arayışının özgün bir ifadesidir. Çalışma, Şems-i Tebrîzî'nin Mevlânâ'nın hayatındaki rolünün, yâr-ı gâr mazmunu ile nasıl iç içe geçtiğini ortaya koymuştur. Şems'in manevî rehberliği ve ilâhî aşkın canlı bir temsili olarak görülmesi, bu mazmunun Mevlânâ'nın eserlerindeki kullanımını derinleştirmiştir. Bu bağlamda, Mevlânâ'nın Şems ile olan ilişkisi ve bu ilişkinin yâr-ı gâr mazmunu üzerindeki etkileri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Yâr-ı gâr mazmununun Mevlânâ'nın eserlerinde üç temel boyutta işlendiğini gösterilmiştir. Bunlar: manevî uyanış ve rehberlik, ilâhî aşkın simgesi ve dostluk ve fedakârlık'tır. Bu üç boyut, birbirleriyle iç içe geçerek Mevlânâ'nın tasavvufî öğretisinin bütünsel bir resmini sunmaktadır.

Mevlânâ'nın mağarayı sadece bir sığınak olarak değil, aynı zamanda manevî tefekkür mekânı olarak değerlendirmesi, onun bu mazmunu kullanımındaki özgünlüğü göstermektedir. Bu yaklaşım, maneviyatın zirvesine ulaşmada Şems'in rehberliğinin ve yâr-ı gâr mazmununun sembolizminin önemini vurgulamaktadır. Mevlânâ'nın eserlerindeki yâr-ı gâr mazmunu, İslam kültüründe mağaranın tarihsel ve sembolik önemini güçlendiren bir kullanım alanına sahiptir. Çalışma, Mevlânâ'nın eserlerindeki yâr-ı gâr mazmununun incelenmesinin, onun düşünce dünyasına ve tasavvufî öğretilerine daha derin bir bakış açısı sunduğunu göstermiştir. Bu mazmunun çok katmanlı kullanımı, Mevlânâ'nın edebî ustalığını ve tasavvufî kavramları şiirsel bir dille ifade etme yeteneğini ortaya koymaktadır. Mevlânâ'nın yâr-ı gâr mazmunu, manevî uyanışın ve ilâhî aşkın anlaşılmasında, tarihsel ve edebî bir köprü işlevi görmektedir. Şems'in Mevlânâ üzerindeki etkisi, bu köprüünün en önemli taşlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu mazmunun incelenmesi, Mevlânâ'nın eserlerindeki derinliği keşfetmek için önemli bir araç sunmaktadır. Mevlânâ'nın bu mazmunu kullanım şekli, onun tasavvufî düşüncesinin özgün bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda yâr-ı gâr mazmununun incelenmesi, Mevlânâ'nın düşünce dünyasına ve tasavvufî öğretilerine daha derin bir bakış açısı sunmaktadır. Mevlânâ'nın eserlerinde yâr-ı gâr mazmunu, merkezi bir rol oynamaktadır. Ayrıca onun manevî yolculuğunu, tasavvufî düşüncesini ve Şems-i Tebrîzî ile olan dostluğunu anlamak için kilit bir öneme sahiptir.

SUMMARY

The use of mazmun in Mawlana Jalal Al-Din Al-Rumi's works, as a reflection of his profound and rich literary language, has enabled him to express his Sufi teachings. The “yâr-i ghâr” mazmun, which occupies a significant place in Rumi's works, emerges as a deep metaphor for Sufi thought and spiritual enlightenment. This article examines the yâr-i ghâr mazmun in Rumi's works and its relationship with Shams Tabrizi. Yâr-i ghâr, literally meaning “Companion of the Cave,” refers to the historical event in Islamic history when Prophet Muhammad and Abu Bakr hid in the Cave of Thawr during their migration to Medina. This historical event has imbued the cave with a special meaning in Islamic culture and has evolved into a manzum over time.

The first section of the article addresses the definition and origin of yâr-i ghâr. It examines the symbolic meanings and mystical values attributed to the cave in Islamic culture. The cave has been viewed as both a sanctuary and a place of spiritual contemplation, becoming a symbol of one's journey into the inner world. The second section discusses the use of cave and yâr-i ghâr concepts in classical Persian literature. In this context, it examines how poets before and contemporary to Rumi treated this manzum, thus highlighting the originality of Rumi's interpretation. The third and most comprehensive section provides a detailed examination of the use of the yâr-i ghâr manzum in Rumi's works. This section is divided into three subsections: Spiritual Awakening and Guidance, Symbol of Divine Love, and Friendship and Sacrifice.

Rumi uses the yâr-i ghâr manzum as a metaphor for spiritual awakening and guidance. He views Shams Tabrizi as a spiritual guide who led him to spiritual enlightenment and expresses this relationship through the yâr-i ghâr manzum. In Rumi's works, yâr-i ghâr also appears as a symbol of divine love. Solitude and contemplation in the cave are depicted as a path to divine love. The yâr-i ghâr manzum is also an expression of deep friendship and sacrifice. Rumi emphasizes the importance of true friendship and spiritual companionship by exemplifying the friendship between Prophet Muhammad and Abu Bakr. The article is enriched with examples selected from Rumi's Divan-e Kabir and Masnavi, demonstrating how the yâr-i ghâr manzum is used in different contexts.

This study reveals that the yâr-i ghâr manzum plays a central role in Rumi's works and that it is possible to evaluate his friendship with Shams Tabrizi from a different perspective through this manzum. This manzum emerges as a guide leading the reader into the depths of both the Sufi concept of friendship and divine love. The examination of the yâr-i ghâr manzum opens a door to the depth and multi-layered world of meaning in Rumi's works. This manzum plays a key role in understanding Rumi's spiritual journey and Sufi thought. It also demonstrates his literary mastery and how he expresses Sufi concepts in poetic language. This study demonstrates that the "yâr-i ghâr" manzum in Rumi's works is not merely a literary device but also a reflection of his Sufi thought and spiritual experiences. In this context, the examination of the manzum provides a deeper perspective into Rumi's world of thought and Sufi teachings.

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

KAYNAKÇA

- Alvan, T. (2016). Hicret-i Nebî'nin klasik Türk şiirine yansıması: *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimler Dergisi*, (7), 1-31. <https://doi.org/10.16947/fsmia.238920>
- Aydın, M. (2010). *Mevlânâ ve sufizm*. İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları.
- Balcı, M. (2024). Poetic couplets in Mevlânâ's Divan-ı Kebir: *Şarkiyat Mecmuası-Journal of Oriental Studies*, (44), 237-260.

- Can, Ş. (2006). *Mevlânâ (hayatı-şahsiyeti-fikirleri)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Can, Ş. (2004). *Mevlânâ ve Eflatun*. İstanbul: Kurtuba Kitap.
- Çağrı, M. (2009). Sıddîk. *İslam ansiklopedisi* (C. 37, s. 91-92). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Çelebi, A. H. (2006). *Mevlânâ ve Mevlevîlik*. Ankara: Hece Yay.
- Çetinkaya, B. A., (2020). Mevlânâ düşüncesinde dost ve dostluk: I. Uluslararası Mevlânâ Düşüncesinde Beşerî Münasebetler Sempozyumu, 21-42.
- Demircan, A. (2009). Sevr Mağarası. *İslam ansiklopedisi* (C. 37, s. 5-6). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Eflâkî, A. (2011). *Ariflerin menkıbeleri* (T. Yazıcı, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Enverî, H. (1386 hş.). *Ferheng-i bozorg-i sohen*. Cild-i Heştom. Tahran: İntişarat-i Sohen.
- Ersöz, İ. (1991). Ashâb-ı Kehf. *İslam ansiklopedisi* (C. 3, s. 465-467). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Fayda, M. (1995). Fârûk. *İslam ansiklopedisi* (C. 12, s. 176-177). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Fürûzanfer, B. (1986). *Mevlânâ Celâleddin* (F. N. Uzluk, Çev.). İstanbul: MEB Yay.
- Gölpınarlı, A. (1999). *Mevlânâ Celâleddin hayatı, eserleri, felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Günel, F. (1998). Hira. *İslam ansiklopedisi* (C. 18, s. 121-122). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Hoseynî, M. (1388 hş.). Rezmperdâzî-yi ğâr der ferheng-i milel u yâr-i ğâr, der gazelhâ-yi Movlevî: *Feslnâme-yi Edebiyyâtî İrfânî u Ustûreşinâhtî*, 5(15), 35-53.
- Karaismailoğlu, A. (2007). Mevlânâ Celâleddin Muhammed: Mevlânâ ocağı/Mevlânâ'nın doğumunun 800. Yılına armağan, M. Bayyigit, (Ed.), (s. 1-18). Konya: Kombassan Vakfı.
- Karakoç, S. (1999). *Mevlânâ*. İstanbul: Diriliş Yay.
- Kılıç, M. E. (2007). *Sûfî ve şiir*. İstanbul: İnsan Yay.
- Köprülü, M. F. (2014). *Türk edebiyatında ilk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yay.
- Lewis, F. (2010). Mevlânâ: geçmiş ve şimdi, doğu ve batı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Mens, A. S. ve Alevîmukaddem, M. (1399 hş.) Tahlîl-i ustûreşinâhtî- tatbîkî-yi nemâd-i ğâr u berresî numûdhâ-yi ân der şi'r-i Menûçîhr-i Âteşî bâ tekiyye-yi ber dîdgâhhâ-yi Mirçâ Elîyâde: *Feslnâme-yi İlmî-yi Edebiyyât-i İrfânî vu Ustûreşinâhtî*, 16(60), 141-172.
- Pala, İ. (2020). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yay.
- Rûmî, M. C. (1391 hş.). *Külliyât-i Şems-i Tebrîzî*. Tahran: İntişârât-i Emir Kebir.
- Rûmî, M. C. (1389 hş.). *Meşnevî-yi Ma'nevî*. Tahran: İntişârât-i Emir Kebir.
- Rûmî, M. C. (1957-1974). *Dîvân-ı Kebîr* (A. Gölpınarlı, Çev. Cilt I-VII). İstanbul.
- Öztürk, Y. N. (2012). *Mevlânâ Celaleddin Rumi ve insan*. İstanbul: Yeni Boyut Yay.
- Schimmel, A. (2000). *Ben rûzgârım sen ateş* Mevlânâ Celâleddin Rûmî (S. Özkan, Çev.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Sipehsâlâr, Ferîdûn b. A. (1977). *Mevlânâ ve etrafındakiler (Risâle)* (T. Yazıcı, Çev.). İstanbul: Tercüman.
- Şemîsâ, S. (1389 hş.). *Ferheng-i telmihât*. Tahran: Neşr-i Mitra.
- Uçak, S. (2012). Mevlânâ'nın rubâîlerinde "gönül" istiaresi: *Turkish Studies-Türkoloji Araştırmaları: International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(3), 2481-2491.
- Uludağ, S. (1997). Halvet. *İslam ansiklopedisi* (C. 15, s. 386-387). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Uludağ, S. (2001). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Uzun, M. İ. (2013). Yâr-ı ğâr. *İslam ansiklopedisi* (C. 43, s. 324). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.



Diatextual Exchanges and Appropriation Mechanisms in the Absurdist Tragicomedies of Tom Stoppard and Sanchis Sinisterra

Jorge Arroita*

* Dr.

University of Salamanca

(Phd Student: Faculty of
Philology / Department of
Spanish Language / Area of
Literary Theory and Comparative
Literature) / University of

Coimbra (Professor Assistente

Convidado = Guest Assistant

Professor: Faculty of Letters /

Department of Languages,

Literatures, and Cultures)

jorgegfa@usal.es

Salamanca / SPAIN

Received / Gönderim :

31 Ağustos 2024

Accepted / Kabul:

26 Ocak 2025

Field Editor / Alan

Editörü: Ülfet Dağ

Abstract

This article will apply the theoretical framework of intertextuality and hypertextuality to study appropriation mechanisms used in two absurdist tragicomedies: *Guillemster and Rosencrantz are dead* (1966) by Tom Stoppard, and *Ñaque, o de piojos y actores* (1980) by José Sanchis Sinisterra. These two plays, both stylistically and generically influenced by Beckett's *Waiting for Godot*, hold the same writing processes and purposes: that is, to take minor characters of their main hypotexts (*Hamlet* and *El viaje entretenido*, respectively) and convert them in main characters of their own, but also transforming them and implementing changes in structure, genre, and style. To break down these textual phenomena and their inter-textual procedures, some concepts will be introduced, restructuring both *intertextuality* and *hypertextuality* according to a new theory named as *diatextuality*. Specifically, this study will deepen in the transformations occurred in between these plays and their hypotexts, and how those transformations may affect, not only in the construction of the new texts, but also in the interpretation of the former.

Keywords: Intertextuality, appropriationism, rewriting, parody, metafiction.

Absürd Trajikomedilerde Diyatextüel Etkileşimler ve Sahiplenme Mekanizmaları: Tom Stoppard ve Sanchis Sinisterra Üzerine Bir İnceleme

Öz

Bu makale, iki absürd trajikomedisi olan Tom Stoppard tarafından yazılan *Guillemster and Rosencrantz are dead* (1966) ve José Sanchis Sinisterra tarafından yazılan *Ñaque, o de piojos y actores* (1980) oyunlarında kullanılan sahiplenme mekanizmalarını incelemek amacıyla, metinlerarasılık ve üstmetinsellik kuramsal çerçevesini uygulamaktadır. Her iki oyun da biçimsel ve türsel olarak Beckett'in *Godot'yu Beklerken* adlı eserinden etkilenmiş olup, benzer yazınsal süreçleri ve amaçları paylaşmaktadır: Ana altmetinlerinde (sırasıyla *Hamlet* ve *El viaje entretenido*) yer alan önemsiz karakterleri merkezî figürlere dönüştürmek, aynı zamanda bu karakterleri yapı, tür ve üslup açısından dönüştürmektir. Bu metinsel olguları ve metinlerarası işlemleri ayrıntılı biçimde çözümlemek adına, *metinlerarasılık* ve *üstmetinsellik* kavramları yeniden yapılandırılarak *çiftmetinsellik* adı verilen yeni bir kuramsal çerçeve sunulacaktır. Bu çalışma, söz konusu oyunlar ile onların altmetinleri arasında gerçekleşen dönüşümlere, bu dönüşümlerin yalnızca yeni metinlerin inşasına değil, aynı zamanda önceki metinlerin yorumlanışına nasıl etki ettiğine de derinlemesine odaklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Metinlerarasılık, sahiplenme, yeniden yazım, parodi, üstkurmaca.

INTRODUCTION: THE EMERGENCE OF INTERTEXTUALITY

Intertextuality is not just a concept, thus created by its author and emerged at a specific historical moment, but a primal procedure with many different forms and applications that are related to adaptation and appropriation. Before Kristeva introduced this concept in her famous article of 1967, in traditional literary theory, there were other concepts, albeit with other implications and connotations, that referred to equivalent relational phenomena in-between-texts: those are the *sources* and *influences*. These classic concepts, already there since the early medieval periods, had different implications than *intertextuality*, but the phenomena they referred to were more or less the same: exchanges and relations between texts or authors. The main difference is that *sources* and *influences* used to point at the author, rather than the texts themselves, having a biographical/historical approach and also encompassing a broader range of relational phenomena that includes convergent evolutions, stylistic influences, and other comparative traits difficult to appraise or prove (in this regard, *intertextuality* may be conceived as narrower in its identification and analysis¹). Instead, the intertextual twist allowed new methodological approaches focused on the microstructural relations between texts, leaving aside the previous macrostructural outlooks in which texts were overlooked as the main object of analysis: “intertextuality replaces the challenged author-text relationship with one between reader and text, one that situates the locus of textual meaning within the history of discourse itself” (Hutcheon, [1988] 2004, p. 168).

The second point is that *intertextuality* is conceived as an interrelation, a reciprocal connection between texts that connects them both at the same time, releasing this subfield or *research program* (Lakatos, 1978) from the biographical, unilateral, and teleological assumptions of traditional literary theory: “the aim is in part to move us away immediately from any rigid concepts of fidelity or infidelity in the adaptive process and towards more malleable and productive concepts of creativity” (Sanders, 2016, p. 9). Jesús Camarero defines this dialogical property as *interactivity* against the *causality* of *sources/influences* (2008, p. 54). On the other hand, we think of *sources* and *influences* as unilateral relations from one text to another, where the *influence* goes from origin to destiny and the *source* moves backward because “the source is the origin and the influence the end”² (Weisstein, 1975, p. 169). In any case, *intertextuality* opened up a whole field of new implications and perspectives, projecting the relationships between texts as an entangled network of textual exchanges and resonations.

Intertextuality, the condition of any text whatsoever, cannot, of course, be reduced to a problem of sources or influences; the intertext is a general field of anonymous formulae whose origin can scarcely ever be located; of unconscious or automatic quotations, given without quotation marks (Barthes, 1981, p. 39).

Despite that, the wideness of Kristeva’s concept, followed by other French poststructuralists like Barthes, Riffaterre, or Derrida, produced some new analytical problems that other authors pointed out years later, such as Gustavo Pérez Firmat (1978), the first one to narrow the concept only around quotation and (maybe) allusion. Gérard Genette also restructured the concept under his theory of *transtextuality* (1982), subdividing it into two: *intertextuality*, in a narrow and punctual sense, such as quotation, allusion, and plagiarism; and *hypertextuality*, as structural and (more) implicit relations where the latest text depends on the former one. In his own words:

[A]ny relationship uniting a text B (which I shall call the hypertext) to an earlier text A (I shall, of course, call it the hypotext) upon which it is grafted in a manner that it is not of commentary [...] It may yet be of another kind such as text B is not speaking of text A at all but being unable to exist, as such, without A (1997, p. 5).

¹ Although that would not be the case for French poststructuralists.

² Own translation.

Aside from the trait of not needing to be punctual or strictly verbal (that is, not needing an explicit and specific surface within the text), like narrow *intertextuality*, the two main characteristics of *hypertextuality* are, per definition, being structural and generating a dependency between the texts. From these traits, we can infer that, usually, hypertextual phenomena are reflected in characters, diegetic spaces, structures, thematic features, or more problematic aspects like genres, styles, and metrical-rhythmical patterns (usually forgotten by Genette, due to his special focus on narratology): all of which are intensive/ontological in some way³, allowing them to be structural and to produce some dependency. Hence, adaptation and appropriation are usually carried out through *hypertextuality* (at least according to Genette's concept): "citation is different again from adaptation, which constitutes a more sustained and deeper engagement usually with a single text or source, than the more glancing act of allusion or quotation" (Sanders, 2016, p. 6).

The problem with this is that Genette projects *hypertextuality* as only operating between two texts and between them as a whole, like he does with the *Odyssey-Ulysses* or *Odyssey-Aeneid*: and that, in practice, is not true. Hypertextual relations can be developed between more than two texts at the same time (mutually interrelated). Besides, they never happen between whole texts, but between specific intratextual elements/aspects within those texts: in a reticular way and, potentially, with different kinds of relations and transformations. These are the main two aspects of *intertextuality* (in its broader sense), as Tiphaine Samoyault pointed out: "relational (exchanges between texts) and transformational (reciprocal modification of the texts that are in this exchanging relationship)"⁴ (2008, p. 67). Despite being multilateral, *hypertextuality* can also be carried in different ways, just like *intertextuality*. Genette poses, under his concept of *transposition*⁵, different types of hypertextual relations, but substantiated by narratological concepts or definitions, and sometimes with just surface, formal, or unilateral processes. Good examples are his *simple-complex transformations* (inter alia: *transdiegetization*, *transpragmatization*, *transmetrization*, *transstylization*, *transmodalization*, *condensation*, *simulation*, etc.), which he exemplifies with *Odyssey-Ulysses* and *Odyssey-Aeneid*, respectively⁶: projecting the second one as an integration of *Odyssey's* structural model into its own new codes (namely, a full-fledged appropriation); and the first as a mere translation of its structure to other storyline, genre, and style.

Another problem is that he categorizes those hypertextual mechanisms between *satiric-serious regime*, including his concepts in one of them. This binomial split puts his main concepts at risk, because the way in which two texts (or rather, intratextual elements/aspects) are related or transformed does not depend on the more or less serious treatment carried out by the author, but on the type of specific purposes and technical processes enforced in-between them. Punctual *intertextuality* is very significant for studying appropriationist phenomena, but *hypertextuality* is even more important in order to analyze such phenomena, due to its traits of potential implicitness, structurality and dependency make its transformative procedures capable of adapt and turn certain textual elements into something equivalent, but also new (and that is one of the main approaches to appropriationism). Here we must differentiate *adaptation* from *appropriation* too, according to *intertextuality/hypertextuality*, but also to the concepts of diegetic reproduction (sequels/prequels) and transmediality or transmodality: "rather than the movements of proximation or cross-generic interpretation that we identified as central to adaptation, here we have [within appropriation] a more wholesale redrafting, or indeed recrafting, of the intertext" (Sanders, 2016, pp. 37-38); and "[b]eyond that, appropriation carries out the same

³ Unlike quotations, which are extensive by nature: that is, they do not have an ontological nature.

⁴ Own translation.

⁵ Generic concept to display any kind of hypertextual relation within the *serious regime*. It is included within his main category of *transformation*.

⁶ And associating Joyce's *Ulysses* to a *simple transformation* is by itself quite a problematic statement.

sustained engagement of adaptation but frequently adopts a posture of critique, overt commentary and even sometimes assault or attack" (p. 6), something that we will associate later with *hypertextual oppositions*.

Hence, we will display here some specific mechanisms to redefine *intertextuality* and *hypertextuality*, distinguishing between different intratextual elements involved and different transformative processes which can be applied onto them. All of the concepts to be presented are specific (even though their terms may collide with other concepts for contextual or linguistic reasons) and included under a literary theory named as *diatextuality* (Arroita, 2024): i.e. 'that which goes across the texts'.

Diatextuality: Redefining Intertextual And Hypertextual Procedures

Diatextuality is a literary theory made for four purposes: 1) Trying to concretize transformative procedures and mechanisms (both in *intertextuality* and *hypertextuality*), due to the indeterminacy of these concepts in their contemporary theoretical approach and practical analysis, usually being neutral or generic frames: not focused on the technical procedures executed and their transformative nature, or displaying generic concepts aimed at substantial or sociological features that end up being inoperative in textual practice⁷. 2) Understanding inter-textual relations as multilateral networks, not unilaterally determined or only acting between two texts as a whole, but according to reticular and polygenetic phenomena, both internal and external to the texts involved: that is, being able to sustain at the same time multiple relations/transformations between different aspects of two texts, and between various texts as well (mutually intertwined), within a "web of intertextuality which resists easy linear structures and straightforward one-to-one and one-way readings of 'influence'" (Sanders, 2016, p. 209). 3) Overcoming the distinction made upon *intertextuality-hypertextuality*, which narrows down *intertextuality* only to quotations (and maybe allusions or plagiarism), and *hypertextuality* as any kind of structural and (more or less) implicit relationship. 4) Overcoming Genette's framework based on the distinction between *serious-satiric regime*, according to which the processes developed are determined by those binomial (and non-specific) goals: the greater or lesser seriousness of hypertextual processes does not determine, at least in an operative way, those relations and the transformations applied within them, which are more specific in their procedures, purposes, and outcomes.

In order to establish these goals, specially the third point, the following consideration will be presented. Does not make sense regarding *intertextuality* only as quotational phenomena, because its boundaries are broader than the mere inclusion of previous textual fragments, in a punctual, superficial, and explicit way; but neither does projecting *intertextuality* as any kind of generic or transcendent relation between-texts (i.e. non-specific or untraceable influences), without analyzing their numerous particularities and operational differences. Likewise, does not make sense regarding *hypertextuality* as every structural relation whereby there is a necessity from hypertext to hypotext, because there are different kind of structural relationships, authorial purposes, and modes/degrees of necessity or intensity in those mechanisms. Besides, intertextual relations can have certain structural features (for example, when a verse makes up the title of another book or a motif constantly repeated throughout it), and Genettian *hypertextuality* (as it is defined) may be, in some cases, just punctual relations which do not beget an structural necessity, even without any transformation at all⁸ (like the circumstantial appearance of an alien character in one moment, as a reference, a playful connection or a backing up for

⁷ Some evidence of these problems within those lines of research would be, among others: the *discursive-literary-interartistic intertextuality* of Ryszard Nycz, the *external-internal intertextuality* of Jean Ricardou, the *general-restricted-autarchic intertextuality* of Lucien Dällenbach, the *interior-exterior intertextuality* of Graciela Reyes, the *modern-postmodern intertextuality* of Pavao Pavličić, or the *critical-poetic intertextuality* of Leyla Perrone-Moisés (among others).

⁸ Characteristic that Genette associates to every hypertextual phenomenon (1997, p. 5).

another writing goal). According to these hypotheses, here will be posed a readjustment and specification of both concepts within *diatextuality*.

This readjustment is made upon the consideration of *intertextuality* as extensive or punctual relations not only narrowed to quotations, but functioning in a non-structural/intensive way: directed towards the integrity of the new text in a more circumstantial sense, more than towards a structural reinterpretation or reformulation of the previous one. Instead, *hypertextuality* will be projected here as intensive relationships which produce a transformative retro-affectation onto the structural features taken from the hypotext. In this regard, *hypertextuality* would be appropriationist by nature, and *adaptation* intertextual, homodiegetic, and potentially transgeneric or transmedial too, but more related to mechanisms of reproduction/imitation that just expand one text into another work, genre, or medium⁹.

Based on these assumptions, the distinction between *intertextuality-hypertextuality* will not be substantial or phenomenic (encompassing every textual aspect susceptible to inter/dia-textualization) but processual, as will also be the subdivisions within them. Therefore, *intertextuality* will be divided into three categories, depending on their transformative nature: neutral/transferenceal (*imitations*), explicit (*transductions*), and implicit (*transpositions*). On the other hand, *hypertextuality* will be narrowed into two kind of mechanisms, regarding the nature of the process and the main writing purpose applied onto the structural relationship with the hypotext: a weak/retrospective hypertextuality (*oppositions*), directed to an attack, revision, or deconstruction of the hypotext; and a strong/retroactive hypertextuality (*synthesis*), aimed towards the integrity of the hypertext through an ontological reconstruction (or sophistication/evolution) of the element taken.

These “elements” will be called *interlexias* (picking up Barthes’ term “*lexias*”), as textual elements/aspects with some characteristic feature or “the envelope of a semantic [or formal/structural] volume” (Barthes, [1970] 2004, p. 10) that permits their identification and delimitation: adding the prefix, we must understand these elements as intrinsically divided, bearing a twofold/multifold nature. Thus, their inter-textualization splits them up between two (or more) textual containers, entailing an extension or division between the two (or more) versions of the *interlexia*, within which transformative procedures may change superficial or structural properties of the pre-textual/hypotextual element, generating new forms or contents and expanding the intertextual memory of literature throughout time. In this regard, *interlexias* are specific units of meaning (detected by a critical reader) which act as a bridge between two territories, wherein the river beneath the bridge, with its drift, is able to adapt, transform or even evolve, the former dry land that now its current moves on. These *interlexias* can be of eight types: *quotational*, *metrical-rhythmical*, *thematic*, *structural*, *of characters*, *diegetic*, *generic*, and *stylistic*.

An important feature will also be considered here in relation to the mechanisms and purposes carried out by the author with this kind of transformations and their differences. That is, the degree of appropriation of the text regarding the *interlexias* involved, something related to the semantic/axiological *surplus value* produced by the relationship, but specially by the transformation executed in-between the two versions/territorialities of the *interlexia*, according to which difference emerges and overcomes mere resemblance or repetition: “as a process of creation, the act of adaptation [or rather appropriation] always involves both (re-)interpretation and then (re-)creation [...] palimpsests through our memory of other works that resonate through repetition with variation” (Hutcheon, 2013, p. 33). As we will see, some inter-textual mechanisms imply a higher degree of

⁹ According to the concept of *remediation* (Bolter & Grusin, 2000), which implies certain identity/continuity of the universe, story, characters, and semiotic/axiological codes.

appropriationism: for example, *hypertextuality* in itself, due to its structural condition, tends to allow a higher degree of appropriation than *intertextuality*. But there are other two main traits. If the writing goal is more deconstructive (driven towards a reinterpretation of the pre-text's *interlexia*, rather than its own integrity) it would usually hold a greater appropriationist procedure. And the same will happen if its mode of transformation is more implicit than explicit, because that implicitness entails a more subtle dissolution of the element taken within the new text, and appropriation is broadly understood as a writing mechanism (or rather a general intention, which then applies different procedures) that tries to make some previous content like your own¹⁰. Then, relational/transformational explicitness (through the inclusion of textual/verbal markers or the enforcement of superstructural changes upon the *interlexia*: i.e. showing the reference involved or the superficial difference between the two interlexical versions) usually discloses the provenance of the *interlexia* and/or the writing intentions hold within the transformative procedure (in between the two versions); while implicitness leaves up its occurrence, methods, and changes in content/form or interpretation/values to the reader's hermeneutics (thus, having a greater degree of appropriation due to its subtlety).

Intertextual processes: *imitation*, *transduction*, *transposition*

Being punctual, circumstantial, or extensive relationships, the meaning here granted for *intertextuality* stems from its kind of extensive/prospective transformations.

1) *Intertextual imitation*: Unaltered reproduction of the *interlexia* in its meaning or *deep structure* (Plett, 1991), even though some *surface* traits/elements may be changed (only when they are peripheral/circumstantial: that is, when they do not affect its profound meaning). The purpose under this mechanism is to reproduce the element taken without (profound/representative) changes, having a transferential nature, instead of transformative. This process holds the lowest degree of appropriation, as it does not entail any adaptation or transformation of the *interlexia* towards new semiotic codes, functions, meanings, or values. It fits, then, with any kind of intention according to which the author wants to maintain the former meanings, values, features, or formal schemes, usually through an expansion of the previous diegetic universe or story (within narrative genres: a prequel/sequel, for example), a quote with equivalent signifiers and meaning, the mere reproduction of prior generic/stylistic features, and the same with the rest of *interlexias*. An *imitation* just leaves the *interlexia* untouched in its profound meanings/values, functions, purposes, and main characteristics, thus being (almost) equivalent to the original (namely, *intertextual identity*) and maintaining an axiological subordination of the text under the pre-text.

2) *Intertextual transduction*: An explicit transformation of the *interlexia* through changes in its *surface* that impact in its *deep structure*, but only extensively, not holding an intensive retro-affectation in the structure of their pre-textual counterpart: its purpose is merely prospective and aimed towards the creation of a new version of the element. In this regard, *transductions* generate an *intertextual tmesis*, a patent cut or split between the two versions that differentiates them in surface too: then, its degree of appropriationism is reduced by the explicit contrast between them (being the simplest type of transformation: a transformation "in itself", rather than an appropriation). For example, modifying the linguistic signifiers of a quote to change its meaning, transforming a character's identity, personality, or behavior, the progression of a prior narrative structure, the main traits of a diegetic space, literary genre or style, etc.

3) *Intertextual transposition*: An implicit transformation of the *interlexia*, and also the most semiotically complex of intertextual processes. Here the *interlexia* is not transformed in its surface features, but adapted in its profound meaning by its inclusion in the new textual container: accordingly,

¹⁰ Whose most extreme outcome will be plagiarism.

the implicit transformation of its *deep structure* is carried out by the semiotic interrelation with the nearby cotext, and its integration into the new semiotic system of the text and its value scales. *Transpositions* produce an *intertextual syllepsis* in which the element taken can be read/interpreted in two (complementary or contradictory) ways, generating more hermeneutical indeterminacy and a higher degree of appropriation as well, by adapting (without superficial changes) the previous version into a new one, that is apparently the same but also implicitly different. The purpose behind this process is not only extensive, but also sometimes deconstructive (retrospective, to a certain extent), because not changing the *interlexias'* surface can enable a re-interpretation of the pre-textual content, exposed by the sylleptic contrast between its proper/pre-textual and improper/intertextual meaning or values. In this regard, *transpositions* are usually made for two different purposes: deconstructing by contrast the former values of the *interlexia*, or adapting it to new co(n)textual purposes, meaning, or values, thus related to new epochal frames/perspectives.

Consequently, we can infer that this implicit feature makes *transposition* closer, without being so yet, to hypertextual processes¹¹, whose ends are more retrospective-like, but in an intensive/structural way. Some cases of *transposition* would be taking a quote without changing its nuclear signifiers (again, there may be circumstantial surface changes, as it happened with *imitations*: for example, in punctuation, prepositions, etc.), but enforcing them to change their meaning or connotations by means of their interrelation with the new surrounding cotext; adapting some metrical-rhythmical pattern, thematic element, structure or diegetic space to new purposes, functions, meanings or values, without changing their characteristic superficial features; taking alien characters without changing their personality and surface traits (name, description, behavior, etc.), but projecting a new interpretation of them and their actions by including them in new actantial contexts or under new value scales (as we will see with Stoppard's *Hamlet*); or using some prior (and conventionally stratified) genre/style for another end or function that differs from the previous one, adapting it without representative superficial changes¹², instead of transforming it into a new layout that characteristically diverges from the former, or imitating it with equivalent purposes/functions (like it would happen with a conventional prequel/sequel). In this sense, we must distinguish between the (implicit) adaptation of *transpositions* and the mere reproduction of authority/scholarly quotations, plagiarism, prequels/sequels, or any other kind of "transferential" literary borrowing: "Plagiarisms are not acknowledged appropriations, and sequels and prequels are not really adaptations either, nor is fan fiction" (Hutcheon, 2013, p. 34).

Hypertextual processes: *opposition* and *synthesis*

These two mechanisms respond to intensive relationships which share a structural retro-affectation onto the hypotext's *interlexias*, but not the same specific procedures, purposes, or outcomes.

1) *Hypertextual opposition*: This mechanism develops both explicit and implicit transformations combined, generating an opposition (a transformation at its maximum degree) through a retrospective process. They are explicit in their oppositional *mechanism* and implicit in their *intention*, operating through a pragmatic-axiological retro-affectation onto the *interlexia*, the hypotext as a whole, and even other texts related with the same features (generically/discursively), by means of a process of *generalization* aimed towards value scales or discursive behaviors in general. The oppositive transformation makes the reversal explicit (thus having an "oppositive transduction", internal to it and

¹¹ We should recall here that, aside from considering *structurality* and *necessity* as the main traits of *hypertextuality*, Genette pointed out that being (more or less) implicit is also a characteristic of it. We maintained *implicitness* apart because it is not a capital trait: is gradual and not determining for its nuclear definition, being a subsidiary feature. For example, it is developed as well in adaptative-intertextual processes (like *transpositions*) and even in quotes, which are the most characteristic counterpart of *hypertextuality* in its main features.

¹² This will be the case, for example, with Stoppard's *generic/stylistic transposition* over Beckett's *Waiting for Godot*.

semiotically counterposed), and the implicit aspect enforces the significant opposition to the hypotext's values and/or discursive traits.

This process is related to parody and similar procedures, but is not only narrowed to them, trying to break with Genette's dichotomy between *serious-satiric regime*. For example, there may be oppositional attitudes of a revisionist kind (not just parodical/satirical), or hypertrophic attitudes that can still add value (retrospectively) to the *interlexia* or the hypotext as a whole, as we will see with the texts to be analyzed. Thereby, restructuring the three main characteristics (*hypertrophy, intentionality, interpretation*) stated by María José García-Rodríguez in *Teoría de la parodia* (2021), we must differentiate between explicit *mechanisms* and implicit *intentions* in a more specific way, respectively dividing them into: a) *Hypertrophy, subversion/reversal, rewriting/remodeling*. b) *Mockery, invective, revision/reinterpretation*¹³. According to the explicit mechanism, semiotically opposed in its capital traits, the reader must infer and decode the axiological opposition contained within it: "parody [or rather *opposition*] demands that a semiotic competence and the intentionality of an inferred decoder must be presupposed"¹⁴ (Hutcheon, 1985, p. 54).

This procedure is usually made for deconstructive purposes, and owing to its oppositive nature, its degree of appropriation is not that high as with the *synthesis*, but it is also remarkable, due to its structurality and its potential to retro-affect in the interpretation and rereading of the hypotext. *Oppositions* entail another kind of appropriation mechanism, focused on a "dis-appropriation" of the *interlexia* onto itself and towards its previous textual container (or even other texts of the same literary genre, ideological discourse, etc.), so that the former conceptual models are neglected or deconstructed. The main purpose here is always retrospective: subversive or revisionist, and axiologically opposed to the axis reference in its ideology/idiosyncrasy, value scales, or discursive patterns. The phenomenon produced by this process is a *hypertextual interference*: a retro-affectation in which the main goal is putting in doubt, attacking, deconstructing, or reinterpreting the hypotext through the opposition executed onto the *interlexia*.

2) *Hypertextual synthesis*: With this process we finally have *hypertextuality* at its maximum potential, thus being a strong/retroactive *hypertextuality*, with a structural dependency which works in both ways through a feedback movement. Here we also have an explicit transformation through an extensive process directed towards the construction of the hypertext, that begets an *extensive difference* (therefore, it has an internal *transduction* too, as a compositional part of this emergent and more complex process), but then turned into a structural transformation with an *intensive meta-difference* which allows the previous difference to differentiate itself, and then evolve by means of a feedback/retroactive movement (intensively). Niklas Luhmann, picking up Bateson's ideas, poses his concept of *double difference* as an informational/semiotic emergence, to which we will add the feedback factor: "an initial difference and a difference that emerges during, and as a consequence of the [feedback-like] process [...] a difference that sets in motion further information [at a higher order]" (2006, p. 40). This quality turns the *simple identity* of the hypotext's *interlexia* into a *sophisticated identity*, going through an evolutionary phenomenon according to which the previous features are synthetized in the new ones, as a compositional part of it.

This superimposition, so-called *hypertextual entanglement*, forces the hypertextual element to be overshadowed by the hypertextual one. With this double movement, in its retroactive nature, not only the previous element is overshadowed, but an ontological point of consistency is created as well, forcing the *interlexia* to be reread in the terms of its later sophistication, rather than in their own. The main

¹³ These mechanisms/intentions might be combined.

¹⁴ Own translation, as the following with this book.

difference with *oppositions* is that *syntheses* have an evolutionary feature in which the focus is not only the retro-affectation in the hypotext, but the emergent re-ontologization of the *interlexia* (which is prospective as well) in a more sophisticated version with the potential to contain and even eclipse the previous one. Because of this trait, their degree of appropriation is the highest of them all. Firstly, for being hypertextual transformations, related to a structural and therefore greater “process of appropriation, of taking possession of another’s story, and filtering it, in a sense, through one’s own sensibility, interests, and talents” (Hutcheon, 2013, p. 43). And secondly, for overshadowing the previous version and replacing it in its understanding and repercussion. In other words, for being a more encompasser, transcendent, and/or sophisticated version (albeit not necessarily better) that leaves its germ behind by an absolute appropriation of its structural features, whose characteristics must be more in line with the new sociocultural context to be functional as such (and as long as that deed is accepted by the academia, critics, and public, depending on receptive variables as well¹⁵). Understood as “evolution”, the settlement of *hypertextual syntheses* depends so much on spatio-temporal conditionings, determining their “survival (persistence in a culture) or reproduction (number of adaptations)¹⁶ [...] like genes, they adapt to those new environments by virtue of mutation—in their “offspring” or their adaptations. And the fittest do more than survive; they flourish” (pp. 55-56).

The Absurdist Tragicomedies Of Stoppard And Sinisterra: A Sample Of Diatextual Appropriationism

Applying the concepts proposed (that we could synthesize, in the order previously stated, as imitation/reproduction, transformation, adaptation, opposition/subversion, and evolution), two plays will be analyzed here, both of them inscribed in the genre of tragicomedy, subgenre of absurdist theatre, and the cultural-artistic context of postmodernism: *Guillemster and Rosencrantz are dead* by Tom Stoppard, and *Ñaque, o de piojos y actores*¹⁷ by José Sanchis Sinisterra. The main reason to do so is the similar use of their hypotexts, holding so much resemblances between them that an influence of Stoppard on Sinisterra’s text might be inferred. Both texts have four similarities: a) A generic and stylistic influence of *Waiting for Godot*, their second hypotext. b) The main plot, diegesis, and characters are taken from a classic play, their first hypotext, which is rewritten from another perspective, with new purposes and by other scriptural means: in Stoppard’s, that is *Hamlet* (1603); in Sinisterra’s, *El viaje entretenido* (1611) by Agustín de Rojas Villandrando. c) The aforementioned rewriting is carried out by a *transfocalization* (Genette, 1982) or *decentralization* (Saint-Gelais, 2011) of the narrative standpoint within the plays, that also entails a *reinterpretation* of them in accordance with their new protagonists, who previously were peripheral characters: “telling the same story from a different point of view, for instance, can create a manifestly different interpretation” (Hutcheon, 2013, p. 33). d) Philosophically, they offer an existentialist perspective which is settled by a metafictional device, delving into dilemmas such as determinism and free will, related to the lack of freedom within the fictional frame (albeit extrapolated to the real world as well). These traits make both plays pretty similar in their structure and hypertextual relationships, holding strong appropriationist mechanisms that enable an axiological turnabout of their main hypotexts.

¹⁵ For example: Eva’s conceptualization in between the biblical tradition and the feminist-postmodernist approach to this figure, going from a representation of sin to an embodiment of freedom; or Joyce’s Leopold Bloom in contrast to Ulysses, as the new urban anti-hero of modernity, in which war and epicness do not belong anymore, but the everyday struggles of ordinary life. The same with certain genres and styles (or another *interlexias*) that evolved from previous conventionalized setups.

¹⁶ These synthetic elements/aspects, for the aforementioned reasons, are usually widely spread, at least when appertaining to a canonized stratum (Even-Zohar, 1979).

¹⁷ In English, *Ñaque, or of lices and actors*. A ‘ñaque’ is a Spanish company of traveling actors, usually comedians, compound only of two members.

Regarding *diatextuality*, the capital aspects to analyze and typify are the transformative procedures that intervene between the two hypertexts and their hypotexts, according to the specific *interlexias* operating in those relationships (multilaterally). Therefore, the first step is to define the relations developed, and then the transformations enforced onto them. The hypotext shared by both plays, *Waiting for Godot*, sets up two aspects, a *generic* and *stylistic interlexia*, which operate in the same way for both texts, relationally, but not so with their (re)writing purposes regarding their main hypotexts (that is, with respect to the transformations involved¹⁸). Before appraising those profound intentions, we should define the content of the plays and how the authors made them up in relation to their first hypotexts. Stoppard took Shakespeare's story and decentralized the point of view to create a new interpretation of it, adding new paraliptical scenes¹⁹ without changing the main storyline or any part of the original plot: in fact, every scene that has been taken from *Hamlet* is just like its original counterpart, and even every dialogue is quoted from Shakespeare's words. Thereby, the new dialogue of that paraliptical scenes is the lever that activates an implicit change in the interpretation of the actions carried out in the main plot.

Sinisterra, instead, forces the only two characters recollected from *El viaje entretenido* to an undetermined place, which is the theatre itself (metafictionally speaking), far from their previous day-to-day reality and too unearthly for a fiction that would like to maintain its suspension of disbelief, making the metafictional device completely explicit²⁰, whereas in Stoppard's play is a little bit more implicit, hinted in small actions, dialogue, or material inconsistencies, like the coin flipped by Guildenstern going heads all the time. This change in the structure of the play reverberates in a change of the diegetic space as well (not intertextually transformed, just a new one), that is not a "realist" universe but a metafictional one:

Ríos.- *Where are we?*
 Solano.- *In a theatre...*
 Ríos.- *Are you sure?*
 Solano.- *... or something similar.*
 Ríos.- *Again?*
 Solano.- *Again.*
 Ríos.- *Is this the stage?*
 Solano.- *Yes.*
 Ríos.- *Is this the public?*
 Solano.- *Yes?*
 Ríos.- *That?*
 Solano.- *Does it seems strange to you?*
 Ríos.- *Different...*
 Solano.- *Different?*
 Ríos.- *... again*²¹ (Sinisterra, [1980] 2008, p. 14).

In that estranging environment, the dialogue taken from the hypotext is not within material reality but in the minds of the characters, who feel forced to perform it for the public watching, condemned to a Sisyphean circularity determined by their fictional sentence, their only existence within

¹⁸ For this very reason, is important to differentiate the relational aspect from the transformative one.

¹⁹ Scenes added in between the story, unlike prolepsis or analepsis.

²⁰ The protagonists even talk to the public several times and ask what year is it, adapting the staging to the contingency of space-time or public responses, and maybe even affecting the development of the play.

²¹ Own translation, as the following with this text.

words: just like Stoppard's text, but driven to an even greater point of metafictional explicitness (and maybe sophistication).

Relations and transformations in *Guildenstern and Rosencrantz are dead*

Firstly, we will study the main *interlexias* coming from *Hamlet*, assessing their importance with respect to their appropriationist procedures (hence, leaving aside the *diegetic* and *quotational interlexias*, which are not so interesting for the subject matter). Those are: *of characters*, *structural*, and *generic*.

1) *Characters' interlexias*: First of all, we have some peripheral characters (at least in Stoppard's play) who just uphold an *imitation*, established by their only appearance through *Hamlet's* quotes and their lack of importance in the hypertext: those are Claudius, Gertrude, Polonius, Ophelia, and Horatio. The other main characters have more productive transformations:

a) Upon Guildenstern and Rosencrantz, a *transduction* that splits them up from hypotext to hypertext is enforced, making the new characters differ characteristically from the previous ones in personality, language, and idiosyncrasy. The original couple are mainly the same character, only representing the past and now forgotten childhood of Hamlet, and functioning as a mere tool for Claudius to extract information and persuade Hamlet to return to his usual behavior. In contrast, the new ones have a distinct personality: Guildenstern is the intellectual, concerned, reflexive, and pessimistic character; and Rosencrantz the pragmatic, relaxed, upbeat, and adaptable one, although he also has some brilliant actions and thoughts coming from his innocence and playfulness, which sometimes are more profound than Guildenstern's (especially for not seeking meaning or free will, a fact that may even suggest his implicit understanding of their fictional framework). Exactly the same thing happens with Ríos-Solano (in *Ñaque*) and Vladimir-Estragon (in *Waiting for Godot*), the two original figures that influence the others through *interfigural combination/contamination*: "Figures from different literary works can be brought together in a new fictional context, or a constellation of characters (configuration) from one or more pre-texts [...] Stoppard superimposes on this pair of figures the Vladimir-Estragon relationship from Beckett's *Waiting for Godot*" (Müller, 1991, pp. 114-115). And just like them, as quixotic couples, they occasionally swap places in that binomial axis. In this regard, "[t]he revaluation of a character consists in investing him or her – by way of pragmatic or psychological transformation – with a more significant and/or more 'attractive' role in the value system of the hypertext than was the case in the hypotext" (Genette, 1997, p. 343).

b) Hamlet: With Hamlet, the process applied is a *transposition*, because he does not have paraliphtical scenes or another way in which is displayed, leaving his textual representation to Shakespeare's words: he is just the same character, explicitly, but the *decentralization* of the point of view (seen from the eyes of Guildenstern/Rosencrantz and Stoppard's discourse) makes Hamlet's actions and values implicitly different from the original ones, according to the new surrounding cotext, stylistic/generic system, and value scales. He goes, performing the same superficial/explicit actions, from being a sensitive intellectual seeking justice for his father's murder, to a selfish and histrionic character immersed in aristocratic power struggles, not concerned about the common problems of other people and lower classes (represented by Guildenstern and Rosencrantz, who are used by him or Claudius, and unfairly executed by his own orders): "We witness Rosencrantz and Guildenstern in their 'downtime' or offstage moments from Hamlet; that offstage becomes this play's onstage [...] This serves to render the play's tragic events and the prince in particular as slightly absurd" (Sanders, 2016, p. 70).

Ros: *A compulsion towards philosophical introspection is his chief characteristic, if I may put it like that. It does not mean that he is mad. It does not mean he isn't [...]*

Guil: *His play offended the King –*

Ros: – *offended the King* –
 Guil: – *who orders his arrest* –
 Ros: – *orders his arrest* –
 Guil: – *so he escapes to England* –
 Ros: *On the boat to which he meets* –
 Guil: *Guildestern and Rosencrantz taking Hamlet* –
 Ros: – *who also offended the King* –
 Guil: – *and killed Polonius* –
 Ros: – *offended the King in a variety of ways* –
 Guil: *To England. (Pause.) That seems to be it.*
 (Ros jumps up.)
 Ros: *Incidents! All we get is incidents! Dear God, is it too much to expect a little sustained action?!*
 (Stoppard, 1968, pp. 108-190).

Here we can observe the appropriationist might of *intertextual transpositions*, wherein the implicit transformation may result in a sylleptic/splitted comprehension of the same explicit figure, entailing a strong deconstructive and appropriationist device that contrasts with the *transduction* applied upon Guildenstern/Rosencrantz, aimed towards constructing a new extensive/prospective version of the character without taking ownership of the former. In other words, we see a different Guil/Ros, but the same Hamlet, just reinterpreted.

c) The Player: Known in *Hamlet* as the First Player, in Stoppard's play he has a more important role and a personality change through a *transduction* (or even a *synthesis*, depending on the interpretation of this transformative procedure). He has the same interventions in the scenes reproduced, but also new scenes interacting with Guildenstern and Rosencrantz (in fact, he is the only other character to do so), in which he exhibits a distinctive set-up in contrast to the hypotext. In Stoppard's play, he is not just the main player who represents *The Murder of Gonzago* for the king, but is also suggested as the implied author of the play, a correlate of Stoppard himself. This is suggested by his knowledge of the future and the protagonists destiny, which he hints to them in certain occasions:

We're tragedians, you see. We follow directions – there is no choice involved [...] A slaughterhouse – eight corpses all told²² [...] Yes, we were dead lucky there. If that's the word I'm after [...] Climatic carnage, by poison and steel! Double deaths by duel! Show! [...] (The two remaining Tragedians, the two 'Spies' dressed as Ros and Guil, are stabbed, as before. And the light is fading over the deaths which take place right upstage) (1968, pp. 72, 75, 110, 116).

From the slight change on his nominalization and the new dialogue, we can infer that there is an explicit transformation that modifies his *deep structure*, turning him into a different character who has a more significant role, even a diegetic knowledge of the storyline. This transformation relies on the reader's interpretation, being able to be grasped as a mere *intertextual transduction* (as with Guil-Ros), or as a *hypertextual synthesis*, due to the new character is a more sophisticated version than the former. It depends on hermeneutics: notwithstanding that the new Player is more complex and encompasses a wider range of meanings/functions, this new version might not replace and overshadow the hypotext's *interlexia* (i.e. to be interpreted in terms of the hypertext's one through a *hypertextual entanglement*). The writing purpose, in this case, may be understood as only extensive/prospective: not aiming towards the hypotext at all, only towards the own metafictional device of Stoppard's play (i.e. not being structurally retroactive). The main reason is that The Player is constructed upon the new dialogue within the paralipitical scenes added, but the new traits of his personality may only be applied onto the First Player

²² This sentence is quite relevant: it preestablishes the death of Guil and Ros by adding two corpses to the count that were not involved in the representation (two spies with the same clothes as they have when watching).

if we interpret all of Stoppard's new dialogue as happening in between *Hamlet's* own scenes (retrospectively, as well as prospectively), and thereby as a transcendent representation of a creator-like demiurge, both in Stoppard's play and in Shakespeare's. Hence, we arrive here at the interpretation problem related to hermeneutics, depending on whether we assess a retrospective/intensive influence upon the former version of the *interlexia*, or just a prospective/extensive (albeit more complex) rewriting of it. This is related to the fact that Stoppard's play is what Pedro Javier Pardo calls a *version*²³, since it operates as a homodiegetic rewriting with a paraliptical expansion of the plot (within the same diegetic universe and story): "transwritings that are inscribed before, during, or after [the story], as a *development or expansion* of the diegesis", but that also "tend towards alterity and transformation [...] since [a *version*] is based on the identity of diegetic universes, although introducing a transformative discontinuity into [or rather between] them"²⁴ (Pardo, 2018, p. 59-60). Accordingly, Stoppard's play maintains a diegetic identity with *Hamlet*, but also an interfigural, structural, axiological, stylistic, and generic discontinuity with it. This is reflected in the next image (p. 59), along with the other categories posed by Pardo:



Figure 1: The Tripartite Model of Transwriting

Consequently, for being a homodiegetic *version* of *Hamlet*, thus inscribed within its story/universe (unlike *Ñaque*, which has a new diegetic space/universe: metafictional, emergent, and superimposed upon the prior one: namely, a "heterodiegetic rewriting" that contains the former diegesis within it²⁵, as its "metadiegesis", according to Genette's terms), we have two potential choices, that in addition determine whether we interpret a *synthesis* or a *transduction* for this *interlexia*: understanding Stoppard's play as diegetically occurring in between *Hamlet's* plot (and restarting again with each reading, metafictionally, as it happens with its filmic adaptation, in fact²⁶), or appraising it as an extensive version that explores what would have happen "offstage", without being inscribed within *Hamlet's* own storyline (all along with Beckett's generic/stylistic influence, which propels the discontinuity with Shakespeare's work). The first perspective, instead, allows us to consider the First Player as interpreted by The Player's hermeneutical codes (*hypertextual entanglement*), thus potentially reaching the higher

²³ Within his theory of *transwriting* (2018), based on a mixture of Genette's (1982), Doležel's (1998), and Saint-Gelais' (2011) theses.

²⁴ Own translation.

²⁵ Being a more complex procedure regarding the diegetic relationship between hypotext-hypertext.

²⁶ This virtual/implicit standpoint tallies with the actual/explicit metafictional mechanism in *Ñaque* (showing the differences between both metafictional devices).

degree of appropriationism (alongside the *structural synthesis* in *Ñaque*), according to which the new intertextual version saturates and subsumes the hypotextual one under itself.

2) *Structural interlexia*: Stoppard implements a *transduction* of the Hamletian structure by deleting, adding, or replacing some scenes, according to what Genette calls a *transfocalization* through a *paraleptical continuation*, in which he asks: “But what can these two characters do when they are not in the *Hamlet* scene? This is the question that generated this work” (1997, p. 383), and then replies: “Rosenkrantz and Guildenstern will amuse themselves, when alone, in the same way that the two of Beckett’s heroes would amuse themselves in a similar situation” (p. 383). Even so, the general progression above the former structure is mostly the same, but starting with the journey of the new protagonists to court and, specially, adding new scenes befallen in between the plot. This *structural transduction* is what allows the introduction of new dialogue, and thereby the *decentralization* and transformation of the characters (in other words, its end is mainly functional). Nonetheless, all of these relations and transformative processes take part in a wider movement: the *generic opposition* to *Hamlet*.

3) *Generic interlexia*: Maybe the most important one, because it establishes, along with the influence of Beckett’s play, one of the main purposes of the text: deconstructing *Hamlet* and traditional tragedies in general. Therefore, the process accomplished is a *hypertextual opposition*: structural and retrospective in its writing intentions, more than punctual and extensive/prospective (like the identity change of Guildenstern/Rosencrantz, for example). Whereas *transductions* or *transpositions* are designed as processual transformations that generate an extensive/prospective version of the *interlexia* (explicit/reconstructive or implicit/deconstructive, though), this *generic opposition* is thoroughly focused on a critical deconstruction of the hypotext (the primary hypertextual goal of the text) that explicitly transforms its generic features as well: holding a mockery but also a revisionist intention through both hypertrophic and rewriting/remodeling mechanisms (combining the revisionist type with parody and irony). While the former is a mean to the deconstructive/revisionist end (along with the reader’s entertainment), the latter wants to call in question the discourse of tragedies as a bloody and selfish power struggle between characters only belonging to aristocratic classes, while undermining the real struggles of common people (dilemma that is depicted by the *fatum* of Guildenstern and Rosencrantz, which is directly determined by Hamlet’s selfish actions).

[D]rawn to the idea of seeing from a marginalized or disenfranchised character’s point of view to enable fresh and often politicized readings of the original to emerge [...] An ideological purpose to the act of re-vision is almost inevitable in this context and so we observe that many Shakespearean appropriations are motivated by a political commitment (Sanders, 2016, p. 71).

This *opposition* produces a retrospective *generalization* that expands the aforementioned criticism to all classic tragedies as well, and whose meaning is encrypted in that complex discursive/axiological implicature (according to an explicit transformation of the literary genre that contains an implicit conflict with the former outlook), within which the style and genre absorbed from *Waiting for Godot* take part. Thus, a *hypertextual interference* is stated upon them, making a competent reader/spectator of Stoppard’s play unable to see *Hamlet* and other tragedies alike with the same eyes. The aforementioned process is what we called before a “dis-appropriation”: a hypertrophic and revisionist deconstruction through an explicit transformation enforced onto the previous generic aspect (by means of the influence inherited from Beckett’s absurdist theatre), but holding an implicit criticism too, which provokes an axiological opposition between the hypotextual/hypertextual version of the *generic interlexia* (i.e. between the original “tragic” genre, and the “absurdist” display of the same story).

To fully understand the generic relationship with *Hamlet*, we need to grasp the stylistic and generic influence of *Waiting for Godot*, and how these aspects are adapted and projected towards *Hamlet*.

1) *Stylistic interlexia*: Equivalent to the following, Stoppard develops a stylistic adaptation through a *transposition*. He does not reproduce Beckett's absurdist style just towards the integrity of his own text, what it would be creating an absurdist play focused on itself, through an *stylistic imitation* that would just inscribe the text under this subgenre. Instead, the stylistic influence of Beckett's text is adapted to new functions and objectives: specifically aimed towards *Hamlet* as its main goal. In this regard, the *generic* and *stylistic transpositions* coming from *Waiting for Godot*, both correlated, are the means to execute an end: the *generic opposition* to *Hamlet*, which is the main purpose of the play (along with setting up the metafictional device and putting reality or free will into doubt), hence more deconstructive/retrospective than constructive/prospective in its appropriation mechanisms.

2) *Generic interlexia*: Like the previous one, the generic aspect of Beckett's play is used and adapted for another purpose, the *generic opposition* to *Hamlet*, rather than making a case for his own construction and development. This is an usual trait within postmodernist fiction, as Pavao Pavličić (2006) pointed out with his concept of *postmodern intertextuality* (among others theorists with similar perspectives), understanding postmodern parodies "as a form of ironic rupture with the past" whereby "irony does indeed mark the difference from the past, but the intertextual echoing simultaneously works to affirm — textually and hermeneutically — the [critical/revisionist] connection with the past" (Hutcheon, 2004, p. 166). This mechanism contrasts with the two hypertextual relationships in *Ñaque*, in which the main focus is its own construction, not being a deconstructive reinterpretation of *El viaje entretenido*, but an exposure of the fictional condition of its characters. Although the mechanism enforced onto these *interlexias* is not as clear to be understood, specially for being an implicit transformation applied upon formal/structural aspects (i.e. for not having a specific figure/element or textual fragment adapted without explicit modifications, unlike other kind of *transpositions*), these processes are *transpositions* because they are not directed towards the same ends, means, or functions, but implicitly adapted to another purpose, redirected to new semiotic/axiological means. Thus, there is also a *syllipsis* in the treatment of these *interlexias*, within which the generic/stylistic influence of *Waiting for Godot* can be understood in relation to the own construction of the play within absurdist theatre (with dilemmas like existentialism, metafiction, and absurdism), but also according to the deconstructive purpose aimed towards *Hamlet* (and all classic tragedies).

Relations and transformations in *Ñaque, o de piojos y actores*

The main *interlexias* to be studied here are the same ones stated for Stoppard's play, but not its treatment or transformative procedures.

1) *Characters' interlexias*: What happens with the protagonists, Ríos and Solano (the other characters from the hypotext are just removed), is just the same as with Guildenstern and Rosencrantz: they are explicitly transformed by means of the new absurdist dialogue and characterization; their personalities change through a *transduction*, according to Sinisterra's new words (occupying exactly the same functional position as Guil and Ros). The only difference is that the new scenes in Sinisterra's play are the main plot (and not paraliptical scenes added in between the hypotext's storyline), wherein the scenes performed by the characters are only a reminiscence of their fictional past, partially forgotten every time the curtain is opened again: "Solano.- We have to act! Ríos.- Act? Solano.- Yes, act... Ríos.- Do you call what we do acting? [...] Ríos.- Chanting... Solano.- No. Ríos.- Telling... Solano.- No... Mimicking? Ríos.- No... Remembering?" (2008, p. 17). Thereby, the hypotext dialogue cannot be totally represented because they are bewildered by their unnatural and alienated context: separated from their previous fictional past, lost and bounded by their metafictional determination. In contrast to Stoppard's play, this particularity will be determinant in the transformative differences with respect to the *generic*, *stylistic*, and (Especially) *structural interlexia* of them both. Through this explicit transformation in the

personality of the main characters (from playful comedians to tormented prisoners in a Sisyphean existence), the lack of free will and impossibility to perform their role (like owing a debt, never fully paid, to the public watching) are the main purposes of the play, driven towards the exposure of the metafictional device and its philosophical implications.

SOLANO.- *We walked in this joyful life for more than four weeks, eating a little bit, walking so much, with the herd of the farce on the shoulder, without knowing any bed in all of this time...*²⁷ (suddenly interrupts itself. Stays quiet, totally unexpressive. With a fearful voice he whispers) Ríos... (Not getting response, shouts aghast) ¡¡Ríos!!

RÍOS.- (Startled) What?... What happens? (SOLANO runs his hand across his forehead, looking panicked) ¡Solano!...¡Solano!

SOLANO.- *A blank...a gap...*

RÍOS.- *A gap? Where?*

SOLANO.- (Touches his forehead) *Here... Nothing here... I don't remember... anything*²⁸ (Sinisterra, 2008, p. 46).

2) *Structural interlexia*: The transformative nature of this *interlexia* is radically different from the one within Stoppard's play: it is also the only clear *hypertextual synthesis* studied here and the major feature leading to the self-centered condition of *Ñaque*, contrasting with the outer-directed traits of Stoppard's play regarding *Hamlet*. The structure of *El viaje entretenido* is taken as a referential shadow-figure scattered in the fragmentary reminiscences performed by the protagonists (in relation to their hypotextual past). Instead, the structure of *Ñaque* is circular, metafictional, and overlapped above the former as an encompasser rewriting of it.

Whereas in Stoppard's play we have a *structural transduction*, *Ñaque* has also a *transduction* applied onto the structure taken from *El viaje entretenido*, settled by its superficial fragmentation and the addition of new dialogue interspersed in between their rote representation of the hypotextual scenes (almost) performed. But that *transduction* is contained in a more complex and emergent procedure, a *hypertextual synthesis*, because the new circular-metafictional structure contains the previous one: suspended and fragmented within it, restarted each time a performance is carried out in accordance to *staging recursivity* (Arroita, 2023).

Besides the *extensive difference* between both structures, we also have an *intensive meta-difference* which differentiates them at a higher order: according to the metafictional device (a conscious determination applied onto the ontological condition of its diegetic universe), Villandrando's structure is contained within Sinisterra's one, exposing its fictionality and leading to a more complex and transcendent version (namely, a *sophisticated identity*). This new structure is developed to expose the fictional nature of the hypotext's storyline and diegetic universe (and its own, meta-fictionally). Therefore, it is an evolutionary sophistication that replaces and contains the previous dramatic structure within it, through a *hypertextual entanglement* that makes impossible to reread Villandrando's text *a posteriori* (at least the parts in which Ríos/Solano appear) without breaking, in some way, its suspension of disbelief as a fiction. For this very reason, the former structural disposition is overlapped by the new one, turning it into a compositional part of this encompasser reformulation. This is the higher degree of appropriationism seen so far, owing to the fact that Sinisterra is not just implicitly adapting the *interlexia* for another purposes/means, nor transforming it explicitly and neither making a deconstructive/critical opposition, but diluting the previous structure into his own, and therefore overshadowing it in his

²⁷ Until this word, the dialogue is taken from *El viaje entretenido* (just as Stoppard does with *Hamlet*), like a remembrance of what they need to perform in front of the public watching.

²⁸ Own translation.

favor. It is an appropriation at its maximum degree, where the previous element is even overruled, integrated, and completely ancillary to the new.

3) *Generic interlexia*: Unlike the structure, here we have just a *transduction*, due to there is no opposition regarding the main hypotext, neither a sophistication, implicit transformation, or mere reproduction of its genre. Sinisterra converts the generic aspect inherited from *El viaje entrenido* into a new one, through an explicit transformation sustained by the generic relationship with *Waiting for Godot*, which provides the new traits added to completely change its literary genre: from a miscellaneous travel novel with a pleasant or comical tone, to a metafictional and existentialist tragicomedy belonging to the theatre of the absurd. This would be what Genette calls a *transgeneric hypertext* (1997, p. 18) or *transgeneric practice* (p. 395), and Julie Sanders a *generic shift* (2016, p. 24).

Lastly, the *interlexias* coming from *Waiting for Godot* are, yet drastically important to its construction, not so complex as with Stoppard's play (at least regarding their transformative procedures), due to its fertile relation with *Hamlet*.

1) *Generic interlexia*: Sinisterra only enforces an *imitation* of Beckett's version of absurdist theatre, inscribing his text under this subgenre despite being a rewriting of *El viaje entretenido*. There is no adaptation or differential purpose applied onto the generic reproduction itself, or a deconstructive-driven goal through the rewriting mechanism towards its main hypotext. Sinisterra only uses the generic influence of Beckett's play (and also of Stoppard's, probably) for the integrity of his own and its metafictional/existentialist dilemmas, in a more prospective and self-referential way that only exposes the fictional nature of the hypotext.

2) *Stylistic interlexia*: The stylistic influence of popular-comedian Spanish style and Villandrando's theoretical deliberations about Spanish theatrical atmosphere at the time, catalyzed through the protagonists' voices, are scattered in the text and mixed up with Sinisterra's style, but also with Beckett's style and even Stoppard's, whose influence is also notable. All of them are plain *imitations* (not changed, nor adapted to another purpose than the reader's immersion in the theatrical context of the epoch, or the metafictional/existentialist condition of the characters), partially diluted and scattered in Sinisterra's dialogue. These stylistic traces can be noticed in certain (although relative/disseminated) superficial traits. From Villandrando, in the low expressions, jokes, and theoretical appreciations of 16-17th century theatre. From Beckett, in the quick-absurdist dialogue with no clear end, not reaching any communicative rule or purpose at all (but with a subtle profound meaning throughout it). And from Stoppard (maybe) in the short, quick and faltering exchanges between the characters (absurdist and with profound existential meanings as well), and the irony contained within the scientific/philosophical insights (pretty similar to Beckett's style, but with some characteristic traits of his own). This mixture is very productive, because Sinisterra blends all of these styles into his own, making an intriguing hybrid which has its reflection in the play's unique style, though with a lot of traces of the prior ones²⁹.

CONCLUSION

As seen in the analysis, the relations and transformations between texts can function in different ways, and appropriation mechanisms involve different processes to be carried out too, generating different degrees, results, and interpretations. In this regard, the theoretical framework of *intertextuality* and *hypertextuality* (maybe restructured from new perspectives to re-understand their modes of operation, as *diatextuality* wants to do) is quite useful for appraising and breaking down this kind of inter-textual phenomena. Moreover, to comprehend how new texts work with previous elements, and

²⁹ We could call this phenomenon, referencing Müller, an "inter-stylistic combination/contamination", instead of an "inter-figural" one.

to analyze in what ways they can transform them or even appropriate them according to their own ends and means. *Diatextuality* tries to typify these mechanisms to study their textual outcomes, understanding them (potentially) as reticular interrelations with different pre-textual aspects/elements involved and different transformative procedures that allow the authors to (re)construct previous texts (extensively/prospectively), but also to retro-affect in their comprehension (intensively/retrospectively) and even evolve them towards new and unexpected ontological states, values, or ideas. *Guildenstern and Rosencrantz Are Dead* and *Ñaque, o de piojos y actores* are two representative examples of how these mechanisms may work in relation to the aspects mentioned above: hypertexts made upon previous textual elements that seek to display a new understanding of them through reticular and complex appropriationist devices, being a prime example of the relational, processual, and evolutionary machinery of literature in itself.

Article Information

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

BIBLIOGRAPHY

- Barthes, R. (1981). Theory of the Text. Robert Young (Ed.), in *Untying The Text* (pp. 31-47). London: Routledge.
- Barthes, R. (2004). *S/Z*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Camarero, J. (2008). *Intertextualidad. Redes de textos y literaturas transversales en dinámica intercultural*. Barcelona: Anthropos.
- García-Rodríguez, M. J. (2021). *Teoría de la parodia*. Madrid: Visor.
- Genette, G. (1997). *Palimpsestes*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Hutcheon, L. (1985). *Uma teoria da parodia. Ensinaamentos das formas de arte do século XX*. Lisboa: Edições 70.
- Hutcheon, L. (2004). *A Poetics of Postmodernism*. New York & London: Routledge.
- Hutcheon, L. (2013). *A Theory of Adaptation*. New York: Routledge.
- Luhmann, N. (2006). System as Difference. *Organization*, 13(1), pp. 37-57.
- Müller, W. (1991). Interfiguralität. A Study on the Interdependence of Literary Figures. Heinrich Plett (Ed.), in *Intertextuality* (pp. 101-121). Berlin: Walter de Gruyter.
- Pardo, P. J. (2018). De la transescritura a la transmedialidad: poética de la ficción transmedial. Antonio J. Gil González & Pedro Javier Pardo (Eds.), in *Adaptación 2.0. Estudios comparados sobre intermedialidad* (pp. 41-92). Binges: Éditions Orbis Tertius.
- Saint-Gelais, R. (2001). Adaptation et transfictionnalité. A. Mercier y E. Pelletier (Eds.), in *L'adaptation dans tous ses états* (pp. 243-258). Quebec: Nota Bene.
- Samoyault, T. (2008). *A intertextualidade*. São Paulo: Aderaldo&Rothschild Editores.
- Sanchis Sinisterra, J. (2008). *Ñaque, o de piojos y actores*. Valencia: Ñaque Editora.
- Sanders, J. (2016). *Adaptation and Appropriation*. New York: Routledge.
- Stoppard, T. (1968). *Guildenstern and Rosencrantz are dead*. New York: Groove Press.
- Weisstein, U. (1975). *Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Planeta.



War, Woman, and Environment: An Ecofeminist Reading of *A Thousand Ships* by Natalie Haynes

Merve Altın*

* Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof.

Çanakkale Onsekiz Mart
University, Faculty of
Humanities and Social
Sciences, Department of
English Language and
Literature / Çanakkale
Onsekiz Mart Üniversitesi,
İnsan ve Toplum Bilimleri
Fakültesi, İngiliz Dili ve
Edebiyatı Bölümü
mervedemirtas@comu.edu.tr
Çanakkale / TÜRKİYE

Received / Gönderim :

16 Eylül 2024

Accepted / Kabul:

15 Ocak 2025

Field Editor / Alan

Editörü:

Şafak Altunsoy

Abstract

This study aims to offer an ecofeminist reading of Natalie Haynes' novel *A Thousand Ships* (2019) to analyse how the text reflects and critiques the intersections of militarism, gendered violence, and environmental destruction. Ecofeminism, as a critical and interdisciplinary approach, reveals the relationships between the oppression of women and the degradation of nature, both of which are argued to stem from patriarchal and capitalist structures. While the novel does not explicitly aim to explore such themes as war, heroism, and gender within ecological frameworks, it inevitably highlights the interconnected nature of these themes. Through women's narratives and the narrative of Gaia, the Earth Goddess, the novel reflects how patriarchal and capitalist systems exploit both women and the environment. The study also draws parallels between the Trojan women's experiences and contemporary conflicts, such as those in Gaza and Ukraine, where women, children, and nature are disproportionately affected by war, as reflected in official reports prepared on these issues for the respective regions. By situating *A Thousand Ships* within an ecofeminist context, therefore, this study demonstrates how literature can reflect and critique the ongoing and universal nature of women's suffering and environmental degradation and highlights their interconnectedness due to the pervasive influence of patriarchal and capitalist practices. Such an approach not only expands the existing scholarship but also emphasises the importance of understanding and addressing these issues in both historical and contemporary contexts.

Keywords: Ecofeminism, environment, woman, war, *A Thousand Ships*.

Savaş, Kadın ve Çevre: Natalie Haynes'in *A Thousand Ships* [Bin Gemi] Romanının Ekofeminist Bir Okuması

Öz

Bu çalışma, Natalie Haynes'in *A Thousand Ships* [Bin Gemi] (2019) romanının ekofeminist bir okumasını yapmayı ve romanın militarizm, cinsiyete dayalı şiddet ve çevresel tahribat gibi konuların kesişimlerini nasıl yansıttığını ve eleştirdiğini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Ekofeminizm, eleştirel ve disiplinlerarası bir yaklaşım olarak, kadınların boyunduruk altına alınması ile doğanın tahribatı arasındaki bağlantıları, her ikisinin de ataerkil ve kapitalist sistemlerin bir sonucu olduğunu ileri sürerek ortaya koyar. Roman, savaş, kahramanlık ve cinsiyet gibi temaları ekolojik çerçeveler içinde açıkça incelemeyi amaçlamasa da bu temaların birbirleriyle bağlantılı doğasını kaçınılmaz olarak

vurgulamaktadır. Troya Savaşı'na bir şekilde dahil olmuş kadınların ve Toprak Ana Gaia'nın anlatıları aracılığıyla roman, ataerkil ve kapitalist sistemlerin hem kadınları hem de çevreyi nasıl sömürdüğünü yansıtır. Çalışma ayrıca, romandaki kadın karakterlerin anlatıları ve deneyimleri ile günümüzde hâlen devam eden Gazze ve Ukrayna'daki savaşların kadınlar, çocuklar ve çevre üzerindeki etkilerini, adı geçen bölgeler için ilgili konularda hazırlanan resmi raporlar üzerinden benzerlikler kurarak ele almaktadır. Böylece, *A Thousand Ships* romanının ekofeminist bir okumasını yaparak bu çalışma, edebiyatın cinsiyete dayalı şiddet ve çevresel tahribatın sürekli ve evrensel doğasını nasıl yansıtıp eleştirdiğini ve bu sorunların ataerkil ve kapitalist uygulamaların yaygın etkisi nedeniyle birbirleriyle bağlantılı olduğunu vurgular. Böyle bir yaklaşım yalnızca mevcut akademik çalışmaları genişletmekle kalmaz, aynı zamanda bu birbirleriyle bağlantılı sorunları hem tarihsel hem de çağdaş bağlamlarda anlamının ve ele almanın önemini vurgular.

Anahtar Kelimeler: Ekofeminizm, çevre, kadın, savaş, Bin Gemi.

INTRODUCTION

Ecofeminism, as an interdisciplinary and critical framework, seeks to uncover the relations between women's subjugation and the exploitation of nature, both of which are considered to be the consequences of patriarchal and capitalist structures. These structures are reinforced by hegemonic ideologies embedded within language and culture, which perpetuate various forms of dominance. This study employs an ecofeminist framework to analyse Natalie Haynes' *A Thousand Ships* (2019), to explore the novel's reflection on and critique of militarism, gender-based violence, and environmental degradation. While Haynes does not explicitly address themes such as war, heroism, and gender within ecological paradigms, these issues are inevitably foregrounded through the text, revealing their intrinsic interrelation. Furthermore, this paper endeavours to draw comparative parallels between the experiences of the Trojan women in the novel and the contemporary realities women face in conflict zones, such as Gaza and Ukraine, as reflected in the official reports on these issues. These contemporary conflicts, much like those in ancient times, disproportionately affect women, children, and the environment. This pattern echoes ecofeminist arguments, which highlight the deep connection between the oppression of women and the exploitation of nature, and it demonstrates how patriarchal and capitalist systems perpetuate violence against both vulnerable communities and the environment.

Ecofeminism endeavours to uncover how systemic inequalities and environmental degradation are linked with such concepts of dominance as militarism, patriarchy, sexism, and capitalism. *A Thousand Ships*, therefore, can be analysed through this lens to show how war, gender, and nature are deeply intertwined. As Chris Cuomo argues, "[...] the conceptual frameworks that are used to justify racism, sexism, and the mistreatment of nature (etc.), are interwoven and mutually reinforcing" (2002, p. 4). The patriarchal and capitalist structures that initiate war not only exploit and dominate women but also extend this domination to the natural environment. In the novel, this connection is reflected through the individual narratives of women involved in the Trojan War in one way or another. Women's narratives particularly highlight the instances of gendered violence in times of war. Likewise, the narration of Gaia, the Earth Goddess, reflects on the destruction of nature and highlights how humans' anthropocentric lifestyle – represented in practices such as uncontrolled reproduction, the exploitation of natural resources, and war – ravages the environment. Thus, the novel can be argued to reinforce the idea that such concepts as patriarchy, militarism, sexism, and anthropocentrism treat both women and nature as resources to be controlled or conquered. Haynes' exploration of women's pain and plight during and after the Trojan War also highlights the ongoing nature of women's suffering in wartime, illustrating the deep-rooted and widespread issues of gendered violence and environmental degradation across different contexts. This study, therefore, aims to illuminate how Haynes' portrayal of suffering women during the Trojan War mirrors real-world injustices, emphasising the importance of empathy and the need for action in addressing ongoing crises. By situating the novel within an ecofeminist framework, alongside examining the real effects of contemporary wars on women and the environment through reports on the ongoing conflicts in Gaza and Ukraine, one can better understand how literature reflects and critiques the interconnectedness of war, nature, and gender.

Ecofeminism: Intersection of Ecocriticism and Feminism

Ecofeminism aims to lay bare the relationship between women's subjugation and environmental degradation, both of which, as per ecofeminist arguments, result from the patriarchal and capitalist systems that draw their strength primarily from the hegemonic conceptual frameworks embedded in language and culture. In that sense, ecofeminism interacts with the academic traditions that address the dualities and binaries in language and thought. Exploring hierarchical oppositions within Western philosophy and intellectual traditions has been a central focus for structuralists, poststructuralists, and feminist thinkers. For instance, by positing the idea that "[...] in language there are only differences without

positive terms" (1959, p. 120), Ferdinand de Saussure, a foundational figure in structuralism, contends that the meaning of concepts (or signs) comes from how they differ and contrast with other concepts in the same system, rather than from any inherent properties or positive content. In a similar vein, Claude Lévi-Strauss, known as the founder of structural anthropology, applies the structuralist approach to myths. He argues that "[...] *mythical thought always works from the awareness of oppositions towards their progressive mediation, [...]*" (Lévi-Strauss, 1955, p. 440), suggesting that human cognition and cultural narratives are fundamentally structured around binary oppositions. On the other hand, Jacques Derrida, a seminal figure in poststructuralism, famously asserts that "[...] *in a classical philosophical opposition we are not dealing with the peaceful coexistence of a vis-à-vis, but rather with a violent hierarchy. One of the two terms governs the other (axiologically, logically, etc.), or has the upper hand*" (1981, p. 41). In this formula, "*philosophical opposition*", to use Derrida's phrase, is characterised by the notion of hierarchy where one term exerts control or superiority over the other in various dimensions such as value, logic, and more. Relying on her lifelong friend Derrida's arguments, Hélène Cixous, one of the foundational figures in poststructural feminism, elaborates on such hegemonic binary oppositions as "*activity/passivity, culture/nature, day/night, head/hearth, and logos/pathos*" (1997, p. 63) in her renowned work "*Sorties*" in order to prompt readers to question the position of women within this system. According to Cixous, the Western intellectual framework is inherently phallogocentric, and therefore it revolves around and prioritises the male viewpoint. This results in the association of certain traits such as power, rationality, culture, and activity with masculinity, while weakness, irrationality, nature, and passivity are associated with femininity. In consideration of the aforementioned, it can be argued that ecofeminism is inherently linked to these foundational arguments, and it builds upon them with its critical examination of the interconnected oppressions of women and nature. According to Karen J. Warren, a pivotal figure in ecofeminism,

[a]n ecofeminist philosophical perspective on empirical women-nature connections extends this sort of feminist critique of oppressive conceptual frameworks, and the behaviors of domination they give rise to, to nonhuman nature. Making visible oppressive conceptual frameworks and the logic of domination which undergirds them, wherever and whenever they occur, is a central project of ecofeminist philosophy. (1997, p. 20)

Ecofeminism, thus, expands poststructuralist and feminist arguments to include the exploitation of nature by foregrounding the intricate connection between the subjugation of women and the oppression of nature and nonhuman entities. It can be posited that central to ecofeminist philosophy is the examination and dismantling of oppressive ideological structures and the pervasive web of domination that upholds them in various contexts.

Ecofeminism as a concept began to develop in the 1970s and 1980s, in parallel with the second wave of feminism and a growing global consciousness about environmental issues. Nevertheless, it emerged in the late 20th century as a distinct movement which unites environmentalism and feminism. Ecofeminism refers to an intellectual and political movement that integrates environmental issues with feminist ideas. It aims to highlight the interconnectedness of the exploitation of nature and women, and it suggests that both forms of exploitation stem from patriarchal and capitalist structures. In that sense, ecofeminism seeks to challenge binary thinking that separates men from women, and essentially humans from nature. Instead, ecofeminism advocates for a holistic approach to addressing such challenging issues as social and environmental justice by acknowledging the interrelatedness of different types of oppression and environmental degradation.

A French feminist, Françoise d'Eaubonne is argued to have coined the term *écoféminisme* (ecofeminism) in her book *Le Féminisme ou la Mort* (1974), translated into English as *Feminism or Death* (Gaard and Murphy, 1998, p. 7; Merchant, 2005, p. 194; Mies & Shiva, 2014, p. 13). D'Eaubonne

characterises ecofeminism as a “*new humanism*” (2022, p. 194), and her characterisation underscores ecofeminism’s capacity for integration and transformation as it endeavours to connect environmentalism, feminism, and wider social concerns. According to d’Eaubonne, women’s interests are inherently connected with the broader human community, while the individual interests of men are separate from those of the general population. Therefore, d’Eaubonne suggests that only the feminine, which encompasses all levels of society and nature, can bring about an “*ecological revolution*” (2022, p. 222) and that “[...] *the planet placed in the feminine will flourish for all*” (2022, p. 222). Hence, the term, *écoféminisme*, unites the two significant social movements of feminism and environmentalism, providing a new critical framework for comprehending and addressing the underlying causes of both gender inequality and environmental degradation.

Though d’Eaubonne is thought to be one of the first to use the term, several authors, including Carolyn Merchant, Mary Daly, Susan Griffin, Vandana Shiva, and Ynestra King, began articulating ecofeminist ideas and arguments in the 1980s, laying the foundation for the development of the core principles of the movement. Thus, ecofeminism originated from various movements, such as the labour and peace movements, the liberation of animals and the environment, and debates on women’s health care. In *Women and Nature: The Roaring Inside Her* (1978), Susan Griffin parodies the patriarchal thought which is “*objective, detached and bodiless*” (1980, p. vx) on matters of women and nature. In that sense, Griffin explores how women and nature have been historically suppressed and exploited by the patriarchal mindset. Griffin’s book is identified as “[...] *one of the earliest and most powerful pieces of ecofeminist literature to reveal the deeply-seated symbolic and philosophical associations between women and nature in the Western intellectual tradition*” (Warren, 2001, p. 5497).

Mary Daly’s *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (1978), which is considered to be one of the first texts of radical feminism,

exposed the historical and cross-cultural persecution of women as legitimized by the various male-dominated institutions of religion, culture, and medical science (that is, Indian suttee, Chinese footbinding, African genital mutilation, European witch-burnings, American gynecology, Nazi medicine), linking the physical health of women and the environment with the recuperation of a woman-centered language and thought. (Gaard, 2011, p. 28)

Using d’Eaubonne’s concept of *écoféminisme* as a point of reference, Daly notes that while she understands and agrees with the concept’s basic tenets, she is more concerned with the “*mind/spirit/body pollution inflicted through patriarchal myth and language on all levels*” (1990, p. 9). Ynestra King is, on the other hand, reputed to be one of the organisers of the first ecofeminist conference, “*Women and Life on Earth: A Conference on Eco-Feminism in the Eighties*,” which took place in 1980 at Amherst (Sturgeon, 2016, p. 262; Mies & Shiva, 2014, p. 14). In one of her studies, King articulates the fundamental philosophy of ecofeminist theory as follows: “*In ecofeminism, nature is the central category of analysis. An analysis of the interrelated dominations of nature –psyche and sexuality, human oppression, and nonhuman nature– and the historic position of women in relation to those forms of domination is the starting point of ecofeminist theory*” (1990, p. 117). It is apparent that ecofeminism places nature as the focal point of its examination and explores the interconnectedness of the domination of nature and the historical oppression of women to bring about a holistic ecofeminist theory geared towards attaining social and environmental justice.

In *The Death of Nature* (1980), Carolyn Merchant examines how the Scientific Revolution and modern science, which led to the emergence of a rather mechanistic worldview, contributed to the exploitation of nature and the foundation of a new socioeconomic order that resulted in the subjugation of women. Merchant argues that “[...] *nature and women are both perceived to be on a lower level than culture,*

which has been associated symbolically and historically with men", and that "[...] the assumption of a nature-culture dichotomy was used as a justification for keeping women in their place in the established hierarchical order of nature, [...]" (1983, p. 144). Merchant clearly acknowledges that her intention is not to reinstate the classical notion of mother nature. Rather, Merchant attempts to explore "the roots of our current environmental dilemma and its connections to science, technology, and the economy" (1983, p. xxi) by analysing the "anthropomorphic and stereotypic labels" (1983, p. xxi) associated with women and nature. As a result, Merchant's arguments in *The Death of Nature* contributed to the theorisation of ecofeminism in the following years.

Similar to most other critical theories and perspectives, ecofeminism displays a range of views and sometimes contradictory approaches within its own framework, such as cultural ecofeminism, social ecofeminism, socialist ecofeminism, and liberal ecofeminism (Merchant, 2005, pp. 200-212). Therefore, ecofeminism has had its share of criticism, even from within, and one of the most criticised aspects of ecofeminism is the perception that it is essentialist in nature. For instance, according to Janet Biehl, an American author and translator, ecofeminism's overemphasis on "a male-derived image of 'women=nature'" (1991, p. 27) and caring, nurturing, and mediating images of women invoked by ecofeminism hamper feminist ideals. Biehl argues that "[t]o focus overwhelmingly on women's 'caring nature' as the source of ecologically necessary 'value' easily leads to the notion that women are to remain intuitive and discourages them from expanding their human horizons and capacities" (1991, pp. 15-16). Yet, Biehl criticises ecofeminism as a cohesive philosophy with consistent principles, ignoring the variety of approaches and perspectives it encompasses. The biological essentialism she criticises is the argument of only certain ecofeminist thought, such as cultural ecofeminism, which "[...] embraces intuition, an ethic of caring, and web-like human-nature relationships" (Merchant, 2005, p. 202). Conversely, materialist or socialist ecofeminism highlights the ways in which capitalist economies, especially those driven by globalisation and industrialisation, exploit both women and the environment. As Warren asserts, "[s]ince ecofeminism grows out of and reflects different and distinct feminisms (e.g., liberal feminism, Marxist feminism, radical feminism, socialist feminism), ecofeminist positions are as diverse as the feminisms from which they gain their strength and meaning" (2000, p. 21). Like Biehl, Melissa Leach, a social anthropologist and geographer, argues that the women-nature connection is essentialist and it "[...] has failed to conserve the environment and sometimes both" (2007, p. 72). Leach posits that ecofeminism centres around "[...] fables about women's natural, cultural or ideological closeness to nature [...]" (2007, p. 67). As a response to Leach's argument, Niamh Moore investigates the genealogical account of ecofeminism by highlighting a wealth of feminist theory that calls into question the necessity of the essentialism critique and emphasises its detrimental effects (Moore, 2008, p. 464). Moore also criticises Leach for not explicitly referencing the ecofeminists who adopt a "post-structuralist" or "anti-dualistic" (2008, p. 465) stance in their arguments.

Warren states that she endorses what is called strategic essentialism since it "[...] permits, as a practical strategy, talk about commonalities among individuals and groups as moral persons, selves, women, and nature without thereby implying any biologically determined, socially constructed, conceptually essentialist account of moral persons, selves, women, and nature" (2000, p. 91). Likewise, in *Ecofeminist Nature* (1997), Noel Sturgeon states that the strategic use of essentialism within ecofeminism serves important political purposes as "[...] it creates unity between very different kinds of women; it justifies a feminist critique of environmentalists; and it solidifies connections among feminism(s), participatory democratic structures, and nonviolent direct action" (2016, p. 11). Both arguments advocate for strategic essentialism as a tool for political and practical purposes to avoid the implications of traditional essentialist thinking. On the other hand, Stacy Alaimo offers a different and impressive perspective on the notions of body and environment. She argues that vulnerability, defined as "a sense of precarious, bodily openness to the material world" (Alaimo, 2009, p. 23), can cultivate environmental ethics, particularly feminist ones, as vulnerability is rooted in body politics. Alaimo, thus, reinterprets vulnerability as a site of agency, where

environmental and gendered struggles converge to create more sustainable and equitable futures. Alaimo argues that human bodies and the environment are intricately linked and cannot be considered separately (2008, p. 237). She suggests that both human and nonhuman bodies are constantly changing and interconnected with the material world in intricate ways. This interconnectedness, referred to as trans-corporeality, implies that ethical and political concerns should acknowledge the intermingling of human bodies with the environment (Alaimo, 2008, p. 238). It can be argued that Alaimo's emphasis on the interconnectedness of human and nonhuman bodies through both material processes and cultural practices avoids essentialism by acknowledging that gender identities and experiences are influenced by intricate interactions among cultural norms, material circumstances, and environmental elements, rather than being based on any unchanging, inherent nature.

Ecofeminism becomes influential in offering critical insights regarding the interconnected oppressions of women and the environment. It can offer a more complex comprehension of the relationship between female subjugation and environmental degradation, especially by foregrounding the fact that the same patriarchal and capitalist structures underpin both the exploitation of the environment and the oppression of women. As Gaard argues:

Drawing on the insights of ecology, feminism, and socialism, ecofeminism's basic premise is that the ideology which authorizes oppressions such as those based on race, class, gender, sexuality, physical abilities, and species is the same ideology which sanctions the oppression of nature. Ecofeminism calls for an end to all oppressions, arguing that no attempt to liberate women (or any other oppressed group) will be successful without an equal attempt to liberate nature. (1993, p. 1)

In that sense, it can be argued that ecofeminism revolves around the idea that the dominant ideologies contributing to social oppression founded on gender, race, or class also underpin the exploitation of the natural world. Therefore, any efforts towards liberation must include environmental concerns to achieve a truly comprehensive and sustainable form of liberation.

War, Gendered Violence, and Environment: A Web of Interconnectedness

English writer, classist, and broadcaster Natalie Haynes' literary oeuvre includes a range of novels, such as *The Amber Fury* (2014), *The Children of Jocasta* (2017), *A Thousand Ships* (2019), *Stone Blind: Medusa's Story* (2022), which offer feminist rewritings of ancient Greek and Roman myths through which she excavates the stories and voices of women who have been largely silenced, ignored, and forgotten over time. In one of her recent interviews, Haynes argues that "[m]yths are a mirror - they reflect the times in which they are read or viewed as much as the time in which they were created" (qtd. in Darly, 2023, para. 8), thereby encapsulating the binding premise of her novels. By reinterpreting and rewriting myths through a contemporary lens, Haynes explores how these stories, though rooted in the past, continue to resonate with modern audiences, reflecting social, cultural, and political concerns. The enduring relevance of myths, therefore, paves the way for each generation to find new meanings and connections with them.

Despite the widespread popularity of Haynes and her novel *A Thousand Ships*, shortlisted for the Women's Prize for Fiction 2020, there is a noticeable scarcity of academic publications discussing the book. On the other hand, the existing scholarly works tend to focus on analysing the novel primarily through the concept of rewriting, rather than exploring it from various critical perspectives. For instance, in "Meta-Epic Reflections on Twenty-First Century Rewritings of Homer, or: The Meta-Epic Novel" (2022), Lena Linne focuses on meta-epic reflections in Haynes' *A Thousand Ships*, along with a brief discussion of other selected contemporary novels on Homer's *Iliad* and *Odyssey*. In "Do We Have a New Song Yet? The New Wave of Women's Novels and the Homeric Tradition" (2022), Barbara Goff analyses three rewrites, one of which is *A Thousand Ships*, to reveal the strategies these novels adopt in

playing with various narrative voices that reflect a sense of self-consciousness about the art of storytelling. “‘That Girl Briseïs’ and Her Modern Representations” (2023) by Zuzanna Szatanik focuses on the portrayal of the character Briseis in Homer’s *Iliad*, Haynes’ *A Thousand Ships*, and Madeline Miller’s *The Song of Achilles*. In “Reflexivity and New Metanarratives. Contemporary English-language Retellings of Classical Mythology” (2023), Katarzyna Szmigiero explores the idea of revisionism within the context of reflexivity and refers to Haynes’ *A Thousand Ships* as one of the examples of mythological retellings.

Considering the body of literature on Haynes’ *A Thousand Ships*, the significance of this study lies in its contribution to the existing scholarship by reading the novel through an ecofeminist perspective. Even though the novel itself does not aim exclusively at exploring the notions of war, man/manhood, heroism, and woman/womanhood within the context of nature and the environment, the novel inevitably reflects how these concepts are interconnected, much like one can witness in real-life incidents. Ongoing wars and conflicts, whether in Africa, the Middle East, Europe, or elsewhere, result in significant damage that has a lasting impact on communities, ecosystems, and the well-being of individuals. Through analysing the interconnectedness of these concepts, this study can shed light on how literature reflects and critiques the ongoing relationship between militarism, environmental destruction, and gendered violence. In that sense, ecofeminism proves to be an effective theoretical framework for this study as it is a political movement motivated by a range of issues from “[...] women’s and environmental health to science, development, and technology; the treatments of animals; and peace and nuclear, antimilitarist activism” (Warren, 1998, p. 269). Ecofeminism, thus, endeavours to identify and challenge the conceptual frameworks of dominance that support different “isms of domination” (Warren, 1998, pp. 266-267), including militarism, sexism, racism, and ethnocentrism. Ecofeminism’s commitment to addressing systemic inequalities and environmental degradation is reflected in the breadth of its concerns, which range from development and health to animal welfare and peace activism. Therefore, it is contended that ecofeminism is an effective lens to use when analysing the intricate connections between war, nature and gender.

It is important to note that when writing *A Thousand Ships*, Haynes was inspired not only by any text, book, or story related to Greek myth and mythology but also by a documentary on restorative justice in Rwanda that she saw at the Cannes Film Festival. To cite Haynes: “What I looked at was how these women [Rwandan Women] who had obviously survived the war insofar as they were still alive, but they had been brutalized in the waging of that war ... And they were then being asked essentially to live next door to the man who had killed their relatives and brutalized their bodies” (qtd. in Garcia-Navarro, 2021, para. 6). Apparently, this experience led the author to question the nature of war, justice, and gender, noting, “I guess justice is one way of describing this. It doesn’t look to me like these women are receiving any kind of justice. It looks like they’re having to tolerate what they’re given because there’s no alternative. That theme ran through writing *A Thousand Ships* for me ...” (qtd. in Garcia-Navarro, 2021, para. 7). The reflections of Haynes regarding the inspiration behind *A Thousand Ships* provide significant insights into her thematic examination of gender, justice, and war. Through reimagining and rewriting certain instances of the Trojan War and its aftermath by focusing on the suffering and resilience of female characters, whose experiences and voices are overlooked in historical and mythological contexts, Haynes explores the notion of gendered violence which goes beyond immediate physical and emotional trauma and transforms into persistent forms of abuse and discrimination in post-conflict settings.

A Thousand Ships is a feminist retelling of Homer’s *Iliad* and the Greek myths surrounding the characters involved in the epic poem. Haynes’ novel centres around, to cite Calliope, one of the central narrators and probably the fictional persona of Haynes herself, “the story of all of them” (Haynes, 2019, p. 339). In that sense, the novel offers a polyphonic account of the Trojan War and its aftermath with a

collection of women narrators from goddesses to queens, from wives, mothers, daughters to slaves jumping back and forth through time. Each woman's narration reveals how women are "[...] *metamorphosing from people into property*" (Haynes, 2020, p. 81) during and aftermath of the war. Epic traditions, particularly those rooted in ancient and classical literature, have often overlooked or marginalised women's experiences in wars. These narratives tend to focus on the valiant deeds of male warriors and glorify the notions of heroism, bravery, and honour. Women in such epics are nearly always reduced to supporting roles, and they are mainly portrayed as the spoils of war, objects of male desire, or figures of lamentation, rather than as active participants or independent individuals in the conflict. Yet, as Calliope says, "[e]pic is countless tragedies, woven together. Heroes don't become heroes without carnage, and carnage has both causes and consequences. And those don't begin and end on a battlefield" (Haynes, 2020, p. 109). It can be argued that Haynes' focus on the causes and consequences of carnage beyond the battlefield, particularly the gendered violence that women endure, such as sexual violence, enslavement, and displacement, exposes how patriarchal worldview perpetuates and normalises such violence in times of war and beyond.

The destruction of a city or settlement during wartime, along with the loss of the male population actively involved in the conflict, irreversibly disrupts the flow of daily life and also harms the environment. As a result, vulnerable groups such as the elderly, disabled individuals, women, and children are inevitably more affected. Displacement, therefore, is one of the central concerns in *A Thousand Ships*. Chapter 3, for instance, focuses on the portrayal of the Trojan women, survivors of a great war, who are deprived of food, shelter, and protection. The omniscient narrator comments that "[w]hen a war was ended, the men lost their lives. But the women lost everything else" (Haynes, 2020, p. 34). The war-ravaged women, who have lost their homes, mothers, fathers, brothers, husbands, sons, and loved ones, now await distribution among the chief Achaean warriors, who demonstrated remarkable courage and manliness in the sack of Troy. The women of the Achaean-conquered city of Troy have been stripped of their free will and reduced to passive objects under the control of their conquerors:

When the Greeks had finished looting the city, they would return to their camp, a short distance along the shore. They would debate among themselves, or perhaps one of the elders would decide, and then women would be allotted to the leaders of the different Greek tribes, in order of status. And then each woman would be separated from her family, her friends, her neighbours, and given to a stranger whose language she didn't speak. [...] But when a city was sacked, everything within it was destroyed, right down to its words. (Haynes, 2020, p. 62)

It highlights the dehumanisation of women in the aftermath of war. It describes how women, treated as spoils, are distributed among warriors based on rank, forcibly separated from their families and given to strangers whose language they do not understand. This process reduces women to property. The final line of the quotation above powerfully conveys not only the physical destruction of the city but also the erasure of its culture, and identity, and the emotional devastation of its people.

Haynes' portrayal of the suffering endured by the women of Troy resonates with contemporary incidents, particularly the ongoing Gaza-Israel and Ukraine-Russia wars. In an interview about the publication of *A Thousand Ships*, Haynes reveals: "There's nothing I would like more than for the story of women displaced by war to become irrelevant. Unfortunately, it remains extremely relevant to us today" (qtd. in Garcia-Navarro, 2021, para. 7). Haynes' statement draws attention to the ongoing relevance and urgency of addressing the suffering of women displaced by war, and it reflects the persistent and troubling nature of this issue in contemporary society. Recognising the parallels between Haynes' narration of suffering women during and in the aftermath of the Trojan War and these contemporary incidents, therefore, foregrounds the enduring and widespread nature of women's suffering during times of war in order to make us consider the importance of empathy and taking action in response to

these ongoing crises. As Calliope argues in *A Thousand Ships*, “War is not a sport, to be decided in a quick bout on a strip of contested land” (Haynes, 2020, p. 109). Calliope’s words, then, suggest that war is not merely a brief, heroic competition over territory or honour but a prolonged and destructive force that reshapes societies, families, and landscapes. This idea aligns with current conflicts, like those in Gaza and Ukraine, where war transforms political, social, and environmental landscapes. For instance, according to *Gender Alert: The Gendered Impact of Crisis in Gaza*, a report published by UN Women in January 2024, more than 24,620 Palestinians, with 70 per cent being women and children, have been killed since the beginning of the war. As Briseis muses in Chapter 10 of *A Thousand Ships*, war makes no distinction “between warriors and unarmed men and women” (Haynes, 2020, p. 93). The statistic that 70 per cent of the 24,620 Palestinians killed are women and children indicates the severe gendered consequences of war, and it aligns with Briseis’ reflection in *A Thousand Ships* that conflict indiscriminately harms both soldiers/fighters and unarmed civilians alike.

According to the same report, more than 1,9 million people have been displaced, with 1 million of that number reported to be women and girls. Approximately 2 million people, the entire population of Gaza, have been struggling with “worse levels of acute food insecurity” (UN Women, 2024, p. 4). The impact of war on civilians, as detailed in the report, can be analogised to the literary depiction of conflict in *A Thousand Ships*. As Creusa, the wife of Aeneas, observes:

They [Greeks] had arrived with their tall ships all those years and had achieved what, exactly? The battles had been waged nearer the city, then further away; advancing right up to the beached vessels, then closing back towards Troy. There had been single combat and all-out war. There had been sickness and famine on both sides. (Haynes, 2020, p. 7)

Just as Creusa describes such relentless cycles of battle, famine, and disease that plague both sides of the conflict, the modern crises in Gaza and Ukraine reflect a similar pattern of suffering and deprivation among civilians. These instances, therefore, indicate how war’s devastation extends beyond the battlefield, affecting the most vulnerable populations and perpetuating a cycle of hardship. Likewise, in February 2024, the *Third Rapid Damage and Needs Assessment (RDNA3)* was released by the World Bank, the Government of Ukraine, the European Commission, and the United Nations to present the assessment of the two years of the ongoing war in Ukraine. According to this report, the war has particularly affected women, girls, and LGBTIQ+ individuals as they have more specific needs and priorities compared to men. The report states that in 2023, households headed by men had an average total income per capita that was 20% higher than that of households headed by women. Furthermore, in comparison to households led by men (37%), those led by women are more prone to classify their needs as “Extreme” or “Extreme+” in one or more sectors (41%) (The World Bank et al., p. 77). The report also indicates that “[r]isks of gender-based violence (GBV), including war-related sexual violence (CRSV), human trafficking, and intimate partner violence, have been heightened since February 2022” (The World Bank et al., p. 77). Although the National Police received fewer reports of domestic abuse in 2022, by November 2023, there had been a rise in cases to 243,980 (The World Bank et al., pp. 77-78). Similarly, in *Gender Alert: The Gendered Impact of Crisis in Gaza*, it is stated that as the war continues, “[t]ensions within families and communities are increasing, which in turn increases the risks of gender-related protection concerns, including gender-based violence” (UN Women, 2024, p. 7). In the same report, it is further stated that due to the scarcity of food, closure of schools, disruption of educational opportunities, lack of protection, and loss of income, socio-cultural problems such as early marriage are likely to increase in the near future (UN Women, p. 7). As is evident, these reports show that because of their specific needs, women and children experience more challenging circumstances than men do during times of war. Women and children are particularly vulnerable when their needs for food, a stable environment, healthcare, shelter, and hygiene are not regularly met.

Similar to the aforementioned reports prepared for war-torn Gaza and Ukraine, the female narrators in *A Thousand Ships* also present diverse stories of gendered violence, resulting from the patriarchal, phallogocentric perspectives and practices that fuel the concept of war. For instance, Iphigenia is murdered by her father, Agamemnon, to win the favour of the gods. Clytemnestra, queen of Mycenae and wife of Agamemnon, questions this act as follows: “To kill a girl, a daughter, was bad enough. But to do so in a ritual which has made a mockery of her youth, of her maidenhood. A false marriage! Had any mother ever suffered something more vicious or cruel? To dress the girl up, promise her a great warrior to be her husband, and then to cut her down” (Haynes, 2020, p. 292). It highlights how patriarchal structures not only disregard female lives but also exploit such traditional female roles as maidenhood and marriage in order to justify violence. Clytemnestra’s anguish not only stems from the loss of her daughter but also from the vicious exploitation of Iphigenia’s youth, beauty, and femininity; in short, her womanhood, by a patriarchal framework that prioritises war over life. Similarly, Polyxena, the youngest princess of Troy, is another character who falls victim to the patriarchal rituals of the ancient world, as she is sacrificed as a tribute to the spirit of Achilles. A Trojan Princess Cassandra’s assault by the Achaean warrior Ajax during the sack of Troy exemplifies another brutal form of gendered violence. Andromache, a tragic figure whose husband Hector and son Astyanax are killed by Achilles and his son Neoptolemus, respectively, is also given to Neoptolemus as a war prize. She is compelled to become the wife of the man who has traumatised both her mind and body: “Her blood would be mixed with the blood of the man who had killed her son. And Neoptolemus was son of Achilles, who had killed her husband. To be enslaved by this vicious clan of murderers was terrible enough, but to produce a new scion was worse” (Haynes, 2020, p. 330). This situation not only represents a loss of personal agency but also a perverse continuation of the cycle of violence through displacement and gendered violence.

In the *Third Rapid Damage and Needs Assessment (RDNA3)* report, it is also stated that “[w]omen are playing a key role in the humanitarian response and recovery efforts but are not equally involved in planning and decision-making” (the World Bank et al., 2024, p. 78). One of Haynes’ objectives in writing *A Thousand Ships* is to highlight the fact that women, often overlooked in discussions of war and traditional notions of masculinity and heroism, also have significant stories within these narratives, and their experiences during and after conflict deserve recognition as acts of heroism. Haynes expresses this perspective through the character of Calliope, who voices Haynes’ stance at different points in the novel. At the end of the book, Calliope says: “And I have sung of the women, the women in the shadows. I have sung of the forgotten, the ignored, the untold. [...] A war does not ignore half the people whose lives it touches. So why do we?” (Haynes, 2020, p. 339). As highlighted in the official reports, the phenomenon of war—and by extension, any phenomenon associated with patriarchy and capitalism—tends to marginalise the existence of women as the other. This marginalisation also extends to the environment, as capitalist and patriarchal systems that devalue, ignore, and marginalise women similarly tend to do the same with the environment and nature.

There is an interconnected relationship between the oppression of women under patriarchy and the destruction of the environment and its inhabitants in times of war. In this context, “[...] ecofeminism stresses the depth to which human realities are embedded in ecological realities, and the fact that we are all composed of physical and conceptual relationships” (Cuomo, 2002, p. 1). Therefore, along with the injustices and oppression faced by women during and in the aftermath of wars and conflicts, it is imperative to reflect on the concurrent degradation of the environment, which is one of the immediate but often overlooked consequences of warfare. The 2024 report, *The Environmental Consequences of the War against Ukraine*, produced collaboratively by the Conflict and Environment Observatory and Zoï Environment Network with input from the OSCE’s network of experts, seeks to deliver an initial evaluation of the environmental harm and hazards resulting from the conflict between February 2022 and February 2023. According to the report, the war has already damaged a large number of nuclear installations and sites

that contain radioactive materials. The damage or disruption caused by military attacks, power outages, or organisational failures, therefore, poses significant risks of radioactive contamination, which could affect vast areas of Ukraine and neighbouring countries. The report highlights that the widespread deployment of explosive weaponry has severely impacted urban environments, causing significant destruction to infrastructure, including water and sanitation systems. Additionally, it has led to a marked deterioration in air and soil quality and resulted in the accumulation of substantial debris. Additionally, a high-intensity armed conflict and the use of long-ranged weapons harmed wildlife, destroyed vegetation, contaminated water sources, disrupted ecosystems, and increased soil erosion. The report concludes that a comprehensive environmental assessment and recovery plan that would also address the effects of the conflict on gender should be developed (Conflict and Environment Observatory, 2024, p. 47). Likewise, in the UN Environment Programme's report, *The Environmental Impact of the Conflict in Ukraine*, published in the early stages of the war in 2022, nature is identified as a "forgotten victim of conflict" (p. 11). This report effectively draws public attention to the complex interplay between the environment and women by incorporating considerations of gender into the assessment of environmental impacts in conflict situations. The report emphasises the heightened vulnerability of certain groups, such as women and children, in the face of environmental catastrophes. It argues that "[t]he resulting environmental pollution and contamination with hazardous substances, like chemical spills and soil pollution, present differentiated risks to women, men and children in general and to women at the reproductive age and pregnant women in particular" (UN Environment Programme, 2022, p. 12). These arguments also align with the basic premises of ecofeminism as they emphasise the interdependence of gender and environmental concerns and the necessity of a comprehensive strategy that addresses both gender and ecological issues. The same organisation, the United Nations Environment Programme, also prepared a preliminary report, *Environmental Impact of Conflict in Gaza*, in 2024. Despite the prevailing restrictions in Gaza and safety concerns, however, the report still presents valuable preliminary evaluations of the environmental damage caused by the conflict.

Although *A Thousand Ships* neither explicitly reflects ecofeminist concerns nor specifically explores the impacts of war on the environment and women, there are instances in the novel that highlight this web of interconnectedness. It can be argued that "[...] Othering in the form of sexism and anthropocentrism are considered essential to an ecofeminist understanding of violence against women as a culturally imbued category of sex and violence against the Earth through the assumed entitlements of human supremacy" (Gallo-Cruz, 2022, p. 101). In that sense, sexism and anthropocentrism are two systems of domination that shape the socio-cultural dynamics in patriarchal societies. Ecofeminism argues that the oppression of women and the exploitation of the Earth are deeply interconnected as both arise from hierarchical structures that separate and devalue the other, whether that other is women, non-human beings, or nature itself. By categorising women as an inferior, culturally constructed group, patriarchy justifies violence against them, and likewise, anthropocentrism legitimises human dominance over the Earth. Therefore, ecofeminism argues that environmental degradation and gendered violence are not separate phenomena but manifestations of a shared ideology of domination that privileges masculine, human-centred authority over vulnerable or marginalised groups. In Haynes' *A Thousand Ships*, Gaia, also known as Mother Earth, is introduced as a character in Chapter 39. Thus far, the story has shifted back and forth in time, focusing on the feelings and experiences of women who are connected to the Trojan War in one way or another, whether it is before, during, or after the conflict. It seems unusual to relinquish the narrative voice to a figure who, one might think, has no place in a story centred around a war. However, Gaia was present before, during, and after the war, and will continue to exist. Gaia's story will never end, unlike the stories of the Trojan women, which eventually come to an end. It is evident that Haynes' inclusion of Gaia as a character in the book is motivated by environmental concerns. Gaia's perspective, conveyed by a third-person omniscient narrator, serves as a profound

critique of mankind's destructive tendencies, not only through war but also through greed, overconsumption, and environmental degradation, highlighting the broader consequences of an anthropocentric lifestyle. Gaia has seen a "more ruinous war" (Haynes, 2020, p. 276), and her perspective reflects a natural world that endures through countless cycles of violence and destruction. She describes how mankind weighs heavily on her and expresses her lamentation as follows:

She felt sorrow course through her: her purpose was to nurture and provide for men. But they kept taking more from her than she had to give. She looked out across the expanse and saw trees denuded of their fruits, fields ploughed until they could give up no more crops. Why could men not just be less greedy, she wondered. (Haynes, 2020, pp. 277-278)

According to the omniscient narrator, Gaia wants more catastrophic wars because she sees them as a chance to lower the human population. Given that Gaia, the Earth goddess typically associated with fostering life, paradoxically advocates destruction, this could be interpreted as an example of irony. This ironic turn in the novel highlights the extent of mankind's harmful impact on the planet. Mother Earth, overwhelmed by human greed, overpopulation, and environmental degradation, ironically prefers fewer humans:

Stop, she wanted to cry out, please stop. You cannot all fit on the space between the oceans, you cannot grow enough food on the land beneath the mountains. You cannot graze enough livestock on the grasses around your cities, you cannot build enough homes on the peaks of your hills. You must stop, so that I can rest beneath your ever-increasing weight. (Haynes, 2020, pp. 276-277)

This quotation can be read as a criticism of the anthropocentric worldview, which fosters the notions of expansion and consumption, and likewise, prioritises meeting individual needs at the expense of the planet's limits and resources. Gaia's perspective, therefore, shows the Earth as an entity which is fighting to keep up with humanity's incessant demands rather than just as a passive provider. The environmental degradation Gaia describes due to expansion and overconsumption can be viewed as an extension of the patriarchal dominance reflected in the narratives of the female characters in the novel. Just as Gaia suffers from the relentless expansion and exploitation by humans, the women's stories highlight how patriarchal systems control their lives and diminish their agency.

CONCLUSION

In conclusion, by analysing the novel through an ecofeminist lens, it is contended that Haynes' portrayal of the Trojan women's suffering reflects broader systemic issues of militarism, patriarchy, and environmental degradation. The novel, while not explicitly an ecofeminist text, inevitably addresses these themes and demonstrates the intricate connections between gendered violence and ecological harm. The parallels drawn between the experiences of the Trojan women and the contemporary struggles faced by women in such conflict zones as Gaza and Ukraine also highlight the persistent and universal nature of these issues. As evidenced by reports on these modern conflicts, the exploitation and marginalisation of women and the environment continue to be pressing global concerns. In this study, therefore, ecofeminism, as a critical framework, offers a compelling framework for examining the links between systemic inequalities and environmental harm, particularly as they intersect with ideas of power, such as militarism, patriarchy, capitalism, and sexism. When read through this lens, *A Thousand Ships* reveals the intricate connections between war, gender, and the natural world. It is the same ideological structures that rationalise racism, sexism, and environmental exploitation, and these structures are closely intertwined, reinforcing one another. Patriarchal and capitalist forces that drive conflict and war not only subjugate women but also extend their dominance over the environment. This interplay is evident in the novel's depiction of the women involved in the Trojan War, and the

individual stories of these women highlight the gender-based violence prevalent during and after such conflicts. Additionally, the portrayal of Gaia, the Earth Goddess, is argued to be a reflection on the destruction of nature and draws readers' attention to the anthropocentric behaviours that lead to environmental devastation. Hence, it can be argued that the novel conveys the idea that systems rooted in patriarchy, militarism, sexism, and anthropocentrism treat both women and nature as entities to be controlled and subdued.

Last but certainly not least, this study foregrounds the power of literature to reveal and challenge the deeply interconnected struggles for gender equality, social justice, and environmental protection. Through an ecofeminist reading of Haynes' *A Thousand Ships* and by considering the contemporary impacts of conflicts such as those in Gaza and Ukraine on both women and the environment, this study demonstrates how literature can both reflect and critique these ongoing injustices. It also reinforces the urgent need for empathy and action to address these crises. Furthermore, the study illustrates how the pain and suffering of vulnerable groups—particularly women, children, and the elderly in conflict zones—are not isolated but deeply linked to broader systemic issues. In this way, the study not only contributes to the advancement of ecofeminist thought but also calls for a more compassionate, interdisciplinary conversation that acknowledges the urgency of these global challenges. Ultimately, it is a call to act, to recognise the profound human cost of war, environmental destruction, and gendered violence, and to respond with solidarity and collective effort.

Article Information

Ethics Committee Approval:	The study does not require ethics committee approval.
Informed Consent:	No participant.
Financial Support:	The study received no financial support from any institution or project.
Conflict of Interest:	The author declares no conflict of interest.
Copyrights:	No material subject to copyright is included.

BIBLIOGRAPHY

- Alaimo, S. (2008). Trans-corporeal feminisms and the ethical space of nature. S. Alaimo & S. Hekman (Eds.), In *Material feminisms* (pp. 237-264). Bloomington: Indiana University Press.
- Alaimo, S. (2009). Insurgent vulnerability and the carbon footprint of gender. *Kvinder, Kon & Forskning*, 3(4), pp. 22-35.
- Cixous, H. (1996). Sorties: Out and out: Attacks/ways out/forays. H. Cixous & C. Clément (Eds.), In *Newly born woman* (B. Wing. Trans.) (pp. 63- 134). Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Conflict and Environment Observatory. (2024). *The environmental consequences of the war against Ukraine: Preliminary twelve-month assessment (February 2022-February 2023)*. Retrieved from: <https://ceobs.org/wp-content/uploads/2024/03/The-environmental-consequences-of-the-war-against-Ukraine-Preliminary-twelve-month-assessment-summary-and-recommendations.pdf>.
- Cuomo, C. (2001). On ecofeminist philosophy. *Ethics & the Environment*, 7(2), 1-11.
- D'aubonne, F. (2022). *Feminism or death* (R. Hottell Trans.). London and New York: Verso.
- Daly, M. (1990). *Gyn/Ecology: The metaethics of radical feminism*. Boston: Beacon Press.

- Darby, M. (2023, 16 March). Interview with an author: Natalie Haynes. *Los Angeles Public Library*. Retrieved from: <https://www.lapl.org/collections-resources/blogs/lapl/interview-author-natalie-haynes>.
- Derrida, J. (1981). *Positions* (A. Bass. Trans.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Gaard, G. & Murphy, P. D. (1998). Introduction. G. Gaard & P. D. Murphy (Eds.), In *Ecofeminist literary criticism: Theory, interpretation, pedagogy* (pp. 1-14). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Gaard, G. (1993). Living interconnections with animals and nature. G. Gaard (Ed.), In *Ecofeminism: Women, animals, nature* (pp. 1-12). Philadelphia: Temple University Press.
- Gaard, G. (2011). Ecofeminism revisited: Rejecting essentialism and re-placing species in a material feminist environmentalism. *Feminist Formations*, 23(2), pp. 26-53.
- Gallo-Cruz, S. (2022). Awaiting spring and war: Insights from ecofeminism. *Deportate, esuli, profughe*, 49, 93-110.
- Garcia-Navarro, L. (2021, January 24). the Trojan women—and many more—speak up in 'A Thousand Ships'. *NPR*. Retrieved from: <https://www.npr.org/2021/01/24/959638472/the-trojan-women-and-many-more-speak-up-in-a-thousand-ships>.
- Goff, B. (2022). Do we have a new song yet? The new wave of women's novels and the Homeric tradition. *Humanities*, 11(2), pp. 1-15. doi: 10.3390/h11020049.
- Griffin, S. (1980). *Woman and nature: The roaring inside her*. United States of America: Harper Colophon
- Haynes, N. (2020). *A thousand ships*. London: Picador.
- King, Y. (1990). Healing the wounds: Feminism, ecology, and the nature/culture dualism. I. Diamond & G. F. Orenstein (Eds.), In *Reweaving the world: The emergence of ecofeminism* (pp. 106-121). San Francisco: Sierra Club.
- Leach, M. (2007). Earth mother myths and other ecofeminist fables: How a strategic notion rose and fell. *Development and Change*, 38(1), 67-85. doi: 10.1111/j.1467-7660.2007.00403x.
- Lévi-Strauss, C. (1955). The structural study of myth. *The Journal of American Folklore*, 68(270), 428-444. doi: 10.2307/536768.
- Linne, L. (2022). Meta-epic reflection in twenty-first-century rewritings of Homer, or: The meta-epic novel. *Connotations*, 31, pp. 56-84. doi: 10.25623/conn031-linne-1.
- Merchant, C. (1983). *The death of nature: Women, ecology and the scientific revolution*. San Francisco: Harper & Row.
- Merchant, C. (1990). *Radical ecology* (2nd ed.). Great Britain: Routledge.
- Mies, M. & Shiva, V. (1994). Introduction: Why we wrote this book together. M. Mies & V. Shiva (Eds.), In *Ecofeminism* (pp. 1-21). London and New York: Zed Books.
- Moore, N. (2008). The rise and rise of ecofeminism as a development fable: A response to Melissa Leach's 'Earth mothers and other ecofeminist fables: How a strategic notion rose and fell'. *Development and Change*, 39(3), 461-475. doi: 10.1111/j.1467-7660.2008.00488x.
- Saussure, F. (1959). *Course in general linguistics* (W. Baskin, Trans.). New York: Philosophical Library.
- Sturgeon, N. (2016). *Ecofeminist natures: Race, gender, feminist theory, and political action*. London and New York: Routledge.
- Szatanik, Z. (2023). "That girl Briseïs" and her modern representations. *Media i Społeczeństwo*, 19(2), pp. 64-77. doi: 10.5604/01.3001.0054.1953.

- Szmigiero, K. (2023). Reflexivity and new metanarratives. contemporary English-language retellings of classical mythology. *Discourses on Culture*, 20(1), pp. 95-117. doi: 10.2478/doc-2023-0012.
- UN Environment Programme. (2022). *The environmental impact of the conflict in Ukraine: A preliminary review*. Retrieved from: https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/40746/environmental_impact_Ukraine_conflict.pdf?sequence=3&isAllowed=y.
- UN Environment Programme. (2024). *Environmental impact of the conflict in Gaza: Preliminary assessment of environmental impacts*. Retrieved from: <https://www.unep.org/resources/report/environmental-impact-conflict-gaza-preliminary-assessment-environmental-impacts>.
- UN Women. (2024). *Gender alert: The gendered impact of the crisis in Gaza*. Retrieved from: <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2024/01/gender-alert-the-gendered-impact-of-the-crisis-in-gaza>.
- Warren, J. K. (1998). Introduction. M. E. Zimmerman, J. B. Callicot, G. Sessions, K. J. Warren, J. Clark (Eds.), In *Environmental philosophy: From animal rights to radical ecology* (2nd edition) (pp. 263-267). New Jersey: Prentice-Hall.
- Warren, K. J. (1997). Taking empirical data seriously: An ecofeminist philosophical perspective. K. J. Warren (Ed.), In *Ecofeminism: Women, culture, nature* (pp. 3-20). Bloomington: Indiana University Press.
- Warren, K. J. (2000). *Ecofeminist philosophy*. United States of America: Rowman & Littlefield Publishers.
- Warren, K. J. (2001). Feminist theory: Ecofeminist and cultural feminist. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (5495-5499)
- World Bank, the Government of Ukraine, the European Union, the United Nations. (2024). *Ukraine: Third rapid damage and needs assessment (RDNA3): February 2022-December 2023*. Retrieved from: <https://ukraine.un.org/sites/default/files/202402/UA%20RDNA3%20report%20EN.pdf>.



Exploring Simmel's Social Types in Kemal Tahir's Novels: A New Perspective on Turkish People

Özge Seda Uğraş*

Mehmet Uğraş**

* Dr. Arş. Gör. / Ph.D. - Res.

Asst.

Hatay Mustafa Kemal
University, Faculty of Arts
and Sciences, Department of
Sociology / Hatay Mustafa
Kemal Üniversitesi, Fen-
Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji
Bölümü

osedatuyulu@gmail.com

Hatay / TÜRKİYE

** Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof.

Karamanoğlu Mehmetbey
University, Faculty of
Letters, Department of
Sociology / Karamanoğlu
Mehmetbey Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji
Bölümü

ugras_0@hotmail.com

Karaman / TÜRKİYE

Received / Gönderim :

21 Eylül 2024

Accepted / Kabul:

14 Mart 2025

Field Editor / Alan

Editörü:

Haktan Kaplan

Abstract

Kemal Tahir is a significant novelist who witnessed a critical era, from the late Ottoman Empire to the early years of the Turkish Republic, a time when social and political realities were being transformed. The period he experienced continuous to have sociological, political, and socio-economic impacts that persist to this day. Consequently, his observations on Turkish society remain relevant in many respects. He continues to be an influential intellectual, offering an alternative interpretation of official historiography by blending literature, history, and sociology. His handling of events, versatility, and original perspectives provide readers with unique insights. This study examines seven books by Kemal Tahir between 1955-1980. These books, recently republished in chronological order by Ketebe Publications in 2022 under the series called "1890-1945 Turkey," include; A Castle of Property (Bir Mülkiyet Kalesi), Tired Warrior (Yorgun Savaşçı), People of the Captive City (Esir Şehrin İnsanları), Prisoner of the Captive City (Esir Şehrin Mahpusu), Wolf Law (Kurt Kanunu), Crossroad (Yol Ayrımı), and The Seed in the Steppe (Bozkırdaki Çekirdek). The study focuses on Kemal Tahir's seven novels, totaling over three thousand pages, and the author's characteristics which can be viewed as 'social types' representing Turkish people and society. Drawing on Georg Simmel's conceptual framework of *social types*, the study aims to explore how Kemal Tahir's depiction of characters reflects broader societal norms and values. Additionally, it seeks to analyze the political and cultural influences that motivated Tahir to write these novels and their impact on the construction of social life.

Keywords: Kemal Tahir, literature, sociology of literature, social type, Georg Simmel.

Kemal Tahir Romanlarında Simmel'in Toplumsal Tiplerini Aramak: Türk İnsanı Üzerine Yeni Bir Yorum

Öz

Kemal Tahir, Osmanlı'nın son dönemlerinden Cumhuriyet'in ilk yıllarını içeren, toplumsal ve siyasal gerçekliğinin yeniden şekillen(di)diği kritik bir döneme tanık olmuş önemli bir romancıdır. Tanıklık ettiği yıllar sosyolojik, siyasal ve sosyo-ekonomik açıdan etkisini günümüzde de sürdüren bir zaman dilimini göstermektedir. Dolayısıyla Türk toplumuna dair yaptığı tespitler de birçok açıdan

güncelliğini korumaktadır. Yazar olayları ele alma biçimi, çok yönlülüğü ve okuyucuya sunduğu orijinal perspektiflerle edebiyat, tarih ve sosyolojiyi birlikte ele alarak resmi tarih yazımına alternatif bir okuma önerisi geliştiren önemli bir entelektüel olarak halen karşımızdadır. Bu çalışmada Kemal Tahir'in ilk basım tarihleri 1955-1980 arasındaki yedi eseri incelenmiştir. Ketebe Yayınları tarafından 2022 yılında kronolojik sırayla yeniden yayınlanan bu eserler, "1890-1945 Türkiye" dizisiyle okuyucuya sunulmuştur. Bu dizide sırasıyla *Bir Mülkiyet Kalesi*, *Yorgun Savaşçı*, *Esir Şehrin İnsanları*, *Esir Şehrin Mahpusu*, *Kurt Kanunu*, *Yol Ayrımı* ve *Bozkırdaki Çekirdek* yer almaktadır. Çalışma Kemal Tahir'in üç bin sayfanın üzerindeki yedi eserine ve yazarın Türk insanı ve toplumuyla ilişkilendirdiği bir 'toplumsal tip' olarak görebileceğimiz karakteristik özelliklerine odaklanmaktadır. Bahsi geçen karakterleri analiz etmek için sosyolojinin önemli isimlerinden Georg Simmel'in *toplumsal tipleri* kavramsallaştırma biçimi esas alınmıştır. Amaçlanansa Kemal Tahir'i bu eserleri yazmaya iten şevkin arkasındaki siyasal ve kültürel kodların, toplumsal hayatın inşasındaki etkisini tartışmak ve Simmel'in perspektifiyle Kemal Tahir'in tiplerini değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Kemal Tahir, edebiyat, edebiyat sosyolojisi, toplumsal tip, Georg Simmel.

INTRODUCTION

It has been one hundred and fourteen years since Turkish novelist Kemal Tahir's birth and over fifty years since his death. During this time, hundreds of books and articles have been written about him and special issues of magazines have been published in his name. After so many interviews, symposiums, and discussions have been held in his honor, one might ask: what more can be written about him, or what remains to be said in 2025? Has Kemal Tahir not been consumed enough, or has he not been thoroughly explored? If his work has been extensively examined and if he has seemingly faded from the contemporary debates, what, then, explains why his works remain bestsellers, why his ideas are still referenced in fundamental discussions, and why many contemporary works still revolve around the issues he addressed? What are the key factors that lead readers to perceive Kemal Tahir's writings as relevant to contemporary times, rather than merely reflecting the late 1800s or the 1940s? Does this not indicate that Kemal Tahir's work will remain a significant part of contemporary discourse in 2025 and beyond? These questions, among others, are the initial steps and form the foundation of this study's inquiry.

When considering what 'new' perspectives can be offered on Kemal Tahir, it becomes evident that there has been a significant lack in addressing his novels, social types, or characters, often centered in literary analysis, through the lens of sociological and political debates. It is a notable oversight to confine the analysis of Kemal Tahir to his novels, literary criticism, or, as if doing him a favor, to literary sociology. These novels, crafted outside of the Western pattern, featuring local and socially representative characters deeply embedded in their social context, require a re-evaluation of Kemal Tahir in 2025. This re-evaluation is crucial because Kemal Tahir is not only a novelist but also a poet and thinker whose works engage deeply with political and social issues. While he may not fit neatly into the conventional categories of a sociologist or political scientist, his eclectic, profound, and unconventional perspectives warrant a broader intellectual consideration beyond his identity as a novelist.

During my research into the relationship between society and politics in Turkey, the tradition of politics, and the social forms of politicization, I decided to explore novels beyond Kemal Tahir's well-known works such as *Devlet Ana* (Mother State). Existing studies in the literature have been limited to either individual novels by the author or the The Captive city trilogies *Esir Şehrin İnsanları*, *Esir Şehrin Mahpusu ve Yol Ayrımı* (People of Captive City, Prisoner of Captive City, and Parting of the Ways). Upon discovering that these novels had been reprinted with new typesetting, my interest in reading them in this updated format became a significant impetus for this study. The absence of any existing research that addresses these seven novels collectively has been a major motivating factor for this study. In reading these seven novels, the author's observations on the characteristics and social types of Turkish people and society became prominent throughout the narratives. This focal point on 'social types' naturally directs the study toward Simmel, who introduced and developed the concept of 'social types'. The emphasis on character within the novels, the diversity of types, and the lack of existing research in this area have collectively accelerated the development of this study. Indeed, much has been written, depicted, and discussed about Kemal Tahir, but analyzing his social types in these seven novels through the lens of Simmel's social types represents a significant gap in literature. This study transcends traditional research genres such as monographs or merely novel analyses, aiming to address this gap by offering a fresh interpretation and understanding of Kemal Tahir's work.

Kemal Tahir and Studies

In his books, Kemal Tahir addresses themes such as state and state tradition, the East-West conflict, Westernization, the era of the National Struggle, the Committee of Union and Progress, the Kuva-yi Milliye (National Forces), the Independence Courts, the Armistice period, the Asiatic mode of

production (AMP), the Republic, the political and social construction of the Republic, property rights, and the socio-economic and socio-cultural fabric of rural areas, the landlord system, village realities, and problems. He also focuses on the challenges faced by bureaucrats and intellectuals, the impacts of war, Ottomanism, and the Village Institutes. Tahir's novels point out the ramifications of a lack of centralized control, gaps in central authority, the fragmentation and internal divisions within the army, and the diverse societal reactions to occupation along with the consequences of all these reactions. Influenced by social realism and realism movements, HIS scope of influence covers a substantial segment of Turkish society. He interprets the transformations and the effects of modernization in both Istanbul and the countryside, focusing on continuities and ruptures. He discusses these continuities and ruptures covering the period between 1890 and 1945, encompassing the late Ottoman era, the National Struggle, the proclamation of the Republic, and the establishment and dissemination of the Village Institutes. Tahir's unique fictionalization is frequently inspired by real figures, grounding his work in a distinctive blend of reality and imagination.

Through his texts and novels, Kemal Tahir made significant contributions to the analysis and understanding of Turkish social reality, offering an alternative perspective to the official historical discourse. This reinterpretation of the official narrative has led him to be misunderstood by intellectual and political circles in Turkey. It can also be said that these arguments leading Kemal Tahir to loneliness and excommunication in the past are the arguments that cause him to be remembered again today (Alkın, 2017, p. 209). However, this study will distance itself from any prevailing tension of political debates and instead will focus on the sociological depth of Kemal Tahir's portrayals of Turkish people and their characteristics. Therefore, the characteristics of Turkish people identified in these seven novels will be analyzed through a Simmel reading.

Kemal Tahir contends that a comprehensive understanding and explanation of Turkish society requires examining the Ottoman, which he views as the childhood period of Turkish society. He argues that ignoring the impact of Ottoman heritage in the Republic of Turkey obstructs efforts to address existing problems (Daşlı, 2014, p. 75). The Westernization process of the Ottoman Empire, extending from the Tanzimat Edict to the Republic, along with changes in administration and culture, and the dilemmas faced by Turkish society due to its estrangement from its own values, form the basis of the author's novels, which are marked by sharp criticism and become his starting points in his novels (Fedai, 2010, p. 377). "Kemal Tahir suggests that in societies like Turkey, where historical narratives have been manipulated and imposed, dual realities emerge: one reflecting Western realities, often misinterpreted due to external pressures and misconceptions, and the other representing an effort to erase our own historical and cultural realities for similar reasons" (Eğribel, 2010, p. 350).

Kemal Tahir opposes the notion of a singular evolutionary path that can be universally applied to all societies. Therefore, his critique of Westernization efforts should be understood within this context. He argues that each society must be assessed within its own developmental trajectory. Otherwise, the failure to implement Turkification as a modern and unifying institution—allowing it instead to drift toward the fascist-chauvinist extremes seen in the West—will once again lead to the disintegration of Anatolia, much like the Misak-ı Milli, which itself lacked any rational foundation. To avoid such an outcome, it is essential to deeply reconsider the concepts of Turkishness, Turkism, and the Republic of Turkey, and to redefine them accordingly" (Tahir, 1992, p. 175). Additionally, he opposes the idealized notion of development and progress that pursues a single, idealized goal and expects a uniform result. In his view, such an approach disregards the historical process, cultural and social codes, and the unique social structures of each society.

In this study, first of all, Simmel's concept of social types will be analyzed. Following this, it will explore the characteristic features of Turkish people and social types depicted in the aforementioned

novels, analyzing these types through a Simmel-centered framework. What sets this study apart from existing research on Kemal Tahir is the final chapter, where social types are examined in a comparative manner.

Georg Simmel and Social Types

Although Simmel is regarded as one of the pioneers of sociology, he did not gain as much popularity as his contemporaries, partly because his writings were not systematically organized and were somewhat fragmented. The significance of Simmel's sociology focuses on his efforts to challenge the anti-humanist, scientific approaches of positivism and vulgar Marxism, and to reassert the understanding of society as a product of human action mediated within the social sphere (Swingewood, 1991, p. 140). According to Simmel, society consists of individuals connected through interaction, while institutions such as family, religion, economic organizations, and bureaucracy represent the forms in which the social content of these interactions is shaped. Thus, the object of sociology becomes *societization* (Swingewood, 1991, p. 133-134). This perspective demonstrates the process of understanding how humans adapt to their world. Consequently, social interaction is the central issue in Simmel's work.

Simmel avoided the rigid boundaries of structural context, instead focusing on the logical coherence of social ties and highlighting the details and patterns within these interactions. His original approach offered a perspective that could clarify a part of the confusion in contemporary sociology. The myth of the individual as an unsolvable enigma, coupled with the fear that scientific rigor might be compromised by examining this enigma, had left certain areas of the discipline stagnant. Georg Simmel, however, tapped into this potential by developing a significant sociological vision. He began by identifying forms of interaction and encapsulating them within the framework of his own design, then sought to define the individuals within this structure in a formalized manner. The myth of the individual as an insoluble enigma, with the belief of fear that engaging with this concept might compromise scientific rigor, has sometimes left the contemporary sociology discipline barren. However, Georg Simmel was able to build a significant sociological vision by drawing from this treasure. Initially, Simmel identified various forms of interaction and conceptualized them within a framework of his design, and then attempted to formally categorize the individuals who embody these interactions. In this context, he brings up five forms of interaction: exchange, conflict, domination, subordination, and sociability.

In Simmel's view, the central and "magical" concept is life itself. It is evident that his efforts to unravel the enigma of life in his works. In attempting to reveal the forms of interaction and social types, he aims to convey that these types are fundamental matters of life. He often avoids speaking from the core of social realities such as structure, organism, or system. For him, there is no fixed center in life; life is simply what it is and individuals perceive their dimension of living as the center of life. Therefore, Simmel refrains from appointing a singular center on life. Instead, he seeks to classify the outsiders, those whom the established sociological corpus, shaped through a particular process, often views as sole structures or organisms existing outside the usual norms, guided by a motivation based on the emotional acceptances of individuals. Feeling wild, being born privileged, misfortune, having a desire that leads to adventure, and the impulse to possess and spend in ways that exceed the boundaries of social norms... Simmel takes an intriguing approach to studying social realities by focusing on those deemed abnormal and excluded from mainstream society. He employs micro-analyses to better understand social reality. (Simmel, 1971, p. 38).

Consequently, it can be understood that Simmel developed a critical approach toward the macro-design of the structural perspective. In this context, Simmel locates the boundaries of reality not within

the dense structurality of the center, but among the relative outsiders, defined by the ambiguous relationality of the frontiers such as the stranger, the poor, the miser and spendthrift, the adventurer, and the noble.

The stranger will not be considered here in the usual sense of the term, as the wanderer who comes today and goes tomorrow, but rather as the man who comes today and stays tomorrow—the potential wanderer, so to speak, who, although he has gone no further, has not quite got over the free-dom of coming and going. He is fixed within a certain spatial circle —or within a group whose boundaries are analogous to spatial boundaries—but his position within it is fundamentally affected by the fact that he does not belong in it initially and that he brings qualities into it that are not, and cannot be, indigenous to it (Simmel, 1971, p. 143).

Thus, it can be objective due to the fact that it exists in both proximity and distance. Each era has its own stranger, and this can change over time. The most straightforward way for a stranger to be involved in a society is via economic activities, such as trade. This is because the least risky method of adapting to a society is by trading something new.

The objectivity gained from being a stranger can also facilitate building intimate relationships. The stranger may be exposed to surprising revelations and confessions about subjects that are carefully concealed even from those from close relationships (Simmel, 1971, p. 151). However, this sense of intimacy and closeness can change abruptly if the group or society makes the stranger feel alienated. This situation is similar to passing through all doors only to find the final one locked, with the message that the path ends here and cannot be gone further. Hence, strangers may be viewed not merely as individuals but as representatives of a certain type of strangers, with their distance being as significant as their proximity. Simmel asserts that the unique form of the interaction with the stranger is defined by the special measure between the distance and proximity, and the tension between them (Simmel, 1971, p. 153).

Poverty is a unique sociological phe-nomenon: a number of individuals who, out of a purely individual fate, occupy a specific organic position within the whole; but this position is not determined by this fate and condition, but rather by the fact that others—individuals, associations, communities—at-tempt to correct this condition. Thus, what makes one poor is not the lack of means. The poor person, sociologically speaking, is the individual who receives assistance because of this lack of means (Simmel, 1971, p. 178).

According to Simmel's definition, poverty begins when an individual accepts aid from another person. The act of receiving aid is crucial, as it carries sociological significance. If an individual refuses aid, they would be included in a different category. From a sociological perspective, the poor are those who receive or are expected to receive aid according to social norms, rather than merely those who suffer from deprivation or lack in certain subjects (Simmel, 1971, p. 176). Poverty persists despite the efforts of the poor who accept aid and the rich who are obligated to provide help for the poor. Additionally, poverty is perpetuated by individuals or groups who seek to assist aid from the outside. This occurs because;

The goal of assistance is precisely to mitigate certain extreme manifestations of social differentiation, so that the social structure may continue to be based on this differentiation. If assistance were to be based on the interests of the poor person, there would, in principle, be no limit whatsoever on the transmission of property in favor of the poor, a transmission that would lead to the equality of all. But since the focus is the social whole—the political, family, or other sociologically determined circles—there is no reason to aid the person more than is required by the maintenance of the social status quo (Simmel, 1971, p. 155).

Besides, poverty eradication is also not pursued because the emphasis is centered on the concerns of the majority of society rather than on the poor. The interests of the rich and broader society are

fundamental. Simmel, who asserts that the poor are also citizens, argues that the interaction between the poor and their helpers is characterized by interaction. The poor, in a state of being passive in accepting aid, also influences the helper. As the helper provides assistance, they may begin to perceive themselves as superior as a result, become reluctant to abandon this status. Although this may grant the helper a sense of nobility, it ultimately takes shape through their ongoing interactions.

Although the miser and the spendthrift seem like distinct types, they share significant similarities. They both are highly concerned with money in different ways. A miser finds happiness in the mere possession of money and shows no interest in spending it to possess or enjoy objects. Instead, the miser basically feels satisfied with the sense of power and control that money brings (Simmel, 1971, p. 179). The miser's main goal is only to possess money, not something that money can buy. He/she takes pleasure in saving money, not spending it. The characteristic of the miser lies in being satisfied with the feeling of possession of a possibility and not developing thinking to make an opportunity real (Simmel, 1971, p. 180). The spendthrift, on the other hand, does not care about having money, saving money, but spending it. What makes the spendthrift wasteful is not merely the act of spending, but spending on irrational things.

The life of the spendthrift is marked by the same demonic formula as that of the miser: every pleasure attained arouses the desire for further pleasure, which can never be satisfied. Satisfaction can never be gained because it is being sought in a form that from the beginning foregoes its ends and is confined to means and to the moment before fulfillment. The miser is the more abstract of the two; his goal is reached even earlier than the usual goal. The spendthrift gets somewhat closer to real objects. He abandons the movement toward a rational goal at a later point [than the miser], at which he stops as though it were the real goal. (Simmel, 1971, p. 185).

"The adventurer is the extreme example of the ahistorical individual, the man who lives in the present. On the one hand, he is not determined by any past, and on the other hand, there is no future for him" (Simmel, 1971, p. 188). The adventurer is mainly influenced by the present rather than by the past or the future. Although the adventurer engages in unexpected actions beyond the configuration of daily routines, they never entirely abandon these routines. The adventurer takes pleasure in operating outside of rationality and established boundaries. Simmel compares the adventurer to the artist and the gambler, noting the similarity between the adventurer and the gambler. Just as the gambler surrenders to the randomness of chance, the adventurer is willing to take risks by relying on luck and fate.

Simmel's final social type is the noble. The typical characteristic of the noble class is that it refuses to expand, being closed at both extremes, so that the noble class historically appears even in front of the ruler as a completely self-sufficient closed stratum rooted in its own interests (Simmel, 1971, p. 196). This insularity inevitably brings an isolation from other social strata. The privileges associated with this isolation only serve to widen the gap between the nobility and other classes. Simmel articulates the distinction between the noble and the non-noble by noting that the nobility is permitted to engage in activities that are prohibited to the general public, while actions permissible for the common majority are often forbidden to the nobles (Simmel, 1971, p. 99). The nobility is particularly proficient at maintaining the characteristics that contribute to sustaining their social class, ensuring that their privileges and achievements remain within their own circles, rather than being passed on to the general public.

Kemal Tahir and Turkish People

One of the defining characteristics of Kemal Tahir's work is his focus on the Turkish human types, highlighting the distinctive characteristic features he envisions in his novels. These types are familiar to us, resembling individuals from our own families, close environments, or neighborhoods. This

familiarity strengthens the bond between the reader and his novels, enhancing their impact and bringing them closer to reality. Kemal Tahir was among the first writers to use the term "Turkish people," which he used much more after the 1990s. He also used the phrase the "Anatolian Turkish people" or the "Turkish Ottoman people" (Bora, 2021, p. 338). For him, during the Ottoman period, the Anatolian Turkish people found their identity in Ottomanism through the role the Ottoman Empire played. Thus, Ottomanism was a central subject in his work (Yazoğlu, 2004, pp. 55-56). The emphasis Kemal Tahir placed on the Turkish or Anatolian Turkish people is observed in his works. In his negative critiques and pessimistic evaluations of the Turkish people, he argues that these consequences arise as a result of the influence of Westernization. Thus, he states "We are Ottomans and never run out of exceptional people" (Eğribel, 2010, p. 351).

The characteristic features of Turkish people and society, their worldview, limitations, and perspectives on events are central themes that Kemal Tahir has extensively contemplated and evaluated. The author believed that starting from these individual characteristics is essential for generalizing that influence society as a whole and impact each social and political institution. While these characteristics are generalized and socialized, each character and social type holds particular significance for the author.

In an interview with him on Turkish people and the course of society, the following statement is particularly significant:

What do you think about the Turkish people? I would ask this question and give the following answer: I love them to death with all their bravery, cowardice, truthfulness, swindling, stinginess, generosity, arrogance, modesty, rudeness, politeness, understanding, and foolishness. Neither an original question nor an original answer! Every writer throughout history has expressed about the nation in which they raised. Even if it is the bravest, most honest, most humble, kind, most understanding nation in the world (Tahir, 1989, pp. 52-53).

Kemal Tahir accepted, embraced, and adopted the Turkish people in their entirety, with all their good and bad aspects, virtues and flaws. For this reason, "Kemal Tahir's works are the tools to discover the Anatolian people" (Akdağ Sarı, 2015, p. 675). In his writing, it is nearly impossible to find idealized, perfect characters with superior qualities that are rarely encountered in real life. This is because the author is aware of human reality and nature. Human is not such an ideal, perfect, flawless being. His novel characters are crafted based on this reality. In Kemal Tahir's work, "Anatolian people are not demeaned by their ignorance, poverty, or squalor; instead, they are portrayed with their inherent drama. In his stories, the city dweller and the villager, the people and the intellectual are united, highlighting the intellectual's responsibility" (Tepe, 2019, p. 113). Despite all this, Kemal Tahir presents his characters to the reader by depicting their ignorance and the effects of poverty on them.

The characters Kemal Tahir's novels, equipped with political ideas and attitudes, are not portrayed as utopian figures. Instead, they represent a dynamic community facing existential fears, with worries about challenging conditions, and striving to shape their direction with future projections. Kemal Tahir's political vision in his novels is shaped by this depiction of a living, evolving populace, where all things originate and return. For Tahir, the public is neither an object of pity and compassion nor an insulting scorn (Arslanbenzer, 2010, p. 238).

Kemal Tahir's characters and social types come from everyday life, they are the social types that each of us encounters on the street and reflect the cultural characteristics of this land. They are not those who lead a sterile life and remain outside both material and moral concerns, but rather those who gain dynamism by feeding on all these concerns. All of the characters, rich and poor, intellectuals and lay people, are deeply influenced by local elements. None of his characters are disconnected from the notion of locality and local influences which the author frequently underscores. Thus, his protagonists are

portrayed as representatives of social movements with their unique psychological depths and a shared collective consciousness (Hüküm, 2017, p. 171). The author is not merely a tourist guide presenting the Turkish people to foreigners as an authorized individual; rather, he illuminates the historical depth of the Turkish people and their role in contemporary societal interactions¹ (Sezer, 2010, p. 168).

The protagonists in his novels are trapped in drama not only due to their slippery position within the narrative, but also because of their efforts to unfold the events. On the one hand, they are unable to defend the place and role they defended in the past, the values they adhere to, and they struggle; on the other hand, they advance the novel and social drama through their efforts to comprehend the new reality. The character of Kâmil Bey in the novel Esir Şehir İnsanları (The People of Captive City) is an excellent example of this definition (Gündüz, 2011, p. 65).

The people in Kemal Tahir's novels are not created to represent a cast of individuals, but to reflect the social reality of Turkey amidst evolving social conditions, to exhibit personal drama and to make people think about the underlying social issues (Fedai, 2010, p. 385). In his novels, Kemal Tahir depicts the social drama not through a single person but through that person; he reveals that this drama, which seems personal, is in fact a social existence, a social struggle for identity (Dinler Köksal, 2017, p. 29). Kemal Tahir tried to express the reality of the Turkish people, but this is not a struggle to defend them. He seeks to understand the reality of the Turkish people (Coşkun, 2004, p. 169).

Seeking Simmel's Social Types Through Kemal Tahir's Novels

Although Kemal Tahir frequently highlights the role of society by prioritizing social order in his interviews, notes, and novels, he particularly emphasizes each character and individual in all his novels. The author is aware that the drama of the individual and the drama of society interact. The drama of society will affect an individual and the drama of the individual will affect society. Although he argues that it is the state that holds society together, he knows that it is human beings who create and sustain the state. However, he believes that human beings should also be nourished with local cultural elements. For this reason, he contends that attempting to build Anatolian people through top-down, non-people-based, Western norms and forms is misguided and ultimately unachievable.

Our claim is not that Kemal Tahir holds this view, but that his human types can still be analyzed through Simmel's framework. The characters Kemal Tahir employs in his novels and his evaluations of these characters are reminders of Simmel's social types. Just as each of Simmel's social types provides detailed insights into society, Kemal Tahir's characters similarly offer valuable information about the social context. Therefore, we can propose a counter-argument to Tahir's excessive emphasis on the unique historical context of Turkish society. Simmel's types—the foreigner, the poor, the miser-extravagant, the adventurer, and the noble—are also present in Kemal Tahir's novels. This study aims to compare Simmel's social types with those depicted by Kemal Tahir.

The Stranger

This type aligns with Simmel's idea that trade is essential for the stranger to ensure social legitimacy. In this context, the stranger is someone who exists both today and tomorrow yet remains vulnerable to sudden exclusion by the group. Its connection to society is not organic but remains directly tied to that society.

Kemal Tahir has defined the condition of legitimacy of the groups he sees as outsiders within Turkish society as their closeness to the military and political power by reflecting the military tendencies, which are also the characteristic features of Turkish society. However, the nation can also

¹ This study is Baykan Sezer's speech at the memorial meeting of Kemal Tahir organized by IBB Department of Cultural Affairs on 26.04.1997. For more information (Kemal Tahir Yüz Yaşında, pp.167-170, 2010).

alienate those in power when the effect of its own course disappears. Examples of the stranger social type in his novels, *Kurt Kanunu* (Wolf Law), *Yol Ayrımı* (Crossroad), are as follows:

In our country, for now, the only condition if you desire public support is to be close to the government. Not with bragging, but for real. And the only credibility this has, I think, is that the army stands with you (Tahir, 2022e, p. 118).

In the statement above, the condition of the relationship a stranger establishes or seeks to establish with society is described. In Kemal Tahir's view, this relationship with power parallels Simmel's notion of the meaningful connection the stranger establishes through trade.

Our people favor the newcomer against the old filth until they come to power. Yet as soon as they assume power, with the sense of intuition through historical experiences, they immediately recognize who they truly are. If they do not find what they hope from the newcomer, they immediately retreats back into their shells. Leaving the arena to the crooks, abandoning the newcomer isolated with his sad fate, that is, with his disgraces. Unlike intellectuals, who often deceive themselves by holding onto false hopes and repeatedly facing disappointment (Tahir, 2022f, p. 134).

As realized the position of the outsider within a group is precarious. Whenever an outsider is made to feel that he/she is a stranger by the group members, this may lead to sudden alienation. The stranger, to whom the most intimate relations and private details are shared, can abruptly be pushed away by the group. Kemal Tahir points to the Turkish intellectuals as the concrete example of this position. The role of the intellectual is worth noting, as it highlights the paradox that, in the reality of Turkey, they are both connected to the land with a sense of belonging and, at the same time, remain strangers to it.

The Poor

According to Simmel, poverty extends beyond mere material insufficiency. An individual is not poor if he/she struggles with material conditions but does not accept aid. Poverty begins the moment you accept aid. Similarly, Kemal Tahir does not confine the boundaries the poor need aid and seek for aid to material elements. The following statement from the novels *Bir Mülkiyet Kalesi* (A Castle of Property), *Yorgun Savaşçı* (Tired Warrior) can be given as examples of the poor type:

There is profound quality within the impoverished segment of the nation that purifies people, that makes them improve. If those elevated people withdraw from the masses, it burdens their hearts with shame. It gangrenes their hearts. Then, I think they blame their mistakes on the innocent crowd and get angry with them for no reason and hate them. Later when people see disinterest from those once trusted and surrendered to, they feel a terrible hatred. It can be a devastating force that ultimately destroys sultans and kings (Tahir, 2022a, p. 408). *In order to defend the existence of society, the state must also be despotic. If the state says that it has abandon centralism, bureaucratism, and even despotism, you will rise against it when you are overwhelmed, ask it to bring them back, and even compel it to do so* (Tahir, 2022b, pp. 158-159).

Based on the aforementioned statements, the demand for assistance under state despotism can be considered an alternative interpretation of the poor. According to Simmel, in the relationship established between the poor and the rich, the poor are often treated as objects rather than as individuals. This is reflected in the behavior of the poor. The expressions in the novel *Esir Şehrin Mahpusu* [The Prisoner of the Captive City] "Yes, there is a breathless haste in the way our people ate, as if something shameful is being done and they wanted to cut it as short as possible and keep it hidden" (Tahir, 2022d, p. 62) depicts the impact of this objectification.

The village is a unit that is economically and socially nothing like the city. We take the child from here and prepare them for here. Their livelihood follows different laws. First, the living and livelihood

characteristics of villages were analyzed. For now, the majority of villagers see livelihood as a house, a field for work, necessary tools, and primarily livestock. We will provide these to the village teacher. With the twenty lira salary we will give him, he will certainly not be able to find the same livelihood in the town, especially in the big city. Therefore, he cannot leave the village. Moreover, there is compulsory service for twenty years. We proposed 'thirty years' in the draft law. The council reduced it to twenty years, which my deputy found it sufficient (Tahir, 2022g, p. 32).

The above quotation in the novel *Bozkırdaki Çekirdek* (*The Seed in the Steppe*) highlights the poverty of both the teacher who educates and the student who receives education in the Village Institutes². Both accept help because of their difficult circumstances. The teacher's role as an educator cannot cover his poverty up. This poverty has reached such a state that compels them to accept this obligatory relationship for twenty years.

The Miser and Spendthrift

Simmel's miser and spendthrift types are frequently depicted in Kemal Tahir's novels. However, these types do not emerge as a result of a material relationship involving money. For example, Simmel suggests that both misers and spendthrifts can be identified by their reluctance to share or by their wastefulness of time, skill, or property. These aspects are often mentioned by the Tahir. The novel *Esir Şehrin İnsanları* [*The People of the Captive City*] includes examples of these social types.

Their words were inconsistent, with even the most trusted friends forgetting what they had said the day before. Everyone from age seven to seventy, from children to the elderly, were eager to claim the largest share of the spoils after the war. All of them were enraged, as if the politeness of the pre-war period had died with those lost in the war (Tahir, 2022c, p. 19). Turkish nation, which never valued time and would push each other in a rush to act before anyone else, ended up being late because they didn't wait for their turn and acted hastily once more (Tahir, 2022c, p. 136).

In other words, giving reference above statements, the effects of miser and spendthrift contribute to social change. While people are lavish in breaking promises and not appreciating time, they exhibit stinginess when it comes to putting themselves forward and sharing their gains. They waste time yet are stingy with their own. Kemal Tahir also portrays characters who become increasingly miser as they take pleasure in having money and possessions. The following statements in the novel *Yol Ayrımı* (*Crossroad*) can be given as examples of the stingy social type:

In the view of our bosses, who will endure as long as the world lasts, perhaps property is not a part of life, but rather life has become a part of property (Tahir, 2022f, p. 15). What happened to our nation? Did we become brave and stop fearing death, or did we start valuing money more than our lives, turning life into a part of property when it used to be the other way around? (Tahir, 2022f, p. 212).

The Adventurer

Kemal Tahir's perspective on the characteristics of the society he lived in as a novelist can be attributed to his sense of belonging, but he also draws accurate conclusions based on the formal logic derived from Simmel's objective and rational analysis. In this regard, the examples he selects to create an image of the average Turkish person include strangers, nobles, misers and spendthrifts, the poor, or the adventurers. The focus on the adventurous nature of the Turkish people, which he considers fundamental to the traits that shape the general character of the society and is mentioned when addressing various problems:

² The Village Institutes (Köy Enstitüleri) were educational institutions in Turkey, established in the 1940s to improve rural education, provide agricultural training, and promote self-sufficiency. They aimed to modernize rural areas but were closed in 1954 due to political opposition.

I lived among Anatolian people for several years. Eventually, you will bridge the gaps between the different classes. Turkish people relocate frequently and easily. This is how it is in history. They are settling comfortably in their new location. They are getting ready to defend it. I am saying this specifically for your Rumeli immigrants. Another characteristic of you is that you do not seek the identity of those in charge who emerge from the darkness; you don't find them strange at all. This is a very significant national characteristic, a great strength. Being able to replace old chiefs with new chiefs is a great strength. It is a strong trait to take orders from new chiefs and to follow them without hesitation. This wisdom comes from focusing on what is the order, not who gives the order. I believe this is the strength of a nation to survive. Only societies with such characteristics rise when they are believed to be dead. Only these societies display the most unexpected resistance. From such societies, one should anticipate the sharpest reactions in their most static periods (Tahir, 2022c, p. 51).

Interestingly, this focus appears to be at odds with Simmel's adventurer type. This is because Simmel's types define the range of what can be considered the extra-communal, hovering on the edges of social reality. However, Kemal Tahir views this quality as an inherent aspect of society. Here again, the differences between the romanticism of a literary figure and the rationality of a scientist must be considered. The process of "replacing the old chiefs with new ones" is not an epic event, as the story suggests, but rather a genuine tragedy and a challenging process of change or revolution, marked by society's resistance to adventure. Here, the novelist provides a mixed evaluation by combining dreams and visions regarding the resolution of social issues. However, the point where he addresses the social significance of adventure aligns with Simmel's sociological conception. According to Kemal Tahir, who assesses adventure based on its relationship to political routine, attempting to avoid politics can result in a certain type of adventurer. Although Tahir attempts to forge a new path by avoiding the routine shaped by current conditions, he remains influenced by that routine and cannot fully escape it.

The Noble

Simmel's concept of the noble as a social type is a fundamental characteristic of the protagonists in the novels. The most prominent example of this type is undoubtedly Kâmil Bey from the novel *Esir Şehrin İnsanları* [The People of the Captive City]. Kâmil Bey is the protagonist who fits Simmel's noble class from head to toe. The transformation, confrontations, and contradictions that Kâmil Bey experiences are precisely the challenges that the noble class encounters when it steps out of its isolation. This confrontation extends beyond Kâmil Bey to include the intellectuals, officers, Unionists, Istanbulites of the period, and true Ottomans, all of whom are part of this noble class.

In his heart, he felt all the pride of being an 'Istanbulite.' He never questioned what he had done to deserve the good woman, the fine furniture, and the nice house, or what he had earned in return for these things. The less he questioned it, the more he boasted, believing he deserved everything he had (Tahir, 2022a, p. 107). He had no idea about Anatolia. Like many other Istanbulites, especially those in the palaces, he would say 'Rude Turk' (Tahir, 2022a, p. 173). Why don't we consider the filth of those of our own worth or those superior to us as filth? We are only disgusted by the filth of those we consider inferior to ourselves. Our perception of filth is somewhat biased and more judgmental towards those we see as lesser (Tahir, 2022d, p. 135).

With reference to the above, it can be inferred that the author includes both intellectuals and military officers within the noble social typology. A connection can be established between officers and Simmel's noble type, as both exhibit a sharp isolation from other social classes and possess privileges that are not afforded to others.

CONCLUSION

Kemal Tahir focuses on the importance of conveying and understanding social reality as it is, free from the influence of Western or other ideological perspectives. Kemal Tahir transcends conventional molds, time, and place. He is a deep source from which those in search of answers will find them in any period. The wellspring that Kemal Tahir provides to his readers is one of mutual construction and nourishment built upon interaction.

He also draws attention to the mistake of viewing society only through archives and specific events like a historian, from the romantic perspective of a poet, or by confining it to rigid ideologies based on pre-made patterns like a politician. What defines Kemal Tahir is not just his critique of these perspectives but his effort to develop a new, interdisciplinary, non-formalist, debatable, and adaptable approach grounded in social reality and historicity. While the importance of history is evident throughout his works, he is also aware that historical elements alone are insufficient to fully understand or address the complexities of society.

Kemal Tahir's body of novels can be examined from various perspectives and serves as a lens through which one can better understand Turkey's social structure and the historical development of Turkey. There are numerous approaches to exploring this lens. It is evident in the substantial volume of academic studies focused on Kemal Tahir.

This study is the result of an attempt to analyze a portion of Kemal Tahir's complete works and evaluate the characters within a sociological-theoretical context. In order to do so, it is necessary to reveal the types and characteristics of Turkish people as portrayed in these seven novels of Kemal Tahir. This will be possible by adapting Simmel's social types, which will help to draw the boundaries of social reality, to the context of these seven novels.

In this respect, paralleling Simmel's types, we can construct an average model based on the characteristics of the five prototypes. Therefore, we can arrive at the following conclusion:

1. In the context of Kemal Tahir, the Turkish intellectual serves as the equivalent of Simmel's concept of the stranger.
2. The adventurer, on the other hand, represents a combination of nomadic and warrior traits, and can actually embody a rare typological scope that mostly resides in the mountains, but has a highly influential position in the unconscious of the nation.
3. The noble position represents a form of elevated isolation that the Turkish people, feeling a sense of estrangement, do not seek to closely align with.
4. The miser and the spendthrift are positioned on the fringes of social reality, often treated as mocked outsiders. The Turkish people use these figures as benchmarks for self-refinement or self-justification.
5. The poor, especially for the periods written by Kemal Tahir, can be considered as a type in which Turkish people see themselves represented. However, this perspective may also indicate that we are influenced by the value judgments of our own time or the intellectual position to which Kemal Tahir belongs. Consequently, one of the claims of this study is that, according to Simmel's conceptualization, the poor are seen as an outsider who needs to be helped.

Article Information

Ethics Committee Approval: Exempt from the Ethics Committee Decision.

Informed Consent: No participant.

Financial Support: The study received no financial support from any institutions or project.

Conflict of Interest: The authors declare no conflicts of interest.

BIBLIOGRAPHY

- Akdağ Sarı, K. (2015). Kemal Tahir’de Sosyalizm ve Batılılaşma eleştirisi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4 (3), 674-685.
- Alkın, R. C. (2017). Kurtuluş Kayalı (Ed.), Bir Kemal Tahir kitabı: Türkiye’nin ruhunu aramak, İthaki Yayıncılık, 2010, *Tezkire Dergisi*, 60, 205-209.
- Arslanbenzer, H. (2010). Siyasi romanın mihveri: Kemal Tahir. E. Eğribel & M. F. Andı (Ed.), *Kemal Tahir 100 Yaşında* içinde (s. 237-240). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Press.
- Bora, T. (2021). Kemal Tahir’de "insan ödevimiz" ve verimli tutarsızlıklar. A. Öz (Haz.), *Kemal Tahir Kitabı: Bir Aydın Üç Dönem* içinde (s. 335-357). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Press.
- Coşkun, S. (2004). Bir mülkiyet kalesini okuma denemesi. A. Yaraman (Ed.), *Biyografiya 4: Kemal Tahir* içinde (s. 163-173). İstanbul: Bağlam Press.
- Daşlı, Y. (2014). Tarihe duyulan ilgi: Kemal Tahir. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 38(1), 59-83.
- Dinler Köksal, S. (2017). Kemal Tahir’in notları’na yansıyan roman poetikası. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27(1), 25-42.
- Eğribel, E. (2010). Kemal Tahir’de Roman ve toplum gerçeği açısından yöntem. E. Eğribel & M. F. Andı (Ed.), *Kemal Tahir 100 Yaşında* içinde (s. 347-352). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Press.
- Fedai, Ö. (2010). Kemal Tahir ve Türk romanı. E. Eğribel & M. F. Andı (Ed.), *Kemal Tahir 100 Yaşında* içinde (s. 374-385). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Press.
- Gündüz, O. (2011). *Türk romanında toplumsal gerçeklik: Kemal Tahir örneği*. (Unpublished Ph.D dissertation). Istanbul University Social Sciences Institute, Istanbul.
- Hüküm, M. (2017). *Şair-sosyolog: Kemal Tahir/sosyolojik bir bakışla Kemal Tahir romanları*. İstanbul: İthaki Press.
- Sezer, B. (2010). Kemal Tahir üzerine. E. Eğribel & M. F. Andı (Ed.), *Kemal Tahir 100 Yaşında* içinde (s. 167-170). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Press.
- Simmel, G. (1971). *On Individuality and Social Forms*. Donald N. Levine (Ed.), Chicago and London: The University Of Chicago Press.
- Swingewood, A. (1991). *A Short History of Sociological Thought*. New York: St. Martin’s Press.
- Tahir, K. (1989). *Notlar/sanat edebiyat 1*. C. Yazoğlu (Haz.), İstanbul: Bağlam Press.
- Tahir, K. (1992). *Notlar/Batılılaşma*. C. Yazoğlu (Haz.), İstanbul: Bağlam Press.
- Tahir, K. (2022a). *Bir mülkiyet kalesi*. İstanbul: Ketebe Press.
- Tahir, K. (2022b). *Yorgun savaşçı*. İstanbul: Ketebe Press.
- Tahir, K. (2022c). *Esir şehrin insanları*. İstanbul: Ketebe Press.
- Tahir, K. (2022d). *Esir şehrin mahpusu*. İstanbul: Ketebe Press.
- Tahir, K. (2022e). *Kurt kanunu*. İstanbul: Ketebe Press.
- Tahir, K. (2022f). *Yol ayrımı*. İstanbul: Ketebe Press.
- Tahir, K. (2022g). *Bozkırdaki çekirdek*. İstanbul: Ketebe Press.
- Tepe, E. (2019). *Kemal Tahir- toprakla boğuşmak yumuşatır adamı*. İstanbul: Siyah Beyaz Press.
- Yazoğlu, C. (2004). Kemal Tahir’in tarihe bakışı. A. Yaraman (Ed.), *Biyografiya 4: Kemal Tahir* içinde (s. 51-57). İstanbul: Bağlam Press.



Jean-Pierre Duprey'in Şiir Evreninden Yansıyanlara Eklektik Yaklaşım

Tülinay Dalak*

* Doç. Dr. / Assoc. Prof.

Sivas Cumhuriyet
Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, İngilizce, Fransızca
Mütercim ve Tercümanlık
Bölümü / Sivas Cumhuriyet
University, Faculty of
Letters, Department of
English and French
Translation and Interpreting
tulnaydalak@gmail.com
Sivas / TÜRKİYE

Gönderim / Received:

15 Eylül 2024

Kabul / Accepted:

15 Ocak 2025

Alan Editörü / Field

Editor: Şafak Altunsoy

Öz

Simgesel dünyaya davet eden Fransız şair Jean-Pierre Duprey'in simgeler dünyası kendine özgüdür. Okurdan okura değişen anlam katmanlarıyla her bir imgenin bir diğerine götürdüğü zengin bir dünyaya girilir. Simgelerin girift anlamlarıyla karşı karşıya gelen okur, anlamın anlamı ürettiği bu dünyada yolunu kaybeder. Duprey'in dizelerinde cisimler canlanır. Bu cisimler insan-hayvan-nesne-doğa şeklinde bir bütün oluşturur. Birbirinin içine geçmiş bu bütüncede hissedilen koyu karamsarlıktır. İçine düştüğü ümitsizlik denizinde boğulan şair çıkış yolu olarak sanata tutunur. Kelimeler dünyasından kendine yeni bir dünya inşa eder. Duprey'in şiirlerinde resim ve heykelin izlerinin olduğu çok boyutlu sürrealist bir dünyayla karşılaşılır. Renkleriyle, şekilleriyle, tınısıyla bu evren çok katmanlı yapısıyla çoklu yorumlara alan açar. Gerçek dünyanın malzemesini kendine göre biçimlendiren şair dünya gerçekliğiyle uyuşmayan bileşimleri bir araya getirerek hayvanın, insanın, bitkinin, doğanın birbiriyle tuhaf ilişkisi üzerine oturttuğu dizeleriyle farklı bir gerçekliğin kapılarını aralar. Yaratıcılık sınırlarını sonuna kadar kullanan şair, derinliklerinden yansıyanları kendi tarzında birleştirerek fantastik bir dünya inşa eder. İlgisiz görünen şeyleri yan yana getirerek özgün ve özgür eserler veren Duprey kendine has bir yaratım ortaya koyar. Amaç bu yaratımı açıklamak ve ışık tutmaktır. Bu çalışmada Jean-Pierre Duprey'in *Kendi Kopyasının Ardında* adlı eseri eklektik yöntemle sürrealist, sembolist, fantastik kuram ışığı altında incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Jean-Pierre Duprey, sembolizm, sürrealizm, fantastik, T. Todorov.

An Eclectic Approach to Reflections from Jean-Pierre Duprey's Poetic Universe

Abstract

The world of symbols in French poet Jean-Pierre Duprey's work, which invites readers into a symbolic realm, is unique to him. With layers of meaning that vary from reader to reader, each image leads into a rich world of its own. The objects that come to life in Duprey's lines form a whole in the shape of human-animal-object-nature. It is the dark pessimism that is felt in this intertwined whole. The poet, drowning in the sea of despair he has fallen into, clings to art as a way out. In Duprey's poems, we encounter a multi-dimensional surrealist world with traces of art and sculpture. With its colors, shapes and tones, this universe creates a space for multiple interpretations with its multi-layered structure. The poet, who shapes the material of the real world according to their own vision, reveals a different

reality by bringing together combinations that do not conform to the reality of the world. The aim of this study is to reveal and shed light on the inner world and creativity of Duprey. In this study, Jean-Pierre Duprey's *Behind his double* (*Derri  re son double*) was examined with an eclectic method in the light of surrealist, symbolist and fantastic theories.

Keywords: Jean-Pierre Duprey, symbolism, surrealism, fantastic, T. Todorov.

GİRİŞ

Sürrealizm akımının damgasını vurduğu iki dünya savaşı arasında 1930 yılında Fransa'da doğan Jean-Pierre Duprey sürrealist bir şair olmasa da sürrealizmin uzağında değildir. Eserlerinin sürrealist özellikler taşıdığını göz önünde bulundurarak farklı bir dünyaya girileceğini baştan kabul etmek doğru bir yaklaşım olacaktır. Ancak o dünyaya girilince sürrealizmi de aşan, içinde vahşet tiyatrosunun unsurlarının yer aldığı bir evrenle karşılaşılır. Bu karşılaşma insana bir yönüyle çarpıcı gelirken bir yönüyle de dehşet verir. Yan yana, iç içe konumlandığı nesneler ürkütür.

İçinin derinliklerindeki kelimelere aktarırken hiçbir sansürden geçirmeyen şiiriyle imgeler dünyasına götüren Jean-Pierre Duprey dünyayla ve kendiyle yaşadığı sıkıntıları dünyanın gereçlerini kullanarak aksettirir. İnsan vücutları, hayvanlar, doğa, cisimler bu dünyanın gereçleridir ve Duprey'in takip çıkardığı, bozup kurduğu, bir oyuncağa dönüştürdüğü bu malzeme parçalı yapısıyla şairin parçalı duygu dünyasını gözler önüne serer. Merceğini derinliklerine odakladığı bu dünyadan yansıyanlarla bir bütünce oluşturan şair hem kendi gerçeğinin hem de hayatın gerçeğinin dışında kendi özgün gerçekliğini yaratır. Doğadaki malzemeleri yazboz malzemesine çeviren şair kurgu dünyasının ona sunduğu bütün olanaklardan doyuya yararlanır. O, kimsenin görmediğini gören, duymadığını duyan bir duygu ikliminde, bağlantılı olduğu hayaletler dünyasını sanat dünyası alanına taşır. Kendi yarattığı dünyanın oyuncularına başrolü verirken kendi "ben"iyle yaşadığı sıkıntılarla uğraşır. İmgelerinden yansıyanlar nesnelerin nesnelerle savaşımıdır. Bir taraftan kurduğu dünyanın oyuncularının yaptığı savaş bir taraftan da kendiyle yaptığı savaş sarmalında yol alırken çıplak gerçeğe ve kendi gerçeğine çarpar. Bu çarpışmada yaratıcılığını sonuna kadar kullanır. Şiirleri anlamlandırılmaktan öte imgelendirilmeye ihtiyaç duyar. Serbest çağrışım tarzında yazdığı şiirleri özgürlüğün sınırlarını zorlar. Hiçlikte kaybolan ya da kaybolmak isteyen Duprey kendi tarzında hem bir dünya hem bir şiir yaratır. Kendi evrenini inşa ettiği, karmaşık duygulardan örülü bambaşka bir evren oluşturur. O evrene girmek de oradan çıkmak da kolay değildir.

Parçalı şiirleri parçalı bir ruhun yansımasıdır. İnsan vücutlarını cisimlerle iç içe verdiği uzuv ve nesne birlikteliği hem yadırgatıcı hem de ürkütücüdür. Bu savaşın yansımasıdır. Savaş ortamına doğan şair, genç yaşta savaşın vahşetine tanık olmuştur. Bu anlamda eserleri ve yaşamı bir bütün oluşturur. İçinde bulunduğu edebiyat çevresinin etkisiyle sürrealizmin olanaklarından faydalanan şair sürrealist yazarlardan farklı bir konumda yer alır. Sürrealizmin otomatik yazı tekniğini de uygulayan Duprey bunu da kendi tarzında kullanır. Tüm bunları kendine özgü biçimlendirerek yeni bir yaratı sunar. Duprey'e özgü bu anlatım tarzı büyüleyicidir çünkü yan yana geleceği düşünülmeyen şeyler iç içe konumlanmıştır. Bütün bu unsurları bir araya getirdiği bu dünya çarpıcı olduğu kadar hermetiktir de. Kendine özgü gizemli yapısıyla anlamlandırma anlamında çaba gerektirir. Yazarın iç dünyasından yansıyanları yorumlamak imkânsız hale gelir. Her okuru kendi sezgisiyle bulmaya çalışacağı gizemli bir yolculuk beklemektedir. Açıklanmaya muhtaç birçok unsurun yan yana konumlandığı bu evren keşfedilecek anlam imkânlarının çeşitliliğine davet eder.

Etik ve estetik hiçbir kaygı gütmeyen yazar Duprey kendine de dünyaya da düzene de meydan okur. Bu tutumuyla da birinden diğerine savrulurken şairin isyan çılgınlıkları duyulur. İsyanı hem kendine hem de dünyaya. Kendi içinde huzur bulamayan şair yaratıcılığın doruklarında dolaşan bir yaratı üretir. Bu yaratı kapalı bir kutu gibidir ve bu kutunun okurlar tarafından açılmaya ihtiyacı vardır. Gizemlerle dolu bu yaratı yorumlanmaya muhtaçtır çünkü imgeler ve simgelerle doludur. Todorov'a göre, bir metin ya da konuşma, yorumsama çalışması sırasında dolaylı bir anlama bürünüyorsa sembolik olur (1978, s. 12). Dolayısıyla sembolizm ve çözümleme her durumda dayanışma içindedir. Bu çözümleme eklektik yöntemin bileşenleriyle gerçekleştirilecektir.

Eklektik Yöntemin Bileşenleri

Eklektik yöntem ya da diğer adıyla seçmeci yöntem farklı yöntem çeşitlerini bir araya getirerek yapılan inceleme biçimidir. Birçok alanda kullanıldığı gibi sanat alanında da kullanılabilen bir metottur. Konunun özelliğine göre yöntemler belirlenip kendi içinde analiz ve sentez yapılarak söz konusu bütüncü üzerinde uygulanır. Eklektik yöntem, ele alınan konunun birçok yönüyle anlaşılmasına katkı sağlar. Farklı eleştiri ve analiz yöntemlerinin bileşiminden oluşan bu yöntem incelenecek konuya kapsamlı bir bakış açısı kazandırır. Eklektik yöntem sayesinde yeni bir perspektif ve yaklaşım elde edilir. Bu çalışmada Jean-Pierre Duprey'in *Kendi Kopyasının Ardında* adlı yarı teatral yarı şiirsel öğelerden oluşan eseri eklektik yöntemle incelenecektir. Eklektik yöntemin kapsam alanında; eser sembolist ve sürrealist unsurlardan oluştuğu için öncelikle manifestoları bulunan, hem bir akım hem de birer yaklaşım ve yöntem olan sembolizm ve sürrealizmden, sonra fantastik kuramın ilkelerinden bahsedilecektir. Fantastik kuram, Tzvetan Todorov'un, *Fantastik Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım* (*Introduction à la Littérature Fantastique*) adlı eserinden hareketle ele alınacaktır. En son aşamada ise söz konusu eser bu üç doktrin ekseninde açılmalıp yorumlanacaktır.

Sembolist Yaklaşım

Latince "symbol" kelimesinden gelen sembolizm "simge" anlamına gelir. Edebiyatta realizm, natüralizm ve parnasizme tepki olarak doğar (Arık, 2019a, s. 54). "Romantizmdeki lirizm, realizmdeki gerçekliğe ve parnasizmin şekilciliğine karşılık sembolistler, ahenge ve hayal unsurlarına yer verirler" (Uslu, 2019a, s. 71). Simgencilik 1885-1900 yılları arasında yaygınlaşan, uzun bir birikimin sonunda ortaya çıkmış bir akımdır (İnal, 1981b, s. 169). "Plantonculuk, Schopenhauer, Nietzsche ve Bergson felsefeleri, Wagner'in müziği de sembolizmde etkilidir" (Aytaç, 2009, s. 314). Akımın öncülerinden Charles Baudelaire'in şiirinde geçen "sembolizm" Jean Moréas tarafından akıma isim olarak verilir (Ayyıldız ve Birgören, 2021, s. 99). Jean Moréas 1886 yılında Figaro gazetesinde akımın bildirisini yayınlar (Arık, 2019a, s. 54).

Şiirde, tiyatrodan ve romanda varlık gösteren sembolizmin ana unsuru semboldür. Görünmeyen şeyin görünür işareti olan sembol ya da simge kendinden başka bir şeyi çağrışım yoluyla akla getiren düşünce veya niteliğin işaretidir. Sembol, anlamı tam olarak bilinmeyen bir şeyi temsil eder. Carl Gustav Jung'a göre, bir imge bir şeyi temsil ettiğinde ve en iyi şekilde anlattığında simgesel olur (2019, s. 438). Sembolün içerisinde akılla açıklanamayacak bir gizlilik vardır. Sembol bir mecazdır. Dolayısıyla, "eserin özü, gücünü, kendisini yaratan kelimelerden alır" (Kantarcıoğlu, 2009, s. 202). Sembolist anlayış, duyuları, sembollerin ve kelimelerdeki müziğin yardımıyla açıklamayı amaçlar. Sembolistlere göre, "sanat insan ruhunda var olan gizli gerçeği ortaya çıkarmalıdır. Ruhun derinliklerindeki gerçekleri çıkarmak için müziğe ihtiyaç vardır. Mistik anlayış yanında şiirde müziğe yer verilmesi gerekir" (Ayyıldız ve Birgören, 2021, s. 100).

Simgesi sanat ürünleri, doğrudan anlatmak yerine sesler ve sözcükler aracılığıyla, benzeşim ve çağrışımlarla okurun sezgi gücünü harekete geçirirler (İnal, 1981b, s. 168-169). Dış dünyada görülen ve duyularla algılanan nesneler bir özün dış görüntüleridir. Asıl gerçek bu görüntünün arkasında saklıdır. Madde ilahi bir gerçeğin sembolüdür. Bu anlamda, sanatçının görevi görünen nesnelerin ardındaki asıl anlamı eserlerine yansıtmak olmalıdır (Ayyıldız ve Birgören, 2021, s. 100). Görülen dünyanın altında nesnelerden çok nesnelerin içindeki gizli bir dünya olduğu ve bunun da ancak sezgiyle anlaşılabilmesine, inanılır. Görünen-görünmeyen evrenin arasında bir uyumun olduğu ve "her şey biçim, devinim, sayı, renk, kokular birbiriyle konuşur, birbiriyle denkleşir" (İnal, 1981b, s. 172) görüşü hâkimdir. Şaire, ilahi evrenle doğal evrendeki bu bütünlüğü hissetme yetisine sahip olan kişi gözüyle bakılır. Maddi ve manevi dünya arasındaki ilişkiyi, dengeyi sezinlemek, çözmek şairin görevi olmalıdır çünkü şair imgelem gücüne dayanarak sözcüklerin, müziğin, resmin, yazının yardımıyla simgesel dizeler oluşturma misyonu taşır. Sembolistlere göre, "çevremizde gördüğümüz eşyaların yarı aydınlık

şekilleri okuyucunun duygularında bir tesir meydana getirdiğinde gerçek şiir ortaya çıkmış olur" (Uslu, 2019a, s. 71).

Gerçek, görünen değil onun ruhudur ve belli belirsiz sezilen bu ruh sembollerle anlatılır. Sembolistlerin dilini anlamak kolay değildir çünkü sembollerin anlamı ve içeriği kapalıdır (Fr. hermétique). Şiir duyular üzerine oturtulmuştur çünkü nesne duyular aracılığıyla görülür ve algılanır. Sözcüklerden ziyade, anlatılmak istenen duyum ön plana çıkar. "*Şiir gerçeği aşmaya çalışanlar için en gözde enstrümandır*" (Échelard, 1984, s. 142). Sembolist şiir sezgi ile algılanan şiirdir. Şair hiçbir şeyi açıkça söylemez sadece sezdirir. "*Şiir, dil içinde bir dildir*" (İnal, 1981b, s. 207). Tinsel ve fiziksel evrendeki duyuların uyumunu aktarır. Bu duyumu aktarırken de her türlü kalıba karşı çıkar.

Sürrealist Yöntem

Yirminci yüzyılın başlarında Fransa'da doğan bu akım, ismini Fransızca "surréal" (gerçek üstü, gerçek dışı) kelimesinden almıştır (Ayyıldız ve Birgören, 2021, s. 110). Sürrealizm I. Dünya Savaşı'ndan sonra realizm ve sembolizmin yeni ifade tarzıdır (Uslu, 2019b, s. 79). Dadaizm, fütürizm ve kübizm gibi akımların hazırladığı zemin üzerine gelişmiştir (Arık, 2019b, s. 61). Avantgardist bir çizgide kendini gösteren bu akım her türlü mantıki-akılcı "burjuva" sanat anlayışına karşıdır (Aytaç, 2009, s. 311). Sürrealizm, Sigmund Freud'un psikanaliz metodunu edebiyata ve sanata uygulayan bir öğretilerdir (Ayyıldız ve Birgören, 2021, s. 110). Freud'a göre, bireyin istekleri bilinçaltında birikirler ve bunlar düşle birlikte dışsallaşırlar. Gerçeküstücüler usun, sağduyunun ya da dışsal bir etkinin denetimi olmaksızın içselin olduğu gibi metinlere aktarılması gerektiğini savunurlar (İnal, 1981a, s. 277). Gerçek bilginin insanın bilinçaltında bulunduğunu düşünen sürrealistler bilinçaltına yönelmenin zorunlu olduğuna inanırlar. İç dünyada dışa vurulmayan duygular rüyalarda ortaya çıkar. İnsan, rüyasında gerçekleri ifade ettiği için rüya ve düşe önem veren sürrealistler us'un güdümündeki akıl ve mantıkla ilgili her şeye karşı çıkar, rasyonalizme savaş açarlar. Carl Gustav Jung'a göre, rüyada duygusal bileşenlerle karşılaşılır (2022, s. 13). Gerçeküstücülüğün ana unsuru olan düş, görünen gerçekten uzaklaşmak demektir. Düşe mistik olmayan bir anlam yükleyen sürrealistler "*şiiri bir düş, düşü de usdışı bir gerçeğin dışlaştırılması olarak görürler*" (İnal, 1981a, s. 268). Sürrealist şiirde akıl ve mantığın yerini bilinçaltını yansıtan rüyalar alır.

Gerçeküstücüler duyguların ve hislerin olduğu gibi yazıya aktarılması gerektiğini savunurlar. Sürrealizmin kurucusu André Breton sürrealizmin manifestosunda (Fr. Manifeste du Surréalisme) sürrealizmi şöyle tanımlar: "*Gerçeküstücülük, ister söz, ister yazı ile ya da başka bir yolla, düşüncenin gerçek işleyişini ortaya çıkarmak için başvurulan içinden geldiği gibi yazma yöntemidir. Bu, usun denetimi olmaksızın, her türlü estetik ve ahlak kaygısı dışında düşüncenin yazılışıdır*" (Berton, 1983, s. 49). Sürrealistler, imajlardan ve serbest çağrışım metodundan yararlanırlar. "Otomatik yazı" yani dış dünyaya bağlı olmadan zihinden geçirilen her şeyin sansürsüz metne aktarımı (Berton, 1983, s. 48) ve "cadavre exquis" yani birçok kişinin kendi aralarında kâğıdı elden ele dolaştırarak yazdıkları metin (Ferran, 2000, s. 21) sürrealizmin teknikleridir. "Otomatik yazı" ve "cadavre exquis" her türlü akıl kontrolünün devre dışı bırakılması yöntemidir. Bu durum, özgürlük ve cesur deneyselliğe açık oluşu gösterir. Otomatik olarak kâğıda aktarılan "*otomatik yazı*"da imlâ ve noktalamaya gerek yoktur çünkü imlâ ve noktalama bilinçaltının ifadesine engel olur" (Ayyıldız ve Birgören, 2021, s. 111).

Mizah, sürrealistler için önemli bir yer tutar. Onlar her şeyi alay konusu yapabilirler, çünkü toplumsal değerleri fazla akılcı bulurlar. Mevcut bütün akımların dil ve üslup kurallarını yok sayan sürrealistler, kendilerine özgü bir üslup yaratma peşine düşmezler. Bol miktarda sembollere başvurur ve bilinci yansıtan her şeye kayıtsız kalırlar (Arık, 2019b, s. 62). Her şeye mizahi bir pencereden bakan sürrealistler, mantıkla alay ederek, hayat karşısında onirik bir tutum sergilerler. Bilinçle ilgili ifadelerden kaçınarak şaşırtıcı olağanüstü imgelere yer verirler. "*Olağanüstü, insan aklının gerçek diye*

ortaya koyduğu değerleri aşma çabasıdır" (Ayyıldız ve Birgören, 2021, s. 111). Olağanüstülükler dünyasında mizah ve gizem birlikte bulunur. Düş ve hayal aklın sınırlarını aşan özellikleriyle sürreel imgelerin oluşmasına yol açar.

Sanatta özgürlüğü savunan sürrealistler her türlü çılgınlığa hoşgörü ile bakarlar. Aklın ve mantığın hâkimiyetine karşı olmaları sonsuz serbestlik anlamına gelir. Bu da sınırsız yaratma gücü demektir. Gerçeküstücüler, imgelem gücünün duyumsal zenginliğinden yararlanarak yaratıcı sanatın önünü açarlar. Gerçeküstücü her şey başkalaşır, farklı, aykırı bir dünyanın kapıları aralanır, orada olağanüstü olağana dönüşür. Düş ve gerçeğin karışımından yeni bir gerçeklik ortaya çıkar. Bu, başkaldırının şiirsel, fantastik bir atılımıdır.

Fantastik Kuram

Fantastiği yapısalci bağlamda ele alan Tzvetan Todorov, edebi eleştiri kuramlarının nesnel olması gerektiğini savunarak fantastik özel bir okuma biçiminden hareketle yazınsal bir inceleme yöntemi oluşturur. Todorov, *Fantastik Edebi Türe Yapısal Bir Yaklaşım (Introduction à la Littérature Fantastique)* adlı eserinde fantastik türün kuramsal çerçevesini çizer. Edebi türlerden bahsedip fantastiği betimlemeye çalışır. O zamana kadar yapılmış tanımların ışığında, bunların tutarlılığı ve tutarsızlığı doğrultusunda, hem eleştiri getirerek hem de açıklamalarda bulunarak fantastiğin tanımını yapar. İlk önce fantastiği "tekinsiz" ve "olağanüstü" türlerle olan farkıyla ele alır. Saf-tekinsiz, tekinsiz-fantastik, olağanüstü-fantastik, saf olağanüstü diye sınıflandırır ve bu türlerin özelliklerini ortaya koyarak, fantastiği, şiirsel ve alegorik (mecazi anlam) türlerden ayırır. Fantastik edebiyat türünü yapısalci çerçeveden betimleyen Todorov'a göre yapısal bütünlük sözceyle, sözcelemeyle ve sözdizim boyutlarla ilgilidir. Ayrıca fantastiğin izleklerini edimsel, dizimsel, anlamsal işlevleriyle de örnekler. Todorov, bir yönüyle fantastiğin izleklerini incelemek, bir yönüyle de izleksel olarak çözümlemek için genel bir teori önermeyi amaçlar. Bunları "ben" izlekleri ve "sen" izlekleri açısından ele alıp, son olarak da fantastiği edebiyat ile ilişkilendirir. Edebi eleştiri kuramı olarak "olanaksızın olanaklı kılındığı alan olan edebiyat" (Todorov, 2004, s. 168) için yazınsal bir kuram oluşturmak ister.

Tzvetan Todorov, eserinde, edebi bir tür olarak fantastiği diğer türlerle bağlantısı içinde ele alırken kendi türüne sadık saf bir türün olmayacağını altını çizer (2004, s. 28). Her yapının olasılıklar bütününe dönüşüme uğrayabileceğini, her yeni örneğin türü değiştirebileceğini (2004, s. 14) savunur.

Fantastik, gerçekte olan ilişkiye göre tanımlanır. Gerçek dünyada kabul edilmesi olanaksız bir durum söz konusu olduğunda fantastikten söz edilebilir. Fantastik metinlerde, gerçek hayatta olmayacak şeyler anlatılır. Todorov, "fantastiğe can veren kararsızlık duygusudur" (2004, s. 37) der. Belirsizlik ve kararsızlık söz konusu olduğunda fantastikten bahsedilebilir. Todorov fantastiği öykü kişinin ve okurun kararsızlık duyması üzerinden ele almak gerektiğini düşünür (2004, s. 33). Bu durumda öykü kişi/kişileri ve ayrıca okurun kararsızlığı fantastiğin ilk koşulunu oluşturur. Hem öykü kişilerinin hem de okurun "gerçek mi, düş mü?" türünden sorular sorması, ikilem içinde olması ve "kararsız kalma"sı durumunda fantastik bir yapıttan söz edilebilir.

Todorov fantastik için üç koşul öngörür: öncelikle metin, okurun anlatılanlarla ilgili doğal ile doğüstü arasında kararsızlık duymasını sağlamalıdır. Bu kararsızlığı öykü kişisi de hissetmelidir. Ayrıca okurun da öykü kişisiyle özdeşim kurması gerekir. Son olarak alegorik (yan anlam) ve şiirsel yorum devre dışı bırakılmalıdır (2004, s. 39). Bu tavır eserin fantastik olup olmamasına karar verme tavrıdır.

Todorov fantastiği tekinsiz ve olağanüstü türlerden ayırt edilebilirliğine göre ele alır (2004, s. 33). Ona göre, fantastik, tekinsiz ve olağanüstünü birbirinden ayıran sınırda yer alır (2004, s. 47). "Olağanüstü" türde "bilinmeyen", "hiç görülmemiş olan" gelecekle ilgiliyken, "tekinsiz" anlatıda

"bilinmeyen durum" geçmişle ilişkilendirilir. Fantastikte ise "kararsızlık" şimdiki zamanda yer alır (2004, s. 48).

Fantastik okuma özel bir okuma biçimidir ve başından sonuna doğru okunmalıdır (2004, s. 91) çünkü fantastik bir metni ilk kez okuma ile ikinci kez okuma birbirinden farklı anlamlandırmalara yol açar ve metnin birçok kez okunmasında artık istenen özdeşimi kurmak mümkün olmaz ve okuma kaçınılmaz biçimde bir üst-okumaya dönüşür (Todorov 2004, s. 91).

Şairin İç Dünyasından Yansıyanlar

Duprey, uyak, kafiye, ritim, ezgi peşinde koşmaktan ziyade imge üretme peşindedir. Yalnız bu imge açık ve net değil aksine kapalı ve fludur. Hermetiktir, enigmatiktir, simgeseldir, gerçeküstüdür, fantastiktir. Bu anlamda onun şiirlerini anlamlandırmak büyük bir çaba gerektirir. Bu açıdan, şairin yaşantısını ve düşün felsefesini bilmek önemlidir.

Kendisiyle savaşım veren Duprey nesneleri parçalarken kendi parçalı dünyasına sürükler. Parçadan bütüne, bütünden parçaya ilerlenen bu evrende dinginlik bulmak imkânsızdır çünkü gerçeğe isyan ve gerçeği yadsıma söz konusudur. Bu kendini yadsıma anlamına gelir. Kendisiyle barışık olmayan şair huzursuzdur. Hiçbir şeyi olduğu gibi kabul edemediği için kendi kendine ördüğü çelişkiler dünyasının ikilemlerini yaşar. Çelişkilerin çarpışmasından doğan her sancıyı bedeninde ve ruhunda hisseden şair açmazların oluşturduğu dünyada yol alırken kendine çarpar. Bu kendine çarpış onu kendi labirentlerinin karanlığında dolaştırırken çıkışsız bir tünele sokar. Bu yüzden, yazarın davet ettiği bu evreni anlamak çaba ister.

Karamsar bir tablo çizmesi acı çektiğini gösterir. Sanki bütün dünyanın yükünü omuzlarında taşıyor gibidir. Anlamlandıramadığı bu kaotik dünyaya alternatif dünya kurar. O dünya üretim dünyasıdır. Düşüncelerinden yansıyanların vücut bulduğu bir yerdir. Duygularının çalkantısı o dünyada yansımaları bulur. Bu dünyada her şey boşluktur; içine çeker, her şey hiçliktir; içinde yok eder. Bu ikilemden kurtulamayan Duprey şiirleriyle bu dünyada yaşamının bir çıkış yolunu arar. Oyalandığı bu şiir dünyası onu içten içe kemirmeye de devam eder. Huzursuz dünya yolculuğunda aradığını bulamamanın burgacında yol alırken kendi duygularının çalkantılı yapısının kısılcacında derin bir çaresizlik yaşar.

İlk şiirlerinden itibaren şairin kendisiyle ve dünyayla olan kavgası görülmektedir. Dünyaya elinden her şeyi alınmış gibi bakan şair dünyaya tutunamamanın sancısını hisseder. Peşinde sürüklendiği duyguları onu bir yönden başka bir yöne savururken kendi kendisiyle olan kavgasını açığa çıkarır. Sorumlu olmadığı bir savaşın derin izlerini üzerinde taşıyan Duprey'in ruh ve fikir dünyasındaki savaşımı gözlemlemek mümkündür. Bunlar duyarlı bir ruhun yansımalarıdır. Şiirleri aracılığıyla birçok şey söyler ancak söylediği şeyler hem hermetik hem simgesel hem sürrealist hem de fantastik olduğu için ve gerçek dünyanın söylemiyle örtüşmediği için anlaşılmalıdır. Yan anlamlı bu söylemleri düz anlama çevirmek kolay değildir.

Şair bu dünyada beklemedir. "Beklemek", içinde derin bir felsefe barındırır. "Neyi? Kimi? Neden?" sorularını kapsar. "Hayat beklemek midir? Neyi beklemek? Ölümü mü? Kurtuluşu mu?" Dünya beklediğimiz yerdir. Beklerken de işlerle oyalandığımız yerdir. Sorgusuz, sualsiz değildir bu bekleme. İnsanı düşünce süreçlerinden geçirir. Hangi düşünce sistemine tutunduysak o bizi biçimlendirir. Hiçliği benimsemiş biri için zaten hiçbir şeyin anlamı yoktur. Hayatı anlamlandırabilmek başlı başına sorundur. İnsanın kendisiyle, dünyayla, Tanrıyla ilişkisini ortaya koyar. Kendini bir hiç olarak kabul etmek hiçlikte kaybolmak demektir. İnsanı hiçlikten kurtaracak tek şey onu aşmaktır. Aksi durumda hiçlik insanı kendi yokluğunda yutar. Duprey bu felsefenin ağır yükü altında ezilir. Hayatın anlamını sorguladığı gibi okuru düşünmeye sevk eden yönüyle aracı rolü üstlenir. Şairin verdiği mesaj

hiçlik felsefesinin insanı açmazdan açmaza sürüklediğidir. Bir şairin hayatına ve eserlerine şahitlik etmek bu açıdan anlamlıdır.

“İnsan ruhunun ışık almaz ürkünç köşelerinde dolaş(ması)” (Duprey, 2021, s. 10) varoluş sancısına göndermede bulunur. Dünyaya alerjisi olan Duprey, dünyayla uyumlu yaşayamamanın tedirginliğini hisseder. Hissettiklerinden yansıyanları da dizelerine aktarır. Yaşantısıyla yapıtının birleştiği bu platformda şiirlerini değerlendirmek zor olsa da bir pusula görevi görür. Çıktığı bu karanlık yolculuk şairin iç dünyasından yansıyanların işaretlerini verir. Bu işaretler takip edildiğinde dizelerinde psikotik ve nevrotik bir düşüncenin hayal ürünlerini görmek mümkündür. Clifford T. Morgan nevrozlarla psikozlar arasında ayırım yapar. Nevrotikler, psikotiklerden farklı olarak gerçeklere aşırı tepki verirler. Nevrotikler kaygı yaşarken psikotikler kaygıya tepki olarak içlerine kapanırlar. Nevrotiklerin düşünce sistemleri aşırı duyarlı olsa da normaldir, psikotiklerin ise anormal ve karışıktır, kendilerine gerçeklikten kopuk bir dünya örüntülerler, varsanılar görürler (1989, s. 341). Duprey de temeli gerçeğe dayanmayan sanrılarla mücadele eder. Psikozlu bu düşünce edimi yaratıcıdır. Yaratıcılığının mı yoksa psikozunun mu bunu sağladığı birbiriyle bakışım içindedir. Birbirini besleyen bu durum şairin hayata tutunduğu tek alandır. Hareket imkânı bulduğu bu alan istediği yaratım olanağını sağlasa da tutunduğu hiçlik felsefesi onu tüketir ve nefesini keser.

Şiir Evreninden Yansıyanlar

Jean-Pierre Duprey’in dünyası çok kişilikli bir dünyadır. Orada her bir karaktere yer vardır. Çeşitli çevrendeki bu karakterlere başrolü verirken onların her birinin ağzından konuşur. Onun şiir evreni bu anlamda karmaşıktır. Çok sesli bu koroda tek tek sesleri ayırtırmak çaba ister. Kim, kime, nerede, ne zaman, ne söylüyor? sorularının yanıtı yoktur. Kaosa davet eden şair bir pusula da vermez. Uçsuz bucaksız bu dünyada herkes kendi pusulasıyla yol alır. Dünyaya başka bir yerden, başka bir açıyla bakarken dünyanın başka bir boyutuyla karşılaşır.

Kendi Kopyasının Ardında eserinin oyuncuları; “Bereli Adam, Bay H., Vücut A., Vücut B., İçerinin-ruhu, Ruh 1, Ruh 2, Bitler, Kültüğü, Duvarın-sakini, Yeraltı Korosu, Kopya” (Duprey, 2021, s. 18) olarak sahnedeki yerlerini alırken daha baştan ürperti verirler. Vücutlardan ve ruhlardan oluşan, görünen ve görünmeyen âlemin iç içe geçtiği bu dünyada her şey sıra dışıdır çünkü “*fantastik anlatıda (...), düşünülmez iki evren birbirine karışır*” (Bozzetto, 2013, s. 160-161). İlk bölümden itibaren marjinal bir dünyaya girilir. “Gözün görünmezinden ağzın bakışına” (s. 19) başlığı imgesel bir evrenin kapılarını aralarken bambaşka bir algı dünyasını imler. Gözün işlevini ağza bıraktığı, içinde derin anlam barındıran bir yapı sunar. Hiç kimsenin, hiçbir şeyin farkında olmadığı düşüncesine gönderme yapar. Felsefesini hiçlik üzerine oturtan şair her şeyin hiçten ibaret olduğunu düşünür. Başrolü verdiği Bay H. bir hiçtir: “Bir an için varsayalım ki ismi Sayın Diğeri olsun. Tamam. Sayın Herkes de olabilir. Ama, izin verirsiniz ben Sayın Hiç kimseyi tercih ederim veya daha da iyisi: Bay H.” (s. 26-27). Hiçbir yerin, hiçbir şeyin, hiç kimsenin olmadığı bu dünya, yerlerini gölgelere bırakırlar. Şaire göre, her yer, her şey, herkes gölgeden ibarettir. Şairin de kendini bir hiç olarak gördüğü bu evren kopyalardan oluşmuştur. Her yer, her şey, herkes kendi kopyasında varlık bulur. Duprey için, yaşayanlar, ölümler, gölgeler, kopyalar aynı şeydir. Kitaba yazdığı ön sözde André Breton’un dediği gibi Duprey “*kopyalar krallığının prensi(dir)*” (Duprey, 2021, s. 16).

Kendi gölgeler dünyasına davet eden Duprey her şeyin gölgelerden ibaret olduğu gerçeğini yeniden hatırlatsa da Platon’un tersine gerçeğin aydınlıktan değil karanlıktan çıkacağı düşüncesine tutunur. Şaire göre aydınlık da karanlık da birdir ve hiçtir. Aslında “Bir” olanı arar ancak bunun ayırdında değildir, çoklukta kaybolur.

Aradığını bulamayan Duprey’in dünyayla kavgası kendi kendisiyle olan kavgasının göstergesidir. Bu kavga dizelerine öfke sözcükleriyle değil kelimelerin yan yana olan dizilişiyle açığa

çıkarak. Sözcüklerin birbirleriyle olan aykırılığı bu kavgalı durumun işaretidir. Dizelerden yansıyan ezgi de uyaklı değildir. İçinde yaşadıklarının dışı vurumu olan bu uyumsuzluk şairin ruh durumunu özetler. Sesleniş gölgeleridir. Onu bırakmayan, hep takip eden, onun kopyaları olan gölgelerdir. Bu gölgeler hezeyanlarının yansımasıdır: *"İki kopya, kopyalandıkları zaman kalp ve kalp İKİlenince, birbirlerine daha derinden karşılık verebilmek için, her bir uçtan başlayarak, bağlanmışlar birbirlerine"* (s. 35) dizeleri şairin gölgelerle olan bağlantısını açığa çıkarır. Düşüncelerinin gölgeleri, bedeninin gölgeleri, geçmişinin gölgeleri, kendi karanlığının gölgeleri onu her yerde takip eder. Bu gölgeler kendi kopyalarıdır. Kendi içine dönük şair, derinliklerinde yatan karanlığı kucaklarken karamsarlık sarmalında oradan oraya savrulur.

Gölgelerden ve kopyalardan oluşan bu evrenin rengi siyahtır. Burada siyahın bütün tonlarıyla karşılaştığı karanlık bir dünya resmedilir. Siyah gizem, yas, karamsarlık demektir. Ayrıca *"ışsızsızlık (...), umutsuzluk, talihsizlik ile bağdaştırılan siyah, (...) ölümü ve yeniden dirilmeyi birleştiren, çift yönlü bir renktir"* (Gardin & Olorenshaw, 2014, s. 549). Derinliklerden çıkan bu karanlık her yere, her şeye nüfuz eder. Karga, gözler, kapılar, gece, yıldız, güneş simsiyahtır. Dizelerde, karanlık dünyanın, karanlık varlıkları vücut bulur. Her bir imgenin başka imgelere açıldığı bir imgeler ormanına girilir. Bu imgeler ormanı bilinmezliğiyle ıssızlığına çeker. Sıfırların hüküm sürdüğü bu karanlık dünyada sözü Bay H. alır:

Hiç varolmamış günleri sayıyorum, hiç varolmayacak geceleri, gündüzü açmak için geceye gerekli ama olmayan anahtarları, hiçbir şeyi eksik olmayan bir şeyi yapmak için gerekli şeyleri. Fakat hesabım yanlış... her şeyi mahveden sıfırlar yüzünden... (...). Ah şu sıfırlar! Uzaydaki kontursuz düz yumrular, uzayda hiç açılmayan kontursuz çemberler (...). Ben de bunlardan kurtulmak için her tarafta delikler açıyorum. Duvarları oyuyorum, uçurumları hava akımlarını veya kafamı. Delik çok kıyak bir şey (...) ucu simsiyah görmek için ideal bir uzun-görüş sağlıyor; hatta hiç kimsenin oturmadığı hiçbir mahallinin ayrıntılarına bakmak için bir mercekle bile kullanılabilir (s. 20).

Duprey, şiirlerinde aydınlığa sırtını dönerek kendini karanlıkta var ederek yürüdüğü yolda, sıradan olanla da ilişkisini keser. Dizelerde yer alan güneş ışık saçan parlak bir güneş değil, ölü, sönmüş, siyah bir güneştir. Güneşi de siyaha boyayan şairin dünyasında yuvarlağın her türü yer alır; daire, çember, delik, çukur, boşluk, sıfır, yumru, küre, kubbe, çerçeve... *"Küre (...), mutlak güç ve egemenlik simgesi olarak tasvir edilmektedir"* (Gardin & Olorenshaw, 2014, s. 395). *"Çember, gökyüzünün ve ilkel özün birliğinin sembolüdür. Aynı şekilde hareketi, dinamizmi sembolize eden tekerlek ile de ilişkilendirilir. Zıtların birliği, mükemmeliyet ve devamlılığı temsil eder. Ne başı ne sonu olduğu için de sonsuzluğu ve ebediyeti"* (Gardin & Olorenshaw, 2014, s. 142) imler. Yuvarlak sonsuzluğu temsil ettiği gibi belirsizliği de içinde barındırır. Yutar, içine çeker, hapseder, bir boyuttan başka bir boyuta geçirir, çevreler, sarmalar, kapatırken açar, açarken kapatır, kendi kapsamı alanına alır. Diyalektik özelliğiyle kendi zıddını içinde taşıyan bir yapı oluşturur. Bay H. deliklerden bahseder: *"Delikler (...), boşluğun kabartıları, delinmiş delikler, tam delikler"* (s. 20) olarak yuvarlaklar içindeki yerlerini alırlar. Günlük I' de şöyle yazar: *"Ben, merkezi dopdolu boşlukta bir oyuk olan bu kubbenin altında başıboş dolaşıyordum"* (s. 28) tümcesinde yuvarlağa gönderme yapılır. *"Kubbe zırlı göklerin kubbesini temsil eder ve otoritenin sembolüdür"* (Gardin & Olorenshaw, 2014, s. 374). Sayın H'nin kendisine yolladığı mektupta, yuvarlak sonsuzluğa davet eder: *"Kuzeyde bendim, Güneyde de, Doğuda iki dönen yuvarlak, kendi kendine, bilerek kapanan iki gözü uyandırmak için hangi çağırışı yapmak gerektiğini soran sınırsız iki yuvarlak"* (s. 36). Dünya gerçeğiyle örtüşmeyen bu dizeler fantastik özellik taşır. *"Fantastik edebiyat özellikle aşırılıkları ve farklı dönüşümleri ortaya koyar"* (Todorov, 2013, s. 50).

Şairin bakış açısı takıntılı ve hakikati sezinleyecek ama göremeyecek kadar perdelidir. İçinden geçmeye çalıştığı delik, oyuk, çukur olaylara dar çerçeveden bakmanın getirisidir. Oluşturduğu sözcüklerin büyüdü dünyasında kaybolan Duprey dünya gerçeğinden uzaklaştığı gibi kendine de yabancılaşır. Kurduğu çemberimsi dünyaya sıkışarak yarattığı dünyanın hem burgacında hem

kıskacında savrulur. Sıfırın hapsediciliğinde kendine çarpan şair kendi gölgelerini yaratır. Yaratdığı gölgelerin peşine takılarak gerçek hayatla bağını koparır.

Gölgelerin, kopyaların, yuvarlakların olduğu bu karanlık dünyada gözler de yerlerini alırlar. Yuvarlakla örtüşen uzuv olan gözler, şairin sık kullandığı, saplantı haline getirdiği kelimelerden biridir. Simgesel olarak “göz bilginin, gücün ve isteğin kaynağıdır” (Gardin & Olorenshaw, 2014, s. 238). Gözler her yerdedir. Bazen kafadan ve vücuttan bağımsızdır. Tek başına hâkimiyeti ele geçirir. Oyun karakteri olarak Göz, sözü alarak “siyah bir gerçek(ten)” (s. 38) bahsederken şairin sıklıkla kullandığı kelimelerden bir diğeri olan siyah renge vurgu yapar çünkü şairin bakış açısına göre gerçek karanlıktır. Ruh 1’in repliği tuhaf, ürküntü veren türdendir: “Gözlerinizin altında size bir yuva oyuyor” (s. 22). Ruh 2’nin repliği de ondan daha aşağı değildir: “Odada, kanayan gözler tarafından çengellenmiş, kadın saçlarıyla sona eren bir kafa var” (s. 22) söylemi “gerçeğin kalıplarını aşan” (İnal, 1981a, s. 269) sürrealist bir söylemdir. Sayın H’nin kendisine yolladığı mektupta; “camlı gözkapaklarım arasından bir ölü konuştum” (s. 36) gibi ürküten bir tümce geçer, çünkü “fantastik akılla çelişir” (Steinmetz, 2008, s. 4). Yine aynı mektupta; “sağ gözüm sandığımı şey, yuvarlak biçiminde denize açılan bir kapıdan başka bir şey değilmiş” (s. 36) türünden bir benzetme yapılır. Dizelerde fantastik dokuyu görmek mümkündür çünkü fantastik edebiyatta tuhaf ve olanaksız olan anlatılır (Todorov, 2004, s. 136).

Soyutla, somutla oynayan şairin elinde dünya araçları bir oyuncak haline gelir. Şair bu araçlara yeniden form verir. Bu form gerçeküstünün de ötesinde gerçek dışıdır. Şair gerçek dışı bambaşka bir dünya yaratır. Görünen ve algılanan gerçek dünyaya yeni bir format atar. Oluşturduğu bu dünyada her şey irreeldir. Çünkü içinde bulunduğu dünya ona saçma görüldüğü için kendi fantasma dünyasını yaratır. Fantastik, olanaksız olanın sınırlarını aşan (Todorov, 2004, s. 153) yapısıyla Duprey’in şiirlerini üstgerçekliğe taşır.

Savaş dönemi şairi olan Jean-Pierre Duprey’in savaşta gördüğü parçalanmış vücutları şiirlerine yansıtması, maruz kaldıklarını sindirememesinin göstergesidir. Şair, savaşın çirkin yüzünü göstererek hem kendisiyle yüzleşir hem de okuru yüzleştirir. Şiirlerine nüfuz eden özelliğiyle yaşanan vahşetin dehşetini ortaya koyan şair, bunu bütün hücrelerinde hissetmenin sanrılarıyla boğuşur. Yaşadığı sanrılarla deliliğin kıyısına gelen Duprey halüsinasyonlar dünyasında kaybolur. Kendi kaybolduğu gibi okura da yolunu kaybettirir. Bu anlamda onun şiirlerine mutlak bir anlam vermeye çalışmak boşuna bir çaba olacaktır.

Okuru semboller dünyasına taşıyan Duprey yaptığı betimlemelerle her düşün edimini simgeleştirerek gizemlerle dolu bir dünya yaratır. “Gizem fantastik evrenin olmazsa olmaz koşuludur” (Öztokat Kılıçeri, 2021, s. 14). Organların bağımsızlıklarını ilan ettikleri bu dünyada gözler, kulaklar, eller, parmaklar, kollar, ayaklar, bacaklar... söylemsel olarak sahnedeki yerlerin alırlar. Dizelerden kan, gözyaşı, kopmuş kollar ve kafalar fışkırır. Onun dünyasında organlar başka bir şeye dönüşmüştür. Göz gözlüğünü, ağız ağızlığını yapamaz. Olağan olağandışına evrilmiştir. Günlük I’de: “Boş bir kabın kamburu başsız bir kadının kafatasına devrilmişti” (s. 27) betimlemesi yapılır. Sayın H’nin kendisine yolladığı mektupta; “Boyunsuz başımı, bir doğüstü müzesinde sergilensin diye seve seve bağışladım” (s. 35) diye yazar. Onun düşlem dünyasında yol alırken bunların düş olmadığını, Duprey’in gerçeği olduğunu bilmek ürkütür. Ürkütücüdür çünkü hayal dünyasından öte bir sanrı dünyası söz konusudur. Her bir dizenin başka kapılar araladığı çoklu anlam dünyasında, şairin sanrılarından oluşan bu evren, bağlantısızlığın bağlantılılığına götüren bir iç dinamik açığa çıkarır.

Şiir, sürrealistlerde, düştan beslenen, hiçbir kural tanımadan, özgür, otomatik bir şekilde yazma girişimidir (İnal, 1981a, s. 272). İçinden geldiği gibi yazan ve iki imkânsız yan yana getirmede usta olan Duprey sanrılar dünyasının olasılıklarının kapılarını açarken davet ettiği dünya tekin bir dünya değildir. Buraya girerken de çıkarken de ürperti duyulur. Orada insan ve eşya parçaları birbirine monte

edilmiş şekildedir. Yine Günlük I'de: *"Parçalara-ayrılmış kadın, bize eşlik eden kadın(dan)"* (s. 27) bahsedilir. Canlı ve cansız aynı bedende buluşturduğu yadırgatıcılık dikkatleri çekerken düşünülmemişliğin olağandışılığı karşısında hem tedirgin olunur hem de hayranlık duyulur. Günlük III'de: *"Elimden, sağ elimden, üçe ayrılmış, sessiz kuşlar havalandılar, ve yüzümü deldiler, kendimi henüz içinde tanımadığım vücudumu H noktasına kadar kazarak"* (s. 30) söylemi gerçeküstücülüğüyle büyüleyicidir. Hayal evreninden yansıyanların izdüşümüdür. Duprey sürrealist betimlemeleri kullanarak kendine farklı bir alan açar, orada kendini bulur, kendini keşfeder.

Hâkimiyeti ele geçiren vücut parçaları dizelerdeki yerlerini alırken her biri başka işlevde yeni bir düzlemde yeni bir biçim kazanır. Parçalanmış vücutlardan parçalı bir bütün ortaya çıkar. Bu parçalı-bütün sözü ele geçirerek korku sahnelerinin gerilim müziğini duyumsatır. Kafataslarının yer aldığı bu betimlemelerde hortlak masallarının ürkünçlüğüyle karşı karşıya gelinir: *"Kafataslarının yazısıyla karalanmış büyük kitaplarının kemik cildini cırılçırıl soyarak"* (s. 25) söylemi bu korkunçluğa dikkat çeker, çünkü fantastik, gerçektışı dünyanın gerçek dünyaya müdahalesiyle gerçekleşir (Bouvet, 2007, s. 199).

Jean-Pierre Duprey'in içine doğduğu ortam savaş zamanıdır ve savaşın çirkin yüzüyle erken yaşta tanışan şair için bu travma yaratmış, savaş sırasında gördükleri onda takıntı haline gelmiştir. Şiirlerinin tümünde savaşın korkunç izlerini görmek mümkündür. Vücuttan bağımsız kollar, bacaklar, organlar eserlerindeki yerlerini alırlar. İnsan uzuvlarıyla nesneleri birleştirdiği sürrealist bu bütünleşmeden ortaya esrarengiz olduğu kadar dehşet verici bir anlatı örüntüsü çıkar. Korku yaratan bu betimlemeler iki yan yana gelmez cisimleri bir araya getiren özelliğiyle büyüleyicidir. Olağanla olağanüstünün iç içe konumlandığı imgelemeler gerçeküstü ve fantastik özellikler taşır.

Bu parçalı imge kümeleri şairin parçalanmışlığının izdüşümüdür. Bereli Adam'ın *"içinde baş dönmesini sakladığım uçuşum arasındaki yerde!"* (s. 19) şeklinde tarif ettiği ruh durumu şairle benzerlik oluşturur. Bu boşluk şairin ruhsal gelgitlerinin yansımasıdır. Dizeler şairin içindeki derin yırtılmaya işaret eder: *"Kafan sana konuştuğunda büyük bir gök gürültüsü gibi bir şeyin kızıl bir elbiseyi yırttığını hissediyorum"* (s. 25) söylemi parçalanmışlığın göstergesidir. Benlik algısı parçalı olan şair kendi içine odaklanırken kendisiyle yüzleşmenin sancısını yaşar: *"Kendi önünde, ölümcül bir biçimde kendinden kaçışın önünde"* (s. 27-28) olmanın çaresizliğini duyumsarken, Günlük I'de: *"ben kendi kendimin peşine düştüm"* (s. 29) diye kendisiyle verdiği mücadeleye dikkat çeker. *"Vücudumu içinden kaybettim"* (s. 31) itirafında bulunur. Sembolist şairler sadece kendi duygu ve hislerini şiirlerine yansıtır (Uslu, 2019a, s. 71). Bu anlamda Duprey yalnızca dizeleriyle değil, kendi dünyasının ekseninde dönen özelliğiyle de simgeci şairlerle bütünleşir.

"Yok bir dünya(da)" (s. 38), *"çıkışsız bir ülkedeki o uzak küçük şehir(de)"* (s. 37), yolunu da benliğini de kaybeden şair için her şey yok hükmündedir: *"Kendi hiçliğinizin kesin boyutlarının üçlü kanıtını getirebilmek için ölçmek zorunda kalacağımız bir delik bu. Gerisi zamanın gecesinde kaybolup gider"* (s. 38) dizesi hiçliğe gönüllü teslim oluşun göstergesidir. Kendi kendisinin peşine düşen şairin hiçlikte kaybolduğu bir atmosfer betimlenirken, hiçliğini aşamamanın sancısını yaşadığı gözlemlenir. Hiçliği aşmak bir inanca tutunmayı zorunlu kıldığından inancı sarsılmış olan şairin kendi sanrı dünyasında boğulduğu görülür. *"Hiç kimseden gelmiyorum"* (s. 20) söylemi bunun kanıtıdır. Dünyadan, dünyanın kural ve dayatmalarından özgürleşmiş, kendi takıntılarının tutsağı olmuş şair bu çift açmazın acı ve sancısını duyumsar.

Alışlagelmiş özelliğinin dışında kullanılan nesneler, birbiriyle uyumsuz ifadeler ve imgelerin karmaşık bir şekilde iç içe geçmesiyle oluşan ve gerçeklik algısını bozan bir durum söz konusu olduğunda gerçeküstünden bahsedilebilir (Duplessis, 1991, s. 50-51). Duprey de nesneleri bozmakta, koparmakta, parçalamakta sakınca görmez. Nesnelere yeniden yeni bir şekil verir. Heykeltıraş gibi onları biçimlendirir. Kelimelerle oynadığı gibi nesnelerle de oynar. Nesneler hem canlı hem cansızdır.

Nesnelerden kan, gözyaşı fışkırır. Nesneler şair gibi acı çekerler. Bu varoluş sancısıdır, namevcut olmanın acısıdır. Hiçliğin karanlığında kaybolmaktır.

Şiir, nesnelerin, imgelerin, düşüncelerin, anlamların özgürce kendine yer açtığı bir alandır (Duplessis, 1991, s. 50). Çağrışımlarının zenginliğini sunan Duprey'in şiirlerinin her biri benzer şekilde yeni mecralara sürükler. Sembollerin keşfedileceği bu mecrada yazarın iç sesleri duyulur. Yazardan yankılanan bu iç sesler acı bir çığlık koparır. *"Çakmaktaşı gözyaşları gibi parçalanarak. Bütün ateşten yüzleriyle ağlayan şu aynı çakmaktaşı"* (s. 24) betimlemesi kopan çığlığın gözyaşlarında gizlidir. Derinlerden gelen bu çığlıklar şairin karanlığından çıkarken haykırışlara dönüşür: *"Birdenbire ölü balıklar gibi pullanan kuru gözyaşlarıyla doldu"* (s. 23) söylemi sessiz çığlığın göstergesidir. Dizelerden yayılan hüznün şairin hüznüdür: *"Ellerim parmak ucu sızlaması gözyaşlarıyla ağladılar"* (s. 36) tümcesi hücrelere yayılan ıstıraba göndermede bulunur. Şairi gibi acı çeken bu şiirler titreşimleriyle farklı bir tını oluşturur. Mircea Eliade'ye göre, simgeci düşünce insanın özünün bir parçasıdır, gerçeğin en derin yanlarını ortaya çıkarır, bir gerekliliğe cevap vererek bir işlevi yerine getir, varlığın en gizli olan görüngülerini açığa çıkarır (1992, s. xix). Açığa çıkan bu görüngüler şairin iç ve dış dünyasının izdüşümleridir.

Bu izdüşümlerden şairin haykırışları yankılanır. Çektiği acı varoluş sancısıdır. Varlık dünyasında kendini konumlandıramayan şair kendi varlığını olduğu kadar tüm varlığı yadsır. Her şeyin bir hiçten ibaret olduğunu varsayan Duprey hiçliklerle örülü bir hayal dünyası inşa eder. Bu hayal dünyası da hiçlik üzerine kurduğu hayat felsefesi de ona bir çıkış yolu bırakmaz. İçinin derinliklerinde kendi karanlığıyla yüz yüze gelen şair bu karanlıktan anlam üretir. Çıkardığı anlam hiçliktir. Hiçlik ve boşluk takıntısı onu kendi içine çeker: *"Hiçbir şey olmadığım, hiçbir şeyin hiçbir şey olmadığı, bizim hiç kimse olmadığımız ve en derinimde, yok olanın biz olduğu o yerde, her şey bizi terk ediyordu, her şey bizi düşümümüzde bırakıyordu"* (s. 28) dizeleri kendi hiçliğinde kaybolduğunu, "hiç" in tahakkümü altında olduğunu gösterir. Hiçlik, sürrealistlerde yeni bir estetik demektir (Duplessis, 1991, s. 28). Bu estetikle bütünleşen ve felsefesini umutsuzluk üzerine kuran Duprey bütün varoluş imkânlarına sırtını döner. Çıkışın olmadığı bu labirentte, kaçış yolu olarak sanatın yaratıcılığına sığınır.

Çoğunluğun kabul ettiğinin tersine bir evren yaratan şair normalin sınırlarını zorlayarak uçlarda dolaşır. Marjinal olan yazarların yanında yer alarak sıra dışı bir şiir evreninden seslenir. Seslenişi hiç kimseye değil yalnızca kendinedir. Kendi benliğinden kurtulamayan şair kalıplara meydan okuyan tavırla farklı bir yerde konumlanır. Şiir onun için bir kaçış yoludur. Bu hayatın çıplak gerçeğinden kaçıştır, ama gideceği yer yoktur:

Bir ülkeye yolculuk projesinden bahsetmek istiyorum. Ve ne yazık ki adını, âdetlerini, bulunduğu meridyeni, en temeli bilmemekliğim olan nedenlerden dolayı, size iletemeyeceğim bir ülke bu. Fakat en azından hiçbir yerde bulunmamasından şüphelendiğimi rahatlıkla söyleyebilirim (s. 26).

Gidecek yer bulamayan Duprey'in inşa ettiği dünyanın yapı malzemelerinden biri de "kan"dır. *"İnsan organizmasının tamamını sulayan madde olan kan, başlıca besleyici, nefes aldırıcı ve üretici bir rol oynar. Yaşamın sembolü(dür)"* (Gardin & Olorenshaw, 2014, s. 326). Dizelerde yer alan "kan" hem soğuk; *"kan ne kadar soğuyor böyle..."* (s. 19) derken ölümü çağırır, hem de sıcaktır; *"mavi alevlere dönüşmüş kanın ışınları"* (s. 21) ateş saçır. Kan her yerdedir; *"denizin yüzleri, galibin busesi için kana bulanmış"* (s. 30) olarak tasvir edilir. Kan cisimleşir; *"çarpmasının şiddeti azalmayan gürültüsü kandan ampulü patlattı ve ateşi küle döndürdü (...)* bulutlara sönmüş ocakların görünümünü verdi" (s. 32) dizeleri ürpertir. Kan işlevsel değildir; *"ve yerde cıvık yılanbalıkları gibi sıçrayan yaralı bir elin yakınında patlayacak olan gecenin kalbinden çekilmiş kandan yapılmışlar"* (s. 30) söylemi sıra dışıdır. Duprey'in dünyasında, kan da karadır ve her şeye nüfuz eder.

Jean-Pierre Duprey, başka şairlerin beş-on dizede yaptığı imgeleri iki-üç dizede kullandığı için imgelem bolluğunun baş döndürücülüğüyle karşı karşıya gelir. Fantastik anlayışta aşırılık, yoğunluk, fazla olma durumu söz konusudur (Todorov, 2004, s. 95). İmgelerin yoğun kullanıldığı bu dizelerde benzetmelerin iç içeliği girift bir doku oluşturur. Bu girift dokuya bir de sürrealist ve fantastik unsurlar eklenince ortaya karmaşık bir dünya çıkar. Todorov'a göre, fantastik, okurun yaşananların gerçek olup olmadığına karar vermekte zorlandığında, kararsız kaldığında ortaya çıkar (2004, s. 47). Fantasmalarla dolu kaotik bu dünyada yol almak zorlayıcıdır. Diyalektik özelliğiyle de dikkat çeken dizelerle şair bambaşka bir evren yaratır. Yarattığı bu evrende takıntılı olduğu, başrolü verdiği terimlerin yanında figüran rolündeki kelimelerle sahneyi tamamlar. Bu sahnede dekor doğadır; güneş, ay, deniz, gökyüzü, yıldızlar, ağaçlar... gecesiyle gündüzüyle yer alırken büyüleyici bir yapı oluşturur.

"Yer, gök, hava, deniz, boşluk (bazen havayla dolu) veya hiç" (s. 19) başrolleri paylaşırken her bir eleman bir diğeriyle hem bağlantılı hem de bağlantısız bir etkileşim içine girer. Doğa tasvirleri de karanlıkla bakışım içindedir: "Bulanık büyük bir gündüz" (s. 27) resmedilir. "Gökyüzü boyalı kapanmış bir sahne perdesi" (s. 27) işlevi görür. "Bulutlar kül torbaları" (s. 31) olarak betimlenir. Karanlık yas demektir: "Sonra ışık yas oldu, günün kendi renklerini taşıdığı bir yas ve kristal soluk bir güneş oldu" (s. 32) derken güneşi de solduran şair denizi de karartır: "Bir yas elbisesinden, bir çinimürekkebi hokkasına girmiş denizin rengini anladık" (s. 27) dizeleri "usun ve mantığın sınırlarını aşan bir lirizm, gerçeküstücü bir lirizm(dir)" (İnal, 1981a, s. 273).

Dünyayı olduğu gibi kabul edemeyen Duprey karanlık bir dünya inşa eder. Dizelerinden yansıyan bu karanlık, aydınlıkla savaş halindedir: "O zaman simsiyah bir soğuk esti ve güneş gecede bir şamdan gibi yandı" (s. 23) sözleri güneşi soluk bir ışığa indirger. Geceler, gündüzler, yıldızlar, bulutlar yas havasından ve koyu renklerden kendilerine düşen payı alırlar:

-Geceler ve Gündüzler içimizde birlikte ezilmiş koçanlar gibi yayılıyorlar... (...) ve bu deniz gözyaşı kılığına bürünmüş bir göz gibi yaşayacak (s. 24-25).

-Barutla şişirilmiş bulutların ötesinde, rüzgârı gördüm, yıldızımın yüzünü yerken; yıldızları gördüm (...) çiğ bir kırmızıya düşüp kaybolurken... (s. 30).

-Denizin yüzlerinin, bu kulunuzunki de dâhil bütün biçimleri aldığını gördüm. O zaman, gözlerimin rengi Büyük-Gece burnunu geçiyordu (s. 36).

Şairin ruh durumuyla doğa özdeşim halindedir. Doğa avuntu yeri olmaktan çok hüznün rengine bürünmüş gibidir. Siyah, soluk, kül rengiyle yas havasında ortaya çıkar. Doğayı malzeme yapan şairin sunduğu doğa kendine özgü, simgesel ve fantastiktir. Gecede güneşin olduğu, denizin gözyaşına dönüştüğü, güneşin solduğu, gündüzün bulanıklaştığı bir doğa tasvirine yer verilir. Yapılan tüm bu betimlemeler umutsuzluğun göstergeleridir, bilinçaltının yansımalarıdır. Sürrealistlerde bilinçaltı düşlerle ortaya çıkar. Gerçeküstücüler rüyanın bilinçaltı boyutunu işlemek isterler (Ferran, 2000, s. 53). Düş-gerçek karışımı bu bilinçaltından şairin sessiz çığlıkları yankılanır. İçinde "bir boşluk giderek büyü(r)" (s. 39). Onu kendi labirentinde hapseder. O labirentte kendi duvarlarına çarpan şairde "duvarlar" önemli bir yerde konumlanır. Geçişsiz ve geçirgen yapısıyla diyalektiktir. Duvarlar göz kırparlar. Zaman duvarı (s. 21) olurlar. "Duvarda şeytanın boynuzuna dokunu(r)" (s. 22). Aynı şekilde dizelerde varlık alanı bulan "kapılar" da açılır, kapanır ve kanatlanırlar (s. 32). Kapılar da karanlıktır (s. 38). Kendi zihnine hapsolan şair derinliklerinden yansıyanları aksettirir. Bilinçaltının karanlık dehlizlerinde dolaştırırken içgüdülerini konuşturur. Duygu titreşimlerinin yansımalarını paylaşırken gerçeküstücülüğün olağandışı dünyasında gezdirir. Bu yoğun, ağır, kesif bir gerçeküstücülüktür. Akışkan değil aksine duvarlara ve açılmayan kapılara çarpan bir üslupla oluşturulmuştur.

Duprey'in kendi kendine verdiği savaşım yansımasını doğada da bulur. Dizelerinde savaş sahnelerini görmek mümkündür. Sona, yani ölüme götüren geceler ve gündüzler nasıl birbirleriyle muharebe halindeyse siyah ve beyaz da, ışık ve karanlık da birbirleriyle savaşım içindedir: *"Geceler ve gündüzler bizi sona götüren bir halat. Oyuk göz sonsuzluğu kaplıyor. Sana söylüyorum: Bir beyazlık parçası siyah parçayla savaşacak; aralarında dipçik-şimşek, karanlık-ışık"* (s. 25) dizeleri savaşın izdüşümleridir.

İçine kapanık şairin şiir alanı ses verdiği alana dönüşür. Ancak şiirlerinden yansıyan sesler armonik değildir zira kaotik bir dünyayı betimler. Betimlemelerinden süzülen bu karışıklık dünya kargaşasına göndermede bulunur çünkü şair için dünya bir kaostur. Ölümün kol gezdiği bu gerçek dünyada nefes alamaz. Ancak şiirlerine yansıyanlar da bundan farklı değildir. Bu dünyanın abartılı, amorfik yansımalarıdır. Savaş üreten bir dünyadan bahseder: *"Şimdi bir dünya o kaosta son buluyor. Bir dünyanın şimdi vücutlarının yığıltısında açıldığını işitiyorum, bir dünya ki orada, günlerin ve gecelerin büyük bir muharebesinden beri mahvolmuş"* (s. 30). Bu kaotik ortamda av tüfeği de, mitralyöz de yerlerini alırlar: *"Gözü kapalı ateş edebilmek için mıknaatış saçmalarla doldurulmuş bir av tüfeği..."* (s. 33). *"Köşelere nişan alan doğru açılı bir mitralyöz"* (s. 33). Savaşı çağrıştıran dizelerle şair savaş yıllarına götürür: *"Bununla birlikte yıldız-çivilerin dolularıyla pullanmış uzayda, bir füze yarık bir duvarda o Beyaz-yüzü vuracak"* (s. 28). Simgesel özelliğiyle, çatışma, çarpışma, muharebe, savaş sahnelerini aratmayan nitelikte dizeler yan yana gelirler. Zira simgecilere göre, *"şiir görünmeyeni görür, gösterilmeyeni gösterir, duyulmayanı duyar"* (İnal, 1981b, s. 170).

Görünmeyeni hisseden ve hissettiren Duprey zamanı da kendine göre biçimlendirir. Şairin şiirlerindeki zaman; gecedir, akşamdır, alacakaranlıktır, karanlıktır. Mekânı olduğu gibi zamanı da hiçlik üzerine kurarak zaman algısını alt üst eder: *"Olanaksız saat sonsuzluğun sonundan bir saniye sonrasını gösteriyor"* (s. 39) dizelerinden anlam çıkarmak imkânsızdır çünkü fantastik dünyada *"geçmiş ve gelecek birbirine karışır"* (Prince, 2008, s. 12). Vücut A.: *"İçimde zamanın duvarını taşıyorum"* (s. 21) diyerek zamana duvarla set çeker ve zamanın sonunu çağrıştıır: *"Görünür zaman sonsuzluk-kadranına dökül(ür)"* (s. 39). Şiirlerinde olanaksızlığın olanaklılığı söz konusudur. İmkânsız imkânlı kılan şair dünyaya başka bir çerçeveden bakarak gerçeğin ötesine, sembolistler gibi üstgerçekliğe geçer. Görünmeyen dünyanın ötesinde başka bir dünyanın olduğunu varsayan (Puzin, 2002, s. 22) simgeci anlayışı örneklendirir.

Diğer taraftan zaman ölüm zamanını/saatini gösterir. Gece ve gündüz savaşımının götüreceği yer ölümdür. Şiirlerinde başından sonuna kadar ölüm vardır. Ölüm zamanla örtüştürüldüğü gibi parçalanmış vücutlar ve organlarla da açığa çıkarlar. Dizelerde yer alan kafatasları ölümün simgesidir. Ölümün rengi yeşile çalar (s. 29). Orada *"oyuk ölümün deliğine çarp(ılır)"* (s. 20). *"Ölüm bayrağı, renksizlik renginde, birdenbire dinginleşmiş, ölümsüzlük gönderinde"* (s. 28) yerini alır. Şair için ölüm de yaşam da birdir. İkisi de hiçliktir: *"Ölümler bizim için kayıp olan şamdansız alevlerdir"* (s. 20) der. Ölümün bin bir çeşidiyle karşılaşılır: *"Düşsel bir karga, batan güneşin yarasında, kuzeyden gelip, yarıya indirilmiş ölümün bayrağına son bir selamdan sonra, kırmızı fışkıracak"* (s. 28) sözleri kanı çağrıştıır. Her yerde ölüm vardır: *"Ya ölümümüz bizi yakalar ve kuru kumla örterse, kuru, giderek kuru?"* (s. 21). Sözcüklerini ölümle sonlandırır: *"Tam o anda, kanın ustası, bir gongu çalarak, ölümün dilsiz kayıplarını yuvarladı"* (s. 33). Duprey dünyada beklemededir. Beklediği şey ölümdür. Daha küçük yaştan itibaren ölüm fikrini kafasına yerleştirir. Bütün şiirleri ölüm kokar. Ölümün soğukluğu her yere nüfuz eder:

Öldüğünü düşünüyorsun, bir göz kırpması gibi kısa bir zamanda, ateşlemenin sıcaklığına benzeyen, yapış yapış bir alev suretinde kendini parçaladığını düşünüyorsun. Seni soluyan hava kuru sudan. Başın sana ağır geliyor, taşıyamıyorsun, atamıyorsun da, dalgıç otlarla çizik kollarını kuma saplayan bir bataklık gibi (s. 24).

Ölüm fikri şairde takıntı halindedir. Ölüme övgü düzer. Daha on altı yaşındayken "7 kasım 1946'da yazdığı şiire "Ölümün Savunusu" adını ver(ir)" (Duprey, 2021, s. 12). Dizeleri ölüm ve ceset kokan Duprey'in şiiri vahşet saçar. Kendinde ve dünyada ölümü gören şair ölümün rehberliğinde yol alırken ölümle dansını satırlarına yansıtarak hiçliğin hiçliğinde bir dünya örüntüler. Hiçliğe tutunan şair kendini ve her şeyi hiç hissetmenin kayıp ve kazançlarını yaşarken hiçliğinden çıkardığı karanlığına davet eder. Kendi içindeki geceyi ortaya çıkaran Duprey fantastik dünyasıyla yüzleştirir. Bu fantezma dünyası karamsarlıktan da öte kapkaradır.

İnsan arketipleriyle yönetilirler. Carl Gustav Jung'un gölge arketipine göre, gölge, insanın içinde engellediği arzularıdır, utanç duyulan duygularıdır, ilkel ve hayvansal parçalarıdır, toplumla uyuşmayan yanlarıdır (Hançerlioğlu, 1993, s. 208). Gölgede, insanın herkesten sakladığı yönleri söz konusudur. Geçtan'a göre gölge deha ve çılgınlık arasında bir çizgide savrulmalar yaratabilir (2017, s. 172). Bu anlamda Duprey'in kendi gölgeleriyle savaşım halinde olduğu söylenebilir. Gölgelemlerin hem nimetlerinden hem de külfetlerinden nasibini alır. Gölgelemleriyle mücadelesi onu bir taraftan yaratıcı kılarken bir taraftan da içinden çıkamayacağı bunalıma sürükler. Hezeyanlarının nedeni her şeyi gölgelerden ibaret saymasından kaynaklanır. Gölgelemler insanın karanlık yönüdür. Kendi karanlığına şahit olan Duprey gölgeleri yönetmeyi başaramadığı için ruhsal bunalımın ağır yükü altında ezilir. Herkesten farklı olduğunun bilincinde olan şair çıkış yolu arasa da bulamaz. Hezeyanlarıyla baş başa, kendi içinde savaşım verirken hayata tutunmanın yolunu yaratım alanında bulur. Yaratıcılığının ya da sanrılarının ona sağladığı olanakları sonuna kadar kullanır. Sanat sayesinde kendini var eder, sanatla avuntu bulur. Ancak sadece yirmi dokuz yaşına kadar dayanabilmiştir. İmgeleminden çıkan düşünceler onu çıldırtacak noktaya taşımıştır. Akıl sağlığını bozan bu sanrılara artık katlanamaz hale geldiği için intihar eder. Duprey hayata asılı yaşar, yerleşik değildir. Her an bırakmaya hazır şekildedir ve dünyayı kendini aştığı yerden bırakır! Sanki dünyanın yükünü tek başına taşıyormuş gibi bu dünya ona ağır gelir. Ne istediği bilinmez. Kendisiyle ilgili tek kelime etmez. "Kendimi biraz ketum olmak zorunda hissediyorum" (s. 36) der. Eserlerinden konuşur ama bu konuşma anlaşılmalıdır. Şifreli, kilitlidir, kapalıdır, bulanık ve karmaşıktır. Sessiz, suskun, kapalı, içine dönük bir yapıya sahip olan şair kendi derinliklerinden bir meleke, şiirsel bir deha çıkarır.

SONUÇ

Eklektik bir örüntü sunan, sürrealist, sembolist, fantastik unsurları bünyesinde barındıran, Fransız şair Jean-Pierre Duprey'in şiirleri gerçekliğin ötesine uzanan boyutuyla ve farklı ses, doku ve ritim veren özelliğiyle madde ve madde ötesi dünyanın bileşiminden yeni bir estetik ortaya çıkarır:

Sembolizm açısından: Karanlığın imgelendiği, sembolist özellikler barındıran Duprey şiirleri gerçek hayattan uzaklaştıran içe kapanık bir dünyaya sürükler. Semboller aracılığıyla, metafizik boyuta taşıyarak insanın içinde gizli güçlerden oluşan bir âlemin saklı olduğunu sezinletir. Gerçek dünyanın öğelerini imgelere ve simgelere dönüştürerek görünen evrenin ardındaki görünmeyen evreni duyumsatır. Sis perdeleriyle örtülmüş karanlıkla yüzleştirir. Hüzün ve karamsarlıkla birlikte ortaya çıkan melankoli belli belirsiz sezilen atmosferde, anlatılamaz duyuyu ötesi gerçeğe biçim verir. Duyulara dayalı şiirleri, tinsel ve fiziksel evren arasında köprü oluşturarak duyuyu üstü gerçeği simgeleştirir. Erişilmeyen, görülmeyen görüngüler dünyasının kapılarını aralar. Soyutlama yoluyla, nesneler arasındaki gizemli ilişkiyi açığa çıkarır. Kelimelerin birbiriyle olan ilişkilerinden ve çağrışımlardan hareketle şiirsel bir evren yaratan Duprey, madde-ruh, insan-evren, ses-renk arasındaki uyumu hissettirerek yeni bir biçim, yeni bir dil, yeni bir içerik meydana getirir.

Sürrealizm açısından: Şairin gerçeküstücülüğü başkaldırı üzerine dayanır, zira usun ve mantığın sınırlarını aşan, dünya gerçekliğini yadsıyan özelliğiyle herkese ve her şeye karşıdır. Aklın insan üzerindeki hâkimiyetini kırarak var olan değerleri yok sayan yapısıyla özgürdür. İmgelerin denetimsiz

kullanımıyla şaşırtıcıdır. Gerçeküstünün de ötesine uzanan boyutuyla us ile usdışının kaynaştığı bağlantısız, anlamını okurun düş gücü ve algılayma yetisinden alan şiirin dili büyüleyici bir etki yaratır. Rasyonel olan ve olmayan unsurların sentezinden oluşan imge öbekleriyle doludur. Düş ile gerçeğin karıştığı, yeni bir gerçeğin ortaya çıktığı bir alan açar. Bilinçaltının karmaşık dehlizlerinde dolaştıran şairin, kendisiyle, toplumla, dünyayla çatışmalarının çarpışmasından doğan ve görünen gerçekten uzaklaşan/uzaklaştıran izlerle alışlagelmiş altüst eder. Düşsel ve nesnel arasında mekik dokuyan, gerçeklik algısıyla oynayan, başka bir gerçeklik düzleminden hareket eder. Kalıpları kırarak usun denetimine boyun eğmeyen tutumuyla sınırları zorlar ve aşkın bir yaratı meydana getirir.

Fantastik açıdan: Fantastik, gerçek yaşam alanına gizemin girmesiyle oluşan, yasaların kesin ve değişmez olduğu bir dünyanın tutarlılığını bozan, bilinen dünyanın açıklamaya yetmediği olaylardır. Duprey'in şiirlerinde düş ve gerçek arasında anlam bulanıklığının yaşandığı fantastik oluşum kendini gösterirken okur inanmak ve inanmamak arasında kalır. Doğüstü özelliğiyle insanı karşı karşıya getiren şiirleri canlı-cansız, insan-hayvan-nesne bileşimleriyle hem ürkütür hem şaşırtır hem de büyüler. Gerçekten taşan bir yapı sunarak farklı açıdan bakmaya yöneltir. Bilinen dünyanın yasalarının sorgulandığı, karşılaşılan gerçeküstü durumun açıklamaya yetmediği bir zeminde yol alınır. Açıklanamaz, akıl çerçevesine yerleştirilemez olanın varlığı hissedilir. Olağandışılıkla normal hayatın karışımından ortaya çıkan olağanüstü öğeler gerçeğin sınırlarını zorlar. Şair, fantastik gerçeği farklı kılmak, bilinen gerçeğin dışına çıkarmak ister. Gerçek dünya ile hem bağlantılı hem de bağlantısız alternatif bir dünya sunar.

Sonuç olarak, Duprey'in şiirlerinde gerçek, gerçektışı, gerçeküstü öğeleri bir arada kullanması iç içe geçen yapısıyla eklektiktir. Şair, somut ve soyut olanı yan yana zıt bir şekilde vererek okurun zihninde soru işaretleri yaratır. Gerçeğin ötesinde bir evren yaratarak gerçeği tersyüz eder. Okurun başka bir türden dünyanın olduğuna inanmasını sağlar. Gerçek dünyada gerçekleşmeyecek olay ve olguları yan yana sıralayarak alışılmış kalıpları yıkar. Gerçeği eğip büken yapısıyla farklı bir yerde konumlanır.

SUMMARY

In this study Jean-Pierre Duprey's *Behind his double (Derrière son double)*, which consists of half theatrical and half poetic elements, was examined with an eclectic method. After discussing symbolism and surrealism, which fall within the scope of the eclectic method, the principles of fantastic theory are then addressed. Fantastic theory is discussed based on Tzvetan Todorov's work titled *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre ("Introduction à la Littérature Fantastique")*. In the final stage, the work in question was interpreted in terms of these three doctrines. Poet, painter and sculptor, multi-hyphenate Jean-Pierre Duprey is one of the marginal French poets who produced works in the post-World War II period. Although he was influenced by the surrealist movement of the period, he attracts attention with his style that goes beyond surrealism. It is possible to find surrealist, symbolist, fantastic, hermetic and dialectical elements in his poems. The poet, who uses all these in his own unique way, creates an extraordinary universe of poetry beyond reality. His poems carry traces of both the theatre of the absurd and the theatre of cruelty. Duprey uses the reflections in his imagination in his poems and opens the doors to a completely different universe. The reflections behind these doors that open to the world of symbols both terrify and fascinate. The interaction between object-human-animal-nature is striking. Bringing these components together in a strange way, the poet invites us into an extraordinary universe by normalizing extraordinary. This universe he created is based on nothingness. In the poet's imagination, everywhere, everything, everyone is nothing. In the eyes of Duprey, who bases his philosophy on nothingness, the living and the dead are the same. All of them are shadows, copies. In the world of shadows, there are all kinds of circles. The circle represents infinity and also contains

uncertainty. It swallows, draws in, traps, moves from one dimension to another, envelops, wraps, closes while opening, opens while closing, and encompasses within its own realm. With its dialectical feature, it creates a structure that carries its own opposite. The tools of the world become toys in the hands of the poet who plays with the abstract and the concrete. The poet gives new form to these tools. He assigns a new format to the visible and perceived real world. Through his descriptions, Duprey transports the reader into a world of symbols, creating a realm full of mysteries. He plays with words as he wishes and uses the all the possibilities that words offer him to the fullest. The words that declare their freedom turn into paintings and sculptures in the poet's hands. Duprey's poems about his drifting are full of contradictions. These contradictions are what make the poet unique and they have a dialectical feature with their integrated structure. They form a whole with their elements that change, transform and complement each other. In this sense, descriptions that declare their autonomy with their texture, which transitions from the whole to the part and from the part to the whole, push the limits of associative channels to the limit. The fragmented structure of his poems stems from the fragmentation of his self. And that self is in pain. The poems are filled with the poet's existential pain. His cries echo from his verses. The pain he suffers is the pain of existence. Unable to locate himself in the world of existence, Duprey questions not only his own existence but also the entire existence. Duprey, who thinks that everything consists of nothing, builds a dream world woven with nothingness. This fantasy world is chaotic. It is the projection of the chaos of the world. The poet, who comes face to face with his own darkness deep inside, pursues that darkness and produces meaning from this darkness. Using similar words frequently is a sign that he is obsessed with certain words. The meanings of these words roam in a world known only to the poet. These words carry some weight. They create an implicit meaning. Even though it's difficult to match verses with their deeper meanings to the real world, the words themselves convey a great deal. While his use of the same and similar words reveals his obsession, it also reveals the delusion the poet experiences within himself. His use of human limbs is a sign of trauma from war. The philosophy of nothingness that he adopts and clings to is an indication of his inner unrest. His construction of a pitch-black world reveals his pessimism. Duprey's poems present a three-dimensional image. The poet, who creates another universe with his artistic sensitivity, endures the world he is in through his art because he denies said world. Duprey, who is experiencing existential pain, tries to overcome it by creating. The delusions and hallucinations he experiences contribute positively to his creation. His obsessions and traumas become the driving force in his creation. These creations, which are the product of his delusions, place him in a different position in the field of art.

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

KAYNAKÇA

- Arık, Ş. (2019a). Edebi akımlar, sembolizm. A. Mermer & Y. Bayram (Ed.), *Edebiyat bilgi ve kuramları* içinde (s. 54-55). Ankara: Nobel Yay.
- Arık, Ş. (2019b). Edebi akımlar, sürrealizm. A. Mermer & Y. Bayram (Ed.), *Edebiyat bilgi ve kuramları* içinde (s. 61-62). Ankara: Nobel Yay.
- Aytaç, G. (2009). *Genel edebiyat bilimi*. İstanbul: Say Yay.
- Ayyıldız, M. & Birgören, H. (2021). *Edebiyat bilgi ve kuramları*. Ankara: Akçağ Yay.
- Bazarkaya, O.K. (2023). *Edebiyat kuramları, hermenötikten insan-hayvan çalışmalarına*. Ankara: Nobel Yay.
- Berton, J-C. (1983). *Histoire de la littérature et des idées en France au XX^e siècle*. Paris: Hatier.
- Bouvet, R. (2007). *Étranges récit, étranges lectures: essai sur l'effet fantastique*. Québec: Presses de L'université du Québec.
- Bozzetto, R. (2001). *Le fantastique dans tous ses états*. Paris: Presses Universitaires de Provence.
- Duplessis, Y. (1991). *Gerçeküstücülük* (İ. Yerguz, E. Çamurdan, Çev.). İstanbul: İletişim Yay.
- Duprey, J-P. (2021). *Kendi kopyasının ardında* (M. Bağış, Çev.). İstanbul: Ve Yayınevi.
- Échelard, M. (1984). *Histoire de la littérature en France au XIX^e siècle*. Paris: Hatier.
- Eliade, M. (1992). *İmgeler simgeler* (M.A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: Gece Yay.
- Ferran, F. (2000). *Le surréalisme*. Paris: Nathan.
- Gardin, N. & Olorenshaw R. (2014). *Larousse semboller sözlüğü* (B. Akşit, Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Geçtan, E. (2017). *Psikanaliz ve sonrası*. İstanbul: Metis Yay.
- Jung, C.G. (2019). *Psikolojide tipler* (N. Nirven Çev.). İstanbul: Pinhan Yay.
- Jung, C.G. (2022). *Rüyalar* (M. Yalçınkaya, Çev.). İstanbul: Pinhan Yay.
- İnal, T. (1981a). Gerçeküstücülük. *Türk dili, yazın akımları özel sayısı, sayı: 349*, s. 262-309.
- İnal, T. (1981b). Simgecilik. *Türk dili, yazın akımları özel sayısı, sayı: 349*, s. 168-218.
- Kantarcıoğlu, S. (2009). *Edebiyat akımları, Platon'dan Derrida'ya*. İstanbul: Paradigma Yay.
- Kolcu, A.İ. (2019). *Edebiyat kuramları, tanım-tenkit-tahlil*. Rize: Salkımsöğüt Yay.
- Morgan, C.T. (1989). *Psikolojiye giriş*. Ankara: Hacettepe Yay.
- Öztokat Kılıçeri, N. (2021). *Le Corps dans les contes fantastique et cruels de Maupassant (The body in the fantastic and cruels tales of Maupassant)*. İstanbul: İstanbul University Press.
- Prince, N. (2008). *Le fantastique*. Paris: Armand Colin.
- Puzin, C. (2002). *Le symbolisme*. Paris: Nathan.
- Steinmetz, J-L. (2008). *La littérature fantastique*. Paris: Presses Universitaires de France, Coll. Que sais-je? No: 907.
- Şentürk, R. (2013). *Eleştirel teorinin eleştirisi*. İstanbul: Kesit Yay.
- Uslu Üstten, A. (2019a). Dünya edebiyatında düşünce hareketleri ve edebi akımlar, sembolizm. G. Aytaş (Ed.), *Edebiyat bilgi ve kuramları* içinde (s. 70-72). Ankara: İldem Yay.
- Uslu Üstten, A. (2019b). Dünya edebiyatında düşünce hareketleri ve edebi akımlar, sürrealizm (gerçek üstücülük). G. Aytaş (Ed.), *Edebiyat Bilgi ve Kuramları* içinde (s. 79-81). Ankara: İldem Yay.
- Todorov, T. (1999). *Fantastik edebi türe yapısal bir yaklaşım* (N. Öztokat, Çev.). İstanbul: Metis Yay.
- Todorov, T. (2013). *Introduction à la littérature fantastique*. Paris: Seuil.
- Todorov, T. (1978). *Symbolisme et interprétation*. Paris: Seuil.



Çocuk Felsefesinin İlkokul Öğrencilerinin Yaratıcı Düşünme, Yaratıcı Yazma Becerileri ve Yaratıcı Yazmaya Yönelik Görüşleri Üzerindeki Etkisi

Emine Balcı*

Kamile Adıgüzel**

* Doç. Dr. / Assoc. Prof.

Alanya Alaaddin Keykubat
Üniversitesi, Eğitim
Fakültesi, Sınıf Eğitimi ABD
/ Alanya Alaaddin Keykubat
University, Faculty of
Education, Department of
Classroom Teaching
emine.balci@alanya.edu.tr
Antalya / TÜRKİYE

** Öğretmen / Teacher

Millî Eğitim Bakanlığı /
Ministry of National
Education
kamile_ben07@hotmail.com
Antalya / TÜRKİYE

Gönderim / Received:

15 Mart 2024

Kabul / Accepted:

6 Mayıs 2025

Alan Editörü / Field

Editor: Ülfet Dağ

Öz

Çocuklar için felsefe çocukların; bir haber, günlük hayattan bir olay, resim ya da öyküden yola çıkarak iyi, doğru, ahlak, güzel, adalet gibi kavramların bir yürütücü rehberliğinde tartışılmasıdır. Bu çalışmada, ilkokul 4. sınıf Türkçe dersinde felsefi hikâyelerle yapılan felsefe çalışmalarının öğrencilerin yaratıcı düşünme, yazma becerileri ve yaratıcı yazmaya yönelik görüşleri üzerindeki etkisi incelenmiştir. Araştırma, ön test-son test tek gruplu yarı deneysel bir çalışmadır. Araştırma grubunu, Antalya ilinin Alanya ilçesinde bulunan ilkokul 4. sınıf (16) öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırma nicel ve nitel verilerin birbirini desteklediği karma yöntemle gerçekleştirilmiştir. Çalışma haftada üç saat olacak şekilde sekiz hafta devam etmiştir. Çalışma boyunca felsefe etkinlikleri araştırmacı tarafından yürütülmüştür. Çalışmanın nicel verileri öğrencilere çalışma öncesinde ve sonrasında uygulanan başarı testi ile elde edilirken nitel veriler çalışma öncesi ve sonrasında uygulanan yarı yapılandırılmış görüşmeler ve araştırmacı günlükleri ile elde edilmiştir. Çalışma kapsamında nicel veriler SPSS istatistik paket programı kullanılarak analiz edilirken nitel veriler ise içerik analizi tekniği kullanılarak çözümlenmiştir. Araştırma sonuçlarına göre ilkokullarla yapılan felsefe çalışmalarından elde edilen son test ve ön test puanları arasındaki fark anlamlı çıkmıştır. Bu sonuçlara göre çalışma çocuklarla yapılan felsefe çalışmalarının öğrencilerin yaratıcı yazma becerilerine olan katkısını göstermiştir. Çocuklarda yaratıcı yazma becerisini geliştirmek isteyen öğretmenlere bu çalışma ışık tutacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yaratıcı yazma, çocuk felsefesi, eğitim, tartışma sorgulama, hayal gücü.

The Effect of Philosophy Studies with Fourth Graders on Students' Attitudes and Skills to Creative Writing

Abstract

In this study, the effect of philosophy studies with philosophical stories in primary school 4th grade Turkish lesson on students' creative thinking, writing skills and their views on creative writing was examined. The research is a pretest-posttest single-group quasi-experimental study. The research group consists of primary school 4th grade (16) students in Alanya district of Antalya province. The research was carried out with a mixed method, in which quantitative and qualitative data supported

each other. The study continued for eight weeks, three hours a week. Philosophy activities were carried out by the researcher throughout the study. While the quantitative data of the study were obtained with the achievement test applied to the students before and after the study, the qualitative data were obtained with the semi-structured interviews and researcher diaries applied before and after the study. Within the scope of the study, quantitative data were analyzed using the SPSS statistical package program, while qualitative data were analyzed using the content analysis technique. According to the results, the difference between the post-test and pre-test scores obtained from the philosophy studies conducted with primary schools was significant. The study showed the contribution of philosophy studies with children to students' creative writing skills.

Keywords: Creative writing, children's philosophy, education, discussion, questioning, imagination.

GİRİŞ

Çocukluğun bireyin zihinsel ve bilişsel becerilerinin kazanıldığı, hayat becerilerinin keşfedildiği özel bir dönem olması, bu dönemde bireyin duyuşsal, bilişsel, zihinsel ve sosyal yönden birçok beceri kazanması, çocuklara verilen eğitimin niteliğini ve önemini arttırmaktadır. Yirmi birinci yüzyılda eğitim, bireylerin düşünme becerilerini geliştirmeyi amaç edinmiştir. Bu amaçla eğitim programları değiştirilmiş, öğrenciyi merkeze alan yöntem ve tekniklere önem verilmeye başlanmıştır (Tunç, 2017). Demirbaş (2005)'a göre bilginin hızla üretilip değiştiği çağımızda ilerlemenin yolu bilgiye ulaşma, bilgiyi kullanma ve yeni bilgi üretme becerisine bağlıdır. Günümüz eğitim sisteminde amaç öğrencilere üst düzey düşünme becerileri kazandırmaktır. Bu amaçla öğrencilerin düşünme becerilerini ölçmeye yönelik birçok çalışma yapılmaktadır. Bunlardan biri olan Uluslararası Öğrenci Değerlendirme Platformu (PISA) Türkiye'nin de içinde bulunduğu 65 ülkenin fen, matematik, okuma becerileri ayrıca eleştirel düşünme, muhakeme etme, sentez yapma, analitik düşünme gibi üst düzey düşünme becerilerini ölçmüştür (2003-2009 PISA). Ölçüm sonuçları 1'den 6'ya kadar güçlük düzeyine göre derecelendirilmiştir. Türkiye'deki öğrencilerin sonuçlarına bakıldığında 2.düzye ve altında oldukları ortaya çıkmıştır. Bu çocukların bilgi, kavrama ve uygulama düzeyindeki öğrenmeleri; analiz, sentez ve değerlendirme gerektiren üst düzey becerilere aktaramadığı görülmektedir (Bozkurt, 2016). Öğrenmelerini üst düzey becerilere aktarabilen ülkelere baktığımızda bu ülkelerin yaratıcılığı ön plana alarak eğitim sistemlerini yeniden yapılandırmış ülkeler olduğu görülmektedir (Bozkurt, 2016; Sezer, 2018).

Yaratıcılık çalışmaları eğitim alanında 1950'li yıllarda hız kazanmıştır. Bunun iki önemli sebebi vardır. Bunlardan biri Guilford'un Amerikan Psikologlar Derneğinde küreselleşme ve gelişmenin bir koşulu olarak eğitimde yaratıcılığa ihtiyaç olduğunu belirtmesi, ikincisi ise Sovyetlerin ilk yapay uydu Sputnik'i fırlatması ve başarılı olmasıdır. Bu iki olaydan sonra eğitimde yaratıcılığın önemi fark edilmiş ve eğitimde yaratıcılık ile ilgili çalışmalar hız kazanmıştır (Aydın, 2020).

İçinde bulunduğumuz teknoloji çağında yaratıcılığı ön planda tutan ülkeler; karşılaştığı sorunlara kısa sürede farklı çözümler üreten, üst düzey düşünme ve algılama yeteneği yüksek, yaratıcı, düşünen, sorgulayan, eleştiren, düşüncelerini iyi biçimde ifade edebilen bireylere ihtiyaç duymaktadır. Bu özelliklere sahip bireyler yetiştirmek için öncelikle öğrencilerin yaratıcı düşünme becerilerinin ortaya çıkarılması ve geliştirilmesi gerekir. Yaratıcı düşünmeyi geliştirme, bireylerin gerek iletişim becerilerini geliştirmeye gerekse , yeni durumlara daha kolay adapte olmalarına yardımcı olur (Yenilmez ve Yolcu, 2007). Bu açıdan bakıldığında eğitim sistemleri hem hayal gücünü hem de üst düzey düşünme yeteneğini geliştiren, bireyin yaratıcılığının önünü açan, bireyin kendini ifade etmesini sağlayan yeni yöntem ve tekniklere ihtiyaç duymaktadır (Uygun ve Çetin, 2020). Bireyin kendini ifade etmesinin en etkili yollarından olan yazma becerisi gerek kişisel gelişim gerekse toplumsal gelişim bakımından önemini korumaktadır (Akyol, 2014). Demir (2013)'e göre Türkçe derslerinde yazma becerisi kazandırılırken aynı zamanda öğrencilerde eleştirel ve yaratıcı bakış açısı oluşturmak ve onların konuyla ilgili yeni ve farklı düşünce üretmesini sağlamak da amaçlanmaktadır. Çünkü yazma, yaratıcı düşünmeyi ve yeni bilgiyi ön bilgiyle ilişkilendirmeyi sağlar. Demirbaş (2005)'a göre yaratıcılığı geliştiren teknikler arasında en çok beyin fırtınası, yaratıcı problem çözme, örnek olay inceleme, kavram haritaları, görüş geliştirme ve yaratıcı yazma etkinlikleri önerilmektedir. Yaratıcı yazma; öğrencide yazmaya istek, merak, ilgi ve heyecan uyandıran ayrıca yaratıcılığı da geliştiren yeni nesil tekniklerden biridir (Memiş, Sever ve Bozkurt, 2016). Yaratıcı yazma Türkiye'de yalnızca Türkçe dersi içerisinde yer alan bir etkinlik olarak görüldüğünden öğrencilerde yaratıcı yazma becerisinin gelişimi yalnızca öğrenci çabası ile sınırlı kalmaktadır. Halbuki yaratıcı yazma becerisinin kazanılması için öğrencinin dış dünyayı algılaması, hayal gücünü kullanması, sorgulama ve yorum yapması gerekmektedir

(Durukan ve Satılmış, 2021). Yaratıcı yazma insanın kendinde var olan bilgi, olay, kavram ve hayallerini yeniden kurgulayarak yeni ve özgür bir yazı ortaya koyma işidir (Demir, 2012). Yaratıcı yazmanın süreç temelli bir yazma tekniği olup öğrencinin hayal dünyasını dış gerçeklikle birleştirmesini esas almaktadır. Temelinde fikirlerin güzel, estetik ve sanatsal olarak yazıya aktarılma çabası yatan yaratıcı yazma becerisinin gelişmesi için öğrencilerin hayal güçlerinin ve yaratıcılıklarının desteklendiği, öğrencileri düşünmeye, sorgulamaya, bilgileri yeniden yapılandırmaya yönlendiren bir yazma eğitime ihtiyaç vardır (Baki, 2019). Bunun içinde öncelikle çocukların düşünce dünyaları beslenmeli çocuğun yaşadığı dünyayı algılaması sağlanmalıdır. İşin içine merak, dünyayı algılama gibi özellikler girince akıllara hemen felsefe gelmektedir. Felsefenin tarihsel gelişimine baktığımızda aslında özünde merak duygusu ve insanın yaşadığı dünyayı anlama çabası vardır. İnsan bu çabasını merakla gösterir. Merak eder ve merak ettiği bu dünyayı anlamak için de sorular sorar. Dünyayı keşfetme, anlama isteği, soru sorma, merak etme gibi filozoflarda bulunan bu özellikler çocuklarda da vardır. Çocuklar da tıpkı filozoflar gibi cesurdurlar, yaşadıkları dünyayı merak ederler ve bu dünyayı anlamak için çeşitli sorular sorarlar. Thomas Wartenberg *Big Ideas For Little Kids* adlı kitabının birinci bölümünde yer alan 'Natural-Born Philosophers' başlığında doğal merak ile dünyaya gelen çocukların da birer filozof olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle de Wartenberg, çocukların felsefe yapabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre doğal filozof olan çocuklar desteklenmelidir. (Wartenberg, 2009, Ögüt, 2019).

Çocukların yaratıcı yazma becerilerinin gelişmesi için yazma yeterlilikleri kadar düşünsel becerilerinin de beslenmesi ve desteklenmesi gerekir. Bu yönüyle bakıldığında çocuklar için felsefe eğitimi çocukların düşünme becerilerini destekleyecek en etkili yollardan biridir. Çocuklar için felsefe bir olaydan, haberden, resimden ya da bir öyküden yola çıkarak çocukların diyalog ve tartışma yoluyla bilgiyi yeniden inşa etmesi ve değerlendirmeler yapmasıdır (Akkocaoğlu Çayır ve Akkoyunlu, 2016). Çocuklar için felsefenin öncüsü kabul edilen Lipman (2003) çocuklar için felsefe eğitimi çocukların, düşünme kapasitelerini geliştirmeyi kolaylaştırmak için okullarda kullanılan bir eğitim yaklaşımı olarak belirtir. Yapılan araştırmalara göre çocuklarla felsefe uygulamalarının, kavramları yapılandırma, sorgulama, akıl yürütme, yorumlama, anlam çıkarma ve anlamlar arası ilişki kurma gibi becerileri geliştirdiğini ortaya koymuştur (Boyacı, Karadağ ve Gülen, 2018). Çocuklarla yapılan yaratıcı yazma etkinliklerinde de felsefe etkinliklerinde de amaç çocukların düşünmesini, yorumlamasını, yeniden kurgulamasını, hayal etmesini ve yaratıcılıklarının gelişmesini sağlayarak üst düzey düşünme becerilerinin gelişmesine imkân sunmaktır (Baki, 2019; Boyacı, Karadağ ve Gülen, 2018; Taşdelen, 2014).

Çocuklarla felsefe eğitime yönelik dünyanın birçok ülkesinde çeşitli çalışmalar yapılsa da Türkiye'de çocuklar için felsefe uygulamaları çok yetersiz kalmaktadır (UNESCO, 2007). Bu çalışma amaçları bakımından çocuk felsefesi ve yaratıcı yazmanın birbirine olan etkisini belirlerken aynı zamanda ilkokullarda çocuk felsefesinin etkin olarak kullanılması açısından araştırmacılara fikir olacaktır.

Bu araştırmada çocuklarla felsefe eğitiminin dördüncü sınıf öğrencilerinin yaratıcı yazma becerileri ve öğrencilerin yaratıcı yazmaya yönelik görüş ve düşünceleri üzerindeki değişimini tespit etmek amacıyla yapılmıştır. Bu amaçla çocuklarla yapılan felsefe çalışmalarının öğrencilerin yazmaya yönelik tutumlarına, yaratıcı yazmaya yönelik duygu ve görüşlerine ayrıca felsefe çalışmalarının yaratıcı yazmaya etkilerine yönelik bize ipucu verecektir.

Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmaktadır:

1. Öğrencilerle yapılan çocuk felsefesi etkinlikleri öğrencilerin yazmaya yönelik tutumlarında bir değişikliğe sebep olmakta mıdır?
2. Öğrencilerin yaratıcı yazma becerilerine ilişkin ön test-son test puanları arasında anlamlı bir fark var mıdır?

3. Çocuklarla yapılan felsefe çalışmaları öğrencilerin yaratıcı yazmaya yönelik düşünce ve görüşlerinde bir değişiklik sağlamakta mıdır?
4. Öğrencilerle yapılan çocuk felsefesi etkinliklerinin yaratıcı düşünmeye bir etkisi var mıdır?

YÖNTEM

Araştırmanın Modeli

Çocuklarla yapılan felsefe etkinliklerinin öğrencilerin yaratıcı yazma algı ve becerilerine etkisini incelemek isteyen bu çalışma karma yöntem ile gerçekleştirilmiştir. Karma yöntem nitel ve nicel verilerin bir araya getirilip verilerin birlikte analiz edilmesini gerektirir (Baki, 2019). Karma yöntemde araştırmacı kullandığı bir yöntemin eksik kalan yönlerini diğer yöntem ile kapatabilme imkanına sahiptir (Baki ve Gökçek, 2012). Daha çok nicel temelli olan bu çalışmada nitel yöntemle desteklenen karma araştırma yöntemlerinden gömülü desen kullanılmıştır. Gömülü desende nitel ya da nicel yöntemlerden biri ön plana çıkarken diğer yöntem ön plana çıkan verilerin desteklenmesi, açıklanması ve genellenmesi için kullanılmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2013).

Araştırmanın nicel boyutunda öncelikli olarak çocuk felsefesinin öğrencilerin yaratıcı yazma becerilerine etkilerini belirlemek amacıyla ön-test son-test tek gruplu yarı deneysel desen kullanılmıştır. Tek gruplu ön test-son test yarı deneysel desen, deneysel işlemin etkisinin deneysel işlem öncesi ve sonrasında test uygulanarak incelendiği desen türüdür (Büyüköztürk, 2015). Araştırmanın nitel boyutunda ise nitel desenlerden eylem araştırması yöntemi kullanılmıştır. Yıldırım ve Şimşek (2013)'e göre eylem araştırması, kuruluşlarda fiilen çalışan bir uygulayıcının kendisi veya bir araştırmacı ile hazırladığı uygulamada bulunan sorunların veya ortada olan sorunun anlaşılması ve bu sorunların çözülmesi için planlı bir şekilde veri toplama ve analiz etme süreci olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda nitel veriler görüşme tekniğinin temel alındığı yarı yapılandırılmış görüşme ile elde edilmiştir.

Araştırma Grubu

Araştırmanın nicel çalışma grubu, olasılıklı olmayan örnekleme tekniklerinden biri olan amaçlı örnekleme tekniği ile belirlenmiştir. Yıldırım ve Şimşek (2013)'e göre amaçlı örnekleme tekniği amaca yönelik örneklem ve durumların çalışılmasıdır. Bu bağlamda araştırma yaparken grubun gönüllü, ulaşılması ve veri toplanması kolay öğrencilerden oluşmasına dikkat edilmiştir. Araştırmanın örneklemini, seçkisiz olmayan amaçsal örnekleme yöntemlerinden, ölçüt örnekleme kullanılarak belirlenen aynı sınıftan toplam 16 dördüncü sınıf öğrencisi oluşturmuştur. Ölçüt örnekleme yönteminde esas amaç belirlenmiş ölçütleri sağlayan durumların çalışılmasıdır (Yıldırım ve Şimşek, 2011). Bu örneklemedeki temel ölçüt katılımcıların felsefe eğitimi sürecine ilişkin çalışmalara katılmış olmalarıdır. Aşağıda Tablo 1'de araştırmaya katılan öğrencilerin bazı demografik özellikleri verilmiştir.

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Demografik Özellikleri

Değişken	f	%
Kız	9	56,25
Erkek	7	44,75

Görsel 1. Çocuklarla Felsefe Eğitiminde Yaratıcı Yazma Süreci**Veri Toplama Araçları**

Nicel Veri Toplama Araçları	Nitel Veri Toplama Araçları
• YAYTÖ (Yazmaya Yönelik Tutum Ölçeği) • YİDÖF (Yaratıcı Yazma İçin Değerlendirme Ölçütleri Formu)	• Görüşme • Araştırmacı Günlükleri

Bu bölüm dört kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda uygulama öncesinde ve sonrasında öğrencilerin yazmaya yönelik tutumlarını belirlemek amacıyla Kırmızı (2009) tarafından geliştirilen yazmaya yönelik tutum ölçeği (YAYTÖ) uygulanmış ve puanlanmıştır sonrasında elde edilen ön test ve son test puanları arasındaki farkı görmek amacıyla Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi uygulanmıştır. YAYTÖ kullanabilmek için gerekli izinler alınmıştır.

İkinci kısımda yaratıcı yazma öğrenme düzeylerini belirlemek amacıyla uygulama öncesinde ve sonrasında test yapılmış elde edilen testler Kırmızı (2011) tarafından geliştirilen Yaratıcı Yazma İçin Değerlendirme Ölçütleri Formu (YİDÖF) kriterlerine göre değerlendirilmiştir. YİDÖF'ü kullanabilmek için gerekli izinler alınmıştır.

Üçüncü kısımda öğrencilerin yaratıcı yazmaya yönelik görüşlerinin belirlenmesi amacıyla çalışma öncesinde ve sonrasında öğrencilerle yarı yapılandırılmış görüşme yapılmıştır. Görüşme bize herhangi bir olay ya da durumla ilgili duygu, tutum, düşünce ve bilgilere birincil kaynaktan ulaşma imkânı sunmaktadır (Tekin ve Tekin, 2006). Görüşmeler ses kayıt cihazı ile kaydedilmiştir. Kaydedilen görüşmeler deşifre edilerek tema ve kodlarına ayrılmıştır. Çalışmada güvenilirliği sağlamak için kayıtlar, farklı farklı zamanlarda dinlenerek kodlanmıştır. Kodlar arasındaki tutarlılık görüşmenin kodlama sürecindeki güvenilirliğini göstermektedir (Türnüklü, 2000).

Dördüncü kısımda ise öğrencilerle yapılan felsefi çalışmaların öğrencilerin yaratıcı düşünme becerilerine olan etkisini belirlemek amacıyla uygulama boyunca araştırmacı tarafından notlar tutulmuş. Sonrasında bu notlar içerik analizi ile analiz edilmiş ve doğrudan alıntılara yer verilmiştir.

Yaratıcı Yazma İçin Değerlendirme Ölçütleri Formu (YİDÖF)

Öğrencilerin yaratıcılıklarının değerlendirilmesi amacıyla uygulama öncesinde ve sonrasında öğrencilerden verilen konu ve kriterlere uygun hikayeler yazmaları istenmiştir. Kırmızı (2009) tarafından geliştirilen YİDÖF yaratıcı yazma çalışmalarını değerlendirmeyi kolaylaştırmak amacıyla altı akademisyen dört sınıf öğretmeninin görüşü alınarak altı ölçüt olacak şekilde oluşturulmuştur. Bu ölçütler:

- 1.ÖLÇÜT: Yazının içeriğinin, alışılmışın dışında belli başlı bir yenilik ya da yenilikler içermesi
- 2.ÖLÇÜT: Yazıda bilinen bir öğenin yeni bir biçimde ifade edilmesi
3. ÖLÇÜT: Yazıda özgün benzetme/benzetmelerin yer alması
4. ÖLÇÜT: Yazıda yer alan yeni fikirlerin anlaşılır bir şekilde açıklanması
5. ÖLÇÜT: Yazıdaki duygu ve fikirlerin etkili ve akıcı bir şekilde ortaya konulması
6. ÖLÇÜT: Yazıya uygun bir başlık verilmesi

YİDÖF'ün oluşturulurken Susar (2009) yaratıcı yazmaya yönelik ölçütler ve ölçütlere ilişkin puanlar belirlenmiştir. Daha sonra bu ölçütler alanında uzman kişilerce değerlendirilmiş ve "yaratıcı yazma için değerlendirme ölçütleri formu (YİDÖF)" ortaya çıkmıştır. Ayrıca ölçütlerin etkililiğinin belirlenmesi amacıyla Susar tarafından ön uygulama çalışması yapılmıştır. YİDÖF'ün etkililiğinin belirlenmesi amacıyla 288 öğrenci ile ön uygulama yapılmış elde edilen sonuçlar arasındaki tutarlılığa bakılmıştır. Buna göre verilen puanların tutarlılığına bakıldığında birinci ölçüt için ,75; ikinci ölçüt için ,81; üçüncü ölçüt için ,67; dördüncü ölçüt için ,74; beşinci ölçüt için ,72; altıncı ölçüt için ise ,83 olduğu görülmüştür (Kırmızı, 2011).

Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu

Öğrencilerin yaratıcı yazmaya yönelik görüş ve düşüncelerini öğrenmek amacıyla çalışma öncesinde ve sonrasında 16 öğrenciyle yarı yapılandırılmış görüşme yapılmıştır. Görüşme sorularının kapsam, yapı ve dil geçerliliğini sağlamak amacıyla 2 alan uzmanı ve 3 sınıf öğretmeni ile çalışılmıştır. Görüşmeler ses kayıt cihazı ile kaydedilmiş ve sonrasında deşifre edilerek tema ve kodlara ayrılmıştır. Güvenilirliğin sağlanması amacıyla ses kayıtları başka bir uzmana daha dinletilerek tema kodlara ayrılması sağlanmıştır. Sonrasında oluşturulan tema kodlar karşılaştırılmış ortak kod ve temalar belirlenerek içerik analizi ile analiz edilmiştir.

Yazmaya Yönelik Tutum Ölçeği (YAYTÖ)

Öğrencilerin yazma tutumlarını belirlemek için Susar Kırmızı'nın (2009) geliştirdiği "Yazmaya Yönelik Tutum Ölçeği (YAYTÖ)" kullanılmıştır. Susar Kırmızı (2009)'a göre ölçek maddeleri oluşturulurken literatür, öğrencilerle yapılan görüşmeler ve öğrencilere yöneltilen açık uçlu sorulardan elde edilen düz yazı biçiminde yanıtlar dikkate alınmıştır. Oluşturulan maddeler uzman görüşüne sunulmuştur. Alınan uzman görüşleri doğrultusunda ölçek maddeleri düzenlenerek 12'si olumsuz, 40'ı olumlu 52 maddelik ön deneme formu oluşturulmuştur. Ölçeğin ön deneme çalışması Denizli'de çeşitli resmî ve özel ilköğretim okullarının 4. (n= 122) ve 5.(n= 136) sınıflarında, 2007–2008 eğitim öğretim yılı, güz döneminde gerçekleştirilmiştir. 258 (kız= 145, erkek= 113) kişi üzerinden değerlendirme yapılmıştır. Elde edilen verilerin faktör analizine uygun olup olmadığını belirlemek için KMO değerine bakılmıştır. Ölçeğin KMO değerinin 0,90 olduğu belirlenmiştir. Örneklemenin faktör analizi için yeterli olduğu görüldükten sonra, verilerin çok değişkenli normal dağılımdan gelip gelmediği Bartlett küresellik testi ile incelenmiştir. Bartlett küresellik testinin sonucu 0,05 düzeyinde anlamlı çıkmıştır (p=0,000). Bartlett testinin anlamlı çıkması verilerin normal dağıldığını göstermektedir. Yapılan döndürülmüş

faktör analizinde birden fazla faktörde yer alan ve madde faktör yükü 0,50'nin altında olan maddeler ölçme aracından çıkarılmıştır. 18 madde elendikten sonra kalan 34 madde ile asıl ölçek oluşturulmuştur. 8 olumsuz, 26 olumlu maddeden oluşan ölçeğin maddelere ilişkin faktör öz değerleri 0,50 ile 0,86 arasındadır. Ölçeğin Cronbach Alpha güvenirlik katsayısının 0,90 olduğu belirlenmiştir. Maddelerin toplam varyansı %59,28'dir. Her bir öğrencinin ölçekten alabileceği ağırlıklı ham puan en az 34, en çok ise 170'tir. Toplam puanın yüksek olması, öğrencilerin yazmaya yönelik tutumlarının olumlu olduğunun, düşük olması da tutumlarının olumsuz olduğunun göstergesi olarak yorumlanmaktadır. YAYTÖ Likert tipi olarak "hiç katılmıyorum, katılmıyorum, kısmen katılıyorum, katılıyorum, tamamen katılıyorum" şeklinde uygulanmıştır. Alınabilecek puan 34-170 aralığındadır. Puanın %70'e yakın olması, yazma tutumunun olumlu olduğunu; %34'e yakın olması ise yazma tutumunun olumsuz olduğunu göstermektedir. Ölçek 15-20 dk arasında bir sürede uygulanmıştır.

Araştırmacı Günlüğü

Çelik, Baykal ve Çelik Memur (2020)'a göre nitel araştırmalarda çok önemli bir yer tutan araştırmacı günlüğü yazımı, araştırma sürecinin başından sonuna dek verilerin ve kodların analiz edilmesinde yardımcı bir araç niteliğindedir. Bu çalışmada; araştırmacı çalışma süresince haftada üç saat olmak koşulu ile sekiz hafta uygulama yapmış, uygulamaları ses kayıt cihazına kaydetmiş ve meydana gelen olayları küçük bir deftere not etmiştir. Bu aşamada öğrencilerde meydana gelen değişimler ve yaratıcı fikirler araştırmacı tarafından bu günlüğe not edilmiştir. Araştırmacının uygulama sürecinde elde ettiği in formal gözlemler de araştırmacı günlüğüne not edilmiştir.

Veri Toplama Süreçleri

Çalışma, tek gruplu ön test-son test yarı deneysel desen çalışması olduğundan araştırmanın nicel verilerini toplamak amacıyla öncelikle çalışma grubu belirlenmiş ve 4. sınıftan 16 öğrenci seçilmiştir. Sonrasında öğrenciler için sekiz haftada işlenmek üzere sekiz adet çocuk felsefesi kitabı temin edilmiştir. Veliler ve çocuklar süreç ile ilgili bilgilendirilmiş veli onayı alınmıştır. Sekiz hafta boyunca öğrencilerle haftada üç saat felsefe çalışmaları yapılmıştır.

Tablo 2. Türkçe Dersi 4. Sınıf Çocuk Felsefesi Ders İşleniş Tablosu

No	Tarih	Uyaran	Sorular
1	17-21 Ekim 2022	Gerçek mi Sahte mi?	Gerçek Nedir? Gerçek ile sahte nasıl anlaşılır? Ne gerçek ne sahte? Rüyalar gerçek mi?
2	24-28 Ekim 2022	Konuş Benimle Küçük Kedi?	Hayvanlar konuşabilir mi? Konuşmasaydın nasıl iletişim kurardın? Neden insanlar aynı dili konuşmuyor?
3	01-04 Kasım 2022	Ben Artık Büyüdüm!	Niçin büyümek istiyorsun? Büyümek ne demek? Büyüyünce nasıl bir yetişkin olmak istersin?

4	07-11 Kasım 2022	Ahh! Hasta Oldum	Hasta olmak ne demek? Hasta olunca nasıl hissederiz? Hasta olunca bize kim yardım eder? İnsanın sadece vücudu mu acır? İnsanın kalbi neden acır?
5	21-25 Kasım 2022	Hayır Ben Yapmadım	İnsan neden yalan söyler? Yalan söylemek hep mi yanlıştır? Tehlikeli yalanlar var mıdır?
6	28-30 Kasım 2022	Bana Kırmızı Motor Al	İnsan her istediğine sahip olmalı mı? Ailemiz her istediğimizi almalı mı? Neleri alıp neleri almamamız gerektiğini nasıl ayırt edebiliriz? Herşeye sahip olsak mutlu olur muyuz?
7	05-09 Aralık 2022	Bergamot Uyuyor mu?	Canlılar ölünce nereye gider? Hiç ölüm olmasa hayat nasıl olurdu? Ölüm neden bizi korkutur?
8	12-16 Aralık 2022	O Benim!	Arkadaşlarıyla oynamak hoşuna gider mi? Arkadaşlar oyuncaklarını paylaşmalı mı?

Çalışma sonrasında öğrencilere öncelikle yine Kırmızı (2009) tarafından geliştirilen “Yazmaya Yönelik Tutum Ölçeği (YAYTÖ)” uygulanmış sonrasında da yaratıcı yazma becerilerini ölçmek amacıyla son testler uygulanmıştır. Son testler de yine YİDÖF’e göre değerlendirilmiştir. Ön test ve son test puanları arasındaki fark SPSS paket programı ile hesaplanmış, farkın istatistiksel olarak anlamlı olup olmadığına bakılmıştır.

Araştırmanın nitel verilerini toplamak için yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Öncelikle öğrencilerin uygun olduğu bir zamanda onlara görüşme ile ilgili bilgi verilerek araştırma öncesinde ve sonrasında uygulanmıştır. Görüşmeler deşifre edilerek iki ayrı uzman tarafından değerlendirilmiş elde edilen sonuçların tutarlı olduğu görülmüştür. Elde edilen veriler temalara ve kodlara ayrılıp içerik analizi tekniği ile analiz edilmiştir. Ayrıca doğrudan alıntılara yer verilmiştir. Alıntılar olduğu gibi aktarılmış sadece yöresel söylemlerde düzetmeler yapılmıştır.

Araştırmacı uygulama süreci boyunca öğrenciler ve uygulama ile ilgili notlar tutmuş, Çalışmaları ses kayıt cihazına kaydetmiştir. Araştırma sonunda elde edilen araştırmacı günlüklerinden elde edilen veriler analiz edilerek süreç ile ilgili doğrudan alıntılara yer verilmiş sadece yöresel söylemlerde düzenlemeler yapılmıştır. Son olarak elde edilen nitel ve nicel veriler birlikte yorumlanmıştır.

Verilerin Çözümlemesi ve Analizi

Bu çalışmada nicel ve nitel verilerin birbiri ardına analiz edilmesine olanak sağlayan ardışık analiz tekniği kullanılmıştır (Baki, 2019). Araştırmanın nicel verileri Kırmızı (2009) tarafından geliştirilen Yazmaya Yönelik Tutum Ölçeği (YAYTÖ) ve öğrencilere uygulanan ön test ve son test olarak

katılımcılara uygulanan yaratıcı öykü yazma etkinliklerinin YİDÖF ile puanlanması sonucu elde edilmiştir. Elde edilen veriler SPSS paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Uygun koşullar sağlandığında parametrik testler parametrik olmayan testlere oranla daha güvenilir sonuçlar verir (Turanlı, 2000). Ancak bu çalışmada $n < 30$ olduğundan parametrik olmayan testlerin kullanılması daha uygun görülmüştür. Tek grup ön test-son test deseni için verilerin çözümlenmesinde genelde ilişkili ortalamalar t-testi uygulanır (Aslan, 2011). Ancak bu çalışmada elde edilen ön test ve son test puanlarının uygulanan yöntemle göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek amacıyla örneklem sayısının parametrik testler için yeterli gelmemesi nedeniyle Wilcoxon işaretli sıralar testi kullanılmıştır. Analizler SPSS paket programı ile yapılmış ve araştırmada anlamlılık düzeyi $p < 0,05$ olarak alınmıştır. Test sonuçları analiz edilmiş, raporlanmış ve sonrasında yorumlanmıştır.

Nitel verilerin analizinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Bu teknikte metin içerisindeki ilişkiler tespit edilir ve ortak kodlar oluşturularak çıkarımlarda bulunulur (Büyüköztürk vd., 2015). Katılımcıların görüşme sorularına verdikleri cevaplar analiz edilmiş, elde edilen kod ve temalar tablolarda frekansları ile gösterilmiştir. Elde edilen veriler içerik analiziyle yorumlanmış ayrıca doğrudan alıntılara da yer verilmiştir. Yapılan veri analizinin güvenilirliğinin artırılması için görüşmeler farklı zamanlarda kodlanarak kodlar arası tutarlılığa bakılmıştır. Ayrıca içerik analizi sonuçları, uygulayıcının gözlemlerden elde ettikleri verilerle desteklenmiştir.

BULGULAR

Araştırmanın bu bölümünde elde edilen veriler ışığında alt problemler, sırasıyla nicel ve nitel verilerin analizleri sonucunda elde edilen bulgulara ve bulgulara ait yorumlara yer verilmiştir.

Araştırmanın Nicel Bulguları

Araştırmanın birinci alt problemi “Öğrencilerle yapılan çocuk felsefesi etkinlikleri öğrencilerin yazmaya yönelik tutumlarında bir değişikliğe sebep olmuş mudur?” şeklinde belirlenmiştir. Öğrencilerin yazmaya yönelik tutumlarını belirlemek amacıyla uygulama öncesinde ve sonrasında YAYTÖ uygulanmış ve puanlama yapılmıştır. Elde edilen ön test ve son test puanları arasındaki farkı görmek amacıyla Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi uygulanmış sonuçlar Tablo 3’de verilmiştir.

Tablo 3. Çalışma Grubu YAYTÖ Ön Test- Son Test Puanlarının Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi Sonuçları

Son Test- Ön Test	N	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	z	P
Negatif Sıralar	0 ^a	,00	,00		
Pozitif Sıralar	16 ^b	8,50	136	-3,517	,000
Fark Olmayan	0 ^c				

*Negatif sıralara dayalı

Tablo 3’e göre çalışma grubunun YAYTÖ’ye göre almış oldukları ön test ve son test puanları arasında $p=0,00 < 0,05$ düzeyinde anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Fark puanlarının sıra ortalamaları ve toplamı dikkate alındığında ise, gözlenen bu farkın pozitif sıralar yani son test puanları lehine olduğu anlaşılmaktadır. Çalışma grubunun ön test puan ortalaması 69,93 bulunmuşken, son test puan ortalaması 113,56 bulunmuştur. Elde edilen veriler, yapılan çalışmanın etkililiği lehine anlamlı bir farklılık olduğunu göstermektedir.

Araştırmanın ikinci alt problemi “Öğrencilerin yaratıcı yazma becerilerine ilişkin ön test-son test puanları arasında anlamlı bir fark var mıdır?” şeklinde belirlenmiştir. Öğrencilere uygulama öncesinde ve sonrasında öğrencilerin yaratıcı yazma becerilerini belirlemek amacıyla yaratıcı yazma çalışmaları yaptırılmış, bu çalışmalar YİDÖF’e göre değerlendirilip puanlanmıştır. Bu amaçla elde edilen ön test ve son test puanları arasındaki farkı görmek amacıyla Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi uygulanmış sonuçlar Tablo 4’te verilmiştir.

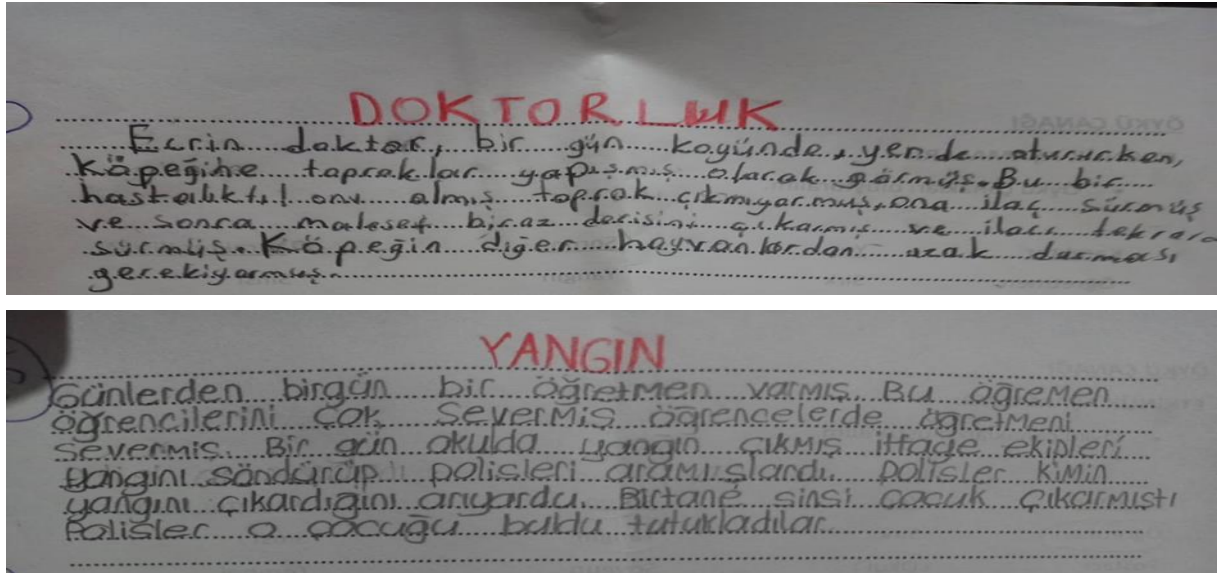
Tablo 4. Çalışma Grubu YİDÖF’e göre Ön Test- Son Test Puanlarının Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi Sonuçları

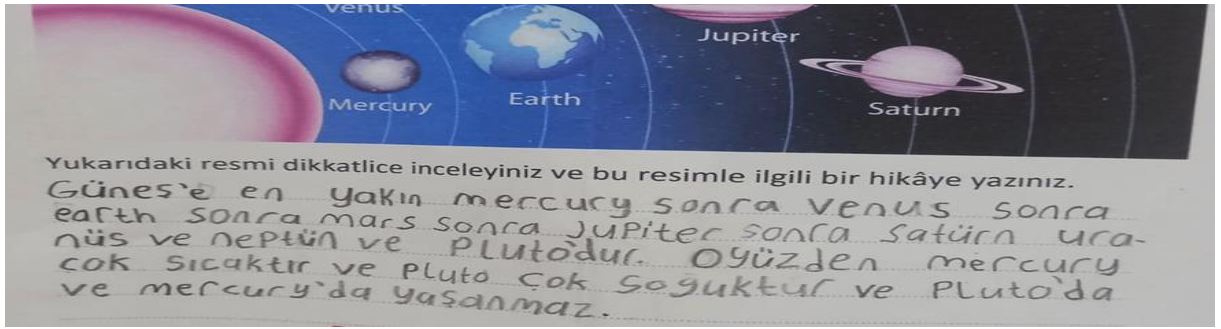
Son Test- Ön Test	N	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	z	P
Negatif Sıralar	0 ^a	,00	,00		
Pozitif Sıralar	16 ^b	8,50	136	-3,517	,000
Fark Olmayan	0 ^c				

*Negatif sıralara dayalı

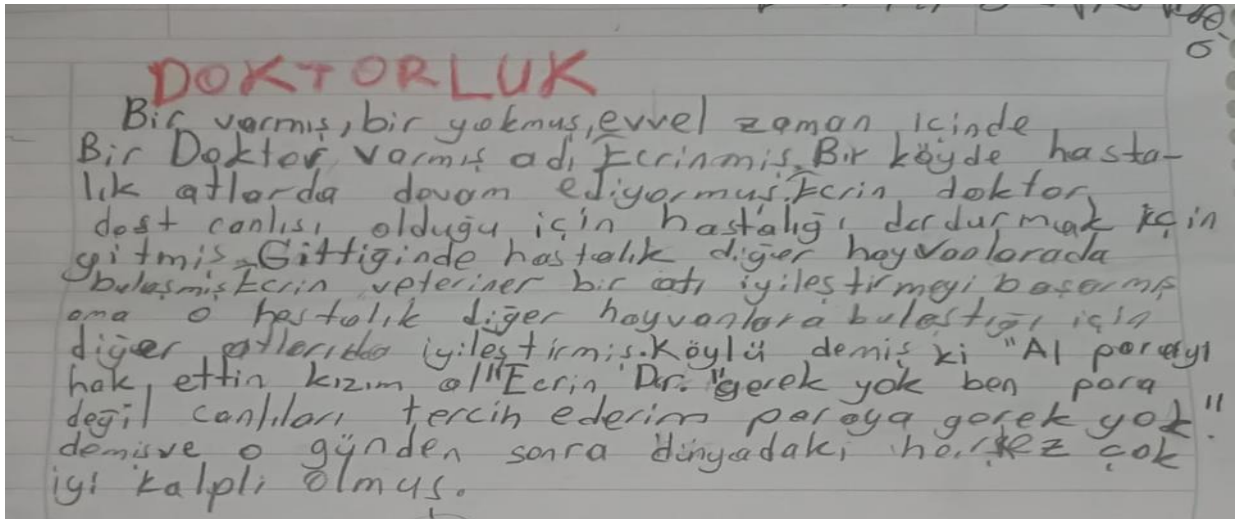
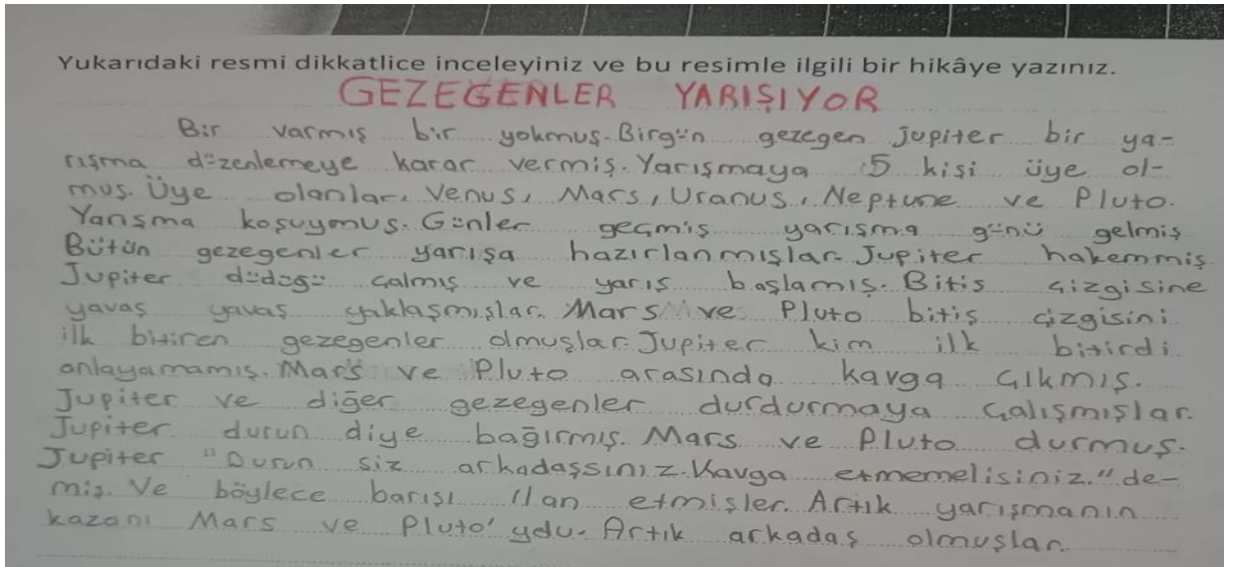
Tablo 4’e göre çalışma grubunun yaratıcı yazma ürünlerinden YİDÖF’e göre almış oldukları ön test ve son test puanları arasında $p=0,00<0,05$ düzeyinde anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Fark puanlarının sıra ortalamaları ve toplamaları dikkate alındığında ise, gözlenen bu farkın pozitif sıralar yani son test puanları lehine olduğu anlaşılmaktadır. Çalışma grubunun ön test puan ortalaması 47,71 bulunmuşken, son test puan ortalaması 65,03 bulunmuştur. Elde edilen veriler yapılan çalışmanın etkililiği lehine anlamlı bir farklılık olduğunu göstermektedir.

Görsel 2. Yaratıcı Yazma Ön Test Örnekleri





Görsel 3. Yaratıcı Yazma Son Test Örnekleri

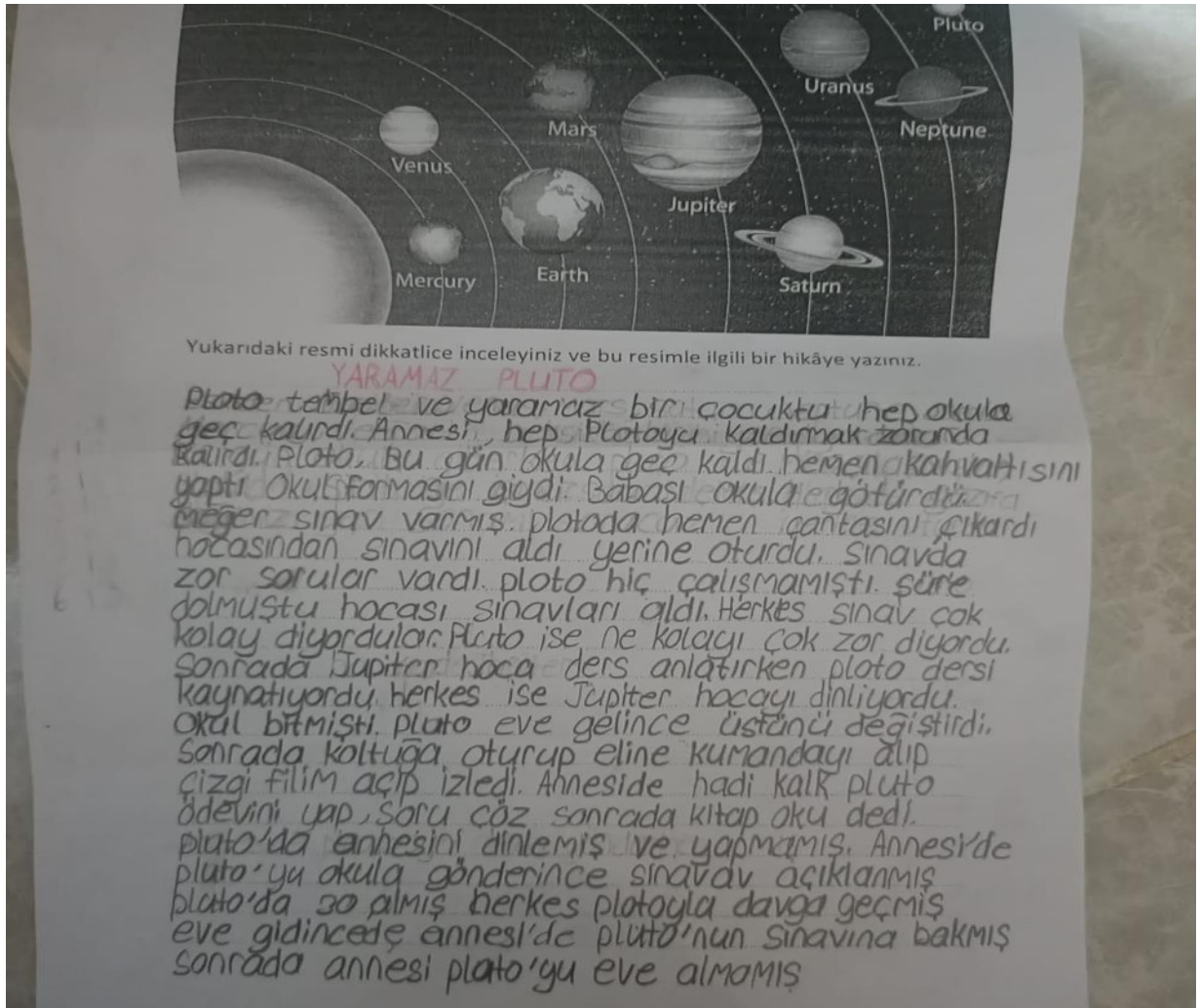


Yukarıdaki resmi dikkatlice inceleyiniz ve bu resimle ilgili bir hikâye yazınız.

Uzaylı Savası

1962' Yılında uzaya giden nasa 81.uzay aracı Mars'a giderken yeşil bir cismin pemyaya gelmesini gördüler. Gemideki Harry dünyaya seslendi. Medce dünyaya yaklaşan yeşil bir gemi görüldü haberiniz var mı dedi ve dünya da ktlor. Eret görüldü buida sinyali yatalandı ve gemiyi 51. bölgeye gönderdik şu an inceleniyor demiş. Gemide en az 4 kişi var. lo Harry 2. Corç 3. James 4. Marsa geldiklerinde birçok uzaylı esyayı bulmuşlar ve Mars'ın tam iş merkezinde 10 km'lik bir delik bulmuşlar. James gemiye giderken büyük bir patlama olmuş. James havada uçarken Harry onu havadan tutmuş. Corç ise çocuklar dünyaya bakın demiş. Bu bir uzay gemisiymiş. Hepsi bir anda kaçmış. Bir karga dikana atlayıp kurtulmuşlar. Orada uzaylı silahı bulup almışlar. Sansa arkalarında boş uzaylı gemiye bulup oraya atlayıp dünyaya dönüyorlar. dünyayı istila etmeye çalışan milyonlarca uzay gemisi vardı. Bir an Corç'un aklına Mars'taki delik geldi. Oraya gidip deliğin altına gemiyle tıptırdılar. Orada uzaylı olup tıkan bir taş vardı.

Oradaki taş çok sağlamdı ancak James'in Aklını Bir fikir geldi ve dedi ki: Belki butası atom bombası yok edebilirse dedi. Harry evet dedi ve Harry dedi ki: Arkadaşlar ikimiz burda kalın diyerek dünyaya gitti. James ile Corç Mars'ta saklanırken Harry dünyaya İhtiya Atom bombasını kayarken Ay'ından vuruluyor. Yerde sürüklenirken Alihan adlı türk bir çocuk onu kurtarıp. Gemiye koydu ve gemiyi kaldırdı. Uzaklaşırken Harry yada İken şunu fark ediyordu Mars'taki deliğe girip dırdı. Alihan Mars'taki deliğe girip James ve Corç'u İleri soktu James Alihanı kenara alıp gemiyi deliğin altına getirdi ve Corç'ta Alihan Harry'e yardım ederken James demiş ki: Biri kendini vada edip atom bombasıyla atlayıp taşı yok etmeli demiş. Ve bunu ben yapacağım demiş. Corç: hayır yapma diyerek İhtis karaya atarken Alihan atom bombasıyla taşı atlayıp atom bombasını patlatıp. Taşı yok etmiş. Ve James arkasından bakarak kurtarılmış. dünyanın evrendeki uzay gemilerinin hepsi durmuş ve o an James uzaylı gemisi ile öbür uzaylı gemileri yok etmiş.



Araştırmanın Nitel Bulguları

Araştırmanın üçüncü alt problemi “Çocuklarla yapılan felsefe çalışmaları öğrencilerin yaratıcı yazmaya yönelik duygu ve düşüncelerinde bir değişiklik sağlamış mıdır?” şeklinde belirlenmiştir. Öğrencilere uygulama öncesinde ve sonrasında öğrencilerin yaratıcı yazmaya yönelik duygu ve düşüncelerinin belirlenmesi amacıyla öğrencilere yarı yapılandırılmış görüşme formu uygulanmıştır. Görüşme sonucunda tema, kategori ve kodlardan elde edilen veriler Tablo 5’te verilmiştir.

Tablo 5. Görüşmeden Elde Edilen Tema, Kategori ve Kod Ön Test Sonuçları

Tema: Yaratıcı Yazmaya Yönelik Öğrenci Görüşleri						
Kategori	Ön Test Kod	f	%	Son Test Kod	f	%
Yaratıcı Yazmaya yönelik Duygu ve Düşünceler	Sıkıcı	13	%72,2	Eğlenceli	7	%43,8
	Anlamsız	1	%5,5	Geliştirici	5	%31,3
	Hoşlanmıyorum	4	%22,2	Zamanı Dolduran	1	%6,3
				Sıkıcı	1	%6,3
				Rahatlatıcı	2	%12,5

Yaratıcı Yazmayı Tanımlama	Bilmiyorum	9	%56,3	Eğlenceli Yazı	3	%18,8
	Güzel yazma	1	%14,3	Hayali Yazı	6	%37,5
	İstediğini yazma	2	%12,5	Anlamli Yazı	5	%31,3
	Çok Yazma	2	%12,5	Düzenli Yazı	1	%6,3
	Rap Yazma	1	%6,3	Bilmiyorum	1	%6,3
	Acımasız Yazma	1	%6,3			
Yaratıcı Yazma Zorlanma Durumu	Bilmiyorum	4	%25	Fikir Üretmek Zor	3	%18,8
	Fikir Üretmek Zor	6	%37,5	Kolay	11	%68,8
	Düşünmek Zor	4	%25	Biraz Kolay	2	%12,5
	Yazmak Zor	2	%12,5			
Yaratıcı Yazmaya Yönelik Beklentiler	Kolay Olmalı	2	%12,5	Güzel Olmalı	8	%47
	Sakin Olmalı	1	%6,2	Fikir Verici olmalı	4	%23,5
	Kısa Olmalı	4	%25	Hayali Olmalı	3	%17,6
	Bilmiyorum	9	%56,2	Eğlenceli olma	1	%5,8
				Bilmiyorum	1	%5,8
Öğrencinin Kendisine Yönelik Yaratıcılık Algısı	Biraz Yaratıcıyım	1	%6,2	Yaratıcıyım	13	%81,3
	Yaratıcıyım	1	%6,2	Yaratıcı Değilim	3	%18,7
	Yaratıcı Değilim	14	%87,5			
Yaratıcı Yazmanın Derslerde Uygulanmasına Yönelik Görüşler	Bilmiyorum	1	%6,2	Derste Olmalı	13	%81,3
	Derste Olmalı	2	%12,5	Derste Olmamalı	3	%18,7
	Derste Olmamalı	13	%81,3			

Tablo 5'e göre "Yaratıcı yazmaya yönelik duygu ve düşünceler" teması ile ilgili öğrenci cevaplarından elde edilen ön test kodlardan en çok tekrar eden "sıkıcı" kodu olmuştur. Bu tema ile ilgili öğrenciler: "...yazı yazmayı sevmiyorum çünkü elim ağrıyor..." (Ö10), "...hoşlanmıyorum çünkü yazı yazmak bence anlamsız ve sıkıcı..." (Ö8), "...yazı yazmak hem vakit kaybı hem de sıkıcı..." (Ö5) ifadelerini kullanmışlardır. Öğrencilerin cevaplarına bakıldığında yaratıcı yazmayı "yazı yazma" olarak algıladıkları görülmektedir. Tablo 5'e göre "Yaratıcı yazmaya yönelik duygu ve düşünceler" teması ile ilgili öğrenci cevaplarından elde edilen son test kodlardan en çok tekrar eden "Eğlenceli" kodu olmuştur. Bu tema ile ilgili öğrenciler: "...seviyorum çünkü hislerimi anlatmak güzel ve eğlendiriyor..." (Ö8), "...hem eğleniyoruz hem de hayal gücümüz gelişebilir..." (Ö6), "...eğleniyoruz yazarken çünkü hayallerimiz gerçek gibi oluyor..." (Ö2) ifadelerini kullanmışlardır.

Tablo 5'e göre "Yaratıcı Yazmayı Tanımlama" teması ile ilgili öğrenci cevaplarından elde edilen ön test kodlardan en çok tekrar eden "Bilmiyorum" kodu olmuştur. Bu tema ile ilgili öğrenciler:

“...yaratıcı yazmak istediğim gibi yazmak demektir ve istedim kadar yazdığımı anlıyorum ...” (Ö16), “...yaratıcı yazma o bir yazma ve ben bir şey anlamıyorum...” (Ö14), “...rap yazmayı severim...” (Ö11) ifadelerini kullanmışlardır. Öğrencilerden 9 tanesi bu soruya bilmiyorum cevabını vermiştir. Bu durumda öğrencilerin yaratıcı yazmaya yönelik bilgilerinin yetersiz olduğu söylenebilir. Tablo 5’e göre “Yaratıcı Yazmayı Tanımlama” teması ile ilgili öğrenci cevaplarından elde edilen son test kodlarından en çok tekrar eden “hayali yazı” kodu olmuştur. Bu tema ile ilgili öğrenciler: “...içimizde hissettiklerimizi kâğıda aktarmaktır...” (Ö9), “...güzel ve anlamlı bir yazı şekli. Hayali bir şey...” (Ö13), “...hayalimizdekileri yazmak, hayal gücünü ortaya çıkardığını anlıyorum ...” (Ö11) ifadelerini kullanmışlardır.

Tablo 5’e göre “Yaratıcı Yazma Zorlanma Durumu” teması ile ilgili öğrenci cevaplarından elde edilen ön test kodlarından en çok tekrar eden “fikir üretmek zor” kodu olmuştur. Bu tema ile ilgili öğrenciler: “...yazı yazarken fikir üretmek imkânsız bana göre...” (Ö16), “...tahtadakileri yazarken çok zorlanmam...” (Ö4) ifadelerini kullanmışlardır. Verilen cevaplar öğrencilerin yazı yazarken fikir üretmekte zorlandıklarını göstermektedir. Tablo 5’e göre “Yaratıcı Yazma Zorlanma Durumu” teması ile ilgili öğrenci cevaplarından elde edilen son test kodlarından en çok tekrar eden “kolay” kodu olmuştur. Bu tema ile ilgili öğrenciler: “...zorlanmıyorum artık farklı şeyler düşünebiliyorum...” (Ö2), ifadelerini kullanmışlardır.

Tablo 5’e göre “Yaratıcı Yazmaya Yönelik Beklentiler” teması ile ilgili öğrenci cevaplarından elde edilen ön test kodlarından en çok tekrar eden “bilmiyorum” kodu olmuştur. Bu tema ile ilgili öğrenciler: “...bilmiyorum yazı yazmayı sevmem çünkü, bence yazı ödevi olmasın...” (Ö5), “...yaratıcı yazma çirkin yazarak olabilir bence güzel yazmak zor...” (Ö2), “...güzel ve sakın olmalıdır...” (Ö1) ifadelerini kullanmışlardır. Öğrencilerden 9 tanesinin soruya bilmiyorum cevabını vermiştir. Tablo 5’e göre “Yaratıcı Yazmaya Yönelik Beklentiler” teması ile ilgili öğrenci cevaplarından elde edilen en çok tekrar eden “güzel olmalı” ve “fikir verici olmalı” kodları olmuştur. Bu tema ile ilgili öğrenciler: “...güzel olmalı, hayal ürünü olmalı...” (Ö11), “...yaratıcı yazı kendin bularak yaptığımız yazı olmalı...” (Ö12), “...yazının içinde hayal ürünü olmalı ama anlamlı olmalı hem de...” (Ö4) ifadelerini kullanmışlardır.

Tablo 5’e göre “Öğrencinin Kendisine Yönelik Yaratıcılık Algısı” teması ile ilgili öğrenci cevaplarından elde edilen ön test kodlarından en çok tekrar eden “yaratıcı değilim” kodu olmuştur. Bu tema ile ilgili öğrenciler yaratıcıyım ya da yaratıcı değilim diye tek kelimelik cevaplar vermişler görüşlerini gerekçelendirememişler ayrıca kendilerinin yaratıcı olmadığını düşünmektedirler. Tablo 5’e göre “Öğrencinin Kendisine Yönelik Yaratıcılık Algısı” teması ile ilgili öğrenci cevaplarından elde edilen son test kodlarından en çok tekrar eden “yaratıcıyım” kodu olmuştur. Bu tema ile ilgili öğrenciler: “...yaratıcıyım ben farklı şekilde yazabilirim...” (Ö6), “...hem de çok yaratıcıyım...” (Ö2) ifadelerini kullanmışlardır.

Tablo 5’e göre “Yaratıcı Yazmanın Derslerde Uygulanmasına Yönelik Görüşler” teması ile ilgili öğrenci cevaplarından elde edilen ön test kodlarından en çok tekrar eden “derslerde olmamalı” kodu olmuştur. Bu tema ile ilgili öğrenciler: “...olmamalı çünkü boşa zaman geçiyor...” (Ö5), “...istemem çünkü yaratıcı nasıl olunur ben bilmiyorum...” (Ö4), “...çünkü öğretmenim olmasın çünkü yazı yazınca kendime eziyet ediyor gibi hissediyorum...” (Ö8) ifadelerini kullanmışlardır. Öğrencilerden 9 tanesi soruya bilmiyorum cevabını vermiştir. Bu durumda öğrencilerin yaratıcı yazmaya yönelik bilgilerinin yetersiz olduğu söylenebilir. Tablo 5’e göre “Yaratıcı Yazmanın Derslerde Uygulanmasına Yönelik Görüşler” teması ile ilgili öğrenci cevaplarından elde edilen son test kodlarından en çok tekrar eden “derslerde olmalı” kodu olmuştur. Bu tema ile ilgili öğrenciler: “...olsun çünkü aklıma çok hayali şey geliyor...” (Ö8), “...isterim çünkü eğlenceli oluyor mesela biz Pikalo dinlerken çok eğlendik...” (Ö1), “...isterim çünkü hayal gücünü ve fikir üretmek hoşuma gidiyor...” (Ö4) ifadelerini kullanmışlardır.

Öğrencilerle yapılan görüşmenin son sorusu olan “Yazma sizin için hangi hayvan? Neden?” sorusuna verilen öğrenci cevapları Tablo 6’da verilmiştir.

Tablo 6. Görüşmeden Elde Edilen Tema, Kategori ve Kod Ön Test Sonuçları

Öğrenci	Ön test Öğrenci Cevapları	Son Test Öğrenci Cevapları
Ö1	“... yazmak kaplumbağa çünkü yazarken vakit çok yavaş geçiyor ...”	“...yazmak köpek çünkü hep peşimde...”
Ö2	“... yazmak salyangoz çünkü yavaş ilerliyor...”	“... yazmak salyangoz çünkü yavaş ilerliyor...”
Ö3	“... arı çünkü iğnesi batar gibi oluyor yazarken elim acıyor...”	“... inek çünkü inek bizi besler yazı düşüncelerimizi besler...”
Ö4	“... benim için boğa çünkü elime boynuzlarıyla vuruyor gibi acıyor...”	“... maymun gibi komik şeyler oluyor...”
Ö5	“...salyangoz gibi yavaş...”	“...tavuk çünkü normal ve sakin olduğu için...”
Ö6	“... yazmak köpek gibi çünkü çok hırçın ve acele...”	“... yazmak kedi gibi çünkü bizim de kedimiz var ve hep peşimdeler...”
Ö7	“... fare çünkü beni yiyip bitiriyor yavaş yavaş...”	“... kaplan gibi çünkü hızlı ve güçlü...”
Ö8	“...benim için boğa diyeceğim çünkü kalemin ucu boğa boynuzu gibi...”	“...benim için yılan çünkü elleri yok ve sayfada kayıyor...”
Ö9	“...salyangoz çünkü çok yavaş ilerliyor...”	“...baykuş bilgili baykuş...”
Ö10	“...yazmak fil gibi çünkü yazı yazınca üstüme fil düşmüş gibi hissediyorum...”	“...yazmak fil...”
Ö11	“...yazmak kelebek çünkü harfler uçuyor sanki sayfada...”	“...yazmak kaplumbağa çünkü yavaş...”
Ö12	“...aslan çünkü ödevler içinde en korkutucu olanı yazı yazmak...”	“...tavşan çünkü defterin üstünde zıp zıp zıplıyor...”
Ö13	“...yazmak böcek çünkü küçük küçük...”	“...kedi ve köpek hep etrafında insanın...”

Ö14	"...yazmak kaplumbağa çünkü yavaş ve sıkıcı..."	"...çita çünkü ben de çita gibi hızlı oldum yaza yaza..."
Ö15	"...tavuk çünkü bizim tavuklarımız var..."	"...tavuk çünkü tavuklarımız var ve ben severim tavukları..."
Ö16	"...köpek çünkü vaktimi yiyor..."	"...kuş gibi süzülür güzel yazılar..."

Araştırmanın dördüncü alt problemi, "Öğrencilerle yapılan çocuk felsefi etkinliklerinin yaratıcı düşünmeye bir etkisi var mıdır?" şeklinde belirlenmiştir. Bu bölümde araştırmacı günlükleri görüşme sonrası elde edilen temalar esas alınarak değerlendirilmiştir. Öğrencilere öncelikle başta yapılacak olan etkinlik anlatılmıştır. Öğrenciler öncesinde bu etkinliği sıkıcı bulmuşlar ve katılım konusunda isteksiz davranmışlardır. Her hafta bir kitap bitecek şekilde süreç planlanmıştır. Uyarıcı olarak felsefi çocuk kitabı kolaylaştırıcı tarafından okunmuş, aralarda sorular sorulmuş, istekli öğrencilerin cevapları dinlenmiş ve hiçbir cevaba yanlış ya da doğru yorumu yapılmamıştır.

Öğrencilerle yapılan görüşmelerde öğrencilerin yaratıcı yazma yaparken "fikir üretmekte zorlanma" kodu ortaya çıkmasına rağmen felsefi çalışma süreci boyunca öğrencilerin yaratıcı fikirler belirttikleri görülmüştür. Bu durum çocuk felsefesinin yaratıcı yazmanın önemli bir koşulu olan yaratıcı düşünmeyi geliştirdiğini göstermektedir. Öğrencilerle kolaylaştırıcı eşliğinde uyarıcı olarak "Gerçek mi Sahte mi?" kitabı okunup "Gerçek nedir?" sorgulanmış ve öğrencilerin cevaplarından bazıları aşağıda verilmiştir:

Ö1:

- Mesela aynadaki yansımam sahtedir ama ben gerçeğim.

Ö2:

- Peki ya ayna gerçek biz sahteysek?

Ö9:

- Olur mu aynayı biz yapıyoruz biz gerçeğiz aynadaki görüntü sahte.

Ö6:

- Ben gerçeğim görüntü sahte çünkü ben vurulsam camdaki vurulur kanar çünkü gerçek olan benim ama camı vursak görüntü kırılır ama ben sağlam kalırım.

Ö11:

- Mesela öğretmenim ben gerçeğim gölgem sahtedir. Ben gölgede de varım ama gölgem sadece güneşte var?

Öğrencilerle kolaylaştırıcı eşliğinde uyarıcı olarak "Hayır Ben Yapmadım!" kitabı okunmuş ve "Yalan hep mi yanlıştır?" sorgulanmış öğrenci cevaplarından bazıları aşağıda verilmiştir:

Ö3:

- Aslında beyaz yalanlarda var. Bazen söyleyebiliriz annemiz kızmasın diye.

Ö7:

- Sonuçta yalan yalandır. Yani sonuçta yanlış.

Yürütücü:

- Peki hiç yalan söylemek zorunda kaldığımız zamanlar olur mu? O zaman yalan doğru olur mu?

Ö14:

- Öğretmenim mesela iki arkadaş küstüyse aslında o seni seviyor diye barışsınlar diye yalan söyleyebiliriz.

Ö7:

- Olsun o da yalan sonuçta. Bence ne olursa olsun söylememeliyiz.

Ö9:

- Peki doktorsak hasta ölecekse bize nasılım doktor bey iyi miyim dese öleceksin dememek için yalan söyleyebiliriz.

Ö7:

- Olsun yine de yalan yalandır. Ben olsam çok hastasın ama ben çok bilgiliyim seni iyi edeceğim derim.

Öğrencilerle kolaylaştırıcı eşliğinde uyaran olarak "Konuş Benimle Küçük Kedi!" kitabı okunmuş ve "Hayvanlar Konuşabilir mi?" sorgulanmış öğrenci cevaplarından bazıları aşağıda verilmiştir:

Ö9:

- Kediler konuşmaz çünkü hayvanlar ve insanlar farklı.

Ö7:

- Kedilerde miyav miyav diye konuşur onların dili de miyav.

Ö12:

- Aslında konuşur sadece hayvanlarla insanların dili farklı.

Ö7:

- Nasıl ki N.....y ilk gelince anlaşılamıyordu sonra öğrendi anlaşıyoruz.

Yürütücü:

- Acaba anlaşılmamak insana ne hissettirir?

Ö8:

- Belki hayvanlar konuşuyor bir yeri acıyor, acıkıyor ama anlamıyoruz. Empati yapmamız lazım.

Ö11:

Bizim tavuk gıdaklıyor ben anlıyorum hemen yem veriyorum.

Uygulama süresince başlarda öğrencilerle süreç yüzeysel ilerlemiş, zaman geçtikçe öğrencilerin çalışmaya ilgileri artmıştır. Etkinliğe severek ve isteyerek katılmaları sağlanmıştır. Önceleri onlar için eğlenmek bahçede oyun oynamakken bahçeye çıkıldığında bile kitap okumak isteyen öğrencilere dönüştükleri gözlemlenmiştir.

SONUÇ

Çalışma kapsamında öğrencilere yazmaya yönelik tutum ölçeği uygulanmış, yaratıcı yazmaya yönelik yapılan çalışmalar yaptırılmış ve değerlendirilmiştir. Yapılan uygulamanın etkisini belirlemek amacıyla öğrencilerle görüşmeler yapıp tema, kategori ve kodlar belirlenmiştir. Elde edilen bu bulgular uygulama süresince not edilen araştırmacı günlükleri ile desteklenerek değerlendirilmiştir. Bulgular araştırmanın alt problemleri çerçevesinde düzenlenmiştir.

Çocuklarla yapılan felsefi çalışmaların öğrencilerin yazmaya yönelik tutumları üzerinde olumlu etkileri olmuştur. Çalışmaya başlamadan önce öğrencilerin yazmaya yönelik olumsuz tutumları felsefi çalışmalar ve ardından yapılan yaratıcı yazmaya yönelik etkinliklerle olumlu anlamda değişmiştir çünkü çocuk felsefesi çalışmalarının çocukların var olan yaratıcılığını ortaya çıkarması çocukların yazarken yaşadığı fikirsel kısırlığın yerini yaratıcılığın almasına olanak sağlamıştır. Çünkü çocuklarla yapılan felsefi çalışmalar çocukların düşünce dünyasını geliştirmekte, düşünce dünyalarında olan bu gelişme de çocukların yazma konusunda daha özgüvenli olmalarını sağlamaktadır. Çocukların P4C

çalışmalarından önce yazmaya karşı olumsuz tutumları P4C çalışmaları sonucunda değişmiştir. Literatüre baktığımızda çocuk felsefesinin yazmaya yönelik tutuma olan etkisini araştıran bir çalışmaya rastlanmamıştır. Fakat Akkocaoğlu Çayır ve Akkoyunlu (2015)'da yaptıkları çocuk felsefesinin uygulanabilirliğine yönelik çalışmalarında, çocuk felsefesinin çocukların bilişsel ve duyuşsal birçok becerisini geliştirdiği sonucuna ulaşmışlardır.

Çocuk felsefesi çalışmaları yaratıcı yazma becerileri üzerinde olumlu anlamda etkiye sahiptir. Çalışma öncesinde verilen bir konu ile ilgili yazmayan, kısa yazan ya da yaratıcı düşünemeyen çocukların P4C uygulamaları sonucunda daha yaratıcı ve daha uzun yazılar yazdıkları görülmüştür. Çünkü çocuklarla yapılan felsefe çalışmaları çocukların farklı düşünmelerine de olanak sağlamıştır. Çünkü bir önceki problemde olduğu gibi bu problemimizde de çocukların yaratıcı yazı yazamamalarının asıl sebebi, görüşme sonuçlarından da anlaşılacağı gibi, fikir üretmekte zorlanmalarıdır. Çocuk felsefesiyle çocuk düşüncelerini gerekçelendirme, farklı çözümler bulma, yaratıcı olma, eleştirel düşünme becerileri kazandıklarından çocukların düşünce dünyalarında olan bu zenginlik doğal olarak yaratıcı yazma çalışmalarına da yansımış çocukların yaratıcı yazma becerileri gelişmiştir. Yine alan yazına baktığımızda çocuk felsefesinin yaratıcı yazmaya etkisini belirlemeye yönelik bir çalışmaya rastlanmamıştır. Yapılan çalışmalar çocuk felsefesinin eleştirel düşünme ve yaratıcı düşünme becerilerinde olumlu değişimler sağladığını göstermiştir (Akkocaoğlu Çayır ve Akkoyunlu, 2016; Kefeli ve Kara, 2008). Yaratıcı yazmaya yönelik doğrudan bir çalışma olmasa da çocukların yaratıcı yazma çalışması yapabilmeleri için yaratıcı düşünme becerilerinin gelişmiş olması gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında çocuklarla yapılan felsefi çalışmalar çocukların yaratıcı düşünme becerilerinin gelişmesinde etkilidir (Taşdelen, 2014). Dolayısıyla da bu durumda çocuk felsefesinin yaratıcı yazmaya etkisinin olduğunu söyleyebiliriz.

Çocuklarla yapılan felsefe çalışmaların öğrencilerin yaratıcı yazmaya yönelik duygu ve düşüncelerine olumlu anlamda etkisi olmuştur. Çünkü aslında çocuğun doğası ve gelişimine uygun olan yazmaya karşı çocukların olumsuz tutum besleme sebeplerinden birinin de yapılan görüşme sonuçlarından da anlaşılacağı üzere fikir üretmede yaşadıkları zorluklardır. Fikir dünyası gelişen çocuk yazma konusunda da daha istekli olmaktadır.

Çocuklarla yapılan çocuk felsefesinin öğrencilerin yaratıcı düşünmelerine olumlu etkisi bulunmaktadır. Taşdelen (2017) yaptığı çalışmasında felsefeyi yaratıcılığı geliştiren bir düşünce eğitimi olarak belirtmekte, felsefenin yaratıcı düşünmeyle olan ilişkisini ele almaktadır.

Yaratıcı yazma ile ilgili birçok çalışma yapılmış olsa da çocuk felsefesinin yaratıcı yazmaya etkisine yönelik bir çalışmaya araştırmacılar tarafından rastlanmamıştır. Hâlbuki hedefleri bakımından birbirine paralel olan yaratıcı yazma ve çocuk felsefesinin birbirini etkilemesi yadsınamaz bir gerçektir. Gerek yazmanın eğitimdeki önemi ve öğrencilerin yazmaya yönelik isteksizlikleri, öğrencilere yazma becerisini sevdirecek farklı uygulamaları gerekli kılmaktadır. Düşünme becerileri yönünden kendini yeterli hissedemeyen bireylerin yaratıcı metinler yazmaları zorlaştırmaktadır. Eğitim sistemimize baktığımızda çocukların düşünce dünyalarını beslemek, kendi kendilerine öğrenmelerini sağlamaktan uzak olduğu görülmektedir. Halbuki P4C çocukların merak duygusunu pekiştirip, çocukların soru sormalarına olanak sağlayarak kendi kendine de öğrenmelerinin önünü açmaktadır. Çalışmamızda ön test ve son test çalışmaları arasında yaratıcı yazmaya yönelik herhangi bir uygulama yapılmamasına rağmen çocuklarla yapılan felsefi çalışmaların yaratıcı yazma üzerinde olumlu etkileri olmuştur. Bu bakımdan çocuklarla yapılan felsefi çalışmaların öğrencilere yaratıcı yazmayı sevdirenken aynı zamanda öğrencilerin düşünce dünyasını beslediği görülmüştür. Bu açıdan çocuk felsefesine yönelik uygulamalara erken yaşlarda başlanmalıdır.

SUMMARY

This research aims to investigate the effects of Philosophy for Children (P4C) practices on the creative writing skills, creative thinking abilities, and writing attitudes of 4th-grade primary school students. In today's educational approach, one of the primary goals is for students to acquire higher-order thinking skills. In this regard, the activities developed within the framework of children's philosophy are considered an important pedagogical tool due to their structure, which supports children's imagination, inquiry, moral thinking, and creative production abilities.

The study was conducted using a mixed-method approach, adopting an embedded design model where both quantitative and qualitative data were analyzed together. The quantitative part of the research was carried out using a pre-test and post-test single-group quasi-experimental design, while the qualitative part utilized action research methods, including semi-structured interviews with students and researcher journals. The participant group consisted of 16 voluntary 4th-grade students from an elementary school in the Alanya district of Antalya.

The implementation process was planned for eight weeks, with three lesson hours per week. During this period, discussion-based activities using philosophical stories were conducted with the students. The students' creative writing levels were assessed using the Creative Writing Assessment Criteria Form (YİDÖF) developed by Kırmızı (2011), and their attitudes towards writing were evaluated with the Writing Attitude Scale (YAYTÖ) developed by Kırmızı (2009). Qualitative data were collected through interviews conducted before and after the application, as well as researcher journals.

Quantitative findings were analyzed using the Wilcoxon signed-rank test in the SPSS software, and a statistically significant difference was found between the pre-test and post-test scores. It was observed that both the students' attitudes towards writing had positively changed, and their creative writing skills had developed. The content analysis of the qualitative data supported these findings, showing that students' prejudices towards writing were broken, and they approached the writing process with more confidence and eagerness.

This study demonstrates that philosophical activities with children significantly contribute to the development of students' intellectual flexibility, linguistic expression skills, and creative production capacities. Furthermore, a strong connection between creative writing and children's philosophy has been revealed. Considering the difficulties encountered in writing instruction in our education system, it can be stated that Philosophy for Children practices offer an effective alternative method for teachers.

In conclusion, philosophical work with children not only enhances writing skills but also promotes critical thinking, collaboration, empathy, and self-expression. Therefore, it is recommended that Philosophy for Children practices be more widely integrated into the primary school curriculum.

Makale Bilgileri		Article Information	
Etik Kurul Kararı:	Çalışma, Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi'nin 04.05.2023 tarihli ve 03/01-02 numaralı kararı ile Etik Onay almıştır.	Ethics Committee Approval:	The study received Ethical Approval from Alanya Alaaddin Keykubat University with the approval number of 03/01-02 and the date of 04.05.2023.
Katılımcı Rızası:	Araştırmaya katılanlara çalışmanın amacı ifade edilerek rızaları alınmıştır.	Informed Consent:	The purpose of the study is explained to the participants and their informed consent was obtained.

Mali Destek:	Herhangi bir mali destek alınmamıştır.	Financial Support:	Financial support hasn't been received from anyone and anywhere.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	Conflict of Interest:	The authors declare that declare no conflict of interest.
Telif Hakları:	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.	Copyrights:	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

- Akyol, H. (2014). *Türkçe Öğretim Yöntemleri* (7. Baskı). Ankara: PegemA.
- Aslan, C. (2011). Soru sorma becerilerini geliştirmeye dönük öğretim uygulamalarının öğretmen adaylarının soru oluşturma becerilerine etkisi. *Eğitim ve Bilim*, 36(160).
- Aydın, B. (2020). *Yaratıcı düşünmenin yaratıcı yazmaya etkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Baki, Y. ve Gökçek, T. (2012). Karma yöntem araştırmalarına genel bir bakış. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(42), 1-21.
- Baki, Y. (2019). Türkçe öğretmeni adaylarının yaratıcı yazma becerilerinin geliştirilmesinde dijital öykülerin etkisi. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 7(4), 964-995.
- Boyacı, N. P., Karadağ, F., ve Gülenç, K. (2018). Çocuklar için felsefe/çocuklarla felsefe: felsefi metotlar, uygulamalar ve amaçlar. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (31), 145-173.
- Bozkurt, B. Ü. (2016). Türkiye’de okuma eğitiminin karnesi: PISA ölçeğinden çıkarımlar. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*.
- Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E. K., Akgün, K. Ş., Karadeniz, Ş., & Demirel, F. (2015). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (19. Baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- Akkocaoğlu Çayır, N. ve Akkoyunlu, B. (2016). Çocuklar için felsefe eğitimi üzerine nitel bir araştırma. *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry*, 7(2), 97-133.
- Çelik, H., Baykal, N. B., & Memur, H. N. K. (2020). Nitel veri analizi ve temel ilkeleri. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi*, 8(1), 379-406.
- Demir, T. (2012). Türkçe eğitiminde yaratıcı yazma becerisini geliştirme ve küçürek öykü. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(19), 343-357.
- Demir, T. (2013). İlköğretim sisteminin yaratıcı yazma becerileri ile yazma özyeterlik algısı ilişkisi üzerine bir çalışma. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 2 (1), 84-114.
- Demirbaş, A. (2005). *Biyoloji öğretiminde yaratıcı yazma uygulamaları* (Yayımlanmamış doktora tezi). Balıkesir Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Balıkesir.
- Durukan, E., ve Satılmış, S. (2021). 7. sınıf öğrencilerinin eleştirel düşünme, yaratıcı düşünme ve yaratıcı yazma becerileri arasındaki ilişki. *Kuram ve Uygulamada Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1), 53-70.
- Kırmızı, F. S. (2009). Türkçe dersinde yaratıcı drama yöntemine dayalı yaratıcı yazma çalışmalarının yazmaya yönelik tutuma etkisi. *Yaratıcı Drama Dergisi*, 4(7), 51-68.
- Kırmızı, F. S. (2011). Yaratıcı yazma ürünlerinin bazı ölçütler açısından değerlendirilmesine ilişkin nitel bir çalışma. *Dil Dergisi*, (151), 22-35.
- Kızıltan, Ö. & Dombaycı, M. A. (2020). Çocuk ve felsefe ilişkisi açısından dört katlı düşünme modeli. *Dört Öge*, (17), 1-24.
- Memiş, A., Sever, E., ve Bozkurt, M. (2016). Yaratıcı yazma ve yaratıcı drama yaklaşımının ilkökul öğrencilerinin yaratıcı yazma becerilerine ve yardımseverlik tutumlarına etkisi. *Turkish Studies (Elektronik)*, 11(3), 1685-1702.
- Öğüt, F. (2019). Felsefi düşünmenin önemi ve çocuklar için felsefe (Doktora Tezi, Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Türkiye). <http://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>’nden elde edilmiştir. (Tez No. 595272)
- Taşdelen, V. (2014). Felsefenin gülümseyen yüzü: Çocuklarla felsefe. *Türk Dili*, 14(4), 562-568.

- Tekin, H. H., ve Tekin, H. (2006). Nitel araştırma yönteminin bir veri toplama tekniği olarak derinlemesine görüşme. *İstanbul University Journal of Sociology*, 3(13), 101-116.
- Tunç, A. İ. (2017). Çocuklarla felsefe. *Çocuk ve Medeniyet*, 2(4), 71-90.
- Turanlı, Ö. H. (2000). *Parametrik ve Parametrik olmayan testler* (Doktora tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Türnüklü, A. (2000). Eğitimbilim araştırmalarında etkin olarak kullanılabilecek nitel bir araştırma tekniği: Görüşme. *Kuram ve uygulamada eğitim yönetimi*, 24(24), 543-559.
- UNESCO (2007). Philosophy a scholl of freedom teaching philosophy and learning to philosophize, teaching philosophy and learning to philosophi ze: Status and prospects. <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001541/154173e.pdf> adresinden erişildi.
- Uygun, A. ve Çetin, D. (2020). 2018 Türkçe dersi öğretim programındaki yazma kazanımlarının yaratıcı yazma becerisine uygunluğu. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 8(1), 14-23.
- Yenilmez, K., & Yolcu, B. (2007). Öğretmen davranışlarının yaratıcı düşünme becerilerinin gelişimine katkısı. *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(18), 95-105.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2011). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2013). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (9. Baskı). Ankara: Seçkin Yayınevi.
- Wartenberg, T. E. (2009). Big ideas for little kids: Teaching philosophy through children`s literature. Lanham: The Rowman & Littlefield Publishing Group.



Değerlerin Kök Dinamiklerle İlişkisi: Aile Değerleri Üzerine Bir Araştırma

Gamze Aksan*

* Doç. Dr. / Assoc. Prof.

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Sosyoloji Bölümü /
Selçuk University, Faculty of
Letters, Department of
Sociology
gaksan@selcuk.edu.tr
Konya / TÜRKİYE

Gönderim / Received:

15 Eylül 2024

Kabul / Accepted:

28 Şubat 2025

Alan Editörü / Field

Editor: Ülfet Dağ

Öz

Bu çalışma, üniversite gençliğinin değer yönelimleri konusunda yapılmış bir dizi ampirik araştırma neticesinde ortaya çıkan bulguların işaret ettiği değer yönelimi değişiminin nedenlerini özellikle aile gibi kök bir dinamiğe yönelerek anlamayı amaçlamaktadır. Aile sosyalizasyonun ilk basamağı olarak doğumdan yaşamın sonuna değin bireylerin hayatı üzerinde etkisi tartışmasız ilk kurumdur. Ancak modernleşme sürecinin aile kurumuna etkisiyle bireylerin hayatındaki bahsedilen bu güçlü pozisyonun giderek azaldığı sıklıkla ifade edilmektedir. Çalışma gençlerin yetiştiği, çoğunlukla halen aynı evi paylaştığı ailelerin değersel yapısının anlaşılması ve daha sonra detaylı karşılaştırma yapabilmeyi mümkün kılabilmesi açısından önemli görülerek, aile ile ilişkisi görece daha yoğun ve sık olan bekâr üniversite öğrencilerinin ebeveynlerine yönelmiştir. Çalışmada çocukları üniversite öğrencisi olan 925 ebeveyne Schwartz'ın (1992) Değer Yönelimleri ölçeğinin yanı sıra, aile yapısı, dindarlık düzeyi, siyasal görüş çerçevesinde yöneltilen soruların demografik değişkenlerle ilişkisi analiz edilerek üniversite gençliğinin genel olarak aile değerleri profili çıkarılmaya çalışılmıştır. Elde edilen bulgular aynı ölçme araçlarının kullanıldığı gençlik araştırmaları sonuçlarıyla karşılaştırılmıştır. Araştırma bulgularına göre değer yönelimi ve kurumların değeri ölçek alt boyutlarında, gençlik ve aile değerlerinde benzeşen bir yapı görülmüştür. Gençliğin değişiminin izini sürerken gerçekte ailelerin değiştiği, gençlerin ise ailenin yansıması olduğu bulgusu bu çalışmanın en çarpıcı sonuçlarından.

Anahtar Kelimeler: Aile sosyolojisi, aile değerleri, gençliğin değerleri, değer araştırmaları, değer dönüşümü.

The Relationship of Values with Root Dynamics: A Study on Family Values

Abstract

This study seeks to explore the underlying causes of the shift in value orientations observed in a series of empirical studies conducted on university youth, with a particular focus on foundational dynamics such as the family. As the first institution of socialization, the family undeniably plays a pivotal role in shaping individuals' lives from birth to the end of life. However, it is frequently argued that the influence of the family has gradually diminished due to the impact of modernization on family structures. Recognizing the importance of understanding the value systems of families in which young people are raised—and with whom they often still share a household—this research aims to enable more detailed comparative analyses in the future. To this end, the study focuses on the parents of

unmarried university students, who maintain relatively frequent and close relationships with their families. The study surveyed 925 parents of university students using Schwartz's (1992) Value Orientation Scale, alongside questions on family structure, religiosity, and political views, which were analyzed concerning demographic variables. The aim was to map the overall profile of family values among university students. The findings were compared with results from previous youth studies that employed the same measurement tools. The research revealed a convergence in the value orientations and institutional value sub-dimensions between youth and their families. One of the most notable conclusions is the finding that, while it is often perceived that youth are undergoing significant change, it is, in fact, the families who are evolving, with the youth reflecting these familial shifts.

Keywords: Sociology of family, family values, youth values, value research, value transformation.

GİRİŞ

Modernleşmenin son iki yüzyılda insanlık tarihinde eşine az rastlanır hızda bir değişimi tetiklediği açıktır. Bu değişimin bireylerin dünyayı algılama biçimlerinden yaşam tarzlarına, tüketim tercihlerinden sosyal ilişkilerine, ayrıca daha makro düzeyde toplumsal kurumların yapısı ve işleyişine etkisi, önceki dönemlerle kıyaslandığında önemli farkları ortaya koymaktadır. Gerçekte toplumsal yapı sosyal ilişkileri anlatan insan etkileşimlerinin bütünüdür. Bahsedilen etkileşim sosyal gerçekliği meydana getirerek toplumların inanç, değer, tutum, davranış ve bunlara bağlı ortaya koydukları kurallar çerçevesini oluşturmaktadır. Bu durum her ne kadar doğal bir varoluş sürecini anlatsa da sosyal gerçeklik içerisinde her etkileşim çeşitli dönüşüm ve farklılaşmalara sebep olur. Sosyal değişimin hızının artması ve bu değişimin topluma etkisi, toplumsal değerlerle birlikte değerlendirildiğinde; nesillerin birbirini algılayışında, aynı zamanda aralarında kurdukları ilişkilerde görünürleşen değer farklılıkları; toplumsal düzenin sosyolojik olarak uyumlu ve bütünlüklü olması beklentisine görece olumsuz bir serh düşerken biryandan değişimin *öngörülemez* sonuçlarını çeşitlendirerek araştırmacıların dikkatini çekmektedir. Nitekim klasik teoriler açısından sosyal araştırmaların temeli toplumsal eylemlerin *öngörülebilen* sonuçlarını belirleyerek gerçekte düzenin sağlıklı işleyişi ve sürdürülmesinin yollarının keşfi iken teknolojik gelişmelerle ivmelenen bu değişim tablosu araştırmacıları görece sert geçişlerle, öncesinde üzerine düşünmedikleri bağlamları araştırmaya yöneltmektedir. Bu çalışmanın asıl amacı ise bir dizi araştırma pratiği sonucunda ortaya çıkan değişimlerin izini sürerken geline aşamada ebeveynlerin, dolayısıyla da aile değerleri analiziyle gençliğin değer yönelimindeki değişimlerin temel orijinlerini anlamlandırmaktır. Burada araştırmacının motivasyonu, önceki araştırmalarda ortaya çıkan, neredeyse yirmi yılı geçen süre zarfında gençliğin değer yönelimlerindeki farklılaşma bulguları olmuştur. Daha açık ifade etmek gerekirse, üniversite gençliği 2000’li yılların henüz başında özellikle maddi değerler ve manevi değerler arasında karşıtlık algıliyorken, günümüzde daha karmaşık bir ilişki ortaya çıkmıştır. Önceki çalışmalarda negatif yönlü korelatif ilişkide maneviyat arttığında maddi değerlere olan yönelim azalıyorken yirmi yılı geçen süre sonrası gençlerde bu ilişki, gücü az da olsa pozitifte dönerek iki faktör yapısı arasında birbirini destekleyen bir tablo oluşmuştur (Bkz. Topçuoğlu ve Aksan, 2019). Değişim konusunda güçlü ipuçlarından birisi olarak daha çok din ile ilişkilendirilebilecek değerleri içeren maneviyat değer yönelimi ile ortaya çıkan ilişkileri daha detaylı analiz edebilmek için gerçekleştirilen bir sonraki araştırmada elde edilen sonuç şaşırtıcı olarak değişimin sadece dışsal dindarlarda değil içselerde de gerçekleştiği (Bkz. Aksan ve Altunsu- Sönmez, 2019). Bu mikro bulgu üniversite gençliğinin din ve inanç bağlamında dünyaya daha farkı baktığı, geleneksel kalıpları ve modern motivasyonları bir arada ve birbirini destekler biçimde algıladığı yorumu ile bu çalışmanın yazarını aile gibi başlıca makro yapıları araştırmaya yöneltti. Bu araştırmada çocukları hâlihazırda üniversite eğitimi gören, cinsiyet dağılımı neredeyse eşit, toplamda 925 anne ve babanın genel betimleyici özellikleri ve değer yönelimleri analiz edilecek, üniversite gençliği ile aynı ölçeğin kullanıldığı önceki araştırmalarla birlikte tutarlı karşılaştırmalar yapılmaya çalışılacaktır. Çalışma iki aşamadan oluşmaktadır. Öncelikle kavramsal ve kuramsal açıdan değerler ve aile değerlerinden bahsedilecek, sonrasında aile değerleri ile ilgili literatür değerlendirilecektir. İkinci aşama ise alan araştırması çerçevesinde yöntem, analizler ve bulguları içermektedir. Yerli literatürde aile değerlerini değer yönelimleri ifadeleri üzerinden ölçen herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu nedenle çalışmada aile değerleri diğer puanlanabilir ve kategorik değişkenlerle ilişkiler doğrultusunda betimlenerek genel olarak bir “gençlik ailesi” profiline ulaşılmaya çalışılacaktır. Sonrasında üniversite gençliğinin değerleri ve ailelerin değerleri ilişkisinde karşılaştırılabilir bulgular iki temel araştırma sorusu üzerinden analiz edilecektir.

Değer Kavramı ve Değer Araştırmalarını İçeren Kısa Sosyolojik Arka Plan

Değer; ilk anlamda *“bir şeyin önemini belirlemeye yarayan somut ölçü bir şeyin değdiği karşılık, fehamet, kadir, kıymet”* ile daha soyut bir bağlam çerçevesi ile karşılık bulurken diğer anlamları genel olarak; *“para ile ölçülebilen karşılık”, “bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü”, “kişinin isteyen, gereksinim duyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şey”* biçiminde ifade edilmektedir (TDK, 2024). Kelime karşılıkları, bireylerin tutum ve davranışları arkasındaki temel öğeleri belirleme ve biçimlendirmedeki konumunu netleştirirken bu durum, özellikle insan davranışını merkeze alan çalışmalar açısından değer olgusunun analizinin önemini göstermektedir. Değerler konusuna dair yaklaşımlar, içerdiği teorik analizler, tartışmalar ve ölçme konusu bağlamında sosyoloji açısından oldukça geniş bir literatüre sahiptir. Sosyolojik olarak; değerler öncelikle klasik sosyologlardan Durkheim’in (1992) yorumlarında daha çok ahlak ve düzen çerçevesi ile anlam kazanırken Weber’in yaklaşımlarında toplumsal eylemin niteliksel özelliklerinden biri olarak (1999) dini ve iktisadi değerlerin birbirlerini belirleyebilme potansiyelinin izi sürülmüştür. Marx (2019) ise değerın tüm metalar tarafından paylaşılan bir nitelik olduğu vurgusuyla, kaynağı ve nihai belirleyicilerinin evrensel olması gerektiği düşüncesi üzerinden ilgisini, yegâne ortak özelliği insan ürünü olan malların kullanım ve değişim değerine yönelterek teorisini inşa etmiştir. Simmel (2014) sosyal etkileşim yaklaşımını kurgularken değeri varlığa anlam katan ve onu belirli kategorilerle anlayabilmemizi sağlayan olgular olarak tanımlamış, sosyal gerçeklik ve değerler ilişkisini berraklaştırmıştır. Sosyolojinin kurucu isimleri yaptıkları toplumsal analizler bağlamında her ne kadar değerlere bir şekilde atıfta bulunsalar da, döneme damgasını vuran pozitivist eğilim, bilimi değer yargılarından ayırma çabasıyla birleşmiş, değerler uzun süre araştırma nesnesi olmaya uygun görülmemiştir. Bu durumun en önemli gerekçeleri pozitivist bakış açısında *“değerlerin nesnel gerçeklik taşımadığı veya kişisellikten bağımsızlaşamayacağı”* gibi yorumlarla, kökende Comte etkisi taşıyan sosyoloji bilimindeki klasik dönem tartışmalarıyla temellenmektedir (Özlem, 1998; Özensel, 2003; Aksan, 2016).

Toplumsal değişim ile birlikte hızla artan sosyal sorunlar 1900’lü yılların başlarında sosyal araştırmaları ilgi odağı haline getirirken, bu dönemde sosyolojik araştırmalarda değer konusunun önünü açan önemli gelişmeler olmuştur. Neredeyse ilk çalışma olan 1918 tarihli Thomas ve Znaniecki (1984) göç sürecinde köylü profilini inceledikleri araştırmalarında tutumla ilişkilendirerek pozitif bir yaklaşım ortaya koyabilmek için değerleri Durkheim’in sosyal yapı konusundaki analizleri ve kolektif bilinç yaklaşımı üzerinden ele almış, anlam ve değer kavramlarını gözlemlenebilir olgulara bağlamaya çalışmışlardır (Adler, 1956; Wiley, 1986). Araştırmacılar bu bağlamda değeri *“bazı sosyal grupların üyelerinde bulunan ampirik içeriğe sahip herhangi bir referans noktası ve eylemin amacına ilişkin anlam”* olarak tanımlamışlardır (Karlı, 2016, s. 1605). Bu öncü çalışmanın etkisi ile sonraki çalışmalarda değerlerin tutumlarla birlikte ele alındığı gözlenmiştir. Burada temel nokta; tutumu meydana getiren duygusal, enformatik ve eylemsel arka planın bezer biçimde değer yargılarının oluşmasında da etkili olduğu, bu durumun negatif veya pozitif yönleri ile eylemin oluşunu etkilediğidir (Campbell, 1964). 1950’li yıllar sonrasında ise değer olgusunun kendisini diğer kavramlardan yavaşça ayırarak belirli sınıflandırmalarla bağımsız bir araştırma nesnesine dönüştüğü ve diğer değişkenlerle ayrıntılı ilişkisinin incelenmeye başlandığı görülmektedir. Bu çerçevede bireysel eylemler veya grup davranışlarını yönlendiren özelliği ile genelleşmiş sosyal ilişki örüntülerini yansıtan değerlerin, insanların yapıp etmelerini anlamada temel bir referans noktası olduğuna dair fikir gittikçe güçlenmiştir. Antropolog Kluckhohn (ve Ark. 1953, s. 59) değerın hem açık hem de örtük biçimde bir bireye özgü veya bir grubun özelliği olabildiğini, bireylerin veya grupların mevcut olan çeşitli eylem şekilleri, araçları ve hedefleri arasından nasıl seçim yapacaklarını etkilemede önemli bir rol oynadığını açıkça ifade etmiştir. Aynı dönemde Franz Adler (1956) ise sosyolojide değerler konusunun zorluğuna dikkati çekerek kavramı ayrıştırma yoluna gitmiş ve değerleri temel türlerine göre sınıflandırmıştır. Ona göre

(1956, s. 272), değerlerin tartışılmasının zorluğu “değer” kelimesinin farklı insanlar için ne anlama geldiği konusundaki belirgin farklılıklardan kaynaklanır. Bununla birlikte değer kavramı yaklaşık olarak dört türe indirgenebilir. Bunlar; mutlak anlamı, nesnedeki anlamı, içsel durumlar ve eylemlerdeki anlamıdır. Adler daha üst felsefi anlamlarda, Tanrısal olanı anlatan mutlak türün bilimsel olarak ele alınamayacağını, nesnelerdeki değerlerin nesnelerle ilgili insan davranışından ayrı olarak keşfedilemeyeceğini belirtir. İçsel durumlar da eylemden ayrı olarak gözlemlenemez. Bu çerçevede Adler (1956) değerler ile insan eylemlerinin doğrudan bağlantısına dikkati çekmiş; gerçekte sosyolojik açıdan değer konusunu netleştirmeye çalışırken değerlerin araştırma nesnesi olarak nasıl ele alınabileceği konusunda yön göstermiştir.

Değerleri ölçme konusunda Spranger’ın (1928) şahsiyet yapılarını araştırdığı ve buna göre altı değer kategorisi ile bireylerin değerlerinin ilişkilendirilebileceğini belirttiği çalışması ile araştırma silsilesinin başladığı görülmektedir. Spranger teorik, estetik, ekonomik, sosyal politik, dinsel olarak ayırdığı bu değerlerin sıralamasını, değeri değerlendiren özneye ve yaşamdaki vurgulanan duruma göre değişebilir görmüştür. Bireyin karşılaştığı yaşam deneyimlerinin veya durumlarının çeşitliliği, bunların bağlamına göre tanımlanabilir, değerler de bu bağlamları yansıtır. Spranger’ın zihinsel bir yapı olarak değerlerin sıralamasına ilişkin önerileri, Allport, Vernon ve Lindzey tarafından geliştirilen envanterin temelini oluşturmuştur (Barker ve Ark., 1978, s. 6). Böylelikle Allport, Vernon ve Lizdey’in (1960) sosyal, ekonomik, siyasi, bilimsel, dini ve estetik olarak değerleri ele aldıkları ve bunları alt boyutlara dönüştürdükleri çalışmaları ile devam eden değer araştırmaları sonrasında Rokeach; değerler konusunda yaptığı uluslararası araştırmalarda değer ve tutum kavramını ayırarak kavramlar arası farklara dikkati çekmiştir. Bu farkın kaynağı, değerın tek bir inancı temsil etmesi, tutumun ise inanç organizasyonu olmasıydı. Ona göre değerler toplumsal, kültürel ve kişisel yönleri ve bu yönlerin içselleştirilmesi ile bireylerin yaşamları üzerinde etkili olan; bu anlamda sosyal tutumlarını, ideolojilerini aynı zamanda davranışlarını yönlendiren ve belirleyen olgulardır (Rokeach, 1968a, 1968b, 1973). 1980 sonrasında değer kategorilerinin sistemleştirilmiş biçimde genişletilerek uluslararası geniş data’lı çalışmalarla devam etmiştir. Burada ise öne çıkan çalışmalar Inglehart ve Schwartz’ın geliştirilmiş versiyonları ile günümüze kadar devam eden çalışmalarıdır. Bu çalışmaların önemi ise yıllar içerisinde devam niteliği gösteren araştırmalarla birlikte on binleri aşan geniş katılımlı, kapsamlı araştırma bulgularını içermeleridir.

Inglehart’ın çalışmaları (1977; 1990; 1997, Baker ile 2000, Welzel ile birlikte 2005; 2013) kültürel etkilerin önemi üzerinden teknolojik ve ekonomik gelişmelerle değerlerin etkileşimine ve bu noktada modern ve postmodern değişim sürecine dikkati çekmesi bakımından önem taşır. Ayrıca, araştırma ekibi ile yaptığı çalışmalarda dünya değerler haritasını çıkararak özellikle batıda 70’lerden 2000’li yıllara yaşanan değer dönüşümünü analiz etmiştir. Yıllar önce gerçekleştirdiği ilk çalışmada “ileri sanayi toplumlarının siyasal kültüründe kuşaklar arası bir değişimin var olup olmayacağı” sorusu ile araştırmalarına başlayan Inglehart’ın devam çalışmaları neticesinde ortaya çıkan 35 yıllık tecrübesi (Inglehart, 2013, s. 131); “endüstriyellemenin artışı ve savaşlar gibi dışsal dinamiklerin etkisiyle öncekilerden bugüne değerlerin kuşaklararası materyalistten post-materyalist doğru dönüştüğünü” çarpıcı biçimde göstermiştir. Daha spesifik bir bulgu materyalist ve post-materyalist değerler arasındaki kutuplaşma ile ilgilidir. Bu değerler, ekonomik ve fiziksel güvenlik odağından; kendini ifade etme, öznel iyi olma hali ve yaşam kalitesine doğru artan bir yönelimle nesiller arası bir kaymayı göstermektedir. Bu kültürel değişim, post-endüstriyel toplumda hayatta kalmanın garanti olduğu koşullarda büyüyen kuşaklar arasında ortaya çıkmaktadır (Welzel ve Inglehart, 2005).

Diğer taraftan Schwartz (1990, 1992, 2001, 2011) araştırmalarında değerler açısından daha çok kültürlerarası ortak evrensel bağlamları keşfetmeye odaklanmıştır. Bireysel ve kültürel olmak üzere ikili ayrım çerçevesinde yürüttüğü araştırmaları atmıştan fazla ülkede gerçekleştirilmiştir. Bireysel

ayrımın amacı kişilerin yaşamlarına yön verirken önem derecelerine, kültürel ayırmda ise toplumsal olarak paylaşılan ve normlara dayanan soyut düşüncelere dair bilgi üretmektir (Küçük, 2016, s. 281). Araştırmacının değerler konusunda araştırma yaklaşımı, sonrasında portre değerleri ölçen ifadelerle dönüşecek olan 57 değer ifadesi ve devam eden 10 alt kategoriye test ettiği değer yönelimleri ölçeğidir (Schwartz, 1992). Yakın tarihli bir çalışmada temel değerler konusunda geliştirdiği dört ölçüm aracını detaylı biçimde açıklayan Schwartz (2021) kendi değer kuramı için üç temel varsayımı öne sürer. Gerçekte değerler, insanın hayatta kalması için üç evrensel gereklilikle başa çıkmak için gerekli olan güdülerin (yani hedeflerin) bilişsel temsilleridir. Bunlar (a) organizmanın biyolojik ihtiyaçları, (b) kişilerarası koordinasyon için etkileşimli ihtiyaçlar ve (c) refah ve hayatta kalma için grup ihtiyaçlarıdır. Belirli değerlerin her biri, bu üç gereklilikten biri veya daha fazlasından türetilir. Bu gereklilikler evrensel olduğundan, bunlardan türetilen değerlerin kültürler arasında tanınması muhtemeldir. Değerler, aynı zamanda onların ifade ettiği hedefler arasındaki uyumluluk veya çatışma derecesine dayalı tutarlı bir yapı oluşturur. Bu, değerlerin, iki değer ne kadar uyumluysa, dairenin etrafında o kadar yakınlaştıklarını ve ne kadar çatışma içindeyse o kadar uzaklaştıklarını ifade eden dairesel bir yapı oluşturduğu anlamına gelir. Uyumlu değerler benzer algıları, tercihleri ve davranışları yönlendirir, böylece kişi aynı eylemde hedeflerini başarıyla takip edebilir. Çatışan değerler ise Schwartz'a göre (2021, s. 3) zıt algıları, tercihleri ve davranışları yönlendirir, bu nedenle birine yönelmek diğerine yönelmeyi engelleyebilir.

Schwartz'a kadar devam eden süreçte adı geçen araştırmacıların geliştirdikleri ölçme araçları, geliştirilmiş versiyonları ile özellikle ülkemizde konu ile ilgili literatürde sıklıkla tercih edilmektedir. Tercih sebebi; bahsedilen ölçme araçlarının evrensel değerleri ölçmeye yönelmesi ve ülkemize dair bu ölçeklerin bulguları özelinde artık hali hazırda disiplinler arası bir veri havuzu oluşmuş olmasına bağlanabilir. Bu noktada belirli kategorilerde kıyaslama yapılabilmesi açısından alanda çalışan araştırmacılara kolaylık sağladığını düşünülebilir. Nitekim toplumsal olguları analiz ederken değer araştırmalarının kuşkusuz en önemli sosyolojik yönlerinden biri toplumsal değişimin yönü ve niteliği açısından açıklama yapabilmeyi mümkün kılmıştır. 50'li yıllarda henüz sosyolojide değer araştırmaları ilk örneklerini somutlaştırırken dönemin ilk çalışmalarından Rose'un (1956) çalışması daha başlangıçta sosyologlar, psikologlar ve antropologların değerler konusunda ilgisinin ortaklaşan yönlerini; değerlerin toplumda dağılımı, değerlerin bireyde ve insan etkileşiminde temel yeri ve insanların sahip olduğu değerlerdeki değişim süreçleri olarak ifade etmişti. Değer araştırmalarının hem bilgiyi genişletme hem de politika yapımında önemine dikkati çektiği çalışma bahsedilen dönemde "sosyolojinin değer araştırmalarını daha işlevsel olarak kullanması gerektiğini" açıkça vurgulamakta ve "sosyolojik araştırmaların böyle bir alan bilgisini kullanma aşamasına geçiyor gibi görüldüğünü" belirtmektedir (Rose, 1956, s. 17). Buradaki açık ilandan bugüne kadar geçen neredeyse yetmiş yılı aşan süreçte, diğer uluslararası çalışmalarla ilgili ya da onlardan bağımsız olarak ülkemizde Hilmi Ziya Ülken (1965, 1966) 'in teorik çalışmalarından başlayarak Kağıtçıbaşı'nın (1972) araştırması ile devam eden, Ergüder ve arkadaşları (1991), Erol Güngör (1993), Gökçe (1994), Topçuoğlu (1999) ile 2000'li yıllara kadar sayıca az saha araştırması gerçekleştirilmiştir. Ergüder ve Arkadaşlarının TÜSİAD desteği ile yaptığı araştırma, derneğin ülke ekonomisindeki gelişmeleri izlemek amacı ile dönemsel olarak önemli görülen konularda ekonomik ve sosyal araştırmalar yaptırma motivasyonu ile Rose'un (1956) işlevsel olması bakımından işaret ettiği araştırmalara görece örnek olabilse de diğer araştırmaların büyük kısmında araştırmacıların akademik yazın bağlamında değerleri ele aldıkları görülmektedir. Bu çalışmaların her biri devam çalışması olmayan, Türkiye' de toplumsal, ahlaki, dini değerlere odaklanan ve daha çok gençlik kategorisine ilişkin önemli analizleri içermektedir. 2000'li yıllar sonrasında değerler konusuna ilgi artmış, sosyolojik psikoloji, antropoloji gibi alanların yanında eğitim, ilahiyat alanlarında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Disiplinler arası ilgi artışında ülkemizde değerler eğitimi ile eğitimin yeniden yapılandırılması projesinin etkisi olduğu söylenebilir. Bu ilgili çerçevesinde, bakanlıkların

desteklediği projeler kapsamında yeni uygulamalarla birlikte konu ile ilgili mevcut durumu betimleyen ve farklı değişkenlerle ilişkilendiren çalışmalara yakın zamanda daha sık rastlıyoruz. Diğer taraftan açıkça ifade etmek gerekirse modernleşme ile sıklıkla ilişki kurulan toplumsal değişim; bilgi teknolojilerindeki küresel gelişmelerin yerele yansmasıyla derinleşen kuşaklararası ilişki mesafesi 2000’li yıllar sonrasında çok daha etkili ve görünür olmaya başladı. Günümüz piyasa koşullarında siyaset ya da ekonomi gibi alanların işlevsel kullanımının yanında toplum analistlerinin toplumsal değişimin sonuçlarını öngörebilmede, farklı parametreler arasında ilişki kurabilen sistemli değer çalışmalarına daha fazla ihtiyaç duyacağı açıktır. Benzer bir ilgi ile değerlerin analizinde aile değerleri başlığına yönelen bu çalışmanın şimdiki kısmı, aile değerleri ile ilgili yaklaşımlara ve yapılmış araştırma sonuçlarına yer verecektir.

Aile Değerleri

Aile sosyal yapının makro bir unsuru olarak nihayetinde içerisinde sayısız mikro ilişkiler ağı bulunduran, bu çerçevede temel işlevi topluma yeni bireyler kazandırmak olan başlıca kurumdur (Neubeck ve Glasberg, 1996, s. 55). Bu temel işlevi içerisinde birçok alt işlevi barındıran aile tarihin başından bu yana biyolojik ve sosyal gelişimin ilk basamağı olarak toplumsal normların, sosyal rollerin ve ilişkilerin aynı zamanda da kültürün taşıyıcısı ve aktarıcısı konumundadır. Bu konumu neredeyse hiç değişmezken sosyal değişimin tipik örneklerini en somut gözlemleyebileceğimiz yer yine ailedir. Aile tarihsel olarak zaman içerisinde birçok durumdan etkilense de değişikliklere uyum gösterebilmeyi başarmış, değişip dönüştüğü ölçüde var kalabilmiş çok esnek bir toplumsal birimdir. Böylelikle aile, toplumun temel unsuru olarak her dönemde belirli açılardan öneme sahip olagelmıştır. Fakat bu ilgi Nirun’a göre (1994, s. 17) endüstrileşme sürecine giren toplumlarda kendiliğinden doğmaktadır. Aile tarihsel açıdan bir sosyal grup olarak küçülse de kurum olarak güçlenmiştir. Toplumun yapısı değişirken, ailenin değişen sosyal yapısında, sosyal ve kültürel rollerinin daha çok güçlendiği görülmektedir. Ailenin burada bahsedilen güçlü yapısı, özellikle modern toplumlarda endüstrileşme, kentleşme, teknikleşme, bireycileşme gibi süreçlerle birlikte ortaya çıkan sosyal sorunların ve krizlerin çözümünde yegâne kurtarıcı görevinin yine aileye verilmesi ile pekişmektedir.

Günümüzde aile özellikle 2000’li yıllar sonrasında tartışmalı birçok önemli konunun odak noktası olurken çağdaş toplumsal kaygıların merkezinde yer almaktadır. Dünya’da mevcut politik eğilimlerin de ilgisini çeker biçimde bu değişim, çağdaş eğilimleri 'bencil bireycilik' olarak nitelendirmekte ve kurtuluş için aile değerlerine dönüşü önermektedir. “Aile, siyasi çevrelerde, medya beyanlarında ve genel dilde sosyal ahlak ve ekonomik gerileme ile ilgili endişelerin odak noktası haline neden geldi?” gibi üst projeksiyon soruları, gerçekte “aile değerleri” nin tam olarak ne olduğu sorusuyla birleştiğinde ortaya daha karmaşık bir tablo çıkmaktadır. Burada dış değişkenlerden ziyade daha içsel parametrelere yöneldiğimizde, aile yaşamında ve hane halkındaki değişikliklerin konu ile ilgili çağdaş endişelerin merkezinde bulunduğu görülür. Bu değişiklikler evliliğin popülaritesindeki düşüşün yanı sıra evlilik yaşının yükselmesi, boşanma, evlilik dışı ilişkilerde artış, yeniden evlenme (seri monogami), yeniden şekillenen veya üvey aileler, tek ebeveynlik, ortak velayet, kürtaj ve iki kariyerli hanelerin sayısındaki artışı içermektedir. Özellikle batıda aile değerleri etrafındaki tartışmaların odağı bu değişikliklerin algılanan etkileri, bunların nedenleri ve sonuçları üzerinedir. Temel kaygılar; istikrarlı evlilikler, çocuk yetiştirme, rollerin cinsiyete göre ayrışması gibi aile ve cinsiyet ilişkilerinde ortaya çıkan çağdaş farklılıklar üzerinden sosyal sorunlar bu değişimlere bağlanır (Jagger ve Wright, 2004). Burada radikal iki uçtaki görüşlere dikkat kesildiğimizde; bir tarafta toplumsal hayatın bir biçimde doğal sonucu olan değişimin önünde duran aşırı muhafazakâr görüşler ile biraz önce bahsedilen ailedeki yapısal ve ilişkisel değişimleri daha bireyci ve özgürlükçü referanslarla; post modern aile çeşitliliği fikriyle savunan, “aile değerleri lobisi” adı verdikleri eğilimi köktenci biçimde eleştiren bakış açılarıyla karşılaşırız (Bkz. Collier, 2004; Stacey, 2004). Aile üzerine, özellikle değişimin hızlı

gerçekleştiği zamanlarda radikal düşüncelerin biraz daha yüksek sesle dile geldiği görülse de burada değişimin mevcut yapıları ve ilişkileri nasıl etkilediği, olası öngörülebilir sonuçları ve bunun nihayetle toplumsal düzenle kurduğu ilişki sosyolojik açıdan önemli kabul edilebilir.

Ailenin sosyalizasyonun ilk basamağı oluşu, bireylerin davranışlarının arkasında yatan temel olguların; inançların, değerlerin, tutumların ana kaynağı olarak yine aileyi ön plana çıkarmaktadır. Ailelerin benimsediği değerler, çocuklar için ilk ve temel örnekleri teşkil ederek sosyal ilişkilerini inşa etmede temel referans kaynağıdır. Süreç çatışmacı veya dayanışmacı unsurları içerisinde barındırdığı için burada tam bir örtüşmeden bahsedilemeyeceği gibi değerler diğer sosyal çevrelerden elde ettikleri kazanımlarla şekillenerek bireylerin değişken ya da kalıcı olarak dış dünyayı ve sosyal ilişkilerini anlamlandırmasını sağlayan olgulara dönüşürler. Diğer taraftan aileler açısından belirli değerler dönemsel olarak daha önemli olabilirken bazı değerlerin aileye daha çok atfedilebileceğini ifade edebiliriz. Nirun'un (1994) aile-kültür ilişkisinde; aile fertleri arasında her ikili ilişkinin özünde sosyal bir bağlam olduğunu işaret ederek öne çıkardığı "sadakât, fedakârlık, şefkat, koruma-himaye" etme gibi ailenin üyeleri arası ilişkilerde birincil işleve sahip değerler bu duruma örnek gösterilebilir. Nitekim 2010 yılında gerçekleştirilen Türkiye'nin Aile Değerleri Araştırması (2010) bulguları da bu yaklaşımı doğrulayarak sadakat ve ailenin korunması değerlerine dikkati çekmektedir. Diğer öne çıkan değerler, evlilik, terbiye, geçim, saygı, görgü (Canatan, 2016), sevgi, sabır, sorumluluk, sadakat ve hoşgörüdür (Sağlam, 2020). Genel olarak ailenin sosyolojik özelliklerini göz önünde bulundurduğumuzda; ailenin temel işlevlerini gözleyebildiğimiz fizyolojik, psikolojik, sosyalleşme ve dini işlevlerini içine alan ve bu işlevlerin yerine getirilmesini sağlayan değerler; aile kurumu, evlilik, geçim, sadakat, paylaşma, sorumluluk, hoşgörü, sevgi, saygı ve sabır değerini ön plana çıkarmaktadır (Özensel, 2021, s. 61).

Literatür incelendiğinde değerler özelinde Türkiye'de gerçekleştirilen lisansüstü araştırmalarda eğitim öğretim düzeyindeki gençlik kategorisi niceliksel olarak sıklıkla çalışılan alanlardan birisidir. Genel olarak değerler konusunda yapılmış en kapsamlı araştırmalardan biri 90'lı yıllarda, Inglehart'ın sürdürdüğü Dünya Değerler Araştırması çerçevesinde gerçekleştirilen ikinci bir çalışmaya veri olarak (Ersoy, 2018, s. 363) ve TÜSİAD desteği ile Ergüder ve Arkadaşlarının Türk Toplumunun Değerleri çalışmasıdır (1991). Bu çalışmada söz konusu dönemdeki bulgulara dayanarak, dönemin insanının geleneksel toplum, sanayi toplumu ve sanayi ötesi toplum kalıplarına uymadığı, tarihsel olarak Osmanlıdan günümüze gelen aile, din ve ordu gibi kurumların toplumsal değer sistemimizde odak noktası olduğu açıkça ifade edilmiştir. Ancak bu kurumlarla ilintili olan geleneksel değerlerin büyük ölçüde aşınmaya başladığı -örneğin kaderciliğin kabul edildiği fakat içerikte akılcı öğelerden izlerin var olduğu- belirtilmiştir. Diğer bir önemli bulgu devletin refah dağıtıcı ve adil rolünün yanı sıra serbest piyasa ekonomisine geçilen söz konusu dönemde piyasalarda rekabetin "değerli" görülmesidir (Ergüder ve Ark. ,1991, s. 51). Evreni ve kapsamı bakımından diğer önemli araştırma, 2010 yılında Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü'nün Türkiye'de Aile Değerleri (ASAGEM, 2010) isimli 12 bölgeyi temsil eden nitel ve nicel olarak gerçekleştirilmiş araştırmasıdır. Aile değerlerini ölçmede kendi geliştirdiği envanteri kullanan bu araştırma kapsamında "ailenin değeri" nin Türk değerler sisteminde üzerine uzlaş sağlanan değeri ile birlikte geleneksel aile değerlerinin modern kentsel aile değerleri ile birlikte varlığını sürdürdüğü ifade edilmiştir. Çocuklar ise aile için çok özel bir konumda ve oldukça değerlidir. Bu bulgu Kağıtçıbaşı'nın araştırmaları ile de desteklenmekte, çocukların değeri konusunda 30 yılı yansıtan araştırmaların verileri ile örtüşmektedir (Bkz. Kağıtçıbaşı ve Ataca, 2017) ¹. Aile Değerleri araştırmasında sadakat, dini ve manevi değerlere bağlılık, nikah, mahremiyet gibi değerlerin Türkiye 'de aile değerleri açısından önemli görüldüğü belirtilirken gençlerin bağımsızlığı konusu

¹ Kuşaklararası farkı araştıran bu çalışmada son otuz yılda çocuklara verilen psikolojik değerlerde yükseliş, ekonomik-faydacı değerlerde düşüş tespit edilmişti. Detaylar için bkz., Çiğdem Kağıtçıbaşı ve Bilge Ataca, Çocuğun değeri ve aile değişimi: Türkiye'den otuz yıllık bir portre. *Sosyoloji Dergisi*, (35), 2017, s. 77-101.

savunulsa da yüksek sapmalar nedeniyle buna ilişkin kanaatin henüz net olmadığı sonucuna varılmıştır (ASAGEM, 2010, s. 302-306).

Türkiye’de “aile değerleri” araştırmaları konusunda yapılmış 2000’ler sonrasında otuza yakın lisansüstü tez çalışması bulunmaktadır (Bkz. YÖK Tez). Bunlardan her biri saha araştırması içermemekle birlikte çok yakın tarihte artan ivme ile bu sayının neredeyse yarısı 2020 yılından sonraya aittir. İletişim, eğitim, işletme, din, dilbilim, adli tıp gibi alanların yanı sıra daha çok psikoloji alanında çalışmaların bulunduğu görülmektedir. Sosyoloji alanında sayıca az çalışmanın neredeyse tümü 2020 yılı sonrası yapılmıştır. Alan araştırması içeren çalışmaların sonuç bulgularını değerlendirdiğimizde; Saraçoğlu (2023) ‘nun muhafazakâr aile değerlerine yönelik tutumlarda kuşaklararası farkı incelediği çalışmasının odak grup görüşme verileri, konuyla ilgili fikir vericidir. Aileler gençlerin değerleri ile kendi değerleri arasındaki değişimi doğrularken kendilerini üst kuşak ve alt kuşak arasında “sıkışmış bir nesil” olarak hissettiğini ifade etmiş, gençlerin ise özellikle kadın erkek ilişkileri, evlilik gibi konulardaki düşüncelerinde, farklı fikirlere dair kendi eylemlerinden bağımsız olarak saygı duymaya yönelme tespit edilmiştir. Burada gençlerin aile değerlerinin bu çağla örtüşmediği, sorgulanması ve değişmesi gerektiği konusundaki yaklaşımları dikkat çekicidir (Saraçoğlu, 2023, s. 95-96). Tezcan’ın (2023) araştırması aile değerlerinin kuşaklara aktarılmasında büyükanne-büyükbaba torun ilişkisini nitel yöntemle incelemiş, sevgi, saygı değerleri ön plana çıkarken bahsedilen üst kuşağın değerler aktarımında sorumlu görüldüğü bulgusuna ulaşılmıştır. Barlık (2023) ise çalışmasında dünya değerler araştırması 1999-2004 ile 2010-2014 veri setlerinden faydalanarak Akdeniz ülkeleri olan İspanya, Mısır ve Türkiye’de aile değerleri arasındaki ilişkiyi analiz etmiştir. Çalışmaya göre İspanya’daki aileler geleneksel aile değerlerinden modern aile değerlerine doğru bir kayma gösterirken, Türkiye ve Mısır için bir değişim bulgulanmışsa da değişimin yönünü tespit etmek mümkün olamamıştır (Barlık, 2023, s. 127). Bahsedilen çalışma, Inglehart’ın yürüttüğü dünya değerler araştırmasında Türkiye’ye ilişkin veriler üzerinden bulgulara ulaşan, böylelikle aile değerleri ile ilgili sosyoloji alanında ampirik bulguları analiz eden en güncel çalışma konumundadır. Bu çalışma için kıyaslanabilir olan bulgulara sonraki başlıklarda detaylı olarak değinilecektir.

Araştırmanın Metodolojisi

Bu çalışma ülkemizde ve dünyada sosyolojik araştırmalarda ve spesifik olarak değer analizlerinde önemli bir kategori olarak belirginleşen gençlik kategorisinin değer dönüşümlerini anlamlandırmada bir parametre olarak gördüğümüz aileyi anlamak; betimleyici ve ilişkisel bulgular elde edebilmek amacıyla yapılmıştır. Önceki çalışmalardan elde edilen değişim bulgusuna makro yapıların etkisinin anlaşılmasına çalışıldığı bu çalışma ile değer dönüşümü sosyolojik gerekçelere oturtmak istenmektedir. Bu isteği gerçekleştirebilmenin bilimsel yollarından birisi kuşkusuz analitik olarak karşılaştırılabilir sistemli çalışmalar yapılmasıdır. Türkiye özelinde aile değerleri ile ilgili yapılmış çalışmalar açısından değerlendirildiğinde, genel çıkarımlar dışında mevcut araştırma bulgularını kıyaslama ya da örtüştürebilmeyi sağlamanın imkanı zorlaşabiliyor. Nitekim çalışmanın önceki kısımlarında spesifik olarak aile değerleri odaklı literatür verileri, çoğunlukla ailenin değeri ve ailenin değerli gördüğü farklı olgulara işaret etmekteydi. Hali hazırda aile değerlerini doğrudan gösteren analitik kıyaslamaları elverişli kılacak sistematik araçlar kullanan öncül araştırmaların neredeyse yokluğu nedeniyle bu çalışmada başlangıçta, gençlik aile karşılaştırması yapma amacından önce sistemli ölçme araçları ile aile değerlerini betimleyebilmek önemli görüldü. Dolayısıyla bu çalışma çerçevesinde gerçekleştirilen analizlerde ikincil olarak, önceki gençlik araştırması olan Çalışma 1’de (Topçuoğlu ve Aksan, 2019) elde edilen gençlik bulguları bu çalışmanın aile bulguları ile karşılaştırılacaktır.

Bu çalışma nicel araştırma tekniklerine göre tasarlanmıştır. Çalışmanın alan araştırma evreni Konya’ dır. Örneklem ise Konya’da devlet üniversitesinde okuyan öğrencilerin ailelerinden seçilmiştir.

Evren ve örneklem seçiminde eski ve köklü olan üniversitenin niceliğe ve niteliğe dayanan heterojen yapısı ve önceki çalışmalarla örtüşebilirliği etkili olmuştur. Dolayısıyla bu araştırma kapsamında çocuğu lisans düzeyinde üniversite eğitimi gören toplamda 940 katılımcıdan veri toplanmış, eksik ve hatalı verilerin kontrolü gerçekleştirildikten sonra 925 anketin kullanılmasına karar verilmiştir. Lisans öğrenci rakamının yaklaşık elli beş binlerde olması dikkate alındığında; elde edilen sayı %3,5 hata payı, %99 güven aralığı ile evreni temsil etmektedir (örneklem formülü için bkz. Israel, 1992) Araştırma 2023 yılı dönem sonu tatilini kapsayan süreçte gerçekleştirilmiştir. Araştırmada amaca yönelik örnekleme tekniği ile katılımcılar seçilmiştir. Araştırmada kullanılan soru formu veri çeşitliliğini sağlayabilmek için farklı fakültelerde, bölümlerde ve sınıflarda öğrenim gören üniversite öğrencilerine teslim edilmiş, karşılaştırılabilir olması amacı ile birbirine yakın sayıda kadın ve erkek katılımcı önemsenerek ailelerine (anne veya babalarından sadece birine) uygulatmaları istenmiştir. Burada sağlıklı veri toplanabilmesi amacıyla, çalışmanın amacı, araştırmacının niyeti, dağıtılan soru formunun özellikleri öğrencilere anlatılmış, ailelere uygulanması konusunda katılım sağlanmıştır.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada yapılandırılmış soru formu kullanılmıştır. Katılımcılara yöneltilen demografik soruların yanında yetiştikleri aile ve şu anki aile türü, yetiştikleri ailede ve şimdiki ailelerindeki ebeveyn tutumlarını ölçen sorular sorulmuştur. Ayrıca, idealize ettikleri ile reel olan arasındaki ilişkiyi görebilmek amacı ile genel olarak çocuk yetiştirme sürecinde hangi değerlerin önemsenmesi gerektiği ve spesifik olarak kendi çocuklarını yetiştirme sürecinde hangi değerleri daha çok önemli gördüklerini ölçen sorular çoklu cevap verebilecekleri şekilde katılımcılara yöneltilmiştir. Buradaki iki sorunun yönergesinde de verecekleri cevabı, bu araştırmanın ölçme araçlarından birisi olan Schwartz'ın (1992) değer yönelimleri ifadeleri içerisinde seçmeleri istenmiştir. Ayrıca gençliğin ailelerini genel olarak betimleyebilmek ve ayrıntılı analizler yapabilmek için sağ sol uçta puanlanan 10 dereceli siyasal görüş cetveli ile 6 dereceli dini inanç düzeyi soruları soru formunda yer almıştır. Araştırmada kullanılan ölçekler ise Rokeach (1973) ile başlayıp Schwartz (1992) tarafından devam eden sistemli araştırmalar dizisinde kullanılan değer yönelimi ölçeği ve Topçuoğlu'nun (1999) kullandığı kurumların değeri ölçeğidir. 57 ifadeden oluşan değer yönelimleri ölçeği önem derecesini 7'li ayrıştırımla ölçmektedir. Ölçeğin bu araştırmada analize uygunluğunu saptayabilmek amacıyla ölçek verileri güvenilirlik analizine tabi tutulmuş, analiz sonucunda ölçeğin güvenilirlik katsayısı α : 0,948 bulunmuştur. Kurumların değeri ölçeği ise 46 ifade ile beşli Likert ayrıştırımını kullanmaktadır. Bu araştırma verileri kapsamında kurumların değeri ölçeğinin güvenilirlik katsayısı α : 0,937'dir. Analizlere göre her iki ölçme aracının bu çalışma örnekleminde yüksek derecede güvenilir olduğu saptanmıştır. Bu ölçekten elde edilen bulgular Çalışma 1'de (Topçuoğlu ve Aksan, 2019) elde edilen bulgularla kıyaslanabilir testlere tabi tutularak yorumlanacaktır.

Demografik Veriler

925 katılımcının kategorik demografik verilerinin dağılımları Tablo 2'de gösterilmiştir. Verilere göre cinsiyet dağılımı araştırmanın örneklem seçiminde dikkat edilen bir husus olarak, birbirine yakın oranlarda kadın ve erkek katılımcı sayısını yansıtmaktadır. Üniversite gençliğinin ailelerinin yarısından fazlası lise veya üniversite mezunudur. Lisans ve lisansüstü katılımcı sayısı örneklemin %28,6'sını oluştururken daha eğitimli sayılabilecek lise mezunları ile birleştiğinde oran %55,6'ya yükselmektedir. Okuryazar olmama ve sadece okuryazar olma oranı oldukça düşük iken ilkökul ve ortaokul mezunları örneklemin %40,2'sini oluşturmaktadır. Kadınlar ve erkeklerin eğitim durumu detaylı incelendiğinde anlamlı bir farkla (ki kare: 0,000) okuryazar olmayan, okuryazar ve ilkökul mezunu kadınlar/anneler erkeklerden/babalardan oransal olarak açık aralıkta fazla iken ortaokul ve lise mezunu olmada hemen hemen eşit dağılım görülmüştür. Lisans mezunu ve yüksek lisans mezunu olma durumu ise çoğunlukla erkek katılımcılarda yüksek orandadır. Cinsiyet açısından eğitim düzeyi önceki çalışmada (Çalışma 1,

Topçuoğlu ve Aksan, 2019) ortaya çıkan aile profiliyle paralel bulgulara sahiptir. Araştırmada katılımcıların hayatının büyük kısmını çoğunlukla büyükşehirlerde geçirdiği görülmektedir. Bu dağılımın oranı %44'ü gösterse de %31 şehirde geçirenlerin oranı ile birleştiğinde %75 oranı ile örneklemin çoğunlukla kent karakterli olduğunu söylemek mümkündür. Araştırmaya katılan anne babaların çocuklarının cinsiyeti, değer yönelimleri ile ilişkisi önemsenerek sorulmuştur. Katılımcıların %60'ın üzerinde hem kız hem de erkek çocuklarının olduğu görülmektedir. Sadece kızları/kızı olanlar sadece oğlu/oğulları olanlardan sayıca yüksektir. Katılımcıların çalışma durumu değerlendirildiğinde çalışanlar, katılımcıların yarısına yakın orandadır. Emekli olanlarla birlikte düşünüldüğünde hanelerin görece düzenli gelire sahip olduğu ifade edilebilir. Cinsiyet açısından çalışanların %75 e yakını erkekler, çalışmayanların ise aynı yüksek oranda kadınlar olduğu görülmüştür.

Tablo 1: Demografik değişkenlerin dağılımı

Frekans dağılımları		Frekans	Yüzde		
Cinsiyet	Kadın	479	51,8		
	Erkek	446	48,2		
Eğitim	Okuryazar değil	9	1		
	Okuryazar	16	1,7		
	İlkokul	196	21,2		
	Ortaokul	176	19		
	Lise	258	27		
	Üniversite	246	26		
	Lisans üstü	24	2,6		
En uzun süre yaşanılan yerleşim yeri	Köy	70	7,6		
	Kasaba	22	2,4		
	İlçe	139	15		
	Şehir	287	31		
	Büyükşehir	407	44		
Çalışma durumu	Çalışıyor	437	47,2		
	Çalışmıyor	58	6,3		
	Emekli	137	14,8		
	Ev hanımı	293	31,7		
Çocukların cinsiyeti	Kızım/kızlarım var	229	24,8		
	Oğlum/oğullarım var	130	14,1		
	Hem kız(larım) hem oğlum(larım) var	566	61,2		
Ortalama dağılımları	N	Min.	Maks.	Ortalama	Std Sapma
Yaş	925	35	68	48,47	6,058
Çocuk sayısı	925	1	9	2,84	1,22
Aylık ortalama hane geliri	925	1000	350000	29040,80	24643,741
Siyasi görüş	919	1	10	6,6311	2,1848
Dindarlık düzeyi	925	1	10	6,4962	2,32417

Tablo 1'de yer alan yaş, çocuk sayısı, yaklaşık ortalama aylık hane geliri dağılımlarında, katılımcıların ortalama olarak 48 yaş civarı 3 çocuklu, aylık 30000'e yakın geliri olan haneler olduğu görülmektedir. Katılımcıların çoğu literatürde 1980 öncesi doğumları tasvir eden "z kuşağının" bir bakıma son dönemlerini temsil etmektedir. Dağılım olarak incelendiğinde 44 yaşından küçük, 80 sonrası doğumları kapsayan kısım katılımcıların yaklaşık %21'ini oluşturmaktadır. Çocuk sayısının 2 veya 3 olduğu haneler örneklemin yarısını geçmektedir. Tek çocuklu haneler ise %10 düzeyinde dağılım göstermektedir. Gelir açısından değerlendirildiğinde katılımcıların yarısından fazlası; emekli ve eşi çalışmayan ya da ev hanımı hane verileriyle örtüşerek ortalama 29000 TL civarı gelir ile yüksek olmayan

gelir profili sergilemektedir. Fakat 2023 yılı TÜİK hane halkı yıllık gelir bazında değerlendirildiğinde Türkiye’de 2023 yılı mayıs ayı verilerinin aylık olarak iki katından fazladır. Bu durum aileler için üniversitede çocuk okutmanın çoğunlukla maliyetli olabilen sosyo ekonomisini görece yansıtmaktadır.

Ailelerin sosyolojik profilini belirleyebilmek ve değerlerle ilişki kurabilmek amacıyla siyasi yönelim ve dindarlık düzeyleri sorusu bu çalışmada kullanılan betimleyici sorular arasındadır. Siyasal yönelim; sol uçta merkezde ve sağ uçta konumlanmak üzere 1 en sol 10 en sağ uçları yansıtan 1’den 10’a puanlama sorusunun cevap dağılımı değerlendirildiğinde üniversite gençliğinin ailelerinin ortalama 6,631 değeri ile sağa yaklaşır biçimde ortada yoğunlaşan siyasi eğilimlerinin olduğu görülmüştür (Tablo 1). Dindarlık düzeylerini 1 en düşük 10 en yüksek şeklinde 1-10 arasında değerlendirmelerinin istendiği sorunun cevap dağılımına bakıldığında ise kendilerini ortalamanın biraz üstünde dindar olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Burada, seçilen örnekleme gençliğin ailelerinin siyasal ve dini açıdan çok uç bir profil sergilemeyen bir yapıda olduğu ifade edilebilir. Nitekim Türkiye açısından değerlendirildiğinde, KONDA’nın (2022) araştırma yüzdeleri Türkiye’nin %50 dindar %33, inançlı bulgusu bu çalışmadaki orta değer üstü dindarlık bulgusu ile örtüşmektedir. Diğer taraftan aynı çalışmada yaşam tarzı sorusuna verilen cevap dağılımında Türkiye’de geleneksel muhafazakârlar 2021 yılı için %45 oranında iken dindar muhafazakârların oranında 2012 den bu yana %27’den %24’e düşüş yaşanmış; yaşam tarzını modern olarak tanımlayanlar ise aynı yıllar arasında %27’den %31’e yükselmiştir (KONDA, 2022). Bu çalışmada elde edilen sol-sağ ve merkez ayrımı bulgularının sosyolojik dinamikler açısından anlaşılmasında Yağcı’nın (2022) Dünya Değerleri Araştırması verileri ile 1990-2018 aralığı Türkiye’de siyasal sol- sağ ayrımını analiz ettiği çalışması ufuk açıdır. Bu çalışma ile aynı puanlama sorusunun kullanıldığı analizlerinde belirginleşen nokta sağ-sağ yelpazesindeki konumlarının sınıfsal belirleyicilerden ziyade bireylerin tutum ve değerleri ile daha kuvvetli bir ilişkiye sahip olmasıdır. Yağcı’nın ifadesiyle (2022, s. 21) *“Bunlar arasında, özel mülkiyet ve eşitlikçiliğe dair ekonomik tutumlara kıyasla, sekülerizm ve özgürlükçülük gibi kültürel değerlerin ne kadar benimsendiği çok daha ağır basmaktadır”*. Bahsedilen tüm yıllar değerlendirildiğinde orta ve sağa dair siyasal yönelim oransal olarak yüksektir. İlginç bir bulgu da ülkemizde bireylerin yaş aldıkça sağa yönelmesidir. Bu durum siyasi değerlerde de zaman içinde böyle bir yönelim olduğunu anlatabilir. Nitekim bu çalışmanın aileler olarak yaş grubu verileri siyasal yönelim ve dindarlık düzeyi ile birleştiğinde, bahsedilen geniş kapsamlı çalışmalarla tutarlılık göstermektedir.

Aile değerlerini daha detaylı analiz edebilmek amacı ile katılımcılara aile türü, aile tutumu ve aile değerlerine yönelik sorular yöneltilmiştir (Tablo 2). Ailelerin yasından fazlası, geleneksel tipolojiyi yansıtan geniş ailelerde yetiştiğini ifade etmektedir. Ancak şu an ebeveyni oldukları ailelerin %84 oranı ile çekirdek aile olduğu görülmektedir. Burada keskin bir dönüşümden bahsedebilmek mümkün. Gençliğin ailelerinin kendi üst kuşak aile tutumlarını genel olarak seçmelerini istediğimiz soruya verilen cevapların çoklu dağılımı beş aile tutumu içerisinde daha yüksek cevaplar olarak öncelikle koruyucu ailelere işaret etmektedir. Katılımcıların diğer en çok oranda otoriter ve hoşgörülü/izin verici ailelerde yetiştiği saptanmıştır. Şu anki ailelerinde ise en yaygın tutum koruyuculuk olarak göze çarparken kendi yetiştikleri ailelere göre çok daha hoşgörülü ve izin verici oldukları, otoriterliğin üçüncül düzeyde kaldığı görülmektedir. Çarpıcı diğer bir nokta demokratik aile tutumunun gençliğin ailelerinde yaygınlaşması bulgusudur. Ailelerde otoriter tutumun zamanla eridiği, kendi yetiştikleri ailelerden ziyade ebeveyn olarak, şu an çoğunlukla daha hoşgörülü ve demokratik tutuma yöneldikleri ifade edilebilir. Aile değerleri ile ilgili ideal ve reel düzeyde betimlediğimiz diğer bir bulgu ailelerin çocuk yetiştirme sürecinde genel olarak önemli gördükleri değerler ve kendi çocuklarını yetiştirme sürecinde öncelikli gördükleri değerlerdir. Bu soruya verilen cevaplar için katılımcıların Schwartz’ın ölçeğindeki değer yönelimleri ifadelerinden faydalanmaları ve içerisinde en çok beş değer seçmeleri istenmiştir. Çoklu cevap dağılımına bakıldığında; idealize ettikleri ve çocuk yetiştirirken öncelediklerin her iki soru için verilen çoklu cevapların aynı ifadeler olduğu görülmektedir (Tablo 2). Bu durumda

ailelerin çocuk yetiştirme sürecinde önemsenmesi gerektiğini düşündükleri değerleri kendi ailelerinde de öncelikli gördüğünü, eylem ve tutum yöneliminin görece örtüştüğünü ifade edebiliriz. Burada yer alan betimleyici istatistikler değer yönelimleri faktör alt grupları ile birlikte daha detaylı analizler yapabilmemizi sağlayacak.

Tablo 2: Aileleri betimleyici değişkenlerin dağılımı ve çocuk yetiştirme sürecinde önemsenen değerler

Aile ile ilgili betimleyici sorular		Frekans	Yüzde
Yetiştirdiğiniz aileyi nasıl tanımlarsınız?	Geleneksel aile (geniş aile)	477	51,6
	Çekirdek aile	448	48,4
Ebeveyni olduğunuz aileyi nasıl tanımlarsınız?	Geleneksel aile (geniş aile)	147	15,9
	Çekirdek aile	778	84,1
Yetiştirdiğiniz ailede ebeveynlerinizin tutumları sizce genel olarak nasıldı?	Koruyucu	632	36,3%
	Otoriter	506	29,0%
	Hoşgörülü/izin verici	298	17,1%
	Demokratik	205	11,8%
	İhmalkar	102	5,9%
	Toplam cevap	1743	100,0%
Şu an mevcut ailenizde sizin ve eşinizin tutumları genel olarak nasıldır?	Koruyucu	638	33,6%
	Hoşgörülü/izin verici	562	29,6%
	Otoriter	341	17,9%
	Demokratik	328	17,3%
	İhmalkar	31	1,6%
	Toplam cevap	1900	100,0%
Çocuk yetiştirme sürecinde önemsenen değerlerin dağılımı		Frekans	Yüzde
Çocuk yetiştirme sürecinde sizce hangi değerlere daha çok önem verilmelidir (İdeal)	Dürüst Olmak	691	15,1%
	Adil Olmak	629	13,7%
	Sorumluluk	518	11,3%
	Dindarlık	492	10,8%
	Kendine Saygı	380	8,3%
Çocuklarınızı yetiştirirken hangi değerleri daha çok öncelediniz? (Reel)	Dürüst Olmak	680	14,9%
	Adil Olmak	614	13,4%
	Sorumluluk	529	11,6%
	Dindarlık	462	10,1%
	Kendine Saygı	382	8,4%

Bulgular

Bilimsel olarak faktör analizinin amacı değişkenlerdeki karşılıklı ilişkileri özetleyerek tutarlı kavramsal yapılar oluşturmaktır. Bu çalışmada Schwartz'ın (1992) değer yönelimlerini ölçen 57 ifadeli cetvel kullanılmış, katılımcıların önemsizden önemliye doğru 7'li ayrışımında cevaplamaları istenmiştir. Gençlik ve aileyi kıyaslayarak değişimi analiz edebilme düşüncesi doğrultusunda önceki çalışmada faktör analizi sonrasında kullanılan (Çalışma 1: Topçuoğlu ve Aksan, 2019) 33 ifade alt boyutlar bu çalışma için de denenmiş, faktör ayrışımı tutarlı bir yapı sergilemiştir. Önceki çalışmada elde edilen 7 alt boyut bu çalışmada güvenilirlik testlerine tabi tutulmuş, ayrıca yapılan doğrulayıcı faktör analizi ile önerilen faktör yapısının anlamlı bulunduğu görülmüştür ($p=,000$). Tablo 4'te ortalama puanlarla birlikte faktör yükleri gösterilmektedir.

Tablo 3: Değer yönelimleri ölçeği faktör yapısı ve ortalama puan değerleri

KMO: ,927 df:496 sig.:,000								N	Ortalama SS	
Açıklanan varyans :%57,271	1	2	3	4	5	6	7			
7.Bariş İçinde Bir Dünya	,623							925	6,3622	1,18508
24.Güzelliklerle Dolu Bir Dünya	,622							925	6,1222	1,22968
19.Eşitlik	,389							925	6,0605	1,28537
23.Gerçek Dostluk	,406							925	6,1589	1,24388
18.Ebeveyn ve Yaşlılara Saygı	,582							925	6,4670	1,00337
6.Hoşgörülü Olmak	,684							925	6,2714	1,11701
34.Kendini Kontrol		,585						925	6,2973	1,13544
33.Kendine Saygı		,750						925	6,4703	1,02376
32.Kendi Yönünü Belirleyebilmek		,699						925	6,1546	1,21092
36.Kontrol Gücü		,546						925	6,0951	1,29168
35.Kibarlık		,511						925	6,0303	1,32865
15.Dindarlık			,673					925	5,7373	1,58495
31.Kabullenme (insanın kaderine razı olması)			,705					925	5,1849	1,77567
29.İtaatkarlık			,688					925	4,8292	1,94542
37.Manevi Yaşam			,537					925	5,6659	1,45189
21.Gelenek ve Göreneklere Saygı			,599					925	5,9405	1,36028
30.İyiliklerin Ödenmesi			,445					925	5,2508	1,81915
8.Başarılı Olmak				,794				925	6,1438	1,18791
9.Bilgelik				,713				925	5,7557	1,36942
10.Başarma hissi				,700				925	6,0897	1,17677
3.Akıllı Olmak				,596				925	6,3395	1,06875
48.Sosyal Adalet					,677			925	6,3103	1,11849
49.Sosyal Düzen (toplumun istikrarlı olması)					,707			925	6,2097	1,21111
45.Sağlıklı Olmak					,554			925	6,6378	,87515
47.Sorumluluk Sahibi Olmak					,568			925	6,4551	1,00937
46.Sevecen Olmak						,432		925	6,0368	1,30050
27.İlmli Olmak						,437		925	5,8508	1,36571
39.Neşeli Olmak						,471		925	5,9643	1,30509
13.Değişik Bir Yaşam							,784	925	4,3070	1,82004
25.Heyecan Verici Bir Yaşam							,359	925	5,1578	1,64256
14.Dış Görünümü Koruyabilmek (İmaj)							,764	925	4,9265	1,78649
26.Hırslı olmak							,562	925	4,9243	1,80628

Değerler yönelimi ölçeği faktör alt grupları değerlendirildiğinde Tablo 3'te, ifadelerin dağılımında gösterilen ilk faktör grubu; "özgeci yönelim" olarak adlandırılmıştır (α : ,791). 2. faktör grubu "bireycilik yönelimi" (α : ,782), 3. faktör grubu "dindarlık ve manevi yönelim" (α : ,736) ; 4. faktör grubu "akılcı yönelim" (α : ,783); 5. faktör grubu "toplumsallık yönelimi" (α : ,798) ; 6. faktör grubu "iyilik hali" (α : ,745), 7. faktör grubu "uyarıcılık yönelimi" (α : ,769) şeklinde ifade edilmiştir. Araştırmada ailelerin yöneldiği değerler ortalama puanlar açısından değerlendirildiğinde; *sağlıklı olmak* en yüksek puana sahip değer yönelimi olurken tam puana yaklaşan diğer değer ifadeleri *kendine saygı* ile *yaşlılara ve ebeveynlere saygı* olmuştur. *Sorumluluk sahibi olmak*, *akıllı olmak*, *sosyal adalet*, *sosyal düzen* dağılımında diğer yüksek ortalamalı ifadelerdir. *Değişik bir yaşam*, *itaatkârlık*, *hırslı olmak*, *imaj* ifadeleri ise gençliğin aileleri için dağılımda en düşük ortalamalara sahip değerlerdir. Bu açıdan ailelerin kendi değer yöneliminde sağlıklı olmak ve saygı ön plana çıkarken toplulukçu değerleri de daha çok önemsedikleri

görülmektedir. Değer yönelimlerinin faktör gruplarının her biri arasında anlamlı ilişkiler gözlenmiştir. Dağılımda en güçlü korelasyon ilişkileri bireycilik yönelimi-toplumsallık yönelimi (.676**), bireycilik yönelimi-özgeci yönelim (.663**) ile toplumsallık yönelimi ve özgeci yönelim (.654) **arasındadır. Bu durum üniversite gençliği araştırmasında bulgularan ilişkilerle yakın benzerlik göstermektedir. Ancak aileler için en güçlü yönelim ilişkisi bireycilik ve toplumsallık yönelimi arasında iken geçlerde özgeci yönelim ve toplumsallık yönelimi ilişkisi (.606**) (Bkz. Topçuoğlu ve Aksan, 2019) ön plana çıkmaktadır. Bu durum demokratik değerlerin toplumda yükselmesi ile ilişkilendirilebilir. Ailelerde bireycilik değerlerine yönelidikçe toplulukçu değerler yönelimin artışı empati, saygı ve farklılıklarla toplum olma, düzeni sağlama ile anlam kazanan demokratik değerlerle (Bkz. Oğuz, 2011; Uygun & Engin, 2014) örtüşür görünmektedir. Nitekim *eşitlik ve barış içinde bir dünya* ifadelerini içeren özgeci yönelimin toplumsal ve bireyci değer yönelimleri ile kurduğu güçlü ilişki bu yorumu desteklemektedir.

Çalışmanın demografik ve betimleyici verileri ile alt boyutlar arasındaki ilişkiler gençliğin ailelerinde önemli bulgulara işaret etmektedir. Değer yönelimleri alt boyutları ile anlamlı demografik ilişkilerde; yaş ile bireycilik yöneliminde gücü oldukça az negatif yönlü ilişki bulunmuştur (-,065*). Bulgulara göre yaş arttıkça bireyci değerlere ve özgeci değerlere yönelim (-,098*) azalmaktadır. Değer yönelimleri faktör grupları ve gelir herhangi bir anlamlı ilişki ortaya koymamıştır. Çocuk sayısına baktığımızda ailelerde çocuk sayısı arttıkça bireyci yönelim azalırken (-,067*) dindarlık ve maneviyatçı değerlere yönelimin arttığı görülmüştür. Gelenekselliğin geniş ailelerle ilişkisini tekrar hatırladığımızda bu bulgu ilişkiyi destekleyici görünmektedir. Ailelerin dindarlık düzeyi arttıkça uyarıcılık değeri dışında diğer değer alt gruplarına yönelimin artması söz konusudur. Bu değişkenle en güçlü ilişki dindarlık ve maneviyatçılık değer yönelimi arasındadır (, 353**). Bulguya göre gençliğin ailelerinde dindarlık arttıkça dini ve manevi yönelim de artarak tutarlı bir durum göstermektedir. Dindarlık düzeyi arttıkça özgeci yönelim (.232**) ; iyilik hali (.198**) ; bireyci yönelim (.162**) ve toplumsal yönelim (.136**) artmaktadır. Buradaki ilginç bulgu ailelerin daha modern ve bireyci değerleri ile dindarlık seviyesinin çatışmamasıdır. Bu durum toplumumuzda geleneksel ve modern değerlerin daha az çatışma-daha çok uyumla var olabildiği bulgusuyla; bu çalışmanın *Aile Değerleri* başlığında detaylandırdığımız ASAGEM (2010) ve Kağıtçıbaşı & Ataca (2017)'nin aile değerleri konusunda elde ettikleri bulguları desteklemektedir. Ailelerin siyasi görüşlerini anlatan soldan sağa artan cetvelin değer yönelimleri ile ilişkisi, artışın sağlaşmayı göstermesi bilgisi çerçevesinde; ilişkilere baktığımızda dindarlık ve maneviyatçı yönelim ile güçlü bir ilişki ortaya koymaktadır (.339**). Aileler soldan sağa doğru yönelidikçe iyilik halini anlatan değerlere yönelimleri artmaktadır (.121**). Buna karşın uyarıcılık yönelimi ile gücü az ve düşük düzeyde negatif yönlü korelasyon ilişkisi bulunmuştur (-,074*). Bu durum gençlerin ailelerinde sağ görüş arttıkça *imaj- hırs* ifadelerini içeren uyarıcı değerlere yönelimin azaldığı bulgusu ile gücü az da olsa tutarlı bir ilişki sergilemektedir.

Kategorik değişkenlere bakıldığında özgeci yönelim ve iyilik hali değer yönelimleri ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. Bu bulguya göre gençliğin aileleri içerisinde kadınlar erkeklere göre özgeci (ort.6,33, sd. ,754, t=3,762, p=,000) ve iyilik halini (ort.6,02, sd. ,9645, t=2,541, p=,011) yansıtan değerlere daha fazla yönelmektedir. Aile değer yönelimleri ve aile tipolojisi arasında da anlamlı ilişkiler mevcuttur. Ebeveynlerin kendi yetiştikleri aileler açısından bireycilik, dindarlık ve maneviyatçılık, toplumsallık yönelimi ve iyilik hali yönelimleri arasında anlamlı ilişkiler bulunmaktadır. Bu bulguya göre katılımcılar içerisinde bireyci (ort.6,28, sd. ,8215, t=2,410, p=,0,016), toplumsal (ort.6,46, sd. ,7606, t=-2,075, p=,001) ve iyilik hali (ort.5,975, sd. 1,0162, t=-,722, p=,010) değerlerine yönelim çekirdek ailelerde; dindarlık ve maneviyatçılık (ort.5,49, sd. ,9964, t=2,075, p= ,03) değerlerine yönelim geleneksel/geniş ailelerde yetişen ebeveynlerde daha yüksektir. Mevcut aile tipolojilerinde ise özgeci, bireyci, toplumsal, iyilik hali değer yönelimi alt boyutları arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Özgeci yönelim (ort.6,27, sd. ,8005, t=2,586, p= ,010), bireycilik yönelimi (ort.6,25,

sd. ,8484, $t=3,518$, $p=,000$), toplumsal (ort.6,44, sd. ,7938, $t=3,5099$, $p=,000$) ve iyilik hali (ort.5,98, sd. 1,0855, $t=2,441$, $p=,015$) değerlerine yönelim çekirdek aileler lehinedir.

Ailelerin eğitim durumu ile özgeci yönelim, dindarlık ve maneviyatçı yönelim, akılcı yönelim ve iyilik halini yansıtan değerler arasında anlamlı ilişkiler bulunmaktadır. Bu bulguya göre ilkökul mezunları lise ve üniversite mezunlarına göre özgeciliğe (f: 4,711 $p=,000$) ; ilkökul mezunları lise mezunlarına göre dindarlık ve maneviyatçılığa (f: 3,541 $p=,002$) ; ilk okul mezunları okuryazarlara göre akılcılığa (f: 2,851, $p=,009$) ; ilkökul ve ortaokul mezunları üniversite mezunlarına göre iyilik halini yansıtan değerlere daha fazla yönelmektedir (f: 3925, = ,001).

Değer yönelimi- mekân ilişkisinde; iyilik hali ve uyarıcı değerler dışında tüm değer yönelimi grupları anlamlı ilişkiler göstermiştir. Genel olarak bulgular hayatının büyük çoğunluğunu büyük şehirde geçirenlerin köyde geçiren ebeveynlere göre özgeci, bireyci, dindar ve maneviyatçı, toplumsal ve akılcı değerlere daha fazla yöneldikleri yönündedir. Bu bulgu mekân-değerler ilişkisinde gençlik ailesini ele aldığımızda kentliliğin değer yönelimi türlerine etkisini göstermektedir.

Çalışma durumu ile değer yönelimleri özgeci, dindar ve maneviyatçı, toplumsal, iyilik hali alt grupları özelinde anlamlı ilişkiler göstermiştir. Bulgular özgeci değerler için (f: 6,859, $p=,000$) ev hanımlarında çalışan ve emeklilere göre; dindar ve maneviyatçılar için (f:3,628, $p=,013$) ev hanımlarında çalışanlara göre; toplumsallık için (f: 2,989, $p=,030$) ev hanımlarında çalışmayan katılımcılara göre; iyilik hali için (f: 4,874, $p=,002$) ev hanımlarında bu sefer de çalışmayanlara göre daha fazla yönelim göstermektedir. İlginç bir bulgu olarak bu durum çalışma kategorisinde ailelerin değer yönelimlerinin özgecilik, dindarlık, toplumsallık ve iyilik hali değerlerinde ev hanımlarını tipikleştirmektedir. Bahsedilen değerlere yönelenler daha çok ev hanımları olurken çalışan, çalışmayan ve emeklilerle fark ortaya koymaktadır.

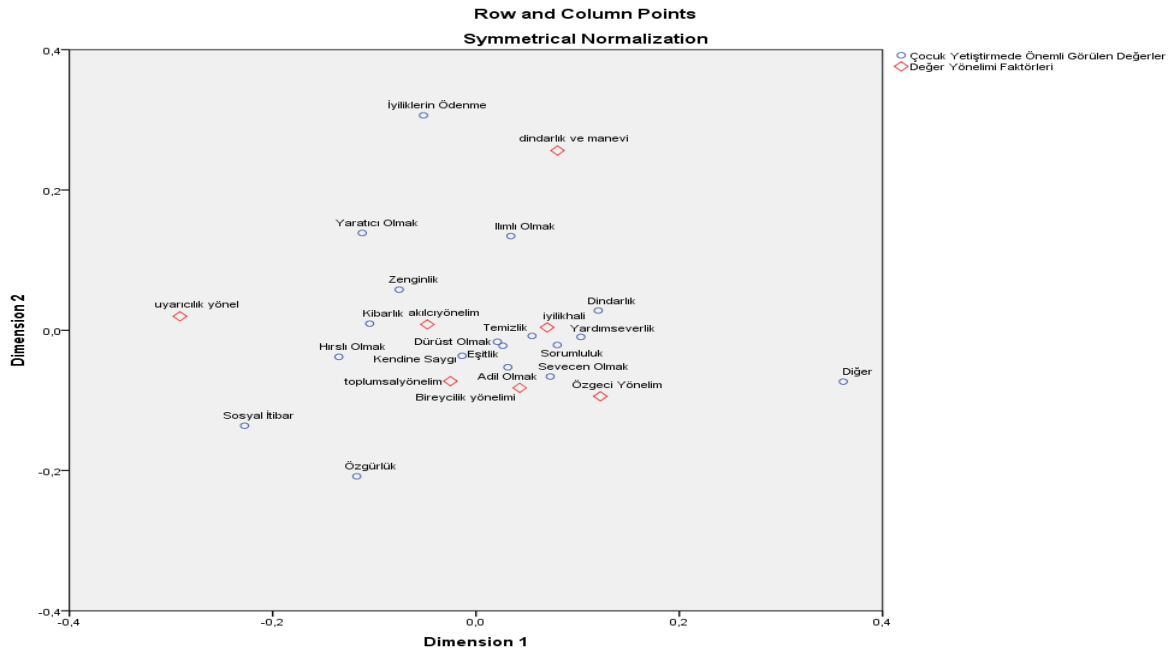
Çocukların cinsiyeti açısından değer yönelimleri ise sadece dindarlık ve maneviyatçılık alt grubu ile anlamlı ilişki ortaya koymaktadır (f:4,838, $p=,008$). Dindar ve maneviyatçı değer yönelimi, ailede kız çocuğu olan bireylerde, erkek çocuğu olanlara göre daha fazladır. Katılımcılar içerisinde sadece kız çocukları olanların erkek çocukları olanlara nazaran *dindarlık, insanın kendi kaderine razı olması (kabullenme), itaatkârlık, manevi yaşam, iyiliklerin ödenmesi, gelenek ve göreneklere saygı* değerlerini daha fazla benimsediği görülmektedir.

Ailelerin kendi ebeveynlerinin tutumları ile değer yönelimlerine baktığımızda uyarıcılık yönelimi dışında diğer tüm değer alt grupları anlamlı ilişki göstermektedir. özgeci yönelimde (f: 4,549, $p=,001$) koruyucu ile hoşgörölü izin verici tutumdaki ailelerde yetişenler demokratik tutum ile yetişenlere göre; bireycilikte (f:6,259, $p=,000$) otoriter ile hoşgörölü izin verici tutumda yetişenler ihmalkarlara göre; dindarlıkta (f:4,428, $p=,002$) koruyucu tutumda yetişenler demokratik tutumda yetişenlere göre; akılcılıkta (f:3,488, $p=,002$) ve toplumsal yönelimde (f: 6,985, $p=,000$), iyilik halinde (f:2,583, $p=,036$) koruyucu tutumda yetişenler demokratiklere göre daha çok bu değerlere yönelmektedir. Bu bulguda ise koruyucu tutumun demokratik, ihmalkâr ve hoşgörölü tutuma göre belirginleştiği; bu ailelerde yetişen katılımcıların özgeci toplulukçu, akılcı, dini, iyilik hali değer yönelimlerine daha fazla yöneldikleri görülmektedir.

Gençliğin ailelerinin kendi birincil ailelerinde genellikle hangi tutumda oldukları sorusu ile değer yönelimleri arasındaki ilişki ise tüm alt boyutlar için anlamlılık göstermiştir. Özgecilikte (f:4912, $p=,001$) koruyucular otoriterlere göre hoşgörölü ve izin verici tutumdakiler otoriter ve demokratik tutumdakilere göre; bireyci değerlerde (f:4,644, $p=,001$) koruyucu ile hoşgörölü izin verici tutumda olanlar otoriterlere göre fark ortaya koymuştur. Dindar ve maneviyatçılarda (f:4,674, $p=,001$) koruyucular ile hoşgörölü-izin vericiler demokratiklere göre; akılcı değerlerde (f:3,397, $p=,009$) koruyucular otoriterlere göre, toplulukçu değerlerde (f: 6,984, $p=,000$) koruyucular ile hoşgörölü-izin

vericiler otoritelere göre; iyilik halinde ($f:4,671$, $p: ,001$) koruyucular ile hoşgörülü izin vericiler demokratiklere göre anlamlı fark ilişkileri ortaya koymuştur. Kategorik değişkenlerin analizinde ilk defa fark bulgusu veren uyarıcılık yönelimi ($f:4,233$, $p=,002$) ise hoşgörülü- izin verici ailelerde koruyucular ve otoritelere göre fark göstermiştir. Gençliğin ailelerinde özellikle koruyucu aileler ve hoşgörülü izin verici ailelerin toplumsal, bireysel, özgeci, maneviyatçı, uyarıcı, akılcı ve iyilik halini yansıtan değerlere diğer tutumlardaki ailelerden daha çok yöneldikleri; bir bakıma değerleri aktarmayı daha çok sürdürdükleri söylenebilir. Koruyucularla bu noktada benzeşen hoşgörülü - izin verici ailelerin birbirlerinden ayrıştıkları yer uyarıcılık açısından olurken, izin verici ailelerin; *değişik ve heyecan verici bir yaşam, imaj ve hırslı olma* konusunda koruyucu ve otoriterlerden daha çok olumlu yaklaşım gösterdikleri ortaya çıkmıştır. Bu durum aile tutumları ile değerlerin tutarlı bir ilişki sergilediğini gösterirken çarpıcı bir bulgu olarak hoşgörülü ve koruyucu ailelerin her birinin değerler konusunda görece daha duyarlı olduklarını söyleyebiliriz.

Tablo 4: Uyum Analizi



Bu araştırmada gençliğin ailelerini betimleyen son analiz ebeveynlerin çocuklarını yetiştirirken yöneldikleri değerler ve değer yönelimleri ölçeği alt boyutları arasındaki ilişkidir. Uyum analizini yansıtan Tablo 4'te uyum gösteren değerlerin merkezden yayılarak eşitlik, kendine saygı, sorumluluk, adil olmak, sevecen olmak, toplumsal yönelim, bireyci yönelim, akılcı yönelim, kibarlık, hırslı olmak, iyilik hali değer yönelimi, yardıms severlik, dindarlık, bireyci yönelim, özgeci yönelim uyumluluk göstermektedir. Bu değerler ailelerin çocuklarını yetiştirirken önemsedikleri değerler olarak birbiriyle daha uyumludur. Çeperde ise zenginlik, ılımlı olmak, yaratıcı olmak daha uzakta uyarıcılık yönelimi, sosyal itibar, özgürlük, değerlerini görmekteyiz. Elde edilen bulguya göre ailelerin dini ve manevi yönelim ile iyiliklerin ödenmesi değerlerini merkezde bahsedilen değerlerden daha ayrı konumlandıklarını ifade edebiliriz.

Üniversite Gençliğinin Değerleri ve Ailelerin Değerleri: Karşılaştırılabilir Sonuçlar

Daha önce gerçekleştirilen üniversite gençliği odaklı araştırma (Çalışma 1: Topçuoğlu ve Aksan, 2019) sonuçları ile bu çalışmanın saha bulguları belirli düzeylerde analitik karşılaştırma yapabilmeyi sağlıyor. Bu çerçevede belirlenen iki düzey aynı zamanda bu araştırmanın gençlik-aile değerleri

karşılaştırma soruları olarak düşünülebilir. Bunlardan ilki “ Çalışma 1’de elde edilen değer yönelimleri alt boyutları arasındaki korelatif ilişkiler bu araştırmanın bulgularıyla örtüşüyor mu?” sorusudur. İkinci soru “önceki çalışmalarda kurumların değeri ölçeği ile değer yönelimi ölçeği alt boyutları ilişkisinde ortaya çıkan yapı bu çalışma bulgularıyla desteklenebilir mi?” Çalışmanın bundan sonraki kısmı, bu sorular çerçevesinde gençliğin değerleri ile aile değerleri ilişkisini ve gençlik mi değişti, aile mi değişti tartışmasını açıklığa kavuşturmaya yöneliyor.

Çalışma 1’de elde edilen korelasyon ilişkileri ile bu çalışma arasındaki benzerlik ve farklılıklara bakıldığında(Bkz. Topçuoğlu ve Aksan, 2019); gençlerde bireycilik yöneliminde en güçlü korelasyon özgecilik değerleri ile belirginleşirken aileler için bu ilişki toplumsal yönelimle gerçekleşmiştir. Gençlerde din ve maneviyatçı yönelim en yüksek akılcı yönelimle korelasyona sahipken ailelerde en güçlü ilişki iyilik haliyle kurmuş, akılcılık aileler için korelasyon gücü olarak üçüncü sırada yer almıştır. Akılcı yönelim gençlik kategorisinde bireyci ve özgeci yönelimle en güçlü ilişkileri kurarken ailelerde toplumsal yönelimle ilişki aynı derecede gücü göstermiştir. İyilik hali yönelimi aile ve gençlik için benzer olurken gençlerde uyarıcılık için ilk güç sırasında olan dindarlık ve maneviyatçılık yönelimi ailelerde akılcı yönelim ile farklılaşmış, aileler için daha tutarlı bir ilişki ortaya konmuştur. Nitekim uyarıcı değer yöneliminin *hurs, imaj, değişiklik, heyecan* ifadelerinden oluştuğu hatırlandığında; gençliğin maddi-manevi değerleri algılamasındaki benzeşme bulgusu güçlenmektedir. Aileler için böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla karşılaştırmada verilere yönelen araştırma soruları için ilk cevap; ailelerin ve gençler için değer yönelimlerinin kendi aralarında kurduğu ilişkide ortaya çıkan yapının farklı özelliklere sahip olduğudur.

Çalışma 1’de neredeyse 20 yıl sonrasında üniversite gençliğinin değerleri karşılaşmasında ortaya çıkan fark bulgusu(Bkz. Topçuoğlu ve Aksan, 2019) Schwartz’ın (1992) değer ifadelerini içeren ölçeği ve kurumların değeri ölçeği 2. düzey analizler sonrasında elde edilen boyutlar arasında özellikle “maddecilik” olarak adlandırılan değer yönelimi alt boyutu ve “maneviyatçı” kurum değeri alt boyutu arasında negatif yönlü ilişkidir (Bkz. Topçuoğlu, 1999, s: 92). Bu bulgu gençlerin 2000li yılların hemen öncesinde maddi ve manevi değerleri negatif yönlü algıladığı, biri artarken diğersinin azaldığını göstermekteydi. Aynı ölçme aracı ile yirmi yıl sonrasında gerçekleştirilen çalışmada ise bu yapı değişmiş, pozitif yönlü ilişki göstermişti (Bkz. Topçuoğlu ve Aksan, 2019). Bu çalışma bu durumla ailelerin ilişkisini ortaya koymayı deneyecektir. Yapılan analizlerde bahsedilen 3 boyutlu kombinasyonlar faktör analizi ile değer yönelimi ölçeği alt boyutlarında gözlemlendi. Ancak toplumsal kurumların değeri ölçme aracı alt boyutları gençlik çalışmalarından daha dağınık ayrıştı. Bu araştırma kapsamında toplumsal kurumların değeri ölçme aracı güvenilirlik kat sayısı (α ; 937) oldukça yüksek bulgulandığı için faktör yapıları oluşturularak aynı ilişkilere bakıldı.

Tablo 5: Gençlik ve aile değerleri karşılaştırması

Üniversite Gençliğin Değerleri (Çalışma 1: 2019)	Maddecilik	Maneviyatçılık	Üretkenlik
Manevi yönelim	,284**	,336**	,131**
Bireycilik ve maddecilik yönelimi	,303**	,165**	,278**
Evrensellik yönelimi	,238**	,313**	,287**
Ailelerin Değerleri	Maddecilik	Maneviyatçılık	Üretkenlik
Manevi yönelim	,260**	,536**	,385**
Bireycilik ve maddecilik yönelimi	,416**	,283**	,425**
Evrensellik yönelimi	,450**	,565**	,515**

Tablo 5’te gençlik ve aile değerleri karşılaştırmasında maddecilik ve manevi değer yönelimleri arasında üniversite gençliği ile aileler arasında oldukça yakın bir yapı gözlenmiştir. Dolayısıyla ikinci araştırma sorusunun cevabı olarak; Çalışma 1’de ortaya çıkan yapının bu çalışma bulgularıyla desteklendiği, aynı değerler ilişkisinde gençlerin ailelerle benzeştiği, benzer algıladığı ya da benzer

biçimde yöneldiği ifade edilebilir. Diğer taraftan ailelerin diğer tüm değerler açısından korelasyon kat sayıları gençlerden yüksektir. Bu anlamda aileler kategorisinde korelasyon ilişkilerinin daha güçlü ve etkili olduğunu söylemek mümkündür.

SONUÇ

Değerler konusunda gerçekleştirilen bu çalışma farklı araştırmaları karşılaştırılabilir bulgular üzerinden ele alarak belirli sonuçlara ulaşmayı yine belirli ölçülerde başarabildi. Literatürde aile değerleri prototipi verecek sistemli araştırmalar yeterli düzeyde olmadığı için bu çalışmada seçilen örneklemde gençliğin aile değerleri demografik ve ilişkisel sorularla ayrıntılı bir biçimde analiz edilmiştir. Bu analizler, aile değerleri ile ilgili ölçek bulguları açısından destekleyici bilgilere sahip olmamızı sağlarken gençliğin değerleri ile karşılaştırmaların belirli parametreler üzerinden gerçekleşmesine neden oldu. Makro düzeyde ulaşılan en somut bulgu gençliğin ötesinde asıl keskin dönüşümün ailelerde gerçekleştiğidir. Ailelerde değerlerin değişmesini doğrudan etkilediğini düşündüğümüz büyük yapısal farklılaşmalar var. Bunlardan biri aile türünün diğeri aile tutumlarının geçirdiği değişim. Gençliğin ailelerinin yarısından fazlası geleneksel tipolojiyi aynı zamanda değerleri yansıtan geniş ailelerde büyümüş, ancak şu an ebeveyn oldukları aileler %80lerin üstünde çekirdek aile tipolojisinde, dolayısıyla modern değerlerle ilişkilendirilebilir bir durum ortaya koyuyor. Gençliğin ailesinin kendi ebeveynleri çoğunlukla koruyucu tutumda iken ikinci ve üçüncü sıradaki yüksek cevap alan tutumları otoriter ve hoşgörülü- izin verici olarak elde ettik. Gençliğin ailelerinin kendi tutumları yine yaygın olarak koruyucu, ancak yetiştikleri ailelere göre çok daha hoşgörülü-izin verici tutuma sahipler. Çarpıcı diğer bir bulgu demokratik aile tutumunun da yaygınlaşması olurken otoriter tutumun ailelerde zamanla eridiği, ailelerin daha hoşgörülü ve demokratik tutuma yöneldikleri, demokratik tutumun yaygınlaştığı görülüyor. Bu durum değer tutum ilişkisinde; ailelerin sahip oldukları değerleri çocuklarına daha hoşgörülü- izin verici ve demokratik yollarla aktarılabilceğini akla getirmektedir. Diğer taraftan otoriter tutumun tersine, çocukları ile ilişkilerinde baskı veya direnç gücü daha düşük olan bu ailelerde dış dünya ile daha özgür bağlantıların kurulduğu gençlik dönemine gelene kadar, çocukların sosyalizasyonun diğer unsurlarından etkilenme gücünün yüksek olduğunu tam olarak söyleyemeyecek olsak da bu ailelerin alternatiflere daha açık ve daha izin verici olduklarını söylemek mümkün. Bütün bunlar, ailelerin tutumlarındaki değişimin, yani bir bakıma gencin aile olduğunda gösterdiği değer yöneliminin niteliği hakkında önemli bilgiler vermektedir. Nitekim bu çalışmada da görüşülen ebeveynler olarak gerçekte ailelerin; ortalamada 40ları aşan yaşları, 2000li yılların başlarında araştırma konusu edilen genç jenerasyonun bugünün aileleri olduğuna görece işaret ederken “gençliğin aileleri” olan bu gençler 2000’li yılların yoğun değişim sürecini yaşayarak bu değişimi “kurum olarak aile” ye taşımış görünüyor. Şüphesiz bu bulgunun daha net ifade edilmesi, farklı gençlik kategorilerinin ailelerini de örnekleme dahil eden, Türkiye düzeyinde yapılacak çok daha kapsamlı araştırmalara bağlıdır.

Spesifik olarak gençlikle ailelerin değer yönelimleri alt boyutları korelasyon ilişkilerinde ikinci ve üçüncü düzeylerde farklılıklar görülse de, bu araştırmada birinci düzeye bulgular ve değişim bulgusu olarak izi sürülen madde ve maneviyat ilişkisi aynı yapıyı göstererek gençlerin ailelerle benzeştiğini, aile ve gençlik olarak bu iki kategorinin dünyayı ve toplumsal yapıları ve ilişkileri anlatan değerlere benzer biçimde yöneldiğini ortaya koydu. Bu durumda “gençlik değişti” iddiasını yansıtan popüler söylem alanı, bu değişimin gençliğin ailelerindeki değişimden bağımsız düşünülemeyeceği gerçeğine sıkıca bağlanmaya ihtiyaç duyacak.

SUMMARY

This study primarily aims to investigate the transformations in youth value orientations over time by analyzing family values, particularly parental influences. The motivation behind this research stems from findings in previous studies indicating differentiation in youth value orientations over a span of nearly two decades. More specifically, at the beginning of the 2000s, university youth perceived a dichotomy between material and spiritual values, whereas today, a more complex relationship has emerged. In earlier studies, a negative correlation was observed, whereby an increase in spirituality was associated with a decrease in orientation toward material values. However, after more than twenty years, this relationship has shifted slightly toward the positive, creating a mutually reinforcing structure between these two factors (see Topçuoğlu & Aksan, 2019). One of the strongest indicators of this change was revealed in a subsequent study conducted to analyze in greater depth the relationships between spirituality—primarily associated with religious values—and other factors. Surprisingly, the findings demonstrated that the transformation occurred not only among individuals with external religiosity but also among those with intrinsic religiosity (see Aksan & Altunsu-Sönmez, 2019). This micro-level finding suggests that university youth now approach religion and belief with a different perspective, integrating both traditional frameworks and modern motivations in a mutually reinforcing manner. This finding prompted further investigation into macro-level structures, with a particular focus on the family. To better understand these transformations, this study employs a structured questionnaire and robust statistical analyses.

This study was designed based on quantitative research techniques. The field research universe of the study is Konya. The sample consists of the families of students enrolled in a public university in Konya. The selection of the research universe and sample was influenced by the heterogeneous structure of the long-established university, which is based on both quantitative and qualitative diversity, as well as its compatibility with previous studies. Accordingly, data were collected from a total of 940 participants whose children were pursuing undergraduate education. After checking for missing and erroneous data, 925 questionnaires were deemed suitable for use in the study. A structured questionnaire was used in the study. In addition to demographic questions posed to participants, they were asked about the type of family they grew up in and their current family structure, as well as questions measuring parental attitudes in both their childhood family and their present family. Furthermore, in order to examine the relationship between their idealized values and reality, participants were presented with multiple-response questions regarding which values should generally be prioritized in child-rearing and which values they personally considered most important in raising their own children. In the instructions for these two questions, participants were asked to select their responses from the value orientation statements developed by Schwartz (1992), which served as one of the measurement tools in this study. Additionally, to provide a general characterization of youth perceptions of their families and facilitate detailed analyses, the questionnaire included a 10-point political orientation scale, ranging from the far left to the far right, as well as a 6-point religious belief scale. The measurement tools used in the study included the value orientation scale, which originated with Rokeach (1973) and was further developed through systematic research by Schwartz (1992), and the institutional values scale, previously employed by Topçuoğlu (1999). The value orientation scale consists of 57 statements and measures the degree of importance attributed to each value using a 7-point scale. To assess the suitability of the scale for analysis in this study, reliability tests were conducted, yielding a Cronbach's alpha reliability coefficient of $\alpha = 0.948$. The institutional values scale, on the other hand, consists of 46 statements and utilizes a 5-point Likert scale. Within the scope of this research, the reliability coefficient for the institutional values scale was found to be $\alpha = 0.937$. The analyses confirmed that both measurement instruments demonstrated a high level of reliability within

the study sample. The findings obtained from these scales were subjected to comparative tests against those from Study 1 (Topçuoğlu & Aksan, 2019) and interpreted accordingly.

This study on values has been able, to a certain extent, to reach specific conclusions by evaluating different research studies through comparable findings. Given the insufficient number of systematic studies in the literature that provide a prototype of family values, this study conducted a detailed analysis of youth family values through demographic and relational questions within the selected sample. These analyses not only provided supporting information regarding the findings from the family values scale but also enabled comparisons of youth values within specific parameters. At the macro level, the most concrete finding is that the most profound transformation has occurred within families rather than among youth. There are significant structural differentiations that we believe directly impact changes in family values. One of these is the transformation in family types, while another is the shift in family attitudes. More than half of the participants' families grew up in extended families that reflect traditional typologies and values. However, as parents, over 80% of them now belong to nuclear families, a structure that is more associated with modern values. Regarding parental attitudes, the majority of participants' own parents exhibited a protective approach, followed by authoritarian and permissive attitudes in second and third place, respectively. In contrast, participants themselves, as parents, also predominantly exhibit a protective attitude but are significantly more permissive compared to their own upbringing. Another striking finding is the increasing prevalence of democratic family attitudes, alongside a gradual decline in authoritarian approaches. Over time, families have shown a tendency toward more permissive and democratic attitudes. This suggests that families may now be transferring their values to their children through more tolerant and democratic methods. On the other hand, unlike authoritarian attitudes, families with lower levels of coercion or resistance in their relationships with their children seem to allow for freer connections with the outside world. Although it cannot be definitively stated that children in these families are more influenced by other elements of socialization before reaching adolescence, it is evident that such families are more open to alternatives and more permissive.

All these findings provide valuable insights into the transformation of parental attitudes and, in a way, into the nature of the value orientations exhibited when youth themselves become parents. Indeed, the parents interviewed in this study are, on average, in their forties. This suggests that the younger generation who were subjects of research in the early 2000s have now become today's families, carrying the intense transformation of that period into the institution of the family. However, a clearer articulation of this finding will require more comprehensive studies at the national level in Turkey, including families from different youth categories.

More specifically, although second- and third-level variations were observed in the correlation relationships between the value orientations of youth and their families, the first-level findings, particularly the relationship between material and spiritual values, displayed the same structure. This indicates that young people resemble their families in terms of value orientations. Both categories—youth and families—tend to interpret the world, social structures, and relationships through similar values. Consequently, The discourse on 'youth change' should be understood in direct connection with family transformations, highlighting the intergenerational continuity of value orientations.

Makale Bilgileri		Article Information	
Etik Kurul Kararı:	23.05.2023 tarihli, 2023/033 sayılı karar.	Ethics Committee Approval:	Decision numbered 2023/033, dated 23.05.2023.
Katılımcı Rızası:	Araştırmaya katılanlara çalışmanın amacı ifade edilerek rızaları alınmıştır.	Informed Consent:	The purpose of the study was explained to the participants and their consent was obtained.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.	Financial Support:	No financial support was received from any institution or project for the study.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	Conflict of Interest:	There is no conflict of interest between individuals and institutions in the study.
Telif Hakları:	Telif hakkı içeren materyal kullanılmamıştır.	Copyrights:	No copyrighted material used.

KAYNAKÇA

- Adler F. (1956). The value concept in sociology, *American Journal of Sociology*, 62, No. 3. p. 272-279, <https://doi.org/10.1086/222004>
- Aksan, G. (2016). Max Weber ve değerler sosyolojisi: Bir metodolojik ikilemin düşündürdükleri, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 35, s. 427-446, <http://dx.doi.org/10.21497/sefad.35126>
- Aksan, G., & Sönmez, Ö. A. (2019). Üniversite Gençliğinin Değerlerinin Farklılaşan Yönleri: Değerler ve Dindarlık İlişkisi Bugün Bizlere Ne Anlatıyor?. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(5), 299-312.
- Allport, C. W., Vernon, P. E. ve Lindzey, G. (1960). *A study of values*. Boston: Houghton Mifflin.
- Barker, M. R., Doran, R. L., & Sarnowski, A. A. (1978). An analysis of environmental values and their relation to general values. *The Journal of Environmental Education*, 10 (1), p. 35-40, <https://doi.org/10.1080/00958964.1978.9941894>
- Durkheim E (1992). *İntihar*(Ö. Ozankaya Çev.). Ankara: İmge Kitapevi.
- Ergüder, Ü., Esmer, Y. ve Kalaycıoğlu, E. (1991). *Türk Toplumunun değerleri*. İstanbul: TÜSİAD.
- Ersoy, E. (2018). Sosyolojide değerler ve değer araştırmaları. *Journal of International Social Research*, 11 (56), s. 356-366, <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.20185639009>
- Gökçe, O. (1994). *Türk Gençliği'nin sosyal ve ahlaki değerleri*. Konya: S. Ü. Yay.
- Güngör, E. (1993). *Değerler psikolojisi*. Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yay.
- Inglehart, R. F. (1977). *The silent revolution: Changing values and political styles among Western publics*. Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, R. F. (1997). *Modernization and postmodernization: Cultural, economic and political change in 43 societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, R. (1990). Political value orientations. M. K. Jennings, J. W. van Deth, et al. (Eds.), *In Continuities in political action* (p. 67-102). Berlin: Walter de Gruyter.
- Inglehart, R. F. (2013). Changing values among western publics from 1970 to 2006. Klaus H Goetz, Peter Mair, Gordon Smith(Eds.), *In European Politics* (p. 130-146). London: Routledge.
- Inglehart, R., & Baker, W. E. (2000). Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values. *American Sociological Review*, 65 (1), s. 19-51.
- Jagger, G., & Wright, C. (Eds.). (2004). *Changing family values*. London: Routledge.

- Kağıtçıbaşı, Ç. (1972). *Gençlerin tutumları; kültürlerarası bir karşılaştırma*. Ankara: ODTÜ Fen Edebiyat Fakültesi Yay.
- Kağıtçıbaşı, Ç., & Ataca, B. (2017). Çocuğun değeri ve aile değişimi: Türkiye’den otuz yıllık bir portre. *Sosyoloji Dergisi*, (35), s. 77-101.
- Karp, D. R. (2000). Values theory and research. In E. F. Borgata (Ed.), *Encyclopedia of Sociology* (2nd ed.) (Vol. 3, p. 3213-3226). New York, N.Y: Macmillan
- Karşı, B. (2016). Robert M. Pirsig’in romanlarında işlevsel değer eleştirisi, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20 (4), s. 1601-1621.
- Kluckhohn, C. E., Murray, H. A., & Schneider, D. M. (1953). *Personality in nature, society, and culture* (2nd ed.). New York: Knopf.
- KONDA. (2022). Türkiye 100 kişi olsa (<https://interaktif.konda.com.tr/rapor/turkiye-100-kisi-olsa/1#navislide> erişim tarihi: 10.09.2024.)
- Küçük, N. (2016). Schwatz ın" değer yönelimleri ölçeği" ile Türkiye'deki öğrenciler üzerine yapılmış olan bazı araştırma bulgularının değerlendirilmesi. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, (57), s. 280-296.
- Marx, K. (2019). *Kapital cilt: I: Ekonomi politiğin eleştirisi* (Vol. 1). Ankara: Yordam Kitap.
- Neubeck, K. J., & Glasberg, D. S. (1996). *Sociology: a critical approach*. USA: Mc Graw Hill.
- Nirun, N. (1994). *Sistemik sosyoloji yönünden aile ve kültür*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Oğuz, A. (2011). Öğretmen adaylarının demokratik değerleri ile öğretme ve öğrenme anlayışları. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9 (22), s. 139-160.
- Özensel, E. (2003). Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer, *Değerler Eğitimi Dergisi*. 1 (3), s. 217-239.
- Özensel, E. (2021). Toplumsal değerlerin taşıyıcı kurumu olarak aile ve aile değerleri. *Değer Çalışmaları*. Nurten Gökalp (Ed.). Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Değer Çalışmaları Uyg. ve Araştırma Merkezi Yay.
- Özlem, D. (1998). Doğa bilimleri ve sosyal bilimler ayrımının dünü ve bugünü üzerine. *Toplum ve Bilim*, 76. s. 7-39.
- Rokeach, M. (1968a). *Beliefs, Attitudes, Andvalues: a Theory of Organization and Change*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Rokeach, M (1968b). A theory of organisation and change within value attitude systems, *Journal of Social Issues*, Vol 24, p. 13-33.
- Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. New York: Free Press.
- Rose Arnold M. (1956). Sociology and the study of values. *The British Journal of Sociology*, Vol. 7, No. 1 p. 1-17.
- Saraçoğlu, F. (2023). Muhafazakâr aile değerlerine yönelik tutumlarda kuşaklararası farklılaşma düzeyi (Kayseri örneği), (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çankırı.
- Schwartz, S. (1992). Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries (M.P. Zanna, Ed.). In *Advances in experimental social psychology*, (vol 25, p. 1-65), San Diego: Academic Press.
- Schwartz, S. (2021). A repository of Schwartz value scales with instructions and an introduction. *Online Readings in Psychology and Culture*, 2 (2), 9.

- Schwartz, S. H. & Bilsky, W. (1990). Toward a theory of the universal content and structure of values: Extensions and cross cultural replications. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58 (5), p. 878-891.
- Schwartz, S. H. (2011). Studying values: Personal adventure, future directions. *Journal of cross-cultural psychology*, 42 (2), p. 307-319.
- Schwartz, S. H., Melech, G., Lehmann, A., Burgess, S. , Harris, M., & Owens, V. (2001). Extending the cross-cultural validity of the theory of basic human values with a different method of measurement. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32 (5), p. 519-542.
- Simmel, G. (2014). *Paranın felsefesi*, (Y. Alogan ve Ö. D. Aydın çev.). İstanbul: İthaki Yay.
- Spranger, E. (1928). *Types of men: The psychology and ethics of personality*, Halle: Max Niemeyer. (Original work published 1914).
- Stacey J. (2004) Virtual social science and the politics of family values in the United States. *Changing family values* (Vol. 11). Jagger, G., & Wright, C. (Eds.). London: Routledge. (p. 185-206).
- TC Başbakanlık ASAGEM (2010). *Türkiye’de aile değerleri araştırması* (Proje Yürütücüsü: A. Topçuoğlu). Ankara: ASAGEM Yay.
- Tezcan, D. (2023). Aile değerlerinin kuşaklara aktarımında büyükanne-büyükbaba torun ilişkisinin incelenmesi. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Thomas, W. I., ve F. Znaniecki. (1984) *The Polish peasant in Europe and America*. Urbana: University of Illinois Press.
- Topçuoğlu, A. (1999). *Üniversite gençliğinin değerleri*. Ankara: Vadi Yay.
- Topçuoğlu, A., & Aksan, G. (2019). Üniversite Gençliğinin Değerleri: 20 Yıl Sonra Ne Değişti?. *OPUS International Journal of Society Researches*, 11(18), 2241-2274.
- Uygun, S. , & Engin, G. (2014). Temel demokratik değerler ölçeği: bir ölçek geliştirme çalışması. *Electronic Turkish Studies*, 9 (5).
- Ülken, H. Z. (1965). *Değerler, kültür ve san ‘at*. İstanbul: Kâğıt ve Basım İşleri Matbaası.
- Ülken, H. Z. (1966). *Bilgi ve değer*. Ankara: Kürsü Yay.
- Vanevery, J. (2004). From modern nuclear family households to postmodern diversity? The sociological construction of ‘families’. *Changing family values* (Vol. 11). Jagger, G., & Wright, C. (Eds.). London: Routledge. (p. 185-206).
- Walęcka-Matyja, K. K., & Banach, A. (2022). Family values as predictors of the quality of close relationships. *Przegląd Psychologiczny*, 65 (1), p. 137-159.
- Weber, Max (1999). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Zeynep Gürata (çev.). Ankara: Ayraç Yay.
- Welzel, C., & Inglehart, R. (2005). Democratization as the growth of freedom: The human development perspective. *Japanese Journal of Political Science*, 6 (3),p. 313-343.
- Wiley, N. (1986). Early American sociology and the Polish peasant. *Sociological Theory*, 4 (1), p. 20-40.
- Yağcı, A. H. (2022). Türkiye’de bireylerin sol-sağ ayrımına göre konumlanışı: Dünya değerler araştırması 1990-2018 verilerinin incelenmesi. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 10 (1), s. 21-50.



Genç Yetişkinlerde Evlilikte Affedicilik ile Aileden Alınan Sosyal Destek İlişkisi¹

Habibe İlayda Kuruçay*

Özlem Altınsu Sönmez**

* Psikolojik Danışman /
Psychological Counsellor

Millî Eğitim Bakanlığı /
Ministry of National
Education
ilaydakurucay@gmail.com
Konya / TÜRKİYE

** Doç. Dr. / Assoc. Prof.

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Sosyoloji Bölümü /
Selçuk University, Faculty of
Letters, Department of
Sociology
ozlemaltınsu@gmail.com
Konya / TÜRKİYE

Gönderim / Received:

15 Eylül 2024

Kabul / Accepted:

10 Şubat 2025

Alan Editörü / Field

Editor: Ülfet Dağ

Öz

Bu çalışma evli genç yetişkinlerde aileden algılanan sosyal desteğin evlilikte affediciliğe olan etkisini 18-40 yaş arasında 637 evli genç yetişkin örnekleminde incelemiştir. Evlilikte affedicilik “Evlilikte Suçu Affetme Ölçeği”, partnerlerince affedildiğini hissetme düzeyi “Özel Eş Partner Affediciliği Ölçeği” ile aileden algılanan sosyal destek ise “Aileden Algılanan Sosyal Destek Ölçeği” ile ölçülmüştür. Bunlara ek olarak Kişisel Bilgi Formu ile de demografik değişkenlerin etkisinin ölçülmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın demografik sonuçlarına göre aileden algılanan sosyal destek açısından gençler yaşlılardan, ikinci evliliğini sürdürenler ilk evliliğini sürdürenlerden, sosyoekonomik düzeyi düşük olanlar yüksek olanlardan, çok çocuğu olanlar az çocuğu olanlardan daha fazla ailelerinden destek almaktadırlar. Affedicilik açısından sonuçlara bakıldığında çeşitli faktörlere (çocuk sayısı, evlilik sayısı, yaş) göre genç evli yetişkinlerin dargınlık seviyelerinde değişim görülse bile bağışlama puanları değişmemektedir. Aileler çoğunlukla genç yetişkinleri affetmeye yönlendirmektedirler ancak bu katılımcılar tarafından çoğunlukla sosyal destek verme olarak algılanmamıştır. Burada cinsiyet bağlamında kadınların erkeklerden affedici davranma konusunda daha fazla desteklendiği görülmüştür. Evliliklerle ilgili problemlerin baba ile neredeyse hiç paylaşılmadığı ve eş dışında yapılan paylaşımların eşe olan dargınlığı arttırdığı bulunmuştur. Ölçekler bağlamında araştırmanın en önemli sonuçları; aileden algılanan sosyal destek arttıkça hem bağışlamanın hem dargınlığın artması ve affedildiğini hissedenlerin dargınlık, bağışlama ve algılanan sosyal desteğinin azalmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Evlilik, aile, affedicilik, affedildiğini hissetme, sosyal destek.

The Relationship between Forgiveness in Marriage and Social Support Received from the Family among Young Adults

Abstract

In this research, the relationship between the families' perceived social support of married young adults and their forgiveness in marriage is examined in a sample of 637 married young adults aged 18–

¹ Bu makale, Habibe İlayda Kuruçay'ın Doç. Dr. Özlem Altınsu Sönmez danışmanlığında tamamladığı *Evli genç yetişkinlerde aileden algılanan sosyal destek ve evlilikte affedicilik arasındaki ilişkinin incelenmesi* başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

40. Forgiveness in marriage was measured with the "Forgiveness in Marriage Scale", the level of feeling forgiven by partners was measured with the "Subjective Spouse Partner Forgiveness Scale" and perceived social support from family was measured with the "Perceived Social Support from Family Scale". In addition, it is aimed to measure the effect of demographic variables with the "Personal Information Form". According to the demographic results of the research, in terms of perceived social support from the family; young people received more support than the elderly, those in their second marriage than those in their first marriage, those with a low socio-economic level than those with a higher socio-economic level, and those with many children than those with fewer children. In terms of forgiveness, although there is a change in the resentment levels of young married adults depending on various factors (number of children, number of marriages, age), their forgiveness scores do not change. Families often encourage young adults to forgive, but this was not perceived by participants as providing social support. Here, in terms of gender, it has been observed that women are more supported than men in behaving forgivingly. It has been found that marital problems are rarely shared with the father, and sharing outside the spouse increases resentment towards the spouse. Examining the most important results of the study in terms of scales, it is observed that perceived social support from the family increases, forgiveness and anger increase, and the anger, forgiveness, and perceived social support of those who feel forgiven decrease.

Keywords: Marriage, family, forgiveness, feeling forgiveness, social support.

GİRİŞ

Sosyal varlık olarak dünyaya gelen insan, bağıllık ve ait olma gibi ihtiyaçlarını kurdukları ilişkilerden karşılar. Hayatımızda önemli yer tutan ilişkilerimiz sosyal psikolojinin de konusu olmuş, birçok farklı kuram ve araştırmada yerini almıştır. Bu ilişkiler kimi zaman bizler için bir destek mekanizması işlevi görürken kimi zaman da zorlayıcı süreçlerin oluşmasına sebep olabilir. Etkileşimlerimizin kayda değer bir kısmı olan yakın ilişkiler; mutluluk, doyum gibi getirilere sahipken aynı zamanda kırılma ve incinmeleri de içerir. Yaşanan bu olumsuz deneyimlere rağmen bireyler diğerleri ile yakın ilişkide olmaktan vazgeçmezler. Yaşam döngüsü içinde kurduğumuz yakın ilişkilerden belki de en önemlisi ise evliliklerdir.

Toplum var olmasını mutlu ailelerin, uzun soluklu evliliklerine borçludur. Evlilikte çiftlerin arasındaki yakınlaşmalar arttıkça eşler birbirleri için daha önemli hale gelirler ve aynı zamanda evliliğin getirdiği yakınlıkla taraflar daha incinebilir konuma da gelirler. Zamanın büyük çoğunluğunu birlikte geçiren eşler, mutlu ve uyumlu yaşantılar kadar uyumsuz ve sorunlu anları da deneyimlerler. En mutlu evliliklerde dahi bazen ilişkiler kırılmalar ve incinmelerle sürebilir. Özellikle yakın ilişkiler içerisinde çiftler, çeşitli sebeplere dayalı olarak incinmiş dahi olsalar ilişkilerine devam etmektedirler. Bu eğilimleri affetmeyi de beraberinde getirebilir. Çünkü affedici davranmak, incinme sonrasındaki süreci kolaylaştırma, çatışma çözme, yaşanan olumsuz duygularla baş etme ve ilişkilerin devamlılığını sağlama açısından önemli bir rol oynar. Bu durum Simmel'in (1904) çatışmanın toplumsal etkileşim biçimlerinden biri olması ve bütün toplumlarda kaçınılmaz olarak görülmesi teorisinden yola çıkılarak da açıklanabilir. Burada çatışma çoğunlukla bir uzlaşmaya, birleşmeye dönüşmek üzere aslında sorunların çözümünde kullanılmaktadır ve organik ve psişik güdülerden de kaynaklanabilir. Simmel'e göre, toplumsal yapı ve onun birimleri bakımından çatışma çözücü ve yıkıcı olmaktan daha çok bütünleştirici ve kaynaştırıcı etkilerde bulunurken çatışma, toplumsal işbirliği ve dayanışmalara yol açabilmektedir.

Literatür incelendiğinde "affetmenin" ve "sosyal desteğin" evlilikler üzerindeki etkisi konusunda yapılan farklı birçok çalışmaya rastlansa da sosyal desteğin evlilikte affetmeyi ne yönde etkilediğiyle ilgili çalışmaların sınırlı kaldığı görülmüştür. Bu bağlamda bu iki kavramın birlikte evlilikleri ne derece etkilediği araştırma kapsamında incelenmek istenmiş ve bu yönde bir çalışma tasarlanmıştır. Algılanan sosyal destek kavramı; bireyin çevresinden aldığı sosyal desteğe yönelik algısı, ihtiyaç duyduğu desteğin verilip verilmemesine yönelik kişisel fikri olarak tanımlanmaktadır. (Sorias, 1988, s. 354). Bu çalışmanın amacı, evli çiftler arası yaşanan bir incinmede çiftlerin kendi ailelerinden algıladıkları sosyal desteğin evlilikte affediciliği yordayıp yordamadığını bulmaktır.

Affetme

İncelenmeye başlandığı yıllarda daha çok teolojik olarak yorumlanan ve zamanla birçok disiplinde karşımıza çıkan affetme kavramı farklı alanlarla farklı yorumlanması sebebiyle çok çeşitli tanımlara sahiptir. "Affetme" sıklıkla mazur görme, haklı çıkarma, kendini toparlama, özel af, unutmama, göz yumma ve uzlaşma ile karıştırılır (Fincham, Hall & Beach, 2005, s. 208) ancak temelde bunların hepsinden farklıdır. Eski İngilizcede 'şikâyet etmeyi bırakarak kızgınlığı sonlandırma' anlamına gelir (Droll, 1984, s. 190). Başka bir deyişle haksızlığa uğrayan bireyin isteyerek öfkeli olmaktan ve haklı olarak gösterebileceği bütün tepkilerden merhamet, sevgi gibi olumlu duygular sayesinde vazgeçmesidir (North, 1987, s. 500). Bell (2008, s. 628), affetmeyi küskünlük ve saygısızlıkla baş etme olarak ele alır. McCullough, Worthington, ve Rachal (1997, s. 322)'a göre affetme tanımı ise, suçlu kişiye yönelik olumlu bir değişim sürecidir. İnciten kişiye karşı iyi niyet besleme, intikam almaktansa uzlaşmayı tercih etmeyi içerir. Hargrave ve Sells (1997, s. 44)'de affetmenin ilişkiyi doğası üzerinde durmuşlar ve affetmeyi ilişkinin bozulmasıyla kaybedilen güvenin tekrar kazanılmasıyla ve ilişkinin

geliştirilmesiyle kavramsallaştırmışlardır. Onlara göre, zarar veren olayla ilgili taraflar tartışır ve uzlaşabilirlerse ilişkileri yeni bir boyut kazanabilir. “Affetme”, bozulan ilişkileri düzeltmek ve işleri yoluna koyabilmek için geçmişten beri başvurulmuş bir yoldur. Hill (2001, s. 371)’e göre ise affetme, yaşanan çatışmalardan sonra sosyal ilişkileri düzenleyen ve insan gelişiminin sağlıklı devam etmesini sağlayan süreçtir. Özetle, bütün tanımlardan yola çıkarak affetme, kişiler ve ilişkiler için pozitif doğurguları olan bir güdü ya da kişilik özelliğidir (Berry, Worthington, O’Connor, Parrot & Wade, 2005, s. 185). Affetme sadece negatif duyguların geride bırakılmasıyla değil aynı zamanda suçluya karşı pozitif duygular hissetmeyi başarmakla var olacaktır (Aytan, 2009, s. 114).

“Affetme”, ayrıca intikam duygusunu kontrol altına alarak kişilerin kendilerine ve çevrelerindekiyle bazen fiziksel çoğunluk ise ruhsal olarak zarar vermelerini önler. Sadece hoş bir etki olmanın ötesinde farklı alanlarda birçok yararı olduğu bilinmektedir (McCullough, Pargament, & Thoresen, 2000 s. 9). Kin, öfke gibi duygular kişileri içinde bulundukları anı yaşamaktan alıkoyar. Affetme düzeyleri yüksek kişilerin hem beden hem ruh sağlıklarının hem de sosyal ilişkilerinin daha iyi olduğu bilinmektedir (Sayar, 2008, s. 84-85). Bu sebeple affetmenin faydalarını fiziksel, ruhsal ve ilişkisel olmak üzere farklı kategoride değerlendirebiliriz. Bunların yanında affediciliği kolaylaştıran ve zorlaştıran bazı etmenlerin de olduğu bilinmektedir. Bunlardan bazıları; pişmanlık, affetme, özür, affetmeyi isteme ve fedakârlıktır (Worthington & Diblasio, 1990, s. 219). Zarar sonrası incinen birey affetme kararını alırken ilişkisine verdiği önem, zarar verenin niyeti, daha önceki davranışları ve ihlal durumunu düşünür (Scobie & Scobie, 1998, s. 390). Özür, empati, bağlanma genel olarak affetmeyi kolaylaştıran nitelikler olarak ele alınırken; verilen zararın büyüklüğü ve ruminasyon yani tekrarlayan düşünceler affetmeyi zorlaştırmaktadır (Girard & Mullet, 1997, s. 211). Öte yandan affetmenin her zaman işlevsel bir mekanizma olmadığını ifade edenlerde vardır. Bireyler her hatalarından sonra affedileceklerini biliyorlarsa hata yapma ihtimalleri yüksek olacaktır bu da affedeni zararlı devamlı karşı karşıya bırakan riskli bir durumdur (Worthington, 2005, s. 1). Diğer bir deyişle insanları affetmeye teşvik etmek onları yeniden incinme tehlikesi ile karşı karşıya getirmek olabilir. Partnerlerince olumsuz tutumla karşılaşan kadınların affetme eğilimleri ile kötü giden ilişkiyi devam ettirme arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur (Katz, Street & Arias, 1997’den akt., Aydın, 2017, s. 12). Buradan yola çıkarak affetmenin her zaman kendiliğinden doğru davranışı getirmeyeceği bilinmelidir. Ayrıca yapılan bir araştırmada olumsuz davranan eşler affedildiğinde aynı davranışı tekrarlama sıklığının affedilmeden öncekinden daha fazla olduğu bulunmuştur. Sürekli zarar veren eşlerle evli olanların daha az sağlıklı oldukları ve evliliklerinde daha az doyum aldıkları bilinmektedir (McNulty, 2010, s. 787). Affedici davranmanın şuan olandan daha iyi sonuçlara götürebilmesi doğru zamanda ve doğru yerde kullanılmasını gerektirir. Bu beceri literatürde “*affetme esnekliği*” olarak karşılık bulur. Affetme esnekliği, affetmeyi işlevsel olarak kullanmayı esas alır. Kişiler affetmeye dair bilgi ve becerilerini esneklikten yararlanarak uygun zaman ve yerde ölçülü olarak kullanır. Birey yaşantılarını doğru değerlendirerek olumsuzluğu minimuma indirerek negatif etkiyi geleceğe taşımaz (Çolak & Koç, 2020: 344). Bireylerin affetme esneklikleri geliştirilerek affetme ve affetmeme arasında sağlıklı karar vermeleri sağlanabilir.

“Affetme”, kültürlerin büyük çoğunluğunda bir erdem olarak ifade edilir. Kültür, affetmeyi motive etmekle kalmayıp sonucunu ve sürecini de etkilemektedir. Toplulukçu toplumlarda affetme motivasyonu uyum ve sosyal iyi oluş; bireyci toplumlarda ise bireysel iyi oluş üzerinden şekillenir. Doğu ülkelerinde kendini affetme geri planda kalmaktadır. Toplumda uyumlu davranma isteği affetmeye teşvik eder (Kadiangandu, Mullet & Vinsonneau, 2001;504). Affetme sürecindeki farklılıklara bakılırsa bireysel toplumlarda terapiler, bireysel baş etme stratejileri kullanılırken toplulukçu toplumlarda ise arabulucular, semboller, törenler, ritüeller, toplumda hatırı sayılır büyükler etkili olmaktadır. Ritüellerde birey olumsuz duygularından tamamen arınamayabilir. İntikamdan ve zarar vereni cezalandırmaktan vazgeçerek barışı sağlama ve toplumsal düzeni koruma esastır (Sandage, Hill SEFAD, 2025; (53): 199-222

& Vang, 2003;567). Kollektif toplumlarda bireyler kişiliklerini sosyal olarak oluştururlar ve grup normları, ilişkiler ve kişilerarası iyi oluş bu süreçte etkindir. Affetme kişilerarası bir ögedir, birey hatanın nedeni olarak başkalarını görmekte ve affederken toplumsal yapılardan etkilenmektedir. Uzlaşma ve affetmenin birlikte ele alınmasından dolayı affetme bireysel alınan bir karardan ziyade toplumsal bir kuraldır. Kişilerin kendilerinden çok diğerleriyle ilişkilerine önem vermeleri kendini affetmeyi geri planda bırakmıştır. Bireyci toplumlardaysa kişilikler oluşturulurken kendi odaklı, bireysel iyi oluşu temel alan yollar takip edilir ve affetme içsel bir süreç olmakla beraber bireysel bir karardır. Hatanın sebebi olarak kendini gösterme ve affetmede bireysel beceriler kullanılmaktadır. Affetme, uzlaşmadan ayrılmıştır ve kişisel yöntemler olarak tercih edilir (Paz, Neto, Mullet, 2008;154-155). Bu bilgilerden hareketle toplulukçu kültürlerde affetmenin bireyci kültürlerle göre daha ön planda olabileceği düşünülebilir.

Affetmeyi gerektirecek durumlar gibi zorlayıcı yaşam olaylarında insanlar diğerlerinin desteğine ihtiyaç duyar. Kimi davranışların olumsuz etkisini azaltması, birçok psikolojik ihtiyaca cevap vermesi ve psikolojik sağlamlığı güçlendirmesi yönüyle sosyal destek, insan hayatında çok kıymetli bir yere sahiptir. Olumsuz deneyimlerle baş etme noktasında gerek duyulan yardımın sağlanması rahatlatıcı bir etki oluşturacaktır. Getirdiği yeni roller, sorumluluklar, uyum gerektiren süreçlerle evlilik, sosyal desteğe ihtiyaç duyulan en kritik dönemlerden biridir. Çiftler evlenmeden önce ve evlilik ilişkilerini devam ettirirken ailelerinden, arkadaşlarından ve çevrelerindeki diğer bireylerden birçok konuda destek alırlar. Kırılmaların, incinmelerin ve affetmelerin olduğu bu karmaşık süreçlerde çevreden destek alabilmek evliliği sürdürmek adına kurtarıcı olabilmektedir. Eşlerin özellikle ailelerinden destek algılıyor olmaları affetmeleri üzerinde etkin bir rol oynayabilir. Sosyal desteğin türü, kimden sağlandığı, yoğunluğu gibi faktörler evlilik yaşantısına yön vermekte ve eşlerin birbirlerini bağışlama davranışlarını etkileyebilir.

Sosyal Destek

Sosyal destek zor durumda olan bireye çevresinden sağlanan çeşitli yardımlar olarak tanımlanmaktadır (Eker & Arkar, 1995, s. 18). Sosyal destek kavramına daha yakından bakacak olursak toplum ya da sosyal yapı içerisinde algıladığımız veya hali hazırda var olan yardımların tümüdür (Sorias, 1988, s. 354). Sosyal destek, kişilerin ihtiyaçlarının karşılanmasına dönük algıları da içerdiği için alınan ve algılanan olmak üzere ikiye ayrılır. Alınan destek hâlihazırda karşılanmış ihtiyaçları ifade ederken algılanan destek, bireylerin yardıma ihtiyaç duyduklarında çevrelerince bu yardımın karşılanacağına olan inançlarıdır (Lepora, Evans, Schneider & Dynamic, 1991, s. 906). Sarason, Levine, Basham ve Sarason (1983, s. 136) bizleri seven, önemseyen, bize güven veren insanların çevremizde var olması ve yardım için hazır olmalarını sosyal destek olarak tanımlar.

Cohen ve Wills (1985, s. 313)'a göre sosyal destek 4 ayrı kategoride incelenmektedir. Bunlar; değer verme, sevgi gösterme, anlayış, korunma, hoşlanma, kabul görme gibi ihtiyaçlara dönük olan *duygusal destek*; maddi yardım, finansal kaynak, çeşitli materyal ihtiyaçların karşılanmaya dönük olan *araçsal destek*; problemi anlamlandırmaya yönelik bilişsel rehberliği de içeren *bilgisel destek* ve günlük hayatta diğerleri ile vakit geçirme, sosyallik, eğlenme, arkadaşlık ve rahatlama ihtiyaçlarına dönük olan *yaygın destek* şeklindedir.

Yapılan çalışmalarda tüm sosyal destek türlerinin kişiler üzerinde olumlu etkileri olduğu ve psikolojik iyi oluş, olumsuz deneyimlerle baş etme, psikolojik ve fizyolojik olarak sağlığı korumada etkili olduğu bulunmuştur (Cohen & Wills, 1985, s. 311). Jang, Haley, Small ve Mortimer (2002, s. 311), yüksek sosyal desteğe sahip olmak hayatta olumsuz yaşam deneyimlerine karşı daha az kırılgan, daha fazla dışadönük olma, sağlığını korumaya yönelik daha fazla girişimde bulunma ve toplamda duygusal olarak daha iyi hissetmekle alakalı olduğunu söylemektedirler. Sosyal ilişkilerinde aktif olan ve

diğerleriyle bağlantısını koparmayanların sorunlarla baş etme kaynaklarına sahip oldukları görülmüştür. Literatüre bakıldığında sosyal desteğin işlevsel birçok yönünün ortaya koyulduğu görülmektedir. Bireylerin gereksinim duyduğu tüm maddi ve manevi ihtiyaçları karşılanarak stres altındaki duruma son verilmesi, rehberlik edilerek sorunların çözümüne destek olunması, yeni fikirler vererek ya da tavsiyelerde bulunarak bireysel gelişimlerinin desteklenmesi ve verilen geri bildirimlerle davranış düzenlemelerinin sağlanması, kriz anında müdahale edebilecek ve olumsuz durumu sonlandıracak güvenin ve yakınlığın sağlanması bunlardan bazılarıdır (Sarason, Levine & Basham, 1983, s. 137).

Kef, Jox ve Habekoth (2000)'e göre algılanan sosyal destek, kişinin diğerleri ile sağlam duygusal bağlara sahip olması ve ihtiyaç duyduğunda kendisine yardım edeceklerine dair bilişsel değerlendirmeleridir. Algılanan sosyal destek, sosyal ağ olarak da ifade edilmektedir. Kişilerin içinde bulundukları sosyal çevre tarafından yeterince desteklenip desteklenmemelerine göre algılanan sosyal destek düzeyleri değişmektedir. Bu sosyal destek, direkt birincil ilişkide olduğumuz aile bireyleri gibi kişiler tarafından sağlandığında bireyler için daha etkili olmaktadır. Bireylerin davranışları aile içinde şekillenir ve belirli ihtiyaçlarla doğan bireyler bu ihtiyaçlarını aile içerisinde karşılar. Sevildiğini, değer verildiğini, ait olduğunu hisseden kişi aynı zamanda aile içinde sosyal hayatta kabul görecektir şekilde davranmayı da öğrenir. Aile bireye birçok konuda destek olur ve hayata dair gerekli rehberliği sağlar (Kızmaz, 2006, s. 53). Yıldırım (1997), sosyal desteğin en çok aileden alındığını belirtmiştir.

Evli çiftler, gerekli rol ve sorumlulukları üstlenmek, birlikte bir hayata uyum sağlamak konusunda desteğe ihtiyaç duyarlar. Rehberlik edebilecek ilk destek kaynağı olarak aile karşımıza çıkar. Doğumundan itibaren yanında olan aile çocuklarını yakından tanır ve gerekli desteği sağlayabilecek konumdadır. Aile tarafından destekleniyor olmak bireyler için oldukça önemlidir. House, Landis ve Umberson (1988, s. 543) bunu: 'Toplumsal ilişkiler geçen zamanla birlikte değişime uğramaktadır. Özellikle evlilik ilişkileri ve aile hayatı bu değişimden büyük pay almaktadırlar. Eşler arası yaşanan sorunlar neticesinde evlilik birliği bozulabilmekte artık bir eşe ya da çocuğa sahip olmama gibi durumlar gözlemlenmekte söz konusu bireylerin destek ve ilişki konusunda eksik hissettikleri görülmektedir. Burada sosyal desteğin önemi karşımıza çıkmaktadır.' şeklinde açıklar.

Eşlerin evlilik hayatına uyum sağlamaları ve bunu sürdürebilmeleri için yakın çevreden destek almaları gerekebilmektedir. Bu süreçte birlikte eşler sahip oldukları sosyal ağ içerisinde özellikle kendi anne babalarından oldukça fazla destek alırlar (Tarkka, Paunonen & Laippala, 2000, s. 20), Ebeveynlik ve sosyal desteğin bireylerin hayatına etkileri incelendiğinde duygusal destek bireyler arası kabul ve onaylanma olarak adlandırılırken araçsal destek anne babaya tecrübe aktarımı, günlük işlerde yardım ve çocuk bakımı anlamına gelmektedir (Mitchell & Trickett, 1980).

Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma betimsel tarama modelinin alt dallarından biri olan ilişkisel tarama modeline göre gerçekleştirilen nicel bir çalışmadır. Çalışmada kullanılacak olan ilişkisel tarama modeli iki ya da ikiden fazla değişkenin beraber incelendiği ve değişiminin derecesinin belirlendiği bir araştırma modelidir (Karasar, 2018). Çalışmanın evreni halen evli olan ve Konya'da yaşayan genç yetişkinlerden oluşmaktadır. Katılımcılar, Konya ili merkez ilçede yaşayan, 18-40 yaş arası ve şuan evli bulunan rastgele seçilmiş gönüllük esasına göre katılmak isteyen bireylerdir. Örneklem grubu 457 kadın, 180 erkek olmak üzere toplam 637 evli bireyden oluşmaktadır. Bu çalışmanın amacı, evli çiftler arası yaşanan bir incinmede çiftlerin kendi ailelerinden algıladıkları sosyal desteğin evlilikte affediciliği yordayıp yordamadığını tespit etmektir.

Araştırma verileri 'Kişisel Bilgi Formu', 'Evlilikte Suçu Affetme Ölçeği', 'Öznel Eş / Partner Affediciliği Ölçeği' ve 'Aileden Algılanan Sosyal Destek Ölçeği' kullanılarak toplanmıştır. Evlilikte Suçu

Affetme Ölçeği, Palegari, Regalia ve Fincham (2000) tarafından geliştirilmiş olup Türkçeye uyarlaması Akın, Çolak ve Eroğlu (2012) tarafından yapılmıştır. Toplam 10 madde, dargınlık/kaçınma ve bağışlama olmak üzere 2 alt boyuttan oluşur. Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayıları dargınlık-kaçınma için .79 ve .83, bağışlama için ise .80 ve .76'dır. Öznel Eş/ Partner Affediciliği Ölçeği Gülgün ve Özbay (2018) tarafından geliştirilmiştir. Bu ölçek partnerlerince affedildiğini hissetme düzeyini ölçmek amacıyla kullanılmıştır. Faktör analizi sonuçlarına göre tek faktörlü olduğu bulunmuştur. En düşük madde yükü .31, en yüksek madde yükü .81'dir. Cronbach Alfa güvenirlik katsayısı .92 olarak hesaplanmıştır. Aileden Algılanan Sosyal Destek Ölçeği ise Procidano ve Heler'in (1983) tarafından geliştirilen, Türkçe'ye uyarlamasını Eskin (1993)'in yaptığı ve Yıldırım (1997)'in tekrar ele alarak son halini verdiği ölçeğin Cronbach Alfa değeri .93, güvenirlik .90 ve iç tutarlılık .76-.85 aralığındadır. Araştırmadan toplanan veriler SPSS 23.0 programı kullanılarak analiz edilmiştir.

İstatistiksel analizlere başlamadan önce kullanılacak ölçekler için geçerlik ve güvenirliğin sağlanıp sağlanmadığını kontrol etmek için normallik sınaması, iç tutarlılık ve faktör analizleri yapılmıştır. Kolmogorov-Smirnov değeri ve Çarpıklık-Basıklık değerleri incelenerek normallik varsayımı sınanmıştır. Güvenirlik için Cronbach Alfa katsayılar incelenmiş ve ölçeklerin iç tutarlılığı yeterli bulunmuştur.

Bu çalışmayı yürütmeye başlamadan önce araştırmada kullanılacak ölçek ve formların uygunluğuna dair Etik Kurul Onayı alınmıştır. 29.12.2021 tarihli T. C. Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu Toplantı ve Karar Tutanağı ile birlikte uygulanacak tüm formların yayın etiği ve bilimsel araştırma açısından uygun olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir

Tablo 1. Ölçeklerin Normallik Testi

Değişkenler	X	SS	Min-Max	Çarpıklık	Basıklık
ESAÖ-Dargınlık/Kaçınma	17,22	7,481	6,00-36,00	,403	-,486
ESAÖ-Bağışlama	13,43	5,098	4,00-24,00	-,138	-,539
AASD	20,81	6,825	13,00-39,00	,911	-,123
ÖEPA	85,03	20,928	29,00-121,00	-,383	-,579

Tablo 1 incelendiğinde Çarpıklık ve Basıklık değerlerinin -1,5 ve 1,5 aralığında yer aldığı, verilerin normal dağılım sergilediği görülmektedir. Bu nedenle parametrik testler kullanılarak analizler yapılmıştır. Ölçeklerle ilgili geçerli koşulların sağlandığı test edildikten sonra istatistiki işlemlere geçilmiştir. Araştırmadaki demografik değişkenlerin ikili gruplarla karşılaştırılmasında Bağımsız Örneklem T-Testi, üç ve daha fazlası grubun karşılaştırılmasında ise One-way ANOVA testi ve farklılıkların analizi içinse LSD testi kullanılmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkiyi görmek için Korelasyon analizi yapılmış ve anlamlılık için hata değeri 0.05 olarak kabul edilmiş ($p < 0.05$) altında kalan değerler anlamlı kabul edilmiştir.

Araştırmanın Bulguları

Tablo 2. Demografik Özellikleri Dağılımları

Kişisel Bilgiler	F	%
Cinsiyet		
Kadın	457	71,7
Erkek	180	28,3

Yaş	18-23	18	2,8
	24-29	205	32,2
	30-35	243	38,1
	36-40	171	26,8
Gelir Durumu	İyi	133	20,9
	Orta	401	63,0
	Yetersiz	103	16,2
Yetiştirdiği Aile Ortamı	Çekirdek Aile	394	61,9
	Geniş Aile	243	38,1
Evlilik Şekli	Tanışık Anlaşarak	401	63,0
	Görücü Usulü	236	37,0
Çocuk Sayısı	Çocuk Yok	150	23,5
	1	136	21,4
	2	181	28,4
	3	128	20,1
	4	32	5,0
	4 +	10	1,6
Evlilik Süresi	0-3	169	26,5
	4-7	122	19,2
	8-11	95	14,9
	12-15	151	23,7
	15+	100	15,7
Yapılan Evlilik Sayısı	İlk	613	96,2
	İkinci	24	3,8
Eğitim Durumu	Okur-yazar Değil	5	0,8
	İlkokul	68	10,7
	Ortaokul	89	14,0
	Lise	90	14,1
	Lisans	308	48,4
	Lisansüstü	77	12,1

Tablo 2 incelendiği zaman araştırmaya katılanların %71,7'si kadın %28,3'ü ise erkeklerden oluşmaktadır. Yaşa göre katılımcılar en fazla %38,1 ile 30-35 yaş arasında yer almışlardır. Katılımcıların %2,8'i 18-23 yaş arası, %32,2'si 24-29 arası ve %26,8'i ise 36-40 yaş arasında yer almaktadır. Katılımcılarda %20,9'u aylık gelir durumunun iyi %63,0'ü orta düzeyde ve %16,2'si gelirlerinin yetersiz olduğunu belirtmiştir. Yetiştikleri aile ortamı konusunda katılımcıların 61,9'u çekirdek, %38,1'i ise geniş ailede büyüdüklerini ayrıca %63,0'ü tanışarak evlendiği %37,0'si ise görücü usulü evlendiği ifade etmiştir. Katılımcıların neredeyse tamamının (%96,2) ilk evliliklerini sürdürdükleri yalnızca %3,8'i ikinci evliliği olduğu görülmüştür. Evliliklerinde 0-3 yıldır evli olanlar katılımcıların %26,5'ini, 4-7 yıldır evli olanlar %19,2'sini, 8-11 yıldır evli olanlar %14,9'unu, 12-15 yıldır evli olanlar %23,7'sini ve 15 yılın üzerinde evli olanlar ise %15,7'sini oluşturmaktadır. Henüz çocuğu olmayanlar %23,5, tek çocuğu olanlar %21,4, iki çocuğu olanlar %28,4, üç çocuğu olanlar %20,1, dört çocuk sahibi olanlar %5,0 ve dörtten fazla çocuğu olanlar %1,6'dır. Eğitim durumlarına bakıldığında katılımcıların neredeyse yarısının %48,4 ile lisans mezunu olduğu görülmektedir.

Tablo 3. Aile Desteğine Yönelik İfadelerin Dağılımları

İfadeler		F	%
Evlilikteki Problemler En Çok Kimlerle Paylaşılmış	Eş	314	49,3
	Anne	48	7,5
	Baba	5	0,8
	Abi, abla ya da kardeş	78	12,2
	Arkadaş, komşu, kardeş, tanıdık	105	16,5
	Diğer Kişilerle	8	1,3
	Kimseyle Paylaşmam	79	12,4
Eş, Suçlu Olduğu	Evliliğe Destek-Eşi Affetme	420	65,9
Durumlarda Aile Nasıl	Durumu Dinleyip Fikir Belirtmeden	158	24,8
Tepkiler Verir	Eşi Suçlayan-Affetmeyi Engelleyen	59	9,3
Evlilikle İlgili Problemleri Ne Ölçüde Aile İle Paylaşılır	Hiçbir Zaman	64	10,0
	Ara Sıra	66	10,4
	Bazen	150	23,5
	Genellikle	173	27,2
	Her Zaman	184	28,9
Aileden Ne Ölçüde Destek Alınır	Hiçbir Zaman	141	22,1
	Ara Sıra	112	17,6
	Bazen	181	28,4
	Genellikle	116	18,2
	Her Zaman	87	13,7
Aile Desteği ile Eşi Affetme	Evet	192	30,1
	Hayır	445	69,9
Ailenin Eş Affetmeye Engeli	Evet	52	8,2
	Hayır	585	91,8

Tablo 3'e bakıldığında katılımcıların aile desteğine yönelik ifadelerine verdiği yanıtlar görülmektedir. Evliliklerinde problemleri en çok kimlerle paylaştıkları sorulduğunda %49,3'lük oranla en çok eşlerle, daha sonra %16,5'lik oranla arkadaş, tanıdık, komşu vs. ile paylaşıldığı görülmüştür. Bunları sırayla kardeşler %12,2 ve anneler %7,5 takip etse de kimseyle paylaşım yapmadığını belirtenlerin oranı %12,4 olmuştur. Babaları ile paylaşım yapanların oranı ise %0,8 ile sınırlı kalmıştır. Evliliklerine dair sorunlarını paylaşmamayı tercih edenlerin sayısı babaları ile paylaşmayı tercih edenlerden daha fazladır. Katılımcıların bulundukları yaş itibarıyla çocuk yetiştirme süreçlerinde daha çok annenin aktif olması, anne ile daha çok vakit geçirme ve daha yoğun paylaşımlar ilerleyen süreçlerde de baba ile kurulan iletişimin çoğunlukla sınırlı kalıyor olmasına sebep olabilir. Kültürel dokular, evlilikle ilgili olan sorunların baba ile paylaşılmasını engelliyor olabilir.

Ailelerin genel olarak çocuklarını evliliklerini sürdürme üzerinde yönlendirdikleri ve bu yönde destek verdikleri düşünülmektedir. Tablo verilerine bakıldığında bunu doğrular nitelikte bulgulara rastlanmıştır. Katılımcıların eşleri suçlu olduğunda ve bunu aileleri ile paylaştıklarında ailelerinin verdiği tepkilere bakılmış ve 65,9'u ailesinin evliliği destekleyen ve eşi affedecek şekilde yönlendirmeler yaptığını belirtmiştir. %24,8'nin ailesi tarafsız kalırken 9,3'ünün ailesinin eşini suçlayan ve affedici davranmayı engelleyecek şekilde tepkiler verdiği görülmüştür. Yapılan araştırmalarda çevredekilerin affetmeye dönük teşviklerinin affediciliği arttırdığı bulunmuştur (Gigard & Mullet, 1997). İlişkilerin affetme yoluyla sürdürülmesi aynı zamanda sosyal desteği de devam ettirmektedir (Karremans & Van Lange, 2004, s.207).

Evlilikle ilgili problemlerin genel olarak aileler ile paylaşıldığı görülse de çiftlerin ailelerinden yeterli düzeyde destek alamadığı görülmektedir. Ailelerinden destek alarak eşini affedenlerin oranı %30,1 ile sınırlı kalmıştır. Aileler, evliliği sürdürmeye ve eşi affetmeye dönük tepkiler verseler de bu konudaki destek evli çiftler için yeterli bulunmamıştır. Öte yandan ailesinin eşini affetmesini engelleyen kişilere bakıldığında sonuçlar beklenenin dışında değildir. Katılımcıların yalnızca %8,2'si ailesinin eşini affetmesini engellediğini belirtmiştir. Çiftlerin evlilikleri sürdürüyor olmaları anne-babaları için değerlidir çünkü boşanma süreçleri onlar için de yeni yükümlülükler doğurabilmektedir. Bu sebeple evlilik ilişkisi içerisinde eşlerin birbirlerini affetmeleri destekleniyor olabilir. Aynı zamanda affetme sadece aileler ve sosyal gruplar için değil barışı sürdürme, toplumsal uyumu koruma için de işlevseldir bu sebeple yakın çevre tarafından destekleniyor görülmektedir (McCullough, 2000).

Araştırmanın Alt Problemlerine İlişkin Bulgular

Tablo 4. Evlilikte Affedicilik, Aileden Algılanan Sosyal Destek, Öznel/Eş Partner Affediciliği ile Evlilik Sırası T-Testi Sonuçları

Değişkenler	Gruplar	N	X	Ss	t testi		
					t	Sd	P
ESAÖ-Dargınlık/Kaçınma	İlk	613	2,82	1.23	-3.766	635	.000
	İkinci	24	3,79	1.43			
ESAÖ-Bağışlama	İlk	613	3,39	1.28	-.094	635	.925
	İkinci	24	3,41	1.29			
AASD	İlk	613	1,59	.50	-5.057	635	.000
	İkinci	24	2,13	.60			
ÖEPA	İlk	613	3,40	.82	2.891	635	.004
	İkinci	24	2,90	.101			

Tablo 4 incelendiğinde katılımcıların kaçınıcı evliliklerini sürdürdükleri ile evlilikte suçu affetme dargınlık/kaçınma boyutunda ($t[635]=-3.766$; $p<.05$) farklılaşmanın olduğu görülmektedir. İkinci evliliğini sürdüren çiftlerin ($X=3,79$) ilk evliliğini sürdürenlere göre ($X=2,82$) dargınlık/kaçınma puanları daha yüksektir. Evlilikte suçu affetme bağışlama puanları ise ilk evlilik ya da ikinci evliliğe göre farklılaşmamaktadır ($t[635]=-.094$; $p>.05$). Çiftlerin affedicilikleri de yaptıkları evlilik sayısına göre değişmemektedir. Aileden algılanan sosyal destek açısından bakıldığında farklılıklara rastlanmıştır ($t[635]=-5.057$; $p<.0$). İkinci evliliğini yapanlar ($X=2,13$) ilk evliliğini yapanlara göre ($X=1,59$) ailelerinden daha fazla destek aldıklarını belirtmişlerdir. İkinci evliliğini sürdüren çiftlerin evliliklerini korumak için ailelerinden daha fazla destek aldıkları söylenebilir. Benzer şekilde ailelerinin de tekrardan kurulan yeni aile birliğini korumak için daha fazla destek oldukları düşünülebilir ya da ikinci evliliğini yapmış bireyler ailelerinden daha fazla destek aldıkları için de daha dargın/kaçıncı olabilirler. Destek mekanizmalarının yokluğunda bireyler dargın olsalar dahi daha affedici olabilmektedir. Burada bireylerin destek algılıyor olmaları bağışlayıcılık puanlarını düşürmüş görünmektedir.

Ayrıca Öznel/eş partner affedicilik puanları söz konusu olduğunda da farklılıklara rastlanmıştır ($t[635]=2.891$; $p<.05$). İlk evliliklerini sürdüren çiftlerin ($X=3,40$) ikinci evliliklerini sürdürenlere ($X=2,90$) göre eşleri tarafından affedildiklerine yönelik algılarının daha güçlü olduğu görülmektedir. İkinci evliliğini yapmış katılımcılar, ilk evliliklerini sonlandırma süreçlerinden de yola çıkarak eşlerinin kendilerini affettiği fikrine biraz daha uzak kalmış olabilirler. Ayrıca ebeveynlerince desteklenen bireylerin affetme konusunda daha başarılı olduklarını Wright, Turner ve McCarty, (2017) de doğrulamaktadır.

Tablo 5. Evlilikte Affedicilik, Aileden Algılanan Sosyal Destek, Öznel/Eş Partner Affediciliği ile Aileden Destek Alma T-Testi Sonuçları

Değişkenler	Gruplar	N	X	ss	t testi		
					t	Sd	P
ESAÖ-	Evet	191	3,27	.912	5.545	635	.000
Dargınlık/Kaçınma	Hayır	445	2,68	.996			
ESAÖ-	Evet	191	3,85	1.31	6.082	635	.000
Bağışlama	Hayır	445	3,19	1.19			
AASD	Evet	191	1,60	0.52	-.554	635	.580
	Hayır	445	1,62	0.52			
ÖEPA	Evet	191	3,17	0.87	-4.226	635	.000
	Hayır	445	3,47	0.80			

Tablo 5’de katılımcıların evlilikte suçu affetme dargınlık/kaçınma ve bağışlama ortalamalarının daha önce ailelerinden destek alarak eşlerini affedip affetmediklerine göre farklılaştığı görülmüştür ($t[635]=5.545$; $p<.05$). Eşlerini affetme konusunda ailelerinden destek alarak affedici davranan çiftlerin, eşlerine karşı daha dargın oldukları ($X=3,27$) ve daha fazla kaçınma içeren davranışlar sergiledikleri bulunmuştur. Buna karşın algılanan aile desteği ile affedicilik oranları artmış ($X=3,85$) daha fazla bağışlama yaşantısı deneyimlemişlerdir. Affetmeye hazır olmama ya da affetme için gerekli zaman ve koşulların sağlanmaması gibi sebeplerle aile desteği ile affedici davranan bireylerin eşlerine hala kırgın oldukları söylenebilir. Sosyal desteğe sahip bireylerin kolaylıkla dargın davranabildikleri ve dargın hissetmelerine rağmen affedici davrandıkları söylenebilir. Ailelerinden algıladıkları sosyal destek açısından bir farklılaşmaya rastlanmasa da ($t[635]=-.554$; $p>.05$) eş affediciliği toplam puanı açısından farklılaştıkları görülmüştür ($t[635]=-4.226$; $p<.05$). Ailelerinden destek alarak eşlerini affetmiş olan bireylerin ($X=3,17$) diğerlerine göre ($X=3,47$) eşi tarafından affedildiğine yönelik algıları daha düşük bulunmuştur.

Tablo 6. Evlilikte Affedicilik, Aileden Algılanan Sosyal Destek, Öznel/Eş Partner Affediciliği ile Ailenin Eşi Affetmeyi Engelleyip Engellemediği T-Testi Sonuçları

Değişkenler	Gruplar	N	X	ss	t testi		
					t	Sd	P
ESAÖ-	Evet	191	3,98	1.14	6.950	635	.000
Dargınlık/Kaçınma	Hayır	585	2,75	1.22			
ESAÖ-	Evet	52	3,48	1.07	.640	65,153	.524
Bağışlama	Hayır	585	3,38	1.30			
AASD	Evet	52	1,96	.56	5.094	635	.000
	Hayır	585	1,58	.50			
ÖEPA	Evet	52	2,97	.69	-3.713	64,851	.000
	Hayır	585	3,42	.84			

Tablo 6 incelendiğinde katılımcıların evlilikte suçu affetme dargınlık/kaçınma boyutu ortalamalarının daha önce ailelerinin eşlerini affetmeye engel olup olmadığına göre farklılaştığı görülmüştür ($t[635]=6.950$; $p<.05$). Daha önce ailesi tarafından eşinin affetme konusunda engellenen eşlerin ($X=3,98$) diğerlerine göre ($X=2,75$) eşlerine karşı daha dargın ve daha kaçınmacı davranışlar sergiledikleri bulunmuştur. Affetmeyi engelleyecek şekilde çiftleri yönlendiren ailelerin çocukları evliliklerinde eşlerine karşı daha dargın ve daha kaçınmacı davranmaktadır. Bağışlama puanlarında ise farklılaşmaya rastlanmamıştır ($t[635]=.524$; $p>.05$). Çiftler dargın hissetseler de affedici davranabilmektedirler bu sebeple dargınlık puanları artsa da bağışlama oranı değişmemiş olabilir.

Ailelerinin eşlerini affetmelerine engel olduğunu dile getiren çiftlerin ailelerinden algıladıkları sosyal destek puanlarının ($X=1,96$) diğerlerine göre ($X=1,58$) daha yüksek olduğu görülmüştür. Affetmeye engel olacak yönde de olsa ailelerin verdikleri tepkiler korumacı bir yaklaşım çerçevesinde ele alınmış ve sosyal destek olarak değerlendirilmiş olabilir. Eş affedicilik puanlarına bakılacak olursa aileleri tarafından eşlerini affetmeleri engellenmemiş çiftlerin ($X=3,42$) diğerlerine göre ($X=2,97$) eş tarafından affedildiği algısının daha yüksek olduğu görülmüştür. Beklendiği üzere aileler affediciliğe engel olmamışsa eşlerin affedildiğine dönük algısının yüksek olduğunu görülür. Bağışlanmanın desteklenmediği bir süreçte eşlerden biri diğerinin kendisini affettiği hissini daha az yaşıyor olabilir.

Tablo 7. Evlilikte Affedicilik, Aileden Algılanan Sosyal Destek, Öznel/Eş Partner Affediciliğinin yaşa göre ANOVA sonuçları

	Yaş	N	X	Ss	F	p	Anlamlılık
Dargınlık/ Kaçınma	18-23	18	3,75	1.63	3,869	.009	1-2,1-3,1-4
	24-29	205	2,84	1.21			
	30-35	243	2,90	1.30			
	36-40	171	2,72	1.16			
	Toplam	637	2,85	1.25			
Bağışlama	18-23	18	3,15	1.29	2,061	.104	-
	24-29	205	3,26	1.21			
	30-35	243	3,39	1.30			
	36-40	171	3,57	1.32			
	Toplam	637	3,39	1.28			
Aileden Algılanan Sosyal Destek	18-23	18	1,81	0.77	5,149	.002	-2,3-2,3-4
	24-29	205	1,52	0.51			
	30-35)	243	1,61	0.51			
	36-40	171	1,71	0.49			
	Toplam	637	1,61	0.52			
ÖEPA	18-23	18	3,14	0.89	1.856	.136	-
	24-29	205	3,48	0.74			
	30-35)	243	3,33	0.89			
	36-40	171	3,36	0.84			
	Toplam	637	3,38	0.83			

Tablo 7 incelendiğinde katılımcıların dargınlık/kaçınma puanlarının yaşlarına göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı görülmektedir ($F=3,869$; $p<0.05$). Hangi yaşlar arasında farklılık olduğunu öğrenmek için LSD testi uygulanmıştır. Testin sonuçlarına göre 18-23 yaş arasındaki bireylerin dargınlık/kaçınma puanları ($X=3,75$) diğer tüm yaşlardan daha yüksek olduğu görülmüştür. Yani evliliklerinin ilk yıllarında bireyler birbirlerine daha dargın olma ve daha kaçınmacı davranma eğiliminde olmaktadır. Bunun sebepleri arasında birlikte yaşamaya alışma, yeni düzene uyum ve evlilikle birlikte eklenen sorumluluklar olabilir. Yaşın getirdiği olgunluklar, çatışma çözme becerilerindeki gelişmeler ve eşlerin birbirlerini daha iyi tanımaya başlamasıyla ilerleyen yıllarda evliliklerde daha az kırgınlıklara rastlanıyor olabilir.

Katılımcıların yaşlarına göre ESAÖ bağışlama puanlarının değişmediği görülmüştür ($F=2,061$; $p>0.05$). Yaşa göre çiftlerin dargınlık seviyesi değişse de affetme seviyeleri değişmemektedir. Deneyimlenen üzücü olaylarla bağlantılı olan ve bu olayların her yaşta yaşanabiliyor olmasıyla bağışlamanın yaşa göre değişmediği söylenebilir.

Katılımcıların yaşlarına göre ailelerinde algıladıkları sosyal destek farklılaşmaktadır ($F=5,149$; $p<0.05$). Bu farklılığa ilişkin detayları öğrenmek için LSD testi uygulanmıştır. 36-40 yaş arası grup ($X=1,71$); 24-29 yaş ($X=1,52$) ve 30-35 yaş ($X=1,61$) yaş arası gruba göre ailelerinden daha fazla destek almaktadırlar. Çocuk sayısının artması, sağlık problemleri, ilerleyen yaşlarla birlikte aileye yakınlaşmaya geri dönüş gibi sebepler aileden algılanan sosyal desteğin evliliğin ilerleyen yıllarında arttığı söylenebilir. Ayrıca 18-23 yaş arası grup ($X=1,81$) diğer tüm yaş aralıklarına göre ailelerinden daha fazla destek algılamaktadırlar. Bunun sebepleri arasında evlilik gibi yeni bir düzenin kurulması sürecinde ailenin her alanda desteğine ihtiyaç duyulması ya da ailelerin deneyimlerinden yararlanma gösterilebilir. Katılımcıların yaşlarına göre ÖEPA puanlarının değişmediği görülmüştür ($F=1,856$; $p>0.05$). Eşlerinin kendilerini affettiği düşüncesi tüm yaş grubundaki çiftler için benzer bulunmuştur.

Yapılan çalışmalarda; Ayten (2009), Sevinç (2020), Kuşçu (2019) ve Gümüşçağlayan ve Sevi-Çakar (2023) de affediciliğin yaşa göre değişmediğini belirtmişlerdir. Ancak Yaman-Akpınar ve Altunsu-Sönmez (2019) ise dargınlık/kaçınma yaşa göre değişirse de bağışlamanın değiştiğini, 20-29 yaş grubunun 50 yaş ve üzerine göre daha affedici olduğunu bulmuşlardır. Daha geniş yaş aralığının karşılaştırıldığı çalışmalarda yaşla birlikte affediciliğin arttığı (Uysal, 2015, Asıcı ve Karaca 2014, Worthington, 2005; Girard ve Mullet, 1997) ya da azaldığı görülse de (Kara, 2009) genç yetişkinlerin yer aldığı bu çalışmada 18-40 yaş arasında bir farklılığa rastlanmamıştır. Kırhallı-Gök ve Ilgar (2020), yaşa göre sosyal desteğin değişmediğini belirtmiştir.

Tablo 8. Evlilikte Affedicilik, Aileden Algılanan Sosyal Destek, Öznel/Eş Partner Affediciliğinin çocuk sayısına göre ANOVA sonuçları

	Çocuk Sayısı	N	X	Ss	F	P	Anlamlılık
Dargınlık/ Kaçınma	0	150	2,75	1.16	2,135	.060	-
	1	136	3,06	1.24			
	2	181	2,96	1.32			
	3	128	2,74	1.27			
	4	32	2,46	1.01			
	4+	10	2,58	1,59			
	Toplam	637	2,85	1.25			
Bağışlama	0	150	3,20	1.19	2,335	.041	4-1;5-1
	1	136	3,43	1.12			
	2	181	3,29	1.30			
	3	128	3,56	1.45			
	4	32	3,75	1.29			
	4 +	10	4,02	1,60			
	Toplam	637	3,39	1.28			
Aileden Algılanan Sosyal Destek	0	150	1,51	0.49	4,650	.000	3-2;1 4-2;1
	1	136	1,51	0.48			
	2	181	1,73	0.56			
	3	128	1,68	0.51			
	4	32	1,62	0.40			
	4 +	10	1,70	0.55			
	Toplam	637	1,61	0.52			

	0	150	3,58	0.74			
ÖEPA	1	136	3,25	0.84			
	2	181	3,30	0.83	2,838	.015	1-2;3;4
	3	128	3,35	0.89			
	4	32	3,46	0.83			
	4 +	10	3,55	1.01			
	Toplam	637	3,38	0.83			

Tablo 8 incelendiğinde katılımcıların çocuk sayılarına göre ESAÖ Dargınlık/Kaçınma puanlarının farklılaşmadığı görülmüştür ($F=2,135; p>0.05$). Çiftlerin birbirlerine olan dargınlıkları çocuğa sahip olup olmama ya da çocuk sayısına göre değişmemektedir. Katılımcıların çocuk sayılarına göre ESAÖ Bağışlama puanlarının ise farklılaştığı görülmüştür ($F=2,335; p<0.05$). 3 çocuk ($X=3,56$) ya da 4 çocuğa sahip olanlar ($X= 3,75$) henüz çocuğu olmayan ($X=3,20$) çiftlere göre daha affedici bulunmuşlardır. Çocuk sayısı artmasına bağlı olarak çiftlerin evliliği sürdürmek isteği ve evliliğe yapılan yatırımlar, çevrenin evli kalmaya dönük destekleri gibi faktörlerin de etkisi ile affediciliklerinin arttığını söyleyebiliriz. Altıntaş (2019) da yürüttüğü çalışmada benzer sonuçlara ulaşarak 2 ve daha fazla çocuk sahibi olan çiftlerin, 1 çocuğu olan ya da çocuğu olmayanlara göre daha affedici olduğunu söylemiştir. Yaman-Akpınar ve Altınsu-Sönmez (2019) ve Kuşçu (2019) ise sahip olunan çocuk sayısına göre affediciliğin değişmediğini bulgulamıştır.

Aileden algılanan sosyal desteğin çocuk sayısına göre farklılaştığı görülmüştür ($F=4,65; p<0.05$). 2 çocuğu ($X=1,73$) ya da 3 çocuğu ($X=1,68$) olanlar 1 çocuk ($X=1,51$) ya da çocuk sahibi olmayanlara ($X=1,51$) göre ailelerinde daha fazla destek algılamaktadırlar. Bireylerin sahip oldukları çocuk sayısı arttıkça çocukların bakımı ve yetiştirilmesi gibi birçok faktörün etkisi ile ihtiyaçlar doğrultusunda ailelerden algıladıkları sosyal desteğin de arttığı söylenebilir. Cıbık (2019) da çalışma bulgularına benzer olarak çocuklu çiftlerin ailelerinden daha fazla destek algıladıklarını belirtirken, Çelik (2016) ve Yüceol (2016) çocuk sahibi olmayan çiftlerin daha fazla sosyal destek algıladıklarını belirtmişlerdir.

Evlilikte affediciliğin sahip olunan çocuk sayısına göre değiştiği görülmüştür ($F=2,838; p<0,05$). LSD testi sonuçlarına göre henüz çocuğu olmayan çiftlerin ($X=3,58$) 1çocuk ($X=3,25$), 2 çocuk ($X=3,30$) ya da 3 çocuğu ($X=3,35$) olanlara göre affedildiği düşüncesine daha fazla sahip oldukları bulunmuştur. Çocuk bakımı ve yetiştirme konusunda eşlerin ortak bir payda da buluşması gerektiğinden çocuk sayısındaki artış bazı problemleri beraberinde getirmekte ve affedildiği düşüncesini azaltmaktadır. Altıntaş (2019)'un yaptığı çalışmada benzer olarak 2 ve daha fazla çocuğu olanların, 1 çocuğu olan ya da çocuk sahibi olmayanlara göre eşlerine karşı daha fazla kin tutma ve intikam alma eğiliminde oldukları bulunmuştur. Bu gibi düşünceler affedildiği fikrini etkiliyor olabilir. Yaman Akpınar ve Altınsu Sönmez (2019) yürüttükleri çalışmada çocuk sahibi olmayan çiftlerin 1 ya da 2 çocuğu olanlara göre daha uyumlu ilişkilere sahip olduklarını belirtmişlerdir. Buradan yola çıkarak çocuk sayısı arttıkça çiftler arası uyumun zorlaşması ile affedildiğini düşünme azalmaktadır.

Tablo 92. Evlilikte Affedicilik, Aileden Algılanan Sosyal Destek, Öznel/Eş Partner Affediciliğinin problemleri kimlerle paylaştığına göre ANOVA sonuçları

	Paylaşım	N	X	Ss	F	p	Anlamlılık
Dargınlık/ Kaçınma	Eş	314	2,48	1.06	14.794	.000	2-1;3-1;3-4;3- 6;4-1; 5-1;5-6 6-1;
	Anne	48	3,34	1.37			
	Baba	5	4,06	1.48			
	Abi, abla, kardeş	78	2,94	1.17			
	Ark. tanıdık komşu	105	3,46	1.33			
	Kimseyle	79	2,97	1.29			
	Toplam	629	2,84	1.24			
Bağışlama	Eş	314	3,32	1.27	1.117	.350	-
	Anne	48	3,25	1.19			
	Baba	5	3,30	1.47			
	Abi, abla, kardeş	78	3,67	1.30			
	Ark. tanıdık, komşu	105	3,28	1.22			
	Kimseyle	79	3,47	1.43			
	Toplam	629	3,38	1.28			
Aileden Algılanan Sosyal Destek	Eş	314	1,54	0.48	9.148	.000	5-1;5-2 5-4 6-1;6-2, 6-4;6- 5
	Anne	48	1,47	0.51			
	Baba	5	1,67	0.46			
	Abi, abla, kardeş	78	1,55	0.46			
	Ark. tanıdık, komşu	105	1,75	0.55			
	Kimseyle	79	1,91	0.58			
	Toplam	629	1,62	0.52			
ÖEPA	Eş	314	3,69	0.68	19.454	.000	1-2;1-3; 1-4;1-5; 1-6
	Anne	48	3,26	0.76			
	Baba	5	2,75	0.82			
	Abi, abla, kardeş	78	3,22	0.81			
	Ark. tanıdık, komşu	105	3,03	0.89			
	Kimseyle	79	3,00	0.89			
	Toplam	629	3,39	0.83			

Tablo 9 incelendiğinde katılımcıların ESAÖ-dargınlık/kaçınma puanlarının problemlerini kimlerle paylaştıklarına göre farklılaştığı görülmüştür ($F=14.794$; $p<0.05$). LSD testi sonuçlarına göre problemlerini en çok annesi ile paylaşanlar ($X=3,34$), eşiyle paylaşanlara ($X=2,48$) göre eşine daha dargın bulunmuşlardır. Problemlerini babasıyla paylaşanlar ($X=4,06$) eşiyle paylaşan ($X=2,48$), abi, abla, kardeşle ($X=2,94$) paylaşanlara ve kimseyle paylaşmayanlara ($X=2,97$) kıyasla eşine daha dargındır. Babayla paylaşım çok sınırlı olsa da büyük ölçüde diğerlerinden farklı olarak eşe daha fazla kırgın olmaya sebep olmaktadır.

Abi, abla, kardeşle paylaşanlar ($X=2,94$) eşiyle ($X=2,48$) paylaşanlara göre daha dargındır. Problemlerini arkadaş, tanıdık, komşu vs. ile paylaşanlar ($X=3,46$); eşiyle ($X=2,48$) paylaşan ve kimseyle paylaşmayanlara kıyasla ($X=2,97$) daha dargın bulunmuşlardır. Kimseyle paylaşmayanlar ($X=2,97$), eşiyle ($X=2,48$) paylaşanlara kıyasla daha dargındır. Kimseyle paylaşım yapmamak ifade edilmemiş duygular ya da çözüm önerilerinde yoksun kalma gibi sebeplerle dargınlığı artırıyor olabilir. Özetle, evlilikte yaşanan bir problemin eş dışında başkaları ile paylaşılması -özellikle anne ve baba- eşe olan kırgınlığı arttırmaktadır. Katılımcıların ESAÖ-Bağışlama puanlarının problemleri kimlerle paylaştığına

göre farklılaşmadığı görülmüştür ($F=1.117$; $p>0.05$). Dargınlık kimlerle paylaşım yapıldığına göre değişse de başıslama değişmemiştir. Yani çiftler dargın olsalar dahi başıslayıcı davranıyor görünmektedir.

Katılımcıların problemlerini kimlerle paylaştıklarına göre aileden algıladıkları sosyal desteğin farklılaştığı görülmüştür ($F=9.148$; $p<0.05$). LSD testi sonuçlarına göre problemlerini arkadaş, tanıdık, komşu vs. ile paylaşanlar ($X=1,75$) ya da problemlerini kimseyle paylaşmayanlar ($X=1,91$); eş ($X=1,54$), anne ($X=1,47$) ve abi, abla ya da kardeş ($X=1,55$) ile paylaşanlara göre ailelerinden daha fazla sosyal destek algılamaktadırlar. Çiftler problemlerini aileleri ile daha yoğun olarak paylaşırsalar da aynı oranda destek almadıklarını düşünmektedirler. Burada alınan desteğin niteliğinin ön plana çıktığı düşünülebilir. Katılımcılar aile dışındaki yakınlarla yapılan paylaşımlar ya da problemleri kimseye anlatmama durumlarında daha fazla destek algıladıklarını belirtmişlerdir.

Katılımcıların problemlerini kimlerle paylaştıklarına göre ÖEPA puanlarının farklılaştığı görülmüştür ($F=19.454$; $p<0.05$). LSD testi sonuçlarına göre problemlerini eşiyle paylaşanların ($X=3,69$); anne ($X=3,26$), baba ($X=2,75$), abi, abla ya da kardeş ($X=3,22$), arkadaş, komşu, tanıdık vs. ($X=3,03$) paylaşanlardan ve kimseyle paylaşmayanlardan ($X=3,00$) daha fazla eşleri tarafından affedildiklerine inandıkları görülmüştür. Problemleri eş ile konuşmak diğer kişilerle konuşmaktan eşi tarafından affedildiği düşüncesini daha fazla desteklemektedir. Evliliğe dair problemleri öncelikle eşin kendisi ile paylaşmak dargınlığı ve kaçınmayı azalttığı gibi eş tarafından affedildiği fikrini de kuvvetlendirmektedir.

Tablo 10. Evlilikte Affedicilik, Aileden Algılanan Sosyal Destek, Öznel/Eş Partner Affediciliğinin aile tepkilerine göre ANOVA sonuçları

	Aile tepkisi	N	X	Ss	F	P	Anlamlılık
Dargınlık /Kaçınma	(1)	420	2,74	1.23	20.613	.000	3-2;3-1
	(2)	158	2,81	1.21			
	(3)	59	3,82	1.14			
	Toplam	637	2,85	1.25			
Bağıslama	(1)	420	3,40	1.32	,102	.903	-
	(2)	158	3,35	1.25			
	(3)	59	3,42	1.11			
	Toplam	637	3,39	1.28			
A.A.Sosyal Destek	(1)	420	1,55	0.48	22.542	.000	2-1;3-2,3-1
	(2)	158	1,64	0.51			
	(3)	59	2,01	0.60			
	Toplam	637	1,61	0.42			
ÖEAP	(1)	420	3,48	0.79	13,850	.000	1-2;1-3;2-3
	(2)	158	3,28	0.86			
	(3)	59	2,91	0.85			
	Toplam	637	3,38	0.83			

Tablo 10'da aile tepkileri rakamlarla gösterilmiştir. Burada 1=Evliliği destekleyici ve eşi affetmeye yönelik, 2= sadece dinleyerek fikir vermeden ve 3= Eşi suçlayıcı ve affetmeyi engelleyici anlamına gelmektedir.

Tablo 10 incelendiğinde katılımcıların ESAÖ-Dargınlık/kaçınma puanlarının ailenin verdiği tepkilere göre farklılaştığı görülmüştür ($F=20.613$; $p<0.05$). LSD testi sonuçlarına göre evliliği ile ilgili problemleri ailesi ile paylaşan ve 'eşini suçlayacak ve affetmeyi engelleyecek' yönde tepkiler alan bireylerin ($X=3,82$) eşe karşı affedici davranmaya yönlendiren ailelerden ($X=2,74$) ya da tepkisiz kalan

ailelerden ($X=2,81$) daha fazla eşlerine dargın oldukları görülmüştür. Yani evlilik ilişkisi içinde çiftlerin herhangi birinin ailesi karşı tarafı suçlayıcı ve affetmeyi engelleyici tepkiler verirse eşler bundan etkilenerek daha dargın ve kırgın olmaktadır. Katılımcıların ESAÖ-Bağışlama puanlarının ailenin verdiği tepkilere göre farklılaşmadığı görülmüştür ($F=.102$; $p>0.05$). Dargınlık ailenin verdiği tepkilerden etkilense de bağışlamanın değişmiyor olması çiftlerin dargın olsalar dahi affedici davrandıkları ya da affettiklerini gösteriyor.

Katılımcıların ailelerinin verdiği tepkilere göre ailelerinden algıladıkları sosyal desteğin ise farklılaştığı görülmüştür ($F=22.542$; $p<0.05$). LSD testi sonuçlarına göre çiftlerin aileleri ile problemlerini paylaştıklarında sadece dinleyip fikir belirtmeyen aileleri olanlar ($X=1,64$), eşini destekleyen ve affedici davranmaya yönlendiren aileleri olanlara göre ($X=1.55$) ailelerinden daha fazla destek aldıklarını bildirmişlerdir. Her durumda ailelerin evliliği sürdürmeyi desteklemesi ve eşleri affetmeye yönlendirmesi çiftler için bir destek kaynağı olarak görülmemektedir. Bazı durumlarda sadece dinlemek bile daha büyük bir sosyal destek olarak görülebilir. Eşini suçlayıcı yönde ve affetmeyi engelleyecek şekilde davranan ailelerin çocukları ($X=2,01$) diğerlerine göre ailelerinden daha fazla destek aldıklarını belirtmişlerdir. Bireyler, yaşadıkları sorunları anne babaları ile paylaştıklarında eğer anne baba karşı tarafı suçluyorsa ve affetme konusunda daha sert bir tutum sergiliyorsa eş, ailesinden yüksek düzeyde sosyal destek algılamaktadır.

Katılımcıların ÖEPA puanlarının ailenin verdiği tepkilere göre farklılaştığı görülmüştür ($F=13,850$; $p<0.05$). LSD testi sonuçlarına göre evliliği ile ilgili problemleri ailesi ile paylaşan ve 'evliliği destekleyen ve affedici davranmaya yönlendiren' ($X=3,48$) aileler olanlar, aileleri durumu yalnızca dinleyip fikir belirtmeyen ($X=3,28$) ya da eşi suçlayıp affetmeyi engelleyen ailelere ($X=2,91$) göre eşleri tarafından daha fazla affedildiklerini düşünmektedirler. Eşlerden birinin aile desteği ile eşini affetmesi kendisinin de eşi tarafından affedildiğine dair inancı güçlendiriyor olabilir. Ayrıca yalnızca dinleyen fikir belirtmeyen aileleri olanlar ($X=3,28$) eşi suçlayan ve affetmeyi engelleyen aileleri ($X=2,91$) olanlara göre evliliklerinde daha fazla affedildiklerini düşünmektedirler. Yani çiftlerin aileleri ile yaptıkları paylaşımlara ve ailelerinin verdikleri tepkilere göre evlilik ilişkilerinde affediciliklerini şekillendirdikleri söylenebilir.

Tablo 11. Genç yetişkinlerin ailelerinden algıladıkları sosyal destek, öznel/eş partner affedicilikleri ve evlilikte suçu affetmenin korelasyon tablosu

		AASD	ESAÖ-Dar./Kaç	ESAÖ-Bağışlama	ÖEPA
AASD	R	1	.281**	.048**	-.328**
ESAÖ Dargınlık/Kaçınma	R		1	.242**	-.527**
ESAÖ-Bağışlama	R			1	-.118**
ÖEPA	R				1

Tablo 11'de verilen pearson korelasyon analizine göre genç yetişkinlerin ailelerinden algıladıkları sosyal destek ve evlilikte suçu affetmenin alt boyutları arasında pozitif yönlü ve zayıf düzeyde anlamlı ilişki olduğu karşımıza çıkmaktadır. Aileden algılanan sosyal destek ve evlilikte suçu affetme dargınlık/kaçınma arasında pozitif yönde ve zayıf düzeyde ($r=.281$; $p<.05$) anlamlı bir ilişki vardır. Yani aileden algılanan sosyal destek arttıkça çiftlerin birbirlerine dargın olma durumları artıyor diyebiliriz. Benzer şekilde ailelerinden destek alan çiftlerin birbirlerine karşı daha fazla kaçınmacı davranışlar sergiledikleri söylenebilir. Ya da çiftler birbirlerine dargın olduklarında ailelerinde daha fazla destek algılamaktadırlar.

Aileden algılanan sosyal destek ve evlilikte suçu affetme bağışlama alt boyutu arasında pozitif yönde, zayıf düzeyde ($r=.048$; $p<.05$) anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Ailelerinden destek

algılayan çiftlerin birbirlerine daha affedici yaklaştıklarını söyleyebiliriz. Evliliği sürdürmek söz konusu olduğunda birbirlerini affeden çiftlerin aileleri tarafından daha fazla desteklendikleri söylenebilir.

Genç yetişkinlerin öznel/eş partner affedicilikleri ve evlilikte suçu affetmenin alt boyutları arasında negatif yönde anlamlı ilişki olduğu görülmektedir. Öznel/eş partner affedicilikleri ve evlilikte suçu affetme dargınlık/kaçınma arasında negatif yönde ve orta düzeyde ($r=-.527$; $p<.05$) anlamlı bir ilişki vardır. Eşlerin birbirleri tarafından affedildiklerine olan inançları arttıkça birbirlerine dargın olma ve kaçınmacı davranma düzeyleri azalmaktadır. Ya da eşlerin birbirlerine karşı dargın ve kaçınmacı olma durumları azaldıkça birbirleri tarafından affedildikleri düşüncesi güçlenmektedir.

Öznel/eş partner affedicilikleri ve evlilikte suçu affetme bağışlama alt boyutu arasında negatif yönde, zayıf ($r=-.118$; $p<.05$) anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Buradan yola çıkarak bireylerin birbirleri tarafından affedildiklerine olan inançları arttıkça suçu affetme düzeyleri azalmaktadır. Affedildiğine inanmak affetmeyi kolaylaştırmamakta tam aksine zorlaştırabilmektedir.

Aileden algılanan sosyal destek ve öznel/eş partner affediciliği arasında orta düzeyde ve negatif ($r=-.328$; $p<.05$) yönde ilişki olduğu görülmektedir. Eşleri tarafından affedilmediğini düşünen bireyler ailelerinden daha fazla sosyal destek algıladıklarını belirtmektedirler. Ya da ailelerinden yeterince destek aldığını belirten bireyler eşleri tarafından yeterince affedilmediklerini düşünmektedirler.

SONUÇ

Evli genç yetişkinlerde aileden algılanan sosyal desteğin evlilikte affediciliğe olan etkisini incelediğimiz bu araştırma sonucunda; ESAÖ-Dargınlık/Kaçınma puanlarının sahip olunan çocuk sayısına göre değişmediği Bağışlama puanlarının ise değiştiği görülmüştür. 3 ya da 4 çocuğu olanlar, çocuk sahibi olmayanlara kıyasla daha affedici bulunmuşlardır. Evliliğe yapılan yatırımların ve bağlılıkların artması, çocuk sahibi olmanın boşanmayı zorlaştırması ya da çocukların evliliği kuvvetlendirmesi affediciliği arttırıyor olabilir. AASD'nin sahip olunan çocuk sayısına göre farklılaştığı görülmüştür. 2 ya da 3 çocuğu olanlar, 1 çocuğu olan ya da çocuğu olmayanlardan daha fazla aile desteği almaktadırlar. ÖEPA puanları incelendiğinde ise eş tarafından affedildiği düşüncesi çocuk sayısına göre farklılaşmaktadır. Çocuk sahibi olmayan çiftler; 1, 2 ya da 3 çocuğu olanlara göre daha fazla affedildiğini düşünmektedir. Bu bulgu evlilik süresine ilişkin bulgu ile de tutarlı olarak henüz çocuk sahibi olmayan çiftlerin evliliklerinin ilk yıllarında olabilecekleri ve daha az kırıncı deneyimle karşılaştıkları, daha kolay affettikleri ve daha fazla affedildiği fikri ile bağlantılı olabilir.

Araştırmada çiftlerin yaşları dört kategoride ele alınmıştır. ESAÖ-Dargınlık/Kaçınma boyutunda yaşa göre değişimlere rastlanmıştır. Yaşı daha küçük olanların (18-23 yaş) diğerlerine göre daha dargın olduğu bulunmuştur. Bu sonuç araştırmanın bulgularında yer alan evliliğin ilk yıllarında çiftlerin daha dargın olduğu bulgusu ile örtüşmektedir. Bunun sebepleri arasında ise çiftlerin evlilik hayatına yeni uyum sağlamaya başlaması, birbirlerini yakından tanıma, birlikte yaşamaya alışma ve evlilikle birlikte yeni eklenen sorumluluklar olabileceği düşünülebilir. İlerleyen yıllarda ise problem çözme becerisinin gelişmesiyle birlikte daha az dargınlık belirtiliyor olabilir. Dargınlık puanlarındaki bu değişime rağmen çiftlerin ESAÖ-Bağışlama puanlarının yaşlarına göre değişmediği görülmüştür.

AASD puanları yaşa göre farklılaşmaktadır. Çiftler arasında en çok sosyal destek algıladığını belirten yaş grubu daha küçük yaşta (18-23 yaş) olanlardır. Burada evlilik hayatına, yeni eklenen sorumluluklara uyum sağlama ve genç yetişkinlerin ilişkilerine daha fazla önem vermesi söz konusu olabileceği için bu yaş grubu aileden destek alınmaya daha fazla ihtiyaç duyabilir. 18-23 yaştan sonra en çok sosyal destek algılaması 36-40 yaş arasındadır. Bunun sebebi çocukların yetiştirilmesi ve bakımı konusunda ebeveyn desteğine ihtiyaç duyulması olabilir.

Araştırma kapsamında çiftler ilk evliliğini sürdüren ve ikinci evliliğini sürdüren çiftler olarak kategorize edilmiştir. Literatür incelendiğinde evlilik sayısı ile affediciliğin ve sosyal desteğin birlikte incelendiği başka bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bulgulara göre ESAÖ-Dargınlık/kaçınma puanlarında çiftlerin evlilik sayılarına göre farklılaşmalar görülmektedir. İkinci evliliğini sürdüren çiftlerin dargınlık/kaçınma puanlarının daha yüksek olduğu görülmüştür. Öte yandan ilk evliliğini sürdürenlerle ikinci evliliğini yapmış bireylerin ESAÖ-Bağışlama puanları arasında bir farklılığa rastlanmamıştır.

AASD bakıldığında ikinci evliliğini sürdüren çiftler daha fazla sosyal destek algıladıklarını belirtmişlerdir. Çiftlerin hâlihazırdaki evliliğini korumak istemesi daha fazla yardım algılamasına ve ailenin de benzer sebeplerle ikinci evliliğini sürdüren çiftlere daha fazla destek vermelerine sebep olmuş olabilir. Toplumun ve genel olarak ailelerin evliliği sürdürmeyi desteklediği fikrinden yola çıkılırsa beklendiği bir sonuçtur. ÖEPA incelendiğinde ilk evliliğini sürdürenlerin daha fazla eşleri tarafından affedildiğini düşündükleri görülmüştür.

Evlilikte yaşanan problemler en çok anne, baba, ya da kardeşlerden biri ile paylaşılmışsa bunlar problemi eşi ile paylaşanlara göre eşlerine karşı daha dargındırlar. Evlilikte yaşanan bir problemin eş dışında bireylerle paylaşılması kırgınlığı arttırsa da bağışlamayı değiştirmemektedir. Problemlerini arkadaş, tanıdık, komşu vs. ile paylaşanlar ya da problemlerini kimseyle paylaşmayanlar; aile üyelerinden herhangi biri ile paylaşanlara göre ailelerinden daha fazla sosyal destek almaktadırlar. Çiftler problemlerini aileleri ile daha yoğun olarak paylaşırsalar da aynı oranda destek almadıklarını düşünmektedirler. Öte yandan problemlerini eşi ile paylaşanların diğer tüm paylaşımlara göre eşleri tarafından daha fazla affedildiğine inandıkları görülmüştür.

Evlilikte yaşanan sorunlarda eşini suçlayacak ve affetmeyi engelleyecek şekilde ailelerinden tepki alanlar diğerlerine göre eşlerine daha dargın bulunmuştur. Ancak ailelerin verdikleri tepkilerin eşlerin bağışlama puanlarını değiştirmedikleri görülmüştür. Algılanan sosyal destek açısından çiftlerin aileleri ile problemlerini paylaştıklarında sadece dinleyip fikir belirtmeyen aileleri olanlar, eşini destekleyen ve affedici davranmaya yönlendiren aileleri olanlara göre daha fazla destek almaktadırlar. Eşini suçlayıcı yönde ve affetmeyi engelleyecek şekilde davranan aileleri olanlar diğer iki şekle göre ailelerinden daha fazla destek aldıklarını bildirmişlerdir. Öte yandan evliliği destekleyen ve affedici davranmaya yönlendiren aileleri olanlar diğerlerine göre eşleri tarafından affedildiklerini daha fazla düşünmektedirler.

Evlilikte affedicilik ve aileden algılanan sosyal destek açısından aileden algılanan sosyal destek arttıkça hem dargınlık puanlarının hem de bağışlama puanlarının arttığı görülmüştür. Öznel/eş partner affediciliği ile evlilikte suçu affetme puanları birlikte incelendiğinde hem dargınlık hem de bağışlama puanlarının affedildiğini hissetme ile negatif yönde ilişkilidir. Eşlerin birbirleri tarafından affedildiklerine olan inançları arttıkça birbirlerine dargın olma ve kaçınmacı davranma düzeyleri ve bağışlama puanları azalmaktadır. Aileden algılanan sosyal destek ve öznel/eş partner affediciliği incelendiğinde ise negatif bir ilişki olduğu görülmüştür. Eşleri tarafından affedilmediğini düşünen bireyler ailelerinden daha fazla sosyal destek algıladıklarını belirtmektedirler.

Evlilikte affedicilik ve aileden algılanan sosyal desteğin birlikte incelendiği bir çalışma ortaya konmak istenmiştir. Öznel/eş partner affediciliği ölçeği ise bu çalışma dışında sadece bir çalışmada yer almıştır. Evlilikte affedicilik, aileden algılanan sosyal destek ve öznel/eş partner affediciliğinin birlikte yer aldığı bir çalışmanın olmaması ortaya çıkan sonuçları değerli kılmakla birlikte kıyaslanma olasılığını azaltmıştır. Bu kavramların birlikte incelenmesi daha sonra yapılacak benzer konuda çalışmalar için ışık tutacağı düşünülmektedir.

Özellikle yeni evli çiftlerin evlilik yaşamına uyumunu kolaylaştıran etmenlerin başında ebeveyn desteğinin olduğu bilinmektedir. Bu çalışmada ise ailelerin çiftleri genellikle eşlerini affetmeye yönlendirdikleri görülse de bu durum çiftler tarafından yüksek sosyal destek ile ilişkilendirilmemiştir. Ailelerinde destek alarak eşlerine karşı affedici davranan bireylerin dargınlık puanlarında artışlara rastlanmıştır. Aileden destek almak ve daha birçok farklı değişkene göre eşlerin dargınlık puanları değişse de bağışlama puanlarının değişmediği görülmüştür. Ayrıca eş tarafından affedildiğini hissetmek hem dargınlık hem bağışlama hem de aileden algılanan desteği azaltmıştır. Özetle; eşler çeşitli sebeplerle affetmiş gibi görünseler de birbirlerine hala dargın olabilirler ve bazen aileden algılanan destek bu dargınlık durumunu arttırabilir.

Affetme, affedilme ve affetmeme gibi kavramların anlaşılabilirliğini sağlamak adına deneysel ve boylamsal çalışmalara, nitel ve nicelin birlikte ele alındığı karma araştırma deseni ile yürütülen araştırmalar bu konuların hassasiyetlerini açığa çıkaracaktır. Katılımcıların daha çok toplulukçu kültürde yetişmelerinden kaynaklı olarak eşlerine dargın olsalar dahi affedici davrandıkları görülmüştür. Farklı kültürlerdeki bireyler ile çalışmalar yürütülerek toplulukçu ve bireyci kültürler arasındaki farklılıklar ortaya konabilir.

SUMMARY

Society owes its existence to long-lasting marriages of happy families. As the intimacy between spouses deepens in marriage, they become increasingly important to each other and more emotionally vulnerable due to the closeness of their relationship. Spouses who spend more time together live happy and harmonious lives and experience discordant and problematic moments. Even in the happiest marriages, relationships can sometimes continue with breakups and hurt feelings. Especially in close relationships, couples continue their relationship even if they are hurt for various reasons. Their inclination to maintain their relationships may also lead to forgiveness. Forgiving behavior plays an important role in easing the process after being hurt, resolving conflict, coping with negative emotions, and ensuring the continuity of relationships.

Forgiveness is often mistaken for excusing, justifying, redemption, pardon, forgetting, condoning, and reconciliation (Fincham, Hall & Beach, 2005, s. 208). However, it is fundamentally distinct from all of these. In Old English, it means 'to cease anger by ceasing to complain' (Droll, 1984). In other words, it is the individual who has been wronged and who gives up being angry and shows all the rightful reactions by using positive emotions such as compassion and love (North, 1987). Forgiveness is a method that has been used since the past to fix broken relationships and put things right. According to Hill (2001), forgiveness is a process that regulates social relationships after conflicts and ensures the healthy continuation of human development. It is known that individuals with high levels of forgiveness experience better physical and mental health as well as improved social relationships (Sayar, 2008).

Social support is defined as various assistance provided to individuals in difficult situations from their environment (Eker & Arkar, 1995, p. 18). When examining the concept of social support, Lin defines all perceived or existing societal help as social support (Sorias, 1988, s. 354). Social support is divided into two received and perceived, as it includes perceptions of meeting people's needs. Studies have found that all types of social support have positive effects on individuals and are effective in psychological well-being, coping with negative experiences, and maintaining psychological and physiological health (Cohen & Wills, 1985). Jang, Haley, Small, and Mortimer (2002) suggest that having high social support is associated with being less vulnerable to negative life experiences, being more extroverted, taking more initiative to protect one's health, and feeling better emotionally overall. Yıldırım (1997) states that social support is mostly received from the family.

The purpose of this study is to determine whether the social support perceived by couples from their own families following heartbreak between married couples predicts forgiveness in marriage. This research is a quantitative study conducted according to the relational survey model, which is one of the sub-branches of the descriptive survey model. The universe of the study consists of young adults who are currently married and living in Konya. Participants are randomly selected individuals who are living in the central district of Konya province, between the ages of 18-40, and are currently married, and who wish to participate voluntarily. The sample group consists of a total of 637 married individuals, 457 female and 180 male. The research data were collected using the 'Personal Information Form', 'Forgiveness in Marriage Scale', 'Subjective Spouse Forgiveness Scale', and 'Perceived Social Support Scale'.

According to the research results, it was seen that Resentment/Avoidance scores did not change according to the number of children, but Forgiveness scores changed according to the Forgiveness in Marriage Scale. Those with 3 or 4 children were found to be more forgiving than those without children. It has been observed that the level of support from the family can vary depending on the number of children. It has been determined that those who have 2 or 3 children perceive more social support in their families than those who have 1 child or no children. When the Subjective Spouse Partner Forgiveness Scale scores are examined, the perception of being forgiven by the spouse varies according to the number of children. Couples without children feel more forgiven than those with 1, 2, or 3 children. In the research, the ages of the couples were selected in four categories: 18-23, 24-29, 30-35 and 36-40. Considering the analysis results concerning the couples' ages, changes were found in the Resentment/Avoidance dimension based on age. It seems that those who are younger (18-23 years old) are more resentful than others. Despite this change in resentment scores, it was observed that the couples' Forgiveness scores did not change according to their ages.

Differences were found when perceived social support scores from family were compared according to age. The age group that stated that they perceived the most social support among couples was younger people (18-23 years old). According to the findings, there are differences in the Resentment/Avoidance scores according to the marriage of the couples. It was observed that the resentment/avoidance scores of couples who continued their second marriage were higher than those who continued their first marriage.

When examining who the problems experienced in marriage were shared with the most, it was seen that those who shared the problems with their mother, father, or sibling were more resentful towards their spouses than those who shared the problem with their spouses. It has been determined that although sharing with individuals, except for a problem in marriage, increases resentment, it does not change forgiveness. When examining the reactions of family members to sharing marital problems with the family, it was found that those who grew up in families that blamed their spouses and hindered forgiveness were more resentful towards their spouses compared to those from other families. However, it has been observed that families' reactions do not change spouses' forgiveness scores.

When forgiveness in marriage and perceived social support from family were examined together, it was found that as perceived social support from family increased, both resentment scores and forgiveness scores increased. When subjective/spousal partner forgiveness and marital crime forgiveness scores were examined together, it was seen that both resentment and forgiveness scores were negatively related to feeling forgiven. As spouses' belief that they have been forgiven by each other increases, their levels of resentment and avoidance towards each other and their forgiveness scores decrease. When perceived social support from family and subjective/spouse-partner forgiveness were examined, a negative relationship was observed. In addition, individuals who thought their spouses did not forgive them reported perceiving more social support from their families.

Makale Bilgileri		Article Information	
Etik Kurul Kararı:	Çalışma, Konya Selçuk Üniversitesi'nin 31.12.2021 tarihli ve 2121/119 onay numaralı kararı ile Etik Onayı alınmıştır.	Ethics Committee Approval:	The study received Ethical Approval with the decision of Selçuk University dated 31.12.2021 and approval number 222/119
Katılımcı Rızası:	Araştırmaya katılanların çalışmanın amacı ifade edilerek rızası alınmıştır.	Informed Consent:	The purpose of the study was expressed to the participants and their consent was obtained.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden destek alınmamıştır.	Financial Support:	No financial support was received from any institution or project for the study.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	Conflict of Interest:	There is no conflict of interest between individuals and institutions in the study.
Telif Hakları:	Telif hakkına sebep olacak herhangi bir materyal kullanılmamıştır.	Copyrights:	No copyrighted material has been used.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, D. (2019). *Şiddete maruz kalmaya bağlı olarak psikolojik dayanıklılık, bağışlayıcılık ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkilerin incelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ufuk Üniversitesi, Ankara.
- Asıcı, E., & Karaca, R. (2014). Öğretmen adaylarında affetme özelliği, ve öz-duyarlık. *The Journal of Social Science Studies*, 27, 489-505.
- Aydın, F. T. (2017). Pozitif bir karakter gücü olarak affedicilik. *Mutluluk ve Refah Dergisi* 5(1), 1-22.
- Ayten, A. (2009). Affedicilik ve din: affetme eğilimi ve dindarlıkla ilişkisi üzerine ampirik bir araştırma. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 111-128.
- Bell, M. (2008). Forgiving someone for who they are (and not just they've done). *Philosophy and Phenomenological Research*, 77(3), 625- 658.
- Berry, J. W. Worthington, E. L., O'Connor, L. E., Parrott, L., & Wade, N. G. (2005). Bağışlayıcılık, intikamcı ruminasyon ve duygusal özellikler. *Kişilik Dergisi*, 73(1), 183-226.
- Cohen, S. & Wills, T. A. (1985). Stress, social support, and beffering hypothesis. *Pscyhological Bulletin*, 98, 310-357.
- Çelik, B. (2016). *Eoli bireylerin algıladıkları stres düzeyleri ve algıladıkları sosyal destek düzeylerinin evlilik uyumlarına etkisi*. (Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi), Üsküdar Üniversitesi, İstanbul.
- Çıbık, T. (2019). *Eşini kaybetmiş kadınlarda benlik saygısı, sosyal destek ile duygusal ve sosyal yalnızlık arasındaki ilişkiler*. (Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi), Üsküdar Üniversitesi, İstanbul.
- Çolak & Koç (2020). Logotherapy Oriented Group Counseling Program to Foster Forgiveness Flexibility. *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal*, 10(57), 343-365.
- Droll, D. M. (1984). *Forgiveness: Theory and research*. (Unpublished Doctoral Dissertation), University of Nevada, Reno.
- Eker, D. & Arkar, H. (1995). Çok boyutlu algılanan sosyal destek ölçeğinin faktör yapısı, geçerlik ve güvenirliği. *Türk Psikoloji Dergisi*, 34, 45-55.
- Fincham, F.D., Hall, J. H., & Beach, S. R. H. (2005). "Till lack of forgiveness do us part": Forgiveness in marriage. In E.L. Worthington (Ed.) *Handbook of Forgiveness* (pp.207-226). New York: Wiley.
- Girard, M. & Mullet, E. (1997). Forgiveness in adolescents, young, middle-aged, and older adults. *Journal of Adult Development*, 4(4), 209-220.

- Gümüşçağlayan, G. & Savi-Çakar, F. (2023). Psikolojik danışman adaylarının affetme düzeyleriyle psikolojik belirtileri arasındaki ilişkide empatinin aracılık rolü. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(4), 1893-1908.
- Hargrave, T. D. & Sells, J. N. (1997). The development of a forgiveness scale. *Journal of Marital and Family Therapy*, 23, 41-62.
- Hill, E. W. (2001). Understanding forgiveness as discovery: Implications for marital and family therapy. *Contemporary Family Therapy*, 23, 369-384.
- House, J. S., Landis, K. R. & Umberson, D. (1988). Social relationships and health. *Science*, 241(4865), 540-545.
- Jang, Y., Haley, W. E., Small, B. J. & Mortimer, J. A. (2002). The role of mastery and social resources in the associations between disability and depression in later life. *The Gerontologist*, 42(6), 807-813.
- Kadiangandu, J., Mullet, E., & Vinsonneau, G. (2001). Forgivingness: A Congo- France comparison. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32, 504-511.
- Kara E. (2009) Din ve psikolojik açıdan bağışlayıcılığının terapötik değeri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(8), 221-228.
- Karasar, N. (2018). *Bilimsel araştırma yöntemleri: Kavramlar, ilkeler, teknikler*. 2. Basım Nobel Yayınevi: Ankara.
- Karremans, J. C. & Van Lange, P. A. M. (2004). İncindikten sonra ilgilenmeye dönüş: Affetmenin rolü. *Avrupa Sosyal Psikoloji Dergisi*, 34(2), 207-227.
- Kef, S., Hox, J. & Habekothé, H. T. (2000). Social networks of visually impaired and blind adolescents. structure and effect on well-being. *Social Networks*. 22, 73-91.
- Kırhallı-Gök, B. & Ilgar, M. Z. (2020). Okul yöneticilerinin otantik liderlik düzeyleri ve aileden algılanan sosyal destek algılarının bazı değişkenler açısından incelenmesi. *Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi*, 8(2), 70-89.
- Kızmaz, Z. (2006). Okullardaki şiddet davranışının kaynakları üzerine kuramsal bir yaklaşım. *C.Ü Sosyal Bilimler Dergisi*, 30, 47-70.
- Kuşçu, B. (2019). *Bireylerin evlilik uyumlarının psikolojik esneklik, affetme ve benlik kurgusu açısından incelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Lepora, S. J., Evans, G. W. & Schneider, M. L. (1991). Dynamic role of social support in the link between chronic stress and psychological distress. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61(6), 899-909.
- McCullough, M. E., Worthington, E. L., & Rachal, K. C. (1997). Interpersonal forgiving in close relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73, 321-336.
- McCullough, M. E. (2000). Forgiveness as human strength: theory, measurement, and links to well-being. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19(1), 43-55.
- McCullough, M.E., Pargament, K.I., & Thoresen, C.E. (2000). The Psychology of forgiveness. In M.E.McCullough, K.I. Pargament & C.E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, Research and Practice* (pp.1- 14). New York: Guilford pres.
- McNulty, J. K. (2010). Forgiveness increases the likelihood of subsequent partner transgression in marriage. *Journal of Family Psychology*, 24(6), 787-790.
- Mitchell, R. E. & Trickett, E. J. (1980). Task force report: social networks as mediators of social support. *Community Mental Health Journal*, 16(1), 27-44.
- North, J. (1987). Wrongdoing and forgiveness. *Philosophy*, 42, 499-508.

- Paleari, F. G., Regalia, C., & Fincham, F. D. (2005). Marital quality, forgiveness, empathy and rumination: A longitudinal analysis. *Personality and Social Psychology*, 31(3), 368-378.
- Paz, R., Neto, F. & Mullet, E. (2008). Forgiveness: A China–Western Europe comparison. *The Journal of Psychology*, 142(2), 147–157.
- Procidano, M. E. & Heller, K. (1983). Arkadaşlardan ve aileden algılanan sosyal desteğin ölçümleri: Üç doğrulama çalışması. *Amerikan Toplum Psikolojisi Dergisi*, 11(1), 1–24.
- Sandage, S. J., Hill, P. C., & Vang, H. C. (2003). Toward a multicultural positive psychology: *The Counseling Psychologist*, 31(5), 564–592.
- Sarason, I. G., H.M., Basham, R. B. & Sarason, B.R. (1983). Sosyal Desteğin değerlendirilmesi: Sosyal destek anketi. *Kişilik ve Sosyal Psikoloji Dergisi*, 44(1), 127-139.
- Sayar, K. (2008), *Merhamet: Kalbe dönüş için son çağrı*, 2.Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Scobie, E. D. & Scobie, G.E.W. (1998). Damaging events: The perceived need for forgiveness. *Journal of the Theory of Social Behaviour*, 28, 373-401.
- Sevinç, P. (2020). *Çocukluk çağı travmaları ve affetmenin evlilik uyumu ile ilişkisi*. (Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi). Işık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Simmel, G. (1904). The sociology of conflict. *American Journal of Sociology*, 9(4), 490-525.
- Sorias, O. (1988). Sosyal destek kavramı. *Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 27(1), 353-357.
- Tarkka M. T., Paunonen M. & Laippala P. (2000). First-time mothers and child care when the child is 8 months old, *Journal of Advanced Nursing*, 31(1):20-26.
- Uysal, V. (2015). Genç yetişkinlerde affetme eğilimleri ve dinî yönelim/dindarlık. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48(48), 35-56. doi: 10.15370/muifd.27953.
- Yaman Akpınar, T. & Altınsu Sönmez, Ö. (2021). Evlilikte suçu affetme ve evlilik uyumu ilişkisi. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (9), 203-210.
- Worthington, E. L. & DiBlasio, F. (1990). Promoting mutual forgiveness within the fractured relationship. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, 27(2), 219-223.
- Worthington, E. L, Jr. (2005). *Initial questions about the art and science of forgiving*. In E. L. Worthington Jr. (Ed.), *Handbook of forgiveness* (pp. 1–14). New York, NY: Routledge.
- Wright, C. N., Turner, L. A., & McCarty, D. L. (2017). Perceived parenting, self-conscious emotions, and forgiveness in college students. *Counseling and Values*, 62(1), 57-71.
- Yıldırım, İ. (1997). Algılanan sosyal destek ölçeğinin geliştirilmesi güvenirliği ve geçerliği. *Eğitim Fakültesi Dergisi*. 13: 81-87.
- Yüceol, G.P. (2016). *Ebeveynliğin belirleyicileri modeli temelinde evlilik uyumu, algılanan sosyal destek, çalışma durumu, değerler ve anne çocuk ilişkisi*. (Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.



Aristotelesçi Klasik Mantıktan Fregeci Modern Mantığa Geçişte Cevher Fikrinin Dönüşümü¹

Hasan Remzi Eker*

* Arş. Gör. / Res. Asst.

Mardin Artuklu Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Felsefe
Bölümü / Mardin Artuklu
University, Faculty of Letters,
Philosophy Department
hasanremzieker@artuklu.edu.tr
Mardin / TÜRKİYE

Gönderim / Received:

15 Eylül 2024

Kabul / Accepted:

26 Nisan 2025

Alan Editörü / Field Editor:

Ülfe Dağ

Öz

Aristotelesçi klasik mantıkta cevher düşüncesi varlığın somut bireysel varlığın bilgisine dayalı olduğunu iddia etmektedir. Bu sebeple, adların adlandırdığı nesnelerin varlığın kendisine yönelik bir ilişkisi söz konusudur. Kant'ın transandantal düşüncesiyle birlikte Aristotelesçi cevher düşüncesinin yerini bilgimizle uyumlu nesne anlayışının aldığı görülmektedir. Fregeci modern mantıkla beraber bu tartışma dilin mantıksal formuna dayalı olarak mantıksal nesneden bahsedilmesine dönüşmüştür. Bu çalışmada Aristotelesçi klasik mantıkta karşımıza çıkan cevher düşüncesinin Fregeci modern mantığa geçildiğinde nasıl bir dönüşüme uğradığı sorusuna cevap aranmıştır. Yöntem olarak, Aristotelesçi klasik mantık anlayışı ile Fregeci modern mantık anlayışındaki temel farklılık cevher kategorisi bakımından analiz edilmiştir. Bu farklılığa kurucu etkisi olan Kant'ın transandantal mantık anlayışı ise Aristotelesçi mantığa getirdiği eleştiriler ve Frege'nin düşüncesine etkileri bakımından incelenmiştir. Frege'ye göre dilin mantığı aritmetiğin mantığa indirgenmesini sağlayacak şekilde analitik a priori bir yapıdadır. Sonuç olarak, Fregeci modern mantıkta dilin fonksiyon ve argüman temelli yapısına göre önermenin elde ettiği doğruluk değerinin bir mantıksal nesne olarak açıklanması mümkündür. Böylece mantıksal nesne Aristotelesçi cevher düşüncesine bağlı olmaksızın önermenin mantıksal formuna göre değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Cevher, mantıksal nesne, Aristoteles, Kant, Frege.

The Transformation of The Idea of Substance From Aristotelian Classical Logic to Fregean Modern Logic

Abstract

Aristotelian classical logic, based on the idea of substance, claims that existence is based on the knowledge of concrete individual existence. For this reason, the objects named by names have a relation to existence itself. With Kant's transcendental thought, it is seen that an understanding of the object compatible with our knowledge replaces the Aristotelian idea of substance. With Fregean modern logic, this discussion has turned into talking about the logical object based on the logical form of language. This study seeks to answer the question of how the relationship between the idea of substance, which we encounter in Aristotelian classical logic, and existence in terms of logical objects is transformed in Fregean modern logic. Methodologically, the fundamental difference between Aristotelian classical logic and Fregean modern logic is analyzed in terms of the category of substance. According to Frege, the logic of language has an analytic a priori structure that enables arithmetic to be reduced to logic. As a result, in Fregean modern logic, according to the function and argument-based structure of language, it is possible to explain the truth value obtained by the proposition as a logical object.

Keywords: Substance, logical object, Aristotle, Kant, Frege.

¹ Bu çalışma İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Yüksek Lisans Programı'nda hazırlanmış olan "Aristotelesçi klasik mantıktan Fregeci modern mantığa geçişte cevher fikrinin dönüşümü" başlıklı tezden türetilmiştir.

GİRİŞ

Aristotelesçi klasik mantıkta dil, özne ve yüklem ilişkisine dayalı olarak anlaşılmaktadır. Kategoriler anlayışıyla birlikte özneye yüklenen yüklem türleri belirlenmektedir. Burada karşımıza cevher kategorisi çıkmaktadır. “Varlık bütün anlamlara gelmekle birlikte, asıl anlamında var olan bir şeyin, “bir şeyi o yapan şey”, yani onun cevherini ifade eden şey olduğu açıktır.” (Aristoteles, 1996, s. 306 [1028a10]). Varlığın tanımını veren bu kategori, varlığın sabit kalan tarafını da oluşturmaktadır.

Cevher kategorisinin oynadığı rol, varlığın ne olduğunun bilinmesi ve bu varlığa yüklenen diğer kategoriler aracılığıyla bu varlığın bilgisinin artırılmasıdır. Cevher düşüncesinin bir boyutu da taşıyıcı (hypokeimenon) konusundaki açıklamalarda yer almaktadır. Aristoteles taşıyıcı konusunda cevheri taşıyıcıya yüklenmeyen olarak tanımlamaktadır. Geriye kalan şeyler arazlardır ve bunlar taşıyıcıya yüklenerek elde edilmektedir. Varlığın kendisi duyusal olarak bilinen somut bireysel varlıktır. Aristoteles için somut olarak işaret edilen bir şey olmadığında tümel adlar veya cevher kategorisi olamaz. Örneğin; bir ahşap ev hakkındaki bilgimiz bu evin tümel ev bilgisinden ve evin tanımını veren cevher kategorisinden bağımsız olarak ahşap evin kendisini de kabul etmektedir (Şaman, 2021, s. 503-505).

Kant’ın transandantal felsefesinin temel iddiası bizden bağımsız bir nesnenin bilinmeyeceği hakkındadır. Transandantal düşüncenin amacı transandant koşulları düşünce süreçlerinden uzaklaştırmaktır. Bu yaklaşım Aristotelesçi klasik mantık anlayışında yer alan cevher düşüncesini eleştiren bir yaklaşımdır. Aristoteles’te cevher kategorisi fikri nesnenin doğasını öne çıkarmaktadır. Bununla birlikte nesnenin bilgisini verili kabul etmektedir. Kant’a göre cevher kategorisinin bu konumu varlığın bilgisini öncelikli görmekten dolayı transandant yaklaşımdır. Kant’ta bağıntı kategorisinde olan cevher bilgi açısından geçerlidir. Fenomenlerin bilgisinin elde edilmesinde kullanılan ve doğuştan gelen kategorilerden birisi olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda cevher fenomenlerde kalıcılık ilkesi olarak düşünülmektedir.

Kant’ın transandantal düşüncesine göre deneyimden önce bilgi olamaz. Bir nesne hakkındaki bilgimiz tecrübeyle elde edinilen kavramlar olabilir. Bu durum adların adlandırdığı bir mantıksal nesnenin varlığın kendisiyle zorunlu ilişkisini olumsuz görmektedir. Bunun yerine bilginin transandantal koşulları içerisinde nesnenin bilinebileceği düşünülmektedir. Frege ise kavramların nesneyle irtibatının dilin mantıksal yapısına dair fonksiyon – argüman temelli yaklaşımla analitik a priori ilkelere göre ifade edilmesini savunmaktadır. Çalışmamızda bu yaklaşım modern mantık alanının kurucu çalışmaları olarak özellikle *Kavram Yazısı* ve *Aritmetiğin Temelleri* üzerinden açıklanmaktadır.

Frege *Kavram Yazısı*’nda dile dair fonksiyon ve argüman ilişkisini ortaya koymaktadır. Dilin mantıksal yapısı Aristotelesçi gramatik form anlayışından farklıdır. Özne ve yüklem temelli dil çözümlemesi dilin mantığını açığa çıkaramamaktadır. Frege’ye göre doğal dil, bir kavramın doğasında o kavramı aşan ve ona nesnelliğini veren bir kategorinin olması gerektiği düşüncesini gerekli görebilir. Ancak dilin analitik yapısı gereğince biz bir önermenin anlamını (sinn) ve gönderimini (bedeutung) dikkate alarak mantıksal formla sınırlı şekilde nesneleri analiz edebiliriz.

Frege, *Aritmetiğin Temelleri* çalışmasında matematiksel nesneleri mantıksal açıdan tartışmaktadır. Ayrıca sayıların mantıksal tarafını da öne çıkarmaktadır. Frege’ye göre “sıfır ve bir” gibi nesnelerin bize verilmesi için duyusallık gerekli değildir. Bu sebeple, saf mantıksal araçlarla elde edilebilecek nesneler de söz konusudur (Frege, 2020, s. 182). Bu nesnelerin bilgisi için mantıksal işlemlerin gösterilmesi ve mantıksal kuralların uygulanması beklenmektedir. Bunun için de dilin doğru bir şekilde çözümlenmesini sağlamak yeterlidir.

Bu çalışmada öncelikle Aristoteles'in kategoriler anlayışında önemli bir işlev kazanan, varlığa tanımını veren cevher kategorisi incelenmiştir. İkinci bölümün girişinde varlığın tanımını veren ve o varlığın kendisini oluşturan cevher kategorisinin dil ve varlık arasındaki ilişkisini kritik eden Kant'ın transandantal düşüncesi ele alınmıştır. Üçüncü bölümde Frege'nin dil anlayışımızı değiştirmesi ve mantıksal formu gramatik formdan ayırması süreci ele alınmaktadır. Sonuç olarak, Aristotelesçi cevher yaklaşımının Fregeci modern mantık bakımından geldiği nokta dönüşüm şeklinde açıklanmaktadır. Adların adlandırdığı mantıksal nesnelerin varlığın kendisiyle kurduğu ilişkinin nasıl dönüştüğü incelenmektedir.

Aristotelesçi Klasik Mantıkta Cevher Anlayışı

Aristoteles Platon'un çelişmezlik ilkesi hakkında kurduğu çerçeveyi geliştirerek varlığın bir kategorisi olarak cevher düşüncesini teklif etmek istemiştir. Böylece varlığın ne olduğu onda yer alan başat bir kategori tarafından ifade edilebilir. Varlık ve düşünce birlikte olduğu için çelişmezlik konusu sadece bilgi düzeyinde ele alınmamaktadır (Kuşlu, 2012, s. 280). Çelişkiden kurtulmak veya çelişkiyi yapılandırmak için Aristoteles varlığın niteliklerini ve daha genel olarak varlığın tanımını incelemeyi anlamlı görmektedir. Böylece bilgi ve varlık arasında bir uygunluk kurulabilir ve varlık hakkında konuşmak ve varlığın tanımı bir konu kılınabilir (Kuşlu, 2012, s. 284).

Aristoteles'in çelişmezlik ilkesiyle ilgili yorumu neticesinde dil ve varlık ilişkisi adlar üzerinden açıklanmaktadır. Adlar varlıkları göstermektedir. Bu sebeple her bir ad belirlidir. Bir varlığı göstermektedir. Yüklemelerin de adlara benzer şekilde belirli ve varlığa ilişkin olduğu görülmektedir. Adlara "dır" kopula olarak eklendikten sonra yüklemeler elde edilir ve bu özne-yüklem ilişkisi birer önerme olarak karşımıza çıkar (Çiçekdağı, 2016a, s. 35). Örneğin, "Ahmet öğretmendir" cümlesindeki kopula özne ve yüklemi birbirine bağlamaktadır. Kopulanın işlevleri, bağ kurması, varlığı imlemesi, zamanı imlemesi ve kip bildirmesi şeklinde sınıflandırılmaktadır. Kopula, özne ve yüklem arasında kurduğu bağda adların yüklemle ilişkisini "-dır" üzerinden olmak fiilini bildirerek yapmasından dolayı ontolojik değer kazanmaktadır (Çiçekdağı, 2016b, s. 132-133).

Kopulanın olmak fiili ile kurduğu ilişki zihinsel bir varlık düşüncesini kuşatmaktadır. Kopula varlığı imlediğinde hayali bir varlık da olsa bir şeyin var olmasına engel bir durum belirtilmemektedir (Çiçekdağı, 2016b, s. 138). Aristoteles bu şekilde bir önermede bir özne hakkında bildirimde bulunduğu o öznenin varlığına da somut olarak işaret edebilmektedir. Yüklem özneye içerilmektedir ve bu içerilme öznenin varlığıyla ilişkilidir. Bu sebeple, düşünme ve dil varlık kaynaklıdır (Çiçekdağı, 2016a, s. 39). Aristoteles'in dilin içerisinde özne, yüklem ve kopula ayrımı üzerinden ifadelerin varlıklarla irtibatını açıklaması konuyu mantık alanının bir parçası haline getirmiştir. Kopulanın görevi özne ve yüklem arasında bir bağ kurmaktır.

Aristoteles için kategoriler yaklaşımı varlık hakkında bilgi sahibi olmayı sağlamaktadır. "Sokrates" ve "beyazlık" adları ad olarak var olan bakımından farklıdır. Sokrates birey olarak beyazlık gibi özellikleri taşıyabilmesine rağmen beyazlık Sokrates'ten farklı olarak paylaşılabılır özellik taşımaktadır. Sokrates ise beyazlık kategorisi gibi paylaşılar değildir. Böyle bir yaklaşımda türetilmemiş olan varlıkla, bu varlığın taşıyabildiği özellikler arasında kategoriler yaklaşımı üzerinden bir ilişki kurulmaktadır (Shields, 2022, s. 243-244).

Aristoteles'in bu yaklaşımına göre bir varlık hakkında konuşulduğunda elde edilebilen iki temel kategori vardır. Buna göre, bir şeyin cevher kategorisi ve bir şeyin araz kategorisi vardır. Bunlardan daha yüksek bir cins bulunmamaktadır (Shields, 2022, s. 248-249). Aristoteles özel bir ad taşıyan varlık hakkında belirlenimde bulunmak için kategorilere ihtiyaç duyulduğunu düşünmektedir. Bu kategorilerin iki temel özellik taşımasından yola çıkılarak var olanlar hakkında tutarlı açıklama yapılması yeterli gözükmemektedir. Bir şeyin ne olduğunu tanımlamak ve o şeyin hangi niteliklere sahip

olduğunu açıklamak bir varlık hakkında bilgimizi genişletmek için yeterlidir. Ayrıca varlık hakkında meşru bilgi elde etmenin yöntemini de sunmaktadır.

Aristoteles idealar yerine fiziksel var olanların temelinde var olanın özünün olması gerektiğini düşünmektedir. Bir fiziksel nesneyi ele aldığımızda örneğin bir portakalı incelediğimizde portakaldan yola çıkarak bir soyut kavram olarak küreye ulaşabiliriz. Küre adını taşıyan şey bir soyutlama faaliyetinin sonucunda oluşmuş ve fiziksel nesneden bağımsız olmayan bir nesnedir. Soyut bir kavramın merkezinde bir fiziksel nesnenin bulunduğu unutulmamalıdır (Çevik, 2019, s. 46-47).

Aristoteles var olan hakkında düşünmek ve var olan hakkında konuşmak için cevher ve araz sınıflandırmasını yapmıştır. Bu sınıflandırmanın temel gerekçesi varlığın birçok anlama gelmesini temellendirmektir. Aristoteles bu düşünceyi *Metafizik* eserinde öne çıkarmıştır: “Varlık birçok anlama gelir.” (Aristoteles, 1996, s. 190 [1003a30-35]). Aristoteles bu çokluğu çerçevelendirmek üzere *Kategoriler* eserinde başta cevher olmak üzere var olan hakkındaki diğer yüklemeleri tanımlamıştır. Aristoteles bu çabasıyla asıl varlık ve asıl varlıktan bağımsız olarak var olmayan nitelikler arasında ayrım yapmaktadır. Böylece gerçek nesneyi bileceğimizi düşünmektedir (Şaman, 2021, s. 496-497).

Bir ontolojik hamle olarak taşıyıcı (hypokeimenon) içinde olmak ise önermelerin genel özelliklerini vermektedir (Aristoteles, 2002, s.8-9 [1a-1b]). Bunlar sözleri taşırlar ya da taşımazlar. Bir taşıyıcıya yüklenmeyenler kendi başınadırlar. Yüklenenler ise araz halindedirler. Aristoteles bu konuyu şu şekilde ifade etmektedir: “O halde bir taşıyıcıya yüklenmeyenlere ‘kendi başına,’ bir taşıyıcıya yüklenenlere ‘araz’ diyorum.” (Aristoteles, 2005, s. 15[73b]).

Bu sebeple, cevher “bir özne hakkında tasdik edilmeyip her şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği şey” demektir (Ross, 2011, s. 47). Cevherin bu konumu mantık çalışmalarında istenen bir şey hakkında doğru bilgiye ulaşmak için öncelikle o şeyin varlığının tanımını vererek o şeyin ne olduğunu açıklayan öz bilgisine yani cevher kategorisine ihtiyaç duyulduğuna işaret etmektedir.

Aristoteles’in cevher düşüncesi somut bireysel varlığın başka herhangi bir şeye ihtiyaç duyulmaksızın var olan olduğunu göstermektedir. Taşıyıcıda olanları ve taşıyıcı için söylenenleri çıkardığımızda elimizde kalan bu belirli varlık cevher düşüncesi için araştırmanın esas konusu olmaktadır. Cevher düşüncesinin somut bireysel varlığın özü olması ve aynı zamanda kategorilerdeki konumu sayesinde varlık hakkında bilgimizi genişleterek varlık hakkında temel dayanak noktasını somut bireysel varlık olarak belirlemesi ifade edilebilir varlık cümlelerinin varlığın özü hakkında olmasını sağlamıştır.

Kant’ın Transandantal Düşüncesinde Cevher Anlayışı

Transandantal düşünce Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde (*Kritik der reinen Vernunft*) ortaya koyduğu yeni bir nesne anlayışını içermektedir. Kant bu düşünce etrafında özneliği, tecrübeyi ve a priori bilgiyi yeniden konumlandırmak istemektedir. Bunun için nesnelerin düşüncemizle ilişkisi hakkında Aristoteles’in klasik anlayışını tekrar çerçevelendirmek gerektiğini düşünmektedir. Özellikle metafiziğin varlık düşüncesi içerisindeki transandant konumunun tespit edilmesi ve bu durumdan kaçınmanın yollarının aranması söz konusudur. Kant transandant unsurlar hakkında olumsuz tutuma sahiptir. Kant’a göre transandant olan tecrübeyle bilinmeyen şeydir. Transandantal unsurlar ise tecrübemizin zorunlu koşulları yoluyla bildiğimiz şeyleri ifade etmektedir. Transandantal çıkarımlar elde ettiğimizde bir nesne hakkında düşünmenin imkânı olduğunu anlarız (Keskin, 2011, s. 24).

Kant kendinden önceki metafiziği geleneksel metafizik olarak kabul etmektedir. Geleneksel metafiziğin odağı varlık hakkında nitelikleri varlıklarla ilişkilendirmek üzere bir ontoloji geliştirmektir. Bu ontolojide varlığın kendi başına bulunduğu düşünülmektedir (Cassirer, 2017, s. 201). İdealar, formlar ve cevherler aracısız kavranabilecek transandant nesneler olarak tanımlanmaktadır. Kant’a

göre bu nesneler metafiziksel nesnelerdir. Kant'ın teklif ettiği transandantal felsefe metafiziksel nesnelerin kaynağını saf akla ve deneyime olanak sağlayacak şekilde düzenlemektedir (Gözkan, 2018, s. 65).

Kant'ın transandantal felsefe görüşüne göre zorunlu olan nesnenin doğası değildir. Zihnin doğası zorunlu bilgiyi taşımaktadır. Bu hamle bilgiyi verili kabul etmemekle genel mantıktan ayrılmaktadır. Bilginin kaynağını başlangıç noktası yapmaktadır (Keskin, 2011, s. 32). Wood, Kant'ın bilgi anlayışını Saf Aklın Eleştirisi merkezinde açıklamaktadır. "Saf Aklın Eleştirisi kendimizi bilme projesi olarak mümkündür, çünkü saf aklın yaratıcıları akıllı varlıklar olarak bizizdir. Dolayısıyla ne yaptığımızı, nasıl yaptığımızı anlama kabiliyetine de sahibizdir." (Wood, 2020, s. 66).

Kant'ın bilgi elde etmek için kabul ettiği ilkeler saf a priori olanlardır. Bunlar, zihnin gereği olarak tecrübe karşımıza çıkmaktadırlar. Kant, tecrübenin analizinde karşımıza çıkan saf a priori ilkelerle nesne ve tecrübe arasındaki zorunlu uyumu konu edinmek üzere transandantal mantığı tanımlamıştır. Transandantal mantık bilginin kavram ve tecrübeyle elde edilmesinin zorunluluğunu açıklamaktadır (Keskin, 2011, s. 2). Kant'ın transandantal mantık anlayışında deneyimden önce bir bilgi olamaz. Bilgiden söz edildiğinde bu bilginin deneyim hakkında olması gereklidir:

Tüm bilginin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku yoktur; çünkü bilgi yetisi eğer duyularımızı uyarak bir yandan kendiliğinden tasarımlar yaratan, öte yandan bunları karşılaştırmak ve bağlayarak ya da ayırarak duysal izlenimlerin ham gereğini nesnelerin deneyim denilen bir bilgisine işlemek için anlık etkinliğimizi devime geçiren nesneler yoluyla olmasaydı başka hangi yolla uygulamaya geçirilebilirdi? Öyleyse zamana göre bizde hiçbir bilgi deneyimi öncelemez ve tüm bilgi deneyimle başlar. (Kant, 2019, s. 39-40 [B1]).

Buna göre, deneyim bir önermenin bilgisini sunabilecek durumda olduğunda o önerme a priori olarak bilinebilir (Wood, 2020, s. 62). A priori bilgiyi, nesnelerin inşasındaki durumları kendi düşüncemizden yola çıkarak elde ettiğimizde bilebiliriz (Cassirer, 2017, s.217). Bu sebeple, bilgi sentetik a priori olarak tanımlanır. Bunun anlamı, a priori bilgilerin kaynağının nesnelerin kendilerine ait olmamasıdır. A priori bilgilerin kaynağı yetilerimize bağlıdır (Wood, 2020, s. 64).

Anlık nesneler hakkında düşünmemizi sağlamaktadır. Duyusallık ise nesnelerin bize verilmesini konu edinmektedir. Duyusallığın zemininde kendinde şeyin bulunduğu bilgisine erişmek imkansızdır. Kant'a göre duyusallık yoluyla verilen ve bizde nesneyi oluşturan görünüşdür (Dursun, 2015, s. 65-67). Bu sebeple, duyu bilgisine indirgenen herhangi bir bilgi bir başka bilgi türüyle ilişki kurarak veya bir kategori marifetiyle varlığın kendisini elde edememektedir ya da varlıkla böyle bir ilişki kuramamaktadır.

Kant'a göre genel mantık tüm nesneler hakkında düşünebilmenin kurallarını aramaktadır. Bu sebeple düşünceden nesnelerin özelliklerini soyutlayarak tüm nesnelere uygun düşünmenin yollarını aramaktadır. Bu yaklaşımda nesneler hakkında düşünmek nesnelerin içeriği yerine nesnelerin formuna dayalıdır. Nesnelerin formuna dayalı olduğu için de genel mantık bilgisi formel mantıktır (Keskin, 2011, s. 20). Aristotelesçi klasik mantıkta da nesnenin kendisine ulaşmak için öncelikle kendiliğe dair bir cevher kategorisine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebeple analitik a priori bir bilgi etrafında tecrübeden önce kabul edilmesi gerekli görülen bir kategori söz konusudur. Cevher kategorisi varlığın kendisi hakkındadır ve bu varlık anlayışı varlığa dışarıdan bir müdahaleyi gerekli görmektedir. Kant'ta ise cevher gerçek olanın zamandaki kalıcılığıdır (Wood, 2020, s. 106). Cevher, ilk neden, imkân, zorunluluk ve uzay ve zaman gibi kavramlar öznellik taşıyan saf anlık kavramları olarak kabul edilmektedirler (Cassirer, 2017, s. 163). Kant bu kavramları transandantal düşüncesi içerisinde kullanmaktadır:

Zaman ve uzay, büyüklük ve sayı, töz ve ilk neden vb. kavramlara ancak "sübjektiflik" bir imkan verebilir ve vermek zorundadır. [...]Çıkış yolunun objede değil, belirli bir objektiflik formuna (ister teorik ister etik isterse estetik tarzlarda olsun) dayanması gereken özel bir bilgi yasallığında (akıl düzeninde) aranması gerekeceğini gösterir. (Cassirer, 2017, s. 209).

Aristoteles'in işaret ettiği "sabit, maddi veya maddi olmayan cevherler" yerine "akıl kendine içkin" zorunlulukları söz konusudur. Nesnellik "bizzat akıl kendi içinde olan, temel yönelimlerindeki ve soru sormalarındaki (Fragestellungen)" karşılaştığı akıl öğeleridir. Nesnelliğin geçerliliği akıl hakkındaki bilgimizi genişleterek ve etkili kullanarak mümkündür (Cassirer, 2017, s. 208).

Kant'a göre zaman a priori olarak bulunmaktadır. A posteriori olan maddeden önce gelmektedir. Önce gelen a priori zaman Kant'a göre maddenin görünüşünün a priori olduğunu göstermektedir. A priori ve a posteriori arasındaki ilişki, zamanın görünüşlerinin biçimi olarak maddeye önceliği sunmaktadır (Dursun, 2015, s. 36-37). Burada devreye giren transandantal kavramı, cevher ve ilk neden gibi kavramları nesneler hakkında bilgi elde etmenin yöntemi olarak açıklamaktadır. Buna göre, transandantal kavramlar a priori olarak elde edilmek üzere nesnenin kendisine müracaat etmek yerine nesnellik formuna dayalı ve akıl düzenine göre bilgi yasalarına bağlı bir öznelikten çıkmaktadır (Cassirer, 2017, s. 209).

Öznelliğin bu yeni durumunda ortaya çıkan şey bilginin somut, koşulsuz ve görüsel olarak mümkün olduğudur. Nedensellik ve karşılıklı etkileşimi sağlayan kategoriler öznelliğin organizma koşulları yerine transandantal alana taşınmaktadır (Cassirer, 2017, s. 210). Cevher düşüncesi ise nesnenin içinde veya dışında değildir. Cevher nesnenin zaman içerisindeki sürekliliğidir. Cevher nesneye zamansal süreklilik ve kalıcılık yüklenmesidir (Cassirer, 2017, s. 288). Kant cevherin tüm zamanlarda "bu kalıcılığı görüngülerin tüm değişimlerinin dayanağı olarak" kabul edildiğini tespit ettiğini vurgulamaktadır (Kant, 2019, s. 164 [A185/B228]).

Kant'ın felsefesinde Aristotelesçi cevher kavramının hatalı görünmesinin bir başka gerekçesi idealist tavrın bu türden anlayışlardaki örtük konumuyla ilgilidir. Kant'ın yürüttüğü idealizm ve realizm tartışmasına göre iki pozisyon ortaya çıkmaktadır. Kant'la birlikte idealizm ve realizm tartışması, karşısında "görgül idealist" ve "görgül realist" pozisyonlara dönüşmüştür. Kant bu tartışmada transandantal idealist olanı kendi düşüncesinin göstergesi olarak belirlemiştir (Kant, 2019, s. 256-257 [A370-A372]).

Kant'a göre bu yaklaşımlar doğru ayrımlara tabii tutulmadığı sürece kendinde şey ve görünüşler arasında sanki kendinde şeyi araştırdığını düşünme hatası kalacaktır (Kant, 2019, s. 261 [A380]). Bu tehlikeye düşen grup görgül olanda idealist olup bunu realizm yorumu olarak sunanlardır. Bir başka ifade ile nesneyi olgulardan elde ederken araya ideal özellikler eklenmesi (bu bağlamda cevher denebilir) ve elde edilmiş nesnenin kendinde nesne anlayışına bağlı olduğunu aktarmak düşünme hatasıdır.

Kant'a göre kavramın durduğu bir transandantal yer vardır. Bir de Aristoteles'in kullandığı mantıksal yer vardır. Kavramlar yoluyla elde edilen bilgilerin mantığın konusunu oluşturması ve bilginin genişletilmesi bu yere bağlıdır. Kant bu iki yer arasında ayırım yapmaktadır. Bunun için nesneleri kategorilerine göre bir ayrıma tabii tutma yerine kavramları önceleyen tasarımları karşılaştırmak gereklidir. "...karşılaştırılacak şeylerin tasarımlarının ait oldukları yerlerin bir belirlenimini, arı anlık tarafından mı düşünülüyor yoksa görüngüde duyarlık tarafından mı veriliyor olduklarının saptanmasını gerektirir." Transandantal yer iddiası kavramlardan nesnelere geçişte "anlık ve duyarlık" düzeyinde bir karışıklık yaşamamak için kritiktir. Çünkü kavramlardan nesnelere geçmek yanlış anlaşıldığında "aşkınsal[transandantal] amfiboli" söz konusudur. Bunun sebebi anlağa karşı duyusalığın karmaşık olmasıdır. Görünüşleri duyusalılık üzerinden açmadığımızda görünüşlerle

kendinde şey arasında bağlantı kurma hatası karşımıza çıkmaktadır (Kant, 2019, s. 211-212 [A269/B325-A271/B327]). Kant'a göre klasik mantıkta olduğu gibi ruhun bilme gücüyle kategoriler nesneye uygulanamaz. Aklın kavram üretimi ve deneyimi kuşatan tarafı öne çıkmaktadır:

O zaman bizi daha öteye götüremeyen deneyim kavramı (edimsel olarak ruh olanın kavramı) yerine us tüm düşüncenin görgül birliğinin kavramını alır ve bu birliği koşulsuz ve kökensel olarak düşünerek ondan yalın bir töze ilişkin bir us kavramı (idea) üretir ki, kendinde değişmezdir (kişisel özdeşlik) ve dışındaki başka edimsel şeyler ile topluluk içinde durur; tek bir sözcükle, yalın bir bağımsız anlamlı ideasını üretir. (Kant, 2019, s. 410 [A682/B710]).

Bilginin varlığın önüne geçtiği bir yaklaşım olarak transandantal düşünce herhangi bir transandant durumu kabul etmemektedir. Varlığın saf unsurlarla açıklandığı ve bilginin elde edilmesindeki prensiplerin varlığın açıklanmasını sağladığı transandantal yaklaşım varlık hakkındaki bilgiyi tecrübenin şartlarını sağlayan bir anlayışa taşımaktadır. Sentetik a priori bilgi bilen öznenin nesnel bilgisi olarak elde edilmektedir. Bu şartlar altında analitik a priori bilginin savunulması Kant'ın varlık hakkında yaptığı genel mantık eleştirisinin ve yerine geçen transandantal mantık anlayışının değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Fregeci Modern Mantıkta Cevher Anlayışı

Modern mantığın kurucusu olarak takdim edilen Frege'nin en önemli buluşu dilin fonksiyon ve argüman ilişkisi bakımından incelenmesinin mümkün olduğunu gösteren *Kavram Yazısı* formatındaki dil anlayışıdır. Bu format, aritmetiğe yakın gözükmeye rağmen Frege'ye göre aslında dilsel bir durumdur. Aritmetik ifadelerin temelinde mantık ilkelerinin olduğu düşüncesine göre inşa edilmiş bir yaklaşımdır. Aritmetiği mantığa indirgeme projesi olarak çağrılan bu temel iddia, nesnelerin kavramsal düzeyde elde edilmesinin anlam ve gönderim farkına göre olduğunu sunmaktadır. Anlam ve gönderim anlayışı ve fonksiyon ve argüman ilişkisiyle bağlantı kurulduğunda, Frege'nin döneminde doğal dil eleştirisi olarak kabul edilen bir mantık anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Frege'ye göre doğal dilin üstünü örtmesi sebebiyle görülemeyen bir dil mantığı bulunmaktadır. Bu mantık, sentetik a priori ilkeleri kullanmak yerine analitik a priori ilkeleri kullanarak varlık hakkında kendinde şey ve görünüş yaklaşımını belirleyecek temel ilkeleri sunabilmektedir. Aristoteles'in dil çözümlemelerinde önermelerde yer alan nicelemelerin işlevini açık şekilde ortaya koyamaması dildeki işlemleri açığa çıkarmak noktasında eksiklik oluşturduğu için nicelemeleri farklı şekilde devreye alan Frege, bu bakış açısıyla doğal dilin arkasında bir mantıksal alanın olduğunu sunmak istemiştir. Ayrıca Frege matematiğin temelinde yer alan ve denklemleri değişkenlerle ilişkilendiren fonksiyon yaklaşımının tüm dillerin temelinde olduğunu düşünmektedir (İnan, 2018, s. 44).

Frege'nin yeni yargı düşüncesi *Kavram Yazısı*'nda açıklandığı gibi fonksiyon – argüman ilişkisidir. Fonksiyonların değerlerini elde etmek için bu yaklaşım modern niceleyici anlayışı etrafında şekillenmektedir. Bu gelişmeyle birlikte yeni notasyonlarla niceleme örnekleri verilerek önermelerin aritmetik veya hesaplama düşüncesi üzerinden anlam analizi gerçekleştirilmektedir. Özne-yüklem temelli ayırım ise doğal dilin yanıltıcılığında kalmaktadır. Özne – yüklem temelli yaklaşımlar klasik yargı düşüncesi olarak kabul edilmektedir (Yıldırım, 2016, s. 126).

Kavram Yazısı, Aristoteles'in *Birinci Analitikler* eseriyle karşılaştırılmaktadır. *Kavram Yazısı*'nın *Birinci Analitikler*'i (*Prior Analytics*) ilgilendiren tarafı dilsel ifadelerin sembolik kullanımı bakımından benzerlik olarak açıklanabilir. Bu benzerlik, bir önermenin incelenmesinde bir işlemten diğerine geçişi sembolik olarak sunmak ve analitik bir sistemle önermelerin kurulumunu göstermektir. Bu çaba mantıksal işlemleri birer operatör olarak tanımlamak, değişkenlerle sabiteleri tanımlamak, aksiyomlarla kuralları ve yasaları birbirinden ayırtmak ve ifade etmeyi öne çıkarmak şeklindedir (Bochenski, 1961, s. 268).

Aristotelesçi klasik mantık yaklaşımında önermelerin gramatik formu yeterli görülmektedir. Frege ise mantığı gramatik formun ötesinde mantıksal formun olduğu kapsamlı bir analize taşımak istemektedir (Rossi, 2020, s. 16). O yargıların kavramsal analizinde özne ve yüklem arasında kopula ile kurulan yargıyı yeni bir yargı biçimine taşımıştır (Tarhan, 2019b, s. 236). Klasik mantıkta “Ahmet insandır” cümlesi özne, yüklem ve kopula üzerinden ele alınmaktadır. Frege’nin yeni yargı düşüncesinde bu önerme “Ahmet” argüman ve “Fx insandır” fonksiyonu şeklinde çözümlenmektedir. Böylece kopulanın varlıkla kurduğu başat ilişki elenmektedir.

Fregeci yaklaşımın yargı düşüncesine getirdiği yeniliğin bazı avantajları vardır. Bağntı cümlelerinde geniş içerik oluştuğunda bütünsel olarak bir önerme analiz edilebilmektedir. Örneğin; Ali Ayşe’den kısadır cümlesinde fonksiyon “x, y’den kısadır” anlamını taşımak üzere “Rxy” şeklinde formüle edilebilir. Dilin ne ifade etmek istediği açık kılınmaktadır. Bir başka katkı niceleme düzeyindedir. “Tüm”, “bazı” gibi ifadelerin yer aldığı cümlelerde fonksiyon yaklaşımı analiz kabiliyeti açısından başarılıdır. “Tüm öğrenciler ders çalışsınlar” cümlesinde tüm nicelemesi Frege’ye göre “tüm x’ler için, eğer x öğrenciyse ders çalışmalıdır” biçiminde değerlendirilmektedir. Böylece cümlelerin analiziyle aslında cümlelerin mantıksal içeriği açığa çıkarılmaktadır. Hem muğlaklık hem de cümlelerin karmaşık yapısı çözümlenmektedir (Beaney, 2019, s. 55-57). Doğal dilin evrensel nicelemelerle ilgili olarak tikel evetleme ile benzer yaklaşım sergilemesinin ötesinde Frege tikel evetlemeyi var oluş bildirme, evrensel nicelemeyi ise en az bir var olanın olduğu evetleme olarak kabul etmektedir. Bu sebeple, bir cümlede neyin fonksiyon olduğu ve neyin kavram olduğu bilindiğinde neye varlık atfedileceği ve bu varlığın bir fonksiyonun argümanı olması neticesinde alacağı doğruluk değeri saptanabilir. Niceleme mantığının temel işlevi gramatik form ile mantıksal form arasında farklılığı göstermektir. Gramatik form bazı cümlelerin çözümlenmesinde etkili olmayabilir. Gramatik form açısından “Hasan felsefe öğrencisidir” cümlesi ile “Bütün insanlar felsefe öğrencisidir” cümlesi aynı içerikte değerlendirilebilir. Özne yüklem ilişkisine göre ‘bütün insanlar’ ve ‘Hasan’ özne olarak kabul edilmektedir. Frege’ye göre bu cümlelerde kapsam ve altında sıralanma şeklinde iki temel ilişki vardır. Bütün insanların felsefe öğrencisi olma durumu bir insan olmakla bir felsefe öğrencisi olmak arasında ilişkinin olduğunu göstermektedir. Evrensel niceleyici içeren cümle aslında bir insan türündeki tikel niceleyici taşıyan diğer cümleyi de içermektedir (Beaney, 2019, s. 58).

Frege’den önce matematik ve felsefe alanında *Kavram Yazısı* formatında bütüncül bir dizge anlayışı ve çıkarım kuralları biçimi şeklinde benzer araştırmalar denenmiştir. Özellikle Boole, Leibniz ve bazı matematikçilerin çalışmalarının *Kavram Yazısı*’na benzediği düşünülmektedir. Ancak Frege’yle beraber modern mantığın anlamını ortaya çıkaran bir bütünlük yakalanmıştır (Dummett, 1981, s. xxiv-xxv). Bu durum Frege tarafından da vurgulanmıştır: “Esasen amacımın Boole’inden farklı bir şey olduğu göz ardı edilmiştir. [...] bir salt “calculus rationator” (mantıksal hesaplama) değil, [...] bir “lingua characterica” (dil karakteristiği) oluşturmak istedim.” (Frege, 2019, s. 144).

Bir cümlelerin analizinde yargı düşüncesinin konumu dile dair temel yaklaşımı oluşturmaktadır. Geleneksel yargı düşüncesinde tüm önermelerin özne ve yüklem ilişkisine göre analizleri yapılmaktadır. Yargıyı bildiren yüklem özne tarafından içerilmelidir. Frege ise bu yaklaşımın özellikle aritmetik içeren önermelerde ve doğa bilimlerine dair önermelerde sınırları olduğunu düşünmektedir. Bu sınırı aşmak üzere geliştirdiği düşünce fonksiyon ve argüman ilişkisi temelli önerme analizidir (Yıldırım, 2016, s. 127). Bu analizde, yargı kavramdan önce gelmektedir. Nesneler de yargılara bağımlıdır. Bu sebeple, nesnenin kuruluşu nesnenin yerini tutan adın kendisinden dolayı değildir; bir cümle bağlamındaki konumuna göre elde ettiği gönderim üzerinden açıklanmaktadır.

Özne ve yüklem temelli dilde yani doğal olarak ifade edilen anlayışa göre bir şeyin zaten dilin yapısı olarak (gramatik form) görüldüğü bir duruma örnek şu şekilde verilebilir: “Arşimed, Sirakus’un fethi esnasında hayatını kaybetti.” Bu cümle, mantıksal form bakımından ise *Kavram Yazısı*’nın

tasarladığı belirli imlere göre gönderim alma ilkesince şu şekilde kurulabilir: “Arşimed’in Sirakus’un fethi esnasında hunharca hayatını kaybetmiş olması bir gerçektir.” Bu karşılaştırmada ikinci yaklaşıma göre önermenin taşıdığı durum ve bu durumun sonucu olarak oluşan yargının doğruluk değeri sunulmaktadır. Bu durumda olgu vardır ve gerçeklik denetlenmektedir (Frege, 2019, s. 32). Süreç öznenin kabul ettiği bir yükleminden dolayı o önermenin ifade ettiği şeyin varlığına bakmaktan bir durumun mantıksal gerçekliğinden dolayı cümlelerin olgusal içeriğinin değerlendirilmesine evrilmektedir.

Frege *Kavram Yazısı*’yla birlikte yargıyı öne çıkardığını, yargı olmaksızın bir önermenin konumunu ise açık tuttuğunu ve yargılanabilir içerik olarak değerlendirdiğini açıklamaktadır:

[...] $2+3=5$ gibi, yargılanabilir bir içeriğin ifadesinden önce, içeriğin uzunluğu, eksi işaretinden, uzunlukta farklı olan, daha uzun bir yatay çizgi yerleştiriyorum. $-2 + 3 = 5$. [...] Bir içeriğin, doğru olduğunu ileri sürmek istiyorsam, o zaman içerik çizgisinin sol ucuna yargı-imini yerleştiririm: $\vdash 2 + 3 = 5$. (Frege, 2019, s. 148).

Frege, yargıyla birlikte kavramsal içeriğe de odaklanmaktadır. Önergeler farklı cümleler olarak inşa edilseler bile aynı kavramsal içeriğe sahip olabilirler (Yıldırım, 2016, s. 129). *Kavram Yazısı*’nda tam olarak fonksiyon, argüman ve fonksiyon – argüman ilişkisi şöyle ele alınmaktadır:

[...] bir ifadenin değişken olduğu düşünülürken aynı ifade, bağıntıların bütününi tanımlayan ve başkaları tarafından değiştirilebilir olarak görülen imlere ve yine bu bağıntıların içinde olan nesne anlamına gelen, kalıcı bir bileşene dönüşür. İlk bileşeni fonksiyon, sonuncusunu ise fonksiyonun argümanı şeklinde adlandırıyorum. (Frege, 2019, s. 47).

Frege aritmetikte bir sayının kaplamında ortaya çıkan koşullardan esinlenerek kavramın kaplamını ve bu kaplamı kuşatacak bir fonksiyonu dilin mantığı olarak teklif etmiştir. Bununla ilgili olarak da bir yargı düşüncesi geliştirmiştir. Anlam ve gönderim temeline dayalı olarak ise kavramın kaplamı ile cümlelerin bağlamını entegre etmiştir. Bu yeni dil anlayışı dilin mantığını aritmetiğin temellerinin mantıksal olduğunu sunarak elde etmiştir. Böylece bir yargıdan önce bir kavramın varlığına gerek olmaksızın yargının elde edilmesini sağlayan düşünceler üzerinden kavramsal ilişkilere geçilmektedir. Mantığın görevi de kavram üzerine çalışarak anlamın ortaklığını elde etmektir (Frege, 2022, s. 65-66). Bu bir süreç gerektirmektedir. Bu süreci; içeriğe dönüşmek olarak okumak mümkündür. İçeriğe dönüşmek kavramın nesneye döndürülmesidir. Bu döndürme “kavram sözüyle imlediğimiz bir nesneye temsil” koşuludur (Frege, 2019, s. 66).

Mantıksal yaklaşım, dilin analizindeki karmaşayı çözerek önermenin anlamını netleştirmektedir. Bundan sonra bir konu hakkında önermenin taşıdığı yargı ve sonuçları elde edilebilir. Böylece dilsel çözümlemeler felsefi problemleri açıklayabilir. Niceleyici yaklaşımıyla ilgili bu yenilik mantığın epistemolojiyle yer değiştirmesi olarak görülebilir (Dummett, 1981, s. 15).

Frege’ye göre matematiksel nesneler doğrudan mantık yasalarına göre açıklanabilir. Sayı kavramı görüden ayrılabilir. Sayı düşüncesi Kant’ın düşüncesinde olduğu gibi deneye dayalı ve aklın ilkelerine göre belirlenen bilgiye uymak zorunda olan bir nesne değildir. Bunun yerine matematiksel nesneler aritmetiğin temellerine dayalıdır. Aritmetiğin temelleri de mantıksaldır. Bu durumda sayılar gibi matematiksel nesneler mantıksal nesnelerdir. Sonuç olarak bu nesneler hem a priori hem de analitik özellikler taşımaktadırlar (Gözkan, 2020, s. 19).

Kavram ve nesne ilişkisi anlam ve gönderim ilişkisiyle çözümlenmektedir (Tarhan, 2019b, s. 238). Frege, anlam ve gönderim farkını ortaya koyarken dış dünyanın nesnelerini kendileri olarak kabul etmek yerine Kant’ın nesnelerin düşüncelerimize uygun olarak sunuluşlarını dikkate almaktadır.

Nesnelerin kendilerini sunuşları birden fazla olabilir. Bunlar anlam (Sinn) şeklinde kavramsallaştırılmaktadır:

Bir nesneyi düşünebilmemiz, onu adlandırıp, dil aracılığıyla o nesne hakkında konuşabilmemiz için o nesnenin bize kendisini bir şekilde sunması gerekir. Bu sunuş biçiminden yararlanarak o nesneye bir ad verdiğimizde, o sunuş biçimi o adın anlamı haline gelir. Ancak anlamlar aracılığıyla nesnelerden bahsetmemiz ve onlara gönderme yapmamız olanaklı olur. (İnan, 2018, s. 41).

Gönderim (Bedeutung) ise fonksiyonun doğruluk değeridir. Bu değerler alanı birer nesne olarak kabul edilmektedir:

Fonksiyonun boşluğunu dolduran argümanlar, fonksiyonun göndereceği değeri belirlemekte ve ifadenin doğruluk değeri, fonksiyonun gönderdiği bu değer üzerinden belirlenmektedir. Frege, fonksiyon değerinin de o değer üzerinden ifadenin aldığı doğruluk değerinin de yine kavramın kaplamı olan değerler kümesi gibi bir mantıksal nesneye karşılık düşüğünü savunmaktadır. (Tarhan, 2019b, s. 238).

Mantıksal nesne fonksiyona yerleşen argüman sonucunda elde edilen doğruluk değeridir (Tarhan, 2019b, s. 240). Fonksiyona yerleşen argümanın sağladığı gönderim sonucunda bu fonksiyonun bir işlev kazanmasından dolayı ilgili argümanın taşıdığı anlam nesne hüviyeti kazanmaktadır. Bu türden nesneler elde edilme süreçlerinden dolayı mantıksal nesnelerdir. Nesne *Kavram Yazısı*'nın formatına göre "F kavramının altına düşen her nesne, G kavramının altına düşen bir nesneyle q bağıntısı içindedir; ve G kavramının altına düşen her nesne için, F kavramının altına düşen ve onunla q bağıntısı içinde olan bir nesne vardır." şeklinde tanımlanmaktadır (Frege, 2020, s. 170).

Frege'nin anlam ve gönderim kuramına göre dil ve dünya arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Anlamla bir nesnenin bize sunuluş tarzını ifade ederiz. Bu ifade edişle birlikte bir nesneyi zihninizde temsil edebiliriz. Bu temsilden sonra o nesnenin gönderimini inceleyebiliriz. Gönderimine bağlı olarak nesnenin anlamını nesnellığe taşıyabiliriz. Nesnellik Frege açısından üç aşamada ele alınmaktadır. Bunlar; sözcüğün gönderimi, sözcüğün anlamı ve o sözcüğün anlamının kavranmasıdır (İnan, 2018, s. 41-42).

Frege'ye göre düşünceler cümlelerde ortaya çıkan doğruluk değerlerinin taşıyıcılarıdır. Böylece düşünce ve doğruluk değeri arasında bir ayrım yapılmaktadır. Düşünceler, doğruluk değeri almanın imkanını sağlamaktadır (Tarhan, 2019b, s. 239). Cümleler karşılıklarını dilin dışında yer alan nesneler üzerinden elde etmemektedirler. Bunun yerine cümleler karşılıklarını doğruluk değeri olarak dilin analizinden elde etmektedirler (Yıldırım, 2017, s. 171).

Düşünce kendinde yani deneyimden bağımsız bir haldedir. Deneyime ihtiyaç duymamaktadır: "...gözlerimizi kapattığımızda Güneş nasıl ortadan yok olmuyorsa, bir tümcenin doğruluğu da, ben onu düşünmeyi bıraktığımda doğru olmaktan çıkmıyor." (Frege, 2020, s. 82). Aynı zamanda düşünceler nesneldirler ve bu nesnelliklerinin kaynağı gönderimlerin insanlarda ortaklık sağlayacak bir noktaya ulaşmasıdır (Çekirge, 2023, s. 74).

Kant'a göre nesnenin mekânı saf aklın faaliyetidir. Frege'nin saf aklın faaliyetine müdahalesi dilin konumunu öne çıkarmakla ilgili olabilir. Kavramların mekanları dediğimizde görgül olandan teorik olana geçişle birlikte bir farklılık oluşmaktadır. Deneyim temel olarak sürece karıştırılmamaktadır. Bunun yerine dil devreye alınmaktadır. Frege nesnel olanı "dokunulabilir, uzaysal ve fiili gerçek (wirklichen) olandan" ayırmaktadır. Nesnel olan "yasalara tabi olan, kavranabilir ve yargıda bulunabilir olan, sözcüklerle ifade edilebilir olan" şeklinde öne çıkarılmaktadır:

Nesnellikten, bizim hissetmemizden, görü edinememizden ve tasarımılamamızdan ve de belleğimizde yer alan önceki duyularımızdan meydana gelen içsel imgelerden bağımsız olmayı anlıyorum; ancak

akıldan bağımsız olmayı değil, çünkü hangi şeylerin akıldan bağımsız olduğu sorusuna yanıt vermek, yargıda bulunmadan yargıda bulunmak ya da postu ıslatmadan yıkamak gibi bir şeydir. (Frege, 2020, s. 119-121).

Frege kavramın nesnelliğini psikolojik olan durumlardan ayıracak bir nesnellik tarifi vermeye çalışmaktadır. Mantıksal nesneleri düşünceler alemi olarak adlandırdığı üçüncü bir gerçeklikte görmektedir (Tarhan, 2019a, s. 207). Düşünceler Frege'ye göre cümlelerdedir. Yargı vermeden de düşünülebilir. Ancak düşüncenin elde edilmesi için cümlelerin gönderimi gereklidir (Güven, 2012, s. 190-191). Aynı zamanda düşünceler kendi gerçekliklerini taşıdıkları için cümlelerden bağımsız durumdadırlar (Güven, 2012, s.196). "Sonuç olarak biz düşünmek faaliyetini (düşünceyi elde etmek olarak), yargı edimini (düşüncenin hakikatini) ve evetlemeyi (yargının ifade edilirliliği) ayırdık." (Frege, 1997, s. 329).

Üçüncü gerçeklik olarak düşünceler yargı yoluyla kavranmalarının dışında da vardır. Düşüncelerin var olmaları nesnel oldukları anlamındadır: "Frege'ye göre düşünceler, kuşun elde olması gibi zihinde değildir, düşünceler kemik ve kasın elde olması gibi zihinde yer almaktadır. Nesnel olan zihne yabancı ya da dışsal olan bir şey değildir, ama zihnin oluşturucusudur." (Gözkan, 2020, s. 36-37). Bu şartlar altında Frege düşünceleri mantıksal kendilikler olarak kabul etmektedir. Mantıksal kendilik, matematiksel nesnelerin nesnelliklerini kendi içlerinde tanımlamaktır. Bu nesneler düşünceler dünyasına aittirler (Tarhan, 2016, s. 56).

Frege Kavram Yazısı ile başlayan süreçte doğal dilin muğlaklıklarından kurtularak yeni bir formellik ve formel dil tanımı elde etmiştir. Bunun sonucunda varlık hakkında mantıksal ilkeler ve bu ilkelerin açıklayabildiği mantıksal nesne belirlenmiştir.

Frege'nin yeni mantık anlayışına göre var olanın mantıksal açıklamasının verilebileceği sunulmuştur. Frege'nin analitik a priori yargı anlayışına bakışı, yargının içeriğinden ziyade yargının gerekçelendirilmesidir. Kanıtlama bir mantıksal ilkeye başvurmak olarak düşünülebilir. Mantık kurallarına göre elde edilen bir kanıt varsa bu bilgi analitik bir bilgi olarak kabul edilmelidir.

Frege'ye göre bilimsel bulgulara dayanmayan gerçek bilgiler olabilir. Görünün devrede olmadığı saf bilgi, analitik a priori bilgi ile mantıksal nesneler hakkında konuşulabilir. Saf bilginin koşulları tecrübeden bağımsız olarak kanıtların dayanağını veren basit ilkelere dayalı olarak elde edilebilir. Frege bunun ancak mantıkla mümkün olduğunu düşünmektedir. Mantık gerekçelendirme ve kanıtlama için gerekli koşulları sağlamaktadır. Bilimsel yaklaşımı "genel mantık temellerine" yakın kıldıkça deneyime bağlı kesinlikten nesnellığe geçebiliriz. Bu sebeple Frege üç temel ilke tanımlamaktadır. İlk ilke psikolojik olanı mantıksal olandan ayırmaktadır. Böylece öznel ve nesnel ayrımı yapılmış olmaktadır. İkinci ilkede bağlam ilkesi tanıtılmaktadır. Bir tümcenin bağlamı olmaksızın anlam ve gönderim elde edilemez. Üçüncü ilkede ise kavram ve nesne arasında ayrım olduğunu vurgulamaktadır (Frege, 2020, s. 84-85).

Mantıksal alanın genişlemesi ve dilin gücünün artmasıyla analiz kabiliyeti de artmıştır. Frege'nin fonksiyon yaklaşımı kendisinden önceki özne-yüklem temelli çözümlemelerden daha fazla dilsel koşulları belirgin kılabilmiştir. Kategorilerin kavramsal yönü ve kavramların nesnelerle ilişkisi transandantal analiz yerine düşüncelerin nesnelliği temelinde anlam ve gönderim ayrımına göre değerlendirilmektedir. Bu sebeple, cevher düşüncesi Fregeci modern mantık bakımından kavram ve nesne ilişkisine yani mantıksal nesneye dönüştürülmüştür.

Frege'nin birincil yaklaşımı özne ve yüklem ilişkisi etrafında anlaşılan cümle yapısının yerini alan fonksiyon ve argüman ilişkisidir. Frege'yle beraber başlayan bu dönüşümle birlikte kavram merkezli bir şekilde cümleler incelenmektedir ve kavramların kaplamaları cümlelerin içeriğini

oluşturmaktadır. Kavramı dolduran argüman kavramın bir fonksiyon olmasından dolayı ona eklenmektedir ve fonksiyonun doğruluk değeri bu argümanın sonucunda fonksiyon tarafından belirlenmektedir. Belirlenen şey nesnellik kazanmaktadır. Ancak bu nesnellik o şeyin kendinde şey olmasından dolayı değildir. Belirlenen şeyi bize sunan gönderimi ve cümlelerin bağlamında ortaya çıkan anlamıdır. Bu sebeple, doğruluk değeri mantıksal nesne olmaktadır. Bu belirlenen şeyin o şey olduğu veya olmadığı mantıksal nesnenin özelliğidir.

Frege için önermeler fonksiyon ve argüman ilişkisi içerisindeyler. Fonksiyon boşluklu bir yapıdır. Argümanlarla bu boşluk doldurulmaktadır. Frege'ye göre tüm kavramlar birer fonksiyondur. Bu sebeple, Frege'de kavram temelli bir mantık anlayışı söz konusudur. Kavramın nesneyle kurduğu ilişki ise dilseldir. Bir önermede bağlamın haricinde varlık ifade eden bir anlam ortaya çıkmamaktadır. Bunun en genel sonucu varlık yüklemine içeriksiz hale getirilmesidir (Gültekin, 2020, s. 52). Aristoteles'in vardır yüklemine verdiği önem kopula analiziyle açık kılınmaktadır. Bir şeyin varlıkla ilişkisi onun içerdiği yüklemle alakalıdır. Ancak Frege için kopulanın bir önemi kalmamaktadır. Fonksiyon analizinde önemli olan kavramlardır ve fonksiyonun elde edeceği eşitlikler.

Frege için kavram anlam (sinn) bakımından değişkenlik gösterdiğinden doğrudan nesne değildir. Nesne, kavramın kullanımına göre belirlenmektedir. Bu sebeple, kavramın içeriğiyle kavramın kapsamı arasında zorunluluk bulunmamaktadır. Bu durum Frege'nin Aristoteles'in cevher anlayışından farklılaştığını göstermektedir (Başdağ Baş, 2017, s. 134). Gönderim koşulları önemli olmaktadır. Aritmetikte olduğu gibi aynı sayıya eşit düşen iki farklı matematiksel işlemin eşitliğini açıklamak üzere gönderimleri arası eşitliği vurgulamak önemlidir. Bu eşitlik eşsayıllık veya eşdeğerlik yerine kapsamsal olarak aynı gönderime sahip olmakla alakalıdır. Örneğin; 2^4 ile 4^2 gibi iki farklı sayının eşitliği gönderime bağlıdır (Tarhan, 2016, s. 57). Bununla birlikte, öznelere farklı yaklaşımları da söz konusu olabilir. Ancak öznelere arasında gönderime bağlı nesnelliği tutan şey düşüncelerdir. Bunlar, mantıksal ilkelerin analitik yönden geçerliliklerini sağlamaktadır.

Frege'nin dil anlayışındaki bir başka temel eleştirisi Aristoteles'in klasik mantık anlayışında bazı cümlelerin anlaşılır kılınamamasıdır. Özellikle aritmetik önermelerin anlamı belirsiz kalmaktadır. Aynı şekilde bir cümlede "her", "bazı" gibi nicelemeler olduğunda veya iç içe geçmiş nicelemeler olduğunda klasik mantık doğru işlem yapamamaktadır. Bu sebeple, Frege aritmetiğin mantığa indirgenmesi üzerinden dilin analiz kabiliyetinin geniş olduğunu ve var olanın aslında bir niceleme üzerinden ele alındığını göstererek önermelerde geçen bu türden ifadelerin anlamlı ifadeler olduğunu göstermiştir. Frege aritmetiğin sentetik a priori ilkelerin zeminde yer almadığını düşündüğü için aritmetiğin deneysel koşullara indirgenemeyeceği sonucuna varmaktadır. Frege aritmetiğin temellerini analitik a priori ilkelere bağlı kılmaktadır: "Aritmetiğin doğruları, o halde, tıpkı geometrinin teoremlerini geometri aksiyomlarına bağlı olduğu gibi, mantık doğrularına bağlı olacaktır." (Frege, 2020, s. 109). Aritmetiğin nesnellik, çıkarım ve sayı kavramı ilişkilerinde tamamen mantıksal analizin yeterli olacağı bir anlayışı kurmaktadır (Dummett, 1981, s. 19). Bu keşif klasik mantıkla Frege arasındaki en büyük fark olarak görülmektedir (Dereko, 2012, s. 52).

Aristoteles'in niceleyici anlayışı ile Frege tarafından teklif edilen niceleyici anlayışındaki temel fark niceleyicilerin Aristoteles için var oluş anlamı taşımasıdır. Bununla birlikte, Frege'yle devam eden bu anlayıştaki mantıkçılar için var oluş taşıyan niceleyiciler tekil terimleri taşımaktadırlar. Bunun anlamı Frege'nin yeni mantık anlayışında niceleyicinin bir ifade olarak mantıksal önermede yer almadığı aksine var oluş içeren işlev gördüğüdür. Böylece Aristoteles için yüklemleme ile elde edilen var oluş, modern mantıkçılar için varoluşsal niceleyiciye aktarılmıştır (Vilkko ve Hintikka, 2016, s. 365-366).

Frege Aritmetiğin Temelleri'nde kendisinden önce de tartışma ortaya çıkaran matematiksel nesnelerin varlığına dair bir açıklama getirmiştir. Buna göre, matematiksel nesneler mantığın ve bir dilin mantığının en temel nesneleri olan mantıksal nesnelerdir. Örneğin, 5 sayısından bahsedilmek istendiğinde 5 bir mantıksal nesne olarak beş elemanı olan bir kavramın kümesi olarak kabul edilmektedir (İnan, 2018, s. 39). Frege'ye göre sayının neliği tartışmasından çıkan sonuç "Bir sayı tümcesi bir kavram hakkında bir bildirim içerir" düşüncesidir (Frege, 2020, s. 142). Bu durumda aritmetik nesnelerin de adlandırmadan dolayı değişkenlik gösterdiği görülmektedir. Ancak adlandırmanın gerisinde bir sayının kavramsal alanı bulunmaktadır. Sayı ifadeleri bir kavramı nicelemek veya bir kavramın kaplamını saymak bakımından bildirimler içerebilir. Mantıksal nesnelerin zemininde ise düşünceler vardır. Burada transandantal felsefeden ve Aristotelesçi cevher düşüncesinden farklılaşan veçhe mantıksal nesnenin zemininde düşüncelerin olması ve bu düşüncelerin insanın nesnelliğini sağlamasıdır (Çekirge, 2023, s. 81).

Dili ön plana çıkaran Frege'nin dilin kaynağı olarak mantıksal bir yapıya işaret etmesi bu anlayışın önemli bir değişimini ifade etmektedir. Buna göre, Frege'nin Aristoteles'in kategorilerinde olan cevher kategorisi içerisinde bir şeyin neliğini veren somut bireysel varlıkla irtibatını kurduğu kendi başına varlık alanı hakkında kategorilere ihtiyacı kalmamıştır. Çünkü dil bir fonksiyonun analizine bağlıdır. Kavramın kendisinin ise düşünce olduğunu söyleyerek düşüncenin bizim için tanımı verilemeyecek kadar gerçek olduğunu ifade etmiştir. Frege mantıksal alanda mantıksal nesneleri teklif ederek diğer nesne türlerinden (fiziksel ve zihinsel) onları ayırmaktadır. Mantıksal nesneler düşüncelere bağlıdır (Gültekin, 2020, s. 35). Düşüncenin tanımı verildiği ölçüde Frege için mantıksal olanın anlamı ve nesnenin neliği belirgin olacaktır. Düşünce yargının zemininde yer alarak onu ontolojik olarak tutmaktadır. Yargı ise önermelerin işleyişini belirlemektedir. Önermelerin doğruluğu ise anlam ile ilgilidir. Bu sebeple Frege düşünceleri bir organın içindeki kas gibi anlatmaktadır. Düşünceler olmadan bir mantıksal anlayıştan bahsedilmesi anlamlı değildir.

Mantıksal analiz ontolojik durumları dilin mantığından bağımsız bir konuma taşımamaktadır. Aksine mantıksal analiz mantıksal olmayan ilkelere ihtiyaç duymaksızın yargının belirli bir nesneyi bildirmesini sağlamaktadır. Cevher düşüncesini saf mantık ilkelerine indirgeyen Frege ayrıca bu koşulları psikolojik olarak açıklamamaktadır. Saf mantık ilkeleri bizden bağımsız olarak vardır. Bunlar birer düşüncedirler. Düşüncelerin insanda var olması nesnelliğin kaynağıdır. Saf mantık ilkeleri bu temelden yola çıkarak düşünceleri ortaya koyan önermeleri analiz ederek mantıksal nesnelerin varlığını bir önermenin içerisinde gösterebilmektedir.

SONUÇ

Geldiğimiz bu noktada cevher kategorisinin çeşitli aşamalardan geçerek bir dönüşüm yaşadığı görülmektedir. Varlığın tanımını vermesi ve varlığın kendisini açıklaması bakımından somut bireysel varlıkla çalışan bir kategori olarak cevher düşüncesinde varlıkla kategori arasındaki ilişki kurulması meşrudur. Kant'ın transandantal düşüncesiyle birlikte varlığın gerçek bir yüklem olamayacağı eleştirisi üzerinden nesne hakkında sentetik a priori ilkelerin haricinde bir yöntem iddia etmek noktasında tartışma yaşanmaktadır. Bu sebeple, cevher kategorisinin ilk dönüşümü Kant'ın transandantal düşüncesi bakımından transandant ve transadantal ayrımıyla ilgilidir.

Aristoteles'in cevher düşüncesinin mantıksal sonuçları cevherin bağımsız bir kategori olması, tüm tanımlarda içerilen varlığın kendisinin bilgisini taşıyan bir tanım olması ve bilgi açısından varlık hakkında en çok bilinmesi gereken kategori olması şeklindedir. Bu bakımdan cevher düşüncesi Aristotelesçi klasik mantık açısından dil ile varlık arasında ilişki kuran temel bir kategoridir. Kant'ın transandantal düşüncesine göre tecrübeden bağımsız olarak bir şeyin bilinmesi mümkün olmadığı için öncelikle tecrübenin zorunlu koşullarının açıklanması gerekmektedir. Bu sebeple, cevher kategorisi gibi

yaklaşımlar saf akla ve deneyime olanak sağlayan nesnelere dönüştürülmelidir. Aksi halde transandant nesneler olarak ancak metafizik nesneler olabilirler. Metafizik nesneler ise bilginizle alakalı olarak bir katkı sunmamaktadırlar.

Kant transandant ve transandantal ayrımıyla nesnenin doğasının zorunlu bilgisini zihnin doğasına yönelik olarak değiştirerek varlığın verili olmadığını iddia etmektedir. Buna göre, bilginin kaynağını araştırmak a priori ilkeleri ortaya çıkarmayı sağlamaktadır. Bilginin kaynağı nesnelerin bilgisinin ön koşulu olarak düşünülmektedir. Transandantal mantık nesne ve tecrübe arasındaki zorunlu uyumu açıklamaktadır. Saf a priori ilkeler bilginin kaynağında ortaya çıkan ve zihnin gereği olarak elde edilen ilkeler olarak bilginin sentetik a priori süreçlerle elde edileceğini ortaya çıkarmaktadır. Yetilerimiz bilme süreçlerimizde kullandığımız sentetik a priori ilkelerdir. Bu sebeple, nesne hakkında içeriği soyutlamak ve forma dayalı olarak nesneyi incelemek gerekli değildir. Nesne içerik ve form açısından birlikte değerlendirilebilir.

Kant'ın bu yaklaşımı bağlamında transandant açıdan eleştirdiği cevher fikrinin dönüşümünde "aklın kendine içkin" durumunda cevherlerden bahsedileceği sonucu karşımıza çıkmaktadır. Kant'a göre zamanın a priori bilgisi görünüşün a priori olmasıyla ilişkilidir. Cevher düşüncesi kategori olmak yerine bu bağlamda nesnellik formu ve aklın düzeni bakımından düşünülebilir. Bu bakımdan varlığın gerçek yüklem olmaması eleştirisi Kant tarafından varlığın bir yüklem olmak yerine bir belirlenim olarak düşünülebileceğini açıklamaktadır. Varlık yüklemi, özne- yüklem ilişkisinde olduğu gibi yükleme üzerinden değil varlığın belirlenmesi, 'burada bir şey vardır' şeklinde bir şeye var denmesinin gerekçesi olarak görülebilir.

Frege'nin modern mantık anlayışında öncelikle dil anlayışı bakımından Aristotelesçi klasik mantığın değiştirildiğini görüyoruz. Burada *Kavram Yazısı* etrafında fonksiyon ve argüman ilişkisine dayalı analitik bir dil söz konusudur. Bu dilde sayının tanımının verilmesinden dolayı sentetik a priori düşüncesinin matematiksel nesnelerde ve mantıkta geçerli olmadığı iddiası taşınmaktadır. Kavramın öne çıktığı ve kavramın anlamının gönderimle sabitlendiği bir düşünce gerçekliği söz konusudur. Frege'yle birlikte cevher kategorisine ihtiyaç kalmaksızın dilin kullanımı düşüncenin gerçekliğini sağlamaktadır. Kavram ve nesne ilişkisi anlam ve gönderim ilişkisiyle nesnel şekilde aktarılmaktadır. Anlam ve gönderimin geçerliği ise düşüncelerin gerçekliğine dayalı olarak sunulmaktadır.

Fregeci anlamda düşüncelerin gerçekliği görüşü yeni bir realizm tartışması olarak karşımıza çıkmaktadır. Dummett, Frege sonrası dönemi "analitik felsefe post-Frege'ci felsefesidir" şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre, analitik felsefe dili "realitenin kavranmasında bir aracı olarak" tanımlamaktadır. Mantıksal bakış açısı bu özellikleriyle birlikte dilin ayrıcalıklı bir konuma taşınmasını kabul etmektedir (Rossi, 2011, s. 13). Bu noktada realizm bakımından Dil Felsefesi'nin güçlenen konumu başlamaktadır. Dummett'a göre Fregeci realizm anlamın nesnellğine önem vermektedir. Ancak dilin doğasını öne çıkaracak bir realizm aslında dilin kullanımına yönelmelidir. Bu bakımdan kamusalılık içerisinde dilin kullanıma bağlı bir realizm dil felsefesi olarak kabul edilebilir. Gerçeklik de bununla ilgili olarak özneler arası bir tartışmaya ait kılınmalıdır (Weiss, 2019, s. 315-316). Ve dilin kullanımı da rasyonel faaliyet olarak kabul edilmelidir (Weiss, 2019, s. 331). Analitik felsefenin Frege sonrası gelişimi dilin ve dilin mantığının felsefi problemleri çözmek için yeterli bir kaynak olduğunu göstermektedir (Çitil, 2018, s. 38).

Aristotelesçi klasik mantıktan Fregeci modern mantığa geçildiğinde cevher kategorisi kullanılmaksızın mantıksal nesnelerin düşünceler aleminde bir fonksiyonun doğruluk değerine dönüştüğü yargısına varılmıştır. Somut bireysel varlığın cevher kategorisiyle kurduğu ilişkide kalan transandant durum yerine analitik ilkelerin kullanımıyla birlikte dilin imkanının mantıksal nesneyi açıklamaya yettiği görülmektedir.

SUMMARY

Aristotelian classical logic, based on the idea of substance, claims that existence is based on the knowledge of concrete individual being. Aristotle's idea is to propose the idea of substance as a category of being by developing Plato's framework about the principle of non-contradiction. Therefore, existence and thought are together. It means that the principle of non-contradiction defines itself more than the level of knowledge. The distinctive feature of the substance as a category is to know what the being is and to increase the knowledge of this being through other categories attributed to this being. The relationship that the copula establishes with the verb to be encompasses the idea of a mental existence. When the copula signifies existence, there is an extended area for estimating the existence within the context. According to Aristotle's approach, two basic categories can be obtained when talking about a being. Accordingly, there is the category of substance of something and the category of non-substance of something. There is no higher genus than these (Shields, 2022, pp. 248-249). When we subtract what is in the hypokeimenon and what is said for the hypokeimenon, this particular being that we are left with becomes the main subject of research for the idea of substance. The fact that the idea of substance is the essence of concrete individual being, and at the same time, thanks to its position in the categories, it expands our knowledge about existence and determines the fundamental basis of existence as concrete individual being, has enabled expressible existence sentences to be about the essence of being.

Kant proposed that transcendental philosophy organises the source of metaphysical objects as a new approach. Thus, he constructs a way that allows for pure reason and experience. According to Kant's transcendental view of philosophy, it is not the nature of the object that is necessary. The nature of the mind carries necessary knowledge. This move differs from general logic by not accepting knowledge as given. According to Kant, general logic is based on the rules of thinking about all objects. For this reason, ways of thinking by all objects are conveyed by abstracting the properties of objects from thought. In this approach, thinking about objects is based on the form of objects instead of the content of objects. In addition, it is based on the form of objects instead of the general knowledge of logic. In Aristotelian classical logic, to reach the object itself, a substance category of the self is needed first. For this reason, there is a category that is considered necessary to be accepted before experiencing around analytical a priori knowledge. The category of substance is about existence itself, and this understanding of existence necessitates an external intervention in existence. In Kant, substance is the permanence of the real in time (Wood, 2020, p. 106). According to Kant, there is a transcendental place where the concept stands. There is also the logical place used by Aristotle. The information obtained through concepts constitutes the subject of logic and the expansion of our knowledge depends on this place. For this, it is necessary to compare the designs that precede the concepts instead of subjecting objects to a distinction according to their categories.

In Frege's logic, there is a logic of language that cannot be understood because of natural language. By using analytical a priori principles, this logic of language can provide the basic principles that will determine the thing-in-itself and appearance approach to existence. Since Aristotle's inability to reveal the function of quantifications in propositions in his analyses of language created a deficiency in terms of revealing the operations in language, Frege, who put quantifications into use in a different way, wanted to demonstrate that there is a logical field behind natural language from this point of view. In addition, Frege's function approach takes its place as the basis of all languages.

In the Aristotelian classical logic approach, the grammatical form of propositions is considered sufficient. In his conceptual analysis of judgements, the subject and predicate are a new judgement. Frege, inspired by the conditions that arise in the scope of a number in arithmetic, proposed the scope of a concept and a function that would encompass this scope as the logic of language. About this, he developed the idea of judgement. Based on meaning and reference, he integrated the context of the

concept and the context of the sentence. This new understanding of language achieved the logic of language by presenting the foundations of arithmetic as logical. Thus, without the need for the existence of a concept before a judgement, conceptual relations are passed through the thoughts that enable the judgement to be obtained. The task of logic is to obtain the commonality of meaning by working on the concept (Frege, 2022, pp. 65-66). This requires a process. It is possible to define this process as turning into content. Turning into content is the turning of the concept into an object. This rotation is the condition of 'representation by an object that we signify with the word concept' (Frege, 2019, p. 66).

According to Frege, mathematical objects can be explained directly according to the laws of logic. The concept of number can be separated from intuition. The idea of number is not, as in Kant's thought, an object that must conform to knowledge based on experiment and determined according to the principles of reason. Instead, mathematical objects are based on the foundations of arithmetic. The foundations of arithmetic are also logical. In this case, mathematical objects such as numbers are logical objects. The logical object is the truth value and completes the function. Since this function gains a function as a result of the reference provided by the argument placed in the function, the meaning carried by the relevant argument becomes an object. Objects of this type are logical objects due to the process of obtaining them. Frege tries to give a description of objectivity that will separate the objectivity of the concept from psychological situations. Logical objects exist in a third realm that he explains as the realm of thoughts. Thoughts are in sentences according to Frege. They can also be thought without judgement. However, the reference of sentences and the independence of sentences carry their reality as thought.

As a result, Aristotelian classical logic has been changed in terms of language understanding. There is an analytical language based on the relationship between function and argument around Begriffsschrift. Since the definition of number is given in this language, it is claimed that the idea of synthetic a priori is not valid in mathematical objects and logic. There is a reality of thought in which the concept comes to the fore and the meaning of the concept is fixed by reference. With Frege, the use of language without the need for the category of substance provides the reality of thought. The relation between concept and object is conveyed objectively through the relation of meaning and reference. The validity of meaning and reference is presented based on the reality of thoughts.

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

KAYNAKÇA

- Aristoteles (2002). *Kategoriler*. (S. Babür, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Aristoteles (2005). *İkinci Çözümlemeler*. (A. Houshiary, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*. (5. bs.). (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yay.
- Başdağ Baş, H. (2017). Klasik epistemoloji yaklaşımıyla yeni epistemolojiyi değerlendirmek. *Felsefe Dünyası*, 66, 131-159.
- Beaney, M. (2019). Frege. (B. Lee, Ed.). *Dil Felsefesi içinde* (s.52-81). Ankara: Fol Yay.
- Bochenski, I. M. (1961). *A History of Formal Logic*. USA: University of Notre Dame Press.
- Cassirer, E. (2017). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. (D. Özlem, Çev.). İstanbul: Notos Kitap.
- Çekirge, M. (2023). *Kant'ta ve Frege'de yargıların kaynağı meselesi*. (Yüksek lisans tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>.
- Çevik, A. (2019). *Matematik Felsefesi ve Matematiksel Mantık*. İstanbul: Nesin Yay.
- Çiçekdağı, C. (2016a). Kopula üzerine. *Kaygı*, 26, 131-141.
- Çiçekdağı, C. (2016b). Aristoteles mantığında 'belirsiz adlar. *Felsefi Düşün*, 7, 33- 44.
- Çitil, A. A. (2018). *Çağdaş felsefe I*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay.
- Dereko, A. (2012). Duyum, gönderge ve yer üzerine. *Posseible Düşünme Dergisi*, 1, 50-69.
- Dummett, M. (1981). *Frege: philosophy of language*. New York: Harper & Row Publisher.
- Dursun, Y. (2015). *Felsefe ve matematikte analitik/sentetik ayrımı*. Ankara: İmge Yay.
- Frege, G. (1997). Thought. (M. Beaney, Ed.). *The Frege Reader içinde* (s.325-345). Blackwell Publishing.
- Frege, G. (2019). *Kavram Yazısı*. (M. Özdemir, Çev.). İstanbul: Külliyyat Yay.
- Frege, G. (2020). *Aritmetiğin temelleri*. (H. B. Gözkan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Frege, G. Kavram ve nesneye dair. (M. S. Türk, Çev.). *Fonksiyon, Kavram, Anlam içinde* (s.61-77). İstanbul: Ketebe Yay.
- Gözkan, H. B. (2018). *Kant'ın şemsiyesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Gözkan, H. B. (2020). Frege ve aritmetiğin temelleri. *Aritmetiğin Temelleri içinde* (s.13-71). İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Gültekin, H. H. (2020). *Kant ve Frege'de varlık yüklemi*. (Yüksek lisans tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>.
- Güven, Ö. (2012). *Kant, Bolzano ve Frege'de yargıların temellendirilmesi ve a priorilik sorunu*. (Doktora Tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>.
- İnan, İ. (2018). *Dil felsefesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay.
- Kant, I. (2019). *Saf Aklın Eleştirisi*. (6.bs.). (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Keskin, G. (2011). *Kant'ın transsendental mantık anlayışı* (Yüksek lisans tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>.
- Kuşlu, H. (2012). Çelişmezlik ilkesi bağlamında Aristoteles'in sofizme bakışı. *Felsefe Dünyası*, 55, 274-292.
- Ross, D. (2011). *Aristoteles*. (Ahmet Arslan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yay.
- Rossi, J. G. (2020). *Analitik felsefe*. (2.bs.). (A. Altınörs, Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Shields, C. (2022). *Aristoteles*. (M. M. Gökyüz, Çev.). İstanbul: Alfa Yay.
- Şaman, E. B. (2021). Cevher – Araz. Ömer Türker (Ed.), *Metafizik içinde* (s.495-513). İstanbul: Ketebe Yay.

- Tarhan, D. E. (2016). Frege'nin matematik felsefesinin Husserl fenomenolojisi açısından değerlendirilmesi. *Felsefe Arkivi*, 44, 49-76.
- Tarhan, D. E. (2019a). *Husserl ve Frege'de anlam sorunu*. (Doktora Tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>.
- Tarhan, D. E. (2019b). Frege'de yargıların formel mantıksal analizi ve düşünceler üzerine. *Felsefe Arkivi*, 51, 235-247.
- Vilkko, R. & Hintikka, J. (2016). Existence and predication from Aristotle to Frege. *Philosophy and Phenomenological Research*, 2, 359-377.
- Weiss, B. (2019). Dummett. (B. Lee, Ed.). *Dil Felsefesi içinde* (s.315-345). Ankara: FOL Yay.
- Wood, A. (2020) *Kant*. (A. Kovanlıkaya, Çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayın.
- Yıldırım, M. (2016). Frege'nin fonksiyon-argüman ayrımı ve genel önermelere ilişkin analizi. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2(6), 125- 141.
- Yıldırım, M. (2017). Frege'nin anlam ve gönderim ayrımı. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7(2), 163-183.



Duygusal Kapitalizmin Hoşnutsuzluklarına Karşı Nietzscheci Direnç İzlekleri

Necdet Yıldız*

* Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof.

Anadolu Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Felsefe Bölümü /
Anadolu University, Faculty of
Letters, Department of
Philosophy
necdetyildiz@anadolu.edu.tr
Eskişehir / TÜRKİYE

Gönderim / Received:

15 Eylül 2024

Kabul / Accepted:

20 Ocak 2025

Alan Editörü / Field Editor:

Gürcan Şevket Avcioğlu

Öz

Bu yazı, Eva Illouz'un tanımlamış olduğu “duygusal kapitalizm” kavramı çerçevesinde neoliberal toplumlarda bireylerin karşı karşıya kaldığı psikopolitik bazı krizleri ve bu krizlere karşı Nietzscheci bir direncin olanağını ve kapsamını tartışmaktadır. Yazıda, Illouz'un yanı sıra Edgar Cabanas ve Byung-Chul Han gibi düşünürlerin eleştirilerinden hareketle, günümüzün yönetimselliğinin duygu yönetimi kaynaklı olarak ortaya koyduğu tehlikeler ve bunlara karşı geliştirilebilecek Nietzscheci bireysel stratejiler sorgulanmaktadır. Duygusal kapitalizmin özellikle bireyi sonsuz bir biçimde izole edip ona sonsuz sorumluluk yüklemesi, iyileşmek istemeyen hasta bir özne tipi ortaya çıkarması ve başkalarına duyarsız narsistik bir tür içe dönüşü tetiklemesi gibi tehlikeleri formüle edilip ele alınarak, Nietzsche'nin birey-toplum ikiliği hakkında tarihselliği ve toplumsallığı da hesaba katan perspektivist anlayışının yanı sıra kendini aşma ve aktif unutma gibi kavramsal vurguları ortaya konmakta ve bu düşüncelerden hareketle, bahsedilen tehlikelere karşı bazı direnç izlekleri sunulmaktadır. Sonuç olarak, bu direnç izleklerinin bireyi korumada önemli faydalarının olduğu iddia edilse de bireysel stratejilerle sınırlı kaldığı için bazı eksiklikleri de beraberinde getireceği kabul edilmekte, toplumsal değişim stratejileri ile kombine edilmiş daha kapsayıcı bir bakış için bu yazıda olduğu gibi Nietzsche'nin Eleştirel Teori düşünürlerine ait olanlar gibi güncel ve daha yoğun toplumsal içerik taşıyan eleştirilerle birlikte okunmasının taşıdığı önem vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Değer felsefesi, çağdaş felsefe, siyaset felsefesi, duygusal kapitalizm, Nietzsche.

Nietzschean Paths of Resistance against the Discontents of Emotional Capitalism

Abstract

This paper discusses certain psychopolitical crises faced by individuals in neoliberal societies within the framework of “emotional capitalism” as defined by Eva Illouz and explores the possibility and scope of a Nietzschean resistance to these crises. Along with the critique of Illouz, drawing on the thoughts of thinkers like Edgar Cabanas and Byung-Chul Han, the paper examines the dangers posed by contemporary governmentality related to the management of emotions. It investigates potential Nietzschean-inspired individual strategies to counter these threats. Specifically, the analysis formulates and addresses the dangers of emotional capitalism, such as placing infinite responsibility on the individual by isolating it infinitely, producing the “sick subject” who does not wish to heal, and

triggering a narcissistic inward turn that results in insensitivity towards others. The paper highlights Nietzsche's perspectivist understanding, which considers both historicity and sociality in the individual-society duality, along with his conceptual emphases on self-overcoming and active forgetting. These Nietzschean ideas are then used to propose resistance strategies against the aforementioned dangers. In conclusion, while these resistance strategies are beneficial for protecting the individual, they are confined to individual approaches and thus limited. This highlights the importance of reading Nietzsche alongside contemporary and socially focused critiques, like the ones of Critical Theory, to develop a more comprehensive perspective, as exemplified in this article.

Keywords: Value philosophy, contemporary philosophy, political philosophy, emotional capitalism, Nietzsche.

GİRİŞ

Sigmund Freud, *Medeniyet ve Hoşnutsuzlukları* adlı yapıtında medeni yaşamın bireyler için baş edilemez zorluklar getirdiğini ve bunun karşısında şu üç temel önlemden en az birinin vazgeçilmez olduğunu söyler: “güçlü oyalanmalar, ki sefilliğimizi hafife almamızı sağlarlar; [ikame] doyumlar, ki onu azaltırlar; sarhoş edici nesneler, ki bizi [bu sefilliğimize] duyarsız kılarlar” (Freud, 2000, s. 66)¹. Freud bu yöntemlerin en etkilisinin kimyasal yöntem olan sarhoş olma olduğunu söylemişse de (Freud, 2000, s. 68), günümüzün dijital çağında adeta bir veri kümesine dönen insan için belki de ilk yöntem eskisine göre biraz daha öne çıkacaktır. Tabii ki çağın değiştiğini ve global sistemin işleyişinin eskisinden çok farklı bir hale geldiğini söylemeye hiç gerek yoktur ve şüphesiz ki yeni çağ bize eskisinden çok daha girift problem alanları açmıştır. Ancak güncel problemleri anlayıp ona çözüm aramanın, felsefenin her gün erdemi tartışmayı içeren Sokratik görevi olduğunu söylememiz ve sürekli hatırlatmamızda fayda olacaktır. Çağımız bize hangi zorlukları getirmektedir? Bunları aşmada bireysel ve toplumsal düzeylerdeki stratejilerimiz ne olmalıdır?

Toros Güneş Esgün, Akbank Sanat’ın 21. Yüzyıl Felsefe Sorunları ile ilgili düzenlediği felsefe seminerlerindeki konuşmasında, çağımızın adlandırılması hususundaki tartışmaya dikkatleri çeker ve bu konudaki çeşitli önerilerden söz eder (Esgün, 2024). Eleştirel teorisyenler, onun deyişiyle, isim tartışmasına ve daha da önemlisi günümüzün sorunlarına reçete arayışına çoktan başlamışlardır. Esgün, çağımız için ortaya konmuş isim önerileri arasında bilişsel kapitalizm, dijital kapitalizm, teknolofeodalizm, finans kapitalizmi, yamyam kapitalizmi gibi önerileri gündeme getirir. Konuşmasında, özellikle Eva Illouz’un *Soğuk Yakınlıklar: Duygusal Kapitalizmin Şekillenmesi* adlı yapıtına (Illouz, 2011) referansla çağımız kapitalizminin bir adlandırmasının da “duygusal kapitalizm” olduğunu ortaya koyar ve günümüz sorunlarını özellikle bu kavramsallaştırma üzerinden inceler. Ona göre duygusal kapitalizm çok boyutlu bir etik-politik kriz ortaya çıkarır ve bu kriz iki temel büyük tehlike içerir: Duygusal kapitalizm, 1) bireylerin toplumsal yaşamdaki mutsuzluklarının sorumluluğunu tamamen kendilerine yükler, 2) kişileri birbirinden koparan bir soğukluğu besleyerek bireylerin başkalarıyla olan dayanışma ilişkisini bozar (Esgün, 2024).

Daha genel bir perspektiften konuşursak, günümüz siyaset felsefecilerine en az iki temel problemin soruşturması ilgili olarak önemli görevler düştüğünü söylememiz mümkündür. Bunlar, 1) Bilişsel alanda veri ve algoritma kullanımının oluşturduğu iktidar biçimleri,² ve 2) duyguların yönetiminin oluşturduğu iktidar biçimleri olarak karşımıza çıkar. Bu yazıda az önce bahsettiğimiz ikinci ana nokta ile ilgili olarak Eva Illouz’un “duygusal kapitalizm” adlandırmasının içeriğini ve yarattığını düşündüğümüz hoşnutsuzlukları ortaya koyup, bu hoşnutsuzluklarla bireysel olarak baş etmek için yol gösteren Nietzscheci izlekler ortaya koyacağız. Yazının yapısına geçmeden şunu belirtmek isteriz ki, bu yazı klasik anlamda bir siyaset felsefesi yazısı olmaktan ziyade, güncel politik durumun ortaya çıkardığı birtakım hoşnutsuzluklara karşı bireysel stratejilerin soruşturulduğu bir yazı olacaktır.

Yazının ilk bölümünde Illouz’un “duygusal kapitalizm” kavramını “terapötik duygusal tarz,” “öğüt edebiyatı” (*advice literature*), “acı anlatısı,” “mutluluk endüstrisi” gibi kavramlarla açıklayıp bu kavramın günümüz duygusal iktidarını nasıl yönlendirdiğini anlatacağız. İkinci bölüme geldiğimizde, Nietzsche’nin günümüz terapötik anlatısıyla kesişen ve ayrışan görüşlerini “perspektivizm,” “kendini aşma,” “acı,” “hafıza” ve “mutluluk” gibi temalarla işleyeceğiz. Sonuç bölümünde ise duygusal kapitalizmin hoşnutsuzluklarına karşı Nietzscheci bir direncin olası imkanını ve kapsamını ortaya koymaya çalışacağız.

¹ Çeviri yazar tarafından düzenlenmiştir.

² Bu yazıda diğer temel soruna dair bir inceleme yapacağız. Yine de bilişsel kapitalizm ve özellikle algoritmik yönetimsellik kavramıyla ilgili Türkçe literatürden bir makaleyi önermenin faydalı olacağını düşünüyoruz: Emre Şan’ın (2022) “Bernard Stiegler’in Teknoloji Felsefesi Problemleri: Algoritmik Yönetimsellik ve Bilişsel Proleterleşme” adlı yazısı bu konuyla ilgilenmek isteyenler için önemli bir kaynak olacaktır.

Duygusal Kapitalizm ve Hoşnutsuzlukları

Illouz'a göre “duygular, davranışın derin bir şekilde içselleştirilmiş ve düşünümsele olmayan yönleridir (Illouz, 2011, s. 15). Ancak bunun nedeni duyguların içinde toplumsal olanın bulunmaması değil, bilakis fazlasıyla bulunmasıdır. Toplumsal olanla duygular, Illouz'a göre karşılıklı ve yoğunluklu etkileşim halindedirler. Bu nedenle sosyal davranışın itici gücünü anlamak isteyen bir düşünür, duygulardan bağımsız bir şekilde bunu yapamaz. Başka bir deyişle, duygularımızın içindeki toplumsallığı keşfedersek, bu bize çağımızın yönetimselliği hakkında önemli bilgiler verecektir. Illouz'a göre 20. Yüzyıl Amerikan kültürüne şekil veren önemli bir kuvvet, “terapötik duygusal tarz” olarak betimlediği bir fenomendi. Bunda, ona göre, Freud'un kuramlarının Amerikan kültürünün duygulara karşı yaklaşımına zamanla egemen olmasının önemli etkisi olmuştur. Freud'un kuramları davranışları normal ve patolojik olarak ikiye ayırırken, özellikle açıklamada başat rol alan cinsel davranışta patolojik olanı ilksel statüye yerleştirerek normal bir cinsel gelişimi ulaşılması gereken zor bir hedef olarak tanımlıyordu. Peter Gay'in ifadesiyle Freud, pek çok insanın belki de hiç ulaşamayacağı zor bir “normal” cinsellik hedefini betimleyerek “*olgunlaşmış –normal– bir cinsel istek bir başarıdır*” anlayışını ortaya koymuştu (Gay, 1988, s. 148). Freudcu Psikanaliz, kişinin hem iç yaşamını, hem de kişiler arası iletişimini düzenleyen birtakım uygulamalardan oluşan bir teknik olarak yayıldı ve elit tabaka ve popüler kültürün ortak alanlarında oldukça avantajlı bir konumda yer alarak büyük bir yayılım sağladı (Illouz, 2011, s. 24). Bu yayılım aynı zamanda normalin bir başarı olarak algılanmasının yayılımı olarak da okunabilir. Bunun nedeni, yaygınlaştığını belirttiğimiz söylemin bu ön kabulü taşımasıdır.

1920'lerde Amerika'da yayılmakta olan öğüt endüstrisi (*advice industry*), toplumda psikolojik fikirlerin, terminolojinin ve duygusal formların filizlenip yaygınlaşması için benzersiz bir ortam sunmuştu, çünkü psikolojinin bilimsel otoritesinden faydalanıp yasaya benzeyen genel açıklamalar sunabilme fırsatını veren bir dil ortaya koyuyordu. Illouz'a göre öğüt edebiyatının duygusal kapitalizmin teşekkülünde Freudcu kuramı pekiştirip popüler bir terminoloji ve terapötik söylemi tabana indiren önemli bir rolü bulunuyordu. Illouz'un ifadeleriyle,

[p]sikanaliz ve psikoloji, öğüt endüstrisi için altın madeniydi çünkü bilim ruhuyla paketlenmişlerdi, çünkü son derece kişiselleştirilebiliyorlardı (her bir bireye ve herkese uyuyorlardı), çünkü çok çeşitli soruna değinebiliyor böylece de ürün çeşitliliğini sağlıyorlardı ve çünkü tabulaştırılmış konulara tarafsız bir bilimsel bakış sunuyor gibi görünüyorlardı (Illouz, 2011, s. 24).

Öğüt edebiyatının tüketici piyasası gitgide büyümüş ve kitap endüstrisi bilimsel bir anlatıya has özellikler taşıyan Freudcu psikanalizin kavramlarını (hem kuramsal hem de öyküsel olarak, bilimsellik kaygısını çoğunlukla çok da fazla ön plana almadan) sonuna kadar kullanmak suretiyle hem ticari kar elde etmiş, hem de terapi kültürünü tüm topluma yaygınlaştırıp terapötik dilin bir norm haline gelmesinin yolunu açmıştır (Illouz, 2011, s. 24-25). Dolayısıyla 20. Yüzyıl, “psikolojik insan” adı verilen insan türünü ortaya çıkarmıştır (Rieff, 1987, s. xv). Bunun devamında ise psikologlar, 20. Yüzyıl ilerledikçe her konuda uzmanlaşmış ve görüşlerine her alanda ihtiyaç duyulan rehberler haline gelmiştir.

Illouz, psikolojinin bir rehber olarak otoritesini en derinden yaşayan kurumlardan biri olarak Amerikan şirketini gösterir. 1920'lerden itibaren yönetsel kararlardaki otorite geleneksel kapitalist patronların elinden teknokratların başını çektiği çoklu güç odaklarına geçmiş, bu geçişte teknokratların “bilim, akılcılık, genel refah” retoriklerini kullanmasının önemli payı olmuştur (Illouz, 2011, s. 26). O yıllarda özellikle Elton Mayo'nun araştırmalarında ortaya koyduğu bir veri, Amerikan iş dünyasını derinden etkilemiştir. Bu bulgu, “*verimliliğin, iş ilişkilerinde çalışanların duygularına önem ve dikkat göstermesi ile doğru orantılı olarak arttığı yönündeydi*” (Illouz, 2011, s. 27). Mayo, aynı zamanda terapötik kategorileri işyerine ithal ederek hoşnutsuz çalışanların şikayetlerinin şirketlerce dinlenmesini sağlayan anketler geliştirdi. Mühendislik ağırlıklı bir yönetimin akılcılığa dayalı yönetim anlayışını yıkıp, yerine “insan ilişkileri” söylemini koyan Mayo,

aile ve işyeri arasında süreklilik kurmuş oldu ve aslında psikanalitik imgelemi, ekonomik verimlilik dilinin tam da kalbine yerleştirdi. Dahası, iyi bir yönetici olmak giderek iyi bir psikoloğun özelliklerini sergilemek anlamına gelmeye başladı: Anlamak, dinlemek ve işyerindeki sosyal etkileşimlerin karmaşık duygusal yapısıyla tarafsız bir şekilde baş etmek gibi beceriler gerekli hale gelmişti (Illouz, 2011, s. 30).

Psikolojinin şirketlerdeki egemenliği gitgide arttı ve psikologlar işyerindeki insan ilişkilerini iyileştirmek için düşünce ve yöntem geliştiren bilgi uzmanları haline geldiler. Psikoloji dili, yöneticiler ve şirket sahipleri için cazipti çünkü kâr artırmayı, işçi-işveren arasındaki huzursuzlukları çözmeyi ve yönetici-çalışan ilişkilerini uzlaşmacı bir şekilde düzenlemeyi vaat ediyordu. Çalışanlar için de psikoloji dili cazipti çünkü liderliği doğuştan gelen bir ayrıcalık gibi gören anlayış yerine onu kişilik yapısına ve başkalarını anlama kapasitesine dayandırarak daha demokratik bir görüntü sunuyordu. Önceki sistemde işçiler yöneticilerinin otoritesine tabi olurken, psikoloji söylemi çalışanlar ve yöneticiler arasındaki güç ilişkilerini demokratikleştiriyor, duyguları kontrol edebilenlere yönetici olup sınıf atlama fırsatı sunuyor ve kişilik yapısının toplumsal ve yönetsel başarının anahtarı olduğu inancını aşıyordu. Bu yeni sosyalleşme ve duygusal biçimi, "eşitlik" ve "işbirliği" gibi kültürel güdüler etrafında şekilleniyor ve bu varsayımlar, şirket içindeki sosyal ilişkileri daha verimli hale getiriyordu (Illouz, 2011, s. 33).

Kişisel gelişim anlatısı ve bu anlatının temelinde yatan acı anlatısı ile birlikte terapötik anlatı, şirketler ve öğüt edebiyatı gibi yerlerde ortaya çıkıp filizlenmiş, sonrasında bütün topluma ve bireysel ilişkilene biçimlerine adeta hegemonik hale gelecek ölçüde yayılmıştır. Ancak, normal olarak acıyı dindirmesini bekleyebileceğimiz terapötik anlatının, beklenenin aksine, aslında pek çok acı biçimlerini de ürettiğini söyleyebiliriz. Illouz şöyle der: "[P]sikolojinin başlıca görevi, çok çeşitli ruhsal acıyı belirsiz bir sağlık ideali ve kendini gerçekleştirme aracılığıyla dindirmek olduğundan ve terapötik ikna aslında kişisel bir acı anısı yaratılmasına katkıda bulunduğundan, ne ironiktir ki dindireceği varsayılan acıların çağuna neden olmuştur" (Illouz, 2011, ss. 94-95). Başka bir deyişle terapötik anlatı kişiyi yaşamının ilk yıllarındaki acılara konsantre olmaya teşvik eder ve ters giden şeylerde kişiyi bu ters giden şeyi yakalama konusunda ikna etmeye çalışır. Acı ve ondan türeyen duygular standardize edilmiş, kendini gerçekleştirme öğretisine dahil edilmiş ve eğer doğru, yani söyleme göre "bilimsel" hamleler yapılmadığı takdirde acı dindirilemeyecektir ve birey zihinsel sağlığına kavuşamayacaktır. Bugün bu anlatının örneklerini sosyal medyada da sıkça görmemizin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, bu anlatının özellikle sosyal medyada karşılaştığımız pek çok örneğinin bilimsel değerinin olduğunu söylemenin güç olduğunu ifade etmek isteriz.

Tam da bu noktada "suçun bireyselleşmesi" şeklinde kavramsallaştıracağımız şu tehlike ortaya çıkacaktır: Eğer bir kişi kendini gerçekleştirmede yetersiz olduysa veya acılarını dindiremediyse bu durumun tüm sorumlusu olarak algılanacak ve yargılanacaktır. Çünkü bilimsel olarak gerektiği farz edilen hamleyi ya bulamamış (bunun için gereken özeni göstermemiş), ya da uzmanlarından gereken yardımı almamıştır. Hatta belki de pek çoklarının nezdinde sosyal medyadaki kimi hesapların paylaşımlarında bile bulabileceği -sözgelimi, "yedi adımda toksik bir ilişkiyi nasıl tanırırsınız" gibi bir başlık taşıyan ve yalnızca kaydırılarak rahatça takip edilebilen- basit çözümleri bile uygulamaktan aciz bir birey olarak değerlendirilecektir. Bunu bir tehlike olarak yorumluyoruz, çünkü burada dayanışmayı, tanınmayı, yakınlığı tehdit eden bir unsur vardır. Terapi kültürünün hüküm sürdüğü bir kültürde eğer bir kişi duygusal sorunlardan mustaripse yaşadığı şeylerden kendisi sorumlu olacak, onunla -kendisine düşen sorumlulukları eksik yerine getirdiği için- empati kurulamayacak ve onunla dayanışma yoluna gidilmesi olasılık dışı kalacaktır.

Terapötik anlatının hegemonik derecede yaygınlaşmasının vurgulamak istediğimiz ikinci tehlikesi de "hasta özne" olarak betimleyeceğimiz bir öznelilik türünü ortaya çıkarıyor olduğunu düşünmemizdir. Terapi anlatısı, temelini Freud'un attığı "normalin hedeflenen bir ideal" olması anlayışından da ilham alarak, iyileşmeyi sürekli devam eden ve neredeyse hiç bitmeyen bir süreç olarak

ortaya koyacaktır. Acı anlatısı bireyi sürekli kendi acısıyla ilgilenen ve diğer her şeyle olan ilişkisini kendi acısı ekseninde değerlendiren bir biçimde kurgular. Terapi kültürü, acıyı anlatma hakkını bireye verir ve bireyin “tanınma” ihtiyacını bu şekilde sağlar. Illouz, Robert Hughes’un şu sözlerini alıntılar: *“kültürümüz acı demokrasisinin hüküm sürdüğü giderek artan oranda itirafçı bir kültürdür. Herkes zengin ve ünlü olmayabilir ama herkes acı çekmiştir.”* (Moore, 1972, s. 17; Akt. Illouz, 2011, s. 87). Tıpkı Zizek’in de vurgu yaptığı gibi, çağımız koşullarında hepimiz potansiyel kurbanlar haline gelebileceğimize göre *“en temel hak, Hami Bhabha’nın deyişiyle, anlatmaktır; hikayenizi anlatma hakkı, kendi acınızın kendine has anlatısını açık ve kesin olarak ifade etme hakkı”* (Zizek ve Daly, 2004, s. 141; Akt. Illouz, 2011, s. 87). Toplumun acıyı dinlemeye talip olduğu ve tanınma ihtiyacının acının ifadesi yoluyla son derece rahatça tatmin edildiği bir kültürde acıların unutulamayacağını, daha da çeşitli şekillerde anlatılarak yeniden üretilip sürekli dolaşıma sokulma tehlikesinin oluşacağını düşünüyoruz. Bu durum, az önce bahsedilen kişisel acı anısı yaratımı ile birlikte düşünüldüğünde, terapötik kültürün tehlikelerinden birini daha gözler önüne serecektir: Takılı kalan, iyileşmek istemeyen, hatta “iyileşmeme istenci” taşıyan “hasta özne.”

Terapötik kültürün bu yazıda bahsedeceğimiz son tehlikesi de adeta narsist bir biçimde kendi içine dönüp, kendinden başkalarını asla önemsemeyen bir bireyciliği yaymasıdır. Acı anlatısı tüm dünyayı bireyin acısı perspektifinden kurduğu için, bu anlatıyı benimseyen bireyin içine dönmesi ve diğer her şeyi kendi acısının dinmesi üzerinden kurgulaması pek de anormal olmayacaktır. Bu tehlikeyi, diğer tehlikeler ile ilişkiselliği içerisinde duygusal kapitalizmin son dönemine egemen olan “mutluluk endüstrisi” fenomenine dair bir diğer yapıtın ortaya koyduğu bilgiler ışığında ele alalım ve bu yapıtta ele alınan “mutluluk saplantısı” üzerinden az önce söylediklerimizi daha net bir hale getirelim.

Edgar Cabanas ve Eva Illouz (2023), *Mutlu Yurttaş İmalatı: Mutluluk Endüstrisi Hayatımızı Nasıl Kontrol Ediyor?* adlı yapıtlarında, çağımız insanının yaşamlarının ne pahasına olursa olsun mutluluğu hedefleyen yurttaşlar yaratan bir mutluluk endüstrisinin kontrolü altına girmesini konu edinir. Cabanas ve Illouz’a göre neoliberalizm, temelindeki birtakım önkabulleri olmaksızın eksiksiz biçimde değerlendirilemez. “[T]üm bireylerin ruhsal durumlarını istediği gibi yönetebilen, çıkarlarını gözetebilen ve hayattaki esas amacı olarak anladıkları şeyin –kendi mutluluğunu elde etmenin– peşinde koşabilen özgür, stratejik, sorumlu ve özerk varlıklar olduğuna (ve olması gerektiğine) ilişkin etik ve ahlaki aksiyonlar...” neoliberalizmin adeta kalbinde yer alır (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 71). Yazarlara göre yeni yüzyılın başı yaygın bir “bireyselleşme ve psikolojikleştirme” ile karakterizedir ve bunu Gilles Lipovetsky gibi bazı yazarlar “ikinci bireyci devrim” olarak tanımlar. Bu devrim, Cabanas ve Illouz’a göre neoliberal iktidarın işleyişi açısından önemliydi, çünkü

söz konusu toplumların yapısal açıkları, çelişkileri ve paradokslarının psikolojik özellikler ve bireysel sorumluluklar üzerinden açıklanmasına olanak tanıdı. Bunun sonucunda, örneğin çalışma hayatı gitgide kişisel projeler, yaratıcılık, ve girişimcilikten ibaret bir sorun; eğitim bireysel yetkinlikler ve yetenekler sorunu; sağlık alışkanlıklar ve yaşam tarzı sorunu; aşk ilişkilerarası benzerlik ve uyumluluk sorunu; kimlik bir seçim ve kişilik sorunu; toplumsal ilerleme bireysel gelişme ve başarı sorunu olarak anlaşılmaya başlandı (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 71).

Bunun sonucu olarak psikolojik boyut lehine sosyal boyut tamamen görmezden gelinmeye başlandı ve politika da bireysel psikolojiye indirgenmek suretiyle yerini “terapötik politika”ya bıraktı. Bütün bunların sonucu olarak neoliberal söylemde bireycilik vurgusu kademeli olarak mutluluk söylemine evrildi (Cabanas ve Illouz, 2023, ss. 71-72). Duygusal kapitalizmde mutluluk söylemi çok işlediği için hızlı bir biçimde yayıldı ve diğer değerlerden arındırılmış, ne pahasına olursa olsun mutluluğu hedeflememizi teşvik eden bir kültürün oluşmasına öncülük eden pozitif psikoloji, yüzyılımızın yükselen değeri oldu. Tabii ki bu mutluluk anlayışında bahsedilen mutluluk kavramı,

sağlık ve esenliği ifade eden nötr bir soyutlama değil, az önce bahsetmeye başladığımız ve üzerinde konuşmaya devam edeceğimiz önkabul ve içerimlerle dolu bir kavramdır.

1998 yılı için Amerikan Psikoloji Derneği (APA) başkanlığına seçilip bu görevi yürütmüş Martin Seligman, 2002 yılında yayınlanan *Gerçek Mutluluk: Kalıcı Doyuma Ulaşma Potansiyelini Gerçekleştirmek İçin Yeni Pozitif Psikolojinin Kullanılması* adlı yapıtında mutluluğun bir formülünü verir: “Mutluluk = genetik olarak belirlenmiş mutluluk ayar noktası + mutluluğunu artırmaya yönelik iradi, tasarlanmış aktiviteler + mutluluğu etkileyen çevresel koşullar” (Seligman, 2004; Akt. Cabanas ve Illouz, 2023, s. 78-79). Bu formülün bir de oransal dağılımını veren Seligman, mutluluğumuzun yüzde 50’sinin genetikten, yüzde 40’ının iradi çabalardan ve yüzde 10’unun çevresel faktörlerden geldiğini söyler. Bu formül bazı psikolog ve entelektüellerce ciddi eleştiri almışsa da müthiş bir rağbet görüp popülerleşmiş, bütün pozitif psikoloji literatürüne adeta hâkim olmuştur. Tabii ki, bu formülde önemli bir husus hemen dikkat çeker: Mutluluğun yüzde 90’ı bireyin kendisinden, ancak yüzde 10’u çevresel koşullardan gelmektedir. Formüle göre çevresel koşulları değiştirmek son derece maliyetli ve etkisi sadece yüzde 10’da kalan bir çabadır. Dolayısıyla, Seligman’ın ortaya koyduğu “mutluluk formülü”nü temel alırsak, çevresel koşulları değiştirme çabalarına değmeyeceği sonucuna varırız (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 79). Bu durumun, duygusal kapitalizmdeki “bireyi suçlamak” olarak bahsettiğimiz tehlikeyi beslediğini tahmin etmek hiç zor değildir. Çünkü bir bireyi mutsuz edebilecek dış koşullar yüzde 10’luk bir seviyededir ve kendi elinde olan kısma karşı adeta önemsizdir. Esgün’ün (2024) de belirttiği gibi, duygusal kapitalizm, “eşitsizlikleri perdeler” ve bunu bazen burada olduğu gibi eşitsizliklerin önemsiz olduğu algısı vasıtasıyla yapar. Tam da bu noktada duygusal kapitalizmin vazettiği mutluluk anlayışının çözmeyi vadettiği sorunların bazılarını aslında, bunları daha çözümsüz hale getirerek daha da derinleştirip derinleştirmede sorusu sorulabilir. Çünkü bahsettiğimiz mutluluk tanımı ve oranları pozitif psikoloji içinde dahi oldukça sert eleştiriler almış ve spekülatif olmakla suçlanmışsa da bu tanımın söylemsel etkisi büyük olmuş ve bu anlayış söylemin geneline egemen olmuştur. Bugün de şahit olduğumuz bu durum, bireyleri yüzde 90’ı kendilerine bağlı olan mutluluğu başaramamalarından ötürü sürekli suçluluk duygusuna iten bir olgudur.

Cabanas ve Illouz, 2008 ekonomik krizinden sonra ortaya çıkan tabloda bireylerin dış dünyadaki gelişmeler karşısında derin bir umutsuzluğa düştüğünü ve krizin etkilerinin, sözkonusu yapıtın yazıldığı 2018 yılında halen devam ettiğini söyler ve Jack Barbalet’in ekonomik ve politik dünyadaki belirsizlik ve kaygı ortamlarında bireylerin içe dönmeye yönelik eğilimlerini hatırlatan sözlerini alıntılar (Barbalet, 2004, s. 174; Cabanas ve Illouz, 2023, s. 88). 2008 krizi örneğinde, kriz sonrası neoliberal toplumlarda yaşayan bireyler, kendilerini derin mutsuzluklardan korumak için içe dönüşün gerekli olduğu sonucuna varmışlardır. Bu inanç Illouz’a göre bireye narsistik bir kendilik kaygısı yükler ve Cabanas ve Illouz’un ifadesiyle “insanları sorunlarının çözümünün esasen kişisel çaba ve dayanıklılıktan geçtiğine ikna ettiği ölçüde sosyopolitik değişimin kolektif inşası olanaklarını sınırlandırır” (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 89).

Byung-Chul Han’a göre neoliberalizm, yaşadığı krizleri bireye sonsuz sorumluluk yükleyip kendi ortaya çıkardığı sorunları görünmez kılarak aşar. Günümüz neoliberal toplumlarında bu, Han’ın tahayyülünde, her bireyin birer girişimci haline getirilip sonsuz derecede tekilleştirilmesiyle yapılmaktadır (Han, 2019, s. 25). Böylelikle kolektif bir birim olan sınıf kavramı ortadan kalkar. Nitekim Han, bu durum hakkında şunları söyleyecektir:

Kapitalizmin mutasyon geçirmiş biçimi olarak neoliberalizm işçiyi bir girişimci haline getirir. Başkası tarafından sömürülen işçi sınıfını komünizm değil neoliberalizm ortadan kaldırır. Bugün herkes kendi şirketinin kendini sömüren işçisidir. Herkes birey olarak hem efendi hem köledir. Sınıf mücadelesi de insanın kendisiyle iç savaşı haline dönüşür. [...] Neoliberal rejimlerde üretim araçlarının sahipleri tarafından sömürülen bir proletarya, bir işçi sınıfı mevcut değildir. Maddi olmayan üretimde zaten herkes kendi üretim aracına sahiptir. Neoliberal sistem gerçek anlamda bir sınıf sistemi değildir.

Aralarında uzlaşmazlık bulunan sınıflardan oluşmaz. Sistemin istikrarını sağlayan da işte budur
(Han, 2019, s. 25).

Bu durumu duygu yönetimi açısından incelersek, yukarıda söylediklerimizi desteklediğini hemen görürüz. Böyle bir düzende bireylerin birbirleriyle savaşı söz konusudur ve her bir birey, girişimci olarak, diğerinin en fazla iş ortağı olabilecektir. Bu da mutlak bir yalnızlaşma, dayanışma yoksunluğu, kolektif bir narsizm ve depresif ruh durumları getirecektir. Başka bir deyişle, sınıfların — algı boyutunda da olsa— ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan bir durum olan sınıf çatışmasının ortadan kalkması, sınıf dayanışmasının da ortadan kalkmasını doğuracaktır. Terapötik söylemi hegemonik kılan da tam olarak budur: Her girişimci en iyi terapi hizmetini alıp kendini diğer girişimcilere karşı konumlandırabileceği en üst yerde konumlandırılmalıdır. Bunun için sürekli çalışmalı, acısını sürekli hatırlayıp, sürekli onun üstesinden gelmek için yine terapötik söylemin sınırları içinde elinden gelenin en iyisini yapmalıdır. Çünkü onunla eleştirel bir ilişkide değil, hegemonik bir ilişkidedir. Bunun nedeni şudur: Bir girişimci, onu girişimci kimliğiyle değerlendirdiğimizde girişim yaptığı çağın ve çevrenin yönetsel normlarının sorgulayıcısı değil, aktif bir uygulayıcısıdır.

Özetle, duygusal kapitalizmin, öğüt edebiyatı, terapötik anlatı, acı anlatısı ve yarattığı bireyi mutluluk saplantısı ile duygusal yaşantımız ve kendi kendimiz ve başkalarıyla ilişkilene biçimlerimiz üzerinde kritik etkileri vardır diyebiliriz. Bu etkiler arasında özellikle -birbirlerinden tamamen ayırık olmayan- üç durumun oluşmasından tehlike olarak bahsedilebilir. Bunlar 1) “suçun bireyselleşmesi,” 2) “hasta özne” ve 3) “narsistik derecede kendine dönen özne” tehlikeleridir. Bunların tehlike olarak ortaya konmasının nedeni ise bireyleri kendi içlerine döndürüp oraya hapsederek diğerleriyle empatiyi, dayanışmayı ve toplumsal sorunların çözümüne katkı yapmayı reddeden narsistik “deneyim makinelerine” çevirme ve eşitsizliklerin perdelenmesiyle toplumsal sorunları doğru anlaşılamaz ve çözülemez hale getirme potansiyellerinin bulunmasıdır. Illouz, günümüzde araçsal mantığın kişilerin iç dünyalarında ve diğer kişilerle iletişiminde tahakküm derecesinde etkili olduğunu söylerken, en yakın ilişkilerimizin de bundan nasibini aldığını, çağımızın soğuk yakınlıkların hüküm sürdüğü bir yeni Makyavelizm çağı olduğunu öne sürer (Illouz, 2011, s. 161). Böyle bir çağda yaşayan bir birey, eğer bütün bu olup biteni gerçekten sorun ediyorsa, belirttiğimiz tehlikelere karşı nasıl bir yol izlemelidir?

Nietzsche’ci Direnç İzlekleri

Bireysel stratejilerle duygusal kapitalizmin hoşnutsuzlukları ile baş etmeye çalışan her birimiz için Nietzsche’nin ciddi bir ilham kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. Bu bölümde yukarıda bahsettiğimiz hoşnutsuzluklara Nietzsche’ci yanıtlar bulmaya çalışacağız. Öncelikle Nietzsche’nin perspektivizm düşüncesi, hegemonik olan bütün düşünceleri çözmesiyle yardımımıza koşacak ve bu düşüncenin yardımıyla hatırlamaya ve acı anlatısına dayalı terapötik bakışın geçerli tek dünya görüşü olmadığını, terapötik perspektifin kendini tek geçerli perspektif olarak ortaya koysa da durumun farklı olduğunu ortaya koyacağız. Sonrasında, Nietzsche düşüncesinin “kendini aşma” kavramıyla ortaya koyduğu bakış açısını incelemek suretiyle Nietzsche’ci bakışın terapötik anlatı ile kesişen taraflarından bahsedeceğiz. Bunun ardından Nietzsche felsefesinin bireyi -sürekli kendi bağımsızlığının peşinden koşsa da- toplumun bir ürünü olarak gören anlayışı, unutmamanın hatırlamaya kıyasla önceliğine dair anlatısı, mutluluğun yaşam için çok da iyi bir rehber olmadığına dair görüşü gibi duygusal kapitalizme itiraz edeceğini düşündüğümüz yönlerini vurgulayacağız.

Nietzsche’nin perspektivizmi, duygusal kapitalizmin ortaya çıkardığını düşündüğümüz suçu bireye atma tehlikesi için çok önemli bir panzehir olarak düşünülebilir. Perspektivizm anlayışını içselleştirmiş bir kimse, başına birtakım sorunlar geldiğinde bir bakış açısıyla kendini suçlayabilse de, başka bir perspektiften başına gelenin daha tümel bir sistemin tikeldeki bir gerçekleşmesi olduğunu bilir. Nietzsche’nin perspektivizm anlayışı, olguların değil, yalnızca yorumların olduğunu iddia eder (Nietzsche, 2010a, s. 326). Bilgi iddiasındaki her önerme bir yorumdur. Nietzsche perspektivizm

anlayışını şu şekilde anlatır: “ ‘Bilgi’ sözcüğünün bir anlama sahip olduğu derecede bu sözcük bilinebilirdir; ancak diğer taraftan yorumlanabilirdir de. Arkasında bir anlam yoktur, sayısız anlamlar vardır.” (Nietzsche, 2010, s. 326). Bireysel perspektiften bakacak olursak hepimizin kendi esenliğimizin aleyhinde yaptığımız, hata olarak değerlendirilecek davranışlarımız bulunabilir. Peki, bu davranışları ortaya çıkaran yalnızca bizim hatalarımız mıdır? Nietzsche’nin perspektivizmi, bize olaylara tek bir perspektiften bakmayı değil, daha farklı bakış açılarını da devreye sokmamızı önerir. Toplumsal koşullar, çevresel faktörler bazen bireyi çaresiz bırakabilir. Mutsuz olmak her zaman bireyin kendisinden kaynaklanmayabilir. İnsan mutluluğunu tamamen bireysel yaşantılara indirgeyecek bir bakış, Nietzsche’nin Paul Ree başta olmak üzere bazı ahlak soykütükçülerine getirdiği “tarihsel görüş” yoksunluğu eleştirisinden nasibini alacaktır (Brandhorst, 2010, s. 17). Nietzsche aşağıdaki sözleri ahlak tarihçilerine değil de insan doğasını bireysel bir terapötik anlatıya hapseden söylemin temsilcilerine karşı söylemiş olsa, buna kimse şaşırılmazdı:

Diyeceğim, bu ahlak tarihçilerinin içinde hüküm süren iyi tinler varsa, onlara saygım tam! Ama ne yazık ki, tarih tininin kendisinin onlara yanaşmadığı, tarihin tüm iyi tinleri tarafından yüzüstü bırakılmış oldukları da kesin! Bunların hepsi, artık eski bir filozof adeti olduğu gibi, özünde tarihsel olmayan bir biçimde düşünüyor; buna şüphe yok (Nietzsche, 2011, s. 17).

Dolayısıyla, Nietzsche’nin perspektivist anlayışından ilham alarak şunu söyleyebiliriz: Psikolojik yaşamımızın salt bireysel perspektiften değerlendirilmesi, tarihsel görüden yoksun, sığ bir bakış açısı olacaktır. Bizi çevreleyen dünya tarihsel koşullar içinde oluşup belirli iktidar ağlarını ortaya koyar ve psikolojik yaşamımız içinde yaşadığımız iktidar ilişkilerinden tamamen bağımsız olarak düşünülemez. Dolayısıyla kendini dayatan, adeta hegemonik biçimde bireylerin kendilerini ve aslında daha da önemlisi birbirlerini suçlayarak dayanışma duygusuna ket vuran terapötik anlatı, duygusal yaşamımızda başımıza gelenlerin tam anlamıyla kapsayıcı, mutlak bir açıklaması değildir.

Bu noktada Nietzsche’nin terapötik anlatıya tümünden karşı görüşler ortaya koymuş olmadığını belirtelim ve Nietzsche’nin terapötik anlatı ile kesişen bazı yönlerini ortaya koyalım. Ortak yön olarak bahsedebileceğimiz ana tema, kendini geliştirme, ya da Nietzsche’nin ifadeleriyle karakterine şekil verme temasıdır. Nietzsche, yaşamı adeta bir kendi kendisinin üstesinden gelme olarak görür ve güçlü iradeli insanı sürekli ilerleyen, kendini geliştiren, yani kendi tekâmülüyle ilgilenen bir şekilde tahayyül eder ve tek bir şeyin gerekli olduğunu söyler:

Kişinin karakterine “stil vermesi” –bu büyük ve nadir bir sanattır! Bu, her birinin sanat ve akıl olarak görüldüğü ve hatta ondaki zayıflıkların bile göze hoş görüldüğü ana kadar, doğasının tüm güçlü ve zayıf yönlerini araştırıp onları sanatsal bir plana yerleştirenler tarafından yapılan bir şeydir. Burada doğalarına büyük miktarda bir ikinci doğa eklenmiştir; orada orijinal doğalarından bir parça çıkarılmıştır – ve bu her iki durumda da uzun bir pratik ve günlük çalışmalar sonucunda yapılmıştır. Burada, yok edilemeyen çirkinlik gizlenmiştir; orada ise yeniden yorumlanmış ve yüceltilmiştir. Şekillenmeye direnen ve belirsiz olan birçok şey korunmuş ve uzak görüşler için değerlendirilmiştir; bunlar, uzak ve ölçülemez olanı işaret etmek içindir. Sonunda, iş tamamlandığında, büyük ya da küçük her şeyi yöneten ve şekillendiren şeyin tek bir eğilimin tatmininin kısıtlaması olduğu anlaşılır. Bu eğilimin iyi ya da kötü olması sanıldığı kadar önemli değildir, yeter ki tek bir eğilim olsun (Nietzsche, 2010c, s. 232).³

Buradan, Nietzsche’nin bir değer kısıtlaması altında kişinin kendini şekillendirmesini övdüğü ve kendini kısıtlamalardan arındırıp “özgür” olduğu sanrısına kapılanları yerdığı; yani, aslında, bir anlamda, bir “kişisel gelişim anlatısı”na sahip olduğu söylenebilir. Bu anlatı, kişinin eğilimlerini süzüp oradan bir değerler hiyerarşisi çıkararak, kendisini, kendisinde hâkim olmasını istediği eğiliminin

³ Çeviri makalenin yazarı tarafından yapılmıştır.

doğrultusunda adeta bir heykel gibi yontmasını, yani kendisini bir değer etrafında organize edilmiş birtakım kısıtlamalarla yaratmasını kıymetli bulur.

Nietzsche gerçekten de bir kimsenin vicdanının kişinin olduğu kişiye dönüşmesini, yani kişisel bir tekâmülü vazettiğini düşünür (Nietzsche, 2010c, s. 219). Külliyyatı içinde “kendini aşma” kavramını sürekli vurgulamış, kişinin sahip olduğu zayıflıkları, korkuları ve kişiye verili olan toplumsal dayatmaları aşarak daha yüksek bir varoluş seviyesine ulaşmasını güçlü bir iradenin tezahürü olarak tahayyül etmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere o, bireyin kendi içindeki potansiyeli keşfetmesini savunur. Bu ethosu paylaştan bir birey yaşama acısıyla tatlısıyla evet diyen, kendisine verilmiş değerleri yeniden değerlendirip kendini sürekli aşma istenci içinde olan, yani kuvvetli bir güç istencine sahip bir birey olacaktır. Soylu bireyi “*ahlak-üstü anlamda ahlaki bir ifadeyle*” (Nietzsche, 2017a, s. 197) sürekli kendini aşan birey olarak betimleyen Nietzsche’ye göre bu kavram, pek insanca yaşamımızın en zengin biçiminin bir ifadesi olarak düşünülebilir.

Söylediklerimizin ışığında Nietzsche felsefesinin kişisel gelişim anlatısıyla ortak yönleri olduğunu söylememiz mümkündür. Nietzsche, açık bir biçimde bir kişinin kendisini bir yönde geliştirmesini söylemektedir. Ancak burada şu farklılık hemen kendini gösterecektir: Nietzscheci bir kişisel gelişim, dışarıdan bize dayatılan söylemlere uyum göstermek veya acı anlatısını benimseyip bunun üzerinden seyreden bir kişisel gelişim anlatısı olmayacaktır. Nietzsche, şunu hemen belirtelim ki, Illouz, Cabanas ve Han gibi düşünürlerle şu ortak paydada buluşur: Birey boşluktan çıkmaz; toplumsal bir üründür. Az önce de değindiğimiz gibi, bir birey, kendini diğerlerinden arındırılmış, soyutlanmış ve mutlak bir biçimde bağımsız ve özgür olarak görüyorsa bu Nietzsche’ye göre tam anlamıyla bir sanrıdır.

Herhangi bir konuda tek başına olma hakkımız yoktur bizim: ne tek başımıza yanılabiliriz, ne de tek başımıza hakikati bulabiliriz. Daha çok, bir ağacın meyve vermesine benzer bir zorunlulukla gelişir içimizde düşüncelerimiz, değerlerimiz, evet’lerimiz ve hayır’larımız, eğer’lerimiz ve acaba’larımız - hepsi de birbirleriyle akraba, birbirleriyle ilintilidir ve bir istencin, bir sağlığın, bir toprağın, bir güneşin ürünleridir (Nietzsche, 2011, s. 8).

Nietzsche’nin külliyyatıyla iştigal edenler onun seçkin bireyi öne alsa da, “Hangi çağ nasıl meyveler verir?,” “Hangi kültür ne gibi sonuçlar ortaya koyar?” gibi bireyi toplumun ve münhasıran kültürün içinde değerlendiren sorular soran bir anlayışa sahip olduğunu teslim edeceklerdir. Yukarıdaki alıntıdan da bunu rahatça çıkarabiliriz. Düşüncelerimizin ve psikolojimizin içinde yaşadığımız kültürden, toplumdan ve çağdan etkilenmemesi olanaksızdır. Birey, sadece yaşamının ilk yıllarında yaşadığı deneyimler üzerine kafa yorarak onların üstesinden gelemeyebilir. Amacı bu bile olsa bunu tek başına yapması mümkün değildir, bir başarı elde edecekse bu yine bir toplum içinde gerçekleşebilir. Kültür tam da bu yüzden önemlidir. Çünkü sağlıklı kültürde sağlıklı bireylerin yetişmesi mümkün değildir. O halde, Nietzsche’nin şimdi çizdiğimiz bağlamla sınırlı kalmak kaydıyla, Adorno’nun şu meşhur sözüne katılacağımızı söyleyebiliriz: “[Y]anlı hayat doğru yaşanmaz” (Adorno, 2012, s. 162).

Önceki kısımda ifade ettiğimiz gibi, duygusal kapitalizmin önemli ölçüde sırtını dayadığı acı anlatısı acıyı unutmama, onu sürekli anlatmaya teşvik eden bir kültürü ortaya koyar. Bunun ortaya koyacağı tehlikeden bahsetmiştik: “Hasta özne” tehlikesi. Sürekli acısını anlatmaya çalışarak onu çözmeye çalışan bir öznellik, bir yerde acıyı sürekli tekrar döngüsüne alıp iyileşmeyi reddeden, acısını anlatma hakkından ve imtiyazından vazgeçmek istemeyen “hasta özne” tipi tehlikesini ortaya koyacaktır. Nietzsche ise acının olumlu getirilerinin olabileceğinin farkındadır. *Putların Alacakaranlığı*’nın önsözünde Aulus Gellius’un şu sözünü alıntılar: “*Increscunt animi, virescit volnere virtus*” [Tek bir yara, maneviyatı derinleştirir, erdemleri geliştirir] (Nietzsche, 2010b, s. 1). Bununla birlikte, acıların zamanı geldiğinde hazmedilip unutulmasının, onların üstesinden gelinmesinin bir sağlık göstergesi olduğunu düşünür. Ona göre daha yeni, eskisinden daha soylu yaşantılara ancak

öncekileri unutup zihnimizde yer açarak uzanabiliriz. Unutkanlık kuvveti ona göre atıl bir kuvvet değil, geçmiş yaşantılarımızı hazmetmemizi sağlayıp yenilerine olanak tanıyan etkin ve pozitif bir kuvvettir (Nietzsche, 2011, ss. 51-52). Dahası, Nietzsche'nin anlatımıyla, hayvan olarak insanda bellek bulunmaz. Bellek insan bedenine sonradan, devlet aygıtının kurulmasının da içinde bulunduğu tarihsel süreçlerde, adeta kanla yazılmıştır (Nietzsche, 2011, ss. 83-84). Bir hayvan ömrü boyunca neredeyse, bizim insani olarak tanımladığımız biçimde düşünecek olursak, hatırlamadan yaşar. Yani yaşam açısından düşünecek olursak, anımsamadan yaşanabilir. Ancak eskiyi unutmayan, hiçbir şeyin üstesinden gelemeyen ve hızlıca kendini tüketir. Nietzsche'ye göre hayvanlar yeryüzünde insanlardan daha mutludur; çünkü unutmaya yetileri insanlar gibi süreçlerden geçerek bozulmamıştır. Bir bireyin kişisel tarihine, bir toplumun da tarihine gereğinden fazla sıkı sarılması zararlı etkilere sahip olabilir. Nietzsche şöyle der:

Zamanla yalnızca ve yalnızca tarihsel olarak duyumsamak isteyen bir insan, uykudan yoksun kalmaya zorlanmış bir insana ya da yalnızca tekrar tekrar geviş getirerek yaşamak zorunda olan bir hayvana benzer. Demek ki: hayvan örneğinin gösterdiği gibi, neredeyse hiç anımsamadan yaşamak hatta mutlu yaşamak mümkündür, ama unutmadan yaşamak kesinlikle mümkün değildir. Ya da, anlatmak istediğim şeyi daha basit bir biçimde şöyle açıklayayım: uykusuzluğun, geviş getirmenin, tarih duyusunun, yaşayana - ister insan olsun bu yaşayan, isterse bir halk ya da bir kültür - zarar verdiği ve sonunda onu yok ettiği bir derecesi vardır (Nietzsche, 2015, s. 7).

Burada kastedilen geçmişin tamamen unutulması veya eski yaşantıların sorumluluklarından kaçılması gerekliliği değildir. İnsan bir kez hafızaya sahip olmuşsa, onun unutulması ancak aktif unutmaya şeklinde olabilir ve bu aktif unutmaya "hem bir unutmaya biçimidir hem de, paradoksal bir biçimde, geçmişteki eylemlerimiz için mutlak sorumluluk almanın bir yoludur" (Talay Turner, 2021, s. 53). Bunu, yine Nietzsche'nin sözlerinden başlayarak şu şekilde açıklayalım: "bir bireyin bir halkın ve bir kültürün sağlığı için tarihsel olmayan da, tarihsel olan da eşit ölçüde gereklidir" (Nietzsche, 2015, s. 9). Yani geçmişte yaşananlardan ders alıp bu derslerle karakterlerine şekil verebilen güçler olarak insanlar, geçmiş hatırlamanın olumlu etkilerini kullanabilir. Ancak geçmişteki olay veya acılar belli bir yerde onlara yük olmaya başlarsa, bu yükten de kurtulmaları, büyümeleri için faydalı olur. Bu yüzden bu gibi durumlarda yapacakları en iyi şey, eskiden dersleri alıp kendilerini yeni ve daha soylu deneyimlere açma iradesini göstermektir. Dolayısıyla, acı anlatısının iyileşmek istemeyen "hasta özne" tehlikesine karşı ortaya koyabileceğimiz izlek de şöyle bir şeye benzemelidir: Acıdan ders çıkarıp onu sisteminden atma becerilerini kazanma iradesi. Acıların sürekli tekrar eden bir biçimde anlatılması ve tekrar tekrar deşilmek suretiyle ruminatif bir döngüye sokulması ise, mutluluk endüstrisine maddi anlamda katkılar yapabiliyor olsa da Nietzscheci bir bakışla insanlar için çözümünün düşünülmesinde fayda olan bir sorun gibi görünmektedir.

Mutluluk endüstrisinin yoğun aktivite gösterdiği güncel duygusal kapitalist değer sisteminin aksine Nietzsche, mutluluğun "en yüksek iyi" olduğu fikrine alaycılıkla karışık bir şüpheyile yaklaşır. Mutluluk Nietzsche'ye göre sıradan mutluluk anlayışımızın aksine mutsuzluğun zıttı değildir. Mutluluk ve mutsuzluk ona göre adeta birer kardeş, hatta ikiz kardeş gibidir (Nietzsche, 2010c, s. 270). Bunun nedeni açıktır: Mutluluğa açık bir kimse risk alan kişidir. Etkinliğinin sonu mutluluğa gidebilme ihtimalini ne kadar taşıyorsa, mutsuzluğa gitme riskini de o kadar taşır. Nietzsche "her bilinçli varlığın (hayvan, insan, insanlık vs.) gelişim sürecindeki bilinçsiz amacının" en büyük mutluluk olduğunu da doğru olmadığını düşünür (Nietzsche, 2017b, s. 83). İnsan mutlu olmak için evrimleşmemiştir: Evrim sadece evrimleşen bir varlığa işaret eder, onun mutluluğuna değil. Dolayısıyla Nietzsche, yaşamsal yolculuğumuzun ve gelişimimizin doğa tarafından verilen amacının mutluluk olduğu tezine katılmaz. Dahası, Nietzsche için mutluluk bir başarı değildir; aynı şekilde, mutsuzluğu da bir başarısızlık sayamayız. Bir insanın bilge olması ona mutluluk getirmeyebilir. Aynı şekilde, tüm erdemlerden yoksun bir kimse de oldukça mutlu bir yaşam sürebilir.

Birçok insan, sadece küçük mutluluklar yakalayabilecek durumdadır. Bazı insanların tedavi edilememesi ve bazılarının hep hastalıklı olması, nasıl tedavi sanatı için bir karşı tez oluşturmuyor ise, bilgilerinin onlara daha fazla mutluluk vermemesi de bir antitez değildir. Herkesin iyi bir talih sayesinde büyük ölçüde kendi mutluluğunu gerçekleştirebileceği yaşam anlayışını bulmasını dilerim; buna rağmen yaşamı acınacak halde olabilir ve kıskanılacak bir yanı da yoktur (Nietzsche, 2017b, s. 207).

Erdem ve mutluluğun birbiriyle paralel gittiği tezine karşı çıkan Nietzsche, bilgi, gelişim veya ahlaklılık gibi değerler yerine sadece mutluluğu seçen bir insanın aslında tinsel olarak fakirleşeceğini savunur. Çünkü insan eğer bunları arıyor ve bunlara gerçekten değer veriyorsa, mutluluk idealinden en azından kısmen vazgeçmeli, güvenilirmez yollardan geçerek mutluluğunu tehlikeye atmalıdır (Nietzsche, 2010a, ss. 262-263).

Nietzsche'nin mutluluğa olan yaklaşımına baktığımızda mutluluğun tek bir formüle indirgenemeyeceğini düşündüğünü görürüz. Çünkü her kişi mutluluğu farklı şeylerde bulur. Bunun nedeni basittir, tüm bireyler farklı karakterlere sahiptir. Örneğin bir savaşçının savaşırken, bir sanatçının sanatını icra ederken, güzel görünmek isteyen birinin iltifat alırken mutlu olması daha olasıdır. Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz: Nietzsche'ye göre kişi neyse mutluluğu da odur. Mutluluk kendi için istenen bir amaç olmamakla birlikte, bireyin kişisel yolculuğunun özellikle en etkin anlarındaki en doğal eşlikçisidir. Ona göre "[ş]ayet birey mutlu olmak istiyorsa, ona mutluluğa giden yol ile ilgili talimatlar verilmemelidir, çünkü bireysel mutluluk, başkalarının bilmediği, kişisel kurallarla mümkündür, dış kaynaklı kurallarla sadece engellenir, örselenir [...]" (Nietzsche, 2017b, s. 82). Dolayısıyla, ona göre mutlulukla ilgili formüllerin geçerliliği yoktur, kişi nasıl kendini bulacaksa, mutluluğunu da öyle bulacaktır. Ancak, ona göre, mutlulukları üzerinden kişilerle ilgili ipuçları edinebiliriz. Nietzsche, Hristiyan bir mutluluğu "rahatsız edilmemişliğin, doymuşluğun, sakinliğin mutluluğu" olarak tanımlar ve bu tip bir mutluluğu "kutsal hatip" olarak betimlediği Augustinus'un diliyle "Sabbatların Sabbatı" olarak nitelendirir. Bu tip mutluluğa karşı Alkibiades ve Sezar'ın örneğini oluşturduğunu iddia ettiği savaşçı bir mutluluğu koyar ve bunun da "güçlü ve uzlaşmaz dürtülerin üstüne kendi kendiyi savaşmakta ustalık ve incelik" ile ortaya çıktığını öne sürer (Nietzsche, 2017a, ss. 113-114). Terapötik anlatının önerdiği mutluluğunun, yani sürekli acı çeken ve bu acının dinmesiyle mutlu olmaya çalışan bir mutluluğun ise Nietzsche açısından yukarıdaki ilk tipe benzediğini söylemek mümkündür. Hatta Nietzsche'nin bu tip bir mutluluğu Hristiyanlık ve Epikürosçuluk üzerinden nasıl değerlendirebileceği hakkında da bir öneride bulunmak istiyoruz. Nietzsche, Epiküros'un mutluluğu ile ilgili olarak şunları söyler:

Epiküros'un karakterini belki de herkesten farklı deneyimliyor olmamla gurur duyuyorum. Onun hakkında ne duyarsam duyayım, ya da ne okursam okuyayım, antik çağın öğleden sonrasının mutluluğunu hissediyorum. Onun gözlerinin, güneş ışığına batmış kıyıdaki kayalıkların ötesinde geniş, beyaz bir denize baktığını görüyorum. Bu ışıkta, ışık ve onun gözleri kadar güvenli ve sakin olan büyük ve küçük hayvanlar oynuyor. Böyle bir mutluluk, ancak sürekli acı çeken biri tarafından icat edilebilirdi (Nietzsche, 2010c, s. 110).

Günümüz insanının da acı öğretisinin hegemonyası altında sürekli acısını hatırlamaya programlı olduğunu düşünürsek, çağdaş durumu yukarıdaki alıntıyla birlikte değerlendirebiliriz. Epiküros, Nietzsche'nin anlatımıyla sürekli acı çeken biri olabilir, ancak bunun sebebi, onun böyle olmaya organize bir biçimde manipüle edilmiş olması olamaz. Dolayısıyla, günümüzün mutluluğu, Nietzscheci bir bakışla, manipüle edilmiş bir Epikürcülüğün ve Hristiyanlığa özgü çileci bir karakterin mutluluğu olarak düşünülebilir.

SONUÇ

Duygusal kapitalizmin hoşnutsuzluklarına karşı Nietzscheci direnç noktalarını tartışmadan önce, olası yanlış anlaşılmalara karşı belirtme ihtiyacı hissettiğimiz bazı şeylerden bahsedelim.

Öncelikle, özellikle vurgulamak isteriz ki, bu yazı psikoloji biliminin, psikiyatrinin veya terapi kavramının karşısında bir yazı değildir. Bilakis, karşı çıktığımız şey, bilim sosuyla bezenmiş olsa da son derece gayrı-bilimsel, kanıttan yoksun kanıtlarla örülmüş bir mutluluk ideolojisidir. Yukarıda kısmen bahsettiğimiz gibi, duygusal kapitalizmin terapötik söylemine ve mutluluk anlayışına getirilen eleştirilerin çoğu zaten psikoloji biliminin içinden gelmiştir. Bu ideolojiye ve onun gayrı-bilimsel tezahürlerine bugün sosyal medyada da sık sık rastlayabiliriz. Terapötik anlatı ve onunla birlikte giden neoliberal mutluluk anlatısı, psikolojinin içinden çıkıp tüm toplum ve sosyal medya dâhil olmak üzere iletişim araçlarına yayılıp hegemonya ortaya koyan ve bilimsel çevrelerden de hatırı sayılır derecede tepki alan bir söylemdir ve psikoterapinin kendisiyle karıştırılmamalıdır. Yani, bu yazının karşısında konumlandığı olgu bilimsel temellerden ortaya çıkmış psikoterapi değildir. Karşı olduğumuz ve bazı tehlikelerini ortaya koyduğumuz olgu, psikolojik sağlıkla ilgisiz basit günlük olayları bile psikolojikleştiren, medikalleştiren ve yaşamı neredeyse tamamen geçmiş acılara odaklı bir terapiden ibaret bir kişisel gelişim projesi haline getirmeye zorlayarak yaşam ve insan ilişkileri üzerinde hegemonya kuran bir kültür olan “terapötik kültür”dür. Bu yazıda neoliberal kültürün eleştirmenleri olan Illouz, Cabanas ve Han gibi düşünürlerden ilhamla genel bir çerçeve çizerek terapötik kültürün genel hoşnutsuzluklarını ortaya koyup buna Nietzscheci çözümler aradık. Bu makalenin doğrudan konusu olmasa da şunu da kısaca belirtelim: psikolojik rahatsızlıkların sıklıkla meydana geldiği kaydedilen günümüzde terapi kavramıyla olumlama ilişkisinde olmanın, terapötik kültürle de eleştirel ilişkide bulunmanın önem kazandığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla terapi olgusu ile kurulacak eleştirel bir olumlama ilişkisi, çağın hoşnutsuzluklarına karşı zihin açıcı bir tavır olacaktır. Bu konuda felsefenin danışmanlığına ve tam da bu yüzden özellikle Amerika ve Avrupa’da belirli aşamalar kat etmiş felsefi danışmanlığın yaygınlaşmasına ihtiyaç duyduğumuz bir çağda olduğumuzu düşünüyoruz.

Duygusal kapitalizmin ortaya çıkardığını düşündüğümüz üç temel tehlikenin 1) suçu bireyselleştirme, 2) hasta özne ve 3) narsistik içe dönüş olduğunu söylemiştik. Bu üç tehlikenin yeni olmadığı, daha önceden de suçu bireye atan yönetimselliklerin var olduğu ve hasta özneye ve narsistik içe dönüşlere yol açan ilk sistemin neoliberalizm olmadığı söylenebilir. Bu tür tartışmaları felsefi açıdan olumlu buluyoruz. Bahsettiğimiz tehlikelerin çağımızla olan ilişkisinin nerede başlayıp nerelere uzandığı oldukça üretken bir tartışma konusudur. Ancak, üzerinde durduğumuz konuların bu tehlikelerin şu anda nasıl ortaya çıkıp nasıl işlediğini detaylı ve ikna edici bir biçimde ortaya koyduğunu düşünüyoruz. Buna karşı çıkmak için yapılacak olan şey, bugün bu fikirlerin işlemediğini göstermek olacaktır. O yüzden bu tehlikelerin bütünüyle çağımıza has tehlikeler olduğu tartışmasına girmekten ziyade, çağımızda aktif olan önemli tehlikeler olduğunu ortaya koyup onlara karşı bazı itirazlar sunmaya çalıştık.

O halde önerdiğimiz direnç izleklerinden bahsetmeye başlayalım. İlk tehlike için Nietzscheci kaçış izleği olarak Nietzscheci birey anlayışını gösterebiliriz. Nietzscheci anlamda iyi yetişmiş bir birey yaptıklarının sorumluluğunu alan, sürekli kendini aşmanın peşinde olan ama hiçbir bireyin toplumsal koşullardan, kültürden ve yaşadığı çağdan azade olmadığını da bilen bir bireydir. Bu birey, kendi yaptıklarının sorumluluğunu almak için azami gayreti gösterse de başka bir kişinin veya topluluğun başına gelen sorunların tamamının o kişi veya topluluğun elinde olmadığını bilincindedir. Ayrıca Nietzsche’nin bireysellik anlayışından ilham alan bir kişi olaylara hem bireysel hem de toplumsal perspektifte -tarihselliği de, tarih dışılığı da ihmal etmeden- bakar. Bu da ona hem bireyselliğini hem de toplumsallığını aynı anda değerlendirebilmek gibi önemli bir zenginlik sağlar. İkinci tehlike olarak öne sürdüğümüz hasta özne tehlikesi için de yine Nietzscheci kendini aşma izleği devreye girecektir ve bunu bu sefer unutmamanın, kişinin kendini yeni deneyimler yaşamaya açmasının ve etkin olmanın terapötik güçlerini ortaya koyan tarafıyla yapacaktır. Çağın getirdiği unutmama, kurtulmama, üstesinden gelmeme isteği insanı içten içe öldüren bir yükür. Bu yük, etkinlikle ve yeni tecrübelerle beslenen aktif bir unutmama gerektirir. Kişisel acı anısı yaratan ve acıyı tekrar tekrar üreten çileci bir anlatı

olan acı anlatısı için Nietzsche'nin aktif unutulması adeta biçilmiş kaftandır. Bahsettiğimiz üçüncü tehlikeye ve bunun kaçış yoluna gelecek olursak, tamamen bireysellik ile şekillenmiş mutluluk saplantısının bir getirisi olan narsistik içe dönüşten kaçış izleği ise Nietzsche'nin mutluluğa karşı yaklaşımı olarak ortaya konabilir. Bireysel mutluluğuna saplanıp kalmış bir birey, ruhsal fakirlik içinde yaşayan bir birey olacak ve aslında zaten mutlu da olamayacaktır. Çünkü mutluluk ele geçirilip zapt edilen bir mülk değil, kişi kendisine dönüştüğünde ona eşlik eden bir fenomendir. Burada önereceğimiz Nietzscheci kaçış izleği, kişiye mutluluk garantisi vermese de -hatta, daha ziyade, mutluluğunu riske atma garantisi verse de- en azından kişinin yaşamına bir anlam katma potansiyeli olan bir izlektir: Kişinin kendi anlam dünyasını ve değerlerini yaratarak neyse ona dönüşmeyi amaçlaması ve bu dönüşüm esnasında başına gelenler olan kaderini sevmesi — *amor fati*. Değer yaratan ve yaşamına anlam icat eden birey, bu anlamın peşinden koşarken kendini yaratır ve çevresindekileri de bu dünyasına dahil eder. Burada bir parantez açalım: Nietzsche'yi doğrudan dayanışmanın düşünürü olarak öne süremeyiz. Ancak, onun kişinin ancak belirli bir bağlamdan ortaya çıkan bir varlık olduğunu çok iyi ortaya koyan bir düşünür olduğunu ortaya koyduk. Bu durumda Nietzscheci bir kaçış izleği olarak anlam yaratma edimindeki anlam bireysel vurguları yoğun olsa bile tamamıyla soyutlanmış bir karakter taşıyamaz. Dahası, Nietzsche asla soğuk yakınlıkların düşünürü değildir ve çağımızın bireyleri bu yeni Makyavelizme sürükleyen anlayışına karşı farklı ve sahici yakınlıklar öneren bir düşünürdür. Dolayısıyla Nietzscheci bağlamda kendini yaratan bir birey, günümüz toplumunun sorunlarını inceleyerek belli değerler etrafında dayanışmayı da bir değer olarak ortaya koyabilir.

Yazımıza, ortaya koyduğumuz Nietzscheci yaklaşımların politik bir duruma karşı ortaya konabilecek bireysel stratejilerden ibaret olduğunu yeniden hatırlatmak ve bireysel seviyedeki stratejilerin makro düzeydeki toplumsal durumlar karşısında her zaman biraz yetersiz olduğu uyarısını yapmak sureti ile son vermek istiyoruz. Bunun nedeni şudur: bireysel stratejiler kişileri ve yakın çevrelerini olumlu etkilese de genel hoşnutsuzluklar ortaya çıkaran yapıları değiştirme konusunda etkisizdir. Mevcut şartlar devam ettikçe, ortaya çıkardığı hoşnutsuzluklar da mutlaka devam edecektir. Nietzsche, çağımızda yaşadığımız birey-toplum çatışmasında yaşanan hoşnutsuzluklara karşı bireysel stratejiler için ilham alabileceğimiz değerli bir düşünür olsa da onun hem yaşadığı zaman itibarıyla günümüzün genel yapısına hâkim olması mümkün değildir, hem de zaten Nietzsche, politik analizleriyle ön planda olan bir düşünür değildir. Bunun yanı sıra dayanışmacı bir değer sistemini doğrudan Nietzsche ile kuramsallaştıramayız. Bu yüzden, bu yazıda da belirli bir ölçüde giriştiğimiz gibi Nietzsche'yi Eleştirel Teori düşünürlerinin eleştirilerinde olduğu gibi güncel ve toplumsal içeriği zengin eleştirilerle birlikte okumanın güncel sorunlara siyaset felsefesi penceresinden bakmak için faydalı bir eylem olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bireyin kendini kendiyi diyalogu içerisinde aşması Nietzscheci bir proje olarak yorumlanabilecekken, toplumsal sorunlarla ilgili çabalar entelektüel düzlemde ancak çağdaş sorunları bizzat yaşayan toplum düşünürlerinin ortaya koydukları gibi mevcut yapıları ifşa eden, sorgulayan ve ortaya çıkan durumlara toplumsal çözüm önerileri sunma arayışında olan politik felsefe analizleriyle desteklenebilir. Birey toplum için değerlidir; hasta bireylerle sağlıklı bir toplum inşa etmek mümkün değildir. Öte yandan, “yanlış hayat doğru yaşanmaz.” Yani, toplum da birey için önemlidir, çünkü toplumsal koşullar belli bir eşiğin ötesinde bozulmuş ise, buradan yüksek erdemlerle yaşayan bireylerin çıkması pek de olası olmaz.

SUMMARY

This article suggests two major challenges facing contemporary political philosophy: the governmentalities shaped by data and algorithms, and those arising from the management of emotions. It focuses on the latter, discussing certain psychopolitical crises faced by individuals in neoliberal societies within the framework of “emotional capitalism” as defined by Eva Illouz; and explores the possibility and scope of a Nietzschean resistance to these crises. Along with the critique of Illouz, drawing on the thoughts of thinkers like Edgar Cabanas and Byung-Chul Han, the paper examines the

dangers posed by contemporary governmentality related to the management of emotions. It investigates potential Nietzschean-inspired individual strategies to counter these threats.

The article exposes and criticizes “therapeutic culture,” which psychologizes almost everything in everyday life, promotes a superficial happiness ideology, and imposes emotional norms through social media and communication platforms. While distinguishing this pseudo-scientific culture from scientifically grounded psychotherapy and affirming the latter, this article identifies three primary dangers of emotional capitalism: 1) the individualization of blame, 2) the “sick subject,” and 3) narcissistic inwardness. While these issues are not unique to neoliberalism, they are particularly pronounced in the current era. Nietzsche’s philosophy is offered as a resource for finding escape paths to these tendencies. Against the individualization of blame, this article proposes a Nietzschean model of the individual as someone who takes responsibility for their actions while recognizing the broader social, cultural, and historical contexts that shape human experience. This perspective enables a balance between personal overcoming and a critical awareness of systemic influences.

For the problem of the “sick subject,” Nietzsche’s concept of self-overcoming is presented as a pathway to health and growth. This involves embracing new experiences and cultivating an active forgetting of past pains. Nietzsche critiques the ascetic narratives of pain that encourage individuals to dwell on their suffering, advocating instead for a forward-looking attitude that transforms pain into a source of strength and creativity. Active forgetting, powered by meaningful engagement with life and others, is seen as a vital antidote to the stagnant focus on past wounds that characterizes much of the therapeutic discourse.

The article also critiques the narcissistic inwardness fostered by emotional capitalism’s obsession with personal happiness. Nietzsche’s philosophy challenges the notion of happiness as an end in itself, emphasizing instead the creation of meaning and values as the highest aim of life. For Nietzsche, happiness is not a possession but an accompaniment to living authentically and creatively. The proposed Nietzschean escape from narcissistic inwardness involves embracing *amor fati*—love of fate—and striving to become what one is by creating one’s values and living a life full of meaning. While centered on the individual, this process inevitably connects to the social, as the values created must resonate within a broader human context.

In its conclusion, the article acknowledges the limitations of individual strategies in addressing systemic and complex problems. While Nietzsche’s philosophy provides valuable tools for personal growth and resistance, it is insufficient for effecting structural change. The persistence of emotional capitalism’s discontents requires systemic critiques and interventions, such as those offered by Critical Theory. A reading-together of Nietzschean thought and social and political critiques like the ones of Critical Theory is proposed as a means of addressing the interplay between individual and societal transformation. Nietzsche’s focus on self-overcoming complements the Critical Theorists’ commitment to critiquing and transforming oppressive social structures, offering a more holistic approach to the challenges of the contemporary age.

Ultimately, the article argues that while healthy individuals are essential for a healthy society, systemic conditions profoundly shape individual possibilities. Nietzsche’s insights into self-creation and *amor fati* inspire individual resistance, but broader societal change requires political and philosophical analysis that critiques existing structures and offers collective solutions. This dual approach, combining Nietzschean individual strategies with the structural insights of Critical Theory, an example of which is performed in this article, is presented as a way forward in navigating the complex interplay of individual and societal discontents in the era of emotional capitalism.

Makale Bilgileri

Article Information

Etik Kurul Kararı:

Etik Kurulu kararından muaftır.

Ethics Committee Approval:

Exempt from the Ethics Committee Decision.

Katılımcı Rızası:	Katılımcı bulunmamaktadır.	Informed Consent:	No participants.
Mali Destek:	Mali destek alınmamıştır.	Financial Support:	The study received no financial support from any institutions or projects.
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması bildirilmemiştir.	Conflict of Interest:	The author declares no conflicts of interest.
Telif Hakları:	Telif hakkı doğuracak görsel kullanılmamıştır.	Copyrights:	No materials subject to copyright is included.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (2012). *Minima moralia* (O. Koçak, çev.). İstanbul: Metis Yay.
- Barbalet, J. M. (2004). *Emotion, social theory, and social structure: a macrosociological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandhorst, M. (2010). Naturalism and the genealogy of moral institutions. *Journal of Nietzsche studies*, 40, 5-28. <https://doi.org/10.5325/jnietstud.1.40.0005>
- Cabanas, E. ve Illouz, E. (2023). *Mutlu yurttaş imalatı: mutluluk endüstrisi hayatımızı nasıl kontrol ediyor?* (T. Göbekçin, çev.). İstanbul: İletişim Yay.
- Esgün, T. G. (2024, Mayıs 23). *Tanınma krizi: duygusal kapitalizmin patolojileri* [Video kaydı]. <https://www.youtube.com/watch?v=NTLZTqtRATs>
- Freud, S. (2000). *Bir yanılısamanın geleceği, uygarlık ve hoşnutsuzlukları* (A. Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea Yay.
- Gay, P. (1988). *Freud: a life for our time* (annotated edition). New York: W. W. Norton & Company.
- Han, B.-C. (2019). *Psikopolitika: neoliberalizm ve yeni iktidar teknikleri* (H. Barışcan, çev.). İstanbul: Metis Yay.
- Illouz, E. (2011). *Soğuk yakınlıklar: duygusal kapitalizmin şekillenmesi* (Ö. Çağlar Aksoy, çev.). İstanbul: İletişim Yay. <https://go.exlibris.link/ycTX68pW>
- Moore, B. (1972). *Reflections on the causes of human misery and upon certain proposals to eliminate them*. Boston: Beacon Pr.
- Nietzsche, F. W. (2010a). *Güç istenci* (N. Epçeli, çev.). İstanbul: Say Yay.
- Nietzsche, F. W. (2010b). *Putların alacakaranlığı* (Mustafa Tüzel, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Nietzsche, F. W. (2010c). *The gay science: with a prelude in rhymes and an appendix of songs*. New York: Vintage.
- Nietzsche, F. W. (2011). *Ahlakın soykütüğü* (Z. Alangoya, çev.). İstanbul: Kabalcı Yay.
- Nietzsche, F. W. (2015). *Tarihin yaşam için yararı ve sakıncası: zamana aykırı bakışlar 2* (M. Tüzel, çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yay.
- Nietzsche, F. W. (2017a). *İyinin ve kötünün ötesinde* (M. Tüzel, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Nietzsche, F. W. (2017b). *Tan kızılığı: ahlaksal önyargılar üzerine düşünceler* (Ö. Saatçi, çev.; 6. bs). İstanbul: Say Yay.
- Rieff, P. (1987). *The triumph of the therapeutic: uses of faith after Freud*. Chicago: University of Chicago Press.
- Seligman, M. E. (2004). *Authentic happiness: using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment*. New York: Simon and Schuster.
- Şan, E. (2022). Bernard Stiegler'in teknoloji felsefesi problemleri: algoritmik yönetimsellik ve bilişsel proleterleşme. *ViraVerita E-Dergi*, 15, 105-135. <https://doi.org/10.47124/viraverita.1103061>
- Talay Turner, Z. (2021). Nietzsche'de tarih yazımı, hafıza ve aktif unutma. T. G. Esgün ve G. Salman (ed.), *Tanıdık ve yeni: Nietzsche'de aşırılık, yaşam, kendilik içinde* (ss. 53-65). İstanbul: Pinhan Yay.
- Zizek, S. & Daly, G. (2004). *Conversations with Zizek* (1st edition). Cambridge: Polity.



Thomas Paine'in Cumhuriyetçi Politik Kuruluşu

Özlem Ünlü*

* Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof.

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat

Fakültesi, Felsefe Bölümü /

Selçuk University, Faculty of

Letters, Philosophy

Department

ozlmunlu@gmail.com

Konya / TÜRKİYE

Gönderim / Received:

15 Eylül 2024

Kabul / Accepted:

26 Nisan 2025

Alan Editörü / Field

Editor: Ülfe Dağ

Öz

Modern politikayı tanımlayan ve on dokuzuncu yüzyılda zemin kazanacak olan, ulusal çoğunluğun politik iktidara katılması Amerikan Bağımsızlık Savaşı ve Fransız Devrimi olmak üzere iki politik devrim etrafında gerçekleşmiştir. Thomas Paine, ilk yıllarından itibaren bu demokrasi hareketlerini monarşiye karşı cumhuriyetçilik düşüncesini geliştirerek hem teoride hem pratikte desteklemiş politik bir aktördür. Bu çalışmanın amacı, ilkin Paine'in cumhuriyetçi politik kuruluşunu monarşi ile hak üzerinden kurduğu karşıtlık içinde anlamaktır. Bunun için Paine'in, çağdaşları Edmund Burke ve Emmanuel Joseph Sieyès ile girdiği polemiklere başvurulacaktır. İkinci olarak, Paine'in 1791-1792 tarihli *İnsan Hakları* eserinde formüle ettiği cumhuriyetçilikle, 1776 tarihli *Sağduyu* metninde savunduğu cumhuriyetçilik düşüncesinin gelişimini takip etmektir. Paine'in *Sağduyu* eserinde ortaya koyduğu üç çekirdek cumhuriyetçi ilke sırasıyla, monarşi karşıtlığı, Aydınlanmacı akılcılık ve ılımlı bir refahın cumhuriyetin vaatlerinden birisi olması gerektiğidir. Paine'in Fransız Devrimi üzerine düşünceleri geliştikçe bu ilkeler dönüşür ve belirlenim kazanır. *İnsan Hakları* Paine'in cumhuriyeti hem politik kuruluşun kendisi hem hükümet biçimi olarak formüle ettiği, böylelikle cumhuriyetçi geleneğe yaptığı özgün katkıyı sunduğu çalışma olarak öne çıkar. İster anayasa ve hükümet ister yasama ve yürütme ister yasama ve yargı arasında olsun, tüm bu politik ikiliklerde cumhuriyetçi politik kuruluşun esas fikri uygulamayı, yani yürütmeyi düzenlemektir.

Anahtar Kelimeler: Thomas Paine, politik kuruluş, cumhuriyetçilik, monarşi, ticaret.

Thomas Paine's Republican Constitution

Abstract

The participation of the national majority in politics, which defines modern politics and would gain ground in the nineteenth century, occurred around two political revolutions, namely American War of Independence and French Revolution. Thomas Paine was a political actor who supported these democratic movements both in theory and in practice by developing the idea of republicanism against monarchy from the very beginning of the revolutions. The aim of this study is, first, to understand Paine's republican constitution in terms of the opposition he establishes with monarchy on the basis of right. For this purpose, Paine's polemics with his contemporaries Edmund Burke and Emmanuel Joseph Sieyès will be appealed. Secondly, it follows the development of Paine's republicanism from his 1776 *Common Sense* to 1791-1792 work *Rights of Man*. The three core republican principles that Paine puts forward in *Common Sense* are, respectively, categorical opposition to monarchy, Enlightenment

rationalism, and moderate prosperity as one of the promises of any republic. As Paine's thoughts on French Revolution developed, these principles get transformed and becomes determined. Finally, *Rights of Man* stands out as Paine's masterpiece in which he formulated republic as both political constitution and regime, thus presenting his original contribution to the republican tradition. Whether between constitution and government, legislation and executive, or legislation and judiciary, the fundamental idea of the republican constitution in all these political dualities is to regulate the executive, that is the implementation.

Keywords: Thomas Paine, constitution, republicanism, monarchy, commerce.

GİRİŞ

Fransız Devrimi ve Amerikan Bağımsızlık Savaşı olmak üzere, rejimin monarşiden cumhuriyete ancak genel bir ayaklanmayla değişeceği düşüncesiyle şekillenmiş iki büyük devrim 18. yüzyıldan sonraki politik gidişatı kökten değiştirmiştir. 18. yüzyılın sonunda biri Kuzey Amerika'da Lexington'da, diğeri Fransa-Bastille'de olmak üzere iki büyük politik kriz Thomas Paine'in (1737-1809) politik düşüncesini büyük ölçüde şekillendirir. Patriarkal monarşiler ve aristokrasiler tarafından yönetilen milyonlar, iki büyük politik devrimle bu rejimlerin artık gayri meşru olduğuna ikna olacak ve demokrasilere, evrensel insan haklarına ve aktif bir halk fikrine giden yolu açacaktır. İşte cumhuriyetçiliğin 18. yüzyılın sonundaki radikal ve devrimci karakterine paralel girişimcileri ve savunucuları olmuştur. Bunlar arasında öne çıkan İngiliz politik figür Paine'in bu iki devrimle ilişkisi karşılıklıdır; bunlar bir yandan Paine'in politik düşüncesini şekillendirirken, diğeryandan Paine de devrimleri yükseltir. Paine'in çağdaşı ve karşıtı Edmund Burke'e göre "Yurttaş Paine" in "bir öğreti ve kuramsal dogma Devrimi" olan Fransız Devrimi'ne katkısı olmuştur (Burke, 1992, s. 208, 261). Paine, aktivist ve polemikçi kimliğinden ötürü İngiltere'de ölüme mahkûm edilir. Öyle ki Paine, İngiltere'nin, temsilen pek çok kuklasının yakılarak kendisine çok kez şehit olma fırsatı verdiğini söyler (Paine, 1792, s. 4). Yine Fransa'da Jakobenler Paine'i giyotine götürmüş ama kıl payı kurtulmuştur. Bunların yanı sıra, Kuzey Amerika'daki muhafazakâr monarşi yanlılarının lanet okumasıyla sadece kuramcı değil aynı zamanda eski ve yeni olmak üzere iki kıtada hem de arada kalan adada etkili politik bir aktivisttir (Clark, 2020, s. 322).

Paine tartışmalı bir figürdür. George Washington ve Thomas Jefferson gibi İngiltere sömürsünden kurtulmak isteyen Amerika'nın kurucu babaları Paine'i kibirli ama kullanışlı bulurlardı çünkü anavatanı olan Britanya'yı politik nedenlerden ötürü sevmiyordu. Diğer Aydınlanma düşünürlerinden daha ilginç ve şaşırtıcı bir biçimde, kibir, küstahlık, intihal, anavatanından nefret etmenin de aralarında bulunduğu türlü suçlamalara maruz kalmıştır (Claeys, 1989, s. 148-9). Paine'in yazdıklarını okuyup üzerine düşünenler arasında onun özgünlüğünü sorgulayanlar olduğu kadar, teslim edenler de mevcuttur (Claeys, 1989, s. 148). Aynı şekilde Amerika'da özellikle kriz dönemlerinde Paine'in alınılması olumluyken, istikrarlı dönemlere olumsuzla dönebilmiştir. Amerika'da hayranları olduğu kadar, abartıldığını düşünenler de mevcuttur. Ancak hepsinin üzerinde anlaştığı nokta, politik argümantasyonunun gücü, devrimci jargonunun heyecanı, Paine'i halka hitap etmesini bilen bir hatip yapmasıdır; işçi sınıfı ve orta sınıf arasında bir köprü kurmuş, onları birleştirmiş ve dahası, Amerikalı seçkinlerin politik ideallerini bu kesimlere ulaştırabilmiştir (Kuklick, 1997, s. xi).

Paine'in yazıları modern politik düşüncenin liberalizm, kapitalizm, demokrasi gibi belli başlı gelenekleriyle ilişkilendirilse de Paine'in cumhuriyetçiliğinin yerini sırf onun yazmalarına bakarak belirlemek kolay değildir. Paine uzmanı Gregory Claeys'e göre bunun nedeni, Paine'in mektepli değil alaylı olmasıdır (Claeys, 1989, s. 23). Benjamin Franklin'in dediği gibi, Paine kendi kendini yetiştirmiş bir adamdır (Kramnick, 1990, s. 135). Babası zanaatçı bir Quark olan Paine, yüksek eğitilmiş üst sınıf bir ailenin baba mesleğini devralan oğlu ve 1774 yılında otuz yedi yaşında İngiltere'nin Amerika'daki kolonilerine gidene kadar sıradan bir İngiliz'dir. Newton fiziğini, Hristiyan hurafelerinden şüphe duymayı, monarşiyi ve soylu aristokrat sınıfın Avrupa'daki Aydınlanma hareketiyle sorgulandığını, aldığı temel eğitimin üstüne koyarak halk evlerinde öğrenmiştir (Clark, 2020, s. 26). Paine'in İngiltere'deki böylesine sıradan giden hayatının yön değiştirmesi 1760'larda mottosu *Wilkes and Liberty* (1762-1774) olan politik krizle ilişkilidir. 18. yüzyıl popüler radikalizm hareketinden parlamento üyesi John Wilkes, Paine'in ilk gençliğinde işçi sınıfının, küçük esnafın ve tüccarın hafızasında yer etmiş, Wilkes ve Özgürlük muhalif sloganıyla ismini yazdırmıştır (Kuklick, 1997, s. viii). Wilkes, Leiden Üniversitesi'nden aldığı diplomasıyla, İngiltere'de muhalif olmanın iki unsuru olan cumhuriyetle ve Protestanlıkla Hollanda'da tanışmıştır. İngiltere'ye karşı hiçbir zaman cumhuriyetçi olmasa da Kral III.

George'u, 1745 Jacobite İsyanı'nı ima edercesine, *North Briton* dergisinin tam da 45. sayısında eleştirmesi, hakkında yakalama kararı çıkmasına ve hapse girmesine neden olmuştur (Claeys, 1989, s. 14). Wilkes'in hedefinde Kral'dan çok Kral'ın metinlerini yazdığı düşünülen Başbakan Lord Bute vardır. Dolayısıyla Parlamento'daki bu gerilim, Lordlar Kamarası ve Avam Kamarası arasındaki gerilimdir. Wilkes, Avam Kamarası parlamenti olduğu için dokunulmazlığı olması, parlamentoda halkın temsili tartışmalarını alevlendirmiş ve *Wilkes and Liberty* (Wilkes ve Özgürlük) sloganını popülerleştirmiştir. Hapisten çıktıktan sonra Parlamento'ya büyük bir halk desteğiyle yeniden seçilen Wilkes'in tekrar hapse girmesi gecikmemiş ama bu ona olan desteğin daha da artmasına neden olmuştur. Wilkes, hapiste geçirdiği iki yıla yakın süre içinde Haklar Bildirgesi Destekçileri Derneği oluşumuna destek vermiştir (Claeys, 1989, s. 14). Isaac Kramnick, Wilkes'in haklar bildirgesinde kullandığı dilin tarihsel ve akademik olarak önemli olduğunun altını çizer (Kramnick, 1990, s. 174). İki bakımdan da önemlidir çünkü Wilkes konuşmalarında yasama görevini üstlenmiş İngiltere Parlamentosu halkın "adil ve eşit temsil" edilmediği ama edilmesi gerektiği yer olduğunu söylemiştir. Kramnick'e göre, Wilkes'in adil ve eşit temsil talebini taşıyan soyut politik dili, John Locke'un *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* metninden miras kalmıştır. (Kramnick, 1990, s. 174).

Çok büyük bir kısmını, "tüccarlar, imalatçılar ve girişimciler" in oluşturduğu anti aristokratik reform hareketi, Britanya'nın üst sınıflarının baskı ve küstahlığının yanı sıra genel olarak sınıf farkının kinlendirdiği bir harekettir (Kramnick, 1990, s. 174). Wilkes hareketi, İngiliz radikalizmini göçle besleyerek Amerika'daki devrim destekçilerinin artmasına neden olmuştur. Yani Amerika'ya göç eden anti-monarşi yanlısı tek politik muhalif Paine değildir (Kramnick, 1990, s. 105; Durey, 1997, s. 190-91). Dolayısıyla, Paine Amerika'da da İngiltere kralına ve monarşiye karşı mücadele eder. İngiltere monarşisine karşı ayaklanmanın iyi bir yolu da Amerika'ya gidip İngiliz kralına karşı durmaktır. Kolonyal Amerikan ayaklanmaları da İngiltere'deki gibi orta sınıf merkezli ve politik seçkinlerin öncülük ettiği ayaklanmalardır. Paine için Amerika, öncesi ve sonrası olan bir milat, halkçı devrimci kişiliğini açığa vuracak olan politik bağlamı ona sunacak kıtadır.

1774 yılında Amerika'ya doğru yola çıkmadan önce, Pennsylvania kolonisinden Benjamin Franklin, Paine'e Londra'da bir referans mektubu vermiştir. Bu mektup sayesinde Pennsylvania'da İngiltere'deki hayatından tamamıyla farklı olarak, *The Pennsylvania Magazine*'de editörlük gibi, kolonyal dönemin politik atmosferinde kamuoyu oluşturma etkisi güçlü bir yerde çalışabilmiştir (Claeys, 1989, s. 22). 18. yüzyılın son çeyreğinde Kolonyal Amerika'da siyaset çok hassastır. Paine'in Amerika'ya göç ettiği 1774 yılında I. Kıta Kongre'si toplanmış ve toplantı sonucunda İngiltere yönetimi baskıcı bulunmuştur. I. Kıta ve II. Kıta Kongresi arasında Massachusetts vatanseverleri, Lexington ve Concord'a İngiliz ordusuyla Amerikan Bağımsızlık savaşını başlatacak bir çatışmaya girer. Bu çatışma, kolonyal savaşın ordusu olan Kıta Ordusu'nun kurulacağı II. Kıta Kongresi'nden önce İngiltere'nin Kuzey Amerika'daki kolonyal egemenliğini reddeden vatanseverlere, yani Amerikan devrimcilerine ya da Amerikan *Whig*lere cesaret verir. Tıpkı İngiltere'deki *Whigs* partisi gibi, Amerika'da da özgürlükçüler kendilerine aynı ismi vermiştir (Claeys, 1989, s. 52). Paine'in Amerika'da yaşamaya başladığında farkına vardığı şey Yeni Dünya ile içinden geldiği dünyanın politik sorunları arasındaki paralelliktir.

Bu paralellikte, kanımca, Paine'i bu denli ayırksı kılan, onun modern cumhuriyetçiliğinin, çağdaşlarının cumhuriyetçiliğiyle örtüşmemesidir. Cumhuriyet kavramının ne anlama geldiği hakkında ünlü tarihçi J. G. A. Pocock'a eleştiri niteliğinde yazdığı uzun girişte David Wootton, 18. yüzyılda İngiltere'de cumhuriyetçiliği karakterize eden şeyin ilk başta Kayzar'a karşı Brutus'un yanında olmaksa, ikinci olarak I. Charles'ın idamından yana olmak olduğunu söyler (Wootton, 1994, s. 4). Ancak, I. Charles idam edildiyse de yerine yine Charles'ın soyundan olan Kraliçe II. Mary ve onunla evlenmesi dolayısıyla Kral III. William gelmiştir. Yani İngiltere'de cumhuriyetçilik her ne kadar

monarktan kurtulma fikriyle belirlense de kategorik olarak monarşi karşıtlığını ima etmiyordu. İngiltere'deki cumhuriyetçilik, mutlak bir monarşi karşıtlığından çok, 1642 ayaklanması ve 1688 tarihli Şanlı Devrim (*Glorious Revolution*) sempaticanlığı ile belirlenen, İngiltere'nin yazılı bir anayasası olmaması dolayısıyla, yazılı olmaktan çok sözlü diyebileceğimiz bir karakterdedir. 18. yüzyılın ilk yarısında İngiltere'deki cumhuriyetçi politik kültür kendini cumhuriyetçi ilkeler ve cumhuriyetçi değerlerde, anayasal monarşiyle (*constitutional monarchy*) uyum içerisinde gösterir.

İşte bu noktada Paine, halk politikaya gerçekten dahil edilecekse, bunun ancak temsille mümkün olduğunu ve monarşi yanlılarına karşı bir cumhuriyetçi olarak temsilin ancak cumhuriyetle olanaklı olduğunu savunur. Paine'in *İnsan Hakları*'nda yeni sistem adıyla savunduğu temsili sistem, aristokrasi ve monarşiden farklı olarak, "kendine temel olarak toplumu ve medeniyeti alır; tabiatı, aklı ve tecrübeyi de kılavuz edinir" (Paine, 2018, s. 200). Dolayısıyla, yeni temsili sistemi anlamak için onun temelinde yatan toplumsallığın, politik yönetimin karşısında konumlandığı gösterilmelidir. Diğer bir deyişle, Paine için, monarşi yanlıların savundukları gibi, politik yönetimler, kendilerini önceleyen toplumsallıkların doğal devamlılıkları değildir. Temsili sistem de doğal bir yönetim biçimi değildir ama sözleşmeden önceki toplumsallığı meşru bir biçimde sözleşme sonrası politik yönetime yansıtabilen tek sistemdir. Bu nedenle monarşi kesinlikle cumhuriyetin alternatifi olamaz; diğer bir deyişle cumhuriyetçi değerler ve amaçlar monarşide içerilemez. Örneğin temsil, gerçekten de halkın sağduyusunun politikaya yansımaları amaçlar. Bu bakımdan, Paine için temsil, monarşinin politik kapasitesinin gerçekleştiremeyeceği cumhuriyetçi bir amaçtır. Burada Zafer Yılmaz'ın yaptığı hatırlatma önemlidir. *Thomas Paine Düşüncesinde Cumhuriyetçi Devlet Formu* adlı çalışmasında doğrudan referansla Paine'in politik kuramında cumhuriyetin bir yönetim biçimi, yani hükümet biçimi değil, devletin biçimi olduğunun altını çizerek (Yılmaz, 2020, s. 303). Dolayısıyla Paine'e göre cumhuriyet, doğrudan politik birliğin kuruluşuyla ilgili politik bir karardır.

Bu çalışmanın amacı Paine'in özgün cumhuriyet kuramında, onun cumhuriyeti devletin biçimi olarak belirlemesine ilave olarak, yönetimin ya da hükümetin biçiminin de cumhuriyet olduğunu Paine'in *İnsan Hakları* eserine referansla göstermektir. Cumhuriyetin kuruluşu sırasında devlete dair verilen bu politik kararın, kuruluştan sonra birliğin içinde dinamik bir şekilde yaşamasının gereği olarak, hükümet biçiminin de cumhuriyet olduğunu 'cumhuriyetçi hükümet' ifadesini kullanarak Paine kendisi ima etmiştir. Paine'in, hem devlete hem hükümete atfettiği cumhuriyetçiliğinin izi, 1776 *Sağduyu* metninden başlayarak 1791-1792 tarihli *İnsan Hakları*'na doğru sürüldüğünde, kategorik monarşi karşıtlığı, Aydınlanmacı akılcılık ve ticaret serbestisi olmak üzere üç çekirdek temanın geçirdiği dönüşümle gelen özgün cumhuriyetçiliğe varılır.

Burada, bu makaleye başlığını veren 'politik kuruluş' ya da 'kuruluş'tan kastımın genellikle anayasa diye çevrilen *constitution* teriminin karşılığı olduğunu belirtmeliyim. Bu terim anayasa diye çevrilmesi yanlış değildir. Hatta Paine bağlamında hiç değildir çünkü Paine gerçekten politik kuruluşu yazılı bir anayasa şeklinde önümüzde durmadığı sürece eksik bulur (Paine, 2018, s. 78). Bu bakımdan politik kuruluş, yazılı bir kurucu metni dışlamaz. Ancak her politik birliğin kurucu metni olmadığı için 'politik kuruluş' kavramının daha uygun bir karşılık olduğunu düşünüyorum. Paine için de *constitution* gerçekten de politik birliğin doğallığından koparılarak her şeyden önce birlikte yaşamaya yönelik gösterilen rızayı imler. Paine için toplumsallaşma doğaldır ancak anayasa yapmak ya da hükümet kurmak, yani politikleşmek zorunlu olarak toplumsallaşmayı takip etmeyebilir (Yolsal Murteza, 2023, s. 204-205). İster açık ister örtük olsun rıza anayasal bir ilkenin düzeltilmesinde yahut yasal bir düzenlemede politik olarak orada durmaktadır (Paine, 2018, s. 47). Dolayısıyla Paine'in cumhuriyetçi politik kuruluşunda, yasal ya da anayasal herhangi düzenleme, birisi ya da birileri bu düzenlemeyi yaptı diye değil, söz konusu halkın rızasını alarak yaptığı için meşrudur. Böylelikle Paine politik kuruluşu cumhuriyetçi ilkelere dayandırmasıyla, cumhuriyet fikrini keskinleştirir ve politikleştirir. Akıl

ve devrim arasında kurduğu ilişki de halkın politikleşmesinin önündeki engeli ortadan kaldırmaya yöneliktir (Köktaş, 2019, s. 1102). Bunu yaparken de Amerika’da Federalistlere, İngiltere’de Burke’e ve Fransa’da Emmanuel Joseph Sieyès’e karşı olmak üzere adeta üç cephede düşünsel bir savaş vermiştir. Dolayısıyla, Paine’in cumhuriyetçi politik kuruluşunu anlamak için Paine’in bu yazarlarla girdiği polemiklere bakılmalıdır.

Cumhuriyetçi Politik Kuruluş Monarşiye Karşı

1688 Şanlı Devrim’inden sonra mutlak monarşinin yerini alan anayasal monarşi, Burke’ün cumhuriyetin karşısına koyduğu monarşi biçimidir. Paine’in cumhuriyetçiliğine en büyük meydan okumayı, onu ağır cezanın (*criminal justice*) konusu sayarak kriminalize eden çağdaşı Burke işte bu anayasal monarşi zemini üzerinden yapmıştır (Paine, 2018, s. 174; 1997c, s. 159). Paine’e göre Fransız Devrimi’nin İngiltere’ye sıçrayacağından korkan Burke, devrimci cumhuriyetçiliği kriminalize etme yoluna gitmiştir. Burke göre Fransız monarşisi adeta cumhuriyetçi bir cinayete kurban gitmiştir.

Paine, Fransız Devrimi sonrası 1802’de Amerika’ya döndüğünde Amerikan yurttaşlarına seslendiği mektupta Burke’ün meydan okumalarından hiç şikayetçi değildir. Aksine, Paine’e göre, *İnsan Hakları* kırk-elli bin kopyayla şimdiye kadar İngiliz dilinde yazılmış en çok satan broşür olmasını sağlayan Burke’ün saldırısıdır (Paine, 1802, Letter 1). *İnsan Hakları* eseri de tıpkı *Sağduyu* gibi broşür ya da kitapçıktır. Paine, ikisinde de ortaya konan ilkelerin aynı olduğunu söyler. Aralarındaki fark *Sağduyu* Amerika’nın, *İnsan Hakları* ise İngiltere’nin koşullarını gözetererek yazılmış olmasıdır. Kanımca Paine’in monarşiyi *Sağduyu*’da tiranlık (Paine, 1997a, s. 6,30), *İnsan Hakları*’nda ise daha çok despotizm, yani “keyfi iktidar” olarak sınıflandırmasının nedeni budur (Paine, 2018, s. 174). Paine, yine aynı nedenle, İngiltere’nin Amerika’daki politik varlığını tanımlamak için tiranlık ifadesini kullanırken, İngiltere halkının deneyimlediği monarşiyi despotizm olarak tanımlar. Paine, Fransız yazar Abbé Raynal’ın Amerika’daki devrimin nedenleri üzerine yazdığı metne verdiği cevapta, İngiltere’nin Amerika’daki politik varlığını 1765 Damga Pulu Kanunu (*The Stamp Act*) üzerinden tartışır. Paine’e göre “bu kanun, tüm tiranlığı yasal hale getirmiştir” çünkü yasa bir sınırlılığı ifade ederken, Damga Pulu Kanunu’nun “durduğu bir yer yoktur”; yasa belli durumlarda geçerliyken, bu “her şey için geçerlidir”; yasa itaat gerektirirken, bu kanun “kölelik talep etmektedir” (Paine, 1782). Bu bakımdan Paine için, Amerika’da tiranlık, genelde olduğu gibi, yasadışı iktidar ya da yasaya karşı iktidar olarak tanımlanan tiranlıktan farklı olarak, tarihte başka bir örneği olmayacak şekilde “yasayla kurulmuştur” (Paine, 1782). Paine, her ne kadar Kuzey Amerika’nın özel bir tiranlık olduğunu iddia etse de bu iki ülke yönetimini kendi aralarında kıyasladığında bulduğu farkı, onları cumhuriyetin karşısına koyduğunda bulamaz; cumhuriyet karşısında monarşiler arasında niteliksel bir fark yoktur. İşte Paine, yukarıda bahsi geçen cinayetin hesabını, yani monarşiler arasında bir fark olmadığını bize *İnsan Hakları*’nın birinci kısmında Burke’e verdiği cevapla gösterecektir.

Dr. Richard Price, İngiliz Devrim Cemiyeti çatısı altında 1789 yılı Kasım ayında ses getiren bir vaaz verir. Monarşi yanlısı muhafazakâr entelektüel Burke’ün 1790 tarihli *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler* mektubu, Dr. Price’in verdiği bu demokratik vaaz üzerine yazılır. Dr. Price’in Hannover hanedanlığından olan İngiltere Kralı III. George için “dünyadaki neredeyse yegâne meşru kraldır, zira tahtını halkının tercihi borçlu olan tek kral kendisidir” demesi üzerine, Burke metin boyunca geliştirdiği anti-cumhuriyetçi argümanla, monarşinin halkın tercihiyle değil gelenekle meşruiyet kazandığını tartışır (Burke, 2016, s. 33). Burke’ün gelenekçi argümanına karşı Paine 1791 tarihli *İnsan Hakları* çalışmasını kaleme alır. Paine’e için Dr. Price, İngiltere’nin 1688 Şanlı Devrim’inde mutlak monarşiye karşı anayasal monarşinin kurulmuş olmasına dayanarak böyle bir vaaz vermiştir. Ancak Paine’e göre, Burke’ün Dr. Price’a saldırısından anlaşılacağı üzere, Şanlı Devrim’in parlamentosu, vekaletle (*by delegation*) edindiği haklı yetkilerinin yanı sıra bir de varsayımla (*by assumption*) yetki iddia etmiştir (Paine, 1997b, s. 63). Paine’in varsayımsal dediği yetki, 1688 Parlamentosunu oluşturan öğelerin

şu bildirisine dayanır: Lordlar ve Avam kamarası, temsil ettikleri soylular ve halk adına “hem kendimizi ve *mirasçılarımızı* hem de *ileride soyumuzdan gelecekleri*, bütün alçakgönüllülük ve sadakatle ve EBEDÎ suretle (kralın) iradesine *teslim ederiz*” (Paine, 2018, s. 43).

Paine’e göre Burke, Dr. Price’ın vaazında devrim kokusu almış ve bu onu o kadar ürkütmüştür ki, dünya üzerinde hiçbir parlamentonun kimse üzerinde sonsuza kadar hak iddia edemeyeceğini hiç düşünmemiştir. Paine için 1688 Parlamentosu’nun yaklaşık yüz yıl önce, Kral III. William’ı bu yetkilendirmesi kesinlikle hükümsüzdür. Burke’ün bu varsayımsal yetkilendirmenin peşinden gitmesi, “yaşayanların mezar ardından da hükmedebileceğini” sanmasıyla açıklanabilir (Paine, 2018, s. 44). Paine, Burke’ün bu sanısıyla “politik kilise” inşa ettiğini söyler (Paine, 1997b, s. 64). Öyle ki, Burke “bir tür politik Hz. Âdem” yaratmış, tıpkı kendisinden sonra doğacak herkesin babası olacağı gibi, Kral da kendisinden sonra gelecek nesillerin hepsinin kralı olacağı varsayılmıştır (Paine, 1997, s. 65). Paine’e göre, “*bir neslin yaptığı kanunlar çoğunlukla sonraki nesillerde yürürlükte kalmaya devam ederse de, bunların, kuvvetlerini yine yaşayanların rızalarından aldıklarını anlamak için azıcık düşünmek yeter*” (Paine, 2018, s. 47). Dolayısıyla, bir yasa feshedilmemişse, yani yürürlükte ise, feshedilemediğinden değil, rıza gösterdiğimiz için feshedilmediğinden yürürlüktedir.

Paine’e göre İngiltere’deki Şanlı Devrim öncesi monarşiyle, devrim sonrası monarşi arasındaki fark, “birinin yaşayanların haklarını, ötekinin ise henüz doğmamış olanların haklarını gasp etmiş olmalarından ibarettir” (Paine, 2018, s. 47). İki monarşi de varsayımsal yetkiye dayanır; II James’i tahtan indirerek iktidarından eden devrimin itiraz ettiği yetkiyi, farklı bir tarzda yeniden ileri sürmesi Paine için şaşırtıcıdır. Aynı şekilde, Fransız Devrimi’ni olumlamak üzerine verdiği bir vaazda İngiltere rejimi için demokratik tavrını ortaya koyan Dr. Price’ın cumhuriyet ve monarşiyi birlikte düşünebilmesi de şaşırtıcıdır. Paine için ne mutlak monarşi ne anayasal monarşi Fransız Devrimi’nin ürünü olan insan haklarını sindirebilir. “Ölümsüz yetki, bir insan hakkı değildir; öyleyse parlamentonun bir hakkı da olamaz” (Paine, 2018, s. 48). Yani, parlamento kimseyi sonsuza kadar herhangi bir şeyle yetkilendirme hakkına sahip değildir. Bu bakımdan, Burke’ün Dr. Price’a karşı geliştirdiği argüman, akrabalar arası bir iç çatışmanın dışavurumu gibidir çünkü Dr. Price her ne kadar kardeşlikle belirlenmiş evrensel bir cumhuriyeti yüceltse de İngiltere’nin politik rejimini tartışırken cumhuriyetçi olmaktan çok uzaktır. Paine’e göre, Şanlı Devrim ve Fransız Devrimi rejim değişikliğiyle sonuçlanmış gibi görünse de İngiltere’de, Paine’in “karma hükümet” ya da “karma monarşi” dediği anayasal monarşiye geçiş niteliksel bir sıçrama değildir (Paine, 2018, s. 52).

Paine’in, çağdaşlarıyla örtüşmeyen modern cumhuriyetçiliğinin bir örneği İngiltere’den Dr. Price ise, öteki örneği, monarşi ve cumhuriyetin birbirini dışlamadığını iddia eden Birleşik Devletlerin ikinci başkanı John Adams’dır. Üç cilt halinde yazdığı 1787 tarihli *A Defence of the Constitution of the United States* eserinde, tam da Dr. Price’a yazdığı giriş mektubunda, monarşinin, eşit vatandaşlık temelinde hukuk devleti ilkesini sağladığı sürece, cumhuriyetle çelişik bir rejim olmadığını ileri sürmüştür (Adams, 1851, s. 279). Paine ise insan hakları zemininde, despotizm ve monarşi arasında bir farklılık görmez. Paine’in sadece İngiltere’de değil, Amerika’da da monarşi ve cumhuriyeti uzlaştırmaya çalışan bir kanatla mücadele etmesi gerekecektir. Böylelikle bu iki benzer örnek üzerinden, Paine’in modern cumhuriyetçi politik kuruluşunun ilk ilkesi kendini gösterir: Cumhuriyet ilk başta her türlü monarşiyle çelişiktir. Bunun nedeni, monarşilerin insan haklarını dışlayan bir çeşit politik teoloji olmasıdır. Paine’in insan hakları derken her zaman Fransız Ulusal Meclisi tarafından ilan edilen on yedi maddelik İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi’ni kasteder ki, ilk maddesi herkesin özgür ve eşit haklara sahip olarak doğmuş olduğudur (Paine, 2018, s. 123-125). İnsan Hakları’nı temele alarak kurulmuş cumhuriyetçi bir politik kuruluştaki hiçbir yetkilendirme bu haklarla çelişemez. İşte, Burke’ün varsayımsal yetkilendirmesi İnsan Hakları’nın daha başında ilk maddesiyle çelişiktir. Fransız Devrimi’nin önemi siyaset üstü olan 1789 İnsan Haklarını bir yönetimin meşruiyet kriteri olarak benimsemesidir. Yine Amerikan Başkanı

Adams'ın çok değer verdiği hukuk devleti ilkeleri İnsan Hakları olmaksızın doğru bir şekilde uygulanamaz.

Paine, *Üçüncü Sınıf Nedir?* broşürüyle Fransız Devrimi'nin öncülerinden Emmanuel Joseph Sieyès ile girdiği polemikte ise cumhuriyetçi politik kuruluştan ne anladığını daha açık hale getirmiştir. Sieyès, ruhban statüsüne rağmen onu Paris'in Üçüncü Sınıf vekili yapacak olan *Üçüncü Sınıf Nedir?* broşürünü 1788 yılının sonlarında yazar. Üçüncü Sınıfın politik taleplerini dile getiren bu broşür kendi halinde kalmaz ve Fransız Devrimi'nin gerçekleştiği 1789 yılının Mayıs ayında meclis açılışıyla birlikte ayrıntılı bir şekilde ele alınır. Böylelikle ilk defa, sistemin kökten değişmesini talep eden devrimci politik talepler mecliste dile getirilmiştir. Fransa Kralı XVI. Louis'nin kaçtığı esnada Fransa'nın bundan sonraki rejiminin ne olacağına ilişkin tartışmalarda Sieyès'in Devrim'deki kritik rolüne rağmen, cumhuriyet anlayışının monarşiyi kategorik olarak reddetmemesi Paine için kabul edilemez bir tutumdur. Ancak ilk olarak Sieyès'in politik problemini ortaya koymak gerekir.

Sieyès, broşürünün sorusu olan üçüncü sınıfın ne olduğu sorusuna, 'her şey' diyerek üçüncü sınıfın, ulusun tümü olduğunu iddia eder. Kendisinin de dahil olduğu yükselen burjuva sınıfının, ulusun temeli olduğunu göstermek için iki unsur belirleyecektir; bir ulusun refah içerisinde ulus olabilmesi için iki şey gerekir; "özel bireysel çalışmalar ve kamusal hizmetler" (Sieyès, 2005, s. 9). Bunun için, herhangi bir ürünün ilk çıkış noktası olan toprak ve sudan başlayarak, insan emeğiyle üretilmesi ve satılacakları pazara doğru dağıtımına kadar emekçi, satıcı ve tüccarlar sorumludur. Son aşamada ise yine en aşağıdaki teknik elemandan, en yukarıdaki bilim insanları ve meslek sahiplerine kadar hepsi üçüncü sınıfa dahildir. Dolayısıyla, bir ulus için şart olan özel girişimler ve tüm kamusal hizmetler burjuva sınıfının kontrolü altındadır. Sieyès burada burjuva sınıfını kendi rekabetini yarattığını ileri sürer; Üretimde tekelleşme, ürünün kalitesini düşüreceği gibi, fiyatları yukarı çekecektir. Sieyès işte buradan ulusun refahının burjuva sınıfının kendiliğinden oluşan rekabetine dayandırır. Bu rekabette, ayrıcalıklı sınıfın yeri olduğu ve bu düzene faydalı olduğu bir safstadır çünkü, eşitlerin rekabet ettiği bir yerde ayrıcalıklılar, rekabet ortamını, yani ticari düzeni bozacak ve ulusun refahını tehlikeye atacaklardır (Sieyès, 2005, s. 11). Sieyès, ticari düzene müdahale olarak gördüğü bu eşitsiz toplum durumunun, politik düzene yansdığını ileri sürer. Nasıl ki, ticaretteki rekabet eşitler arasındadır, yurttaşlık da eşitler arasında olmalıdır. Yani Sieyès'e göre, ayrıcalıklı sınıf, yurttaş kavramıyla çelişir çünkü yurttaşlık tanımı gereği geneldir. Yurttaşlık kavrayışındaki ortaklık ile toplumdaki ayrıcalıklı sınıf birbirini dışlar. Bu sebeple, Sieyès'e ayrıcalıklılar dediği aristokrasi, ulusa faydalı değil, aksine, üçüncü sınıfın özgürleşmesinin önünde durduğu için zararlıdır, fazlalıktır; aristokrasinin artık ulusun kurucu unsuru olmaktan çıkmasının zamanı gelmiştir.

Sieyès, burada yurttaşlığın genelliği üzerine kurduğu politik belirlemenin aynısını yasal alanda yapacaktır. Yurttaşlık nasıl genelse ve ayrıcalıklı sınıfı nasıl dışlıyorsa, yasa da geneldir. Yasal düzende kurala getirilen istisnalar ve istisnarlar ulusa sadece zarar verecektir çünkü kendilerini kurallardan azade tutanlar, tek tek kişiler değil, tüm bir aristokrat sınıftır. Üstelik aristokrasi, üretimin ucundan tutmaksızın, her şeyin en iyisini tüketen, kambur ve ulusa yabancı sınıftır; ulus tanımı içerisindeki 'ortak yasa'ya tabi olmadıkları gibi, ortak düzende de halkla aynı şekilde temsil edilmemektedirler. Sieyès, hali hazırda siyasi düzende aristokrasinin durumunu *imperium in imperio*, yani devlet içinde devlet olarak tanımlamıştır (Sieyès, 2005, s. 14). Yasama altındaki temsillerinin ayrıcalıklı görünmesinin sebebi, güçlerini halktan almamalarıdır. Diğer bir deyişle, aristokrasinin temsilcileri, ortak çıkarı gözetken halktan gelmemektedir. Bu da aristokrasiyi, genel-ortak çıkarı değil, kendi özel sınıf çıkarlarını devam ettirmek için mecliste var etmektedir.

Sieyès ulusu, "aynı yasama organıyla temsil edilen" halk olarak tanımlar (Sieyès, 2005, s.13). Dolayısıyla, Sieyès'in politik talebi olan toplumsal ve sınıfsal eşitlik temsil politikasıyla sağlanacaktır. Daha doğru biçimde ifade edecek olursak, ayrıcalıklı sınıf dediği aristokrasi ile yok sayılan üçüncü sınıf

dediği mülk sahipleri ve üretici burjuva arasındaki eşitsizlik temsil politikasıyla kapanacaktır. Sieyès, üçüncü sınıf için tıpkı aristokratların ayrıcalıkları gibi ayrıcalıklar talep etmez; “yurttaş haklarıyla özgür olur ve bunlar herkesin malıdır” (Sieyès, 2005, s. 15). Dolayısıyla eşitlik ve özgürlük herkesin temsil edileceği yasamacı Ulusal Meclis ile İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi’yle teminat altına alındığı sürece Sieyès monarşiyi politik bir sorun olarak görmez. Sieyès, cumhuriyet ve monarşi gibi bir karşıtlıktansa, iyi yönetim ve kötü yönetim ya da iyi politik kuruluş ve kötü politik kuruluş ayrımını yeğler. Yürütme erki, ulusal meclis tarafından atanırsa cumhuriyet; bakanlar kabinesindeki üyelere halk adına karar veren üst kademe bir kişi yürütme erkinin başındaysa monarşi, hatta, Sieyès’in deyişiyle “Ulusal Monarşi” yönetimin adı olur (Sieyès, 2003, s. 169). Dikkat edilirse, buradaki sorun, Sieyès’in halk temsilini yasamaya bırakmış olmasıdır. Bu nedenle, yürütmenin monark olmasında bir sakınca yoktur. Paine ise aksine, “kahrolası monarşiyeye topyekûn karşı”dır (Paine, 2003, s. 166). Paine’e göre, halkın temsili, yasamacı meclise kalmış ama yürütme gücü adeta kendi haline bırakılmıştır. Paine’in cumhuriyetçi politik kuruluşu için bu bir sorundur çünkü bu kuruluş sadece yasamaya yönelik değil, yürütme gücünü de kapsayacak şekilde (ve hatta ilk başta yürütme gücünü kapsayacak şekilde) hükümetten önce, kuruluş ilkelerine dair bir politik kuramdır.

Aslında Paine’in temsili hükümet ve haklar konusunda Sieyès’e katıldığını pekâlâ söyleyebiliriz. Ancak bunlar, eşitlik ve özgürlüğün teminatı olmadan önce, temsil edilmenin ve eşit hakların teminatı cumhuriyettir, monarşi ya da aristokrasi değil. Dolayısıyla Paine, Sieyès’le girdiği polemikte cumhuriyetçilikten kastının “temsili hükümet ve Haklar Bildirgesi’ne dayanan bir hükümet” olduğunu belirtir ki bunlar politik olmadan önce anayasal güvence olarak tanımlanmıştır (Paine, 2003, s. 165-66). Paine’e göre monarşi hükümetleri içindeki yasama ve yürütme arasındaki ilişki her zaman yürütmenin lehine bir hiyerarşiyle sonuçlanacaktır. Monarşilerde, her ne kadar yasama bir devrimle kazanılmış olsa da yürütmenin kralda kalması, politik bir “orantısızlık” (*disproportion*) sorunu olarak kalacaktır (Paine, 2003, s. 166).

Sieyès, Paine’in bu mektubunu “provokasyon” olarak görür ama cevap vermekten de geri kalmaz (Sieyès, 2003, s. 166). Sieyès, Paine’in temsil ve cumhuriyet arasında kurduğu yakın ilişkiyi, temsil ve monarşi arasında kuramamasına anlam veremez; cumhuriyet dışında pekâlâ farklı rejimler de temsili hükümeti bünyelerinde barındırabilirler. Üstelik Sieyès, Paine’den bir adım öteye gittiğini iddia ederek, “politik temsili merkeze almayan tüm toplumsal kuruluşların sahte kuruluşlar” olduğunu söyler (Sieyès, 2003, s. 168). Bu nedenle, cumhuriyet ve monarşi arasındaki politik ayrım temsil üzerinden değil, “hükümetin taçlandırma biçimi” yani, hükümetin iktidarı nasıl kullandığı üzerinden yapılır. Yürütmenin başı, yürütmedeki diğerlerinden üstte tek kişilik bir organ ise “Ulusal Monarşi”, kolektif bir heyet ise cumhuriyet adını alır (Sieyès, 2003, s. 169). Sieyès’e göre gözetilmesi gereken politik ilke, monarşi olsun cumhuriyet olsun, yürütmenin halk adına karar vermesidir. Halk adına yapılan politik eylemlerde birlik, monarşide, cumhuriyette olduğundan daha iyi sağlanır çünkü ne de olsa cumhuriyet “heyet raporu yığını altında” ezilecektir (Sieyès, 2003, s. 169). Kimsenin kimseden üstte veya altta olmadığı bir yürütme heyeti hizipleşebilir, diğer bir deyişle hiyerarşinin olmadığı bir yürütme karar alamayacak kadar parçalara ayrılmış olabilir. Dolayısıyla, Sieyès’e göre, başında ister seçimle ister verasetle gelen bir monark olsun, monarşiyi gözden çıkarmamak gerekir, yeter ki politik birliğin özü olan ulus, “kurucu Meclis” olarak temsili yaşamına devam edebilsin (Sieyès, 2003, s. 171). Görüldüğü gibi Sieyès, kurucu güç olarak gördüğü ulusa politik yaşamda yer açar ama aynı zamanda onu yasama gücünü elinde tutan bir meclisle sınırlar.

Sieyès’in tersine Paine’e göre Avrupa devletlerinin sorunu, tek çözümü temsil politikası ve temel insan haklarıyla belirlenmiş cumhuriyet olan politik bir orantısızlık sorunudur. Görüldüğü gibi, Fransız Devrimi’nde doğrudan rolü olan Sieyès dahi monarşiden vazgeçmezken, Paine’in, adeta devrimin bile yetmeyeceğini söylercesine cumhuriyeti şart koşması, onu belki de 18. yüzyılın en radikal politik figürü

yapar. Paralel bir şekilde, Paine'in *İnsan Hakları*'nda öne sürdüğü cumhuriyet kuramı 18. yüzyılı radikal bir kapanışa götürmektedir: Monarşi, cumhuriyetin bir alternatifi değildir.

Sağduyu, İnsan Hakları ve Cumhuriyetçilik

Paine Amerika'ya geldikten yaklaşık iki yıl sonra 10 Ocak 1776'da Amerika'nın bağımsızlığını politik argümanlarla savunduğu *Sağduyu* (*Common Sense*) broşürünü yayımlatır. Basıldığı yıl yüz bin adet sattığı iddia edilen *Sağduyu* Paine'e hatırı sayılır bir şöhrat kazandırmasının yanı sıra, Amerika'nın bağımsızlığını kazanma yolunda önemli bir durak olarak görülür çünkü Paine, yine *Sağduyu*'yu yazdığı yılın yazında General Nathanael Greene'nin emir subayı olarak Kıta Ordusuna katılmıştır (Kramlick, 1990, s. 138).

Ancak *Sağduyu* sadece bir bağımsızlık çağrısı değil, aynı zamanda Amerika'ya cumhuriyetçi bir anayasa yapma çağrısıdır (Griffo, 2016, s. 196). Paine henüz İngiltere'deyken, 18. yüzyıl ortalarında Britanya adasında cumhuriyetçi bir rüzgâr estiği doğrudur. Ancak bu, ağızdan ağıza dolaşmasıyla kültürel bir etkinin başlangıcını oluştursa da kitlesel bir hareket başlatamamıştır. Her ne kadar cumhuriyet kavramı kullanılıyorsa da modern anlamıyla değil, örneğin Bodin'de devlet terimine karşılık gelecek şekilde kullanılmaktaydı (Wootton, 1994, s. 5). Dolayısıyla Paine, 'ben cumhuriyetçiliği kitaplardan öğrenmedim' derken İngiltere'de kitlesel bir cumhuriyet geleneğinin yaygın olmadığını kastettiğini düşünebiliriz. Wootton'a göre cumhuriyetçi kültürün kamusallaşması ilk defa Paine'in *Sağduyu* (*Common Sense*) broşürüyle kendini İngiltere'de değil, Amerika'da göstermiştir (Paine, 1994, s. 4). Wootton, kendi metninin başlığında cumhuriyetçi gelenekte tam da Paine'in yerini açık etmek ister: "*Commonwealth*'den *Sağduyu*'ya" (*From Commonwealth to Common Sense*).

Wootton'a göre, 1776'da "Amerikan diskurunda cumhuriyetçi aşağılayıcı bir terimdi" çünkü kral katilleri cumhuriyetçiydiler (Wootton, 1994, s. 18). Paine'in *Sağduyu*'su "Amerikan politik dilinde bir devrim yarattı" ve cumhuriyetçi teriminin çağrışımı olumlandı (Wootton, 1994, s. 18). Bu bakımdan, o dönemde Amerika'da Paine'in *Sağduyu*'sundan daha büyük politik etki yaratan başka bir metin yoktur. Wootton'a göre Amerika'da cumhuriyetçiliği kamusal yaşama tanıstırmayı başaran metin Paine'in *Sağduyu*'su olduğu için broşür şeklinde basılmış olsa da bir broşürden çok daha fazlasıdır. Paine'in toplum ve hükümet/yönetim (*government*) arasında gördüğü kökensel fark, onun cumhuriyetçi gelenekte ayrıksı bir yerde konumlanmasına neden olmuştur. Hatta klasik cumhuriyetçilikten modern cumhuriyetçiliğe geçişin habercisi olmasıyla bir dönüm noktası olduğu düşünülür (Wootton, 1994, s. 18). Paine göre, toplum ihtiyaçlarımızın doğal bir sonucuyken, en iyi hükümet bile "zorunlu bir kötülüktür" (Paine, 1997a, s. 3; 2021a, s. 1). Hükümet zorunlu bir kötülüktür çünkü çalışma prensibi sınırlamaktır.

Wootton'a göre, Paine'in *Sağduyu*'nun açılış paragrafında yaptığı bu kategorik ayrımın önemi olumlu/pozitif ve olumsuz/negatif niteliklerinde yatar. Paine'in bu ayrımıyla birlikte, klasik cumhuriyetçiliğin yönetim erdemi, cezalandırma ve vergilendirme gibi negatif özgürlükler ile ilişkiliyken, "pozitif özgürlükler sivil toplumda gerçekleştirilir" (Wootton, 1994, s. 17). Eylem Yolsal Murteza bunu, Paine'in "toplum halinde kalmanın bir olanak olduğunu sezmesi" şeklinde ifade eder (Yolsal Murteza, 2023, s. 206). Ona göre bu bir sıçramadır. Gerçekten de örneğin Burke'ün, *Revolution Society* gibi bir sivil toplum ögesi üzerinden cumhuriyet fikrine saldırması ve Dr. Price'ın demokratik düşüncelerini bu medya aracılığıyla dile getirmiş olması bu bağlamda düşünülebilir. Hatta bu Paine'in gözünden kaçmaz ve Burke'ün *Revolution Society* üzerinden halkı hedef aldığını söyler (Paine, 2018, s. 135).

Böylelikle Paine'in başını çektiği modern cumhuriyetçilik anlayışı, toplum ve yönetimi ayırmasıyla ve bunun daha üst bir iması olan pozitif ve negatif özgürlükleri ayırmasıyla karakterize olur. Gerçekten de Paine, *Sağduyu*'da doğru "yönetim şeklinin tasarımı ve amacına" yönelik bir düşünce

deneyi kurar (Paine, 2021a, s. 2). Sonuçta “yönetimin gücü ve yönetilenlerin mutluluğu” doğru oranda artmazsa, yani toplum ve yönetim arasında rasyonel bir paralellik gözlemlenmiyorsa, o rejimin yanlış olduğuna rasyonel bir şekilde karar verilebilir (Paine, 2021a, s. 4). Nitekim Paine, Britanya'nın karma hükümetinin topluma uymadığına, Britanya halkının mutsuz olduğuna inanmıştır.

Sağduyu, Paine'in modern cumhuriyetçiliğinin, daha sonraki çalışmalarında da tekrar edecek olan tüm çekirdek ilkelerini içinde barındırır: (1) Britanya karma hükümetinin, yani anayasal monarşinin eleştirisi, (2) monarşi yanlılığının cahillikten ileri geldiği ve (3) ılımlı bir refahın cumhuriyetin vaatlerinden birisi olması gerektiği. İlkın, karma hükümet Avam Kamarası'na kralı denetleme gücü verirken, krala da Avam Kamarası'nın parlamentoya sunduğu yasaları veto etme yetkisi vermektedir. Paine göre bu rejim, “birbirinin karşısına konumlanan, birbirinin altını oyan tarafların varlığı, bu anayasanın bütününe niteliğini saçma ve faydasız” kılmaktadır (Paine, 2021a, s. 6). Burada İngilizlerin çok övündüğü rejimin cumhuriyetçi tarafı olan “kendi bünyelerinden seçimle bir Avam Kamarası çıkarmak” olsa da kraliyet ve onun çıkarlarını koruyan Lordlar Kamarası her zaman anayasanın ağırlık merkezi olacaktır (Paine, 2021, s. 20). Britanya'nın karma yönetimini, güçler ayrılığını gözetmesiyle mutlak monarşiden ayrı görenlerin unutmaması gereken şey, “kralın iradesi, Fransa'da olduğu kadar Britanya'da da toprak yasadır”, yani aradaki fark şekilden ibarettir; “Yasa doğrudan kralın iki dudağının arasından çıkmaz da alınması güç bir parlamento kararı şeklinde insanlara iletilir” (Paine, 2021a, s. 7). Monarşilerde “KRAL YASA'dır.” Yani, yürütme yasamadır. Ancak cumhuriyetlerde “yasadan başka kral olamaz.” (Paine, 2021a, s. 39). Yani, monarşinin tam tersine, yürütme yasalara tabidir. Paine'in Sieyès'le yürüttüğü tartışmayı hatırlayacak olursak, Paine orada da monarşi ve cumhuriyet arasında ayrımı yürütme gücü üzerinden yapıyordu. Sieyès'e göre, egemenlik meclisle temsil edilen halkta olduğu sürece, yürütmenin başında kral olabilir ve monarşi temsil politikası ile uyumlu çalışabilir. Paine'e göre ise bu bir yanılsamadır.

Dolayısıyla, hiç kimse İngiliz iç savaşı sonrası I. Charles'ın parlamento kararıyla idam edilmesinin kraliyete güç kaybettirdiğini düşünmemelidir. 1688 Şanlı Devrim de her ne kadar, “mutlakliyetin kapısını kapatıp üzerine kilit vuracak kadar akıllılık göstermiş olsak da o kapının anahtarını kraliyete verecek kadar aptaldık” (Paine, 2021a, s. 7). Öyle ki, Paine'e göre İngiltere'nin sonunu karma hükümet getirecektir. Diğer bir deyişle, sadece Fransa'daki ya da İngiltere'deki değil, her bir ülkedeki monarşi, soyluluk ve kilise düzeni ortadan kaldırılmalıdır. Bu nedenle Amerikalıların, İngiltere kolonisi olmaktan kurtulması demek en başta monarşiden kurtulması demek olduğu için şarttır.

Sağduyu'da bu çelişkinin gösterilmesinin ardından Paine'in ikinci iddiası, monarşinin, ancak ve ancak Aydınlanma düşüncesinin çözebileceği bir cahillik sorunu olduğudur. Paine'in rasyonalizmi, büyüdüğü İngiltere'nin baskın Newtoncu bilimsel perspektifiyle paralel biçimde doğadaki temel hakikatlerin akıl tarafından keşfedilebileceği gibi, bunun insan eylemleri için de olanaklı olduğuna inanılan Aydınlanma düşüncesiyle şekillenmiştir. Paine'in Aydınlanmacı tarafını en açık gördüğümüz alan dindir ve bunu *Akıl Çağı* adlı eserinde açık etmiştir. Monarşi ve monarşinin dini kurumları, dinin ilk ilkelerinin tartışılmaya açılmasını engellemektedir. Bu nedenle, Paine'e göre *Akıl Çağı*'nı okumak bir Aydınlanma değeri olarak belli bir ifade özgürlüğü vizyonu gerektirir. Bunun için eserin hemen başında Amerikanlı yurttaşlara bir hakkaniyet çağrısı olarak ifade özgürlüğü çağrısı yapmıştır. Paine kendi fikirlerine karşı adil olunmasını sadece kendisi için değil, Amerikalılar için istemektedir; ifade özgürlüğü, sadece bu özgürlüğü kullananlar için değil, herkes için, tüm yurttaşlar içindir. Bunun nedeni sadece, ifade özgürlüğünün bir gün başkasına lazım olması değil, insanın ilk önce kendi fikirlerinin tutsağı olma tehlikesi altında olmasıdır. Paine için düşünce, diğerlerini düşüncelerini açıklamasıyla sorgulanabilir hale gelir. Dolayısıyla, insanın kendi içindeki, kendi düşüncesindeki tutsaklığı, ancak başkalarının düşüncelerini açıklamasıyla kırılma olanağı yakalayacaktır.

Böylelikle, Paine *Akıl Çağı*'nda, hakkında samimi olduğunu söylediği kendi bireysel inancını deklare etmiştir; “Tek Tanrı’ya inanırım...; bu yaşamdan sonra da mutluluk olmasını umut ederim” diyerek Tanrı’ya inandığını ve öldükten sonra mutluluğun devam edeceğini umut ettiğini söyler (Paine, 2021b, s. 3). Paine inancını, başka bir inanca karşı açıklamıştır, yani inancını açıklamasının nedeni, neye inanmadığını göstermek içindir. İnanmadığı şey ise, ‘yanlış teoloji’ olarak adlandırdığı, yerleşik din kurumlarının öğretileridir. Ona göre, kilise ve kilisenin hiyerarşisi içinde bulunan rahiplik, papazlık, piskoposluk ve aslında en temelinde azizlik pozisyonları bu sahte teolojiye dahildir. Paine, sahte teoloji problemini, dini olsun ulusal olsun, din kurumlarının, teolojiyi manipüle ederek haksız güç ilişkisi kurması olarak belirler. Paine, sahte teoloji problemini, akılcı bir şekilde formüle eder; vahiy dini, Tanrı tarafından görevlendirilen, seçilmiş özel bir kişi aracılığıyla inananlara ulaştığını iddia ederken aslında geri kalan tüm öteki insanlara bu yolu kapatmış ve onları bu özel kişi karşısında sıradanlaştırmıştır. Vahiy dinlerindeki politik sorun, Tanrı sözünün bu özel kişi aracılığıyla aktarılmasıdır. Bu nedenle Paine burada, adeta rasyonel bir tefsir yaparak, vahiy kavramının dayanaklarını inceler. Vahiy, “Tanrı’nın insana doğrudan iletildiği şey” ise bireyselliğin dışına taşığında otoritesi sorgulanabilir hale gelecek olan bir şeydir (Paine, 2021b, s. 5). Yoksa, bireysel olarak Tanrı insana böyle bir şey lütfederse, “bu tür bir ilişki kurmada kimse onun gücünü inkâr edecek veya tartışacak değildir” (Paine, 2021b, s. 5). Paine’in bu bireysel tanımı ve kabulü, ona aynı zamanda, inancı bireysel ve özel alanda tanımlama gücü verecektir çünkü vahiy eğer o kişiye geldiyse, diğer herkesi dışlamasıyla sadece o kişiye aittir ve bir başkasına aktarılması vahyin kişiye özel olma özelliğini yok eder: Vahiy “sadece birinci kişi için vahiydir” (Paine, 2021b, s. 6). Bu bir kişi dışındaki vahyin aktarıldığı iddia edilen geri kalan herkes için ise söylentidir. Dolayısıyla, Paine için, vahiy dini sahte teolojileriyle kaçınılmaz olarak, ruhban sınıfının tepeye yerleştiği bir hiyerarşi tanıtırmasıyla anti-demokratiktir.

Paine, kendi inancının dayanağı olacak kurumu akıl olarak ortaya koyacaktır. Sahte teoloji ancak akılla getirilecek bir eleştiriye tabi tutularak yerini gerçek teolojiye bırakabilir. Paine için, Protestanlık gibi herhangi bir din ya da mezhep yerine, kozmosu yaratan bir Tanrı -*Deus*- olduğuna inanmak için doğadaki harmoniyi gözlemlemek yeterlidir: “Yaratılış deistin kutsal kitabıdır” (Paine, 2021b, s. 169). Paine’in bu adımla, Newtoncu deizmi radikalleştirildiği söylenebilir çünkü Paine’in deizmi, akıl ve vahiy arasında vahyi tamamıyla dışarıda bırakan bir tercih yapmıştır. (Kutlu, 2020, s. 119). Paine’in deizmi ise açıkça Hristiyan dogmaların reddi demek olan, Meryem’in bakire doğumunu, İsa’nın mucizelerini, kefareti düşüncesini, Hristiyanlığın kaidesi olan Trinite ve İsa’nın dirilişini reddeder. Öyle ki, Hristiyanlığın eni konu kritiğine bile gerek yoktur, İncil’deki çelişkileri göstermek yeterli olacaktır (Paine, 2021a, s. 14-17; 2021b, s. 22-24). Tanrı sözü kendisiyle çelişemez. Dolayısıyla, Paine’in deizmi, peygamber, Kutsal Kitap ve ruhban sınıfının aracılığının ortadan kalktığı bir deizmdir.

Paine’in deizminde ilk neden olarak Tanrı elbette vardır ancak Tanrı’nın akıllı bir saatçinin akıllı gibi çalışır; saati yaptıktan sonra fazladan bir müdahaleye gerek kalmaksızın çarklar kendi kendine dönecektir. Newtoncu deizmde Tanrı tüm insanları -en azından beyaz erkekleri- eşit yaratmıştır. Bu nedenle, tüm insanlara eşit fırsat tanınmalı ve seslerini eşit bir şekilde duyurmalarına izin verilmelidir. Böylelikle Paine, din eleştirisiyle, politika ve din arasındaki bağı kopartırken, ateizm politik tehlikesine karşı kendi deizmini bir çözüm olarak ileri sürmüştür (Kutlu, 2020, s. 127). Diğer bir deyişle, monarşi ve vahiy dini gibi birbirini tamamlayan iki kurumun karşısında, cumhuriyet ve deizmi koymuştur (Kutlu, 2020, s. 129-130).

Paine’in cumhuriyetçi kuruluş ilkelerine geri dönecek olursak, üçüncü ilke, cumhuriyetin vaadinin zenginlik, lüks ve şatafat değil ılımlı bir refah olmasıdır. Paine *Sağduyu*’da, Amerikan toplumu özelinde, her modern ticari toplumunun karşı karşıya kaldığı bir dilemmaya işaret eder. 18. yüzyıl cumhuriyetçiliğini karakterize eden bu dilemma esas olarak Baron de Montesquieu’nun metinlerinde ele alınır. Montesquieu’nun cumhuriyeti, devrimci karakterinden sıyrıp yurttaşlık erdemleriyle ele

alması bu yeni radikal cumhuriyetin içinde birtakım çıkmazları barındırdığını görmesinden ileri gelir. Bir yandan yükselen burjuvazi, öz çıkarını düşünen bireylerin oluşturduğu ticari toplumu karakterize ederken, diğer yandan yükselen demokrasi ve cumhuriyet fikirleri, sadelik, ölçülülük ve tutumluluk gibi belli yurttaşlık erdemlerini gerektiren bir kamusalılık dayatır (Çeşmeli, 2023, s. 30). Ticari toplumları karakterize eden bireycilik, kendi kamusallığını oluşturacak erdemlerden mahrum görünmektedir. Paine'e baktığımızda, aynı sorunu farklı bir antagonizmalar bağlamında tartışmaya açtığını görürüz; ihtiyaçlarımızın doğal bir sonucu olarak toplum ve zorunlu kötülük olarak hükümet ya da özgürlüğün güvencesi olarak kendiliğinden toplum ve güvenliğin garantisi olarak hükümet.

Bu antagonizmalar göz önünde bulundurulduğunda, Kramnick haklı olarak Paine'in politik kuramını "vintage liberalizm", yani klasik liberal kuram olarak tanımlar (Kramnick, 1990, s. 154). Paine'e göre toplum tam da liberalizme uygun bir biçimde birbiriyle rekabet halinde olsa da birbirine muhtaç bireylerden oluşur. İster tek tek bireyleri ister uluslararası ilişkileri düzenlemek için olsun, ticaret yasaları karşılıklı çıkar yasalarıdır. Bu nedenle, bu yasalara hükümetler bizi zorladığı için değil, çıkarlarımızı korumak için uyarız. Bu nedenle toplum, hükümete mecbur olmaktan çok uzaktır. Tersine, ayrışmaya yol açan, bireyler arasındaki iş birliğinin kurucusu ve düzenleyicisi olmaktan uzak olan hükümettir. Hükümet ortadan kalkarsa toplumsal bağlar daha da sıkılaşacaktır (Paine, 2018, s. 187). Dolayısıyla, bireylerin erdemleri geliştikçe ve toplum medenileştikçe, hükümete duyulan politik ihtiyaç azalacaktır (Paine, 2018, s. 187). Her ne kadar hükümet, "ahlaki erdemlerdeki kusurları telafi etmek" amacıyla kurulmuşsa da hükümetin kendisi yurttaş erdemlerini arttırma ya da toplumu medenileştirme görevi üstlenmez (Paine, 2021a, 3). Cumhuriyetçi hükümet ise, monarşinin tam tersine, kendi için değil, toplum için vardır (Paine, 2018, s. 188).

Yine toplumsallığın ve medeniyetin en büyük alametlerinden biri olan ticaret, "hayatın temel ihtiyacıdır" (Paine, 2021a, 23). Dolayısıyla, yukarıda bahsi geçen ticari toplumlarda gözlemlenen ahlaki erdemsizliklerdeki çoğalması, iyi bakıldığında, İngiltere'deki eski yerleşik monarşide görülen bir sorundur. Tanımı gereği toplum için değil kendi için olan monarşi, değişen toplumsal düzeni kaldıramaz ve onunla uyumlanamaz. Monarşilerde toplum adeta, "zevk ve sefa eden bir sarayın debdebeli israfları" için vardır (Paine, 2018, s. 189). Bunun anlamı, Paine için, hükümetin, toplumsal prensipler ve insan hakları üzerine kurulması gerektiğidir ki bunu yapabilecek rejim cumhuriyet, ülke ise Amerika'dır (Paine, 2018, 189). Tam da bu nedenle Amerika, koloni olmaktan kurtulmalıdır. Paine, *Sağduyu*'da ısrarla ayrılmayı öğütlerken Amerika, nüfusunun azlığının avantajını kullanacağını, Amerika'nın öz servetinin, "kralın beş para etmez tebaasına bol kepçeden dağıtılmak" yerine, öz kaynak olarak kullanılacağını söyler (Paine, 2021a, s. 50). Paine aslında, toplum ve hükümetin, monarşi çatısı altında doğru bir ilişki kuramadığı için ahlaki erdemsizliklerin arttığını açıklamak istemektedir. Daha sonra *İnsan Hakları*'nda ifade edeceği gibi, İngiltere monarşisinden farklı olarak sömürge sonrası Amerika'da "bütün parçalar candan bir birleşme haline getirilmişlerdir" (Paine, 2018, s. 189).

Paine, *Sağduyu*'nun 'Amerika'daki Mevcut Durum Üzerine Düşünceler' bölümünde Amerika'nın Avrupa'yla savaştan kaçınmasının ancak Britanya'yla bağlantısının kesilmesiyle mümkün olacağını öne sürer. Paine, yazılı bir metinle uyandırabileceği tüm coşkuyu uyandırmak için büyük harflerle yazar; adeta bağırılmaktadır: "*BU SEFER AYRILIYORUZ*" (Paine, 2021a, s. 27). Savaştan ve meydan okumaktan kaçınılmalıdır çünkü "planımız ticaret yapmaktır" (Paine, 2021, s. 26). Paine'e göre ticaret, "bütün Avrupa'da barış ve dostluğu garantileyecektir çünkü Amerika'yı *serbest bir liman* olarak görmek bütün Avrupa'nın çıkarıdır" (Paine, 2021a, s. 26). Ancak *Sağduyu*'nun son bölümünde Paine'in, konu Amerika'nın nüfusuna geldiğinde, ticaretle ilgili duraksadığını görürüz:

Yeterince kalabalıktız, üstelik sayımız daha fazla olsaydı, daha az birlikte hareket edebilirdik. Bir ülkenin nüfusu ne kadar büyükse ordusunun o kadar küçük olması olgusu gözlemlemeye değerdir. Askeriyeyle ilgili rakamlara bakıldığında eski çağ insanların modernleri kat kat geçtiği görülür: Bunun nedeni

açıktır, nüfus ne kadar büyükse ticaret de ona göre gelişir, ticaretle uğraşan insanlar başka bir şeyle uğraşamayacak kadar meşgul olurlar. Ticaret hem yurtseverlik hem askeri savunma ruhunu söndürür. Ve tarih bize, en cesur başarıların bir milletin gençlik çağında elde edildiğini gayet güzel anlatıyor. İngiltere ticaretin gelişmesiyle bu ruhu kaybetti (Paine, 2021a, s. 50-51).

Böylelikle Paine için zenginlik arttıkça, kaybedilecek şeyler de artacağı için “zenginler genellikle korkunun kölesidir”; cesareten en uzak noktada, kendilerini politik iktidarla çok iyi geçinmek zorunda olan bir konumda bulurlar (Paine, 2021a, s. 51). Dolayısıyla *Sağduyu*’nun ticaret argümanı, ticaret geliştikçe, bağımlılığın artacağı yönünde sonuca bağlanır. Oysa, Paine’e göre, Amerika’nın politik kuruluşunda yurttaşlarına vaadi, ilk önce bağımsızlık ve cumhuriyetin el verdiği ölçüde kazanç olmalıdır. *Sağduyu*’da ticaret, İngiltere’den bağımsızlık ve İngiltere’ye bağımlılık arasında hassas bir dengede salınmaktadır. Ticaret bir yandan ülkeler arası barışı sağlayan bir unsurdur ama diğer yandan yurttaşların odağını kazançla meşgul ederek kolonyal otoriteyle iyi geçinmek yönünde motive eder. Amerika, Avrupa kıtasındaki ülkelerle ticaret yaptıkça İngiltere’den bağımsızlaşacak, ama yurttaşlar ticaret yaptıkça kolonyal politik otoritelerine boyun eğmek zorunda kalacaklardır. Dolayısıyla, Paine’in ticareti oturttuğu hassas dengenin *Sağduyu*’da Amerikalılar için iması, ticaret yapan Amerikalıların bu dengeyi gözeterek hırstan uzak ılımlı bir kazanç elde etmeyi hedeflemeleridir.

İnsan Hakları çalışmasında ise Paine’in modern cumhuriyetçiliği, *Sağduyu*’da ortaya koyduğu cumhuriyetçilikten birkaç noktada ayrılacak ve belirlenim kazanacaktır. Paine, birinci ilkesini *İnsan Hakları*’nda düzeltmeye gider ve Amerikalıların İngiltere kolonisi olmaktan kurtulmakla kalmayıp, Amerika’nın Avrupa’yı yeniden şekillendireceğini öngörür. Paine’e göre Amerikan Bağımsızlık Savaşı sadece İngiltere’ye karşı verilen bir bağımsızlık mücadelesi olsaydı, yani cumhuriyetçi bir anayasa yazımıyla sonlanmasaydı, bu sadece Amerika’yı ilgilendiren ve dünyanın geri kalanın dikkatini çekmeyecek bir gelişme olurdu (Paine, 2018, s. 179). Paine, George Washington’a, “Tanrı size, Yeni Dünyanın, Eski dünyayı salaha kavuşturduğunu görmek” mutluluğu versin temennisinde bulunurken, İngiltere’nin Fransız monarşisini iyileştirmek için model olamayacağını ama Amerika’nın buna haiz olduğunu ileri sürmektedir. 19. yüzyılın sadece ilk sekiz buçuk yılına şahitlik yapan Paine’in, 19. yüzyılda Amerika’nın küresel konumlanmasıyla ilgili önemli bir öngörü yapmış olduğu söylenebilir. Paine, Amerika’nın ve dolayısıyla dünyanın bundan böyle ancak kozmopolit bir perspektiften anlaşılacağını öngörmüştür. Paine’in *İnsan Hakları*’nda kendisini Amerika’nın bağımsızlığına adanmış göz önünde bulundurduğumuzda, Amerika’yı kendisine yakıştırdığı dünya yurttaşlığının gerçekleşeceği topoğrafya olarak benimsediğini düşünebiliriz.

Dolayısıyla Paine, *Sağduyu*’da Fransız mutlak monarşisi ile İngiliz anayasal monarşi arasında fark görmemesine karşın, *İnsan Hakları*’nda devrimi meşrulaştırmak için Fransa’nın politik kuruluşuyla Britanya’nın politik kuruluşu arasında temel bir farkı ortaya koymak zorunda kalır: Paine *İnsan Hakları*’nda toplumdaki hiyerarşi sorununu bir monarşi sorunu olmanın yanı sıra, aristokratik hiyerarşi tespitiyle de ele alır ve Fransa ve İngiltere arasında aristokrasi bakımından fark görür. Paine *Sağduyu*’da İngiltere rejimi hastadır derken, nedenini monarşinin cumhuriyeti zehirlediğini, kraliyetin de Avam Kamarası’nı tekeline aldığını ileri sürer (Paine, 2021a, s. 20). Yani kokuşmuşluğun ve cahilliğin nedeni, monarşi ve babadan oğula veraset sistemidir. Eski çağlardaki mutluluk, “Musevi hükümdarlığının tarihiyle birlikte” yitirilmiştir çünkü monarşi “kutsal kitapta Yahudilerin günahlarından biri olarak sınıflandırılır (Paine, 2021a, s. 11). Paine burada politik-teolojik bir belirleme yaparak, teolojik kökenlerinden ötürü monarşinin bundan sonra “her fırsatta yönetimin Papalık makamı” olduğunu öne sürer (Paine, 2021a, s. 14). Bu bakımdan monarşiler arasında kökensel farklar gözetmek faydasızdır. Ancak Paine, *İnsan Hakları*’na geldiğimizde Fransız aristokrasisinin farklılığını belirlemiştir. Başka ülkelerle kıyaslandığında, Fransız aristokrasisi “ırsi bir yasama kurulu” barındırmaz; Fransa’da, İngiliz Lordlar Kamarası’na denk düşecek bir “Aristokrasi Loncası” yoktur (Paine, 2018, s. 92).

Paine, *Sağduyu*'da Musevilik referansı ile yaptığı monarşi eleştirisine benzer bir eleştiriyi *İnsan Hakları*'nda yine aynı referansla ama bu sefer aristokrasi için yapar: “*Tabiatın evrensel kuruluşu ile belli ve Yahudiler örneğiyle sabittir ki, topluluğun büyük kısmından ayrılıp hep yalnız birbiriyle evlenince, insanlar, herhangi küçük bir hizip halinde, soysuzlaşmaya doğru giderler*” (Paine, 2018, s. 92-93). Paine’e göre aristokrasinin insanlar üzerinde soysuzlaştırıcı bir etkisi vardır. Aristokrasi, soyluluk iddiasının tam tersine, öz-yıkımını beraberinde getirir. Tanımı gereği anti-demokratiktir. Dolayısıyla, aristokrasi, en az monarşinin bir unsuru olan kraliyet ailesi kadar cumhuriyetçi eşitliğin altını oymasıyla, rejimin kokuşmuşluğundan sorumludur. Paine için, Fransız Devrimi’nin başarılarından biri de “aristokrasi canavarının kolunu budunu kırıp onu tamamen yok etmek”tir (Paine, 2018, s. 91).

Paine’in aristokrasi için öngördüğü öz-yıkım kuramıyla birlikte ikinci cumhuriyetçi ilke de *İnsan Hakları*'nda gözden geçirilmiş gibi görünmektedir. *Sağduyu*'da monarşinin kalıtsal iddialarını, ancak ve ancak Aydınlanma düşüncesinin çözebileceği cahillik sorunu, burada, aristokratik asalet unvanlarıyla yeniden ele alınır:

Asalet unvanlarını kaldırmaya hiç gerek yoktur; çünkü toplum onları gülünç saymakla birleşince, onlar kendilerinden kalkar. Hayal mahsulü olan bu çeşit şeyler, Avrupa’nın her tarafında gözle görülür şekilde çökmeye yüz tutmuştur; akıl dünyasının seviyesi yükselmeye devam ettikçe bunların meydana çekilmeleri de kaçınılmazdır (Paine, 2018, s. 90).

Sağduyu ve *İnsan Hakları* arasında on beş yıl olduğunu göz önünde bulundurursak, Paine’in Aydınlanmacı aklın, aristokrasinin ve monarşinin temelinde yattığını düşündüğü Hristiyan dogmalara karşı üstünlük kazandığına inandığını düşünebiliriz çünkü monarşinin veraset ve aristokrasinin asalet iddialarının kendiliğinden çözülme aşamasına geçtiğini öne sürmektedir. Öyle ki, Batı Avrupa ülkelerindeki monarşiye ve aristokrasiye yedi yıl ömür biçmiştir (Paine, 2018, s. 175).

Paine *Sağduyu*'da cumhuriyetçiliğinin üçüncü ilkesi olan ticaret serbestisi konusunda, ilk önce Avrupa’yla barış arayışında Amerikalıları cesaretlendirir ama sonrasında Amerikalıları ticaretin, bağımsızlık iradesinin önüne geçemeyeceği konusunda uyarır. Öyle ki, ticaret yurtseverlik ruhunu söndürmesiyle, ülke savunmasını tehlikeye sokabilir. *İnsan Hakları*'nda ise ne vatanseverliğin ne de askeri kapasitenin ticaretle kesintiye uğrayacağından bahsedilir. Aksine, ‘eski kuruluş’ dediği monarşiler, savaş sistemini devam ettirmeyi kasteden bir hükümet biçimi olduğu için ticaretin önündeki en büyük engeldir (Paine, 2018, s. 165). Ticari ilişkilerden daha çok barışa yaklaştıracak bir araç yoktur. *İnsan Hakları*'nın ikinci bölümünde, monarşinin hâkim olduğu Avrupa ülkelerinin durumunu gayrı-medeni bulur. Medeniyette “mutluluk ve bolluk”, medeniyetin olmadığı yerde “zorluk ve yoksulluk” vardır (Paine, 2018, s. 238). Bunun nedeni, medeniyetin ilkelerinden, yani Fransız Devrimi’nde ilan edilen İnsan Hakları yoksunluğundan doğan hiyerarşidir. Monarşileri, hiyerarşileri olmayan cumhuriyetlere dönüştürmek onları daha istikrarlı ve güçlü devletler yapacaktır. Paine’e göre hükümetin “şekli veya anayasası ne olursa olsun, onun kamunun saadetinden başka bir hedefi olmamak lazımdır” (Paine, 2018, s. 238).

Paine, modern cumhuriyetçiliğin imkanını ticarete gördüğünü, ticareti savunduğunu açık bir şekilde ifade eder: “Ticaret barışçı bir sistemdir; gerek fertleri, gerek milletleri birbirine faydalı kılmak suretiyle insanları birbirine sevdirebilir” (2018. s. 240). Paine burada adeta askeri kapasitesini güçlendirmeye gerek duymayacak barışçıl cumhuriyetlerin olduğu bir dünya tasavvur etmiştir: “Ticaret, mümkün olduğu kadar dünya çapında işlemesine imkân bırakılsa, harp sistemini kökünden söker ve hükümetlerin uygarsızca hallerinde bir devrim sağlardı” (2018. s. 240). “Ticari cumhuriyet” halkı moral bir transformasyona uğratacaktır ama halkın ticaretin yaygınlaşması yüzünden ahlaki yozlaşmadan korkmasına gerek yoktur çünkü tüm bunları yaparken “devasa bir erkekliği” muhafaza edebilecektir (Paine, 1997b, s. 148; Whatmore, 2000, s. 138).

Cumhuriyetçi Politik Kuruluş ve Hükümet Ayrımı

Sağduyu ve *İnsan Hakları* arasındaki bu üç fark, Paine'in cumhuriyet fikrinin zaman içinde değiştiğini değil, olgunlaştığını gösteren üç farktır. *Sağduyu*, Amerikan halkına bağımsızlıklarını kazandıklarında tam olarak neden bağımsızlaştıklarını göstermek için İngiliz monarşisinin ne olduğunu anlatır. *İnsan Hakları* ise bağımsızlığını kazanmakla kalmayıp cumhuriyet ilkelerine göre anayasal bir hükümet sistemi kuran Amerika'nın İngiliz monarşisine karşı üstünlüğünü Burke'e verdiği cevaplar üzerinden tüm Avrupa'ya göstermek için yazılmış gibidir. Paine gerçekten de cumhuriyetçi devrimlerin artmasını ister. M. de La Fayette'e teşekküründe Fransız Devrimi'nin yavaş yavaş oturduğunu ama asıl barışın Alman despotizminin sonlanmasıyla birlikte geleceğini söyler. Fransa "etrafı devrimlerle çevrilince" huzura kavuşacaktır (Paine, 2018, s. 170). Paine cumhuriyetin küresel devrimlerin gerçekleşmesiyle başarıya ulaşabileceğine inanır.

Paine için, tıpkı Amerika'nın anayasal kuruluşunda olduğu gibi, cumhuriyetçi politik kuruluş, yönetimden önce gelir. Tam da bu nedenle, "cumhuriyet *ayrı* bir hükümet şekli değildir" (Paine, 2018, s. 203). Cumhuriyet, hükümetin tüm örgütlenmesinin kendisine göre kurulacağı ilkeleri ortaya koyar. Ancak Paine hemen bir sonraki paragrafta "temsili biçim" (*representative form*) dediği "cumhuriyetçi hükümet" ifadesini kullanır. Paine'e göre demokratik, aristokratik, monarşik ve temsili olmak üzere dört hükümet/ yönetim ya da rejim biçimi mevcuttur ama bunlardan temsili, yani cumhuriyetçi hükümet, hükümetler arasından bir hükümet değildir; cumhuriyet meşru olan tek yönetim biçimidir ve tüm meşruiyetini en başta hakların eşitliği üzerine kurulmasından alır. Dolayısıyla, cumhuriyet hem politik kuruluşun kendisidir hem hükümet biçimidir. Diğer bir deyişle, M. Ertan Kardeş'in ifade ettiği gibi, cumhuriyet hem devletin biçimi hem yönetimin biçimidir (Kardeş, 2024, s. 49).

Cumhuriyetçi politik kuruluşunun doğası gereği devletin, halkın egemenlik hakkından türediğini anlarız; Paine'in temsil ısrarı bundandır (Yılmaz, 2020, s. 312). Aksi halde kuruluş ilkeleri, yönetimleri halkın istediği rejimlere doğru eviremez. Paine burada iddialı bir çıkış yaparak, "hükümetin veya anayasanın gerek prensibe gerek şekle dair kusurları, tıpkı bir kanunun hataları gibi muhakeme olunarak bunlar kadar münakaşaya açık tutulmalıdır" demiştir (Paine, 2018, s. 175). Paine'e göre anayasal ilkeler dokunulmaz ve mutlak olmaktan uzak, cumhuriyet adının ima ettiği gibi, halkın ziyaretine açıktır. Üstüne üstlük belli aralıklarla yapılması gereken bu değerlendirmeler yurttaşlık ödevidir.

Paine'e göre anayasa, ilkeleri ortaya koyar; hükümet ise bu ilkeleri yasama ve yürütme yaparak uygular. Bu bakımdan aslında yasama gücü de anayasayı uygulamak bakımından yürütme görevini üstlenmektedir. Tıpkı yargının, yasamanın yasalarını uygulaması bakımından yürütme yapması gibi. Seçimler, parlamentonun süresi ve yürütme gücü gibi sivil bir yönetimin tüm örgütlenmesi anayasada düzenlenir öyle ki, "sonradan yönetimin yapacağı yasalar mahkemeler için ne ise, bir anayasa da yönetim için odur" (Paine, 2018, s. 89). Nasıl ki mahkemeler yasa yapmaz ama yönetimin yaptığı yasalara göre karar verir, yönetim de anayasanın onu düzenlediği şekilde örgütlüdür; hükümet kendini örgütlemeyebilir. Paine için monarşiden kurtulmanın tek yolu cumhuriyetçi politik kuruluş ise, bu en başta 'yürütmenin' yapısını belirlemekle mümkün olacaktır.

SONUÇ

Paine'in modern cumhuriyet fikri, yukarıda sözü geçen çağdaşlarının cumhuriyetçilikle monarşiyi uzlaştırma çabasından ötürü onlarla örtüşmez. Paine'e göre bu çaba, özellikle 18. yüzyıl sonundaki iki büyük devrimi göz önüne aldığımızda beyhude bir çabadır. Dolayısıyla, cumhuriyet her şeyden önce monarşiyi uzlaştırılamaz olan rejim biçimidir. Cumhuriyet, hangi formda olursa olsun monarşiyi dışlar. Paine'in cumhuriyetçiliğini anlamak için ilk önce onu monarşiyi soktuğu karşıtlığında anlamamız gerekir. Paine bunu en başta Burke ve sonradan Sieyès'le girdiği polemiklerde

ortaya koyacaktır. Paine, Burke'e karşı geliştirdiği argümanda yetkilendirmeyi bir hak sorunu olarak ortaya koyar. Monarkın yetkilendirmesi, varsayımsal bir hakka dayanır. İnsan Hakları'nı temele alarak kurulmuş cumhuriyetçi bir politik kuruluştaki hiçbir yetkilendirme bu haklarla çelişemez. Paine, Sieyès'le girdiği polemikte ise halkın temsili kaygısı taşıyan hiç kimsenin monarşiye yer açmaması gerektiğini iddia eder. Halk temsilini yasamaya, yürütmeyi monarka bırakan bir örgütlenme kaçınılmaz bir şekilde hükümette bir asimetri sorununa neden olacaktır.

Paine'in politik düşüncesinde cumhuriyetçiliğini anlamanın ikinci yolu ise kavramının gelişimi 1776 tarihli Amerikan vatanseverler için bir bağımsızlık çağrısı olan *Sağduyu* broşüründen başlayarak, 1791-1792 tarihli *İnsan Hakları* eserine dek takip etmekten geçer. Kanımca bu gelişimi anlamanın en iyi yöntemi *Sağduyu* ve *İnsan Hakları*'nı karşılaştırmalı okuyarak, aralarındaki farkı ortaya koymaktır. Paine'in *Sağduyu* eserinde ortaya koyduğu üç çekirdek ilke sırasıyla, Britanya karma hükümetinin, yani anayasal monarşinin eleştirisi, monarşi yanlılığının cahillikten ileri geldiği ve ılımlı bir refahın cumhuriyetin vaatlerinden birisi olması gerektiğidir. Amerikan vatanseverlerine bağımsızlığa çağrı niteliğindeki *Sağduyu* broşürünün içerdiği belirlenimsiz genel ilkeler, Paine'in Fransız Devrimi üzerine düşünceleri geliştikçe belirlenim kazanır. İlk, *Sağduyu*'da İngiliz anayasal monarşisi ve Fransız mutlak monarşisi arasında gözetmediği fark, *İnsan Hakları*'nda özellikle bu monarşilerin aristokrat sınıfları arasındaki fark olarak belirir. İkinci olarak, Paine, modern cumhuriyetçiliğin Aydınlanmayla ilişkisini sadece Protestanlık eleştirisi üzerinden yapmakla kalmaz, aristokratik unvanların da batıl inançlar arasında yer aldığını gösterir. Üçüncüsü ise ticaretle ilgilidir. Amerika'nın cumhuriyetçi politik kuruluşunda yurttaşlarına vaadi, ilk önce bağımsızlık ve bu bağımsızlığın izin verdiği ölçüde kazançtır. Paine, *Sağduyu*'da ticarete bu şekilde temkinli yaklaşır. Ancak *İnsan Hakları*'nda ticarete korkusuzca yer açacaktır.

İnsan Hakları Paine'in cumhuriyeti hem politik kuruluşun kendisi hem hükümet biçimi olarak formüle ettiği, böylelikle cumhuriyetçi geleneğine yaptığı özgün katkıyı sunduğu çalışma olarak öne çıkar. İster anayasa ve hükümet ister yasama ve yürütme ister yasama ve yargı arasında olsun, tüm bu politik ikiliklerde cumhuriyetçi politik kuruluşun esas fikri uygulamayı, yani yürütmeyi düzenlemektir.

SUMMARY

In the first half of the 18th century, British republican political culture revealed itself in the republican principles and values, not in contrast but in accord with constitutional monarchy. Thomas Paine's republican constitution, conversely, founds republicanism in opposition to monarchy, whether it be absolute or constitutional, of any form. For Paine, republicanism, understood as a categorical denial of any form of monarchy, is a revolutionary as already seen in two gigantic political movements, namely American War of Independence and French Revolution. Paine argues that if the people are to be truly included in politics, the only legitimately possible way is the representation of people into government by reflecting popular common sense into politics. What is more, the political representation is only possible through republic in which neither legislation nor execution can contradict with human rights, as codified in 1789 of Declaration of the Rights of Man and Citizen. For this reason, the political capacity of monarchy cannot achieve people's political representation and thus, cannot carry representative government within itself. In this respect, in Paine's political theory, republic is not a form of government, but of the state, that is, a political decision directly related to the constitution of political unity.

In this study, I argue that Paine's authentic contribution to republicanism, in addition to his determination of the republic as the form of the constitution, is his insistence that the form of government or administration is also republic. I am doing this by reference to Paine's original concept of republican government. That is, not only the political decision made regarding the form of state

during the constitution, but the dynamic existence of representation within the political unity after the constitution must be republican. Tracing back to Paine's republican constitutionalism from 1776 of *Common Sense* to the 1791-1792 *Rights of Man*, the gradual transformation of three core themes is applied as, firstly, unconditional opposition to monarchy, secondly rationalist system of Enlightenment and lastly freedom of trade. When it comes to anti-monarchism, which is the most important to construct in order to engender his republican constitution, Paine fought on three fronts against John Adams in America, Burke in England and Emmanuel Joseph Sieyès in France. Therefore, in order to conceive Paine's republicanism, Paine's polemics against them must not be neglected.

In his *A Defense of the Constitution of the United States* of 1787, John Adams argued that monarchy is not a regime inconsistent with republic, provided that the principle of the rule of law based on equal citizenship. Paine, on the other hand, saw no difference between despotism and monarchy on the grounds of 'rights of man' as monarchies are a kind of political theology that excludes human rights, the first article of which is that everyone is born free and with equal rights. On Paine's republican constitutionalism, no authorisation, be it legislation or execution, can contradict rights of man. The importance of the French Revolution lies in 1789 Declaration Rights of Man, which is being above politics, provides legitimate ground for a government. Again, the principles of the rule of law state, which Adams highly valued over politics, cannot be implemented correctly without rights of man. In the same way, Paine argues against Edmund Burke who accords the parliament of the Glorious Revolution with authority by assumption in addition to its legitimate power by delegation. The Parliament of 1688 claims eternal submission to the king not only the livings but also future generations. This is for Paine, is a political church by assumption, Burke so longs for, which cannot be otherwise established by delegation. Only a political Adam could have been turned into a father of all born after him if the king was assumed to be the king of all generations to come after him. Emmanuel Joseph Sieyès is of the most important, especially when considered that he directly participated in French Revolution. For Paine's account, Sieyès does not see monarchy as a political problem; rather than an opposition between republic and monarchy, Sieyès prefers to make a distinction between good and bad government, or good and bad political constitution. The problem here is that as Sieyès leaves the representation of the people to the legislature and corollary, equality and freedom are guaranteed by the legislative power of the French National Assembly. Thus, Sieyès believes that there remains no problem with the executive being a monarch as if the political representation in the republican constitution were only about legislative, not the executive power. For Paine, even before the legislature, the republican politics is about to regulate the execution in the first place. Therefore, Sieyès's political offer remains a political disproportion between the legislation and the execution. While even Sieyès, who played a direct role in the French Revolution, did not abandon the monarchy, Paine's urge to condition all government with the unconditioned republic, as if to say that even revolution would not suffice to claim republic, makes Paine perhaps the most radical political figure of the 18th century. Monarchy is by no means an alternative to the republic.

As for the second core theme, Enlightenment rationalism, is pro-monarchy which stems from ignorance and nothing else. In *the Age of Reason*, Paine, as an Enlightenment thinker, claims that monarchical religious institutions prevent the first principles of religion from being opened to discussion. This creates a pseudo theology, Paine argues, which can only be replaced by genuine one by being subjected to a criticism implemented by reason. Paine offers a true theology of deism which re-establishes the broken bond between politics and religion against the political danger of atheism. In other words, he put republics and deism against two institutions, namely, monarchy and revealed religion, that complement each other.

The third core theme of Paine's republican constitutionalism is freedom of trade or moderate prosperity as one of the promises of any republics. A comparative reading of *Common Sense* and *Rights of Man* reveal the difference. In *Common Sense*, Paine first encourages Americans in their search for peace with Europe, but then warns Americans of trade which cannot override independence. In fact, trade can endanger the defence of the country by extinguishing the spirit of patriotism. In *Rights of Man*, however, neither patriotism nor military capacity can be interrupted by trade. On the contrary, the monarchies become the greatest obstacle to trade because they are a form of government that aims to continue the system of war system. There is no medium, Paine believes, other than commercial relations that will bring closer to peace more than ever.

As explained above, the best way to understand Paine's republican constitutionalism is to follow the gradual transformation of three concepts from 1776 *Common Sense*, which was a call for independence for American patriots to 1791-1792 *Rights of Man*. In this way, Paine's original contribution to the republican political theory can best be understood as the idea of republic according to which whether between constitution and government, legislation and executive, or legislation and judiciary, the fundamental idea of the republican constitution in all these political dualities is to regulate the implementation.

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

KAYNAKÇA

- Adams, J. (1851). *The works of John Adams Vol. IV*, C. F. Adams (Ed.), Boston: Charles C. Little and James Brown.
- Burke, E. (1992). *Further reflections on the revolution in france*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Burke, E. (2016). *Fransa'daki devrim üzerine düşünceler*. (O. Arslan, Çev.), Ankara: Kadim Yayınları.
- Claeys, G. (1989). *Thomas Paine: social and political thought*. Boston: Unwin Hyman Inc.
- Clark, J. C. D. (2020). *Thomas Paine: Britain, America & France in the age of enlightenment and revolution*.
- Çeşmeli, I. (2023). Montesquieu'da bir yönetim şekli olarak erdemli cumhuriyet yerine ılımlı monarşi. *Felsefi Düşün: Cumhuriyet ve Felsefe*, 21, 18-39.
- Durey, M. (1997). Thomas Paine's apostles: Radical emigrés and the triumph of Jeffersonian republicanism, Bruce Kuklick (Ed.), *Thomas Paine* içinde (s. 187-215). Routledge.
- Griffo, M. (2016). The aim and meaning of constitutions according to Thomas Paine. S. Cleary & I. L. Stabell (Ed.), *New Directions in Thomas Paine Studies* içinde (s. 195-207). Palgrave Macmillan.
- Kardeş, M.E. (2024). Cumhuriyetçi duygunun, fikrin ve kurumun varlığı ve yokluğu, M. Ertan Kardeş, Cengiz Çakmak, Arda Telli (Ed.), *Cumhuriyet Fikri ve Felsefe* içinde (s. 29-51). İstanbul Üniversitesi Yayınevi. DOI: 10.26650/B/AA23.2024.014.002

- Köktaş, M. (2019). Thomas Paine ve aydınlanma siyasal düşüncesinde devrimcilik. *An International Journal of Philosophy*, 9/4, 1097-1120. <http://dx.doi.org/10.18491/beytulhikme.1510>
- Kramnick, I. (1990). *Republicanism and bourgeois radicalism: political ideology in late eighteen-century England and America*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Kuklick, B. (1997). Introduction, Bruce Kuklick (Ed.), *Thomas Paine: Political Writings* içinde (s. vii-xxiv). Cambridge University Press.
- Kutlu, A. (2020). "Devrim Dünyanın Kurtuluşudur": Thomas Paine'in siyasal fikirlerinde deist inançlarının etkileri. *Doğu Batı: Deizm*, 23 (94), 105-135.
- Paine, T. (1782). *Letter to the Abbe Raynal*. Erişim adresi: <https://thomaspaine.org/works/major-works/letter-to-the-abbe-raynal.html> (30.12.2024)
- Paine, T. (1792). *Fifth edition of Paine's letters. Containing a letter to Mr Secretary Dundas, in answer to his speech on the late proclamation: together with two letters addressed to Lord Onslow, chairman of the meeting at Epsom, June 18, 1792, convened to address His Majesty on the late proclamation*. London: J. Parsons.
- Paine, T. (1802). *Letters to the citizens of the United States*. New York, Letter 1. Erişim adresi: <https://thomaspaine.org/works/major-works/to-the-citizens-of-the-united-states.html> (01.09.2024)
- Paine, T. (1997a). Common Sense. Bruce Kuklick (Ed.), *Thomas Paine: Political Writings* içinde (s. 1-47). Cambridge University Press.
- Paine, T. (1997b). Rights of Man: Part I. Bruce Kuklick (Ed.), *Thomas Paine: Political Writings* içinde (s. 57-155). Cambridge University Press.
- Paine, T. (1997c). Rights of Man: Part II. Bruce Kuklick (Ed.), *Thomas Paine: Political Writings* içinde (s. 155-265). Cambridge University Press.
- Paine, T. (2003). The debate between Sieyès and Tom Paine: From Mr Thomas Paine to M. Emanuel Syeyes, Paris, 8 July 1791, (M. Sonenscher, Çev. ve Ed.), *Political writings: Including the debate between Sieyès and Tom Paine in 1791* içinde (s. 165-66). Hackett Publishing Company, Inc.
- Paine, T. (2018). *İnsan hakları*. (M. O. Dostel, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Paine, T. (2021a). *Sağduyu*. (Ç. Öztekin, Çev.) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Paine, T. (2021b). *Akıl çağı: gerçek ve efsanevi teoloji üzerine bir araştırma*. (A. İ. Dalgıç, Çev.) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Sieyès, E. J. (2003). The debate between Sieyès and Tom Paine: The explanatory note of M. Syeyes, in answer to the letter of Mr Paine, and to several other provocations of the same sort, (M. Sonenscher, Çev. ve Ed.), *Political writings: Including the debate between Sieyès and Tom Paine in 1791* içinde (s. 166-173). Hackett Publishing Company, Inc.
- Sieyès, E. J. (2005). *Üçüncü sınıf nedir?* (İ. Birkan, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Yılmaz, Z. (2020). Thomas Paine'in düşüncesinde cumhuriyetçi devlet formu: Temsili sistem. Der. Armağan Öztürk, Doğançan Özsel, *Yurttaşlık ve Demokrasi* içinde (s. 295-313). Ankara: Nika Yayınevi.
- Yolsal Murteza, E. (2023). Thomas Paine'de toplumsallaşmanın sekülerleşmesi. *Felsefi Düşün: Sekülerizm, Post-Sekülerizm ve Demokrasi*, 20, 198-222.
- Whatmore, R. (2000). 'A gigantic manliness': Paine's republicanism in 1790s. S. Collini, R. Whatmore & B. Young (Ed.), *Economy, Politiy, and Society: British intellectual history* içinde (s. 135-157). Cambridge University Press.
- Wootton, D. (1994). Introduction: The republican tradition: From commonwealth to common Sense. D. Wootton (Ed.), *Republicanism, liberty, and commercial society, 1649-1776* içinde (s. 1-45). Stanford University Press.



Görünür Olma Arzusu mu Mahremiyet Kaygısı mı? Gençlerde Dijital Mahremiyet Üzerine Bir Değerlendirme

Tuba Gün Çingir*

Fuat Güllüpinar**

* Doç. Dr. / Assoc. Prof.

Adıyaman Üniversitesi, Fen
Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji
Bölümü / Adıyaman
University, Faculty of Arts
and Science, Department of
Sociology
tguncingi@adiyaman.edu.tr
Adıyaman / TÜRKİYE

** Prof. Dr. / Prof.

Anadolu Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji
Bölümü / Anadolu
University, Faculty of
Humanities, Department of
Sociology
fgullupinar@anadolu.edu.tr
Eskişehir / TÜRKİYE

Gönderim / Received: 16

Eylül 2024

Kabul / Accepted: 3 Ocak

2025

Alan Editörü / Field

Editor: Gürcan Şevket

Avcıoğlu

Öz

Araştırma, lise öğrencilerinin dijital mahremiyet konusundaki farkındalık ve kaygılarını öğrencilerin kendi bakış açısı ve deneyimlerini merkeze alarak incelemeyi amaçlamaktadır. Nitel yöntem ve fenomenolojik desen benimsenerek gerçekleştirilen bu araştırmanın verileri, 2021- 2022 yılları arasında Eskişehir’de 3 farklı okul türünden toplam 42 öğrenciyle yapılan görüşmeler aracılığıyla toplanmıştır. Elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiştir. Araştırma bulguları, lise öğrencilerinin dijital mahremiyet konusunda çoğunlukla bilinçli olduklarını ve çevrimiçi platformlarda gizliliklerini korumak adına çeşitli taktik ve stratejiler kullandıklarını ortaya koymaktadır. Öğrencilerin sosyal medya kullanımları ve buradaki davranış biçimleri, büyük ölçüde mahremiyet ihlali endişeleri tarafından belirlenmektedir. Mahremiyet konusunda kaygılarını dile getiren öğrencilerin yanı sıra, çevrimiçi ortamlarda yeterince dikkatli davrandıkları inancıyla bu tür kaygıları olmadığını belirten öğrenciler de mevcuttur. Araştırma, gençlerin mahremiyetlerine kayıtsız kalmadığını, görünür olma isteği ile mahremiyet kaygıları arasında bir denge kurduklarını ortaya koymaktadır. Öğrenciler, paylaşımlarını herkese açık şekilde değil, genellikle arkadaş çevreleriyle sınırlandırarak veya belirli kişilere özel olarak yapmaktadır. Araştırma, gençlerin mahremiyet konusunda kayıtsız olmadığını, aksine dijital kimliklerini inşa ederken görünürlük ve gizlilik arasında bir uzlaşma arayışı içinde olduklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Mahremiyet, mahremiyet kaygısı, mahremiyet ihlali, görünür olma arzusu, gözetlenme.

The Desire For Visibility or Privacy Concern? An Assessment of Youth's Digital Privacy

Abstract

The research examines high school students' awareness and concerns about digital privacy by focusing on students' perspectives and experiences. This research, employing a qualitative method and phenomenological design, collected data through interviews with 42 students from three different school types in Eskişehir between 2021 and 2022. The obtained data were then analyzed using the content analysis method. The research findings reveal that high school students are mostly conscious

of digital privacy and use various tactics and strategies to protect their privacy on online platforms. Students' social media use and behaviors are largely determined by concerns about privacy violations. In addition to students who express privacy concerns, some students state that they do not have such concerns, believing that they are being careful enough in online environments. The research reveals that young people are not indifferent to their privacy and that they establish a balance between their desire to be visible and their privacy concerns. Students do not share their posts publicly but generally limit them to their circle of friends or privately to certain people. The research is important in that it shows that young people are not indifferent to privacy but, on the contrary, seek a compromise between visibility and privacy while constructing their digital identities.

Keywords: Privacy, privacy concern, privacy violation, desire for visibility, surveillance.

GİRİŞ

İletişim ve bilgi teknolojisi çağında mahremiyetin kritik bir önem taşıdığı aşikardır. Birleşmiş Milletler tarafından evrensel bir insan hakkı olarak tanınan (Acquisti, Gritzalis, Lambrinoudakis & di Vimercati, 2007, s. ix) mahremiyet “kaçamaklı” (Solove, 2002) ve “esnek” (Allen, 1988) bir kavram olması bakımından oldukça farklı tanımlamalara imkân sunmaktadır. Geleneksel mahremiyet tanımları, mahremiyeti bireyin yalnız kalma hakkı (Acquisti vd., 2007, s. 331) olarak tanımlamaktadırlar. Margulis (1977, s. 10) psikolojik ve etkileşimsel bir yaklaşımla mahremiyeti; “özerkliği artırmak ve/veya savunmasızlığı en aza indirmek amacıyla kişi(ler) ve diğer(ler)i arasındaki işlemlerin tamamen veya kısmen kontrolü” olarak tanımlamıştır. Westin (1967, s. 32) mahremiyeti, “bireylerin, grupların veya kurumların, kendileri hakkındaki bilgilerin ne zaman, nasıl ve ne ölçüde başkalarına iletileceğini kendilerinin belirleme talebi” olarak tanımlamaktadır. Mahremiyet, bireylerin özerkliğini artırması ve kırılganlıklarını minimize etmesi bakımından önemli bir kavramdır (Margulis 2011, s. 10). Mahremiyet evrensel bir kavram olmakla birlikte farklı kültürlerde farklı tezahür eden, oldukça spesifik ve bağlamsal bir kavram olarak tanımlanmaktadır (Marwick & Boyd, 2014, s. 1054). Palen ve Dourish (2003, s. 3’ten aktaran Marwick & Boyd, 2014, s. 1054) ise, mahremiyeti bir “sınır düzenleme aracı” olarak tanımlamışlardır. Bu tanımlamaya göre mahremiyet, “yerel fiziksel çevre, hedef kitle, sosyal statü, görev veya amaç, motivasyon ve niyet, [ve] kullanılan bilgi teknolojileri”ne bağlı olarak çok çeşitli şekillerde uygulanmaktadır. Dolayısıyla mahremiyet, “farklı eylem alanları arasındaki sınırların ve bu alanlar içindeki ifşa derecelerinin sürekli yönetimidir” (Marwick & Boyd, 2014, s. 1054).

Mahremiyet, birey ile toplum arasındaki ilişkileri, bireyin haklarını ve mülkiyetin sınırlarını belirlemede kilit bir öneme sahiptir. Bu anlamda mahremiyet hakkı aynı zamanda mahremiyetin sınırlarını belirlemeyi gerektirir (Jarvis, 2011, s. 95). Dubby (aktaran Lyon, 1994, s. 182) mahremiyeti “kamusal alanın gerekli kıldığı zorunluluklardan arınmış bir rahatlatma alanı, kaçış ve bağımsızlık alanı” olarak değerlendirerek mahremiyeti kamusal ve özel alan bağlamında değerlendirmektedir.

Bu çalışmanın amacı lise gençliğinin dijital mahremiyetlerine ilişkin farkındalıklarını ve mahremiyet kaygılarını öğrencilerin kendi bakış açıları ve deneyimlerini merkeze yerleştirerek ortaya koymaktır. Bu kapsamda lise gençliğinin mahremiyet farkındalık ve kaygıları, kamusal ve özel/mahrem alan kavramları çerçevesinde tartışmaya açılmıştır.

Enformasyon, Gözetim ve Mahremiyet

Genel anlamda, kişiler arası ilişkilerde kontrollü olma, benliğin ötekilere karşı açık veya kapalı olması (Göregenli, 2015, s. 62) olarak tanımlanan mahremiyet olgusunda bireyin istemediği etkileşimden kaçınmasını sağlayan temel mekanizma mesafe koymaktır (Sungur & Aydın, 2021, s. 390). Bu mesafeler fiziksel/mekânsal olabileceği gibi daha soyut ve dijital mesafeler de olabilir. Mesafenin tespitinde veyahut mahremiyetin korunması anlamında mevzilenmede kamusal ve özel alan kavramları önem kazanmaktadır. Hall (1966), insanlar arası kişisel mesafeyi incelediği çalışmasında kültür ögesini de göz ardı etmeden mahrem alan, kişisel alan, toplumsal alan ve kamusal alan olmak üzere dört alanın varlığına işaret etmiştir. Ancak kamusal ve özel alan ya da mahrem ve toplumsal alan arasındaki sınırları net bir şekilde tespit etmek mümkün değildir. Bu bulanıklığın sebebi yalnızca kültürel, dini veya tarihsel farklılıklar değil aynı zamanda her bir durumun veya alanın içinde barındırdığı dinamizmdir de. Bu sebeple literatürde bu alanlar arasındaki geçişleri belirtmek üzere yarı kamusal alan veya yarı özel alan gibi kavramsallaştırmaların benimsendiği görülmektedir (Vassilaki & Ekim, 2015, s. 28; Sungur & Aydın, 2021, s. 392) Bu ara alanlar, iki alanı birbirine bağlayan, sosyal etkileşimi ve karşılaşmaları mümkün kılan bir sınır veya eşik görevi görmektedir (Vassilaki & Ekim,

2015, s. 28). Dolayısıyla mahremin veya kamusalın sınırları bir ölçüde değişken, dinamik ve mahremin konusu olan özne tarafından belirlenmektedir.

İnternet teknolojileri ve dijitalleşme ile birlikte mahremiyet/ kamusalılık fiziksel mekânsal bir ayırımla mesafelendirilemeyecek bir şekil almıştır. Dijital mekân, sanal gerçeklik olarak tanımlayabileceğimiz internet teknolojilerinin mümkün kıldığı ağ etkileşimlerine dayalı ortamlar aynı zamanda siber uzam (Gibson, 1984) kavramıyla da karşılanmaktadır. Siber uzam, her türlü bilgi işlemin kişisel bilgisayarlardan, makinelerden buluta taşınmasını ve bu bilgilere wi-fi aracılığı ile ağa bağlanarak herhangi bir araçtan ulaşılabilmesini ifade etmektedir (Andrejevic, 2007, s. 295). Siber uzamda bir kez yer alan, dolaşıma giren veya depolanan bilgiler artık uçucu bir formda değildir ve kullanıcıların çevrimiçi alışveriş pratikleri, webde gezinme kalıpları, kişisel bilgileri, beğenileri ticari pazarlama stratejilerinin bir nesnesine dönüşmüştür, bilgi metalaşmış ve özel mülkiyet olmaktan çıkmıştır (Andrejevic, 2007; Strauß & Nentwich, 2013). Böylelikle bilginin ve bilgi ve iletişim teknolojilerinin (BİT) teknolojik, ekonomik, mesleki, uzamsal ve kültürel düzlemde niceliksel ve niteliksel olarak merkezi önemde olduğu enformasyon toplumu (Webster, 2014), kişisel verilerin ticaret malzemesi olarak dolaşıma sokulduğu, işlendiği ve pazarlandığı bir gözetim toplumuna dönüşmüştür (Dolgun, 2005, s. 15).

Gözetim, Lyon (2006, s. 12) tarafından “hakkında veri toplananları etkileme veya idare etme amacıyla tanımlanmış ya da tanımlanmamış herhangi bir kişisel verinin toplanması ve işlenmesi” olarak tanımlanmıştır (Öztürk, 2018, s. 18). Güvenlik gerekçesiyle meşrulaştırılan gözetim, iktidarlar tarafından bir denetleme mekanizması olarak çalışmakta, bir anlamda dijital panoptikon işlevi görmektedir (Dolgun, 2004). Panoptik gözetim, bireylerin fiziksel bir mekânda her an gözetim altında tutulduğu baskıcı bir denetim biçimini ifade etmektedir (Foucault, 2000). Ancak enformasyon toplumunda panoptik gözetim, siber uzamda ve bireyleri baskı altında tutarak değil, genellikle güvenlikleri veya sağlıkları gerekçesiyle veyahut ağa bağlanma, bilgi ve hizmete ulaşmanın karşılığı olarak genellikle kendi rızaları ile verdikleri enformasyon üzerinden gerçekleşmektedir. Dijital panoptik gözetim, dijital ortamdaki verilerin ve gezinme kalıplarına ilişkin algoritmaların yalnızca ticari amaçla gerçekleştirdiği bir gözetim değildir. Bu gözetim, aynı zamanda iktidarlar tarafından toplumları, bireyleri kontrol altında tutmak, denetlemek, yönlendirebilmek amacıyla gerçekleşmektedir. Hükümetler giderek artan bir şekilde çeşitli yasa ve gerekçelerle vatandaşlarının ikametgâh bilgilerinden mali bilgilerine, sağlık bilgilerinden faturalarına kadar her türlü bilgisini toplamaktadır. Bu bilgiler hizmet verimliliği açısından önemli olmakla birlikte “başka verilerle birleştirildiğinde veya bilgi edinme özgürlüğü talebiyle kamuya açıklandığında” kişisel mahremiyeti riske etmektedir (Weber 2015, s. 236). Bireyler hem hükümetler hem de şirketler için hizmetleri karşılığı kişisel verilerini sunmakta, gizlilik ihlallerine rıza göstermektedir (Weber, 2015, s. 34; Andrejevic, 2007, s. 311). Bu noktada karşımıza iki önemli kavram çıkmaktadır: mahremiyet hakkı ve mahremiyet ihlali.

Mahremiyet hakkı, bireylerin kendi hakkındaki verilerin dolaşımını denetleme hakkını ifade ederken mahremiyet ihlali, bu verilerin kişilerin izni alınmadan, yasadışı yollarla çeşitli amaçlar için kullanılmasını ifade etmektedir (Dolgun, 2008). Mahremiyetin bir türü olan veri veya enformasyon/bilgi mahremiyeti (Fischer-Hübner, 2001, s. 6; Strauß & Nentwich, 2013, s. 728), kişisel bilgilerin toplanmasını, depolanmasını, işlenmesini ve dağıtımını kontrol altına almayı ifade eder (Fischer-Hübner, 2001, s. 6). Vatandaşlık hizmetlerinden veya diğer ticari hizmetlerden faydalanırken paylaşılan veyahut online alışveriş, sosyal medya ve çerezler üzerinden toplanan veriler kişisel, mekânsal ve bilgi mahremiyetinin dijital panoptik bir gözetim pratiği ile ihlale açık olduğunu göstermektedir. Ancak dijital gözetim panoptik bir yapıyı çoktan aşmış ve daha geniş kitlelerin gözetimine ve karşılıklı gözetimine açık yeni bir yapıya bürünmüştür. Bu yeni gözetim pratiği, sadece azınlığın çoğunluğu gözetlediği (panoptik) veya çoğunluğun azınlığı gözetlediği (sinoptik) bir yapı değil, tek taraflı

olmayan, herkesin herkes tarafından her an ve her yerde gözetlendiği omniptik bir ortam yaratmıştır (Rosen, 2005). Omniptikon, gözetlenenlerin kendi arzu ve rızalarıyla özel hayatlarını kamuya açarak gözetlendiği bir gözetleme biçimidir ve bu gözetleme, kendini gözetime açma (teşhirci/exhibionist) ve gözetleme (dikizci/voyörist) olmak üzere iki tür eylemi barındırmaktadır (Can & Ulutaş, 2021, s. 11). Herkesin herkesi gözetlediği ve herkes tarafından gözetlendiği dijital dünyada gözetim pratikleri zora ve baskıya dayalı olmayıp tamamen rızaya dayalı ve gönüllülük esaslıdır. Gözetleniyor olmak arzu edilen ve haz veren bir durum halini almış ve güvenlik endişesi yerini büyük ölçüde beğeni endişesine bırakmıştır (Okmeydan, 2017, s. 61). İnternet teknolojileri ve yeni medyanın mekânsal sınırları aşarak bireyleri gözetlemeye ve gözetlenmeye açık kıldığı bu yeni dünyada “mahremiyet” daha önce de belirtildiği gibi önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Kullanıcılar yeni medya teknolojilerinin sunduğu avantajlardan kendilerini ifşa ettikleri ölçüde yararlanabilmekte ve ifşa ettikçe de mahremiyetlerini ihlale açık, riskli bir hale getirmektedirler (Margulis, 2011, s. 3).

Mahremiyet ve ifşa arasındaki sınırlar sürekli dinamik bir gerilime sahiptir, çünkü bireyler aynı anda hem açık ve sosyal olmak hem de mahrem olmak ve kendi özerkliğini korumak isteyebilirler (Petronio, 2002, s. 21). Toplumsallık, mahrem ve kamusal arasında konumlanmaktadır ve yeni medya teknolojileri ile mahrem ve kamusalı ayıran sınırlar bulanıklaşmakta ve bu iki alan arasındaki mesafe azalmaktadır (Papacharissi & Gibson, 2011, s. 75). Bauman ve Lyon (2013, s. 22)’un da belirttiği gibi “Özel olan, sayısız “arkadaş” ve rastgele “kullanıcı”larla kutlanmak ve tüketilmek üzere kamusallaşıyor.” Dolayısıyla ev artık mahrem olanın mekânı olmaktan çıkmakta, özel alanı anında kamusala taşıyabilmektedir. İletişim kurma yollarını değiştiren, sınırları anlamayı veya düzenlemeyi zorlaştıran teknolojiler, genellikle mahremiyeti yönetmeyi daha da zorlaştırmaktadır. Nitekim dijital çağ, mahremiyetin kamusala açılmasını ve teşhirini sadece gerekli kılmaz aynı zamanda bir zorunluluk olarak da sunar. Bu kültürün yerleştiği toplumlarda görünür ve şeffaf olmak olumlanan ve olması gereken olarak sunulurken “görünürlüğe tabi olmayan her şeyi şüpheli” (Han, 2017’den aktaran Can & Ulutaş, 2021, s. 21) kılmaktadır. Debord (2006, 39)’un da belirttiği gibi bu toplumda “görünen şey iyidir, iyi olan şey görünür” (Can & Ulutaş, 2021, s. 71). Dolayısıyla insanlar başkaları tarafından göründükleri ve beğenildikleri ölçüde var olduklarını hissetmektedirler (Can & Ulutaş, 2021, s. 35). Dijital ortamda var olmak aynı zamanda görünür olmakla eş değerdir. Fiziksel mekanlarda mahrem olan/tutulan, dışarıya karşı korunan durum, ilişki ve bilgiler dijital mekânda gözler önüne serilmekte, tüm kişisel bilgiler paylaşım unsuru olarak sunulmaktadır. Sosyal medya platformları özel olanı takiplesme, paylaşma ve beğenme eylemleri üzerinden dışarı açmaktadır. Nitekim teknolojik gelişmeler, kendi gelişim ve dönüşüm süreçlerini de yönlendirmekte, bu platformların yapısını ve işleyişini biçimlendirmektedir (Akça & Başer, 2013, s. 21). Bu anlamda dışarının sınırlarını, kullanıcıların güvenlik duvarları ve gizlilik ayarlarını yönetim pratikleri belirlemektedir. Dışarısı bazen yalnızca fiziksel toplumda tanınan ve toplumsal alan olarak tanımlanan alana denk düşebileceği gibi tamamen yabancılardan oluşan bir kamusal alana da denk düşebilir. Dijital ortamlar, fiziksel kamusal alanlardan daha kamusal bir niteliğe de sahip olabilmektedirler (Strauß & Nentwich, 2013, s. 726). Zira ağlar aracılığı ile sürekli bağlantıda olmak, her an etkileşim kurulabilir olmak bireyleri fiziksel mekânda olduklarından daha fazla hareket halinde kılmaktadır. Bireyler fiziksel mekânda mümkün olmayacak şekilde dijital ortamlarda aynı anda birden fazla yerde, çok sayıda kişi ile iletişim ve paylaşım içerisinde olabilmektedirler.

Sonuç olarak dijitalleşmenin sağladığı imkanlar bireylerin sosyal ilişkilerini mekândan bağımsız olarak sürdürebilmesine olanak sağlamakta ve bireyler evlerinden, odalarından tanıdığı ve/ya tanımadığı kişileri takip edebilmekte ve bu kişilerce takip edilebilmektedir. Fiziksel gerçeklikte mahrem ile kamusal olan, büyük ölçüde belirli sınırlarla, gerçek duvarlarla, kilitlerle birbirinden ayrılmakta ve gözetlenme, takip edilme veya teşhir bir tehdit veya suç unsuru olarak görülebilmektedir. Ancak siber uzam ya da bir diğer adıyla sanal gerçeklik, bu eylemlerin temel değer olduğu ve sistemin işleyebilmesi

için gerekli olduğu bir yerdir. Dijital ortamlar ve özellikle sosyal medya uygulamaları üzerinden bireyler en mahrem anlarını bile kendi arzularıyla kamuya açabilmektedir. Dijitalleşme, mahrem olanı ve evi kamuya açmakla birlikte kamusal olanı da özel alana taşıyabilmektedir. Bauman ve Lyon'un (2016, s. 41) ifadesiyle mahremiyet kamusal alanı istila ettiği (Can & Ulutaş, 2021, s. 48) gibi kamusal iş ve işlemler de özel alanda varlık göstermektedir.

Dijitalleşme ve mahremiyet ilişkisine odaklanan literatür oldukça kapsamlıdır. Venkatesh (2016, s. 384), gündelik hayatımızın her alanında kişisel bilgilerimizin çeşitli kuruluşlar tarafından depolandığını ve paylaşıldığını ayrıca bireylerin de yeni medya mecralarında kişisel bilgilerini görünür kıldığını ifade etmiştir. Bu sebeple de çağdaş dünyada mahremiyetin mümkün olmadığını ancak güvenliği sağlamaya çalışabileceğimizi belirtmiştir. PEW Araştırma Merkezi (2013) verilerini paylaşan Venkatesh (2016, s. 384), gençlerin sosyal medya profillerinde geçmişe göre daha fazla kişisel bilgi paylaştıklarını ve çoğu sosyal medya kullanıcısı gencin, verilerine başkalarının erişmesine ilişkin endişe duymadıklarını aktarmıştır. Ayrıca Venkatesh (2016, s. 383), çalışmasında bilgilerin paylaşılmasında çevrimiçi rıza için geçerli paradigmanın "bildirim ve seçim" olduğunu ifade etmiştir. Sosyal medyada gizlilik ayarlarının, gizlilik (mahremiyet) politika ve kullanım sözleşmelerinin çok uzun, ayrıntılı ve ortalama bir vatandaş için anlaşılması zor ve karmaşık olduğunu, bu nedenle kullanıcılar tarafından tamamının veya bir kısmının okunmadığını belirtmiştir.

Barnes (2006), yetişkinlerin mahremiyetlerinin ihlal edilmesinden endişe duyduklarını ancak gençlerin dijital ortamlarda kişisel bilgilerini, mahrem düşünce ve davranışlarını rahatlıkla ortaya serdiğini belirtmiştir. Barnes'in (2006) "mahremiyet paradoksu" (privacy paradox) olarak kavramsallaştırdığı bu durum, ona göre gençlerin internetin kamusal yapısının farkında olmamasından kaynaklanmaktadır. Gençlerle gerçekleştirilen bir diğer araştırma (Magolis & Briggs 2016), tüm katılımcıların çevrimiçi mahremiyetlerinin farkında olduğunu ve mahremiyetin korunması konusunda farklı görüşlere sahip olduğunu ortaya koymuştur. Araştırma, sosyal ağlarda demografik bilgilerini "paylaşan" katılımcıların görülme arzusu taşıdığını ve mahremiyetlerinin ihlal edilmesinden endişe duymadıklarını tespit etmiştir. Ayrıca sosyal ağlarda fiziksel yer paylaşımından dolayı mahremiyet ihlali endişesi yaşayan katılımcıların da kişisel bilgilerini paylaşma konusunda rahat davrandığını bulgulamıştır.

Ancak diğer yandan gençlerin mahremiyetlerini umursamadıkları tezinin gerçeği yansıtmadığını ortaya koyan çok sayıda araştırma da vardır. Madden ve arkadaşlarının (2013), 802 gençle gerçekleştirdiği anket çalışması, gençlerin geçmişe oranla sosyal ağlarda daha fazla bilgi paylaştığını ancak çok az kişinin sosyal medyayı tamamen kamusal bir alan olarak gördüğünü, gençlerin gizlilik ayarlarını yönetme konusunda bilinçli olduğunu, mahremiyetlerini korumak için profillerini kısıtladıklarını, yüzde 60'ının profillerini gizlediğini ve gizlilik yönetimi için çeşitli önlemler aldıklarını göstermiştir. Ancak çalışma verilerine göre kişisel bilgilerine başkalarının erişmesine ilişkin endişe yüksek değildir. Benzer şekilde Hoofnagle, King, Li ve Turow (2010) tarafından 1000 Amerikalı ile gerçekleştirilen çalışma, gençlerin mahremiyete önem vermediği iddiasını yalanlamıştır. Bu araştırmanın sonuçları, gençlerin ve yetişkinlerin mahremiyete verdikleri önemin, gizlilik konusundaki eğilimlerinin ve mahremiyet endişelerinin benzer olduğunu göstermektedir.

Mahremiyet paradoksu kavramını, mahremiyeti koruma arzusu ve izlenim yönetimi endişesi gibi iki karşıt motivasyon arasında bir denge arayışı olarak tanımlayan Utz ve Kramer'e (2009) göre, sosyal medyanın fırsat ve tehlikeleri bireyleri hem gönüllü bilgi ifşasına itmekte hem de kısıtlayıcı tedbirler ve ihtiyata yöneltmektedir. Araştırmacıların üç farklı araştırma sonucunda elde ettikleri bilgilere göre kullanıcıların büyük bir kısmı sosyal medya uygulamalarının varsayılan gizlilik ayarlarını daha kısıtlayıcı ayarlarla değiştirmişlerdir. Ayrıca yüksek mahremiyet endişesinin daha kısıtlayıcı sosyal medya profiline, izlenim yönetimi güdüsünün ve narsizmin daha az kısıtlayıcı ayarlara yol açtığı

tespit edilmiştir. Utz ve Kramer (2009) sosyal medyanın henüz yeni kullanılmaya başladığı zamanlarda insanların hassas bilgilerini daha çok paylaştığını ancak olumsuz sonuçlarının görünür olmasıyla birlikte bu konudaki deneyim, farkındalık ve başa çıkma stratejilerinin ön plana çıktığını savunmuşlardır.

Mahremiyet paradoksunu temel alan başka çalışmalar da (Stuart, Bandara & Levine, 2019) insanların mahremiyetlerini önemsedikleri iddiasına rağmen kişisel bilgilerini açıkça paylaştığı üzerinde durmuşlardır. Bu durum genel olarak mahremiyet kavramına ilişkin bireysel tanımlamalar arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Nitekim Westin (1967), mahremiyete ilişkin sorular aracılığıyla bireyleri; “mahremiyet köktencileri”, “mahremiyet pragmatistleri” ve “mahremiyet kaygısı olmayanlar” olarak sınıflandırır (aktaran Stuart vd., 2019). Bu çalışma insanların büyük çoğunluğunun davranışlarını duruma göre uyarlayan pragmatistlerden oluştuğunu, üçte birinin mahremiyet konusunda köktenci ve yüzde 10’unun bu hususta umursamaz olduğunu tespit etmiştir. Stuart ve arkadaşları (2019), mahremiyetin nesnel, genel geçer ve sürekli aynı biçimde gözlenmediğini, diyalektik, etkileşimsel ve bağlamsal bir şey olarak sürekli değişen ve yeniden düzenlenen sınırlara sahip olduğunu belirtmiştir. Mahremiyet endişesinin sosyal ağları kullanma düzeyini düşürdüğünü, mahremiyete ilişkin tutumların iki uç arasında sürüklenmekten ziyade gizlilik (mahremiyet) ve açıklık (kamusallık) arasında bir sınır yönetme ve müzakere süreci olarak görüldüğünü gösteren başka çalışmalar da mevcuttur (Tüfekçi, 2008).

Marwick ve Boyd (2014) da Amerika’da 166 ergenle gerçekleştirdiği, “gençlerin mahremiyeti umursamadığı” fikrini sorgulayan kapsamlı etnografik çalışmasında, ergenlerin sosyal medyada bilgi paylaşma noktasındaki istekliliklerinin onların mahremiyeti umursamadıklarının kanıtı olarak görülemeyeceğini belirtir. Bu çalışmaya göre, gençler akran grupları içindeki topluluklara katılırken aynı zamanda bir dereceye kadar mahremiyetlerini muhafaza da etmeye çalışırlar. Mahremiyetlerini tamamen kamusal açmazlar, kendi akran gruplarına açarlar, bir diğer deyişle kamusal olmadan kamu içinde olmaya çalışırlar. Yani dijital içeriği sık sık paylaşımları, ayırım gözetmeksizin paylaştıklarını veya yaptıklarının geniş kitlelere yönelik olduğu anlamına gelmez. Çalışma, ergenlerin dijital mahremiyetlerini muhafaza etmek için paylaştıkları çevrimiçi bilgilere kimlerin erişeceğini düzenlenmesi ve paylaşılan içeriğin kısıtlanması gibi birtakım taktik ve stratejiler geliştirdiklerini göstermektedir.

Yöntem

Araştırma deseni

Lise öğrencilerinin ve ergen yaş gruplarının çevrimiçi mahremiyetlerine ele alan hatırı sayılır düzeyde çalışma mevcuttur (Hoofnagle, King, Li & Turow, 2010; Lewis, Kaufman & Christakis, 2008; Madden vd., 2013). Ancak bu çalışmalar genellikle nicel yöntemi esas almış çalışmalardır. Bu araştırma ise çevrimiçi mahremiyete ilişkin farkındalık ve kaygıları öğrencilerin kendi bakış açıları ve deneyimlerini merkeze yerleştirerek değerlendirmeye çalışmaktadır. Bu sebeple bu çalışmada nitel bir yöntem ve fenomenolojik bir desen benimsenmiştir. “Fenomenoloji ampirik veya teorik gözlemler veya açıklamalar üretmez” (Van Manen, 1990, s. 184). Fenomenolojik araştırmanın temel amacı incelediği sosyal olgunun ne olduğu, nasıl olduğu, ne anlama geldiği ve deneyimleyenler tarafından hangi ortak anlamlarla temsil edildiğini anlamaya çalışmaktır (Bogdan & Biklen, 2007).

Katılımcılar

Nitel araştırmalarda amaç, genelleme yapmak değil, katılımcıların deneyimlerini derinlemesine anlamak ve yorumlamaktır. Bu tür araştırmalarda örneklem büyüklüğünde yeni bir bilgi ve temanın ortaya çıkmadığı “doygunluk” durumu belirleyicidir (Guest, Bunce & Johnson, 2006). Nitel araştırmalarda örneklem büyüklüğü ve veri doygunluğunu tartışmaya açan araştırmalar aşağı yukarı

benzer örneklem büyüklüklerine işaret etmişlerdir. Creswell (1998) fenomenolojik bir çalışma için 5 ila 25, Kuzel (1992) maksimum çeşitlilik amaçlayan bir çalışma için 12- 20, Hennik ve Kaiser (2022) 9- 17, Guest ve arkadaşları (2006) ise 6- 12 görüşmenin tematik doygunluk açısından belirleyici görüşme sayıları olduğunu dile getirmişlerdir. Amaçlı örneklemenin çeşitlerinden biri olan maksimum çeşitlilik örneklemesinin kullanıldığı bu çalışmada Eskişehir’de 3 farklı okul türünde (genel lise, özel lise ve meslek lisesi) toplam 42 görüşme gerçekleştirilmiştir. Katılımcı sayısı belirlenirken, hem farklı okul türlerinin temsil edilmesi hem de her okul türü için veri doygunluğuna ulaşılması göz önünde bulundurulmuştur. Katılımcıların 23’ü kız ve 19’u erkektir.

Tablo 1. Katılımcı Bilgileri

Okul türleri		Genel lise	Özel lise	Meslek lisesi	Toplam
Cinsiyet	Kız	5	14	4	23
	Erkek	2	11	6	19
Toplam		7	25	10	42

Katılımcılar farklı sınıflarda okuyan ve 15- 18 yaş aralığındaki lise öğrencilerinden oluşmaktadır. Görüşmeler sosyal medya kullanan ve görüşmeye gönüllü olan öğrenciler ile gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların her birine bir numara verilmiş olup metin içinde isimler yerine bu numaralar kullanılmıştır.

Verilerin toplanması

Görüşmeler araştırmacılar tarafından yüz yüze, okul sınırları içinde, öğrencilerin uygun oldukları zaman dilimlerinde ve okul idaresinin izni ile gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler ortalama 40 dakika sürmüş ve tamamı kayıt altına alınmıştır. Görüşme kılavuzu 6 yapılandırılmış demografik sorudan, kullanılan dijital araçlara ve bu araçların kullanım sıklığına ilişkin 4 kısa cevaplı açık uçlu sorudan ve son olarak 20 ana sorudan oluşmaktadır.

Bu çalışmanın amacı lise gençliğinin dijital mahremiyetlerine ilişkin farkındalık ve kaygılarını ortaya koymaktır. Öncelikle; öğrencilerin dijital mahremiyet farkındalıklarını anlamak amacıyla; (1) dijital mahremiyeti nasıl tanımladıkları, (2) sosyal medyayı nasıl bir alan olarak tanımladıkları ve (3) bu platformlarda mahremiyetlerini/gizliliklerini nasıl yönettikleri sorulmuştur. İkinci olarak ise, dijital ortamlarda mahremiyetlerini korumaya ilişkin kaygı ve tutumlarını anlamaya yönelik sorular sorulmuştur. Bu sorular ise temel hatlarıyla; (1) sosyal medyada ne tür bilgileri paylaştıkları ya da paylaşmaktan kaçındıkları (2) dijital ortamlarda gizlilik ve güvenliğe ilişkin yaklaşım ve kaygıları (3) gözetlenmeye ve göz önünde olmaya ilişkin yaklaşımlarını anlamayı amaç edinmiştir.

Örneklem grubunun 18 yaş ve altından oluşması ve araştırma konusunun mahremiyet olması birtakım etik gereklilikleri beraberinde getirmiştir. Çalışma kapsamında öncelikle, Anadolu Üniversitesi araştırma ve yayın kurulundan 17.09.2020 tarihinde etik onay alınmıştır. Bunun yanında veri toplama işleminin Eskişehir İl Milli Eğitim Müdürlüğü’ne bağlı liselerde gerçekleştirilebilmesi için gerekli başvurularda bulunulmuştur. İl Milli Eğitim Müdürlüğü, veri toplama çalışmasına 21.09.2020 tarihli ve E.49907 sayılı araştırma iznini vermiştir. Araştırma 2021- 2022 Akademik yılı bahar yarıyılı boyunca Eskişehir’deki liselerde gerçekleştirilmiştir.

Veri analizi

Veriler fenomenolojik yaklaşıma uygun olarak analiz edilmiştir (Dahlberg vd., 2008). Her bir amacın altında sıralanan kodlar benzerliklerine dayalı olarak kümelenmiş ve kategoriler ve temalardan oluşan anlam birimlerine ulaşılmıştır (Attride-Sterling, 2001). Veri seti farklı zamanlarda 3 farklı araştırmacı tarafından incelenmiş ve veriler en düzenli ve araştırmanın her bir amacını en iyi yansıtacak hale getirilene kadar kategoriler 4 kez değiştirilerek son haline getirilmiştir.

Güven duyulabilirlik/ inandırıncılık

Araştırma amacına uygun olarak maksimum çeşitliliğin sağlanması amacıyla veriler farklı türdeki okullardan ve yukarıda bahsedilen “doygunluk” kriteri esas alınarak yeterli sayıda öğrenciden elde edilmiştir. Veri setinin anlamlı bir hale getirilmesi, kodlama ve kategorileştirmede tutarlılığın sağlanması için araştırmacılar haricinde üçüncü bir uzmandan destek alınmıştır.

Sınırlılıklar

Bu araştırmanın temel sınırlılığı okul yöneticilerinin ve öğrencilerin araştırmaya katılmaya ilişkin istek ve zaman kısıtıdır. Genel lise ve meslek lisesinin aksine özel lisede hem yöneticiler mahremiyet konulu bir çalışmayı desteklemeye gönüllü davranmışlar hem de öğrenciler daha yüksek katılım göstermişlerdir. Ancak bu çalışmaların öğrencinin okuldaki boş zamanlarında veya idarenin izniyle ders saatlerinde yapılması ve bunun yarattığı zamanı etkin kullanma sorunu bazı öğrencilerin bu çalışmaya katılımını kısıtlamıştır. Ayrıca belirtmek gerekir ki öğrencilerin tutum, davranış ve kaygılarına ilişkin değerlendirmeleri onların kişisel bildirimlerine dayanmaktadır.

Bulgular

Bu araştırmanın amacı lise öğrencilerinin dijital mahremiyet farkındalık ve kaygılarını ortaya koymaktır. Bu amaçlar kapsamında toplam 204 kod, 4 kategori ve 2 temel temaya ulaşılmıştır. Araştırmada ulaşılan temalar; araştırmanın amaçları doğrultusunda mahremiyet farkındalığı ve mahremiyet kaygısı şeklindedir. Bu temalar altında ise mahremiyetin sınırları, gizlilik yönetimi, mahremiyet kaygısı duymak ve mahremiyet kaygısı duymamak olmak üzere kendisi de çeşitli alt kategorilerden oluşan kategorilere ulaşılmıştır.

Mahremiyet Farkındalığı

Mahremiyet farkındalığı teması; mahremiyetin sınırları ve gizlilik yönetimi olmak üzere başlıca iki kategoriden oluşmaktadır.

Mahremiyetin sınırları: Mahremiyetin sınırları kategorisi, kendi içinde dijital mahremiyetin tanımı ve imkânını ele alan alt kategorilere sahiptir. Buna göre öğrencilerin büyük çoğunluğu dijital mahremiyeti; kişisel bilgilerin, kimlik numarasının, arkadaşlarının, fotoğraflarının, adresinin, konumunun, gönderilerinin ve mesajlaşmaların gizli olması gibi unsurlarla tanımlamışlardır. Bazı öğrenciler ise yüzlerini, soy isimlerini hatta isimlerini mahrem olarak nitelendirmişlerdir. Genel olarak “kişinin başkalarının aşmasını istemediği kendi çizgisi”, “kişinin isteği ve bilgisi dışında bilgilerinin paylaşılmaması”, “kişisel hesabının gizli olması”, “paylaşımların sadece istenilen kişilerce görülmesi”, “dijital güvenliğin sağlanması” gibi ifadeler dijital mahremiyet nedir sorusunun cevapları olmuştur. Bu değerlendirmeler çerçevesinde öğrencilerin dijital ortamları, özellikle sosyal medyayı mahremiyet açısından farklı konumlandığı görülmektedir. Burada üç farklı görüşe ulaşılmıştır. Birinci ve en yaygın görüşe göre, sosyal medya mahrem bir alandır ve öyle de olmalıdır. Bu görüşe sahip öğrenciler sosyal medyayı; istedikleri kişileri ekleyip çıkarabildikleri, kendi dünyalarını kurdukları ancak her şeyin herkesle değil yalnızca belirli kişilerle paylaşıldığı ve paylaşılması gereken, kendilerine ait kişisel, özel bir alan olarak tanımlamışlardır.

Orası benim özel alanım, istediğim olur, istemediğim olmaz, istediğimi eklerim, istediğimi silerim. (G7, Erkek, Çağdaş Lisesi)

İkinci görüşe göre dijital ortamlarda ve sosyal medyada mahremiyet yoktur ve olamaz. Bu görüşü dile getiren öğrencilerin bazıları bu alanın doğası gereği paylaşım yapmayı ve herkesin her şeyi görmesini amaçladığını dolayısıyla bu ortamlarda mahremiyet aranamayacağını belirtmişlerdir. Bu görüşü dile getiren öğrencilerin hemen hepsi sosyal medyanın toplumsal olduğunu, mahremiyeti işgal

ettiğini ve mahremiyetine önem verenin bu mecralarda paylaşım yapmaması gerektiğini dile getirmişleridir.

Yani eğer insan kendi özel dünyasının işgal edilmesini istiyorsa istediğini paylaşabilir. Ama güvenli bir alanda ilerlemek istiyorsa da her şeyini paylaşmamalı. Bence insan kendi mahremiyetini kendi işgal ediyor sosyal medyayla. Mesela yolda bir insanı çevirip konuşmazsınız ama tanımadığınız bir insana sosyal medyada yazabilirsiniz. (G5, Kız, Çağdaş Lisesi)

Orası sosyal medya. Paylaşıyorsan herkes görecektir, özel değil yani. (G4, Erkek, Çağdaş Lisesi)

Burada özellikle sosyal medya ile sokak arasında gerçekte tanınmayan kişiyle iletişim kurma noktasında bir kıyaslama yapılmakta ve sosyal medya sokaktan daha kamusal ve açık bir alan olarak değerlendirilmektedir. Nitekim bir mekânı kamusal kılan şey isteyen herkesin erişebilmesidir (Madanipour, 2003).

Bir diğer bakış açısına göre ise dijital mahremiyeti bu mecraları kullanım biçimi belirler. Buna göre dijital ortamlar, özellikle sosyal medya bazı durumlarda ve bazıları için mahrem veya kamusal/toplumsal bir alandır. Kimin ne amaçla paylaşım yaptığı, kiminle neyi ne kadar paylaştığının yanı sıra mahremiyeti algılama biçimleri de bu alanları özel veya kamusal kılabilir. Kimilerinin mahrem gördüğü diğerleri için çok da gizli ve mahrem olmayabilmektedir.

Bence birazcık değişken bir şey, yani kimine göre dijital mahremiyet sadece kimlik bilgilerinin gözükmemesidir, kimine göre kendisinin gözükmemesidir, kimine göre hiçbir şeyinin gözükmemesi lazım. Yani o yüzden sosyal medya kişinin bakış açısına göre değişken bir yer. (G10, Erkek, Çağdaş Lisesi)

Bence o kişiden kişiye ve insanların takip ettiklerine ve takipçilerine göre değişen bir şey. Mesela benim birden fazla hesabım var, her hesabımda farklı şeyler paylaşıyorum. Her şeyimi rahatça paylaşabildiğim ayrı bir hesabım var ama 47 takipçili hesabımda o kadar her şeyimi paylaşmıyorum. (G28, Kız, Atatürk Lisesi)

Burada anahtar kavram sınırlardır. Kimin neyi ne kadar görebildiği veya hangi mecraların dışarıya daha açık olabildiği o alanı özel veya kamusal alan haline getiriyor. Öğrencilerin bazıları Instagram gibi uygulamalarda ana hesapların (main account) yanı sıra bir veya daha fazla özel hesap (private account) açarak paylaşımlarını uygun gördükleri hesaplarda yapıyorlar. Burada mahremiyetin bir derecelendirmeye tabi tutulduğunu, bazı şeylerin daha açık şekilde paylaşılırken bazılarının daha küçük bir iç grupta paylaşıldığı görülmektedir. Bu da bu mecraları, kullanım biçimine göre, mahrem veya kamusal veya yarı kamusal veya yarı özel alanlar haline getirmektedir.

Hesap gizliyse özel alandır. (G13, Erkek, Çağdaş Lisesi)

Main hesabım da dışarıya kapalı ama private hesabım var, orada daha çok yakın olduklarım oluyor. Diğer hesaplarda sadece tanıştıklarım falan oluyor ya da aile üyelerim. O sebeple main hesapta çok fazla paylaşım yapamıyorum. Private hesabım daha kişisel. (G3, Kız, Çağdaş Lisesi)

Bu ifadeler mahremin sınırlarının birtakım belirleyicileri olduğunu ve belirli bir derecelendirmeye tabi tutulduğunu göstermektedir. Buna göre sosyal medya hesabının gizli olması bu mecraı mahrem yapabilirken, aynı gizli hesap içerisinde daha çok kişiyle paylaşımın gerçekleştiği ana hesap daha az mahrem özel hesap daha çok mahrem olarak derecelendirilmektedir. Hall'ün (1966) de belirttiği gibi mahrem alanın da kendi içinde farklı kamusal veya mahremiyet derecelerine sahip yerleri bulunmaktadır. Dolayısıyla mahremin sınırları dinamik ve mahremin konusu olan öznenin mahremin neliğine ilişkin algısı tarafından belirlenir.

Gizliliğin yönetimi: Mahremiyet farkındalığı teması altındaki bir diğer kategori gizliliğin yönetimidir. Dijital ortamlarda mahremiyetlerini muhafaza etmeyi bilip bilmediklerini anlamak için öğrencilere gizliliklerini nasıl yönettiği sorusu yöneltilmiştir. Alınan cevaplar öğrencilerin tamamına yakınının bu konuda oldukça bilinçli olduğunu ve çeşitli stratejiler benimsediklerini göstermiştir. Öğrencilerin aldıkları gizlilik tedbirlerini teknik tedbirler ve paylaşım tedbirleri olarak sınıflamak mümkündür. Aldıkları teknik tedbirlerin başlıcaları; çift faktörlü koruma, zor şifreler koyma, sık sık şifre değiştirme, erişim kısıtlarını ayarlama, misafir oturum açma, gizlilik sözleşmelerini ayrıntılı okuma, kişisel bilgileri otomatik silen uygulamalar kullanma, bilinmeyen uygulamaları indirmeme, başka bilgisayarlarda hesap açmama, hayalet ekran kullanımı, çerezleri yönetme, uygulamaların kamera ve mikrofon erişimlerini denetleme, siber güvenlik yazıları okuma vs. Paylaşım biçimi üzerinden gizlilik ve güvenliğini sağlamaya çalışan öğrenciler ise genellikle, kimlik numarasını, doğum tarihini, soy ismini, açık seçik fotolarını paylaşmadıklarını, hesaplarını gizlediklerini, dışarıdan isteğe kapattıklarını, yabancılarla iletişim kurmadıklarını, bilinmeyen mesaj ve linkleri açmadıklarını, uygulamalara ayrıntılı bilgi vermeme veya bilgileri yanlış girme gibi yöntemlere başvurduklarını belirtmişlerdir. Beklenmedik bir şekilde 42 kişilik örneklemin 22'si sosyal medyada hiç paylaşım yapmadığını, sadece arkadaşlarını takip ettiğini bildirmiştir. Bunlardan 6 tanesi hiçbir şekilde profil fotoğrafı da koymadığını 1'i ise bulanık bir fotoğraf koyduğunu dile getirmiştir. Geri kalan 20 kişinin 11'i aktif olarak paylaşım yaptığını belirtmiş diğerleri ise nadiren paylaşım yaptıklarını ve genelde gönderi (post) paylaşmak yerine geçici olduğu için hikaye (story) attıklarını bildirmişlerdir. Bu öğrenciler az paylaşım yaparak veya hiç paylaşım yapmayarak, bilgilerini eksik hatta yanlış girerek ve dijital ortamlardan olabildiğince uzak durarak gizliliklerini sağlayabileceklerini düşünmektedirler.

Sadece takip amacıyla kullanıyorum hiç gönderi atmıyorum. Kendimi güvende hissetmiyorum açıkçası.
(G27, Kız, Atatürk Lisesi)

Mesela sosyal medyalarımnda çok faktörlü doğrulamayı kullanıyorum güvenlik için. Hesaplarımı takipçilerime özel yapıyorum. Mesela belki ben paranoyaklık yapıyorum ama bir siteye girdiğimde cookilere izin vermiyorum. (G32, Erkek, Çağdaş Lisesi)

Kendimi korumak için siber güvenlik tedbirlerini ailemle birlikte alıyorum. Siber güvenlik yazıları okuyorum, güvenlik sözleşmelerini okuyorum, izinlerimi, bütün bilgilerimi kontrol ediyorum, özel bilgilerimi paylaşmıyorum, ayrıca ebeveyn kontrolü uygulaması var (Family Link) telefonumda, bu konuda bence yeteri kadar önlem alıyorum. (G11, Kız, Çağdaş Lisesi)

Bu ifadeler göstermektedir ki öğrenciler fiziksel dünyadan daha çok kamusal imkânı barındıran bu ortamlarda yer almakla birlikte dijital duvarlar, kilitler ve önleyici pratikler aracılığıyla mahremiyetlerinin sınırlarını muhafaza etmeye çalışmakta ve gözetim toplumu karşısında bir savunma seti oluşturmaya çalışmaktadırlar.

Mahremiyet Kaygısı

Mahremiyet kaygısı teması temel olarak kaygı duyma ve kaygı duymama olmak üzere iki kategoriden oluşmaktadır. Kaygı duyma kategorisi ise mahremiyet ihlali kaygısı, kimlik hırsızlığı kaygısı ve gözetlenme kaygısı olmak üzere kendi içinde alt kategorilere ayrılmaktadır. Kaygı duymama kategorisi, yine kendi içinde tedbire dayalı kaygısızlık, kayıtsızlık ve görünme arzusu olmak üzere üç alt kategoriden oluşmaktadır.

Gizlilik ve güvenliğe ilişkin kaygı duyma: Mahremiyetin ihlali öğrencilerin en çok kaygılandıkları husustur. Mahremiyet farkındalığı teması altında yer alan ve yukarıda değinilen gizlilik yönetimi kategorisinde bahsedilen hiç paylaşım yapmama pratiğinin temelinde mahremiyetin ihlali kaygısı ve bunu muhafaza etme arzusu yatmaktadır. Öğrencilerin büyük çoğunluğunun sosyal medyadaki etkinlik ve pratikleri büyük oranda mahremiyet ihlali kaygısı tarafından şekillenmektedir.

Mahremiyetlerinin ihlal edilme kaygısı duyan öğrenciler paylaşımlarının ve fotoğraflarının ekran görüntüsü alınarak başka amaçlar için ve başka kişiler tarafından kullanılmasından korkmaktadırlar. Dijital araçların dinleme ve gözetleme yaptığı düşüncesi ile bu araçları banyo, tuvalet gibi özel alanlara kesinlikle sokmama, bu araçların yanında özel konular konuşmama, ismini ve soy ismini kullanmadığı sahte hesaplar açarak paylaşım yapma, uygulama kullanma, oyun oynama veya mevcut hesaptaki bilgilerin tamamını sahte girme bu korkunun sebebiyet verdiği oldukça yaygın pratikler olarak ortaya çıkmaktadır. Lise öğrencilerinde mahremiyet ihlaline uğrama kaygısının en yaygın sonuçlarından biri ise yeni bir uygulama indirirken veya bilmediği bir siteye girerken ebeveyne ve diğer aile üyelerine danışmaktır.

En büyük kaygım bir yerden kameradan ya da mikrofondan ulaşip ulaşamayacakları oluyor. Bu da beni çok geriyor. (G11, Kız, Çağdaş Lisesi)

Konuşmalarımın başka insanların eline geçip tehdit amaçlı kullanılmasından korkuyorum veya telefon numaramın veya kimliğimde yazan herhangi bir özel bilgimin başkasının eline geçmesinden korkuyorum. (G15, Kız, Çağdaş Lisesi)

Benim paylaştığım story'e ya da gönderiye SS (screen shot) alıp onun üzerine herhangi bir shop yapıp farklı bir yerde farklı bir şekilde gösterebilir. Öyle bir şey başıma gelmemesi için paylaşım yapmıyorum, ismini kullanmıyorum, herhangi bir özel bilgi vermiyorum, cinsiyetimi bile girmiyorum. (G24, Kız, Çağdaş Lisesi)

Açıkçası psikolojik olarak bunun rahatsızlığını yaşıyorum. Her an her şey olabilir. O kadar güvenmiyorum ki şu telefonlara. Ama ben tedbir alamam, tedbiri uygulamaları yapanlar almalı. Çünkü ben tedbirimi alıyorum yani, uygulamada ne varsa onu yapıyorum koruma olarak. Onun dışında sahte e posta giriyorum yani o derece. (G41, Kız, Gazi Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi)

Bazen kaygılı hissediyorum. Uygulamalara pek güvenmiyorum. Kişisel bilgilerim var, fotoğraflarım var, her türlü her yerde kullanılabilir o bilgiler. Mesela fotoğrafların uygunsuz bir yerde görüntülenebilir, bilgilerin başka şey için kötü amaçla kullanılabilir. Eskiden Twitter ve Facebook'um vardı onları bu korkuyla kapattım. Şifremi biraz zor yapmaya çalışıyorum kırılmayacak şekilde. Herkese güvenip takip isteğini kabul etmiyorum. (G40, Kız, Gazi Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi)

Kaygı duyulan bir diğer husus kimlik/kişilik hırsızlığına maruz kalmaktır. Mahremiyet ihlali olarak da değerlendirebileceğimiz ancak öğrencilerin ayrıca dikkati çektiği bu korku daha çok internet veya sosyal medya ortamları üzerinden kimlik numara ve bilgilerinin, fotoğraflarının ve hesaplarının çalınması ve başka amaçlar için kullanılmasına ilişkindir. Öğrenciler bu yolla herhangi bir suça bulaştırılmaktan, kendi bilgileri ile başkalarının dolandırılabilir olmasından ve başlarına bir iş gelmesinden korktuklarını ifade etmişlerdir.

Beni en çok korkutan kişisel bilgilerimin bulunup benim üzerime suç işlenmesi. Direkt suç benim üstüme kalırmış gibi geliyor. Sonra bir de hesabımın çalınıp benmişim gibi başkalarına mesaj atılması korkutuyor. (G33, Erkek, Anadolu İmam Hatip Lisesi)

Bir makale okumuştum kişilik hırsızlığı hakkında. Bazı dolandırıcılar sizin sosyal medyaya atığınız fotoğrafları başkalarının aleyhine kullanarak, başkalarını kazıklayarak kullanabiliyor, başkalarıyla sizmiş gibi konuşabiliyor. O yüzden ben yüzümün gözüktüğü videoları veya başkalarının yüzünün gözüktüğü videoları veya resimleri asla sosyal medyaya yüklememeye dikkat ediyorum. (G16, Erkek, Çağdaş Lisesi)

Bazı alıntılar, öğrencilerin sadece dijital ortamlarda değil fiziksel hayatlarında da bu gibi korkulara sahip olduğunu göstermektedir.

Mesela ben her gün telefonum kayboldu mu, cüzdanım kayboldu mu endişesi yaşıyorum. Her gün 5-6 defa kontrol ediyorum. Çünkü cüzdanımda kimlik kartım, otobüs kartım, kütüphane kartım var. Kimliğim art niyetli birilerinin eline geçse suç işlese üstüme kalır. (G34, Erkek, Anadolu İmam Hatip Lisesi)

Gözetlenme kaygısı gizlilik ve güvenliğe ilişkin kaygılarda tespit edilen kategorilerden bir diğeridir. Öğrencileri tamamına yakını dijital araçlar ve sosyal medya uygulamaları aracılığı ile bu araçlar, bu uygulamanın yaratıcıları, reklam firmaları, devlet kurumları, kendilerini takip eden diğer kişiler, arkadaşlar veya aile üyeleri tarafından gözetlendiğini düşündüklerini ifade etmişlerdir. Bu kategori altında en çok kaygı duyulan durumlar konum bilgisinin paylaşılması veya bilinmesine ilişkindir. Konum bilgisinin bilinmesi ve paylaşılması noktasında siber güvensizlik kaygısını aşan, fizik gerçekliğe tekabül eden bir kaygı söz konusudur. Bu kaygı konum bilgisi üzerinden gerçek yaşamda gözetlenme, takip edilme, tehdit edilme veya hırsızlığa uğrama kaygısıdır. Bu sebeple bir öğrenci haricinde hiçbir konum bilgisini anlık paylaşmadığını, bazıları ise ev konumunu paylaşmayı dışarıdaki bir konumu paylaşmaktan daha tehlikeli bulduğunu ifade etmişlerdir.

Ben tatile ya da herhangi bir yere gitmeye gittiğim zaman o gün bir story atmam. Bir fotoğraf çekmişimdir çok beğenmişsem bile atmam. Gelirim, birkaç gün geçer sonra atarım. Benim annemler pımpirikli, beni de böyle alıstırdılar eve hırsız girerse falan diye. Konumumu hiç paylaşmam zaten. Paylaşılacaksa da anlık paylaşılmamalı. (G19, Kız, Atatürk Lisesi)

Kişisel bilgilerim, nerede yaşadığım, kaç yaşında olduğum nerde doğduğum nerede büyüdüğüm, evimin nerede olduğu. Özellikle evimin nerede olduğunu ne sosyal medyada ne de gerçek hayatta söylemem. (G23, Erkek, Atatürk Lisesi)

Konum gibi özel bilgileri paylaşmazsın. Mesela çok tanımadığın birileri seni takip ediyordur, sadece isim olarak bildiğin biri. Senin adresini, okuduğun okulu, o gün gittiğin yeri. Onları paylaşmayı tercih etmiyorum. (G22, Erkek, Atatürk Lisesi)

Gözetlenmeye ilişkin kaygılar yalnızca konum bilgisinden kaynaklanmamaktadır. Kullanılan dijital araçların kameralara, fotoğraflara, mikrofona erişimi önemli bir korku kaynağıdır. Ayrıca öğrencilerin pek çoğu telefonların kendilerini dinlediğini, telefonda arattıkları şeyler haricinde konuştukları ürünlerin de reklam olarak karşılırlarına çıktığını ve bundan tedirginlik duyduklarını belirtmişlerdir.

Bilgisayarın kamerasına post-it yapıştırıyorum, özellikle tanınmayan sitelere girdiğimde izleniyormuşum gibi hissediyorum. O yüzden kullanırken kameram kapalı olur. (G20, Kız, Atatürk Lisesi)

Mesela annemle sohbet ederken playstation dedim, reklamları karşıma çıktı. Bu beni biraz endişelendiriyor. Telefon veya bilgisayar yanımdayken konuşmam ben, çok özel bilgilerimi paylaşmam. Onlar dinliyorlarsa izliyorlardır da bence. Onun için onları tuvalete banyoya falan da sokmam. Telefon ve tabletin olduğu ortamda konuşmuyorum, tableti çoğu kez tamamen kapalı tutuyorum. (G35, Erkek, Anadolu İmam Hatip Lisesi)

Kimler tarafından bilmiyorum ama gözetleniyoruz. Yani bir şey konuşuyorum ardından reklamı çıkıyor, ardından videosu çıkıyor. Sinir bozucu oluyor. (G18, Erkek, Çağdaş Lisesi)

Şimdi kaç adım attığımızı bile gösteren telefonda, böyle bir teknolojiye, bu tür medya hesapları neden bizi takip etmesin diye düşünüyorum. (G9, Kız, Çağdaş Lisesi)

Konum bilgisine ilişkin kaygılar ve kamera ve kişilere erişim kaygıları öğrencilerin bu bilgilere ulaşmak isteyen uygulamaları silmesine, reddetmesine, kullanmaktan vaz geçmesine ve çeşitli tereddütlere neden olmaktadır.

Ben biraz korkak biriyim, eğer çok önemli bir şey olmadıysa ben kişisel bilgilerimi paylaşmam. Uygulamalarda galerime, kimlik numarama, telefon numarama ulaşılsın istemem. Vazgeçiyorum o yüzden (uygulamayı indirmekten) çok bilgi istenince. (G20, Kız, Atatürk Lisesi)

Telefonda bir oyun indirdim. Oyun dedi ki kişilerinize erişmek istiyorum. Bir oyun benim kişilerime erişemez, ne yapacak kişilerini. İsteyeceği şey maksimum mikrofon ve dosyalarımı erişmek isteyebilir başka bir şeye erişmek isteyemez. Direkt vazgeçiyorum. (G23, Erkek, Atatürk Lisesi)

Gözetlenme korkularının kaynağı yalnızca remarketing uygulamaları, dijital araçların izlemesi vs. değil aynı zamanda dijital ortamlarda takip eden diğer kişilerin izlemesinden duyulan bir kaygı da söz konusudur. Öğrenciler çeşitli sebeplerle fazla görünür olmak istemediklerini, bu sebeple paylaşımlarını kısıtladıklarını veya sosyal medyalarında daha özel platformlar oluşturarak paylaşımlarını bu platformlarda yaptıklarını ifade etmişlerdir. Bu sebeple genellikle gönderi paylaşmayıp hikâye paylaştıklarını ve hikayelerini belli kişilerin görünümüne açtıklarını veya ana hesaba ek olarak özel hesaplar açtıklarını dile getirmişlerdir.

Hackerların ip adresime ulaşmalarından korkuyorum. İki ayda bir şifrelerimi değiştiriyorum. Yeni tanıştığım insanlarla da çok dikkatli konuşurum hep. (G23, Erkek, Atatürk Lisesi)

Ben priv hesabımda aktifim genelde. Diğer hesabımı neredeyse hiç kullanmıyorum, çünkü orada sadece tanıştıklarım var, private hesabımda daha çok yakın olduklarım oluyor. (G3, Kız, Çağdaş Lisesi)

Ailem, annem ve babam dışında çok katılar. Sürekli eleştiri eleştiri eleştiri. O kadar bunaltıyorlar ki o yüzden onları takipten de takipçiden de çıkardım. Özgürlüğümü kısıtlıyorlar. O yüzden akrabalarımın ve arkadaşlarımın bazılarının görmesini istemem. (G41, Kız, Gazi Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi)

Gözetleniyor olma kaygısının yanı sıra öğrencilerin çoğunluğunda tespit edilen bir diğer durum göz önünde olmaktan hoşlanmama ve görünür olmama isteğidir. Görünür olma arzusunu çocuklukla, ergenlikle, özgüven eksikliği ve ego tatmini ile ilişkilendirip takipçi sayısı, beğeni sayısı, popüler olma, fenomen olma isteklerine olumsuz bir anlam atfetmektedirler.

Göz önünde olmaktan hoşlanmıyorum. Kim ne yapsın beni. Ben de başkalarını merak etmiyorum. (G17, Kız, Çağdaş Lisesi)

İnsanlar sosyal medyada şöyle görünmeyelim, başkası benim hakkında ne düşünüyor düşüncesine çok fazla kapıldı. Ben başkası için değil de kendim için yaşamayı tercih ederim, hani Ahmet benim hakkımda bunu düşünsün, umurumda olmaz kimse. O yüzden zaten çok paylaşım yapmam. (G7, Erkek, Çağdaş Lisesi)

Takipçi sayısı, popülerlik gereksiz, beğenilmek benim için çok önemli şeyler değil. Küçükken önemserdim bunları. (G20, Kız, Atatürk Lisesi)

Öğrencilerin büyük bir kısmı, sosyal medyada göz önünde olma arzusunu, olmadığı biri gibi görünme, yeni bir kimlik yaratma arzusu ve fiziki sosyallikten dışlanmış olmakla ilişkilendirmektedirler.

Herkes zaten her şeyini paylaşmıyor, herkes en iyi halini, biraz da olmak istediği kişiyi yansıtıyor sosyal medyada. Bence bu bazı şeylerin eksikliğinden oluyor. Yani tamam güzelsin, yakışıklısın okey, eee yani

bu mu senin sadece insanları etkilemek için ortaya koyduğun şey? Bu bana çok basit geliyor. (G11, Kız, Çağdaş Lisesi)

Sosyal hayatta çok göz önünde olamayan veya sosyal hayatta dışlanmış olan insanlar (göz önünde olmaya çalışanlar). Çünkü internet ortamında kişiliğinizi kendiniz yaratıyorsunuz. Orada kendimi farklı biriymiş gibi gösterebiliyorum. Mesela yeni çıkan photoshoplearla birlikte vücudunuzun nasıl görüneceğini değiştirebiliyorsun. Duygularını saklayabiliyorsun. (G6, Erkek, Çağdaş Lisesi)

Ayrıca sosyal medyada yargılanma korkusu ve linç edilme kaygısı öğrencilerin paylaşımlara yorum, beğeni yapma veya paylaşım yapmalarının önünde çok yaygın olmayan bir diğer engel olarak görülmektedir.

Attığım storylerde kendi yüzümü çok paylaşmıyorum ama sekiz kere düşünerek atıyorum, sosyal medyada güzel görünmek ve zorbalığa uğramamak için. Bazen daha fazla göz önünde olmak istiyorum ama gerek yok diyorum çünkü göz önünde olan insanların da yediği linçler psikolojik olarak onları çok etkiliyor (G11, Kız, Çağdaş Lisesi)

Gizlilik ve güvenliğe ilişkin kaygı duymama: Öğrencilerin önemli bir kısmı gizlilik ve güvenliklerine ilişkin çeşitli kaygıları dile getirmişlerdir. Ancak bu görüşlerin yanı sıra bu hususta herhangi bir kaygı veya korku taşımadığını belirten öğrenciler de vardır. Bu kaygı/korku duymama kategorisi tedbire dayalı korkusuzluk, kayıtsızlık ve görünme arzusu alt kategorilerinden oluşmaktadır.

Öğrencilerin mahremiyetlerine ilişkin kaygı duymuyor olmalarının iki temel belirleyicisi olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan ilki, temkinli çevrimiçi pratikler sergilediklerine duydukları inançtır. İkinci ise ‘herkes’ tarafından benzer çevrimiçi pratiklerin sergilenmesinin yarattığı rahatlık ve kayıtsızlık hâlidir.

Tedbire dayalı kaygısızlık: Öğrenciler çevrimiçi ortamların tehlikeli olduğunu ve bu ortamlarda gözetlendiklerini düşünmekle birlikte gereken tedbirleri aldıkları ve temkinli olduklarına ilişkin inançları kendilerini güvende hissetmelerine yol açmaktadır. Çeşitli güvenlik tedbirleri almak, bilinmeyen takipçi kabul etmemek, kısıtlı paylaşım yapmak veya paylaşım yapmamak ve bilinçli bir sosyal medya kullanıcısı olduğunu düşünmek bu çerçevedeki kaygısızlığın temel nedenidir.

Özel hayatımı ihlal etmiyor, çünkü önlemimi alıyorum. (G27, Kız, Atatürk Lisesi)

Ben ve kardeşimde ebeveyn kontrolleri var aygıtlarımızda. Bir süre sınırı var ve indirdiğim uygulamalar babam tarafından görülebiliyor. Ve bazı uygulamaları da babamın izni olmadan indiremiyorum. Zaten bir kişide sosyal medyada gözetlenme korkusu varsa başkalarının görmesini istemediği şeyleri koyuyor olabilir. Bende öyle bir korku yok çünkü biri beni takip etse, gözetlese bile bende bulabileceği pek bir şey yok ki. Ben çok kendi yüzümün gözüktüğü videoları veya başkalarının yüzünün gözüktüğü videoları veya resimleri asla sosyal medyaya yüklememeye dikkat ediyorum. O yüzden çok öyle bir korkum yok. (G16, Erkek, Çağdaş Lisesi)

Bilinçli kullanılırsa korkmaya gerek yok, o yüzden korkmuyorum. (G1, Kız, Çağdaş Lisesi)

Kayıtsızlık: Öğrencilerin çevrimiçi ortamlarla ilişkili mahremiyet kaygısı duymuyor olmalarının bir diğer nedeni ‘kayıtsızlık’ hâlidir. Bu kayıtsızlık hâli, yapacak bir şey olmaması (güç yetirememe), umursamazlık ve görünür olma arzusu olmak üzere üç temel unsur tarafından tetiklenmektedir. Gözetlendiklerini, güvenliklerinin tehdit altında olabileceğini düşünen bazı öğrenciler bu dijital araç ve uygulamaların yaygın olarak kullanıldığını, kullanılmak zorunda olduğunu, dijital mahremiyet için herhangi bir önlem bulunmadığını ve bireysel olarak bir şey yapılamayacağını belirtip endişe duymadıklarını duysalar da yapılacak bir şey olmadığını belirtmişlerdir.

Bence mahremiyeti ihlal etmiyor. Çünkü insanların çoğu kullanıyor ve artık biz buna mecbur kalmışız bir nevi. (G36, Erkek, Anadolu İmam Hatip Lisesi)

Bir sürü uygulamalarda fotoğraflarınıza erişilmek isteniyor. Bazılarında kabul ettim, lazım olduğu için bazı uygulamalara bilgilerimizi veriyoruz, el mecbur yani. Biraz da risk almak gerekiyor galiba. Bunun önlemi yok bence, sorun kaynağında. (G24, Kız, Çağdaş Lisesi)

Bilgisayar çoğunlukla mahremiyetimizi ihlal ediyor. Kurulumda bile çok fazla kişisel bilgi istiyor. Ben normalde rahatsız olurum hiçbir yere bilgilerimi girmem. Aşabileceğim bir durum değil maalesef. Çünkü girmeden bazı şeylerin erişimi olmuyor. Onun için yapabileceğim bir şey yok. (G38, Kız, Gazi Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi)

Buradaki durum tamamen umursamazlıktan kaynaklanan bir kayıtsızlık durumu değildir. Öğrenciler hem güvende kalmak arzusuna hem de bazı uygulamalara erişme veya sosyalleşme arzusuna aynı anda sahip olabilirler. Nitekim mahremiyet ve kamusalılık arasındaki sınırlar sürekli dinamik bir gerilime sahiptir. Yukarıdaki ifadeler öğrencilerin belli bir sınıra kadar taviz vermese de daha fazlasına erişim ihtiyaç veya arzusuyla taviz vermek durumunda kaldığını ve bir süre sonra “yapacak bir şey yok” anlayışıyla mahremiyete ilişkin bazı hususları göz ardı etme eğilimi taşıdığını göstermektedir.

Kayıtsızlık haline yol açan bir diğer unsur ise umursamama halidir. Umursamazlık davranışı içinde olan öğrencilerin bazıları mahremiyetlerinin ihlal edilse de bunun çok da önemli olmadığını bazıları ise herhangi bir mahremiyet ihlalinin söz konusu olmayacağını belirtmişlerdir. Bu noktada umursamazlık davranışının temelinde de benzer çevrimiçi pratiklerin herkes tarafından gerçekleştiriliyor olması, sıradan kişiler olarak gözetlenmeyecekleri, endişe ile yaşanmayacağı, teknoloji çağına ayak uydurmak gerektiği, sakınacak bir şeyinin olmadığı ve teknolojinin o kadar da güvensiz olmadığı düşünceleri bulunmaktadır.

Hayır düşünmüyorum (mahremiyetimin ihlal edildiğini). Çünkü artık bilgisayar, internet bizim hayatımızın bir parçası haline geldi o yüzden buna ayak uydurmamız gerekiyor. (G25, Erkek, Çağdaş Lisesi)

Yanlış bir şey paylaşmadığım için herkes görebilir, önemli değil. Beni stalklamak isteyen ne yaptığımı ne ettiğimi bilmek isteyen insanlar tarafından gözetlendiğimi düşünüyorum. Benden nefret edenler falan da olabilir. Umursamıyorum. Güvenlik endişesi de duymuyorum. (G42, Kız, Gazi Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi)

Endişeleneceksen kullanma. Bunu kullanmama gibi bir seçeneğimiz de olmadığı için endişelenmeyelim ki hayatımızı daha güzel yaşayalım. Sürekli endişelenerek bir yere varamayız. (G12, Kız, Çağdaş Lisesi)

Bilgilerimi çalabilirler ama bir şey olmaz. Benim gibi birçok paylaşım yapan insan var hani önemli değil diyorum. Herkes paylaşıyor sonuçta. Kim niye benim bilgilerimle bir şeyler yapsın? (G14, Kız, Çağdaş Lisesi)

Görünme arzusu, kaygı duymama kategorisi altında sıralanan bir diğer alt kategoridir. Bu kategori kaygı duyanlar kategorisi altında sıralanan gözetlenme kaygısı ile tamamen zıttır. Yani bu kategorideki temel konu gözetlenmek değil görünmek, görünür olmaktır. Öğrencilerin yalnızca üç tanesi göz önünde olmaktan hoşlandığını, bunun etki alanını artıracaklarını, takip edilmek ve beğenilmek suretiyle takdir görmek istediğini, egosunu bu yolla tatmin ettiğini, insanların kendi hakkında ne düşündüğünü önemseydiğini, görünür olmanın sosyal ve mutlu hissettirdiğini ve bir statü temsili olduğunu bildirmiştir. Göz önünde olmaktan hoşlanan ancak güvenlik kaygısı sebebiyle bu hususta geri duran öğrencilerin olduğunu da belirtmek gerekir.

Ego tatmini için önemli. Herkes biraz popüler olmak ister bence, yani çoğu insan. Daha çok arkadaşım olsun ister. O yüzden sosyal medya kullanıyoruz. (G39, Erkek, Gazi Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi)

Göz önünde olmaktan hoşlanıyorum çünkü gerçek hayatta ulaşamayacağımız kitlelere ulaşabiliyoruz. O yüzden sosyal medyada daha çok insanla etkileşim kurabiliyorsun. O yüzden göz önünde olmak iyi olacağını düşünüyorum ben açıkçası. Kendi reklamımı yapmak benim için gelecekte daha iyi olabilir. (G25, Erkek, Çağdaş Lisesi)

Hani Instagram düzeni olur ya böyle biyografine yazarsın; şu okuldan mezun oldum. Biraz da takipçinin yüksek olup, takip ettiğinin az olması Instagram sayfanın daha hoş görünmesi gibi olabilir yani, o açıdan hoşuma gidiyor. Az takipçi olunca ezik hissediyorum, çok olunca mutlu oluyorum. (G8, Kız, Çağdaş Lisesi)

Kayıtsızlık hali ve görünme arzusu çalışmada en az tekrarlanan verilerle ulaşılan kategorilerdir. Örneklemin yarısından fazlası dijital mahremiyet farkındalığına sahip olup bu konuya önem vermekte ve bu konuda bir kaygı taşımakta veya tedbirli davrandıkları için kaygılanmamaktadır. Ancak bu konuda tamamen umursamaz olan ve sürekli göz önünde olmak isteyenlerin sayısı oldukça azdır.

SONUÇ

Farklı lise türlerinde 42 öğrenciyle gerçekleştirilen bu fenomenolojik araştırma, lise öğrencilerinin mahremiyet farkındalık ve kaygılarına odaklanmıştır. Mahremiyet farkındalıkları; mahremiyeti kavramsallaştırma biçimleri ve gizliğin yönetimi üzerinden değerlendirilmiştir. Öğrencilerin dijital mahremiyet tanımı, genel olarak “kişinin isteği ve bilgisi dışında bilgilerinin başkalarıyla paylaşılmaması” cümlesinde ortaklaşmaktadır. Ancak “mahrem” olarak görülen bilgi ve içerikler ve sosyal medyayı mahremiyet açısından değerlendirme biçimi farklılaşmaktadır. Öğrenciler, sosyal medya gibi çevrimiçi platformları kendi kullanım biçimlerine, bu platformlara erişilebilirlik düzeylerine göre özel, kamusal veya kendi içinde farklı mahremiyet derecelerine sahip hem kamusal hem de özel alanlar olarak nitelendirmişlerdir. Literatürde lise öğrencileri ile gerçekleştirilen başka fenomenolojik çalışmalar (Yaman & Kaya, 2018) da öğrencilerin sosyal medyalarını arkadaş çevrelerinden oluşan ortak bir kamusal alan olarak algıladıklarını göstermiştir. Dolayısıyla burada belirleyici olan mahremin sınırlarıdır ve bu sınırlar bireylerin mahremin ne olduğuna ilişkin algısı tarafından belirlenir.

Araştırmaya farklı lise türlerinde okuyan kız ve erkek öğrenciler katılmış olsa da lise türü veya cinsiyetin mahremiyet farkındalığı, kaygısı ve alınan tedbirler üzerinde ayırt edici bir etkisinin olmadığı görülmüştür. Çevrimiçi platformlarda gizlilik ve güvenliğe ilişkin önlemler mahremiyet farkındalığı açısından önemlidir. Başka çalışmalarla (Magolis & Briggs, 2016; Lapenta & Jørgensen, 2015) uyumlu olarak bu araştırmaya katılan öğrencilerin de neredeyse tamamının gizliliklerinin yönetimi konusunda oldukça bilinçli oldukları ve mahremiyetlerine önemli bir değer atfettikleri görülmüştür. Öğrenciler, gizliliklerini yönetmek amacıyla hem gizlilik ayarları, şifreler, denetimler, sözleşmeler gibi teknik tedbirleri hem de paylaşım içerik ve pratikleri üzerinden birtakım etkileşim tedbirlerini devreye sokmuşlardır. Özellikle uygulamaların varsayılan gizlilik ayarlarının denetlenmesi ve daha kısıtlı ayarlarla değiştirilmesi başka çalışmalarda (Utz & Kramer, 2009; Marwick & Boyd, 2014) tespit edilen sonuçlarla uyusmaktadır. Sosyal ağlardaki gizlilik ve güvenlik sözleşmelerinin uzun ve karmaşık yapısına vurgu yaparak bu sözleşmelerin genellikle okunmadığını belirten çalışmalardan (Venkatesh, 2016) farklı olarak bu çalışmada, bu sözleşmelerin dikkate alındığı ve çoğunlukla incelendiği tespit edilmiştir. Öğrencilerin mahremiyeti tanımlama biçimleri ve gizliliğe ilişkin tutumları mahremiyet bilinç ve farkındalığının oldukça yüksek olduğunu göstermektedir.

Mahremiyete ilişkin farkındalık elbette ki mahremiyet kaygısı üzerinde etkili olacaktır. Lise öğrencilerinin dijital platformlarda mahremiyetlerinin ihlalden endişe duydukları, araştırmalarla ortaya konmuştur (Gogus & Saygın, 2019). Ancak araştırmamızın sonuçları mahremiyet kaygısının mahremiyet farkındalığı kadar çok bildirilmediğini göstermiştir. Mahremiyetlerinin ihlalden kaygı duyduğunu belirtenler kadar böyle bir kaygılarının olmadığını belirtenler de fazladır. Mahremiyet kaygısı taşıyanların kaygıları, mahremiyetlerinin ihlal edilmesi, kimlik hırsızlığı ve gözetlenme kaygıları etrafında şekillenmiştir. Özellikle kimlik bilgileri, fotoğraf ve adres gibi kişisel bilgilerin başkaları tarafından kötüye kullanılması ve bu suretle hesaplanamayan bir suç mağduru veya faili haline gelmek önemli bir kaygı kaynağıdır. Ancak öğrencilerde mahremiyet noktasında en çok dikkati çeken husus gözetlenme kaygısıdır. Öğrencilerin tamamına yakını, yalnızca akranları veya çevresindeki diğer otorite figürleri tarafından değil, tanıdıkları veya tanımadıkları diğer kişiler, aileleri, sosyal medya uygulamaları, reklam firmaları veya devlet kurumları tarafından gözetlendiğini düşünmektedirler. Konum bilgisinin paylaşılması veya bilinmesi öğrencilerde kaygı yaratan hususların başında gelmektedir. Konum bilgisinin paylaşılması noktasında siber güvensizlik kaygısını aşan, fizik gerçekliğe tekabül eden bir kaygı söz konusudur. Bu kaygı fizik gerçeklikte gözetlenme, takip edilme, tehdit edilme veya hırsızlığa uğrama kaygısıdır. Bu kaygı öğrencileri, konum bilgisini paylaşmamaya veya bu bilgiyi anlık olarak paylaşmamaya itmektedir. Konum bilgisinin paylaşılması konusundaki kaygılar başka çalışmalarla da ortaya konulmuştur. Magolis ve Briggs'in (2016) gençlerin çevrimiçi mahremiyetleri konusundaki farkındalıklarına odaklanan fenomenolojik çalışması, demografik ve diğer kişisel bilgilerini paylaşmaktan endişe duymayan gençlerin sosyal ağlarda fiziksel konumlarını paylaşma konusunda endişe duyduklarını ortaya koymuştur. Kullanılan dijital araçların kameralara, fotoğraflara, mikrofona erişimi, uygulamaların talep ettikleri bilgi ve izinler ve remarketing uygulamaları gözetlenme kaygısını tetikleyen diğer hususlardır. Bu ise öğrencilerde bazı uygulamaları kullanmaktan vazgeçmek, silmek, erişim ayarlarını sık sık denetlemek, sosyal ağlarda paylaşım yapmamak, dijital araçların kamerasını kapatmak veya bu araçların yanında konuşmamak gibi stratejileri gündeme getirmiştir.

Bu kaygıların yanı sıra göz önünde olmaktan hoşlanmama ve görünür olmama isteği de öğrencilerin paylaşım pratikleri üzerinde belirleyicidir. Öğrencilerin genellikle ergenlikle, özgüven eksikliği ve ego tatmini ile ilişkilendirdikleri beğenilme, takip edilme, popülerlik arzusu sosyal medya mecralarında görünür olmama isteklerini tetiklemiştir. Öğrenciler daha küçük yaşlarda beğenilme ve görülme arzusu ile daha serbest çevrimiçi pratikler sergilediklerini ve daha az mahremiyet kaygısı duyduklarını ancak şu anda daha kaygılı ve ihtiyatlı olduklarını dillendirmişlerdir. Bu husus gizlilik/mahremiyet hareketi (privacy movement) (Utz & Kramer, 2009) kavramını desteklemektedir. Bu kavram, sosyal medya ağlarının yeni çıktığı zamanlarda insanların kişisel bilgilerini heyecanla ve açıklıkla paylaştığını ancak zaman içinde ortaya çıkan olumsuz sonuçlar ve teknoloji ve mahremiyet konusundaki farkındalıkla birlikte paylaşım şeklinin değiştiğine vurgu yapar.

Mahremiyet kaygısına sahip olduğunu belirten öğrenciler kadar böyle bir kaygı taşımadığını belirten öğrenciler de fazladır. Temkinli çevrimiçi pratikler sergilediklerine duydukları inanç ve umursamazlık, kaygı duymama tutumunun temel belirleyicileridir. Bu çalışmada en çok tekrar eden kod tedbire dayalı kaygısızlık durumudur. Öğrenciler çevrimiçi ortamların tehlikeli olduğunu ve bu ortamlarda gözetlendiklerini düşünmektedirler. Ancak gerekli tedbirleri aldıkları ve temkinli olduklarına ilişkin inançları kendilerini güvende hissetmelerine ve mahremiyet kaygısı duymamalarına yol açmaktadır. Ancak öğrenciler tamamen bu mecralardan soyutlanmak veya her şeyi ifşa etmek yerine ihtiyatlı bir tutum benimsiyorlar. Mahremiyetleri konusundaki endişeleri nedeniyle bu mecralardan tamamen çekilmek yerine, mahremiyetlerinin sınırları noktasında bir müzakere süreci yürüterek, bilinmeyen takipçi kabul etmemek, kısıtlı paylaşım yapmak veya paylaşım yapmamak, eksik veya yanlış bilgiler girmek, paylaşımlarını bazı arkadaşlarla sınırlamak suretiyle gizliliklerini optimize

etmeye çalışıyorlar. Madden ve arkadaşlarının (2013) araştırması da bu sonuçları destekler bulgulara sahiptir. Söz konusu araştırma, gençlerin dijital platformlarda bilgilerini paylaşmaya yatkın olduklarını, ancak gizlilik ayarlarını yönetme ve profillerini kısıtlama konusunda oldukça bilinçli oldukları için mahremiyet ihlali konusunda yüksek bir kaygı taşımadıklarını bulgulamıştır. Literatürdeki bazı araştırmaların (Barnes, 2006; Venkatesh, 2016) iddiasının aksine gençler mahremiyetleri konusunda oldukça hassaslar ve çevrimiçi pratiklerini de buna göre yeniden düzenliyorlar. Alınan tüm bu önlemler ve bilinçli bir sosyal medya kullanıcısı olduğu düşüncesi bu çalışma kapsamında mahremiyet kaygısı duymadığını bildiren öğrencilerin en temel gerekçeleridir. Hoffnagle ve arkadaşlarının (2010) gerçekleştirdikleri kapsamlı araştırma da bu sonuçları destekler niteliktedir. Araştırma bulguları, gençlerin mahremiyetleri konusunda yetişkinlerle benzerlik taşıdıklarını ve mahremiyetlerine önem vermedikleri iddiasının yanlış olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu sonuçlar, mahremiyet kaygısının tek başına mahremiyet farkındalığı ve gizliliğin yönetimiyle yakın ilişkisini ortaya koymaktadır. Literatürde “mahremiyet paradoksu” (Utz & Kramer, 2009) olarak nitelendirilen mahremiyetini koruma arzusu ve izlenim yönetimi endişesi, bu çalışmada da önemli bir husus olarak ortaya çıkmıştır. Utz ve Kramer’in (2009) de ortaya koyduğu gibi sosyal medyanın fırsat ve tehlikeleri, gençleri hem gönüllü bilgi ifşasına hem de kısıtlayıcı tedbirler almaya ve ihtiyatlı davranmaya itmiştir. Benzer şekilde literatürdeki diğer araştırmalar da (Stuart vd., 2019; Tüfekçi, 2008) mahremiyetin etkileşimsel, bağlamsal ve sürekli değişen ve yeniden düzenlenen sınırlara sahip olduğunu, mahremiyet tutumlarının gizlilik ile açıklık arasında bir sınır yönetme süreci olduğunu ortaya koymuşlardır. Mahremiyet bilinç ve farkındalığı yüksek olup mahremiyet kaygısı duyan öğrenciler de vardır, ancak bu çalışmada farkındalık ve kaygı arasındaki ilişki tamamen doğrusal yönde değildir. Mahremiyet farkındalığı yüksek olanların kaygı seviyelerinin daha düşük olduğu gözlemlenmiştir. Tabi ki bu durum, algılanan riskle yakından alakalıdır. Mahremiyet farkındalıkları yüksek olan öğrenciler çevrimiçi pratiklerini daha güvenli bir temelde gerçekleştirmekte, paylaşımlar ve gizlilik noktasında daha temkinli davranmaktadırlar. Aslında bu bireylerin dijitalleşmeye ve mahremiyete ilişkin başlangıçta algıladıkları risk yüksektir. Ancak bu yüksek risk beklentisi temkinli davranışa bu davranış biçimi ise mevcut durumda kendileri için düşük mahremiyet kaygısına yol açmaktadır.

Mahremiyet kaygısı duymamaya etki eden bir diğer unsur ise güç yetirememe, umursamazlık ve görünür olma arzusu tarafından tetiklenen kayıtsızlık halidir. Mahremiyet kaygısı duymadığını belirten öğrencilerin bazıları bireysel olarak mahremiyeti sağlayacak güce sahip olunamayacağı ve dijital mecraları kullanmanın gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Çok az sayıdaki öğrenci ise mahremiyetlerinin ihlalinin çok da önemli sonuçları olmayacağını ve teknoloji çağına ayak uydurmanın gerekliliğine vurgu yapmıştır. Herkesin aktif yer aldığı bir sistemde kendi mahremiyetlerinin çok önemli olmadığını belirtmişlerdir. Soffer ve Cohen’in (2014) lise öğrencileriyle gerçekleştirdikleri nitel çalışmanın sonuçları da öğrencilerin gizliliklerinden vazgeçmeyi dijital ortamları kullanabilme imkanının bir bedeli olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Mahremiyet kaygısı duymama noktasında bir diğer husus da yalnızca üç kişi tarafından tekrarlanan görünme, göz önünde olma arzusudur. Beğenilme ve onaylanma arzusu ile mahremiyetin gönüllü ifşası araştırmalarda sıklıkla rastlanılan bir bulgudur (Sütlüoğlu, 2015; Aydın, 2022). Bu arzu gözetlenme kaygısı kategorisinin doğrudan karşısında konumlanmaktadır. Bazı öğrenciler kaygı duymak bir yana, beğenilmek ve takip edilmek suretiyle bir statü elde etmek istemekte ve mahremiyetlerini kendi arzularıyla ifşa etmektedirler.

Sonuç olarak, bu çalışma ile öğrencilerin dijital mahremiyetleri konusunda umursamaz olmadıkları ve mahremiyetin etkileşimsel ve bağlamsal olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu örneklem çerçevesinde gençlerde kamusal alanda bir teşhir/ görölme arzusundan söz etmek zordur.

Ancak tam anlamıyla kamusal alana açılma korkusunun ve mahremiyet kaygısının yarattığı bir çekilmeden de söz edemeyiz. Elbette ki mahremiyet kaygısının ve kamusala açılma korkusunun yol açtığı hiç paylaşım yapmama, sadece seyirci kalma gibi pratikler vardır. Ancak öne çıkan temel husus, mahremiyetin bu arzu ve korku arasında ve özellikle de sınırları korku ile yeniden belirlenen bir noktada konumlandırıldığıdır. Öğrenciler paylaşımlarını tamamen dışarı açık ve geniş kitlelere yönelik değil kendi arkadaş çevreleri veya sınırladıkları kişilerle sınırladıkları ölçüde gerçekleştirmişlerdir. Yani çevrimiçi platformlarda kendi inşa ettikleri kısıtlı kamularında mahremiyetlerini bir dereceye kadar ifşa ederler. Bu “sosyal” mecraları çeşitli taktik ve stratejilerle daha az kamusal ve daha mahrem olarak inşa ederek bu yeni alanda paylaşımlarını gerçekleştirirler. Kamusal alandan tamamen çekilmek yerine kamunun sınırlarını değiştirmek ve yeni bir tip kamusal veya mahrem alanda paylaşım yapmak bu mecraları gençler için daha korunaklı ve kullanışlı kılmaktadır.

Bu çalışma yalnızca gençlerin mahremiyet farkındalık ve kaygılarına odaklanmıştır. Sonraki çalışmalar, siber zorbalık ve mahremiyet ihlali karşısında gençlerin farkındalık ve tutumlarına odaklanabilirler.

SUMMARY

The purpose of this study is to reveal high school students' awareness and concerns regarding their digital privacy, focusing on their perspectives and experiences. In this context, the privacy awareness and concerns of high school youth are discussed within the framework of public and private spaces. The opportunities provided by digitalization allow individuals to maintain social relationships independent of physical spaces. People can follow both known and unknown individuals from their homes or rooms and can be followed in return. In the physical world, the boundary between private and public is generally defined by physical walls, locks, and other tangible barriers, where surveillance, stalking, or exposure may be seen as threats or crimes. However, in cyberspace or virtual reality, these actions are fundamental to the system's functioning. Digital environments, particularly social media platforms, allow individuals to willingly expose even their most private moments to the public. Digitalization not only opens private spaces to the public but also brings the public into private spaces.

There is a significant body of research on the online privacy of high school students and adolescents. However, these studies are generally based on quantitative methods. This study, in contrast, seeks to evaluate awareness and concerns regarding online privacy by centering on students' own perspectives and experiences. Therefore, a qualitative method and a phenomenological design were adopted in this research. Using a maximum variation sampling strategy, a form of purposive sampling, a total of 42 interviews were conducted in three different types of schools (general high school, private high school, and vocational high school) in Eskişehir. Among the interviewees, 23 were female and 19 were male.

The interviews were conducted face-to-face by the researchers within the school boundaries, during times that were convenient for the students, and with the permission of the school administration. Each interview lasted approximately 40 minutes and was fully recorded. The interview guide consisted of six structured demographic questions, four short-answer open-ended questions about the digital tools used and their frequency of use, and finally, 20 main questions.

The aim of this study is to uncover high school students' awareness and concerns about their digital privacy. First, to understand students' digital privacy awareness, they were asked: (1) how they define digital privacy, (2) how they perceive social media as a space, and (3) how they manage their privacy on these platforms. Secondly, questions were asked to understand their concerns and attitudes toward protecting their privacy in digital environments. These questions broadly aimed to understand:

(1) what types of information they share or avoid sharing on social media, (2) their approaches and concerns regarding privacy and security in digital environments, and (3) their views on surveillance and visibility.

This phenomenological study, conducted with 42 high school students from diverse high school types, focused on high school students' privacy awareness and anxieties. Privacy awareness was assessed through students' conceptualizations of privacy and their confidentiality management strategies. Students generally defined digital privacy as the "avoidance of sharing their information with others without their explicit consent and knowledge." However, students' conceptions of private information and their social media privacy perceptions varied. Students characterized online platforms like social media as spaces with different degrees of privacy, ranging from private to public or a combination of both, depending on their use of the platform and its accessibility. The crucial factor here is the boundary of privacy, which is defined by individuals' perception of what constitutes private information.

Privacy and security measures on online platforms are crucial for privacy awareness. It was observed that almost all of the students who participated in this study were highly conscious of managing their privacy. To manage their privacy, students implemented both technical measures such as privacy settings, passwords, controls, and agreements, and interaction measures related to content sharing practices. The monitoring and adjustment of default privacy settings to more restrictive options is a result found in other studies as well.

In conclusion, this study found that students are not indifferent to their digital privacy and that privacy is positioned between interactional and contextual factors. Thus, it is difficult to speak of an exhibitionist desire or a desire to be seen in public among this sample of youth. However, we cannot speak of a complete withdrawal due to fear of exposure to the public and privacy concerns either. Of course, there are practices like complete non-sharing or mere observation resulting from privacy concerns and fear of exposure. However, the key finding is that privacy is situated between this desire and fear, with boundaries redefined by fear. Students shared their content not completely openly to large audiences, but rather limited it to their circle of friends or selected individuals. They partially disclosed their privacy in these self-constructed limited publics on online platforms. By constructing these "social" spaces with various tactics and strategies as less public and more private, they create a new domain for sharing. Instead of completely withdrawing from the public sphere, redefining the boundaries of the public and sharing within a new type of public or private space makes these platforms safer and more useful for youth. This study focuses solely on the privacy awareness and concerns of young people. Future research could focus on youth's awareness and attitudes toward cyberbullying and privacy violations.

Makale Bilgileri		Article Information	
Etik Kurul Kararı:	Çalışma, Anadolu Üniversitesi'nin 17.09.2020 tarihli ve 88074293-605.01-E.12930413 onay numaralı kararı ile Etik Onay almıştır.	Ethics Committee Approval:	This study received ethical approval from Anadolu University on September 17, 2020, with approval number 88074293-605.01-E.12930413.
Katılımcı Rızası:	Araştırmaya katılanlara çalışmanın amacı ifade edilerek rızaları alınmıştır.	Informed Consent:	Informed consent was obtained from all study participants after explaining the study's purpose.
Mali Destek:	Çalışma için Anadolu Üniversitesi Kurumunun Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Programından mali destek alınmıştır. Araştırma	Financial Support:	This study was financially supported by Anadolu University's Scientific Research Projects (BAP) Program. The research is

	1909E169 nolu BAP projesinden türetilmiştir.		derived from BAP project number 1909E169.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	Conflict of Interest:	No conflicts of interest between individuals or institutions were declared in this study.
Telif Hakları:	Çalışmada telif gerektiren herhangi bir görsel kullanılmamıştır.	Copyrights:	No copyrighted images were used in this study.

KAYNAKÇA

- Acquisti, A., Gritzalis, S., Lambrinouidakis, C. & di Vimercati, S. (2007). Digital privacy: Theory, technologies, and practices. New York: Auerbach Publications.
- Akça, G. & Başer, D. (2013). Karanlığın yok oluşu. Gelişen teknolojinin gizlilik ve mahremiyet üzerindeki etkileri. Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (26), 19- 42. <https://dergipark.org.tr/en/pub/musbed/issue/23549/250903>.
- Allen, A. L. (1988). Uneasy access: Privacy for women in a free society. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Andrejevic, M. (2007). Surveillance in the digital enclosure. The Communication Review 10(4), 295-317. doi: 10.1080/10714420701715365.
- Aydın, B. (2022). Sanal mahremiyet algısının çöküşü: Tiktok uygulaması örneğinde bir inceleme. Uluslararası Sosyal Medya ve İletişim Araştırmaları Dergisi, (2), 71-89. <http://dx.doi.org/10.29228/smacjournal.50062>.
- Barnes, S. B. (2006). A privacy paradox: Social networking in the United States. First Monday 11(9), 1-12. doi: 10.5210/fm.v11i9.1394.
- Bauman, Z. & Lyon, D. (2013). Akışkan gözetim. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bogdan, R. & Biklen, S. K. (2007). Qualitative research for education: An introduction to theories and method. Boston: Allyn & Bacon.
- Can, İ. & Ulutaş, E. (2021). Teşhir toplumu: Bir duyu sosyolojisi denemesi. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Creswell, J. W. (1998). Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Dolgun, U. (2004). Gözetim toplumunun yükselişi: Enformasyon toplumundan gözetim toplumuna. Yönetim Bilimleri Dergisi 2(1), 55- 74. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/46430>.
- Dolgun, U. (2005). Enformasyon toplumundan gözetim toplumuna: 21. yüzyılda gözetim, toplumsal denetim ve iktidar ilişkileri. Bursa: Ekin Kitabevi.
- Dolgun, U. (2008). Şeffaf hapishane yahut gözetim toplumu. Bursa: Ötüken Neşriyat.
- Fischer-Hübner, S. (2001). IT-security and privacy: Design and use of privacy-enhancing security mechanisms. Springer Science & Business Media.
- Foucault, M. (2000). Büyük kapatılma. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gibson, W. (1984). Neuromancer. New York: Ace Books.
- Goffman, E. (1959). The presentation of self in everyday life. New York: The Overlook Press.
- Gogus, A., & Saygın, Y. (2019). Privacy perception and information technology utilization of high school students. Heliyon, 5(5). <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2019.e01614>.
- Göregenli, M. (2015). Çevre psikolojisi: İnsan- mekân ilişkileri. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Guest, G., Bunce, A. & Johnson, L. (2006). How many interviews are enough? An experiment with data saturation and variability. *Field Methods*, 18, 59- 82. doi: 10.1177/1525822X05279903.
- Hall, E. T. (1966). *The hidden dimension*. Garden City, NY: Doubleday.
- Hennik, M. & Kaiser, B. (2022). Sample sizes for saturation in qualitative research: A systematic review of empirical tests. *Social Science & Medicine*, 292, 114523. doi: 10.1016/j.socscimed.2021.114523.
- Hoofnagle, C., King, J., Li, S. & Turow, J. (2010). *How different are young adults from older adults when it comes to information privacy attitudes and policies?* Berkeley, CA: University of California.
- Jarvis, J. (2011). *Public parts: How sharing in the digital age improves the way we work and live*. New York, NY: Simon& Schuster.
- Kuzel, A. J. (1992). Sampling in qualitative inquiry. B. F. Crabtree & W. L. Miller (Ed.), *Doing qualitative research içinde* (s. 31–44). Newbury Park, CA: Sage.
- Lapenta, G. H., & Jørgensen, R. F. (2015). Youth, privacy and online media: Framing the right to privacy in public policy-making. *First Monday*. <https://doi.org/10.5210/fm.v20i3.5568>.
- Lewis, K., Kaufman, J. & Christakis, N. (2008). The taste for privacy: An analysis of college student privacy settings in an online social network. *Journal of computer-mediated communication*, 14(1), 79-100. doi: 10.1111/j.1083-6101.2008.01432.x.
- Lyon, D. (1994). *The electronic eye: The rise of surveillance society*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Madanipour, A. (2003). *Public and private spaces of the city*. London: Routledge.
- Madden, M., Lenhart, A., Cortesi, S., Gasser, U., Duggan, M., Smith A. & Beaton, M. (2013). *Teens, social media, and privacy*. Washington, DC: Pew Internet & American Life Project.
- Magolis, D. & Briggs, A. (2016). A phenomenological investigation of social networking site privacy awareness through a media literacy lens. *Journal of Media Literacy Education*, 8(2), 22-34. doi: 10.23860/jmle-8-2-1.
- Margulis, S. T. (1977). Conceptions of privacy: Current status and next steps. *Journal of Social Issues*, 33(3), 5-21. doi: 10.1111/j.1540-4560.1977.tb01879.x.
- Margulis, S. T. (2011). Three theories of privacy: An overview. S. Trepte & L. Reinecke (Ed.), *Privacy online: Perspectives on privacy and self-disclosure in the social web içinde* (s. 9- 17). London: Springer Science & Business Media.
- Marwick, A. E. & Boyd, D. (2014). Networked privacy: How teenagers negotiate context in social media. *New media & society*, 16(7), 1051-1067. doi: 10.1177/1461444814543995.
- Okmeydan, S. B. (2017). Postmodern kültürde gözetim toplumunun dönüşümü: 'Panoptikon'dan 'sinoptikon' ve 'omniptikon'a. *AJIT-e: Academic Journal of Information Technology*, 8(30), 45-69. doi: 10.5824/1309-1581.2017.5.003.x.
- Öztürk, R. (2018). Görenin üstünlüğünden gören-görünen işbirliğine: Gözetlenen toplumda gönüllü gözetim. *Yeni Medya*, (4), 17-28. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1177465>.
- Papacharissi, Z. & P. L. Gibson. (2011). Fifteen Minutes of Privacy: Privacy, Sociality, and Publicity on Social Network Sites. S. Trepte & L. Reinecke (Ed.), *Privacy online: Perspectives on privacy and self-disclosure in the social web içinde* (s. 75-89). London: Springer Science & Business Media.
- Petronio, S. (2002). *Boundaries of privacy: Dialectics of disclosure*. New York: Suny Press.
- Quinn, K. & Epstein, D. (2018). # MyPrivacy: How users think about social media privacy. *Proceedings of the 9th international conference on social media and society içinde* (ss. 360-364). <https://dl.acm.org/doi/pdf/10.1145/3217804.3217945>

- Rosen, J. (2005). *The naked crowd: Reclaiming security and freedom in an anxious age*. Random House Trade Paperbacks. http://www.antonioacasella.eu/nume/rosen_2004.pdf.
- Soffer, T., & Cohen, A. (2014). Privacy perception of adolescents in a digital world. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 34(5-6), 145-158.
- Solove, D. J. (2002). Conceptualizing privacy. *California Law Review*, 90, 1087-1155. https://scholarship.law.gwu.edu/faculty_publications.
- Strauß, S. & Nentwich, M. (2013). Social network sites, privacy and the blurring boundary between public and private spaces. *Science and Public Policy*, 40(6), 724-732. doi: 10.1093/scipol/sct072.
- Stuart, A., Bandara, A. K. & Levine, M. (2019). The psychology of privacy in the digital age. *Social and Personality Psychology Compass*, 13(11), 1- 14. doi: 10.1111/spc3.12507.
- Sungur, M. & Aydın, D. (2021). Konya konutlarında (1920-1980) mekânsal mahremiyetin sosyal paradigmalar bağlamında incelenmesi. *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 16(32), 387-414. doi: 10.5281/zenodo.6527706.
- Sütlüoğlu, T. (2015). Sosyal paylaşım ağlarında gençlerin sosyalleşme ve kimlik inşası süreçleri: Facebook örneği. *Folklor/Edebiyat*, 21(83), 125-147. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/255547>.
- Tufekci, Z. (2008). Can you see me now? Audience and disclosure regulation in online social network sites. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 28(1), 20-36. doi: 10.1177/0270467607311484.
- Utz, S. & Krämer, N. (2009). The privacy paradox on social network sites revisited: The role of individual characteristics and group norms. *Cyberpsychology: Journal of psychosocial research on cyberspace*, 3(2), 2. <http://cyberpsychology.eu/view.php?cisloclanku=2009111001&article=2>.
- Van Manen, M. (2016). *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy*. New York: Routledge.
- Vassilaki, P. & Ekim, E. (2015). Levels of privacy on the borders of public, semi public, private residential life (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Chalmers University, İsveç.
- Venkatesh, A. (2016). Social media, digital self, and privacy: A socio-analytical perspective of the consumer as the digital avatar. *Journal of the Association for Consumer Research*, 1(3), 378-391. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.1086/686914>.
- Weber, R. H. (2015). The digital future—a challenge for privacy? *Computer Law & Security Review*, 31(2), 234- 242. doi: 10.1016/j.clsr.2015.01.003.
- Webster, F. (2014). *Theories of the information society*. London: Routledge.
- Westin, A. F. (1967). *Privacy and freedom*. New York, NY: Ig Publishing.
- Yaman, D. & Kaya, S. (2018). Ortaöğretim öğrencilerinin sosyal medyada mahremiyet algılarının incelenmesi. *Conference: International Symposium on Communication in the Digital Age, Mersin*. 115-124.



Selçuklu Saray ve Toplumunda Sütannelik

Zehra Odabaşı*

* Doç. Dr. / Assoc. Prof.

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Tarih Bölümü /
Selçuk University, Faculty of
Letters, Department of
History
zehraodabasi@selcuk.edu.tr
Konya / TÜRKİYE

Gönderim / Received:

15 Eylül 2024

Kabul / Accepted:

31 Aralık 2024

Alan Editörü / Field

Editor: Kemal Taşcı

Öz

Tarih boyunca bebeklerin beslenmesinde en önemli gıdanın anne sütü olduğuna dair inanç ve düşünce ile sütü olmayan kadınların bebeklerini besleme konusunda yaşadıkları çözümsüzlük, sütanneliği ortaya çıkaran en önemli sebeplerden olmuş, bu hizmet bir bedel karşılığında meslek haline gelmiştir. Selçuklu sarayında ve toplumunda anneliğin ilk döneminde, aile dışında anneye en çok destek olan zümreler yardımcı dadılar ve sütannelerdir. Anneden başka bir kadının sütünün bebeğe verilmesi sütannelerin birçok konuda özenle seçilmelerine ve ilave sorumluluk almalarına neden olmuştur. Bu nedenle sütanneler saray tarafından hem daha özel bir konuma yerleştirilmiş hem de bu sayede bazı imtiyazlar elde etmişlerdir. Tarihin farklı dönem ve coğrafyalarında birçok milletin tercih ettiği bir uygulama olan sütannelik, Selçuklular döneminde toplumun neredeyse her kesiminde karşılık bulmuş, sütannelik uygulaması süt kardeşliği de beraberinde getirmiştir. Bu çalışmada kadının saray ve toplumdaki başka önemli bir rolü olarak Selçuklu ailesinde ve toplumunda sütannelik geleneği kronikler, vakfiyeler, edebî ve tasavvufî metinlerdeki örnekler üzerinden değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Selçuklu, saray, dâye, sütanne, süt kardeş.

Wet Nursery in Seljukid Palace and Society

Abstract

Throughout history, the belief that mother's milk is the most important nutrient in infant nutrition and the helplessness of women who do not have milk to feed their children is one of the main reasons for the emergence of wet nursing. In the Seljuk palace and society, one of the groups that most supported the mother outside the family during this period was the assistant nannies and wet nurses. The fact that the milk of a woman other than the mother is available to the baby has caused wet nurses to be chosen and to take on additional responsibilities. Unlike nursing, wet nursing required much more care and additional responsibility since the milk of a woman other than the mother was given to the baby. For this reason, wet-nurses were placed in a more special position in the eyes of the palace and thus enjoyed certain privileges. Being a practice preferred by many nations in different periods and geographies of history, wet nurse practice was welcomed by all segments of society during the Seljuk period, and wet nurse practice also brought along milk siblings. In this study, the tradition of wet nursery in the Seljuk family and society as another important role of women in the palace and society will be evaluated through examples in chronicles, endowments and literary and mystical texts.

Keywords: Seljukid, palace, dâye, wet nurse, milk sibling.

GİRİŞ

Anne sütü; bebeğin bağışıklığını güçlendiren, onu hem fiziki hem de ruhsal bakımdan koruyan, yerini başka bir besinin tutamayacağı çok önemli bir gıdadır. Bu nedenle bebeğin emzirilmesi ya da emzirtilmesi konusunda Orta Çağ kaynaklarında dikkat çekici birçok tavsiye ile karşılaşmak mümkündür. Tarihin neredeyse her döneminde geçim şartları yeterli olmayan ailelerde kadınların evin bütçesine katkıda bulunmak amacıyla çeşitli iş kollarında çalıştıkları bilinmektedir. Bu durum belirli bir zaman aralığı ya da topluma özgü bir durum değildir. İhtiyaçlara göre ortaya çıkan bir gerekliliktir. Birçok toplumda en yaygın olan mesleklerden biri de sütanneliktir. İhtiyaçların yanında kadınların güzellik kaygısı ve doğum sonrası ortaya çıkan rahatsızlıklar ya da bebeği emzirme ve ilk bakım hizmetinin zahmetli görülmesi, çocukların sütannelere teslim edilmelerinde başka bir etkidir. Mecburi durumlar haricinde bebeğin kendi annesi dışında bir sütanne tarafından para karşılığında emzirtilmesi, şüphesiz toplumun refah düzeyi ile de yakından ilgilidir. Selçuklu dönemi kaynaklarında bazı sultanlar ve devlet adamlarının sütanne ve dolaylı olarak da süt kardeşlerine dair bilgilere rastlamak mümkündür. Bununla birlikte ilk kaynaktan alınan kıymetli bir besin olarak süt ve ruhun beslenmesi tasavvuf kaynaklarında da bir metafor olarak sıkça kullanılmıştır.

Sütanne Türk İslâm medeniyetinin en eski dönemlerinden itibaren süt emzirmek için alınan bir yardımcıdır. Ayrıca sütnine de şehzadelere bakan kadın anlamında kullanılan bir terimdir (Sibt İbnü'l-Cevzî, 1992, s. 252; İbnü'l-Esîr, 1987, C. 10, s.158). Selçuklu saraylarında ve toplumunda istihdam edilen “dâye” adındaki sütanneler saltanat kadınlarının ve annelerin en önemli yardımcılarıdır. Saltanat ailesinden olan çocuklar hanedan üyeleri olmaları sebebiyle özenle yetiştirilmişlerdir. Selçuklu hanedanından bir doğum yaklaştığında dikkatle seçilen hanımlar saraya getirilmiş ve doğum gerçekleştikten sonra bebek annesinden alınarak sütanne ya da saraydaki tecrübeli hanım hizmetlilerden birinin gözetimine verilmiş, onun terbiyesi altında büyütülmüştür. Bu durum sütannelerin saltanat ailesinin bir parçası haline gelmelerine neden olmuştur.

İslâm dünyasında ilk sistematik ahlâk kitabı olarak kabul edilen *Ahlâk-ı Nâsirî*'nin müellifi, 13. yüzyıl Türk âlimlerinden Nasîreddîn Tûsî'nin (ö. 1274), ahlâk ve eğitim felsefesi konusundaki görüşleri oldukça önemlidir. N. Tûsî'ye göre, adlar kader üzerinde etki yaptığından doğumdan sonra bebeğe uygun bir ad verilmeli, iyi bir sütanne seçilmeli ve yetiştirme döneminde çocuk kötü huy edineceği ortamlardan korunmalıdır. Bu süreçte sütanne ona aklını kullanmasını ve akıl yoluyla elde edilen erdemleri sevmesini öğretmelidir. Ayrıca çocuk hangi sanata ya da bilgiye karşı yetenekli ise ona yine dâyeler tarafından yönlendirilmeli ve özendirilmelidir (Nasîreddîn Tûsî, 1980). Selçuklu dönemi kaynaklarında bebeklikten çocukluğa geçiş ile insanın büyüme ve gelişim aşamaları tarif edilirken de sütanne ve süt alma süresi üzerinden açıklamalar yapılmıştır. Mevlânâ'ya göre bir bebeği üç aylıkken süttan kesmek çok erkendir, o “Üç aylıkken süttan kesilen çocuk, yeniay gibi arık kaldı. Lutfunla can çocuğunu dadının kucağına ver de emeklemeye başlasın.” (2007, C. 5, Gazel CCVIII, s. 3889) diyerek hem erken aylarda süttan gelişim açısından önemine hem de dadıların bebeklikte emekleme ve yürüme konusundaki yardımlarına değinmiştir. Mevlânâ'nın “Padişah çocuk kaldıkça dadı, taya, her yanı zindan eder ona. Ana, sütnine süttünü emdikçe padişah kesilemez, şarap içemez.” (2007, C. 2, Gazel CLIII, s. 1256) ifadeleri bir bebeğin anne ya da sütannesinden süt aldığı süreçte henüz büyümediğine dikkat çekmiştir. Yine “...çocuğun boyu küçüktür, o süttan ve dâyeden başkasını bilmez” (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 2001, s. 143) cümlesi de aynı duruma işaret eder. Mevlânâ'ya göre süttan kesilme zamanı dişlerin çıkması ve bebeğin yemek yemeye başlamasından sonradır (2007, C. 3, s. 1759; 2007, C. 4, s. 43; 2007, C. 5, Gazel XX, s. 3328). Sultan Veled bu durumu “Nitekim süt emen çocuklara anaları, her yemeği, alışınlar diye parmakla tattırır, sonunda çocuklar süttan kesilirler; süt yerine ekmek, et ve başka yemekler çocuklara gıda olur (Sultan Veled, 1976, b. 1390, s. 94)” şeklinde açıklamıştır. Bebeklerin büyüdüğünün bir diğer belirtisi de onlara yemek verilmesinden sonra artık anne süttünden lezzet almamalarıdır. Yine Sultan Veled bunu “...anne süttü

sence istenen ve canın gibi sevilen bir şey iken nihayet reddedilen ve istenmez oldu. Sevilenken sevilmeyen oldu. Simdi onu hatırlayınca miden bulanır, içsen derhal kusarsın. Çocuklara karışarak yapacağın eğlence, oyun vesaire hep böyledir.” (Sultan Veled, 2011, b. 18, s. 12; 2011, b. 1754, s. 87) sözleriyle anlatmıştır.

Türk-İslâm Kültüründe Sütannelik

Hız. Peygamber’in doğduğu zaman diliminde zengin aile çocuklarının bedevî kabileler içinde sütanneye verilmesi Mekke’de cahiliye döneminden beri devam eden bir gelenektir. (Buhl, 1977, s. 164, 165). Bu geleneğin ne zaman ve hangi sebeplerle başladığına dair net bir bilgi olmasa da Hız. Peygamber’in doğumundan sonra sütanesi Halîme bt. Ebû Züeyb’e verilip orada yıllarca kalması, bu âdetin varlığının kuvvetli bir delili olarak görülebilir (Demir, 2007, s. 43). İslâm kültüründe sütannelik, sonraki dönemlerde olduğu gibi, Hız. Peygamber zamanında da kadınlar tarafından kazanç elde etmeye yönelik bir girişim olarak görülmüştür. Diğer taraftan bu kadınların şüphesiz soylu ailelerle yakınlık ve bağ kurmak gibi bir amaçları da vardır¹. İbn Asâkir, Hız. Peygamber’in, Hız. Hatice’den doğan Hız. Fatma hariç bütün çocuklarını sütanneye verdiğini ifade etmektedir (İbn Asâkir, 1995, C. 3, s. 128). Hatta İbn Cevzî, doğumdan önce sütannelerin özenle seçildiğini bildirmektedir ki (İbn Cevzî, C. 2, s. 317) bu durum, uygulamanın gelişi güzel yapılmadığının en önemli işaretidir. Yine Makdîsî, Hız. Peygamber’in kızı Zeynep’in oğlu Ali b. Ebû-l As’ın Gâdirâ oğullarında emzirildiğini bildirmektedir (Makdîsî, t.y., C. 5, s. 19). Bu örnekleri artırmak mümkündür ve İslâmî dönemin ilk yıllarından itibaren uygulanan bu geleneğin Türk kültüründe de devam ettiği ortadadır.

Sütanne kavramına 11. yüzyıl Türk Edebiyatının ilk kaynaklarından olan *Kutadgu Bilig*² ve *Dîvân-ı Lugâti’t-Türk*³’te rastlanmaktadır. *Kutadgu Bilig*’de “avurta” kelimesinin altına Arap harfleri ile “dâye” yazılmıştır (Arat, 1988, b. 4505). Farsça’da “dâye” sütnine, taya, çocuğa bakan dadı anlamlarına gelmektedir (Devellioğlu, 1978, s. 170). Bu kullanım biçimi *Dîvân-ı Lugâti’t-Türk*’te de vardır. Sütanne Kaşgarlı Mahmud’un eserinde “awurta”, sütanne edinmek ise “tutun” olarak adlandırılmıştır. Bir bebeğin sütanne edinmesi “*Ol awurta tutundı*” şeklinde tarif edilmiştir (Kaşgarlı Mahmud, 2024, s. 274). Anadolu’da 13. yüzyılda sütanne anlamına gelen “dâye” kelimesinin isme ilâve olarak kullanıldığına dair örnekler de vardır. Necmeddîn-i Râzî’nin⁴ (ö. 1256) “Necmeddin-i Dâye” adıyla tanınır hale gelmesinde tasavvufî bir bakış açısının etkili olduğu söylenebilir. Dâye kelimesi tasavvuf kaynaklarında ruhları terbiye eden bir kaynak olarak görülmüştür. *Mirsâdü’l-İbâd* adlı eserinde Necmeddin-i Dâye, ruhu bir bebeğe benzetmiş, bu bebeğin yani ruhun nasıl beslenmesi gerektiği üzerinde dururken sütanneye işaret etmiştir. Bir bebek varlığını sürdürmek için annesinin ya da sütannesinin (dâye) sütüne muhtaçtır. Ruhlar da hayat bulmak için aynı şekilde tarikat ve hakikat sütüne ihtiyaç duymaktadır (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 180-182; Okuyan, 2006, C. 32, s. 496-497)⁵. Şayet ruhlar, bebekler gibi doğru kaynaktan beslenirlerse sağlıklı bir gelişim gösterebileceklerdir. Bu konuya Mevlevî kaynaklarında da sıkça vurgu yapılmıştır.

¹ Huneyn gazvesinden sonra Hız. Peygamber’in yanına gelen Hevâzîn heyetinin başındaki Zührey b. Surad’ın Hız. Peygamber’e hitaben yaptığı konuşmada “Onun (Hız. Peygamber) kendi aralarında büyüldüğünü, Hâlis b. Şimr veya Numan b. Münzir gibi önemli kimselerle böyle bir yakınlığın söz konusu olması halinde kendilerine destek olacaklarını” belirtmesi buna işaret etmektedir, (Taberi, *Tarih*, C. 3, s. 86)

² Yusuf Has Hâcib tarafından 11. yüzyılda yazılmış, Türk dil, edebiyat ve kültür tarihinin en önemli kaynaklarından, (DİA, 2002, s. 478)

³ Kaşgarlı Mahmud tarafından 11. yüzyılda Araplara Türkçe’yi öğretmek ve Türkçe’nin Arapça kadar zengin bir dil olduğunu göstermek amacıyla yazılan ilk Türk dili sözlüğüdür, (Kaçalın, 1994, s. 46).

⁴ 13. yüzyılda Kübreviyye tarikatı içerisinde önemli bir yeri olan Necmeddîn-i Dâye 618/1221 yılında Anadolu’ya gelmiş ve ünlü eseri *Mirsâdü’l-İbâd*’ı 620/1223’te Sivas’ta sultan Alâeddin Keykubad’a takdim etmiştir (Okuyan, 2006, s. 496)

⁵ Necmeddîn-i Dâye’ye göre ruhların hakikat ihtiyacını karşılayacakları kaynak, kuşkusuz peygamberdir (Necmeddîn-i Dâye, 2013, s. 180-182; Okuyan, 2006, s. 496-497).

Orta Çağ tıbbının önde gelen temsilcilerinden İbn Sinâ⁶ bebeği beslemek için en uygun besin ve en doğru yolun anne sütü olduğunu belirtmiş, annenin ya da sütünün sağlıklı olmadığı durumlarda ise bebeği emzirmek için alternatif olarak bir sütanne tutulabileceğini ifade etmiştir (İbn-i Sînâ, 1995, s. 230). İbn Sinâ'ya göre sütanne seçmenin önemi ve emzirdiği çocuk üzerindeki etkisi yadsınamaz. Bu nedenle o, bir sütannede bulunması gereken özellikleri titizlikle sıralarken, sütannenin çocuğun annesine benzemesinin, onunla aynı yaşta ve akıl ile beden sağlığının yerinde olmasının önemine dikkat çekmiştir. Bebeği emzirecek olan sütannenin yaşı, vücut tipi, sütünün yapısı, son lohusalık zamanı, sütannenin kendi çocuğunun cinsiyeti ve sütannenin ahlâkî yapısı sütanne seçiminde son derece önemlidir (Tokadî, 2018, C. 3, s. 258). Ayrıca İbn Sinâ'ya göre sütannenin kendi bebeği zamanından önce doğmamış olmalı ve önceki hamilelikleri düşük ya da erken doğum gibi rahatsızlarla sonuçlanmamalıdır. Sütanneler seçilirken kadınların en dinç ve sağlıklı oldukları 25-35 yaş aralığı tercih edilmeli, fiziki olarak kuvvetli, geniş göğüslü ve gelişmiş kaslılar arasından seçim yapılmalıdır. Bebeğin duygusal gelişimini etkileyeceğinden, sütanneler ani öfke ve korku gibi tepkilerini kontrol edebilmelidir. (Tokadî, 2018, C. 3, s. 259). Sütannenin çocuklar üzerindeki ahlâkî gelişime etkisinden *"Senden ne vakit bir kötülük gelebilir; sen bu iyi ahlâkî ananın, ak sütü ile kazanmışsın."* (Arat, 1988, b. 5881) şeklinde *Kutadgu Bilig*'te de yer verilmiştir. Sütannelik seçimindeki titizlik sonraki yüzyıllarda da devam etmiş, Celâyirîler de sultanların çocuklarının sütannelerini soylu, asil, sağlıklı ve güzel ahlâklı kadınlar arasından seçmişlerdir. Sultan Ahmed Celâyir'in sütanneliğini halası yapmış, bu görevi ifa ederken kendisine bazı kurallara uyması gerektiği söylenmiştir (Fahredden Ebû Süleyman Davûd Benâketî, 1348, s. 477)

Birçok kaynakta bebeklerin büyütülmesinde ihtiyaç halinde sütanne tutmanın gerekliliğine vurgu yapılmasına rağmen Utbî, bir sütannenin şefkatli olmak bakımından hiçbir zaman annenin yerini tutmayacağını ifade etmiştir. Ona göre: *"Sütannenin anne kadar mihriban olması; amcanın baba kadar merhametli olması ve kölenin dost, yâr veya bir vezir kadar şefkatli olması mümkün değildir"* (Utbî, 1286, s. 71). Aynı şekilde *Velâyetnâme*'de Hacı Bektaş-ı Velî'nin bebekliği tarif edilirken *"Anadan ğayrıdan almadı südü, Hudâ'ya rahimde etdi sücûdu"* (Kardaş, 2018, s. 134)⁷ ifadeleri kullanılarak sütü doğrudan anneden almanın önemine dikkat çekilmiştir. Mevlânâ Celâleddin Rûmî de benzer bir şekilde *"Ey annesinin sütüyle beslenir gibi aşkla beslenip gelişen padişah, yürü, coş ey arslan, ey babasının canı, gir oyuna."* (Mevlânâ Celâleddin Rûmî, 2007, C. 1, Gazel VI, s. 557) cümleleriyle anne sütünün bebek gelişimindeki önemine değinmiştir. Bununla birlikte Mevlânâ *"Bütün bu hiçbir şeye aldırış etmemesiyle beraber eğer denizin balığa bir meyli, bir sevgisi olursa, bu büyük bir lütuftur, büyük bir keremdir."* (2007, Gazel XXIV, s. 585) sözleriyle denizi sütanneye benzetmiş ve bu iki metafordan hareketle, sütannenin bebeğe duyacağı ilgi ve sevginin bebek için büyük bir lütuf olacağını ifade etmiştir.

Oğuz boylarının en eski destansı hikayelerinden biri olup Türklerin İslâm öncesi inançları ve ahlâkî değerleri hakkında bilgi veren Dede Korkut Hikâyelerinde anlatıldığına göre Banu Çiçek'in, Kazan Bey'in ve Dirse Han'ın oğlunun da sütanneleri vardır. Kazan Bey'in: *"... Bre kafirler, bu arabayı beşiğim, sizi dadım, dayem sandım"* (Dede Korkut Kitabı, 2003, s.133) ifadelerinden çocukluğunda bir dâye ile büyütüldüğü anlaşılmaktadır. Dirse Han'ın hatunu ise uzun bir bekleyişten sonra bir erkek çocuk dünyaya getirdiğinde onu bakımı için sütannelere teslim etmiştir (Dede Korkut Kitabı, 2003, s.13). Dede Korkut kitabında verilen örneklerden sütanne/dâyelerin bakımını üstlendikleri çocukları çok yönlü eğittikleri görülmektedir. Banu Çiçek'in dâyesi Bamsı Beyrek ile ilk karşılaştığında *"Banu Çiçek'in dadısıym ben, seninle gel şimdi ava çıkalım, ok atalım, güreşelim bu dediklerimde beni yenersen onu da yenersin"* diyerek Banu Çiçek'i ne kadar iyi eğittiğini göstermek istemiştir (2003, s. 41).

⁶ İslâm dünyasında İbn Sinâ künyesiyle meşhur olup 11. yüzyıl bilim ve felsefe alanındaki eşsiz konumunu ifade etmek amacıyla Orta Çağ âlim ve düşünürleri tarafından kendisine verilen "eş-şeyhü'r-reis" unvanı ile de tanınmaktadır (Alper, 1999, s. 353)

⁷ *"Annesinden başkasından süt almadı, Allah'a rahimde secde etti"* (Kardaş, 2018, s. 134).

11. yüzyıl eserlerinden *Kâbusnâme*'de çocuğun dil eğitiminden bahsedilirken “Bir bebeği doğduğunda toprak altında bir kubbede besleseler, süt emzirseler ve annesiyle sütannesinin yanında hiç konuşmasalar, o çocuk büyüdüğünde dilsiz ve sağır olur” (Keykâvus b. İskender, t.y., C.1, s. 140) denilerek bebeklerin anne ve sütanneyle büyütüldüğüne dikkat çekilmiştir. Yusuf Has Hacib de *Kutadgu Bilig* adlı eserinde çocukların nasıl terbiye edileceği ile ilgili önerilerde bulunurken “*Senin ay gibi bir oğlun veya kızın dünyaya gelirse onu kendi hanende terbiye et, bu işi başka kimselere bırakma. Süt ninesi olarak iyi ve temiz ahlâklı bir kadın tut, böylece oğlun, kızın temiz büyür ve uzun ömürlü olur*” (Arat, 1988, b. 4504, 4505) diyerek sütanne eliyle yetiştirilecek olan çocuğun eğitiminin önemine dikkat çekmiştir. Mevlâna Celâleddin Rûmî de “*Şu gördüğüm veledlerin hepsi de toprak yiyor; dadı gibi esirgeyici biri gerek onlara.*” (2007, C. 5, s. 181) diyerek iyi bir çocuk bakımının dâyeler sayesinde olabileceğine işaret etmiştir. Mevlânâ ayrıca bir dadının çocuk için ne ifade ettiğini “*Deniz dadıya benzer, balık da süt emer çocuğa; âciz çocuk daima süt için ağlar durur.*” (2007, C. 1, Gazel XXIV, s. 585) diyerek tasavvufî bir bakış açısıyla tanımlamaya çalışmıştır. Oğlu sultan Sultan Veled ise: “*Dadısından uzak düşmüş çocuk ağlayarak, düşünmeden onun arkasından koşar. Koşmaktan amacı ona yakın olmak, ağlamaktan meramı da onun yanına getirmektir.*” (2011, b. 5030, s. 216) ifadeleriyle dâye ile çocuk arasındaki ilişkiyi tarif etmiştir.

Türkiye Selçukluları döneminde Sultan I. İzzeddin Keykâvus’un Mengücek hanedanından Melik Behramşah’ın kızı Selçuk Hatun’u istemek için gönderdiği elçi heyetini karşılayanlar arasında sarayın itibarlı hatunlarının ve hâcegân adındaki hocaların yanında dayegân yani sütanneler de bulunmaktadır. Bu durum melik ve melikelerin sütannelerinin, büyüdükleri dönemlerde dahi sarayda onlara yol göstericilik yaptıklarını ve protokolde yerlerinin olduğunu göstermektedir. Ayrıca saraya evlilik yoluyla dışarıdan gelen hatunların kendi maiyetlerinin içinde de dâyeler vardır. Çünkü Selçuk Hatun saraya gelip, sultan onu karşıladığında hatunun dadılarının diz çöküp sultanın ihsanından faydalandıklarını İbn Bîbî “*fakirlik batağından kurtulup, zenginlik huzuruna kavuştular*” (1996, C. 1, s. 197-199) şeklinde ifade etmektedir.

Dadıların, sultanlar büyüdükten sonra da yanlarında bulunduklarından yukarıda bahsedilmiştir. Türkiye Selçuklu Devleti sultanlarından Şehinşâh, taht kavgaları nedeniyle yakalanmış ve gözlerine mil çekilmiştir. Ancak Şehinşâh ışığı görebildiğini ve tamamen kör kalmadığını sütannesine anlatmıştır. Bu olayın kardeşi Sultan Mesud’un kulağına gidip Şehinşâh’ın ölümüne sebep olmasını Anna Komnena eserinde şu şekilde anlatmıştır: “*Sultan yine de belli belirsiz bir ışık seçebiliyordu ve elinden tutulup güdülerek Konya’ya getirildiği zaman, olayı dadısına anlattı, o da durumu Şehinşâh’ın karısına anlatınca, onun tam olarak kör edilmediği haberi Mesud’un kulağına kadar gitti*” (1996, s. 500). Bu durum, sultanların dadılarına özel sırlarını söyleyecek kadar yakın olduklarına dair önemli bir örnektir (İbnü’l-Esîr, 1987, C. 11, s. 144)⁸.

Sütannelik geleneği Selçuklular döneminde halk arasında ve tasavvufî zümreler içinde de yaygındır. Rivayetlere göre Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin oğullarından Sultan Veled’in sütannesinin adı Kiramana Hatun’dur (Ahmed Eflâkî, 2006, s. 608). Bu hatunun Mevlânâ ve ailesi ile yakın ilişkisi olduğundan kendisine ait bağında sıkça semâ’ meclisleri kurulmuştur (Mevlânâ Celâleddin Rûmî, 1963, s. 232). Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin oğlu Sultan Veled Fatma Kirake⁹ Hatun ile evlidir ve onların evliliğinden Ârif Çelebi’nin 1272 yılındaki doğumu, Mevlânâ’nın son zamanlarına tekabül etmektedir. Ârif Çelebi doğduğunda Mevlânâ büyük bir sevinçle Fatma Hatun’a altın hediyelerle ikramda bulunmuş, sonra da Ârif Çelebi’yi alıp sevdikten sonra onu, gelini Fatma Hatun ile annesi Lâtife Hatun’un da içinde olduğu dâyelere teslim etmiştir. Mevlânâ bu hatunlara da sarrafların hiç görmediği

⁸ Sultan Şehinşâh örneğinde olduğu gibi Hârizmliler döneminde de sütanne ve sultan ilişkisine örnek olaylar yaşanmıştır. Gur hükümdarlarından Gıyâseddin, Alishah b. Hârizmşâh’ı yakalatıp yaya olarak yanına getirttiğinde Alishah’ın dadısı Gıyâseddin’e “*Hükümdar evlâdına böyle mi davranılır?*” diyerek yetiştirdiği Alishah’ın onurunu korumaya çalışmıştır (İbnü’l-Esîr, 1987, s. 144).

⁹ “Kirake” Fatma Hatun’un unvanıdır.

kıymetli altınlarla ihsanda bulunmuştur (Ahmed Eflâkî, 2006, s. 614)¹⁰. Fatma Hatun, “*Bana sultanlık ve babalık eden*” dediği Mevlânâ’nın vefatından sonra üzüntüsünü “*Hüdâvendigâr hazretleri bu dünyadan göçtüğünde ayrılık ateşi içimi öyle bir yakıtı ki, üzüntüden ölmekten korktum, üç gün üç gece Emir Ârif’in başına hiç gidemedim ve ona süt veremedim*” şeklinde tarif etmiştir. Onun bu ifadelerinden Ârif Çelebi’nin bu süreçte Fatma Hatun tarafından emzirilememesinden dolayı sütannelerine teslim edildiği ortadadır.

Sütanneliğin sadece saraya mahsus olmadığı, tasavvufi zümrelerin ve halkın da imkânlar ölçüsünde tercih ettiği bir gelenek olduğu yukarıdaki örneklerden net bir şekilde anlaşılmaktadır. Tarihî metinlerin ana malzemesini sultanlar ve onların yakın çevrelerini ele alan olaylar oluşturduğu için sütannelik ile ilgili verilen örneklerin birçoğunun daha seçkin sayılabilecek kesime hizmet verenlerden oluşması olağandır. Muhtemelen Selçuklu toplumunun farklı kesimleri de özellikle bebeğini beslemekte zorlanan annelere destek vermiştir. 1242 yılında Selçuklu ülkesini istila eden Moğolların Erzurum’a girdiklerinde çocukları öldürdükleri hatta sütannelerinin kucağında süt emenler dahil hiçbir çocuğu sağ bırakmadıkları “*Zengin, fakirin süt emen çocuklarını, sevgili dadıların kucağından, hayat veren annelerinin bağrından alarak sefalet toprağına attılar ve düşkünlük kanunda yüzdürdüler*” (İbn Bîbî, 1996, C. 2, s. 63; Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, 2001, C. 2, s. 88) şeklinde tarif edilmiştir ki bu durum halk arasında sütannelik geleneğinin yaygınlığına dair önemli bir örnektir. Diğer taraftan bir bedel karşılığında bu hizmeti almanın maliyetli olduğu ve herkesin tercih edebileceği bir alternatif olamayacağı da gözden kaçırılmamalıdır. Şüphesiz toplumsal ihtiyaç ve imkânlar göre sütannelere verilen emzirme ücreti değişkenlik göstermiştir. Sütanneye emzirme karşılığında ücret olarak altın dahi verildiğine dair örnekler yukarıda yer verilmiştir.

Kâbusnâme’de bebeklerin sütanne ile büyütülmesinin yanında, kız çocuklarının eğitiminin aşamalarından da bahsedilmiş, bu konuda “*Ey oğul, eğer kız çocuğun olursa onu namuslu bir süt nineye emanet et ve büyüyünceye kadar iyi bak. Büyüdüğü zaman onu bir muallime ver.*” şeklinde nasihatle bulunulmuştur (Keykâvus b. İskender, t.y., C. 1, s. 253). Bu bilgiden hareketle çocukları sütanneden sonra öğretmene verme yaşının dört olduğu söylenebilir. Hacı Bektaş-ı Velî “*Çün ol tıfl-ı reşîd dört yaşa girdi, Muallime atası anı verdi*” (Kardaş, 2018, s. 134)¹¹ diyerek ilgili yaşa dikkat çekmiştir. Bu nedenle Türk-İslâm kültüründe belirli bir yaşa geldiğinde erkek çocuklara “atabeg” (Alptekin, 1991, C. 4, s. 38-40), kızlar için “ateke” (Şami, 1949, s. 63)¹² adı verilen donanımlı ve tecrübeli eğitimcilerin tayin edilmesi sütanneden ayrılmasından sonraki döneme denk gelmektedir.

Moğol toplumunda da sütanne geleneği oldukça yaygındır ve sütanneler öz anneler kadar saygı görmektedir. Bir Moğol prensesi evlenirken eşi ile birlikte kendisine bir de “taya” adı verilen sütanne verilmiştir (Alinge, 1967, s. 188). Moğollarda neredeyse her tabakadan çocuk bir sütanneye sahiptir (Beyânî, 2018, s. 47, 48). *Düstûrü’l-Kâtib*’de anneye gösterilen her türlü saygının sütanneye de gösterilmesi, yapılan her iyiliğin sütanneye de yapılması gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca hükümdarlara, sütannelerinin hallerini gözetmeleri de tavsiye edilmiştir (Nahcuvânî, 2011, C. 1, s. 290, 362). Bununla birlikte bazı kimselerin, devlet yöneticilerinin sütanneleri ile evlenerek kendi geleceklerini garanti altına almaları eleştiri konusu olmuştur (Beyânî, 2018, s. 48). Moğolların elinde esir olarak bulunan Ermeni tarihçisi Kirakos Gandzaketzî (ö. 1271) *Ermenistan Tarihi* adlı eserinde Altın

¹⁰ Kirake (Fatma) Hatun Mevlânâ’nın verdiği bu altınları uğurlu sayarak yıllarca saklamış, sonra da kızları Mutahhare ve Şeref Hatun’un çeyizlerini bu altınlardan yani otuz dinar ve iki miskalden (yaklaşık 8 gr. karşılığı altın) hazırlayabilmiştir (Ahmed Eflâkî, 2006, s. 614).

¹¹ “*O kemal sahibi çocuk dört yaşına girdiğinde, babası onu öğretmene verdi*” (Kardaş, 2018, s. 134).

¹² Ateke, saray şehzadelerinin eğitmeni olarak da adlandırılabilen bir hizmettir. Bu görevli, özellikle Timurlular Devleti’nde saray teşkilatında istihdam edilmiş, sultanların eşleri ve kızları ile saray içinde hizmeti bulunan bütün hanımların eğitiminden sorumlu tutulmuştur (Aka, 1992, s. 905).

Orda hükümdarı Sartak Han'ın Hristiyan bir sütanne tarafından yetiştirildiğini anlatmıştır (Gandzaketzi, 1976, s. 219).

Sütanne (Dâye Hatun) Vakıflarına Dair Örnekler

Selçuklular döneminde Dâye Hatun adı verilen sütannelerden, vakıflar inşa edenler dahi vardır. 11. yüzyılda Büyük Selçuklu Devleti Sultanı Sencer'in desteğiyle Hârizm yolunda muhtemelen saray sütannelerinden olan bir kadın adına Dâye Hatun Kervansarayı inşa ettirilmiştir (Eryavuz, 2022, C. 25, s. 299-302). Yine günümüzde "Süt Tekkesi Mescidi" olarak bilinen ve bir dârü'l-huffâz ile mescit ve türbeden oluşan bir külliye, Türkiye Selçuklu Devleti Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'un kızı Fatma Hatun tarafından annesi, sütannesi ve kendisi için 700 (1301) yılında Konya'da inşa ettirilmiştir (VGMA, 596/151/134; Önder, 1971, s. 144-145; Odabaşı, 2024, s. 731-769). Bu vakıf külliye yüzyıllar içinde zaman zaman artan ya da azalan gelirleri ve görevli atamalarıyla 1913 yılına kadar hizmetine devam etmiştir. Vakıflar sadece sütanneler adına inşa edilmemiş, vakıf gelirlerinden bebeğini beslemek için yeterli süte sahip olmayan anneler için sütanne tutabilmeleri amacıyla tahsisatlar ayrılmıştır. Türk beyliklerinden Begteginlilerin Erbil Atabeyi Kökböri (ö. 1233) döneminde Erbil'de biri kale içinde biri de dışında olmak üzere hem ibadet hem de ilim tahsili için kullanılan iki cami inşa ettirilmiştir. (İbnü'l-Mustevfi, 1980, s. 86). 1144-1232 yılları arasında merkezi Erbil olmak üzere Şehrizor, Hakkâri, Tikrît, Sincar, Harran, Urfa ve civarında hüküm süren Kökböri'nin bir diğer vakfı Muzafferîye Medresesi (Erbil Belediyesi, 1968, s. 16) ve Erbil'e gelen misafir ve tacirler için inşa ettirdiği kervansaray ile dârü's-şifâdır (Mevlut Behali, 1991, s. 9). Kökböri bunlara ilaveten bir de yetim evi ile dârü'l-aceze vakfetmiştir. Kökböri'nin inşa ettirdiği bu vakıfları sık sık ziyaret ettiği, bu kurumlardan yemek ve suyu hiç eksik etmediği (Hüsameddin En-Nakşabendi, 1989, s. 143), ayrıca dul kadınlar için de evler yaptırdığı bilinmektedir. Onun vakıf gelirlerinin en ilginç kısmı sütannelere ayrılmıştır. Muzafferüddin Kökböri sokakta doğmuş ve fakirlikleri sebebiyle bırakılmış kimsesiz bebeklere sütanneleri tutup onları beslettirmiştir (Muhsin Mohammed Hüseyin, 1976, s. 262)¹³. Türk-İslâm kültüründe toplumun her türlü ihtiyacına cevap veren vakıf kültürünün bu örnekle sütanneleri de himaye ettiği açıkça görülmektedir.

Süt Kardeşlik

Türk aile yapısında ve akrabalık ilişkilerinde kan bağı kadar süt bağı da önemli kabul edilmiş, bu gelenek İslâmiyet'in kabulünden sonra da devam etmiştir. Sütannelik uygulaması, sarayda ve toplumda süt kardeşliği de beraberinde getirmiştir. Kâşgarlı Mahmud'un eserinde aynı memeden emenler, meme arkadaşları yani süt kardeşler için "emigdaş" tabiri kullanılmıştır¹⁴ (Kâşgarlı Mahmud, 2020, s. 175). Aynı kelimenin, 13.-14. yüzyıllar arasında yazıldığı tahmin edilen, *İbn Mühennâ Lüğati*'ndeki eş anlamlıları ise "emik, imik, imçek ve imi" kelimeleridir (1997, s. 29). İsfâhanî ise aynı anne babadan doğan ya da sadece anne veya babası bir olan ya da sütannesi bir olan kişiye kardeş denildiğini ifade eder (2010, s. 72).

İlk Müslüman Türk devletlerinden itibaren sultanların süt kardeşe sahip olduklarına ve onları devlet kademesinde önemli mevkilere getirdiklerine dair örnekler vardır. Gazne Sultanı Mahmud'un (ö. 1030) Hasan el-Meymendî (ö. 1032) adında bir süt kardeşi vardır. Hem çocukluğu hem de ilk eğitim hayatı onunla geçmiş, sultanlığı zamanında da süt kardeşini devlet idaresinde önemli mevkilere getirmiştir (Nizâmülmülk, 2009, s. 335, 336). Utbî onun için şu ifadeleri kullanmıştır: "*Hoca (Hasan el-Meymendî) pek çok bilgiye, zekâyâ, kesret-i ferasete, fesahat-i kâmile ve hüsn-ü hat sahibi olarak dönemin fazılı oldu. Sultan Yemînü'd-devle Ebû'l-Kâsım Mahmud, ona inayyetle nazar edip Dîvânü'r-Resâil'de, memleketin ve askerlerin mali işlerini ona verdi. Ebû'l-Abbâs Esferayînî'den sonra on sekiz yıl boyunca vezaretin ve tüm mühim*

¹³ Zekeriya bin Muhammed El-Kazvinî, Sultan Muzaffereddin'i şöyle tarif etmiştir: "*Sultan Muzaffereddin Kökböri, çok yiğit biriydi ve cömertlikte örneği yoktu. Çok yumuşak ve iyi huylu olduğu için halk onu severdi. Bilime çok önem verdi.*" (Zekeriya bin Muhammed El-Kazvinî, 1373, s. 30; İbn Kesîr, 2000, s. 143; İbn Hallikan, 2009, s. 120).

¹⁴ Memeye "emig" denilmektedir (Kâşgarlı Mahmud, 2020, s. 175).

işler ile devlet işlerinin çözümü ve akdi onun elindeydi. Sonunda haset edenlerin çabalarıyla birkaç yıl Hindistan kalelerinden birinde zindana atıldı. Sonra taç ve taht Sultan Ebû Saîd Mes'ûd'a geçti. Hocayı Nîşâbur'a çağırdı ve vezareti tekrar ona verdi (Utbî, 1286, s. 220; İbnü'l-Esîr, 1987, C. 9, s. 309, 331). Gazneli Mahmud'un süt kardeşi Meymendî edip, şair ve âlimleri koruyan, onlara saygı gösteren bir devlet adamıdır. Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî de onun himayesine mazhar olmuş ve *Kitâbü'l-Yemînî* adlı eserini Gazneli Mahmud'un süt kardeşi olan bu şahsa takdim etmiştir (Merçil, 2004, C. 29, s. 504).

Büyük Selçuklu Devleti Selçuklu Sultanı Melikşah'ın Emîr Kürd Ahmedî adında bir süt kardeşi vardır (Özaydın, 1989, C. 2, s. 168-169)¹⁵. Urfalı Mateos, adını Ahmedil (Ahmet Yel) bin İbrahim bin Vahsuzan şeklinde kaydettiği bu kişinin Revadî Kürtlerinden olup Azerbaycan'ın Meraga şehrini idare ettiğini ve 1115/1116'da Batınîler tarafından öldürüldüğünü yazmıştır (2019, s. 242). Annesini bebekken kaybeden Büyük Selçuklu Devleti veziri Nizâmülmülk de doğduktan sonra sütanneler tarafından yetiştirilmiştir. Vezirin çocukluğu hakkında bilgi veren eserlerde onun daha bebekken annesinden alındığı ve babasının onu saygın sütannelere götürüp çocukluk çağına kadar parayla emzirttiği anlatılmaktadır (İbnü'l Adîm, 1982, s. 40; İbnü'l-Verdî, 2017, s. 45).

Büyük Selçuklu Devleti Sultanı Melikşah tarafından Halep'e vali olarak atanan ve onun nezdinde itibarlı bir yere sahip olan Emîr Kasîmüddeve Aksungur, sultanın sütanesiyle evlenmiştir (İbnü'l Adîm, 1982, s. 62). Aksungur bu hatunun 1088 yılında yanlışlıkla ölümüne sebep olmuştur (İbnü'l Adîm, 1982, s. 70; Ebû Abdullah Muhammed el-Azîmî, 2000, s. 115-116)¹⁶. Kasîmüddeve Aksungur'un torunu ve Türkiye Selçuklu Devleti Sultanı I. Mesud'un damadı Nureddin Mahmud Zengi'nin (İbnü'l-Esîr, 1987, C. 11, s. 137)¹⁷ de bir süt kardeşi vardır. Bilindiği gibi Nureddin Zengi Haçlı komutanlarından II. Joscelin'e karşı verdiği mücadelelerde Urfalı'yı kaybetmiştir. Bu sırada Türkmenlerden biri, Nûreddin Mahmûd'un Halep'teki nâibi Mecdüddin Ebû Bekr b. ed-Dâye'yi bu yenilgiden haberdar etmiştir. İbnü'l-Esîr, Ebû Bekr b. Dâye'nin, Nûreddin Mahmûd'un süt kardeşi ve onun nezdinde itibarı en yüksek devlet adamlarından biri olduğunu, ayrıca iktâları arasında Halep, Hârim ve Ca'ber Kalesi'nin bulunduğunu kaydetmiştir (İbnü'l-Esîr, 1987, C. 11, s. 289; El-Bundârî, 1943, s. 205, 206; İbn Kesîr, 2000, C. 12 s. 498-499).

Türkiye Selçukluları döneminde ve sonrasında da sarayda ve toplumda süt kardeşlik geleneği devam etmiştir. Moğol ordularının Anadolu'yu istila ettiği dönemlerde esir tacirlerinin, Kıpçak kabilesinden birbiriyle süt kardeşi olan iki küçük çocuk çaldıkları ve satmak için önce Sivas'a, oradan da Halep'e ve Şam'a götürdüklerine dair bilgiler vardır. Anadolu'da tekrar karşılaşan bu iki süt kardeşten biri Memlûk Sultanı Baybars (1260-1277), diğeri ise Bedreddin Biserî'dir. Bedreddin Biserî bu olayı şu şekilde anlatır:

"Kıpçak'ta iken üzerimize bir baskın yapıldı. Bu baskında ben ve Baypars esir edilenler arasında idik. Bizi alıp sattılar. Kendisiyle ilk defa Sivas'ta sonra Halep'te Kılıçoğlu Hanı'nda buluştuk. O; buradan Kahire'ye götürüldü. Kahire'de onu Emîr Alâeddin Aytegin el-Bundukdâr es-Salihî satın aldı" (Abûl-Farac, 1999, C. 2, s. 578; İbn Şeddâd, 2000, s. VII)¹⁸. Baybars daha sonra Mısır Eyyûbilerinden Necmeddin es-Salih'in Bahrî Memlûkları arasına girmiştir (İbn Şeddâd, 2000, C. 2, s. XII; El-Makrîzî, 1941, C. 1, K. 2, s. 349-350;

¹⁵ Babasının adı İbrahim b. Vehsûdân er-Revvâdî'dir (Abdülkerim Özaydın, 1989, s. 168-169).

¹⁶ Rivayetlere göre Aksungur "elinde bir bıçakla oturuyordu, konuşma sırasında o bıçağı karısına doğru hareket ettirirken birdenbire bıçak elinden fırlayarak eşinin ölümüne sebep olan bir yere saplandı ve kadın derhal öldü. Halbuki Aksungur buna asla ihtimal vermemiş ve bunu istemeyerek yapmıştı" bu konuda daha detaylı bilgi için (İbnü'l Adîm, 1982, s. 70; Ebû Abdullah Muhammed el-Azîmî, 2000, s. 31)

¹⁷ Haçlı komutanlarından II. Joscelin, Urfalı'ya ele geçirdikten sonra büyük bir gurur ve cesaretle, silahdârı ile Nûreddin Mahmûd'un silahını Sultan I. Mesud'a gönderip, "İşte bu senin damadının silâhdârı; onun başına gelenlerin daha büyüğü senin başına da gelecektir" diyerek onu tehdit etmiştir (İbnü'l-Esîr, 1987, C. 11, s. 137).

¹⁸ Baybars'ın ilk efendisinden dolayı kendisine Küçük Bundukdâr denilmiştir (Abu'l-Farac, 1999, C. 2, s. 578; İbn Şeddâd, 2000, s. VII).

Celâleddin Suyutî, H. 1321, C. 2, s. 39-41). Bu iki süt kardeş burada tekrar birleşmiş ve İbn Şeddâd'ın anlatımına göre: " ... bir daha hiç bir noktada ayrılmamış idiler" (2000, s. 139).

Bu örneklerin de gösterdiği gibi, süt kardeşliği, kardeşlerin başarı veya saltanattaki siyasi gücüne göre toplumda itibar, statü, güç ve iktidar elde etmeye yol açmıştır.

SONUÇ

Türk-İslâm kültüründe sütannelik, öz annenin yeni hamilelik, hastalık, ölüm ya da diğer nedenlerle bebeğini besleyemediği durumlarda ortaya çıkan ve tarihin en eski dönemlerinden itibaren uygulanan yaygın bir gelenektir. Selçuklu toplumunda sütanneliği meslek haline getiren gerekçeler, bu görevin sarayda ya da halk arasında olmak üzere farklı kesimler tarafından uygulanması, sütannelerin saray ve toplum içindeki statüleri, aldıkları ücret ya da kıymetli hediyeler, sütannelik ile oluşan yakınlığın önemi ve sonuçları hakkında çeşitli kaynak türlerinde önemli ancak sınırlı bilgiler vardır. Sütanneliği meslek olarak icrâ eden kadınların ortak özelliği muhtemelen toplumun ihtiyaç sahibi kesiminden olmalarıdır. Saray teşkilatında istihdam edilenlerin ise protokolde dahi yerleri ve zengin tahsisatları vardır. Şehzadeleri emzirme döneminde saltanat ailesinden, büyüdüğünde ise emzirilen çocuğun bizzat kendisinden elde edilecek maddi ve manevi destek, bu kadınların statülerini devam ettirmelerindeki en önemli etkidir. Sütün karaktere sirayet edeceği inancı, sütannelerin seçimlerine özellikle dikkat edilmesine neden olmuştur.

Sütannelik ve süt kardeşlik hakkında diğerlerine göre daha detaylı bilgi veren Selçuklu dönemi tasavvuf kaynaklarında süt alegorik olarak ruh ile asıl kaynağı arasında önemli bir bağ olarak yorumlanmış, bebeğin beslenmek için sütanneye duyduğu ihtiyaç, ruhun hakikate duyduğu ihtiyaç üzerinden açıklanmıştır. Bu nedenle toplumda yaygın olduğu anlaşılan sütannelik ile ilgili örnekler bebek, sütanne ve bu bağ kuran süt kavramı üzerinden değerlendirilmiştir. Süt hukukundan doğan kardeşlik, yetişkinlik döneminde de devam etmiş ve siyasi iktidar ya da güce sahip olan tarafın diğerini himaye etmesini beraberinde getirmiştir. Selçuklu dönemi öncesi Türk-İslâm kültüründe uygulanan ve sonrasında da devam eden sütannelik ve süt kardeşlik ile ilgili bu çalışmada verilen örneklerle Selçuklu toplumunun aile yapısı, kültür ve geleneklerine dair önemli bir boşluğun doldurulması mümkün olabilecektir.

SUMMARY

Breastfeeding, one of the most fundamental responsibilities of being a mother, has been practiced in different ways throughout history, either for compulsory or arbitrary reasons, with the most common practice being wet nursery. The wet nurse tradition has mostly been considered as a complement to a missing function of the motherhood process, and wet nurses have been almost considered equal to the mother within the family. The selection of wet nurses is important in Turkish-Islamic culture, and since it is believed that wet nurses have a physical and psychological effect on the child they breastfeed, various aspects of this practice have been addressed in many different types of sources, and even in medical studies, a special section has been devoted to this subject. However, although there are studies on wet nurses and wet siblings before and after the Seljuk period, there is no study on the application of wet nurses, examples, and wet siblings during the Seljuk period. However, it is a known fact that the family structures, traditions, and cultures of societies that have formed civilizations in history have maintained continuity despite some changes. To reveal this continuity, many different types of sources from the Seljuk period and before having been examined. It is possible to find traces of the practice of wet nursery in the first sources of Turkish literature of the 11th century. This tradition continued after the Turks embraced Islam, and the concept of milk and wet nursery was frequently allegorically mentioned in works, especially in Seljuk period Sufi sources. Therefore, the purpose of this research is

to reveal that the institution of wet nursery and wet siblings, which was practiced in the Turkish-Islamic culture before the Seljuk period and continued afterwards, was also practiced in the Seljuk period with the examples given, and to fill a gap regarding the family life, culture and traditions of the Seljuk society.

Although it is assumed that wet nursing emerged mainly to compensate for the death of the mother or insufficient milk production, it is seen that in many recorded examples this institution was used as an arbitrary choice, mostly in the royal families and the elite segments of society. For this reason, wet nurses were both placed in a more special position in the palace and thus gained some privileges. It is understood that wet nursery, a practice preferred by many nations in different periods and geographies of history, was welcomed by all segments of society during the Seljuk period but was not sufficiently recorded due to the writing style of the period. The bond formed by the wet nursery practice, which became a reliable part of the family, did not break even after the babies grew up. In fact, this practice brought about wet siblings. The sibling bond born from the law of milk continued during adulthood and ensured that the party with political power or authority protected the other. In this study, the tradition of wet nursery and wet siblings in the Seljuk family and society, as another important role of women in the palace and society, was evaluated through examples in chronicles, foundation deeds, literary, and mystical texts.

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

KAYNAKÇA

- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA.) 596/151/134.
- Abûl-Farac, (1999). *Abû'l-Farac tarihi* (C. 2). (Ö. R. Doğrul, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Ahmed Eflâkî. (2006). *Ariflerin menkıbeleri*. (T. Yazıcı, Çev.). İstanbul: Kabcacı Yay.
- Aka, İ. (1992). *Timurlular Devleti. Geçmişten günümüze büyük İslâm tarihi* (C. 9, s. 905). H. D. Yıldız (Haz.), İstanbul: Çağ Yay.
- Akalın Eryavuz, Ş. (2002). *Kervansaray. İslâm ansiklopedisi* (C. 25, s. 299-302). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Alinge, K. (1967). *Moğol Kanunları*. (C. Üçok, Çev.). Ankara: Sevinç Matbaası.
- Alper, Ö. M. (1999). *İbn Sînâ. İslâm ansiklopedisi* (C. 20, s. 353-358). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Alptekin, C. (1991). *Atabeg. İslâm ansiklopedisi* (C. 4, s. 38-40). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Anna Komnena. (1996). *Alexiad*. (B. Umar, Çev.). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Beyânî, Ş. (2018). *Moğol dönemi İran'ında kadın*. (M. Uyar, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Buhl, F. (1977). *Âmine. İA* (C. 1, s. 164,165). İstanbul.
- Celâleddin Suyutî. (H.1321). *Hüsnü'l-muhadara fi ahbâri Mısır ve'l-Kâhire* (C.2). Kahire.
- Dede Korkut kitabı* (2003). M. Ergin (Haz.). Hisar Gazetesi Yay.

- Demir S. (2007). *Kur'ân Öncesinde ve Kur'ân'da Kadının Annelik Konumu*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Devellioğlu, F. (1978). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat*. Ankara: Doğu Matbaası.
- DİA. (2002). Kutadgu Bilig. *İslâm ansiklopedisi* (C. 26, s. 478-480). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Ebû Abdullah Muhammed el-Azîmî. (2000). *Azîmî tarihi, Selçuklular dönemiyle ilgili bölümler*. (A. Sevim, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Ebû Nasr Muhammed Utbî. (1286). *Târîh-i Yemînî*. (Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Menînî (Şrh.). Kahire. El-Makrîzî. (1941). *Kitâb es-sulûk fî ma'rifet düvel el-mulûk* (C. 1, K. 2). (M. Mustafa Zaide, Yay.). Kahire. El-Bundârî. (1943). *Zubdat al-nusra va nuhbat al-usra, Irak ve Horasan Selçukluları tarihi*. (K. Burslan, Çev.). İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Erbil Belediyesi. (1968). *Erbil fi erbaat avam*. Bağdat: Dar el-Cumhuriye Basımevi.
- Fahreddin Ebû Süleyman Davûd Benâketî. (1348). *Tarih-i Benâketî*. (Cafer Şiâr, Tsh.). Tahran.
- Gandzaketzî, K. (1976). *Istoriya Armenii*, Perevod Predisl. İ Komment. (A.L. Khanlaryan Çev.). Moskova.
- Hüsammeddin En-Nakşabendi. (1989). Hutat Erbil fi kitap İbn'l-Mustevfi. *Abhas* (S. 1, s. 143).
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah (V:571/1176) (1995). *Târîh-u Medîneti Dimaşk*. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garamel-Amri (thk.). Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- İbn Bîbî el-Hüseyin b. Muhammed b. Alî el-Ca'ferî er-Rugadî el-Münşî. (1996). *el-Evâmîrü'l-Alâ'iyye fî'l-umûri'l-Alâ'iyye (Selçuknâme)* (C. 1-2). (M. Öztürk, Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- İbn Cevzî, *el-Muntazam fî tarîh-i ümem vel'mülûk* (1992). (C. 2). Abdulkadidir Atâ, Mustafa Abdulkadir Atâ (thk.). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Hallikan. (2009). *Vefeyâtü'l-a'yân* (C. 4). (İ. Abbas, Thk.). Beyrut.
- İbn Kesîr. (2000). *el-Bidâye ve'n-nihâye büyük İslâm tarihi* (C. 13). (M. Keskin, Çev.). İstanbul: Çağrı Yay.
- İbn Şeddâd. (2000). *Baypars tarihi, al melik-al-zahir (Baypars) hakkındaki tarihin ikinci cildi* (C.2). (Ş. Yaltkaya, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- İbni Mühennâ Lûgati (1997). A. Battal (Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- İbn-i Sînâ. (1995). *el-Kânûn fî't-tıbb*. (E. Kâhya, Çev.). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- İbnü'l Adîm. (1982). *Bugyetü't-taleb fî târîhî Haleb-biyografilerle Selçuklular tarihi (seçmeler)*. (A. Sevim, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- İbnü'l-Verdî. (2017). *Bir Ortaçağ Şairinin Kaleminden Selçuklular*. (M. Alican, Çev.). İstanbul: Kronik Yay.
- İbnü'l-Esîr. (1987). *İslâm tarihi, el-kâmil fî-t târîh tercümesi* (C. 9). (A. Ağırakça & A. Özaydın, Çev.). İstanbul: Bahar Yay.
- İbnü'l-Esîr. (1987). *El-kâmil fî't-tarih* (C. 10). (A. Özaydın, Çev.). İstanbul: Bahar Yay.
- İbnü'l-Esîr. (1987). *El-kâmil fî't-tarih* (C. 11). (A. Özaydın, Çev.). İstanbul: Bahar Yay.
- İbnü'l-Mustevfî. (1980). *Tarih-u Erbil*, (S. Ebusseyid, Thk.). Bağdat: el-Mekebe el-Vataniyye.
- Kaçalın, M.S. (1994). *Dîvânü Lûgati't-Türk. İslâm Ansiklopedisi* (C. 9, s. 446-449). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Kardaş, S. (2018). *Ali Nihanî'nin manzum Hacı Bektaş-ı Veli velayetnamesi*. Ankara: Grafiker Yay.
- Kâşgarlı Mahmud. (2020). *Dîvânü lugâti't-Türk*. A. B. Ercilasun & Z. Akkoyunlu (Haz.), Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Keykâvus b. İskender. (t.y.). *Kâbusnâme* (C. 1). (İlyasoğlu Mercimek Ahmed, Çev.). A. Özkırımlı (Haz.), İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- Makdîsî, Muhtâr b. Tahir (t.y.). *el-Bed' ve't-tarih*. (C. 6). Mektebetü's-sekâfetü'd-diniye (nşr.). Por Said.
- Merçil, E. (2004). *Meymendî. İslâm ansiklopedisi* (C. 29, s. 504). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. (1963). *Mektuplar*. (A. Gölpınarlı, Çev.). İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. (2001). *Fihî mâ fih*. (A. A. Konuk, Çev.). S. Eraydın (Haz.), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. (2007). *Dîvân-ı kebîr* (C. 1.). (A. Gölpınarlı, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Mevlut Behali. (1991). *Hawlerim vadiye*. Bağdat: Irak Kültür Bakanlığı Dar es-Sekafe ve en-Neşir Yayınevi.
- Muhammed b. Hindûşah Nahcuvânî. (1390/2011). *Düstûrû'l-kâtib fi ta'yini'l-merâtib* (C.1). (Mahmûd Tavûsî (Tsh.). Tahran: Neşr-i Âsâr-ı Honerî (Metin).
- Muhsin Mohammed Hüseyin. (1976). *Erbil fi'l-ahd el-atabeki*. Bağdat: Asaad Yayınevi.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah. (2001). *Câmi'ud-düvel, Selçuklular tarihi* (C. 2.). (A. Öngül, Yay.). İzmir: Akademi Kitabevi.
- Nasîreddîn Tûsî (1980). *Ahlâk-ı Nâsirî*. Bakü: Elm Neşriyatı.
- Necmeddîn-i Dâye. (2013). *Tasavvuf yolu Mirsâdü'l-ibâd*. (H. Baltacı, Çev.). İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Nizâmülmülk. (2009). *Siyâsetnâme*. (M. T. Ayar, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yay.
- Odabaşı, Z. (2024). Selçuklu Hanedanından Bir Bani: Fatma Hatun ve Külliyesi. *Belleten*. (C 88/S. 313, s. 731-769). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Okuyan, M. (2006). Necmeddîn-i Dâye. *İslâm ansiklopedisi*. (C. 32, s. 496-497). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Önder, M. (1971). *Mevlâna şehri Konya*. Ankara: Güven Matbaası.
- Özaydın, A. (1989). Ahmedîliler. *İslâm ansiklopedisi* (C. 2, s. 168-169). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Râgıb el-İsfâhanî. (2010). *Müfredât Kur'ân kavramları sözlüğü*. (A. Güneş & M. Yolcu, Çev.). İstanbul: Çıra Yay.
- Sibt İbnü'l-Cevzî. (1992). *Mir'âtü'z-zemân fi târihi'l-ayân*. (A. Sevim, Yay.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Sultan Veled. (1976). *İbtidânâme*. (A. Gölpınarlı, Çev.) Ankara: Güven Matbaası.
- Sultan Veled. (2011). *Rebabnâme*. (Niğdeli hakkı Eroğlu, Çev.). İstanbul: Konya İl Kültür Müdürlüğü.
- Şami, N. (1949). *Zafernâme*. (N. Lugal, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Taberi, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (H. 1387). *Tarihü't-Taberi : Tarihü'l-ümem ve'l-müluk ve Silatü Tarihü't-Taberi*. (C. 11). Ureyb b. Sa'd el-Kurtûbî (haz.). Beyrut: Dârü't-Türasî'l-Arabi.
- Tokadî Mustafa Efendi. (2018). *Tahbîzu'l-mathûn, El-kânûn fi't-tıb tercümesi* (C. 3.). M. Koç & E. Tanrıverdi (Haz.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Urfalı Mateos. (2019). *Urfalı Mateos vekayi-namesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un zeyli (1136-1162)*. (H. D. Andreasyan, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Yûsuf Has Hâcib. (1988). *Kutadgu Bilig-I metin* (4. bs.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Zekeriya bin Muhammed El-Kazvinî. (2013). *el-Bilad ve ahbar el-ibad*. (Hamah ed-Davud, Thk.). Beyrut: Dar el-Kutub el Arabiye.



Birinci Uluslararası Mevlâna ve Ali Şir Nevâyî Sempozyumu'nun Ardından

Ali Temizel*

* Prof. Dr. / Prof.

Selçuk Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Fars
Dili ve Edebiyatı Bölümü
/ Selçuk University,
Faculty of Letters,
Department of Persian
Language and Literature
temizel46@yahoo.com
Konya / TÜRKİYE

Gönderim / Received:

02.06.2025

Kabul / Accepted:

13.06.2025

Öz

05-06 Mayıs 2025 günlerinde Konya- Türkiye’de T.C. Konya Büyükşehir Belediyesi öncülüğünde, Özbekistan Uluslararası Ali Şir Nevâyî Vakfı, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ve Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü iş birliğiyle “I. Uluslararası Mevlâna ve Ali Şir Nevâyî Sempozyumu-Horasan’dan Anadolu’ya Hikmet Yolculuğu: Mevlâna ve Nevâyî” başlıklı program düzenlendi. Sempozyumda, Horasan’dan Konya’ya uzanan irfan yolculuğunun iki büyük temsilcisi olan Mevlâna Celâleddîn Rûmî (v. 1273) ve Ali Şir Nevâyî (v. 1501)’nin edebî, tasavvufî ve kültürel mirasının bilimsel platformda değerlendirilmesi yapıldı. Zira bu iki büyük şahsiyet, XIII. ve XV. yüzyıllarda yaşamış ve sadece yaşadıkları coğrafyada değil; Türk dünyasında, Ortadoğu’da, Balkanlar’da ve daha geniş bir coğrafyada asırlarca gönüllere ve düşünce dünyasına yön vermiştir. Sempozyumda Türkiye’den ve Arnavutluk, Bosna-Hersek, İran, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Rusya, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti gibi kültür, tarih, dil ve edebiyat birliği olan toplam dokuz ülkeden kendi alanında yetkin 30 bilim insanımız katıldı. Konya Büyükşehir Taş Binada düzenlenen programda 30 bilim insanı, yedi oturum boyunca Mevlâna ve Ali Şir Nevâyî’nin eserlerini, düşünce dünyasını, dil ve edebiyatımıza katkılarını ele alacaktır. Ayrıca katılımcılar, Mevlâna ve Ali Şir Nevâyî’yi yalnızca tarihi abideler olarak değil, çağımıza ışık tutan evrensel şahsiyetler olarak da değerlendirme imkânı bulundu. Bu sempozyum, Türkiye ve Özbekistan başta olmak üzere tüm Türk-İslam coğrafyasının ortak mirasını sahiplenme, tanıtmaya ve gelecek kuşaklara aktarma açısından büyük önem arz etmektedir. Mevlâna ve Ali Şir Nevâyî, sadece geçmişin değil, geleceğin de yol göstericileridir. Bu çerçevede düzenlenen sempozyum, ilim ve irfanın yeniden canlandığı bir aydınlanma meclisi olma niteliği taşımaktadır. Bu yazıdan amaç, sempozyum katılımcılarını, bildiri başlıklarını ve sempozyumun içeriğini daha sonraki yıllarda bu alanda akademik programlar yapacak olanlara hatırlatmak ve bu alanda bir geleneği başlatmaktır.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Ali Şir Nevâyî, sempozyum, Selçuk Üniversitesi, Konya Büyükşehir Belediyesi

Following the First International Mevlana and Ali-Shir Nava’i Symposium

Abstract

On 5–6 May 2025, in Konya, Türkiye, a program titled “The First International Mevlana and Ali-Shir Nava’i Symposium – A Journey of Wisdom from Khorasan to Anatolia: Mevlana and Nava’i” was held

under the leadership of the Konya Metropolitan Municipality of the Republic of Türkiye, in cooperation with the Uzbekistan International Ali-Shir Nava'i Foundation, the Faculty of Letters of Selçuk University, and the Mevlana Research Institute. At the symposium, the literary, Sufi, and cultural legacy of Mevlana Jalal al-Din Rumi (d. 1273) and Ali-Shir Nava'i (d. 1501), two great representatives of the intellectual journey from Khorasan to Konya, was examined in an academic setting. These two great figures lived in the 13th and 15th centuries and guided hearts and intellectual thought not only in the regions they inhabited but also across the Turkic world, the Middle East, the Balkans, and much wider geographies for centuries. The symposium brought together 30 distinguished scholars from nine countries—Türkiye, Albania, Bosnia and Herzegovina, Iran, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan, Russia, and the Turkish Republic of Northern Cyprus—sharing commonalities in culture, history, language, and literature. In the program held at the Konya Metropolitan Municipality's Stone Building, these 30 scholars addressed the works, intellectual legacy, and contributions of Mevlana and Ali-Shir Nava'i to our language and literature across seven sessions. Moreover, the participants had the opportunity to consider Mevlana and Ali-Shir Nava'i not only as historical monuments but also as universal figures shedding light on our age. This symposium bears great importance for embracing, promoting, and passing on the common heritage of the Turkic-Islamic world—especially for Türkiye and Uzbekistan—to future generations. Mevlana and Ali-Shir Nava'i are not only guides of the past but also of the future. In this regard, the symposium constitutes a gathering of enlightenment in which knowledge and wisdom are revived. The aim of this article is to remind future organizers of academic programs in this field about the participants, presentation titles, and content of the symposium and to initiate a tradition in this area.

Keywords: Mevlana, Ali-Shir Nava'i, symposium, Selçuk University, Konya Metropolitan Municipality.

GİRİŞ

"I. Uluslararası Mevlâna ve Ali Şîr Nevâyî Horasan'dan Anadolu'ya Hikmet Yolculuğu: Mevlâna ve Nevâyî" başlıklı Sempozyumda genelde; İlahi Aşkın Kandilleri, Ortak Gönül Coğrafyasının dil, din, tasavvuf, edebiyat, tarih, felsefe, ahlak açısından edebi köprüleri olarak Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî ve Ali Şîr Nevâyî; Mevlâna'dan Nevâyî'ye İlahi Sevgi ve Aşk, Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî ve Ali Şîr Nevâyî'nin eserlerinin kaynakları, dinî ve tasavvufî temelleri, yazma, basma, çeviri ve şerhleri, eserlerinin Türk Dünyası ve diğer ülkelerdeki tesirleri, Mevlâna'nın ve Nevâyî'nin eserleri, hayatları ve tesirleri hakkında yapılan akademik çalışmalar, eserlerinden günümüze verilecek ilâhî, tasavvufî ve yaşama dair mesajlar, dinî, tasavvufî, ahlâkî, felsefî görüşleri, gündelik hayata uyarlanabilecek sosyal, siyasî, devlet idaresi gibi konularda toplumsal ve kişisel düşünceleri ve önerileri, Mevlâna ve Nevâyî'nin benzer ortak düşünce ve fikirleri, Türk Cumhuriyetlerinde Mevlâna çalışmaları ve yansımaları, Türkiye'de ve diğer Türk Cumhuriyetlerinde Ali Şîr Nevâyî çalışmaları gibi konular sempozyum için temel alınmıştır.

5 Mayıs 2025 Pazartesi günü saat 9.30'da saygı duruşu ve Türkiye ve Özbekistan devletlerinin milli marşlarından sonra açılış ve protokol konuşmalarıyla başladı:

Protokol konuşmalarında Özbekistan Uluslararası Ali Şîr Nevâyî Vakfı Başkanı Assoc. Prof. Olim Davlatov, sizlere ata yurdumuz güzel Özbekistan'ımızdan selamlar getirdim. Hz. Mevlâna ve Hz. Ali Şîr Nevâyî, bu iki büyük zat Türkiye ve Özbekistan'ın, belki bütün beşeriyetinin medar-ı iftiharındır" dedi.

Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Nuri Şimşekler, "Türk dünyasında son zamanlarda Mevlâna ile ilgili az çalışmaların yapıldığına şahit oluyoruz. Bu sempozyum bir vesilesi ile Türk dünyasına Mevlâna'yı çok daha iyi tanıtabilme imkânı bulabileceğiz" dedi.

Özbekistan Nevâyî Devlet Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mukhiddin B. Kalonov'un protokol konuşma şöyleydi: Salamünaleyküm kıymetli hazirun,

Sayın Valim,

Sayın Belediye Başkanım,

Muhterem akademisyenler, kıymetli misafirler;

Sözlerime başlarken hepinizi en kalbi duygularımla sevgi ve hürmetle selamlıyorum.

Bu müstesna, feyizli ve anlam yüklü programda bizleri misafir eden Konya Büyükşehir Belediye Başkanı Sayın Uğur İbrahim Altay'a, Selçuk Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz'a şahsım ve Nevâyî Şehri Valisi Sayın Normat Tursunov adına teşekkürlerimi sunuyorum.

Mevlânâ Hazretleri şöyle buyurur:

"İnsan gözden ibarettir aslında, geri kalanı cesettir. Göz ise ancak gerçek dostu görendir."

Biz bugün burada siz kıymetli dostlarımızı – gerçek dostlarımızı – görmenin bahtiyarlığını yaşıyoruz.

Ali Şîr Nevâyî de şöyle der:

"Olam ahli bilingizkim - ish emas dushmonliq -

Yor böling bir - biringizga kim - erur yorliq ish."

Yani, herkes bilmelidir ki düşmanlık ve kin, fayda değil zarar getirir. Asıl güzel olan; birlikte, beraberlikte ve kardeşliktedir.

Bir birinizle yâr olun, bir olun, diri olun ki, gerçek güzel iş budur.

Bugün burada, kardeşliğimizi, dostluğumuzu ve müşterek manevi değerlerimizi daha da güçlendirmek için bir aradayız.

Ne mutlu bizlere ki, bu yüce gaye uğruna bizleri bir araya getiren iki büyük gönül sultanı- Hazret-i Mevlânâ ve Hazret-i Nevâyî- olmuştur. Malumunuz olduğu üzere, 2025 yılı Sayın Cumhurbaşkanımız Şevket Mirziyoyev'in takdir ve talimatlarıyla Nevâyî ilimiz için "Ali Şir Nevâyî Yılı" olarak ilan edilmiştir. Bu kapsamda, 9 Şubat 2025 tarihinde Nevâyî'nin ilmi ve manevi mirasını tanıtmak ve gelecek nesillere aktarmak amacıyla uluslararası bir sempozyum düzenlenmiştir.

Bu kıymetli sempozyuma 25 farklı ülkeden 500'ün üzerinde bilim insanı katılım sağlamıştır. Türkiye'den ise başta muhterem Abdurrahman Güzel, Vahid Türk, Kemal Yavuz Ataman hocalarımız olmak üzere çok sayıda saygıdeğer akademisyen aramıza katılmış, değerli katkılarıyla sempozyumu zenginleştirmişlerdir. Buradan hepsine şükranlarımı arz etmek isterim.

Yıl boyunca, Ali Şir Nevâyî adına birçok etkinlik gerçekleştirmekteyiz. Nevâi Bahçesi'ni inşa ediyoruz. Bu bahçede Nevâyî'nin "Hamse" adlı beş büyük mesnevisine ithafen beş ayrı kapı yer alacaktır. Ayrıca, Nevâyî'nin eserlerinde yer alan kahramanlara ithafen minyatür çalışmalar da yapılacaktır. Ali Şir Nevâyî adını taşıyan üniversitemizde her hafta "Nevâyîhanlık Geceleri" başlığıyla etkinlikler düzenlemekteyiz. Bu programlarla amacımız; milletimizin ve özellikle gençlerimizin, bu büyük kültürel mirastan haberdar olması ve onu hayatlarında rehber edinmeleridir.

Bu vesileyle sizleri, 13-15 Ekim 2025 tarihleri arasında Nevâyî Devlet Üniversitesi'nde düzenlenecek uluslararası ilmi konferansa da davet etmek isterim. Sizleri aramızda görmekten büyük onur duyarız. Bununla birlikte, öğrencilerimiz Ali Şir Nevâyî'nin hayatını konu alan bir tiyatro oyunu hazırlamaktadır. Üniversitemiz bünyesinde Nevâyî Müzesi'ni kurmak da planlarımız arasındadır. Nevâyî'nin eserlerini yeniden yayımlamak, kitap fuarları düzenlemek ve "Ali Şir Nevâyî" adlı filmi kültür dünyamıza kazandırmak da hedeflerimizdendir. Üniversitemizin ilgili fakültelerinde, Nevâyîşinas akademisyenlerimiz tarafından öğrencilerimize yönelik seminerler düzenlenmektedir.

Ayrıca, Ali Şir Nevâyî Uluslararası Fonu Başkanı Sayın Alimcan Davlatov'un iş birliğiyle Ali Şir Nevâyî İlmî Araştırma Merkezi'nin kuruluş çalışmalarını da başlatmış bulunmaktayız. Burada özellikle vurgulamak isterim ki, bizler ilmi, manevi ve kültürel alanlarda her türlü iş birliğine açığız ve bu tür birlikteliklerden büyük bir memnuniyet duyarız.

Sözlerimi, Mevlânâ Hazretleri ve Ali Şir Nevâyî'nin sözün kıymetine dair hikmetli ifadeleriyle tamamlamak isterim:

Hazret-i Mevlânâ der ki:

"Dilinden önce kalbini terbiye et. Çünkü söz kalpten gelir, dile çıkar."

Ali Şir Nevâyî ise şöyle buyurur:

"Gönül hazinesinin kilidi - dil, O hazinenin anahtarı - sözdür. Gerçek söz muteber, iyi söz kısa olandır. İyi insanlarla güzel sözler konuşmak gerekir. Öyle ki, bu sohbet insanı kötülüklerden korur."

Bu anlamlı buluşmanın hayırlara vesile olmasını temenni ediyor, hepinizi bir kez daha sevgi, saygı ve muhabbetle selamlıyorum.

Selçuk Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Haldun Soydal, "Bu sempozyumun amacı sadece bu iki büyük şahsiyeti anmak değil, onların insanlığa bıraktıkları evrensel değerleri günümüz dünyasının ihtiyaçları ışığında yeniden değerlendirmektir" dedi.

Büyükelçi – İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Genel Direktörü Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç, "Semerkant, Belh, Konya irtibatının sadece bir coğrafya üzerinde çizilen bir çizgiden ibaret olmadığını, bu şehirlerin yeniden diriliş için manevi bir coğrafya olduğunu dile getirdi.

Bu protokol konuşmalarından sonra Özbekistan Nevâyî Şehir Valisi Normat Tulkunovich Tursunov'un aşağıdaki mesajı okundu:

Assalomu alaykum Xalqaro simpozium ishtirokchilari va tashkilotchilari!

Turkiya davlatining Konya shahrida bo'lib o'tayotgan "Mavlono Rumiy va Alisher Nevâyî: Xurosondan Anadoluga ilm yo'li" Xalqaro simpoziumi ishtirokchilariga O'zbekiston Respublikasi Nevâyî viloyati hokimligi nomidan cheksiz ehtiromimizni izhor etamiz.

Tarix sahnida shunday buyuk zotlar yashab o'tganki, ular nafaqat o'z xalqining asl farzandi, bir mamlakat, bir millat doirasidan chiqib, umumbashariyatga daxldor zot sifatida asrlar davomida ulug'lanib kelinadilar.

Shunday ulug' zotlar qatorida bashariyat ma'naviy dunyosining shakllanishiga g'oyat kuchli va samarali ta'sir ko'rsatgan ulug' zotlar - Mavlono Jaloliddin Rumiy va davlat arbobi, G'arbda Chig'atoy adabiyotining buyuk vakili deb qaralgan, Sharqda "Nizomi millati va d-din", ya'ni din va millatning nizomi unvoni bilan ulug'langan Mir Alisher Nevâyîning borligi va bizning viloyatimiz ana shunday ulug' mutafakkir nomi bilan atalishi qalblarimizda chuqur iftixor uyg'otadi.

Bu ulug' siymolarning aql-idroki tarixni yaratuvchanlik, kashfiyotlar bilan boyitadi, tamaddunning yangi bosqichlarida yo'l ochib beradi. O'Imas falsafiy g'oyalari bilan kelgusi avlodlar, xalqlar, millatlar kamoloti uchun yana ko'p va xo'p xizmat qilishi ayni haqiqatdir.

Xalqaro simpozium ishtirokchilari va tashkilotchilariga chuqur minnatdorchilik bildirgan xolda xalqaro hamkorlik alogalarimiz yanada mustahkam bo'lishiga tilakdoshmiz.

Hurmat va ehtirom bilan

Nevâyî viloyati hokimi, Senator

N. T. Tursunov

Sunulan Bildiriler ve Kısa Bilgiler

Protokol konuşmalarından sonra birinci oturum başladı. Selçuk Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Haldun Soydal'ın saat 11.00-12.30 arasında başkanlığını yaptığı birinci oturumdaki konuşmacılardan Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu, "Nevâyî ile Mevlânâ'nın Manevî ve Edebî Beraberliği" başlıklı konuşmasının başında şunları söyledi: Mevlânâ ile Nevâyî arasında izlenebilecek bağlantılar birden çoktur. Nevâyî'nin Nesâyimu'l-Mahabbe'sinde Mevlânâ'nın ve çevresinde bulunan kişilerin hayat hikayelerindeki üslubu öncelikle dikkat çekmektedir. Bu eser, gerçekte Abdurrahman-ı Câmî'nin Nefehâtu'l-uns kitabının tercümesidir. Ancak Nevâyî, bu eserin yazılmasına vesile olduğu gibi kendi tercümesine bazı şahısların hayat hikayelerini eklemiştir. Ali Şîr Nevâyî ile Mevlânâ'nın kimlik beraberliğine birkaç açıdan yaklaşmak mümkündür.

Özbekistan Alisher Navo'i Tashkent State University'den Assoc. Prof. Abdumurod Tilavov, "Nevâyî'yi Neden Öğrenmeliyiz?" başlıklı sunumuna şöyle başladı: Nevâyî bize gerçek insan kim olduğunu tanımlıyor ve "Kimki cihan ehlinde insandürür, Bilki, nişani anga imandurur", der. Ali Şiir

Nevâyî üzerinde Türkiye’de güzide çalışmaları gerçekleştiren Agah Sirri Levend’in belirttiği gibi: “Ali Şiir Nevâyî’yi muasırları ve tüm ümmet dönemi şairlerinden ayırt eden husus, onun edebi idrakidir”. Nevâyî, aşkın gizemlerini, mahiyetini anlatıyor. Nevâyî, gönül, Allah katında ne kadar önemli olduğunu kendine öz ifadelerle anlatıyor. Nevâyî, ilim, amel ve ihlas arasındaki ince bir bağlılığı ortaya koyar.

Büyükelçi – IRCICA Genel Direktörü Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç, “Bir Ârifi Başka Bir Ârifle Anlamak: Mevlânâ Örneği” konulu konuşmalarını yaptı.

Selçuk Üniversitesinden Prof. Dr. Nuri Şimşekler’in başkanlığını yaptığı ikinci oturum, 14.15-15.35 saatleri arasında düzenlendi.

Bu ikinci oturumda; Kırgızistan International Scientific and Educational F. Named After Mawlana Rumi kurumunun müdürü Begizhan Akhmedov, “Rumi ve Nevâyî’nin Manevî Tecrübesi ve Eserlerinde Fena Fenomeni ve Aşk-ı İlahî’nin Transandantal Boyutu” başlıklı konuşmasında şunlara işaret etti: “Rûmî ve Nevâyî’nin eserleri yalnızca estetik edebiyat örnekleri değil, aynı zamanda modern insan için de güncelliğini koruyan ve yaşayan bir manevi yol olarak tecelli etmektedir. İnsanlık ayrışma, kriz ve ruhsal ızdırap girdabında boğulurken, onların çağrısı — kalbin uyanışı, birlik ve aşka dönüş için manevi bir kalkandır.”

Arkasından Kazakistan Al-Farabi Kazakh National University’den Assoc. Prof. Kutlugjon Sultanbek, “Kazakistan’da Ali Şir Nevâyî Araştırmaları ve Arap Harfli Türkçe Metinlerin Günümüzdeki Durumu” başlıklı bildirisini şunları vurguladı: “A. Nevâyî eserleri Kazak Türkçesine ilk kez 1948 yılında Tañdamalı Şığarmalar, yani Seçmeli Eserler adıyla M. Avezov tarafından aktarılmıştır. 220 sayfadan oluşmaktadır. 1965 yılında Gazeller kitabı basılmıştır. 2008 yılında aktarılan Yeskendir qorğanı’nda ise destan ile birlikte Qalijan Bekhojin aktaran gazellere de yer verilmiştir. A. Nevâyî’nin şiirlerini A. Tajibayev, K. Bekhojin, Ö. Turmanjanov, K. Şaňıtıbayev, J. Sızdıqov, G. Qayırbekov, S. Jiyeñbayev, K. Mırzaliyev ve K. Jumağaliyev gibi şairler Kazakçaya aktarmıştır.”

Üçüncü olarak Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi’nden Prof. Dr. Bilal Kuşpınar, “Hz. Mevlânâ’nın ‘Kalem kurudu’ Hadisine Yorumu” başlıklı sunumunu gerçekleştirdi ve şöyle dedi: Mesnevi’de bir hadis var ki hemen dikkatimizi çekmektedir ve kısaca Ceffü’l-Kalem (Kalem kurudu) diye bilinen bu hadis, kendi pozisyonlarının doğruluğunu savunmak için Cebri ekol tarafından sıkça zikredilmiştir. Bu nedenle biz bu çalışmamızda Mevlânâ Rûmî’nin bu hadise getirdiği yoruma odaklanacağız ve onun Mesnevi şerhleri bağlamında ve özellikle de İsmail Ankaravî’nin Şerhi ışığında inceleyeceğiz.”

İkinci oturumun son konuşmacısı İstanbul Kültür Üniversitesi’nden Prof. Dr. Vahit Türk, “Türkiye’de Ali Şir Nevâyî Çalışmaları Üzerine Değerlendirme” başlıklı konuşmasını yaptı. Vahit Türk, “Ali Şir Nevâyî’nin eserleri bir bütün olarak Türk kültür ve uygarlığının çok önemli bir kaynağıdır. Bu eserlerin, herkesin rahatlıkla ulaşabileceği yayınlarının yapılmamış olması bir eksikliktir. Sosyal bilimlerin hemen her alanı için gerekli olan bu çalışmaların vakit geçirmeden yapılması önemli bir gerekliliktir.” dedi.

Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi’nden Prof. Dr. Bilal Kuşpınar’ın başkanlığını yaptığı ve saat 15.50-17.30 arasında düzenlenen üçüncü oturumda sırasıyla aşağıdaki bilim insanları sunumlarını yaptılar:

Arnavutluk Tiran Üniversitesi’nden Prof. Dr. Lindita Xhanari, “Arnavut Arşivlerinde Ali Şir Nevâyî’nin “*Mahbub el Kulub*” Adlı Eseri ve Arap Harfli Arnavut Edebiyatına Etkisi” başlıklı bildirisinde şunlara işaret etti: “Arnavut edebiyatının gelişimi, büyük ölçüde Osmanlıca, Arapça ve Farsça eserler veren dönemin önde gelen yazar ve düşünürlerinin etkisiyle şekillenmiştir. Bu yazarlar

arasında en tanınmış isimlerden biri de Ali Şir Nevai'dir. Arnavutluk Devlet Arşivleri ve Tiran Milli Kütüphanesi Arşivleri'nde, dönemin zengin aileleri tarafından hediye olarak bırakılan çeşitli eserler bulunmaktadır."

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi'nden Prof. Dr. Hayri Kaplan, "Mevlânâ Muhalifi Olarak Resmedilen Üç İsim: Sadreddin Konevî, Ahi Evran ve Timur" başlıklı sunumun da şuna işaret etti: "Mevlâna ve çevresi ile ilgili olarak kaynaklardaki bilgileri çarpıtarak veya yanlış ve yanlış okuyarak, kendinden eklemelerde bulunarak yahut aynı kaynaktaki diğer ifadeleri görmezden gelerek okurları yanıltan, iftira ve karalama gayretinde olan birilerinin bu iddiaları incelendiğinde ne kadar asılsız ve bilimsel temellerden uzak olduğu görülmektedir. Art niyetli bu ve benzer iddiaların geçersizliği bu bildiride ortaya koyulmaya çalışılacaktır."

International Islamic Academy of Uzbekistan'dan Assoc. Prof. Nargiza Shoaliyeva, "Mevlâna Rûmî ve Ali Şir Nevâyî İrfanının Benzer İlkeleri" başlıklı konuşmasında "Bu bildiride Nevâyî'nin "Devani Fani" adlı gazelindeki bazı beyitleri incelenerek Mevlâna'nın gazelleri ve kıtalarıyla karşılaştırılmıştır. Nevai'nin birçok tasavvufi terim kullandığı tespit edilmiş ve Mevlâna ve Nevâyî'nin tasavvufi dünya görüşünün ilkeleri belirlenmiştir." dedi.

Rusya Sankt Petersburg Üniversitesi'nden Dr. Shahnaz Kamalova, "Sankt Petersburg Devlet Üniversitesi'nde Ali Şir Nevâyî Eserlerinin ve Mirasının Öğretimi" konulu konuşmasını gerçekleştirdi. Shahnaz Kamalova şunlara işaret etti: Nevâyî irsine Sankt-Petersburg'da ilgi ve merak, 20. yüzyılın başlarında artmıştır. 1938'de Nevâyî'nin 500. yıldönümünün kutlanması hakkında karar alındıktan sonra, onun eserleri Rusçaya çevrilmeye başlanmıştır. 1941'de Ermitaj'da Nevâyî'nin 500. yılı kutlanmıştır. Ali Şir Nevâyî'nin şiirleri Rusçaya çevrilmiş ve Moskova ile Sankt-Petersburg'da basılmıştır."

Bosna-Hersek University of Sarajevo'dan Prof. Dr. Munir Drkić, "Bosna'nın Kültürel Geleneğinde Ali Şir Nevâyî'nin Eserlerinin Yansıması" başlıklı bildirisini sundu. Munir Drkić şu açıklamada bulundu: "By examining the content of Ali Shir Nevai's poetry in preserved Bosnian manuscripts, as well as other relevant data, including ownership and short biographical notes, this paper provides new insights into the spread of elite Turco-Persian literacy at the western end of the Ottoman realm. I aim to demonstrate that, despite being considered a frontier (serhat) of the Ottoman Empire, Bosnia was well-integrated into the Ottoman cultural sphere and the broader Islamic world."

06 Mayıs 2025 Salı günü saat 09.10-10.50 arasında başkanlığını Istanbul Danışmanlık Ltd. Direktörü Dr. Kemal Yavuz Ataman'ın yaptığı dördüncü oturum, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan, "Mahbûbü'l-Kulûb'un Siyaset-Ahlak Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı sunumuyla başladı. Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan şunlara işaret etti: "Mahbûbü'l-Kulûb, Nevâyî'nin son eserlerinden biridir ve siyasetnameler türünde, ahlak ve öğüt kitabı niteliği taşır. Türk-İslam düşünce geleneğinde siyaset ve ahlak felsefesi açısından kayda değer bir yere sahiptir. Ahlaki ve siyasi öğütler içermesi bakımından bu tür içinde değerlendirilebilecek önemli bir eserdir."

Daha sonra sırasıyla aşağıda isimleri olan bilim insanları akademik sunumlarını yaptılar:

Özbekistan'dan Director of the International Fund named after Alisher Navai Assoc. Prof. Olim Davlatov, "Ali Şir Nevâyî-Fânî'nin Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'ye Bağlılığına Dair Bazı Çizgiler" başlıklı konuşmasında şöyle söyledi: "Fânî'nin birkaç gazelinde Mevlâna Rûmî'nin edebi üslubuna has olan karakter ve numuneler, teşbih ve istiareler, üslup ve kafiye sistemleri karşımıza çıkmaktadır. Bunlar da Nevâyî'nin "Divan-ı Kebir", "Mesnevi", "Fihi ma fihi" gibi eserlere geniş bir şekilde hâkim olduğunu

göstermektedir. Makalede Rûmî'nin meşhur gelenek takipçiliğinde yazılan Fânî'nin bir gazeli hakkında bilgi verilmektedir.

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Near East University, Art & Sciences Faculty and Rumi Research Center Müdürü Prof. Dr. Ghadir Golkarian, "Ali Şir Nevâyî'nin Dünya Edebiyatına Etkisi" başlıklı bildirisini sundu. Ghadir Golkarian şunları dile getirdi: "On beşinci yüzyılın eleştirel düşünür ve yazarlarından biri olan Ali Şir Nevâyî, Orta Asya Türk edebiyatının şekillenmesinde ve klasik edebiyatın dünya çapında tanınmasında eşsiz bir rol oynamıştır. Bu çalışmada Ali Şir Nevâyî'nin entelektüel ve edebi mirasının 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar dünya edebiyatına olan etkileri incelenmektedir."

Özbekistan Samarkand International University of Technology'den Assoc. Prof. Dr. Umedullo Makhmudov, "Mevlâna Celâlid-Din Rumi ve Ali Şir Nevâyî Mektuplarının Karşılaştırmalı Analizi" konulu sunumunu yaptı. Umedullo Makhmudov, şunlara işaret etti: "The article examines the emergence of the munshaot genre among the peoples of the East, its gradual changes in different periods, the reflection of this genre in Arabic, later Persian and Turkish literature, thematic classification of letters and their forms based on scientific analysis. The artistic significance of letters is also discussed, information is given on the traditions of writing in Eastern literature, in particular, on the genesis of the munshaot genre."

The member of Union of writers of Uzbekistan'dan Odilkhon Ikromov, "Mevlâna Rûmî'nin Mesnevî Eserinin Özbek Türkçesine Çevirileri Üzerine" başlıklı konuşmasını yaptı. Odilkhon Ikromov, konuşmasında şunları açıkladı: "Bu araştırmada, tarihselcilik perspektifinden hareketle, Mesnevî'nin Özbek Türkçesine yapılan çevirilerinin biçimlenme süreci incelenmiş ve kanonik eserlerin çeviri süreçlerine dair sistematik bir çerçeve sunulmuştur. Çalışmada, mevcut çeviriler içerik, yapı ve çeviri teknikleri açısından karşılaştırmalı olarak ele alınmış; şiirsel ölçü, anlamın korunması ve tasavvufî terimlerin aktarımı gibi unsurlar değerlendirilmiştir."

Saat 11.00 – 12.20 arasında başkanlığını Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Yusuf Acar'ın yaptığı beşinci oturum, Özbekistan'dan Psikolog Dr. Nodira Afokova'nın "Nevâyî ve Psikanaliz" başlıklı konuşmasıyla başladı. Nodira Afokova, şu açıklamayı yaptı: "Bu makalede Ali Şir Nevâyî'nin eserleri psikoanalitik açıdan incelenmektedir. Sigmund Freud'un saptadığı bilinçaltı, libido, süblimasyon, hayat (eros), ölüm (thanatos) ve rüya gibi psikoanalitik olgular, Ferhad, Mecnun, Nevfel gibi büyük şairlerin eserlerinde de yansımıştır; bazı ayetlerde uygulanmıştır."

Daha sonra sırasıyla aşağıda isimleri olan bilim insanları akademik sunumlarını yaptılar:

Kırgızistan Türk-Manas Üniversitesinden Assis. Prof. Mirzat Rakimbek Uulu, "Kırgızistan'da Ali Şir Nevâyî Hakkında Yapılan Çalışmalar" başlıklı bildirisini sundu. Mirzat Rakimbek Uulu, şu açıklamada bulundu: "Günümüzde Kırgızistan'da Ali Şir Nevâyî bir Özbek şairi ve yazarı olarak tanımlanmış ve Nevâyî'nin eserlerinin yazıldığı Çağatay Türkçesi konusunda çok zayıf bir bilgi vardır. Bunun da çeşitli sebepleri vardır. Bu bildiride Kırgızistan'da Ali Şir Nevayî ve onun eserleri üzerindeki çalışmalar hakkında söz edilecektir."

Erzurum Atatürk Üniversitesinden Prof. Dr. Nimet Yıldırım, "Rudeki-yi Semerkandî'nin

Şiirine Mevlâna ve Diğer Şairlerin Nazireleri" başlıklı konuşmasını yaptı. Nimet Yıldırım, şunları dile getirdi: "Bu makalede bu şiir ve bu şiire başta Mevlâna olmak üzere diğer ünlü şairlerin yazdıkları nazireler incelenecektir."

Istanbul Danişment Consulting Ltd. Directorü Dr. Kemal Yavuz Ataman, "İlahi Aşkın Kandilleri, İnsani Sözü'n Sultanları: Rûmî ve Nevâyî" başlıklı sunumunu yaptı. Kemal Yavuz Ataman şöyle dedi:

“Geniş bir coğrafyada müessir, İslam- Türk medeniyetinin asli şahsiyetleri, toplumun manevi mimarları, devletlerin kurucu ve koruyucu simaları, İlahi aşkın kandilleri, insani sözün sultanları Mevlâna ve Nevâyî okundukça daha iyi anlaşılan, anlaşıldıkça daha çok okunan, hissedilen ve yaşayan hazinelerdir. Bu çalışmada her iki mümtaz şahsiyetin bazı söz, beyit ve eserlerini, “İlahi Aşk ve İnsani Söz” bağlamında incelemeye çalışacağız.”

Saat 14.00 – 15.20 arasında başkanlığını Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi'nden Prof. Dr. Dilaver Gürer'in yaptığı altıncı oturum, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nden Prof. Dr. Funda Toprak'ın “Ali Şîr Nevâyî'de Tarikat ve Tasavvufa Bakış” başlıklı sunumuyla başladı. Funda Toprak şunlara işaret etti: “Bu çalışmada Ali Şîr Nevâyî'nin şiirlerinde geçen tarikat ve tasavvuf anlayışına dair izler takip edilecek onun şiirlerinde gerek genel anlamda tasavvufun gerek özelde Nakşibendiliğin ne ölçüde dile getirildiği gösterilmeye çalışılacaktır.”

Daha sonra sırasıyla aşağıda isimleri olan bilim insanları akademik sunumlarını yaptılar:

Özbekistan Alisher Navo'i Tashkent State University'den Prof. Dr. Dilnovoz Yusupova, “Celalettin Rumi ve Ali Şîr Nevâyî Eserlerinde Semerkant Tasviri” başlıklı konuşmasını yaptı. Dilnovoz Yusupova, konuşmasında şöyle dedi: “Mevlâna'nın Semerkand'la ailevi bağı vardır. Zira, 1225 yılında Semerkand'lı Seyyid Burhaneddin'in Gevher adlı kızıyla evlenmiştir. Mesnevi'nin birinci cildinin ilk hikâyesi Semerkant'la ilgilidir. Semerkant, Mesnevi'nin diğer defterlerinde de sevimli, şirin bir şehir olarak anılmaktadır. Mevlâna'nın mahalle ve sokak isimlerini net bir şekilde söyleyebilmesi, şehirle alakasını göstermektedir. Şehrin güzelliği ve hatıraları, Mevlâna'nın eserlerinde derin bir sevgiyle anlatılmıştır. Semerkant, Nevâyî'nin yaşamında ve çalışmalarında da önemli rol oynayan şehirlerden birisidir. 1560'lı yıllarda Nevâyî, Semerkant'ta yaşamış, Fazlullah Ebu Leys Semerkandî gibi büyük alimlerden ders almıştır. Sedd-i İskenderî'de Nevâyî, Semerkant şehrinin kuruluşunu İskender'e atfetmektedir. Hayratü'l-Ebrâr'da Herat, güzellik ve ihtişam bakımından Semerkant ve Mısır'la karşılaştırılmaktadır. Semerkant, Nevâyî'nin eserinde iki anlamda, “şehir” ve coğrafi bölge “Maverünnehir” olarak kullanılmaktadır. Bu çalışmada dünyanın en önemli şehirlerinden, İslam'ın kubbesi sayılan, Türk-İslam Medeniyetinin müstesna şehri Semerkant'ın tasviri, iki mühim, sûfi, edip, şairin, şahsiyetin dilinden yazılmaya çalışılacaktır.”

İran'dan University of Mohaghegh Ardabili'den Dr. Mehrdad Aghaei, “Emir Ali Şîr Nevâyî: Farsça, Arapça ve Türkçe Dilleri Arasında Bir Bağ ve Köprü” başlıklı bildirisini sundu. Mehrdad Aghaei sunumunda şu açıklamayı yaptı: “This article, using a descriptive-analytical method, seeks to explain how this poet, who lived in Uzbekistan during the Timurid period, was able to learn Persian language and literature so well and transfer mystical concepts and themes to Persian and Arabic languages, enriching the literary heritage of these two languages. The purpose of this research is to explain what services Amir Ali Shirmavai has provided to Persian and Turkish languages and literature, and to what extent the relations between Persian, Turkish, and Arabic languages are strengthened by introducing this bilingual poet.”

Türkiye'den Kastamonu Üniversitesi'nden Dr. Öğr. Üyesi Hacı Ahmet Şimşek, “Ali Şîr Nevâyî'nin Devlet Felsefesi” başlıklı konuşmasını yaptı. Hacı Ahmet Şimşek yaptığı açıklamasında şunu söyledi: “Nevâyî'nin devlet felsefesi, adalet, liyakat, halkın refahı ve hükümdarın erdemleri gibi kavramlar etrafında şekillenir. Ona göre ideal yönetici, halkına karşı sorumluluk sahibi, bilge ve adil olmalıdır. Nevâyî, devletin gücünü halkın mutluluğuyla ilişkilendirerek, zulüm ve haksızlığın devletin çöküşüne yol açacağını savunur. Eserlerinde, özellikle Siyasetname türüne yaklaşan *Mahbûbû'l Kulûb* ve *Nasâyihü'l Mülûk* gibi metinlerinde, yöneticilere öğütler vermiştir. Devlet yönetiminde liyakatin esas alınması gerektiğini vurgulayarak, saray ve bürokraside ehil kişilerin bulunmasının önemine dikkat çekmiştir. Nevâyî'nin düşüncesinde, adaletin temel ilke olduğu ve hükümdarın toplumun her kesimine

eşit mesafede durması gerektiği fikri baskındır. Nevâyî'nin devlet felsefesi, sadece kendi döneminde değil, sonraki yüzyıllarda da etkisini sürdürmüş ve pek çok siyaset düşüncesine ilham vermiştir. Onun görüşleri, Türk-İslam siyaset düşüncesinde ahlaki temellere dayalı bir yönetim anlayışının gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu bildiride, Nevâyî'nin devlet yönetimine dair düşünceleri, eserlerinden alıntılarla desteklenerek ele alınacaktır.

Saat 15.30–17.10 arasında başkanlığını Özbekistan Alisher Navoi Tashkent State University'den Assoc. Prof. Abdumurod Tilavov'un yaptığı yedinci ve son oturum, Marmara University -Presidency of Religious Affairs Istanbul Mufti's Office Prof. Dr. Safi Arpaguş'un "Hz. Mevlâna'nın Tasavvufî Terbiyesi ve Meşrebi" başlıklı konuşmasıyla başladı. Safi Arpaguş şunları söyledi: "Bu makalede Hz. Mevlana'nın tasavvufî terbiyesi ve meşrebi ele alınacaktır. Kendi eserlerinde ve Mevlevî kaynaklarda konuya dair hususlar değerlendirilecektir. Bir mürid-i kâmil olarak tasavvufî terbiyesi ve şahsiyeti, tasavvufî bağlamda ahyâr, ebrâr ve şüttâr yollarının karakteristiği üzerinden yorumlanacaktır. Tasavvuf kültüründe önemli yeri olan bir ifadeye göre "Allah'a giden yollar yaratılmışların nefesleri adedince" Tasavvufun tarihî sürecine bakıldığında bu yolun yolcuları meşrepleri bakımından üç yoldan bu yolculuğa çıkmış gözükmemektedir. Hayatının farklı evrelerinde ahyâr, ebrâr ve şüttâr tariklerinin meşrep hususiyetlerini şahsında toplayan Hz. Mevlâna hakkında "câmiu't-turûk" bir meşrep ve şahsiyet inşasından bahsetmemiz mümkündür."

National University of Uzbekistan'dan Rano Hakimjonova, "Mevlâna Celâleddîn Rûmî Eserlerinin Modern Özbek Edebiyatına Etkisi (Bağımsızlık Dönemi Örneğinde)" başlıklı bildirisini sundu. Rano Hakimjonova şunları söyledi: Bağımsızlık döneminin yeni Özbek edebiyatında Celâleddîn Rûmî'nin eserlerinin ilhamı ve edebi etkisi yeni bir düzeye yükseldi. Bu esas olarak bağımsızlığın elde edilmesinden kaynaklandı ve bunun sonucunda Mevlâna Rûmî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili kitaplar tercümesine de geniş bir yol açıldı. Çeviri sayesinde edebi etki ve edebi bağlantılar arttı ve bu, sanatsal düşüncede açıkça ortaya çıktı. Özellikle 1986 yılında Rus Oryantalist yazar Radiy Fiş'inn Cemal Kamal tarafından tercüme edilen biyografik romanı "Celâleddîn Rûmî", Özbek okurlarının Mevlâna'yı yeniden keşfetmesine ve anlamalarına yol açmıştır. Bağımsızlık zamanında Cumaniyaz Cabbarov ve Şaislam Şomuhamedov, Cemal Kamal, Askar Mahkam, Siraciddin Seyyid, Ergaş Açıl Mevlâna'nın bazı gazel ve rubailerini Farsçadan tercüme etmişlerdir. "Fihi mâ fih" adlı nesir eseri Ulugbek Abdulvahab tarafından Türkçeye çevrilmiş ve bu çeviriden sonra halkın Celâleddîn Rumi'nin eserlerine olan ilgisi artmış ve henüz devam etmektedir. Daha sonra Askar Mahkam, Cemal Kemal, Süleyman Rahman, Adil İkrâm tarafından "Mesnevi" tercümeleri birbiri ardına kısmen ve tamamen okuyucunun takdirine sunuldu. "Mecalisî sab'a" adlı mensur eser, Abdülbaki Gülpınarlı'nın tercümesine dayanılarak Türkiye Türkçesinden Özbek Türkçesine ilk kez Rana Hakimjonova tarafından "Yedi meclis" adı altında tercüme edilmiştir."

Ankara Başkent University Alisher Nevoi Research Center Prof. Dr. Abdurrahman Güzel, "Başkent Üniversitesi Ali Şir Nevâyî Araştırma Merkezinin Tarihçesi ve Faaliyetleri" başlıklı konuşmasını yaptı. Abdurrahman Güzel şunları hatırlattı: "Medenî toplumların geçmişlerini inceleyen bilim adamları, yükselme çağlarının temelinde bilgin, çalışkan ve inanmış karakterlerin, abide şahsiyetlerin varlıklarını görürler. Bu şahsiyetler milletlere hayat veren ebedî bir ruh niteliği taşır. Türk Dünyasına yeni bir milat ekleyen; 'edebiyatçı, dilci, tarihçi, Çağatay Türkçesinin mucidi, müellif, mütefekkir, mutasavvıf, sanatkâr, şair, devlet adamı, ... ve benzeri üstün vasıflara sahip Ali Şir Nevâyî'yi bütün yönleriyle Anadolu'da iyi tanımamız gerekmektedir."

Türkiye Kırıkkale Üniversitesinden Prof. Dr. Yakup Şafak, "Hz. Mevlâna'nın Kültür ve Edebiyatımıza Etkisi" başlıklı bildirisini sundu. Yakup Şafak özet olarak şunları söyledi: "Temellerini kendisinin attığı ve oğlu Sultan Veled tarafından sistemleştirilen Mevlevîlik tarikatı de asırlarca toplumumuzun hizmetinde olmuşlardır. Bosna'dan Tebriz'e, İstanbul'dan Mekke ve Medine'ye kadar

yayılan, birer kültür ve sanat ocağı gibi işlev gören Mevlevîhanelerde tasavvuf, edebiyat, mûsikî ve diğer sanat dallarında çok değerli temsilciler yetişmiştir. Birçok devlet adamı ve tanınmış kişi de bu tarikate intisap etmiş yahut Mevlevîliğe sevgi duymuşlardır. Bahtî mahlasıyla şiirler söyleyen Sultan Ahmed'den Nâbî'ye, Nef'î'den Şeyh Gâlib'e, Yahya Kemal'den Arif Nihad Asya'ya kadar pek çok şairimiz, Mevlâna'ya övgü dolu şiirler yazmışlardır. Mevlevîler Osmanlı coğrafyası dışında yaşayıp Hz. Mevlâna'ya gönülden saygı duyan değerli şahsiyetleri de unutmamış; birkaç beyitle de olsa Kâsım-ı Envâr (ö.1434), Abdurrahmân-ı Câmî (ö.1492), Ali Şîr Nevâyî (ö.1501) gibi zatların aziz hatıralarını âyîn-i şeriflerde yaşatmayı bir vefa borcu olarak görmüşlerdir. Bugün doğuda ve batıda Mevlâna'ya ve eserlerine duyulan alâka çok artmış, bu sahada yapılan çalışmalar büyük bir hız kazanmıştır. Ümidimiz gerek Türk ve İslâm dünyası olarak birlik ve beraberliğimizin sağlanmasında; gerekse adalet, huzur ve sükûn arayışında olan dünya barışının tesisinde, Hz. Mevlâna'nın engin fikirlerinden yeterince istifade edilmesidir."

Selçuk Üniversitesinden Prof. Dr. Nuri Şimşekler'in "Semerkand'ın Damadı Konya'nın Evladı Mevlâna" başlıklı bildirisiyle sempozyum sunumları tamamlandı. Nuri Şimşekler özetle şunları hatırlattı: Mevlâna'nın gazel ve rubailerinin yer aldığı Divân-ı Kebir'e bakıldığında gazellerin Birinde "Konya'dan parlayacak aşk ışığının Semerkand ve Buhara'yı aydınlatacağına vurgu yapılırken, diğer gazelde ise Konyalıları "ay yüzlü güzeller" olarak niteler. Semerkand'ın "kand" (şeker) bölümü ise Mevlâna gazellerinde "şeker gibi bir şehir" benzetmesi le kullanılmakla birlikte "kutlu bir şehir" olarak da işlenir. Buhara da gazellerde âlimleri ile Mevlâna'nın zihninde canlanan bir şehirdir. Mevlâna'nın Fihi mâfih'indeki "Semerkand'daydık, oturduğumuz mahallede..." cümlesi ile başlayan oradaki güzel bir kızdan bahsetmesi ve Sultan Harzemşah'ın Semerkand'ı istilasından söz açması Mevlâna ailesinin Semerkand'da yaşadığına dair bir bilgiyi vurgulasa da bunu kuvvetlendirici bir başka malumat yoktur hattâ tam aksine kronolojik olarak pek mümkün görünmemektedir."

SONUÇ VE TEŞEKKÜR

2024 yılı Kasım ayından beri üzerinde çalışılan Konya Büyükşehir Belediyesi, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ve Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü ve Özbekistan Uluslararası Ali Şîr Nevâyî Vakfı tarafından "Horasan'dan Anadolu'ya Hikmet Yolculuğu" temasıyla düzenlenen Birinci Uluslararası Mevlâna ve Ali Şîr Nevâyî Sempozyumu 5-6 Mayıs 2025 günlerinde Konya Büyükşehir Belediyesi Taş Bina Kültür Sanat merkezinde gerçekleştirildi.

Başkanlığını Konya Büyükşehir Belediyesi Genel Sekreteri Ercan Uslu'nun, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekan V. Prof. Dr. Ali Temizel'in ve Özbekistan Uluslararası Ali Şîr Nevâyî Vakfı Başkanı Assoc. Prof. Olim Davlatov'un yaptığı Sempozyumun düzenleme kurulunda Ercan Uslu, Prof. Dr. Ali Temizel, Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Nuri Şimşekler, İstanbul Danışmanlık Danışmanlık Ltd. Şti. Direktörü Dr. Kemal Yavuz Ataman, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanı Ahmet Çalışır, Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdür Yardımcısı Öğr. Gör. Dr. Selman Karadağ, Konya Büyükşehir Belediyesi Dr. Muhammed Ali Orak ve Özbekistan Alisher Navoi Tashkent State University'den Assoc. Prof. Abdumurod Tilavov görev aldılar.

Türkiye'deki akademik kriterler de dikkate alınarak planlanan sempozyuma Türkiye'den 14 ve yurt dışından 16 bilim insanı olmak üzere toplamda 9 ülkeden 30 bilim insanı bildirilerini sundular. Alfabetik sırayla: Arnavutluk: 1, Bosna-Hersek: 1, İran: 1, Kazakistan: 1, Kırgızistan: 2, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti: 1, Özbekistan: 8, Rusya: 1, Türkiye: 14.

Mevlâna ve Ali Şîr Nevâyî temelli birbirinden farklı çeşitli konuların sunulduğu ve Mevlâna ve Ali Şîr Nevâyî'nin ilk defa uluslararası bir etkinlikte bir araya getirildiği ve birlikte anıldığı program tüm katılımcıların ve izleyicilerin takdir ve teşekkürlerini topladı.

Ben de Birinci Uluslararası Mevlâna ve Ali Şir Nevâyî Sempozyumu düzenleme başkanlığı ve kurulu adına Sayın Konya Büyükşehir Belediyesi Başkanı Uğur İbrahim Atay Beyefendiye, Sayın Konya Büyükşehir Belediyesi Genel Sekreteri Ercan Uslu Beyefendiye ve yetkililerine ve çalışanlarına, Sayın Selçuk Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz Beyefendiye ve çalışma arkadaşlarına, İstanbul Danışmanlık Danışmanlık Ltd. Şti. Direktörü Dr. Kemal Yavuz Ataman'a, Alisher Navo'i Tashkent State University'den Assoc. Prof. Abdumurod Tilavov'a ve çalışma arkadaşlarına ve Sempozyumun her aşamasında görev alan tüm çalışanlar verdikleri fırsattan, yaptıkları yardım ve katkılardan dolayı ve ayrıca Türkiye içinden ve yurt dışından gelerek sempozyumumuzaengin bilgileriyle katkı sağlayan ve bizleri onura eden tüm bilim insanlarımıza ayrı ayrı teşekkür eder en içten saygı, selam ve iyi dileklerimi sunar, bütün dünyanın ortak değeri haline gelmiş Türk-İslam düşüncesinin mütefekkirlerinin eser ve düşüncelerinin yeni nesillere aktarılmasına ve hatırlatılmasına katkı sağlayacak nice bilimsel programların düzenlenmesini dilerim.