ISSN: 2667-422X

SOSYAL, BEŞERİ VE İDARİ BİLİMLER DERGİSİ

JOURNAL OF SOCIAL, HUMAN AND ADMINISTRATIVE SCIENCES

Cilt	Volume	8
Sayı	Issue	11
Yıl	Year	2025

SOSYAL, BEŞERİ ve İDARİ BİLİMLER DERGİSİ
2025, Cilt.8, Sayı.11

YAYIN KURULU

BAŞ EDİTÖR

Prof. Dr. Yüksel ÖZTÜRK
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,
Turizm Fakültesi Gölbaşı Yerleşkesi, Ankara, Türkiye.
editor@sobibder.org
editor.sobibder@gmail.com
Telefon: +90 312 231 73 60/1847

DİL EDİTÖRÜ

Doç. Dr. Ayşe Nevin SERT, AHBV Üniversitesi, Ankara, Türkiye. nevin.sert@hbv.edu.tr

EDİTÖRLER KURULU

Atatürk İlke ve Cumhuriyet Tarihi: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa EĞİLMEZ, Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu, Türkiye. megilmez@kastamonu.edu.tr
Coğrafya: Doç. Dr. Mehmet Fatih DÖKER, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye. fdoker@sakarya.edu.tr
Çalışma Ekonomisi: Doç. Dr. Seda TEKELİ, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, Türkiye. sakyalcin@anadolu.edu.tr
Çocuk Gelişimi: Prof. Dr. Arzu YÜKSELEN, İstanbul Medipol Üniversitesi, İstanbul, Türkiye. ayukselen@medipol.edu.tr
Dilbilimi ve Edebiyat: Prof. Dr. İhsan KALENDER, Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye. kihsan@gazi.edu.tr
Ekonomi: Dr. Öğr. Üyesi Atilla AYDIN, İstanbul Rumeli Üniversitesi, İstanbul, Türkiye. atilla.aydin@rumeli.edu.tr
Felsefe: Prof. Dr. Hatice Nur ERKİZAN, Muğla Sıktı Koçman Üniversitesi, Muğla, Türkiye. nerkizan@mu.edu.tr
İletişim Çalışmaları: Prof. Dr. Yusuf YURDİGÜL, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye. yusufyurdagul@hotmail.com
İşletme Yönetimi: Dr. Öğr. Üyesi Menekşe ÖZTOPRAK, Başkent Üniversitesi, Ankara, Türkiye. tarhan@baskent.edu.tr
Maliye: Prof. Dr. Ali ÇELİKKAYA, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir, Türkiye. acelikka@ogu.edu.tr
Muhasebe: Prof. Dr. Seyhan ÇİL, AHBV Üniversitesi, Ankara, Türkiye. seyhan.cil@hbv.edu.tr

Pazarlama: Prof. Dr. Cevat TOSUN, George Washington Üniversitesi, Washington, ABD. ctosun@gwu.edu
Psikoloji ve PDR: Prof. Dr. Sefa BULUT, İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul, Türkiye. sefa.bulut@ihu.edu.tr
Psikoloji: Doç. Dr. Kemale SALMANOVA, Simqait State University, Simgait, Azerbaycan. salamovak11@gmail.com
Siyasi Tarih: Dr. Öğr. Üyesi Onur ŞEN, Mersin Üniversitesi, Mersin, Türkiye. onursen@mersin.edu.tr
Sosyoloji: Doç. Dr. Suna TEKEL, İnönü Üniversitesi, Malatya, Türkiye. suna.tekel@inonu.edu.tr
Turizm ve Otel İşletmeciliği: Doç. Dr. Sedat YÜKSEL, Teknoloji ve Uygulamalı Bilimler Üniversitesi, Maskat, Umman sedatyuksel@gmail.com
Temel İslam Bilimleri: Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye. caglayanharun@gmail.com
Uluslararası İlişkiler: Doç. Dr. Serkan NAKTİYOK, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye. snaktiyok@atauni.edu.tr
Yakın Çağ Tarihi: Prof. Dr. Ahmet GÜNDÜZ, Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep, Türkiye. agunduz@gantep.edu.tr
Yönetim Bilişim Sistemleri: Doç. Dr. Ersin KARAMAN, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye. ersinkaraman@atauni.edu.tr
Yönetim ve Strateji: Prof. Dr. Harun DEMİRKAYA, Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli, Türkiye. harundemirkaya@kocaeli.edu.tr

HAKEM KURULU

Prof. Dr. Ahmet GÜNDÜZ, Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep, Türkiye.
Prof. Dr. Ahmet TAYFUN, AHBV Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
Prof. Dr. Ali ÇELİKKAYA, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir, Türkiye.
Prof. Dr. Alptekin SÖKMEN, AHBV Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
Prof. Dr. Arzu KILIÇLAR, AHBV Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
Prof. Dr. Arzu YÜKSELEN, İstanbul Medipol Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
Prof. Dr. Cemalettin AKTEPE, AHBV Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
Prof. Dr. Cevat TOSUN, George Washington Üniversitesi, Washington, ABD.
Prof. Dr. Evren GÜÇER, AHBV Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
Prof. Dr. Fevzi OKUMUŞ, Central Florida Üniversitesi, Orlando, ABD.
Prof. Dr. Güler SAĞLAM ARI, AHBV Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
Prof. Dr. Hatice Nur ERKİZAN, Muğla Sıktı Koçman Üni., Muğla, Türkiye.
Prof. Dr. İhsan KALENDER, Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
Prof. Dr. Kurtuluş KARAMUSTAFA, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, Türkiye.
Prof. Dr. Mehmet BAŞ, AHBV Üniversitesi, Ankara, Türkiye,
Prof. Dr. Metehan TOLON, AHBV Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

Prof. Dr. Mithat ÜNER, Atılım Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
Prof. Dr. Sefa BULUT, İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
Prof. Dr. Seyhan ÇİL, AHBV Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
Prof. Dr. Şeyhmus BALOĞLU, Nevada Üniversitesi, Las Vegas, ABD.
Prof. Dr. Yüksel EKİNCİ, Portsmouth Üniversitesi, Portsmouth, İngiltere.
Prof. Dr. Zeynep ASLAN, Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, Türkiye.
Doç. Dr. Ali Turan BAYRAM, Sinop Üniversitesi, Sinop, Türkiye.
Doç. Dr. Ersin KARAMAN, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye.
Doç. Dr. Gül ERKOL BAYRAM, Sinop Üniversitesi, Sinop, Türkiye.
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, Türkiye.
Doç. Dr. Kadri Gökhan YILMAZ, AHBV Üniversitesi, Ankara.
Doç. Dr. Lütfi BUYRUK, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üni., Nevşehir, Türkiye.
Doç. Dr. Mehmet Fatih DÖKER, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye.
Doç. Dr. Mustafa SOLMAZ, İnönü Üniversitesi, Malatya, Türkiye.
Doç. Dr. Nuray TOSUNOĞLU, AHBV Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
Doç. Dr. Saadet Pınar TEMİZKAN, Osmangazi Üni., Eskişehir, Türkiye.
Doç. Dr. Seda TEKELİ, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, Türkiye.
Doç. Dr. Sedat YÜKSEL, Teknoloji ve Uygulamalı Bilimler Üni., Maskat, Umman
Doç. Dr. Selma KALYONCUOĞLU, Ankara HBV Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
Doç. Dr. Serkan NAKTİYOK, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye.
Doç. Dr. Suna TEKEL, İnönü Üniversitesi, Malatya, Türkiye.
Doç. Dr. Yaşar KAYA, İnönü Üniversitesi, Malatya, Türkiye.
Dr. Öğr. Üyesi Atilla AYDIN, İstanbul Rumeli Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ATAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye.
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Halit AKIN, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, Türkiye.
Dr. Öğr. Üyesi Menekşe ÖZTOPRAK, Başkent Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa EĞİLMEZ, Kastamonu Üni., Kastamonu, Türkiye.
Dr. Öğr. Üyesi Onur ŞEN, Mersin Üniversitesi, Mersin, Türkiye.
Dr. Öğr. Üyesi Seda ÖZDEMİR AKGÜL, Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye.
Dr. Öğr. Üyesi Zeki YÜKSEKBİLGİLİ, Nişantaşı Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

BU SAYIDA HAKEMLİK YAPANLAR

Prof. Dr. Ferdi KİREMİTÇİ, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi.
Prof. Dr. Gül ERBAY ASLITÜRK, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi.
Doç. Dr. Aykut SIĞIN, Aksaray Üniversitesi.
Doç. Dr. Buse GÖNÜL ATALAY, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.
Doç. Dr. Cenk BERKANT, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi.
Doç. Dr. Mira ASSADI, İstanbul Aydın Üniversitesi.
Doç. Dr. Mirpenç AKŞİT, Iğdır Üniversitesi.

Doç. Dr. Sahure YARİŞ, Dicle Üniversitesi.
Dr. Öğr. Üyesi Adem ARSLAN, Gümüşhane Üniversitesi.
Dr. Öğr. Üyesi Begüm Özdemir DEMİRCİ, Maltepe Üniversitesi.
Dr. Öğretim Üyesi Ata DEMİR, Siirt Üniversitesi.
Dr. Öğretim Üyesi Başak AKYOL, Manisa Celal Bayar Üniversitesi.
Dr. Mustafa YAVUZ, Milli Eğitim Bakanlığı.
Dr. Sıla Aktan, Bağımsız Araştırmacı.
Öğr. Gör. Dr. Hasan YİĞİT, Dumlupınar Üniversitesi.

ODAK VE KAPSAM

Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi'nin yayın odağında;
Sosyal Bilimler alanındaki profesyonellere akademik katkı sağlayan, sektörel uygulamalara katkı sağlayan teorik ve uygulama arasında köprü olan, Sosyal Bilimler alanlarında ulusal ve uluslararası karşılaştırmaları inceleyen eserler yer almaktadır.

Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi'nin yayın kapsamında;
Arkeoloji, Atatürk İlke ve Cumhuriyet Tarihi, Avrupa Birliği, Bankacılık ve Sigortacılık, Batı Sanatı ve Çağdaş Sanat, Beşiri ve İktisadi Coğrafya, Bilgi ve Belge Yönetimi, Bölgesel Çalışmalar, Çağdaş Dünya Tarihi, Çocuk Gelişimi, Dilbilimi, Eğitim Bilimleri, Ekonometri, Erken Hristiyan ve Bizans Sanatları, Eskiçağ Tarihi, Felsefe, Finans, Fiziki Antropoloji ve Paleoantropoloji, Fiziki Coğrafya, Gazetecilik ve Medya Çalışmaları, Gelişim Psikolojisi, Genel Türk Tarihi, Görsel İletişim Tasarımı, Halkla İlişkiler, İktisadi Düşünce, İktisat Tarihi, İletişim Çalışmaları, Kamu Yönetimi, Makro İktisat, Maliye, Mikro İktisat, Muhasebe, Nicel Karar Yöntemleri, Organizasyon, Ortaçağ Tarihi, Osmanlı Kurumları ve Medeniyeti, Öğrenme-Bilişsel-Biyo-Deneysel Psikoloji, Pazarlama, Reklamcılık, Sanat Tarihi, Sinema, Siyasi Düşünceler, Siyasal Hayat ve Kurumlar, Siyaset Bilimi, Siyasi Tarih, Sosyal Hizmet, Sosyal Politika, Sosyal Psikoloji, Sosyal ve Kültürel Antropoloji, Sosyoloji, Turizm, Türk İslam Sanatı, Uluslararası İktisat, Uluslararası İlişkiler, Uluslararası Ticaret, Uygulamalı Psikoloji, Üretim ve Operasyon Yönetimi, Yakınçağ Tarihi, Yeniçağ Tarihi, Yerel Yönetimler, Kent ve Çevre Politikaları, Yönetim Bilişim Sistemleri, Yönetim ve Strateji, Yükseköğretim Çalışmaları yer almaktadır.

YAYIN SIKLIĞI

Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi elektronik ortamda yayın yapan hakemli bir dergidir. Aylık yayın yapan dergide yılda 12 sayı yayınlanmaktadır.

YAYIN DİLİ

Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi Türkçe olarak yayın yapmaktadır. Ancak her bir makalede İngilizce başlık, abstract ve keywords bulunmalıdır.

INDEX

SOBIAD Atıf Dizini
DRJI | Directory of Research Journals Indexing
RI-ROOTINDEXING
ReseachBib – Academic Resource Index
ROAD | ROAD, The Directory of Open Access Scholarly Resources
ISI | International Scientific Indexing
Eurasian Scientific Journal Index
ICI Index Copernicus International
General Impact Factor
CiteFactor
Asos Index
Scientific Indexing Services
EuroPub Database

SOSYAL, BEŞERİ ve İDARİ BİLİMLER DERGİSİ
2025, Cilt.8, Sayı.11
İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Kavramsal Makale
Strateji, Uyum ve Direniş Bağlamında Ataerkil Pazarlık
(Patriarchal Bargaining: Strategies, Adaptation and Resistance)
Ayşe AYDIN
ss.814-827.

Kavramsal Makale
Ahlaki Olanın Toplumsal Olandan Ayrımı: Piaget ve Kohlberg'ten Sosyal Alan Kuramına
(The Distinction Between the Moral and the Societal: From Piaget and Kohlberg to Social Domain Theory)
Melike ACAR
ss.828-841.

Kavramsal Makale
Platon'da Varlık Kavramı ve İslâm Felsefesindeki Yansımaları
(The Concept of Existence in Plato and Its Reflections in Islamic Philosophy)
Ahmet BOZYİĞİT
ss.842-855.

Kavramsal Makale
Sanat Tıp İlişkisi Üzerine: Göz Hastalıklarının Koruyucu Azizesi Santa Lucy (Lucia) Örneği
(On the Relationship Between Art and Medicine: The Example of Saint Lucy (Lucia), the Patron Saint of Eye Diseases)
Derya UZUN AYDIN
ss.856-867.

Kavramsal Makale
Hicri Divanı'nda Çiçekler
(Flowers in the Hicri Divan)
Ahmet Selman YİĞİT
ss.868-878.

Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler Dergisi
2025, 8(11): 814-827.
https://doi.org/10.26677/TR1010.2025.1595
ISSN: 2667–422X Dergi web sayfası: www.sobibder.org

KAVRAMSAL MAKALE

Strateji, Uyum ve Direniş Bağlamında Ataerkil Pazarlık

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe AYDIN, İstanbul Gelişim Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, İstanbul, e-posta: ayaydin@gelisim.edu.tr
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2059-3742

Öz

Ataerkil pazarlık kavramı, cinsiyet rejimlerinin işleyişini çözümlemede kuramsal ve ampirik araştırmalara yön veren analitik bir araç özelliği taşımaktadır. Çalışma, bu bağlamda, kavramın kadın çalışmalarındaki işlevine odaklanmakta; hak temelli cinsiyet eşitsizliklerinin yalnızca ortaya konmasını değil, aynı zamanda giderilmesine yönelik kuramsal bir çerçeve sunmadaki potansiyelini tartışmaktadır. Derleme niteliğinde olan çalışma, literatür taramasına dayanmaktadır. "Toplumsal cinsiyet", "ataerki", "ataerkil pazarlık", "kadın stratejileri", "kadın istihdamı" gibi anahtar kelimelerle ulaşılan yayınlar arasından, ataerkil pazarlık kavramını analiz birimi olarak ele alan sekiz akademik makale incelenmiştir. 2009–2024 yılları arasında yayımlanan çalışmalar; Çin, Türkiye, Bangladeş, Kanada, Nijerya, Güney Afrika ve Nepal'de gerçekleştirilen saha araştırmalarına dayanmaktadır. Literatür, ataerkil yapılarda kadın ve erkek öznelliklerinin nasıl kurulduğunu, güç ilişkilerinin nasıl sürdürüldüğünü ve kadınların geliştirdikleri stratejik müzakere biçimlerini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak çalışma, ataerkil pazarlık kavramının yalnızca açıklayıcı bir kategori değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine yönelik eleştirel ve dönüştürücü bir perspektif geliştirmeye imkân tanıyan kuramsal bir zemin sunduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Ataerki, Ataerkil Pazarlık, Toplumsal Cinsiyet, Kadın Çalışmaları, Güç İlişkileri.
Makale Gönderme Tarihi: 01.08.2025
Makale Kabul Tarihi: 03.11.2025

Önerilen Atıf:
Aydın, A. (2025). Strateji, Uyum ve Direniş Bağlamında Ataerkil Pazarlık, *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi*, 8(11): 814-827.

Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences
2025, 8(11): 814-827. https://doi.org/10.26677/TR1010.2025.1595
ISSN: 2667–422X Dergi web sayfası: www.sobibder.org

CONCEPTUAL PAPER

Patriarchal Bargaining: Strategies, Adaptation and Resistance

Assistant Prof. Dr. Ayşe AYDIN, İstanbul Gelişim University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, İstanbul, e-mail: ayaydin@gelisim.edu.tr
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2059-3742

Abstract

Patriarchal bargaining, as a theoretical construct, provides an analytical framework for examining the operation of gender regimes, guiding both theoretical debates and empirical inquiries in gender studies. In this respect, the article focuses on the role of patriarchal bargaining in women's studies and discusses its potential not only to reveal rights-based gender inequalities but also to provide a theoretical basis for addressing them. As a review article, the study is grounded in a systematic literature analysis. Based on keywords such as "gender," "patriarchy," "patriarchal bargaining," "women's strategies," and "women's employment," eight academic works that employ the concept both theoretically and empirically were examined. Published between 2009 and 2024, these studies draw on field research conducted in China, Turkey, Bangladesh, Canada, Nigeria, South Africa, and Nepal. The literature demonstrates how female and male subjectivities are constituted within patriarchal structures, how gendered power relations are sustained, and how women develop strategic modes of negotiation. Ultimately, the study highlights that patriarchal bargaining should be understood not merely as an explanatory category but as a theoretical ground for developing critical and transformative perspectives on gender inequalities.

Keywords: Patriarchy, Patriarchal Bargaining, Gender, Women's Studies, Power Relations.
Received: 01.08.2025
Accepted: 03.11.2025

Suggested Citation:
Aydın, A. (2025). Patriarchal Bargaining: Strategies, Adaptation and Resistance, *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 8(11): 814-827.

GİRİŞ

Cinsiyet rejimleri, kültürel çeşitlilik göstermekle birlikte, tarih boyunca iktidar ilişkilerinin erkeğin lehine işlemesini sağlayan ataerkil norm ve yapılar ekseninde şekillenmiştir. Bu bağlamda ataerki, sadece kadınların erkek egemen sistemler altındaki konumunu belirleyen bir baskı rejimi değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet rejimlerinin bütününe sirayet eden; hem kadın hem de erkek öznelliklerini biçimlendiren bir iktidar formu olarak kavranmalıdır. Ataerkil sistemin bu çok boyutlu doğası, sistemi sorgulayan toplumsal cinsiyet çalışmalarında zamanla daha incelikli, esnek ve bağlamsal analiz araçlarına olan gereksinimi bir anlamda kaçınılmaz kılmıştır. Bu gereksinim çerçevesinde, Deniz Kandiyoti tarafından geliştirilen ataerkil pazarlık kavramı, kadın çalışmaları alanında önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir.

Ataerkil pazarlık, kadınların ataerkil düzen içinde mutlak edilgen özneler olmadığını; aksine, çeşitli tarihsel, ekonomik ve kültürel bağlamlara göre değişen stratejik müzakere pratikleri geliştirdiklerini savunur. Bu yaklaşım, kadınların sadece direnen ya da boyun eğen figürler olarak değil, aynı zamanda ataerkil normlarla stratejik ilişkiler kuran toplumsal özneler olarak konumlandırılmasına olanak tanır. Böylelikle kavram, hem ataerkil tahakkümün yeniden üretim mekanizmalarını hem de bu mekanizmaların içkin olduğu gündelik yaşam pratiklerinde kadınların (ve giderek artan biçimde erkeklerin) nasıl konumlandığını anlamada işlevsel bir analitik çerçeve sunmaktadır.

Ataerkil pazarlığın bir analiz birimi olarak işlevi, yalnızca toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini çözümlemekle sınırlı değildir. Kavram aynı zamanda, toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklerin hangi koşullarda sürdürüldüğünü ve yeniden üretildiğini irdeleyerek, eleştirel bir düşünme alanı da oluşturmaktadır. Böylece ataerkil pazarlık, yalnızca açıklayıcı bir model olarak değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet politikaları ve müdahale stratejileri için rehberlik edebilecek kuramsal bir araç olarak da değerlidir. Bu yönüyle kavram, feminist düşüncenin salt eleştiriyle yetinmeyen, toplumsal dönüşüm ve eşitlik hedefi taşıyan normatif boyutuyla da örtüşmektedir.

Bu makalede, ataerkil pazarlık kavramı çok boyutlu biçimde ele alınarak hem teorik kökenleri hem de dönüşen toplumsal cinsiyet rejimleri içindeki güncel işlevleri bağlamında irdelenmektedir. İlk olarak kavramın kuramsal çerçevesi tarihsel bağlamı içinde analiz edilmekte; ardından farklı kültürel ve toplumsal bağlamlarda nasıl tezahür ettiği ortaya konulmaktadır. Devamında, neoliberal özneleşme biçimleri, dijitalleşme süreçleri ve erkeklik çalışmalarının sunduğu katkılar üzerinden kavramın dönüşen anlam evreni tartışılmakta; ataerkil pazarlığın dinamik, bağlama duyarlı ve çok aktörlü doğasına vurgu yapılmaktadır. Son bölümde ise, ataerkil pazarlığın eleştirel analiz kapasitesinin ötesine geçerek, toplumsal cinsiyet eşitliğini önceleyen sosyal politikaların tasarımında nasıl kullanılabileceği değerlendirilmektedir.

Bu bağlamda makalenin temel amacı, ataerkil pazarlık kavramını yalnızca açıklayıcı bir analitik kategori olarak değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin dönüştürülmesine yönelik somut müdahale olanaklarını görünür kılabilecek normatif bir kuramsal araç olarak yeniden düşünmektir.

YÖNTEM

Bu çalışma, ataerkil pazarlık kavramının kuramsal kapasitesini ve genişleme olanaklarını değerlendirmek amacıyla tasarlanmış bir derleme makale niteliği taşımaktadır. Nitel anlayış temelinde belirlenen analitik çerçeve, ataerkil pazarlık kavramının yalnızca teorik bir çerçeve olarak değil, aynı zamanda kültürel ve tarihsel bağlama duyarlı, çoğulcu ve dinamik bir analiz

aracı olarak nasıl işlevselleştirildiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışma, amaçlı literatür taramasına dayalı olarak yapılandırılmıştır. Literatür taraması sürecinde, ataerkil pazarlık yaklaşımını analiz birimi olarak kullanan ve ampirik verilere dayanan akademik yayınlara ulaşabilmek amacıyla belirli anahtar kelimeler temel alınmıştır. Bu kapsamda, "toplumsal cinsiyet", "ataerki", "ataerkil pazarlık", "kadın stratejileri" ve "kadın istihdamı" gibi anahtar kelimeler kullanılarak ilgili akademik veri tabanlarında tarama yapılmıştır. Söz konusu anahtar kelimeler, ataerkil yapılar içinde kadınların özneleşme biçimlerini, stratejik konumlanmalarını ve toplumsal yeniden üretim süreçlerine katılım yollarını inceleyen saha araştırmalarının belirlenmesinde yol gösterici olmuştur. Böylece ataerkil pazarlık kavramını yalnızca teorik bir çerçeve olarak referans alan değil, aynı zamanda bu kavram üzerinden toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin ampirik düzlemde nasıl deneyimlendiğini ve kadınlar tarafından nasıl müzakere edildiğini ortaya koyan saha temelli çalışmalar seçilmiştir. Çalışmada, sekiz akademik makale incelenmiştir. 2009 ile 2024 yılları arasında yayımlanan bu makalelerin ikisi Çin, diğerleri ise Türkiye, Bangladeş, Kanada, Nijerya, Güney Afrika ve Nepal'de gerçekleştirilen saha çalışmalarına dayanmaktadır. Söz konusu makaleler, ataerkil sistemler içinde kadınların ve erkeklerin konumlarını belirleyen güç ilişkilerini, toplumsal cinsiyet temelli tahakküm biçimlerini ve bu yapılara karşı geliştirilen stratejik müzakere pratiklerini çözümleyebilmek amacıyla değerlendirilmiştir.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İktidar, Cinsiyet ve Ataerkil Pazarlık

Ataerki, kavramsal düzeyde ele alındığında, toplumsal cinsiyet rollerinin ve ilişkilerinin belirli normlar ve kurallar çerçevesinde yapılandığı, bu yapıların çoğu zaman hiyerarşik ilişkilerin oluşmasına zemin hazırladığı bir toplumsal sistem biçimi olarak tanımlanabilir. Bu sistemin kökleri, tarih öncesi topluluklarda görülen toplumsal iş bölümünün ve rollerin cinsiyet temelli farklılaşmasına dayanmaktadır. Avcı-toplayıcı toplumlarda, üretim faaliyetleri aile merkezli ve işlevsel açıdan örgütlenmiş olup, toplumsal cinsiyet rollerinin şekillenmesinde belirleyici olan iş bölümü, cinsiyete göre yapılandırılmıştır. Kadınlar daha istikrarlı ve sürekli bir besin kaynağı sağlayan bitki toplama görevini üstlenirken, erkekler riskli ve sonuçları belirsiz olan avcılığa odaklanmıştır (Macionis, 2012: 81). Her ne kadar avcı-toplayıcı toplumlarda toplumsal cinsiyet rolleri önem açısından eşit görülse de (Leacock, 1978: 249), bu tür bir iş bölümünün; ataerkilliği güçlendiren toplumsal cinsiyet kimliklerinin ve rollerinin tarihsel süreçte kurumsallaşmasının temel bir dinamiği olduğu açıklıktır. Nitekim Erken tarım toplumlarında, bioarkeolojik veriler, erkeklerin fiziksel olarak daha yük bindiren üretim alanlarını kontrol ederken, kadın emeğinin ev içi ritüeller, öğütme, dokuma gibi alanlarla sınırlı kaldığını ve bu süreçte erkeklere özgü statü izlerinin oluştuğunu göstermektedir" (Bolger, 2010: 509).

Modern dönemle birlikte, özellikle sanayi devrimi sonrası dönüşen toplumsal yapılar, kadınların kamusal alana katılımını artırsa da ataerkil anlayış farklı biçimlerde varlığını sürdürmüştür. Ailenin yanı sıra, eğitim, din, medya ve hukuk gibi kurumsal yapılar eril iktidarın yeniden üretildiği başlıca alanlar olmuştur. Sylvia Walby (1990: 27), bu durumu "ataerkilliğin yeniden yapılanması" olarak tanımlar. Buna göre modern toplumlarda ataerki ortadan kalkmamış, yalnızca farklı biçimlerde örgütlenmiştir. Ataerkil anlayış temelinde şekillenen sistemlerde erkekler kamusal alanın temsilcisi ve belirleyicisi olarak öne çıkarken kadınlar özel alanla; aile, bakım ve duygusal emekle ilişkilendirilmiştir. Bu ikilik, erkek egemenliğinin sürekliliğini sağlamak üzere ideolojik araçlarla da desteklenmiştir (Bourdieu, 2001: 45). Böylelikle ataerki sadece maddi değil, aynı zamanda sembolik iktidarın da bir göstergesi olmuştur. Erkek egemenliği, kültürel olarak "doğal" hale getirilerek kadınların bu

sistem içindeki ikincil konumu meşrulaştırılmıştır. Kadınların bu düzeni içselleştirmeleri ise, erkek egemenliğinin devamlılığına katkıda bulunmuştur (Bourdieu, 2001: 48).

Ataerki, feminist kuramın gelişimiyle birlikte, geleneksel tanımlayıcı çerçevelerin ötesine taşınarak, yapısal ve tarihsel boyutları kapsayan güçlü bir analitik kavrama dönüşmüştür. Bu çerçevede, ataerki yalnızca bireyler arası ilişkiler düzeyinde değil, aynı zamanda ekonomik, politik ve kültürel kurumlar içerisindeki çok katmanlı iktidar ilişkilerini analiz etmede merkezi bir yer edinmiştir. Sylvia Walby'nin ataerkilliği "erkeklerin kadınlar üzerindeki toplumsal, siyasal ve ekonomik üstünlüğünü kurumsallaştıran çok düzlemli bir iktidar sistemi" olarak tanımlaması (Walby, 1990: 20), bu çok boyutlu ve katmanlı yapıyı kavramsallaştırmak açısından önemlidir.

Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin söz konusu iktidar sistemi içinde nasıl kurulduğu ve sürdürüldüğü sorusu, yalnızca yapısal eşitsizliklerin değil, aynı zamanda bu eşitsizliklere karşı geliştirilen mücadele biçimlerinin de anlaşılması açısından belirleyici bir öneme sahiptir. Bu çerçevede, ataerkil yapının yeniden üretimine karşı yürütülen mücadeleler, kadınların toplumsal rollerini dönüştürmeye yönelik pratiklerini içerdiği kadar; iktidarın doğal, değişmez ve meşru addedilen biçimlerine karşı yürütülen ideolojik bir karşı çıkışı da barındırır. Bununla birlikte, kadınların ataerkil düzenle kurdukları ilişkiler her zaman açık bir direniş biçiminde tezahür etmez; kimi durumlarda bu ilişkiler, iktidar yapılarının sınırları içinde manevra alanları yaratma ve görece özerklik kazanma amacıyla gerçekleştirilen stratejik eylemlere dönüşebilir. Dahası bu eylemler çoğu zaman feminist bilinçten ziyade, kadınların ataerkil değerleri ve normları içselleştirmelerinin bir sonucu olarak şekillenmektedir**.** Bu nedenle geliştirilen stratejiler, paradoksal biçimde, kadınların özneleşme süreçlerine olanak tanırken aynı zamanda ataerkil yapının yeniden üretilmesine de zemin hazırlayabilmektedir. Ataerkil pazarlık kavramı, bu ikili durumu—direniş ve uyum, dönüşüm ve yeniden üretim—birlikte düşünmeyi mümkün kılarak, kadınların ataerkil iktidar yapıları karşısında geliştirdikleri müzakereci stratejileri anlamaya yönelik güçlü bir kuramsal çerçeve sunmaktadır.

Toplumsal Cinsiyet Mücadelesi: Hak Taleplerinden Pazarlık Stratejilerine

Toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesi, kadınların tarih boyunca sahip oldukları tüm kimliklerden bağımsız olarak, salt karşı cins olmalarından ötürü maruz kaldıkları ayrımcılığa karşı geliştirilen hak temelli bir başkaldırı pratiğidir. Bu mücadele, yalnızca bireysel hak ihlallerine karşı verilen tepkisel bir hareket olmanın ötesinde, toplumsal yapının köklü biçimde dönüşebilmesi için gerekli zihinsel dönüşümü hedefleyen kolektif bir direniş biçimi olarak şekillenmiştir. Kadınların maruz kaldıkları ayrımcılığın evrensel nitelik taşıması, bu başkaldırının sınırları aşarak farklı coğrafyalarda ve tarihsel bağlamlarda benzer hak talepleri etrafında örgütlenmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da filizlenen kadın hakları hareketleri, bu evrensel hak arayışının kurumsallaşmış ilk örneklerini sunmuştur. Aydınlanma düşüncesinin birey, hak, özgürlük ve eşitlik gibi evrensel değerleri kadınları da etkisi altına almış; Fransız Devrimi'yle kadınlar bu değerlere dayalı siyasal haklara erişme yönünde umutlanmışlardır. Ancak devrim sonrasında şekillenen yurttaşlık tanımı, yalnızca erkekleri kapsayacak şekilde inşa edilmiş; kadınlar devrimle kazanılan hakların dışında bırakılmıştır (Scott, 1996: 1055). Olympe de Gouges'in 1791 yılında yayımladığı "Kadın ve Kadın Yurttaş Hakları Bildirgesi", kadınların bu dışlanmaya karşı geliştirdikleri eleştirel tepkilerin simgesel örneklerinden biridir (Scott, 1989: 7).

Kadınların Aydınlanma sürecine entelektüel düzeyde katılmış olmalarına rağmen, kamusal alanda erkeklerle eşit haklara sahip yurttaşlar olarak tanınmamaları, kadın hakları mücadelesinin ayrı ve kurumsal bir biçimde gelişmesine zemin hazırlamıştır. Kadınların

mülkiyet edinme hakkından yoksun bırakılması, eğitim kurumlarına erişimlerinin sınırlanması ve siyasi temsil mekanizmalarından dışlanmaları, yalnızca bireysel hak kayıpları değil, aynı zamanda sistematik bir toplumsal dışlanma biçimi üretmiştir. Seneca Falls Konvansiyonu'nda yayımlanan "Declaration of Sentiments", "kadınların erkeklerle eşit yaratıldığı" (Stanton, 1848: 3) ilkesini savunarak, toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılığın hukuk önünde meşruluğuna doğrudan bir itirazda bulunmuş ve kadınların eşit yurttaşlık hakkı talebini uluslararası bir adalet meselesi haline getirmiştir. 20. yüzyılda, özellikle İkinci Dalga Feminizm sürecinde, kadınların yaşadığı ayrımcılığın yalnızca hukuksal eşitlik eksikliğiyle açıklanamayacağı anlaşılmış; toplumsal cinsiyet rollerinin aile, eğitim, işgücü piyasası ve kültürel üretim süreçlerinde yeniden üretildiği gerçeği ortaya çıkmıştır. Simone de Beauvoir'ın "kadın doğulmaz, kadın olunur" (On ne naît pas femme: on le devient) ifadesi, toplumsal yapının cinsiyetçi kodlarla nasıl yeniden üretildiğini göstermiş; bu da adaletin yalnızca biçimsel eşitlikle değil, toplumsal normların dönüşümüyle sağlanabileceği fikrini ortaya koymuştur (Beauvoir, 1949: 7). Bu tarihsel süreç, toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesinin yalnızca kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıklara indirgenemeyecek kadar çok katmanlı bir adalet talebine dönüştüğünü; sınıf, etnisite, ulus, din ve diğer kimlik temelli eşitsizlik biçimleriyle kesişen çoklu ayrımcılık deneyimlerini görünür kılmayı amaçladığını ortaya koymuştur (Crenshaw, 1989: 140).

Tarihsel süreç, ayrıca, kadınların toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine karşı geliştirdikleri mücadele biçimlerinin yalnızca dışsal bir baskıya karşı edilgen tepkilerden ibaret olmadığını; aksine, kadınların ataerkil yapıların içinde kalarak ya da onları kısmen dönüştürerek, kendi yaşam koşullarını iyileştirmeye dönük stratejik eylemlilikler geliştirdiklerini de ortaya koymaktadır. Farklı bir anlatımla, kadınların tarihsel olarak toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlik karşısında geliştirdikleri stratejik tutumlar, yalnızca yapısal bir baskıya karşı pasif bir maruz kalma hâlini değil; aynı zamanda bu yapıların sunduğu kısıtlı alanlarda manevra yetisi geliştirme çabalarını da içermektedir. Kadınların özne olarak konumlandığı bu tarihsel süreçler, eşitsiz toplumsal ilişkiler içinde kimi zaman uyum, kimi zaman karşı çıkış, kimi zaman ise her ikisini aynı anda içeren çok katmanlı bir direniş biçimini mümkün kılmıştır. Bu durum, kadınların ataerkil düzenle kurduğu ilişkiyi daha karmaşık ve çok boyutlu bir düzlemde ele almayı gerektirmektedir. Bu noktada Deniz Kandiyoti'nin geliştirdiği "ataerkil pazarlık" kavramı, kadınların patriyarkanın sabit ve tek yönlü kurbanları olmadığını; tersine, bu düzenle yer yer uzlaşarak, yer yer direnerek, gündelik yaşamda çeşitli pazarlık stratejileriyle varlık gösterdiklerini ortaya koymaktadır.

Ataerkil Pazarlık

Ataerkil pazarlık kavramı, feminist düşüncenin toplumsal cinsiyet rejimlerini anlamlandırma çabalarının bir ürünü olarak, Deniz Kandiyoti tarafından 1988 yılında literatüre kazandırılmıştır. Kandiyoti'ye göre kadınlar, özgürlüklerini sınırlayan ataerkil toplumsal düzende yalnızca edilgen konumda değildirler; aynı zamanda çeşitli stratejiler geliştirerek bu düzenle belli ölçülerde "müzakere" ederler. Bu bağlamda ataerkil pazarlık, kadınların sistemle karşı karşıya geldiklerinde direnişten çok uyum ve çıkar arayışına dayalı bir strateji geliştirdikleri durumları tarif etmektedir (Kandiyoti, 1988: 274). Geliştirilen stratejiler bazen boyun eğme biçiminde görünse de çoğunlukla öznel bir rasyonalite içermektedir. Bu nedenle ataerkil pazarlık kavramı, klasik kurbanlaştırıcı yaklaşımlardan farklı olarak, kadınların toplumsal düzen içinde belirli avantajları elde etmek ya da kayıplarını en aza indirmek için uyguladıkları gündelik stratejik davranışları analiz etme imkânı sunmaktadır.

Ancak bu stratejilerin feminist bir bilinçle geliştirildiği varsayılmamalıdır. Nitekim Kandiyoti'nin (Kandiyoti, 1988: 279) kavramsallaştırmasında da vurguladığı üzere, bu stratejiler çoğu zaman feminist bir öz farkındalıktan ziyade, kadınların ataerkil değerleri ve normları içselleştirmiş olmalarının bir sonucu olarak şekillenmektedir. Bu durum, kadınların sistemin doğallaştırılmış çerçevesi içinde "akılcı" tercihlerde bulunmalarına; itaat karşılığında güvenlik, saygınlık ya da ekonomik istikrar gibi değerler üzerinden bir tür pazarlığa girmelerine yol açmaktadır.

Ataerkil pazarlıklar, tarafların belirli çıkarlar ve roller doğrultusunda karşılıklı olarak beklentilerini düzenlediği ilişkisel bir zeminde biçimlenir; bu zemindeki pazarlık dinamikleri ise ataerkil yapının toplumsal, kültürel ve tarihsel bağlamda kazandığı farklı biçimlere göre çeşitlenebilir (Kandiyoti, 2007: 15-16). Bu bağlamda kadınların ataerkil sistemle kurdukları ilişki biçimlerinin yerel dinamikler dikkate alınarak analiz edilmesi önemli bulunmaktadır. Zira ataerkil sistemler her toplumda tek biçimli ve homojen yapılar değildir; aksine, dinsel normlar, etnik yapılar, ekonomik üretim ilişkileri ve aile örgütlenme biçimleri gibi yerel faktörler, bu sistemlerin nasıl işlediğini, kadınların hangi alanlarda pazarlık yapabildiğini ve hangi stratejileri geliştirebildiklerini doğrudan belirler.

Buna göre örneğin Kandiyoti'nin klasik ataerkillik olarak tanımladığı; tarıma dayalı üretim biçimlerinin hâkim olduğu toplumlarda, ataerkil iktidar çoğunlukla atasoylu geniş aile yapısı içinde kurumsallaşmaktadır. Evlilik yoluyla kocasının geniş ailesine dahil olan kadınlar, yalnızca ailenin erkek üyelerinin otoritesine değil, aynı zamanda hane içindeki kıdemli kadınların – özellikle kayınvalidelerin – denetleyici ve disipline edici pratiklerine de maruz kalmaktadırlar. Kadınların bu çok katmanlı iktidar ilişkilerinde belirli bir itaat pozisyonunu benimsemeleri, çoğu zaman toplumsal onay, güvenlik ve gelecekte aynı sistemi kendi lehlerine yeniden kurma potansiyeline dayalı bir rasyonaliteye bağlanmaktadır. Nitekim bu genç kadınlar, ilerleyen yaşlarda erkek çocuk sahibi olmaları ve ailede statü kazanmaları durumunda, daha önce kendilerinin tabi oldukları iktidar ilişkilerini yeni gelen gelinlere yöneltme olanağına sahip olacakları beklentisiyle, mevcut ataerkil yapıya uyum göstermektedirler (Kandiyoti, 2007: 132).

Ayrıca, klasik ataerkil düzenin hüküm sürdüğü toplumlarda kadınların önemli bir kısmı, bu yapının ürettiği baskı, eşitsizlik ve güvencesizliklerle karşı karşıya kalmaktadır. Ancak Kandiyoti'ye (Kandiyoti, 2007: 144) göre, bu tür olumsuzluklar, ataerkil sistemle belirli çıkarlar doğrultusunda pazarlık yaparak görece güvenlik, saygınlık ve statü elde eden kadınlar açısından çoğunlukla olağan dışı ve geçici sapmalar olarak algılanmaktadır. Nitekim ataerkil yapılar, yalnızca tahakküm ilişkilerini değil, aynı zamanda belirli koruma mekanizmalarını da içinde barındırarak kadınların sistemle kurduğu ilişkide araçsal bir bağlılık geliştirmelerine zemin hazırlar. Bu bağlamda erkek egemen sistem, hem kontrol edici hem de ödüllendirici işlevleriyle, kadınların mevcut düzene çeşitli düzeylerde rıza göstermelerini mümkün kılar. Dolayısıyla, kadınların ataerkil düzene yönelik bağlılıkları, yalnızca zorunluluk ya da boyun eğmeden değil; mevcut sistem içinde elde ettikleri görece avantajlar, statüler ve korunma biçimleri aracılığıyla rıza üretmelerinden kaynaklanmaktadır (Kandiyoti, 2007: 15).

Modernleşme süreciyle birlikte klasik ataerkil yapının çözülmeye başlaması, bu yapının sağladığı öngörülebilirlik ve karşılıklı çıkar ilişkilerine dayalı düzenin sarsılmasına yol açmaktadır. Kandiyoti'nin (Kandiyoti, 2007: 139) belirttiği üzere, bu çözülme henüz yerini kurumsallaşmış ve kabul edilebilir bir toplumsal düzene bırakmadığı için, erkek egemenliği altında şekillenmiş ataerkil düzenin sunduğu görece güvencelere dayanan kadın konumları da kırılganlaşmaktadır. Bu belirsizlik, kadınlar açısından hem yapısal hem de bireysel düzeyde bir tehdit unsuru oluşturmakta ve onları mevcut ataerkil pazarlık stratejilerini yeniden değerlendirmeye zorlamaktadır.

Örneğin 1950'li yıllarda ABD'de yükselen ikinci dalga feminist hareket, aile kurumunu kadınlar üzerinde baskı ve tahakküm aracı olarak eleştirirken, bu yaklaşıma karşı çıkan bazı kadın grupları ise aile yapısının sürdürülmesini savunarak, kadınların aile dışında daha savunmasız ve güvencesiz kalacağı görüşünü öne sürmüşlerdir. Bu doğrultuda kadınlar mevcut ataerkil düzende görece güvenlik ve statü sağlayan rollerini korumayı tercih ederek, ataerkil toplumla stratejik bir uyum ilişkisine girmişlerdir. Bu tutum, Kandiyoti'nin tanımladığı biçimiyle "ataerkil pazarlık"ın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Kandiyoti'ye göre bu tür bir pazarlığın sürdürülmesinin temel nedeni ise ataerkil ailenin çözülmesine rağmen kadınlara güç ve güvence sağlayabilecek alternatif yapıların henüz oluşmamış olmasıdır (Kandiyoti, 2007: 16).

Kısaca klasik ataerkilliğin modernleşme süreciyle birlikte çözülmeye başlaması, bu düzen içerisinde tanımlanan kadınlık konumlarının da kırılganlaşmasına yol açmıştır. Ancak söz konusu çözülme, henüz kadınların toplumsal olarak güçlenmesini mümkün kılacak kurumsal ve yapısal alternatiflerle desteklenmediğinden, bu belirsizlik ortamı kadınlar açısından hem maddi hem de sembolik düzeyde bir tehdit unsuru haline gelmektedir. Bu koşullarda, kadınların değişime direnç göstermesi veya ataerkil pazarlık stratejilerini sürdürmesi, mevcut toplumsal düzen içinde görece bir güvenlik arayışının ifadesi olarak değerlendirilebilir (Kandiyoti, 2007: 139). Böylece kadınlar, ataerkil düzenin çözülüş sürecinde dahi, bu düzenin içinde yeniden konumlanarak müzakere etmeye devam etmektedirler.

Ataerkil pazarlık kavramı, feminist kuramda "direniş" ve "uyum" ikiliğini aşan bir analitik çerçeve olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Saba Mahmood'ın (Mahmood, 2005: 188) çalışması, ataerkilin sadece dışsal bir baskı olmayıp normatif yapılar içinde eylemsel müzakereyle yeniden üretildiğini analiz etmesi bakımından bu çerçevenin düşünülmesine katkıda bulunan önemli bir kuramsal müdahaledir.

Kandiyoti'nin kavramsallaştırması, ataerkiyle kurulan ilişkilerin tek boyutlu bir ezilme veya direnme çerçevesine indirgenemeyeceğini ortaya koyarken; bu yaklaşım, kavramın farklı toplumsal bağlamlarda yeniden yorumlanmasına olanak tanımıştır. Ataerkil pazarlığın analitik gücü, hem kuramsal çözümlemelerde hem de farklı kültürel ve tarihsel bağlamlara odaklanan ampirik araştırmalarda giderek daha fazla görünür hale gelmiştir. Bu doğrultuda, izleyen bölümde kavramın literatürde nasıl kullanıldığı ve hangi alanlarda uygulandığı incelenecektir.

LİTERATÜR BULGULARI

Ataerkil Pazarlığın Küresel Yansımaları

Ataerkil pazarlık, Kandiyoti'nin kavramsallaştırmasının ardından feminist literatürde farklı coğrafi ve toplumsal bağlamlarda yeniden yorumlanmış; kadınların bu sistemlerle kurdukları stratejik ilişkiler ampirik çalışmalarla ortaya konmuştur.

Örneğin Simge Sönmez'in Mersin Hâli'nde paketleme işlerinde çalışan kadınlarla gerçekleştirdiği saha araştırması, ataerkil pazarlığın işlevini görünür kılan bir örnek oluşturmaktadır. Düşük ücretli, enformel ve güvencesiz istihdam biçimlerinin hâkim olduğu bu sektörde, kadınların karşılaştıkları cinsiyet temelli tahakküm pratikleri karşısında geliştirdikleri gündelik stratejiler, klasik direniş biçimlerinden çok, uyum ve uzlaşmaya dayalı pazarlık pratikleri olarak tezahür etmektedir. Kadınlar, erkek iş arkadaşlarının potansiyel baskı ve tacizinden korunmak adına onları "abi" ya da "baba" (Sönmez, 2014: 116) gibi hiyerarşik ama güvenli figürler olarak konumlandırmakta; böylece hem bir kadın olarak görünmez kalmayı başarmakta hem de iş yerindeki konumlarını sürdürmektedirler. Bu stratejik davranışlar, ataerkil işyeri düzenine karşı açık bir itirazdan ziyade, sistemin sunduğu sınırlı manevra alanları içerisinde şekillenen ve belirli güvenlik ve istikrar beklentileriyle örülen bir müzakere

biçimini yansıtmaktadır. Sönmez'in bulguları, ataerkil pazarlığın neoliberal emek piyasaları ve kentli kadın emeği bağlamında nasıl işlediğini göstermesi açısından önemlidir. Buna göre kadınların ataerkil pazarlık olarak tanımlanabilecek; taviz verme ve strateji geliştirme şeklinde tezahür eden tutumları, işlerini sürdürmelerine imkân tanırken; aynı zamanda ataerkil normları yeniden üretmekte (Sönmez, 2014: 216), kadının özgürleşmesine ise bir katkı sağlamamaktadır.

Bangladeşli kadınların Orta Doğu ülkelerine ev içi hizmetlerde bulunmak üzere yaptıkları kısa süreli göçler, ataerkil pazarlıkların uluslararası göç süreçlerinde nasıl üretildiğine örnek teşkil etmektedir. Wu ve arkadaşları, kadınların göç kararı, aracılarla etkileşimi, ev işçisi olarak çalışma koşulları ve dönüş sonrası yeniden topluma katılım süreçlerinde patriyarkal beklentilerle nasıl müzakere ettiklerini analiz etmişlerdir. Özellikle, göç etme izni karşılığında evine para transferi yapmayı kabul eden kadınların, ileride aile içinde "saygınlık" ve "güvenlik" vaatlerini korumaya çalıştıkları; bu nedenle hem Bangladeş'te hem de Orta Doğu'daki ataerkil normlarla stratejik bir eşleşme kurdukları belirlenmiştir (Wu vd., 2023: 192).

Çin'in kırsal bölgelerinde erkeklerin geçici kent içi göçleri sonucu "evde kalan eşler" konumunda olan kadınlar, ataerkil pazarlıkların zamansal ve ahlaki boyutlarını gözler önüne seren çarpıcı örnekler sunmaktadır. Liu, bu kadınların kocalarının yokluğunda yalnızca ev içi emeği sürdürmekle kalmadıklarını, aynı zamanda dini normların, komşu cemaat baskılarının ve "sadık eş" kimliğine ilişkin toplumsal beklentilerin gölgesinde hareket etmek zorunda kaldıklarını vurgular. Kadınların, kocalarından gelen ekonomik katkılar karşılığında kendi hareket alanlarını ahlaki itaat ve duygusal bağlılıkla sınırlandırmaları, ataerkil pazarlıkların yalnızca fiziksel varlıkla değil, uzaklık ve gözetim ilişkileriyle de sürdürüldüğünü gösterir. Bu bağlamda Kandiyoti'nin kavramsallaştırdığı ataerkil pazarlık, bu kadınların rıza, sadakat ve toplumsal onay arasında kurdukları stratejik müzakereleri anlamlandırmak için işlevsel bir çerçeve sunmaktadır (Liu, 2023: 4).

Kanada'ya göç eden Güney Asya kökenli yaşlı kadınların deneyimleri ise, ataerkil pazarlığın diasporik bağlamlarda nasıl yeniden şekillendiğini ortaya koymaktadır. Shankar ve Northcott'un (Shankar ve Northcot, 2009: 424) çalışmasında, Hint-Fiji kökenli yaşlı kadınların, göç sonrasında aile içindeki ataerkil ilişkilerden tamamen özgürleşmek yerine, oğulları ve erkek torunlarıyla kurdukları ittifaklar aracılığıyla ataerkil sistem içinde kendilerine göreli bir güç ve istikrar alanı yaratmaya çalıştıkları gözlemlenmiştir. Bu kadınlar, geleneksel olarak kendilerine atfedilen "büyükanne" rolünü, sadece bakım emeği üzerinden değil, aynı zamanda toplumsal kabul, güvenlik ve hane içindeki görünürlüklerini artırmak için stratejik biçimde kullanmaktadır. Bu bağlamda kadınların torun bakımını üstlenmeleri, doğrudan bir bakım yükümlülüğü olmanın ötesinde, Kandiyoti'nin kuramsallaştırdığı biçimiyle ataerkil pazarlığın işlevsel bir örneğini sunar. Rıza ve itaatin belirli çıkarlar karşılığında yapılandırıldığı bu ilişkiler, ataerkil sistemin yeniden üretimini sağlarken, kadınlara da görece koruma ve meşruiyet alanları sunmaktadır. Göç deneyimi, bu stratejik müzakereleri yalnızca yer değiştirme bağlamında değil, aynı zamanda aile içindeki hiyerarşilerin yeniden inşası yoluyla da mümkün kılmaktadır.

Çin'de evlilik dışı çocuk sahibi bekar annelerin, sosyal medya platformlarında oluşturdukları dijital ağlar aracılığıyla ataerkil normlarla nasıl stratejik bir şekilde pazarlık ettikleri üzerine odaklanan Zhao ve Lim, ataerkil pazarlık kavramını çevrimiçi bağlamda yeniden yorumlamaktadır. Bu kadınlar, damgalanmayı kırmak için dayanışma platformları kurmakta; aynı zamanda ataerkil beklentilere rıza üretmeden manevi ve sosyal destek elde etmeye çalışmaktadırlar. Çalışma, "online patriarchal bargains" kavramı üzerinden, kadınların itaat-güvenlik rasyonalite ekseninde hem sosyal kabul hem de bireysel özerklik arayışlarını analiz etmektedir (Zhao ve Lim, 2020: 829). Dolayısıyla, bu örnek ataerkil pazarlığın sadece

fiziksel ve yerel ortamlarda değil, dijital mecralarda da müzakere edildiğini göstermesi bakımından hem kavramsal hem de metodolojik açıdan güçlü bir vurgudur.

Güney Afrika'nın Doğu Cape bölgesinde Elena Moore'un gerçekleştirdiği saha çalışması, ataerkil pazarlık kavramına doğrudan referansla, kadınların aile içi şiddet deneyimleri bağlamında geliştirdikleri stratejik ilişkileri analiz etmektedir. Moore, şiddet gören kadınların geleneksel arabuluculuk süreçleri ve aile toplantıları yoluyla resmi adalet mekanizmalarından ziyade, patriyarkal normlar çerçevesinde müzakere edilebilir bir çözüm zemini oluşturduklarını göstermektedir. Kadınlar bu yolları seçerek hem aile içindeki pozisyonlarını yeniden tanımlamakta hem de "itaat karşılığında güvenlik" mantığı çerçevesinde rıza üretmeye yönelik stratejiler geliştirmektedirler. Bu bulgular, Kandiyoti'nin ataerkil pazarlık kuramsal çerçevesi ile örtüşmekte ve ataerkil bağlamlarda kadınların öznel stratejilerini nasıl örgütlediklerini açıklamakta teorik bir derinlik sunmaktadır. Moore'un kavramsal analizinde, patriyarkal düzenle yüzleşme biçimleri, kadınların maruz kaldığı şiddetin doğası kadar, bu şiddete karşı geliştirdikleri gündelik çözüm pratiklerini de açığa çıkarmaktadır (Moore, 2019: 689).

Gram ve arkadaşları, Nepal'in kırsal yörelerinde gerçekleştirilen saha araştırmasında, geniş aile yapısında genç gelin ve eşin anneleri-kayınvalideye karşı gizli ittifaklar kurarak finansal özerklik aradıklarını ortaya koymuştur. Bu stratejiler, Kandiyoti'nin ataerkil pazarlık kavramı bağlamında değerlendirildiğinde; genç çiftlerin, maddi güvenlik uğruna yola çıkılan patriyarkal ilişkiler içinde itaat ve itiraz arasında dengeli tercihler yaptığını gösterir (Gram vd., 2018: 201). Bu örnek, ataerkil pazarlığın yalnızca bireyler arası çatışmada değil, nesiller arası iktidar ilişkileri içinde nasıl kurulduğunu net biçimde sergiler.

Nijerya'daki üniversitelerde görev alan kadın akademisyenler ve idari personel, tarihsel olarak erkek egemen biçimde örgütlenmiş yükseköğretim yapılarında hem ast konumda hem de özne olarak varlık göstermektedir. Bu kurumsal bağlam, sömürgecilik sonrası mirasın, kültürel toplumsal cinsiyet normlarının ve resmî eğitimin ürettiği statü eşitsizliklerinin kesişiminde şekillenmektedir. Kadınlar, bu hiyerarşik ve ataerkil bürokratik düzen içerisinde, doğrudan çatışma yerine stratejik uyum, kontrollü görünürlük ve karşılıklı çıkar ilişkileri üzerinden konumlarını müzakere etmektedir. Bu süreçte ataerkil pazarlık, kadınların kurumsal karar alma mekanizmalarına sınırlı erişimlerini telafi etmek, mesleki statülerini güçlendirmek ve kamusal alandaki mevcudiyetlerini meşrulaştırmak için başvurdukları çok katmanlı bir strateji olarak işlemektedir. Ancak bu stratejiler, kadınların bireysel hareket alanını genişletirken, kurumsal toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin yeniden üretimine de zemin hazırlayabilmektedir (Okeke-Ihejirika, 2017: 8).

Ataerkil Pazarlığın Kuramsal Derinliği ve Genişleme Potansiyeli

Ataerkil pazarlık, toplumsal cinsiyet ilişkilerini açıklamada güçlü bir kuramsal çerçeve sunmakta; kadınların ataerkil sistemlerle etkileşimini yalnızca mutlak direniş ya da mutlak boyun eğme gibi indirgemeci ikiliklerle açıklamayan, stratejik ve bağlama duyarlı bir analiz zemini oluşturmaktadır. Kavram, kadınların toplumsal konumlarını belirleyen normatif, kültürel ve yapısal güçlerle girdikleri müzakere süreçlerini görünür kılarak, toplumsal cinsiyet rejimlerinin yerel bağlamlarda nasıl yeniden üretildiğini anlamaya imkân tanımaktadır. Bu kuramsal esneklik, ataerkil pazarlığı farklı tarihsel dönemlerde ve kültürel yapılarda kadın öznelliğinin oluşumunu anlamak için güçlü bir analitik araç hâline getirmiştir.

Bu bağlamda örneğin, Güney Afrika'da şiddete maruz kalan kadınların resmi yargı mekanizmalarından ziyade topluluk içi geleneksel arabuluculuk yöntemlerine yönelmeleri

(Moore, 2019:689), güvenlik, meşruiyet ve toplumsal konum arasında kurdukları müzakereleri görünür kılmaktadır. Çin'de ise bekar annelerin dijital dayanışma ağları aracılığıyla ataerkil damgalamayla başa çıkma stratejileri (Zhao ve Lim, 2020: 829), pazarlığın dijital mecralarda nasıl yeniden biçimlendiğini ortaya koymaktadır. Bu örnekler, ataerkil pazarlığın yalnızca özel alandaki ilişkileri değil, aynı zamanda kamusal alanda kadınların görünürlüğü, özerkliği ve temsiline dair pratikleri de kapsayan geniş bir analiz alanına sahip olduğunu göstermektedir. Kısaca, ataerkil yapıların yerel formlarını merkeze alan bu yaklaşım, kadınların toplumsal cinsiyet rejimleriyle kurdukları ilişkilerin kültürel ve tarihsel özgüllükler içinde nasıl dönüştüğünü kavramak açısından önemlidir.

Ataerkil pazarlığın kuramsal derinliği, yalnızca belirli bağlamlara özgü kadın stratejilerini anlamakla sınırlı kalmamakta; aynı zamanda toplumsal cinsiyet rejimlerinin dönüşüm dinamiklerine dair daha derin bir kavrayışa da olanak tanımaktadır. Kavram, kadınların gündelik yaşam pratikleri içinde ataerkiyle kurdukları ilişkileri —sözlü, sessiz, açık ya da örtük biçimlerde— analiz edebilme kapasitesiyle, toplumsal değişimi mikro düzeyde izlemeye olanak vermektedir. Bu durum, ataerkil pazarlığı sadece mevcut yapılar içindeki stratejik konumlanmaları değil, aynı zamanda bu yapıların kırılganlıklarını ve değişime açıklığını da analiz etmede elverişli kılmaktadır.

Kavramın genişleme potansiyeli ise özellikle üç alanda öne çıkmaktadır. Birincisi, ataerkil pazarlığın neoliberal dönüşümlerle kesişiminden doğan yeni müzakere biçimlerinin analizidir. Neoliberalizmin bireyselleşmeyi ve öz-yeterliliği merkeze alan ideolojik yapısı, kadınların toplumsal cinsiyet normlarıyla olan ilişkilerini hem içeriden yeniden şekillendirmekte hem de yeni pazarlık alanları yaratmaktadır. Bu bağlamda, kadınların kendi hayatlarına dair öznel seçimleri "özgürlük" olarak sunan söylemlerle ataerkil normların nasıl içselleştirildiği ya da yeniden üretildiği sorusu, kavramın daha eleştirel bir düzlemde yeniden yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. İkincisi, dijitalleşmenin kadınların ataerkil yapılarla müzakere biçimlerini nasıl dönüştürdüğünün dikkate alınmasıdır. Özellikle çevrimiçi topluluklar, sosyal medya ağları ve dijital platformlar, kadınların deneyimlerini paylaşmalarına, kolektif ses oluşturmalarına ve ataerkil normlara karşı dayanışma geliştirmelerine olanak tanımaktadır. Bu dijital alanlar, kadınların yalnızca özel alandaki mücadelelerini değil, aynı zamanda kamusal görünürlüklerini de artırmakta; böylece ataerkil normlarla yeni biçimlerde pazarlık etmelerine alan açmaktadır. Ancak bu mecralarda yürütülen pazarlıkların da patriyarkanın yeni biçimlerine uyum sağlayabildiği unutulmamalıdır. Özellikle "görünürlük" üzerinden kurulan etkileşimler, kadınların bedenleri, yaşam tarzları ve söylemleri üzerinden yeni türden denetim biçimlerini de beraberinde getirebilmektedir. Örneğin, sosyal medyada kendini ifade eden bir kadın hem destek hem de ağır cinsiyetçi eleştiri ya da tacizle karşı karşıya kalabilmekte; bu da dijital görünürlüğü bir yandan güçlendirici bir araç hâline getirirken diğer yandan kadınları sessizleşmeye veya otosansüre yönlendirebilen bir denetim alanına dönüştürebilmektedir. Bu bağlamda, dijital alanlar kadınlar için hem yeni müzakere ve direniş imkânları sunmakta hem de patriyarkanın dijital çağda yeniden üretildiği karmaşık bir zemin olarak işlev görmektedir. Üçüncüsü ise ataerkil pazarlık kavramının sadece kadınlarla sınırlı bir analiz çerçevesi olmaktan çıkarılarak, toplumsal cinsiyet rejimlerinin çoklu ve kesişen öznellik biçimlerini de kapsayacak şekilde genişletilmesi gerekliliğidir. Bir başka anlatımla ataerkil pazarlık kavramının yalnızca kadınlara özgü stratejik konumlanmalarla sınırlı kalmaması, ataerkil sistemin farklı erkeklik biçimleri üzerindeki etkilerini de içerecek biçimde genişletilmesidir. Zira örneğin işsizlik, göç ya da sosyal dışlanma gibi koşullar karşısında bazı erkek gruplarının hegemonik erkeklik normlarına uyum sağlamak ya da bu normlarla pazarlık etmek üzere geliştirdikleri stratejiler, patriyarkanın yalnızca kadınlar üzerinde değil, aynı zamanda erkekler arasında da hiyerarşik bir tahakküm biçiminde işlediğini ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Ataerkil pazarlık, ataerkil sistemin mutlak ve yekpare bir baskı aracı olarak değil; çok katmanlı, tarihsel, kültürel ve bağlamsal olarak şekillenen bir tahakküm ilişkisi olduğunu kavramaya olanak sağlar niteliktedir. Kavram, bu çerçevede, feminist kuramın toplumsal cinsiyet ilişkilerini anlamada geliştirdiği özgün çerçevelerden biri olarak, kadınların ataerkil sistemlerle ilişkilerini indirgemeci ikilikler üzerinden değil, bağlamsal olarak şekillenen stratejik etkileşimler üzerinden analiz etmeye imkan tanımaktadır. Bu özelliğiyle ataerkil pazarlık, toplumsal cinsiyet rejimlerinin sürekliliğini sağlayan gündelik pratikleri görünür kılarken, bu rejimlerin kırılganlıklarını ve dönüşüm potansiyellerini de açığa çıkarmaktadır.

Kavramın en güçlü yönlerinden biri, toplumsal cinsiyet rejimlerinin durağan yapılar olmadığını, aksine sürekli yeniden üretilen, kırılgan ve tarihsel olarak dönüştürülebilir yapılar olduğunu ortaya koymasıdır. Neoliberal dönüşümlerle iç içe geçen özneleşme biçimleri, dijital teknolojilerin sunduğu yeni kamusal alanlar ve erkeklik çalışmalarının sağladığı kuramsal açılımlar, ataerkil pazarlığın sadece kadınlara değil, toplumsal cinsiyet sisteminin tüm aktörlerine dair çok boyutlu bir çözümleme yapılmasını mümkün kılmaktadır. Bu çok yönlülük, kavramın hem yerel hem de küresel bağlamlarda işleyen ataerkil yapılar karşısında esnek ve bağlama özgü analizler sunabilmesine imkân tanımaktadır.

Ancak ataerkil pazarlığın yalnızca eleştirel bir çözümleme alanı olarak işlev görmekle sınırlı kalmadığı, aynı zamanda toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklere karşı geliştirilecek müdahale stratejileri ve sosyal politikaların tasarımında da yol gösterici olabileceği vurgulanmalıdır. Kavram, kadınların ve farklı toplumsal grupların ataerkil normlarla nasıl müzakere ettiğini anlamakla kalmaz; aynı zamanda bu müzakere süreçlerinin hangi koşullar altında değişim ve direnç üretebildiğine dair somut veriler sunar. Bu bağlamda ataerkil pazarlık, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin sadece teşhis edilmesini değil, aynı zamanda dönüştürülmesini amaçlayan politikaların dayandığı toplumsal zemini anlamada da kritik bir işleve sahiptir.

Toplumsal cinsiyet rejimlerinin hak temelli sürdürülebilir eşitlik ilkesi doğrultusunda yeniden yapılandırılabilmesi, ancak bu rejimlerin nasıl işlediğine, kimleri nasıl konumlandırdığına ve hangi dinamiklerle yeniden üretildiğine dair çok katmanlı bir anlayışla mümkündür. Ataerkil pazarlık, bu yönüyle, yalnızca açıklayıcı değil, aynı zamanda normatif bir çerçeveye de sahiptir: Mevcut eşitsizliklerin hangi yapısal koşullarla sürdürüldüğünü ortaya koyarken, aynı zamanda bu eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasına yönelik müdahale alanlarını da işaret eder. Başka bir deyişle, ataerkil pazarlık, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin doğallaştırılmasına karşı eleştirel bir duruş sunarken, bu eşitsizlikleri dönüştürmeye dönük politik tahayyüller için de kuramsal bir temel sağlar.

Sonuç olarak, ataerkil pazarlık kavramı hem toplumsal cinsiyet kuramları hem de sosyal politika üretimi açısından güncelliğini koruyan, eleştirel, esnek ve dönüştürücü bir analiz aracıdır. Kavramın ortaya koyduğu stratejik etkileşim alanları, yalnızca toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin karmaşıklığını anlamaya yardımcı olmakla kalmayıp; bu hiyerarşilerin ve hiyerarşilerin yarattığı eşitsizliklerin nasıl aşılabileceğine dair gerçekçi ve bağlamsal olarak işlevsel müdahale yollarını da açığa çıkarır niteliktedir. Bu noktada eşitsizliklerin nasıl sürdürüldüğüne dair farkındalığın oluşması yaşamsal önem taşımaktadır. Farkındalık, eşitsizliğe dayalı toplumsal cinsiyet rejimlerinin sürekliliğini sağlayan mekanizmalardan biri olan ataerkil pazarlığın dinamiklerini görünür kılarak feminist kolektif bilincin güçlenmesine önemli bir kuramsal dayanak oluşturur. Böylelikle ataerkil pazarlık egemen toplumsal cinsiyet algısının dönüşümünde önemli bir işlev üstlenir. Ataerkil pazarlık pratikleri, egemen toplumsal cinsiyet normlarını sorgulama, bu normların hangi tarihsel ve kültürel temeller üzerine kurulduğunu fark etme ve bu farkındalık üzerinden yeni anlamlandırma biçimleri geliştirme

süreçlerini tetikler. Bir başka anlatımla ataerkil pazarlık pratiklerinin neye hizmet ettiğine ilişkin oluşan farkındalık, toplumsal cinsiyet algısında kırılmalar yaratarak, eşitsizlikleri meşrulaştıran kültürel kalıpların çözülmesine, yeni düşünce biçimlerinin filizlenerek dönüşümün gerçekleşmesine aracılık eder. Dolayısıyla ataerkil pazarlık yaklaşımının özü korunarak geliştirilmesinin, feminist düşüncenin yalnızca eleştiriyle yetinmeyen, aynı zamanda dönüşüm ve toplumsal adalet için somut olanaklar geliştirmeyi amaçlayan kolektif çabasına önemli bir katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Destek Bilgisi: Herhangi bir kurum ve/veya kuruluştan destek alınmamıştır.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması yoktur.
Etik Onayı: Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazar(lar)ına aittir.
Etik Kurul Onayı: Çalışma kamuya açık ikincil verilerin kullanılmasıyla oluşturulmuştur.
Araştırmacıların Katkı Oranı: Çalışma tek yazarlı olup katkı oranı %100'dür.

KAYNAKÇA

Bolger, D. (2010). The dynamics of gender in early agricultural societies of the Near East. Signs: *Journal of Women in Culture and Society,* 35(2), 503–526. https://doi.org/10.1086/605512

Bourdieu, P. (2001). Masculine domination (R. Nice, Trans.). Stanford, CA: Stanford University Press. (Original work published 1998)

Beauvoir, S. de. (1949). Le deuxième sexe. Tome II: L'expérience vécue. Paris: Gallimard.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum,* 1989(1), 139–167.

Gram, L., Skordis-Worrall, J., Mannell, J., Manandhar, D. S., Saville, N., and Morrison, J. (2018). Revisiting the patriarchal bargain: The intergenerational power dynamics of household money management in rural Nepal. *World Development,* 112, 193–204. https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2018.08.002

Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with patriarchy. *Gender & Society,* 2(3), 274–290. https://doi.org/10.1177/089124388002003004

Kandiyoti, D. (2007). *Cariyeler, bacılar, yurttaşlar: Kimlikler ve toplumsal dönüşümler* (2. bs.). İstanbul: Metis Yayınları.

Leacock, E. (1978). Women's status in egalitarian societies: Implications for social evolution. *Current Anthropology,* 19(2), 247–275.

Liu, L. (2023). The patriarchal trap: The village wives left behind amid Chinese rural–urban migration. *SAGE Open,* 13(1), 1-10, Article 21582440221144245. https://doi.org/10.1177/21582440221144245

Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Macionis, J. J. (2012). *Society: The basics* (12th ed.). Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

Moore, E. (2019). My husband has to stop beating me and I shouldn't go to the police: Family meetings, patriarchal bargains, and marital violence in the Eastern Cape Province, *South Africa. Violence Against Women,* 26(6–7), 675–696. https://doi.org/10.1177/1077801219840440

Okeke-Ihejirika, P. (2017). Asserting agency by negotiating patriarchy: Nigerian women's experiences within university administrative structures. *Journal of Global South Studies,* 34(1), 1–21.

Scott, J. W. (1989). French feminists and the rights of "man": Olympe de Gouges's declarations. *History Workshop,* 28, 1–21.

Scott, J. W. (1996). Gender: A useful category of historical analysis. *The American Historical Review,* 91(5), 1053–1075. https://doi.org/10.2307/2166052

Shankar, I., and Northcott, H. (2009). Through my son: Immigrant women bargain with patriarchy. *Women's Studies International Forum,* 32(6), 424–434.

Sönmez, S. (2014). Packing women's compromises and tactics against patriarchy in Mersin Hâl [Master's thesis, Middle East Technical University]. ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü. https://hdl.handle.net/11511/24243

Stanton, E. C. (1848). Declaration of sentiments. In Proceedings of the Woman's Rights Convention (Seneca Falls, NY, July 19–20, 1848). Rochester, NY: Printed by John Dick at the North Star Office.

Walby, S. (1990). *Theorizing patriarchy.* Oxford, UK: Basil Blackwell.

Wu, J., Kilby, P., Rashid, S. R., and Sarker, N. M. (2024). Patriarchal bargains in short-term women's migration from Bangladesh. *International Migration,* 62(1), 180–195. https://doi.org/10.1111/imig.13209

Zhao, X., and Lim, S. S. (2020). Online patriarchal bargains and social support: Struggles and strategies of unwed single mothers in China. *Television & New Media,* 22(7), 815–834. https://doi.org/10.1177/1527476420919394

Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler Dergisi
2025, 8(11): 828-841.
https://doi.org/10.26677/TR1010.2025.1596
ISSN: 2667–422X Dergi web sayfası: www.sobibder.org

KAVRAMSAL MAKALE

Ahlaki Olanın Toplumsal Olandan Ayrımı: Piaget ve Kohlberg'ten Sosyal Alan Kuramına

Dr. Öğr. Üyesi Melike ACAR, MEF Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, İstanbul, e-mail: acarmel@mef.edu.tr
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3233-1042

Öz

Bu makale, Sosyal Alan Kuramını (Turiel, 1983; 2002) temel alarak ahlaki, toplumsal-geleneksel ve kişisel-psikolojik alanların epistemik ölçütlerle ayrımını açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Ahlaki alanın zarar, hak ve adalet gibi genellenebilir ve otoriteden bağımsız ilkelere; toplumsal-geleneksel alanın otorite, kural ve uzlaşıya; kişisel alanın ise özerk tercihlere dayandığı ampirik olarak tutarlı bir biçimde gösterilmiştir. Makalenin birinci bölümünde, Piaget ve Kohlberg'in yapısal-gelişimsel, evre temelli yaklaşımları doğru konumlandırılarak, Türkçe alanyazındaki katı, doğrusal evre varsayımı, "genetik epistemoloji"nin biyolojik indirgemecilikle eşitlenmesi ve içerik ve bağlamın göz ardı edilmesi gibi yanlış okumalar kısaca düzeltildi. Ardından alana özgü ayrımın dayandığı ölçütler—otoriteye ve kurala bağlılık, genellenebilirlik, kişisel özerklik—sistematik olarak tanımlandı. Türkçe alanyazında kuramın "Toplumsal Alan Kuramı" diye çevrilmesi ve social/societal/toplumsal terimlerinin birbirinin yerine kullanılması, kuramsal bütünlüğü zedeleyen bir terminoloji sorunu olarak tartışılmıştır. Son olarak, ölçekleştirme eğilimine karşı, yarı-yapılandırılmış görüşmelerle gerekçe analizinin kuramla yöntemsel uyumu savunulur. İkinci bölümde ise 1975–2025 arasındaki Sosyal Alan Kuramı araştırmaları üç başlık altında kısaca derlenmiştir: (1) alanlar arası koordinasyon (2) grup süreçleri, akran dışlaması ve eşitsizlik bağlamında yargıların farklılaşması; (3) eğitim uygulamalarına yansımalar (kapsayıcı eğitim uygulamaları, hak ve adalet dilinin güçlendirilmesi). Makale, kuramın doğru anlaşılması ve uygulanması için kavramsal netlik sağlamayı ve Türkçe yazındaki terminolojik karışıklıkları gidermeyi amaçlar. Böylece sosyal alan ayrımlarının araştırma tasarımına ve veri yorumuna doğrudan yön vermesi hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Alan Kuramı, Ahlaki Alan, Toplumsal-Geleneksel Alan, Yapısal-Gelişimsel Kuramlar.
Makale Gönderme Tarihi: 17.07.2025
Makale Kabul Tarihi: 01.11.2025

Önerilen Atıf:
Acar, M. (2025). Ahlaki Olanın Toplumsal Olandan Ayrımı: Piaget ve Kohlberg'ten Sosyal Alan Kuramına, *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi*, 8(11): 828-841.

Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences
2025, 8(11): 828-841. https://doi.org/10.26677/TR1010.2025.1596
ISSN: 2667–422X Dergi web sayfası: www.sobibder.org

CONCEPTUAL PAPER

The Distinction Between the Moral and the Societal: From Piaget and Kohlberg to Social Domain Theory

Assistant Prof. Dr. Melike ACAR, MEF University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, İstanbul, e-mail: acarmel@mef.edu.tr
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3233-1042

Abstract

This article aims to clarify the distinction among the moral, social-conventional, and personal-psychological domains through epistemic criteria (Turiel, 1983; 2002). It has been consistently demonstrated empirically that the moral domain rests on generalizable, authority-independent principles such as harm, rights, and justice; the social-conventional domain on authority, rules, and consensus; and the personal domain on autonomous choice. First, Piaget's and Kohlberg's structural-developmental, stage-based approaches are properly situated, and common misreadings in the Turkish literature, such as rigid linear stage assumptions, equating "genetic epistemology" with biological reductionism, and sidelining content and context, are briefly corrected. Next, the criteria underlying domain-specific distinctions—dependence on authority and rules, generalizability, and personal autonomy—are systematically defined. The rendering of the theory as "Toplumsal Alan Kuramı" in Turkish, along with the interchangeable use of social/societal/toplumsal, is discussed as a terminological issue that undermines theoretical coherence. Finally, against the trend toward "scale-ification," the methodological fit of justification analysis, as informed by semi-structured interviews, with the theory is argued. In the second section, work from 1975 to 2025 is briefly synthesized along three lines: (1) coordination across domains; (2) differentiation of judgments in the context of group processes, peer exclusion, and inequality; and (3) implications for educational practice (inclusive education, strengthening a rights/justice discourse). The article aims to provide conceptual clarity for the accurate application of the framework and to resolve terminological ambiguities, ensuring that domain distinctions inform research design and data interpretation directly.

Keywords: Social Domain Theory; Moral Domain; Social-Conventional Domain; Structural-Developmental Theories.
Received: 17.07.2025
Accepted: 01.11.2025

Suggested Citation:
Acar, M. (2025). The Distinction Between the Moral and the Societal: From Piaget and Kohlberg to Social Domain Theory, *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 8(11): 828-841.

GİRİŞ

Bu makalenin ilk amacı, yapısalcı-gelişimsel yaklaşımın iki kurucu ismi olan Piaget ve Kohlberg'ün Türkiye literatüründe sıklıkla yanlış yorumlanan evre-temelli gelişim varsayımlarını kısaca netleştirdikten sonra, Turiel'in Sosyal Alan Kuramı'nın (1983; 2002) Piaget–Kohlberg hattından nerelerde ayrıldığını ve nerelerde süreklilik kurduğunu ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda ilk bölümde, Piaget ve Kohlberg kuramları kısaca tartışıldıktan sonra alan-özgülüğü yaklaşımı ve alanları ayırt etmede kullanılan epistemik kriterler (otorite ve kurala bağlılık, genellenebilirlik, kişisel özerklik) sistematik biçimde tanımlanacaktır. Böylece, Türkiye'de kuramın kimi çalışmalarda "Toplumsal Alan Kuramı" diye çevrilmesi ve "sosyal" ile "toplumsal" terimlerinin eşanlamlı kullanımı nedeniyle oluşan kavramsal bulanıklığı gidererek alan yazına netlik sunmak hedeflenmektedir. Birinci bölümün temel savı, Sosyal Alan Kuramının yanlış anlaşılmasının önemli nedenlerinden birinin Piaget ve Kohlberg'deki evre ve bilişsel yapı kavramlarının da eksik ya da yanlış anlaşılması olduğudur.

Makalenin ikinci amacı ise, Turiel'in alan-özgül yaklaşımı üzerine inşa edilen ampirik çalışmaların kuramı hangi yönlerde genişlettiğini ve derinleştirdiğini dünyadan ve Türkiye'den örneklerle kısaca derlemektir. Bu doğrultuda ikinci bölümde şu başlıklar kısaca tartışılacaktır: (1) alanlar arasında akıl yürütmenin koordinasyonu; (2) grup süreçleri ve dışlama; (3) kuramın uygulamaya yansımaları.

GELİŞİMSEL PSİKOLOJİDE EVRE YAKLAŞIMI

Yapısal-gelişimsel yaklaşımın öncüsü Piaget (1932), *Çocuğun Ahlaki Yargısı*'nda çocuklarda ahlaki düşünme ve değerlendirmenin ahlaki olmayan bilişsel yapılardan kaynaklandığını ve zamanla evrensel, ardışık gelişim evreleri boyunca ilerlediğini öne sürer. Piaget'ye göre dışa bağımlılık (heteronomy) evresinde, 5-10 yaş arası çocuklar, hayatlarındaki otorite figürlerini mutlak kudret sahibi bir konuma yerleştirir ve otoritenin koyduğu kurallara kayıtsız şartsız uyulması gerektiğini düşünürler. Bu aşamada çocuklar olayları değerlendirirken öznenin niyetinden çok çıkan sonuca odaklanırlar. Çocuklar bilişsel şemaları geliştikçe ahlaki konuları otorite ve kurallardan bağımsız olarak değerlendirmeye başlar. Özerk (autonomy) evre olarak adlandırılan bu evrede ahlak karşılıklı saygının olduğu eşitler arasındaki arkadaşlık ilişkilerinde gelişir. Bu nedenle Piaget ahlaki gelişimde sokak oyunları esnasında çocuklar arasında geçen mücadele ve müzakerelerin ahlaki yargının gelişimde aile ve okuldan daha önemli rol oynadığını savunur.

Kohlberg, 1963 yılında kaleme aldığı ve gelişimin *Evre ve Sırasına* odaklandığı makalesinde ahlaki gelişim kuramını Piaget'in sosyal etkileşim yoluyla zihninsel yapıların ayrışması savı üzerine kurar. Hak, eşitlik, adalet gibi evrensel ahlaki ilkelerle değerlendirme yapmanın ancak altıncı evrede mümkün olduğunu söyler. Yapılandırmacı evre kuramlarını anlamak isteyenler için çok değerli bir referans olan bu makalenin temel tezi her bir evrenin bir önceki evrenin içinden çıkarak ve onu daha karmaşık ve gelişmiş zihin yapısı haline getirdiğidir. *Olandan Olması Gerekene* isimli bir diğer önemli makalesinde ise, Kohlberg (1971), ahlaki gelişim evrelerinin birbirlerinden niteliksel olarak farklı olduğunu, daha yüksek evrelerin daha bütünlüklü, daha tutarlı ve yeterli zihin yapıları olarak, olanla olması gereken arasındaki farkı daha net bir şekilde değerlendirdiğini söyler. Bu bağlamda, çocuğun ahlaki gelişimi bilişsel gelişimiyle paralellik gösterir ve çocuklar sosyal olayları önce oldukları gibi değerlendirirken, soyutlama beceresi geliştikçe olayların nasıl olması gerektiği yönünde yargı geliştirebilir. Kohlberg, ahlaki olanın epistemik ve felsefi önemine dikkat çekerek, epistemik kopuş yaşayan ana akım davranışçı Amerikan psikolojisini ve ahlakı irrasyonel duygusal süreçlere indirgeyen psikanalitik ekolü de eleştirir. Kohlberg'ün çalışmaları psikolojideki epistemik kopuşu eleştirmesi ve ahlakı

tanımlamadan onun nasıl geliştiğinin araştıralamayacağını vurgulaması açısından oldukça önemlidir.

Bu noktada, Piaget ve Kohlberg'ün evre kuramları ile ilgili iki tipik yanlış okumaya dikkat çekmek önemlidir. Birincisi evrelerin katı, doğrusal, tek hatlı sanılması ve Piaget'nin genetik epistemoloji kavramının biyolojik indirgemecilik olarak yorumlanmasıdır. Türkçe eğitim bilimleri ve gelişimsel psikoloji alanyazınında kimi ders notları ve makalelerin Piaget'nin evre kuramını biyolojik olgunlaşmaya indirgeme eğiliminde olduğu görülmektedir (örn. 'zihinsel gelişimin temeli biyolojik olgunlaşmadır'; 'kalıtıma vurgu yapılmıştır') ve 'genetik epistemoloji' ifadesi biyolojik genetik ile eşitlenmektedir (Eroğlu, 2023; Yıldırım; 2016) Oysa Piaget, "*Genetik epistemoloji*" kavramını biyolojik indirgemecilikle sınırlamadan hem oluşuma (bilginin gelişimsel oluşumu) hem de genetiğe (bu oluşumu sınırlayan ve mümkün kılan organizma düzenlemesi) yönelik ikili bir bağlılık olarak çerçevelemiştir (Piaget, 1971). Bu bağlamda Piaget[1] *embodied cognition* (*bedenleşmiş biliş)* kavramının öncüllerinden sayılır (Thompson, 2007). Piaget ve onu takip eden yapısal-gelişimsel kuramlar bilginin yapıp-etme içinde inşa edildiğini vurgular, bilişsel inşa sürecini ise yaşayan organizmaların düzenleyici özelliği üzerinden açıklar (Burman, 2021).

İkinci yanlış okuma ise evre yaklaşımında bilişsel yapıların içerik ve bağlamdan tümüyle bağımsız olduğu varsayımıdır. Piaget ve Kohlberg içeriği ve bağlamı yok saymaz; bilişsel evreye has eylemin hammaddesi olarak görür ve yapı onun üzerinde kurulur. Ancak, kuramın vurgu noktası zihinsel örgütlenme olduğundan, içerik ve bağlamın açıklamadaki payı kimi okumalarda yok sayılır. Ahlaki gelişimin evre kuramıyla açıklanmasına yönelik eleştiriler Piaget ve Kohlberg'ün sosyo-kültürel ve duygulanımsal boyutları gözardı ettiklerini söyler (Shweder vd., 1997; Haidt, 2025). Tam bu nedenle aşağıdaki bölümlerde tartışılacağı gibi Sosyal Alan Kuramı içerik ve bağlamın rolünü sistematikleştirir.

Ahlaki gelişimi evrelerle açıklayan kuramlar, izleyen bölümde ele alınacak Sosyal Alan Kuramı açısından iki kritik soruyu gündeme getirir: (1) Ahlaki yargılar, toplumsal-geleneksel yargıların içinden mi filizlenir, yoksa otoriteye ve kurala bağlılık, genellenebilirlik ve kişisel özerklik gibi alan-özgül epistemik ölçütler temelinde erken çocukluktan itibaren ayrışmaya mı başlar? (2) Turiel (1983, 2002) bu evre yaklaşımından nerede ayrılır, nerede süreklilik kurar; Turiel ve arkadaşlarının ampirik çalışmaları bu ayrımı, alanlar arası koordinasyon, grup normları ve dışlama ve uygulama bağlamında nasıl genişletmiştir?

Alan Özgülüğü Yaklaşımı Nedir?

1980'lerden itibaren yapılan ampirik çalışmalar, perspektif alma ve mantıksal bağlantılar kurma gibi bilişsel gelişim göstergelerinin ahlaki gelişim için gerekli, ancak tek başına yeterli olmadığını göstermiştir (Turiel, 1983; Nucci, 2001). Bu dönemle birlikte gelişimsel psikolojide araştırmalar, bilgi alanları ve kategorileri[2]üzerinden bilişsel ve sosyal-bilişsel gelişimi incelemeye yönelmiştir**.** Turiel'in (1983) *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention (Sosyal Bilginin Gelişimi: Ahlak ve Gelenek)* başlıklı kitabı, erken çocukluktan itibaren sosyal bilgiyi farklı alanlar

[1] Ancak Piaget'nin yapısalcı-işlemsel çerçevesi, post-yapısalcı anti-temsilci enaktivizmden ayrılır.
[2] Spelke ve Lee 'nin (2012) harita okuma, yer-yön bilgisini gelişimi, Inagaki ve Hatano'nun (2002) canlı-cansız ayrımı ve biyolojik kavramlar, Welman ve Gopnik'in (1992) zihin kuramı araştırmaları gelişimsel psikolojideki alan özgülüğü çalışmalarının örnekleridir.

halinde nasıl anlamlandırdığımızı ortaya koyar. Turiel kitabına şu temel soruyla başlar: İnsanlar sosyal çevrelerince pasifçe biçimlendirilen varlıklar mıdır, yoksa sosyal çevrelerini anlamak ve dönüştürmek için aktif olarak kavramsal sistemler mi geliştirirler? Bu soru, gelişim psikolojisinin klasik "doğa mı, çevre mi?" tartışmasını çağrıştırsa da, Alan Özgülüğü yanıtı çocukların aktif değerlendirici oldukları yönündedir. Son 50 yılda bu kuram çerçevesiyle yapılan çalışmalar, bize insanların erken çocukluktan itibaren sosyal olayları tek bir boyuttan değil, birbirinden bağımsız ve işlevsel olarak farklı alanlarda değerlendirdiğini göstermektedir (Yoo ve Smetana, 2022). Alan kavramıyla kastedilen farklı epistemik kategoriler ve değerlendirme alanlarıdır. Bu noktada, zihnimizde gelişen bilgi alanları beyinde evrimsel olarak gelişmiş modüllerden (örn., dil öğrenme modülü) farklıdır. Modüller doğuştan gelir, otomotik olarak ortaya çıkar ve bağımsız olarak çalışırlar (Chomsky, 1980). Sosyal bilgi alanları ise sosyal etkileşimler sonucu gelişir ve alanlar arasında etkileşim vardır. Buradaki ön kabul sosyal bilgi alanlarını geliştiren bireyin özneliği, düşünme ve değerlendirme kapasitesi ve ahlaki yargı geliştirebilme becerisidir.

Sosyal Bilgi Alanları: Ahlaki, Toplumsal-Geleneksel ve Kişisel-Psikolojik

Sosyal Alan Kuramı, ahlak kavramını tanımlamak gerekliliğine vurgu yaparak ahlaki alanın farklı epistemik doğasının altını çizer. Kuramın temel soruları bir konunun ahlaki olup olmadığını nasıl anlarız, ahlaken doğru ya da yanlış olduğunu nasıl biliriz, ahlaki değerlendirmemizi gerekçelendirdiğimizde hangi ilkelere referans verdiğimizdir. Farklı coğrafyalarda, farklı kültürlerde büyüyen çocuklarla yapılan çalışmalar bize çocukların tutarlı olarak başkasına zarar verme durumlarını ahlaki olarak yanlış bulduğunu göstermektedir (Yau ve Smetana, 2003). Örneğin, birisini itmek uygun mu diye sorulduğunda, itilen kişinin canın yanacağı gerekçesiyle bu durumu olumsuz olarak değerlendirmektedirler. Bu gerekçenin içeriği otoriteden korkuyu ve yasaklayan bir kuralı içermez. Ancak, çocuklar ahlaki meselelere katı ve kuralcı yaklaşmaktadırlar. İtme örneğinden devam edersek, çocuklar okullarda itmeyi yasaklayan kurallar olması gerektiğini vurgulamakta, bu kuralla anayasanın değiştirilemez hükmü muamelesi yapmakta, bu kural ihlal edildiğinde otoritenin müdahalesini meşru bulmaktadırlar (Nucci, 2008). Bu bağlamda ahlaki alan, hak, adalet, zarar vermeme gibi kavramları içeren tekil ve tanımlı bir alandır (Turiel, 1983). Bu tanım, ahlakı sadece gelişimsel psikolojik bir alan olmanın ötesine çıkarıp onu ahlak felsefesi[3] açısından normatif bir zemine yerleştirir. Kant 1785 yılında yazdığı, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde ahlaki rasyonel akıl yürütme süreci olarak tanımlar ve evrensel geçerliliği olan ilkelere dayandırır. Ayrıca, Turiel'in Alan Kuramı ile Rawls (2017) ve Dworkin'in (2013) haklara ilişkin kuramları arasında benzerlikler vardır. Bu kuramlar, ahlaki normları toplumsal geleneklerden ayırma, hakların ve adaletin evrensel ve temel doğasını rasyonel bilişsel süreçlerle tanıma, bireylerin ve birey olma yolundaki çocukların ahlaki ilkelere ilişkin bir anlayış geliştirmelerinin nasıl gerçekleştiğini anlama konusuna ortak vurgu yapmaktadır.

Toplumsal-geleneksel alan ise toplumun işleyişi ve düzeniyle ilgilidir. Toplumsal- geleneksel kuralları bazı durumlarda otorite figürleri, bazı durumlarda çoğunluk belirler. Örneğin, toplum içerisinde uyulması beklenen görgü kuralları, toplumsal kaosu önlemek için tanımlanan görev ve sorumluluklar toplumsal-geleneksel alana girer. Yapılan araştırmalar bize çocukların toplumsal-geleneksel olanı 3-4 yaşlarından itibaren ahlaki olandan ayrıştırdığını göstermektedir. Çocuklar toplumsal-geleneksel kuralları değerlendirirken otoritenin pozisyonunu, olayın

[3] Ionna Kuçuradi'nin çalışmaları da Türkçe felsefe yazınındaki ahlak ve kültür arasındaki ayrımı yapan öncül çalışmalardandır. Bu tartışma için Türkiye Felsefe Kurumu tarafından basılan *Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları* ve *İnsan ve Değerleri* isimli eserler incelenebilir.

bağlamını ve kuralın varlığını dikkate almaktadır. Örneğin, okula uniformayla gitmek toplumsal-geleneksel bir kuraldır. Ama her okul bu kurala harfi harfine uymaya bilir. Bazı okullarda öğrenciler örgütlenerek üniformanın kalkması yönünde taleplerini okul yöneticilerine bildirebilir. Bazı çocuklar üniforma kuralını işlevsel bulurken, bazıları gereksiz bulabilir (Acar ve Balcan, 2024). Özellikle küçük çocuklar, toplumsal-geleneksel kural ihlalerini otoriteye itaatsizlik olduğu gerekçesiyle olumsuz değerlendirebilir. Ancak, gerekçelendirmelerindeki referans kriterleri toplumsal düzen ve işleyiştir. Öte yandan ahlaki kural ihlalinin olumsuz değerlendirilmesi otoriteye ve kuralın varlığına bağlı değildir (bkz. Tablo 1).

Tablo 1. Alan Ayrıştırmasına Yönelik Kriter Değerlendirmeleri

	Ahlaki	Toplumsal-Geleneksel	Kişisel-Psikolojik
Otoriteye bağlıdır	Hayır	Evet	Hayır
Kurala bağlıdır	Hayır	Evet	Hayır
Kişiden kişiye değişir	Hayır	Evet	Evet
Genellenebilir	Evet	Hayır	Hayır

Kişisel-psikolojik alan ise epistemik tanımı açısından ahlaki alan ve toplumsal-geleneksel alandan farklılaşır. Bu alana yönelik değerlendirmelerde doğru ve yanlış yoktur. Örneğin, bir çocuk kısa saçı beğenirken, başka bir çocuğa uzun saç daha güzel gelebilir. Kişisel alan gelişmekte olan çocuğun kimseye zarar vermeden yaşına göre seçimler yapması ve özerkleşebilmesi için sosyal bilişsel bir zemindir. Araştırmalar bize çocukların 3 yaşından itibaren kişisel seçim yapma taleplerinde bulunduğunu kişisel alanının sınırları için otorite figürleriyle müzakare halinde olduğunu göstermektedir (Nucci vd., 1996). Çocuklar kişisel alana dair kararlarını dile getirirken kişisel seçimler üzerinde kimin söz sahibi olabileceği üzerine de akıl yürütürler. Özellikle, ergenlikle birlikte çocuklar kişisel alanları üzerinde ebevyen müdahalesini olumsuz değerlendirmeye başlayarak kişisel alanları üzerinde karar verici olma yetkisini üstlenmek isterler. Örneğin, Smetana ve arkadaşları (2003) gündelik ergen-ebevyen çatışmalarını araştırdıkları çalışmada ergenlerin oda temizliği, kıyafet seçimi gibi konularda ebevyen müdahalesine karşı çıktıklarını göstermektedir. Türkiye'de yaşayan liseli ve üniversiteli gençlerle yapılan araştırmalar da gençlerin kişisel konularda karar yetkisini kendilerinde gördüğünü, bu alan üzerindeki ebevyen kontrolünü olumsuz değerlendirdiklerini göstermektedir (Acar, 2017; Kuyel ve Acar, 2025).

Türkçe Literatürdeki Kavramsal Sorunlar

Bu bölümde Sosyal Alan Kuramı ile yapılan bazı Türkçe çalışmalardaki kavramsal karışıklığı, epistemik kriterler (otorite ve kurala bağlılık, genellenebilirlik, kişisel özerklik) ve alan özgülüğü çerçevesinde, her çalışma için kısaca soru–yöntem–analiz–eleştiri düzeniyle ele alınacaktır. Böylece eleştiriler bağlamından kopmadan, kuramın kavramsal temelleriyle doğrudan ilişkilendirilecektir.

Ahlaki ve Toplumsal-Geleneksel Alanların "Toplumsal Bilginin" İki Kaynağı Olarak Görülmesi

Çam ve arkadaşları (2012) ahlak gelişimine ilişkin kuramları, özellikle Piaget ve Kohlberg'le birlikte Türkçede daha az bilinen Turiel'i Türkçe yazına tanıtıp bu kuramları karşılaştırmalı olarak tartışmayı amaçlamışlardır. Piaget ve Kohlberg'ü bilişsel-evresel ve evrensel klasik kuramlar olarak isimlendirmişler, ahlaki gelişimde zihinsel örgütlenmenin içerik ve bağlamla

etkileşimine değinmemişlerdir. Bu doğrultuda, Turiel'in ahlaki ve sosyal gelişim kuramını "özellikle toplumsallaşma süreçleriyle açıklanan" bir yaklaşı gibi aktarmışlardır. Ayrıca, ahlaki ve toplumsal-geleneksel alanı toplumsal işlev temelinde iki "bilgi kaynağı" gibi sunmakta, çocukların "adil–adil olmayan/doğru–yanlış" hakkında özet kanılar oluşturduğunu ileri sürmektedir. Alanların ayrımı, gerekçelendirmelerde kullanılan epistemik kriterler üzerinden değil, sonuç ve işlev üzerinden tartışılmaktadır.

Çam ve arkadaşlarının (2012) bu aktarımı, alan özgülüğünde merkezî olan epistemik ayrımı gölgelemekte çocukların sosyal bağlam içinde akıl yürütüp gerekçeler sunduğunu gösteren bulgularla (örn. oyun, akran dışlaması, sosyo-ekonomik adaletsizlikler) uyumsuzdur. İstanbul'daki okul öncesi bir kurumda yapılan çalışmada çocuklar, basketbolda faul kuralını değişmez görüp zarar/haksızlık gerekçesine bağlarken; evcilikte kuralların çocuklarca belirlendiğini söyleyip kural ihlali ve otorite müdahalesini daha esnek değerlendirmiştir (Acar vd., 2020). Gönül ve Acar'ın (2018) çocukların toplumsal cinsiyet bağlamında günlük etkileşimler ve grup etkinliklerine dâhil etme/dışlama yargılarını karşılaştıran çalışmaları, kararların bağlama duyarlı biçimde adalet/zarar (ahlaki) ile grup normu/işleyiş (toplumsal-geleneksel) gerekçeleri arasında ayrıştığını ortaya koyar.

Kişisel-Psikolojik Alanın "Toplumsal Bilgi Kaynağı" Sayılması

Çam ve arkadaşları (2012) aynı makalede kişisel-psikolojik alanı, toplumsal bilgi kaynağı gibi çerçevelemişlerdir. Oysa kişisel-psikolojik alan epistemik olarak farklıdır: Doğru–yanlış yerine tercih/özerklik söz konusudur; kimseye zarar vermedikçe otorite ve kural belirleyici değildir. Bu alan, sosyal ilişkiler içinde gelişen özerk bir alandır ve bu alanı değerlendirmeye yönelik gerekçeler benlik/kimlik/tercih temellidir. Çocuklar 3 yaş civarından itibaren kişisel seçimlerini müzakere eder; ergenlikte ebeveyn müdahalesini daha olumsuz değerlendirir (Nucci vd., 1996; Smetana vd., 2003). Türkiye'de de gençler kişisel konularda karar yetkisini kendilerinde görür; oyuncak, giysi, arkadaş gibi kişisel seçimlere yönelik toplumsal-geleneksel müdahaleleri olumsuz değerlendirir (Acar, 2017; Acar, 2022; Gönül ve Acar, 2018).

Kişisel-psikolojik alan ne toplumdan bağımsız ne de toplum tarafından tam belirlenmiş bir sosyal bilgi alanıdır. Bu alan zarar yoksa otoriteden bağımsız ve genellenmez nitelikteki tercih ve özerklik kararlarının (saç, kıyafet, arkadaş, boş zaman) çocuk-yetişkin ve akran ilişkileri içinde sürekli müzakere edilmesiyle kurulur. Müzakere, yalnızca bireysel bir hak talebi değil, aynı zamanda kültürel repertuarın mikro-düzeyde güncellenmesidir. Kimi konular zamanla toplumsal-gelenekselden kişisele kayar (ve tersi de olabilir). Böylece kültür, durağan bir norm seti değil, alanlar (ahlakî–toplumsal–kişisel) arasında koordinasyon yoluyla sürekli akan ve yeniden sınır çizen bir pratikler bütünü olarak anlaşılır. Bu çerçeve, kişisel tercihlerin kültür, sınıf ve kurumlardan etkilendiğini fakat tam belirlenmediğini; bireylerin de kültürel akışı geri-bildirim ya da direniş yoluyla değiştirebildiğini gösterir. Örneğin, pek çok okul bir dönem "öğrenciler saçını şu uzunlukta tutar, kız öğrenciler etek giyer, oje ve dövmeye izin yok" gibi otoriteye dayalı kurallar koymuşlar, bunu okulun düzen ve disiplini için şart olmasıyle gerekçelendirmişlerdir. Bazı okullarda ise zamanla "zarar yoksa kişinin bedeni ve tarzı kendisine aittir" gerekçesi ön plana çıkmış, saç uzunluğu, rengi, kulak deldirme, oje, dövme gibi tercihler kişisel-psikolojik alan sayılmaya başlanmıştır. Otoritenin ise ancak hijyen, güvenlik veya net bir zarar olduğunda müdahale etmesi meşru bulunmaya başlanmıştır.

Normların İçselleştirilmesi ve "Büyük ve Küçük Kural" Nicelleştirmesi

Türkçe alanyazında, Sosyal Alan Kuramı ile ilgili bir yanlış okuma da ahlaki ve toplumsal normların yetişkinden çocuğa aktarıldığı ve çocukların normları içselleştirdiğidir. Meriç ve Özyürek (2018) araştırmasında Smetana'nın (1981) "ölçeğini" kullanarak okul öncesi çocukların "ahlaki" ve "sosyal" kural bilgilerini puan düzeyinde karşılaştırmıştır. Ancak araştırmada, epistemik ölçütlere (genellenebilirlik, otoriteye bağlılık, kişisel özerklik) dayalı gerekçelendirme çözümlemelerine yer verilmemiştir. Çalışmada, ahlakı "anne-babanın emir ve yasaklarından öğrenilen" ve "bütün zaman ve mekânlarda değişmez" kurallar diye çerçevelendirmiştir. Yapılan analiz ve çıkarım, alan-özgül ayrımı ve yapısal-gelişimsel yaklaşımın gerekçe temelli mantığıyla uyumsuzdur. Yine aynı şekilde Özsarı ve Öğretir Özçelik (2020) araşırmalarında Sosyal Alan Kuramına atıf yapmakla birlikte bulguları "büyük kural-küçük kural" diye nicelleştirerek sunmaktadır. "Büyük kural- küçük kural" ayrımı epistemik alan değildir; ahlaki alanı (zarar/hak/adalet; otorite-bağımsız ve genellenebilir) toplumsal-gelenekselden (kural/uzlaşı ve otoriteye bağlı) ayıran ölçütleri görünmez kılar. Sosyal Alan Kuramının gücü, tam da bu ölçüt temelli ayrımdadır; yalnızca puan farklarına bakmak (Meriç ve Özyürek, 2018) ya da "büyük–küçük" terimleriyle özetlemek (Özsarı ve Öğretir Özçelik, 2020) bu alan ayrışımını görünmez kılar.

Ayrıca yukarıda bahsedilen çalışmalar "Smetana (1981) tarafından geliştirilen, Seçer ve Sarı (2006) tarafından Türk kültürüne uyarlanan 'Ahlaki ve Sosyal Kural Algısı Ölçeği'ni" kullanarak veri toplamışlardır. Ancak, Smetana (1981) ve sonrasında yayınlanan Sosyal Alan Kuramı araştırmalarında bir "ölçek" değil, alan-özgü ölçütleri sınayan yarı-yapılandırılmış görüşme protokolü kullanılmıştır. Böylece kurama özgün görüşme protokolü[4], Türkçede "ölçek" olarak isimlendirilmiştir. Halbuki, görüşme yöntemiyle gerekçeler ve epistemik ölçütlere (zarar/hak/adalet; genellenebilirlik; otoriteye bağlılık; kişisel özerklik) dayalı alan ayrıştırması bulgulanabilir. Ölçekleştirildiğinde çoğunlukla puan ve toplam skor elde edilir; alan ayrıştırması mantığı silikleşir.

Sonuç olarak, kuramın "Toplumsal Alan Kuramı" olarak Türkçeleştirilmesi ve "sosyal" ile "toplumsal"ın eşanlamlı kullanılması, alanlar arasındaki epistemik ayrımı bulanıklaştırmakta ve verilerin yanlış yorumlanmasına yol açmaktadır. Sosyal Alan Kuramı'ndaki alan ayrışması yalnızca pratik bir sınıflandırma değildir; çocukların aktif özne olarak sosyal dünyaya ilişkin bilgi üretme biçimlerini anlamaya dönük epistemik bir çerçevedir. Kuramın özünün ve erken dönem bulgularının doğru okunmaması, Türkçe alanyazındaki kavramsal kaymalarla birleştiğinde, alanlar arası koordinasyon (ahlakî–toplumsal ve kişisel gerekçelerin önceliklendirilmesi), akran dışlaması ve gruplararası önyargı yazınında yorum sapmalarını da kaçınılmaz kılar.

Sosyal Alan Kuramı (1975–2025): Genişlemeler ve Derinleşmeler

Son 50 yılda Sosyal Alan Kuramı, ahlak, toplumsal-geleneksel, kişisel ayrımını tanımlamakla kalmamış bu alanlar arasındaki koordinasyonu, grup süreçlerini ve dışlamayı ve uygulamadaki

[4] Sosyal Alan kuramında kuram yöntemi belirler: alanlar epistemik ölçütlerle tanımlanır. Ahlaki (zarar/adalet/haklar; genellenebilir, otorite-bağımsız), konvansiyonel (otorite/uzlaşıya bağlı), kişisel (zarar yoksa özerklik). Bu yüzden ölçüm, bu ölçütleri sınayan yarı-yapılandırılmış mülakatla yapılır: gündelik ihlaller ve "öğretmen izin verirse?" / "kural yoksa?" / "başka yerde de geçerli mi?" sorularına verilen yanıtlar alan kodlanarak çözümlenir.

yansımaları sistematik biçimde çalışarak kuramı genişletip ve derinleştirmiştir. Aşağıdaki bölümde her bir hatta temel bulgu ve tartışmaları özetlenecektir.

İnsanlar Çatışmalı Durumlarda Nasıl Karar Veriyor: Alanlar Arası Koordinasyon

Gerçek hayattaki bazı durumlar tek bir sosyal alana (ahlaki, toplumsal-geleneksel, kişisel) sığmaycak kadar çetrefillidir. Bu da insanları birden fazla sosyal alanın ölçütlerini aynı anda tartıp önceliklendirerek karar vermesine yol açar. Örneğin "katile yalan söylenir mi?[5]" düşünce deneyinde, bir katil yoldan geçen birine kurbanın nereye gittiğini sorar. Bu bağlamda doğru söyleme yükümlülüğü, yaşamı koruma ve zararı önleme yükümlülüğüne kıyasla ikincil görülür ve hatta aldatmanın ahlaki olarak gerekli olabileceği savunulur. Sosyal alan kuramındaki alan koordinasyonu açısından bu örnek, insanların "dürüstlük" ile refah ve zarar vermeme ilkeleri gibi birden çok ahlaki normu birlikte tartıp önceliklendirdiğini gösterir; bu çatışmada çoğu kişi refahı dürüstlüğün önüne koyar (Turiel ve Dahl, 2019).

Çocuk ve ergenlerin evrensel haklar, zarar ilkesi ve iç grubun çıkarı çatıştığında bazen hakları, bazen zarar önlemeyi; dışlama bağlamında ise eşitlik ilkesiyle meşru grup hedefleri arasında denge kurmaları da alanlar arası koordinasyona örnek gösterilebilir. Son olarak, koordinasyon yaklaşımı "soyut yargılarla davranış arasındaki tutarsızlık" iddiasına yanıt verir. Mesele soyutu uygulayamamak değil; insanların birden çok soyut yargıyı aynı olaya uygulayıp ağırlıklandırmasıdır. Bu yüzden çetrefilli konularda tümden ahlaki ya da tümden geleneksel tek bir yanıt beklemek yanlış olur. Hem alan içindeki çakışan ölçütlerin koordinasyonu hem de sosyal alanlar arasındaki koordinasyon üzerine daha fazla gelişimsel araştırmaya ihtiyaç vardır.

Grup Süreçleri ve Akran Dışlaması

Çocuklar grup aidiyeti ve gruba sadakat normlarını nasıl anlar; adalet/eşitlik ihlali olduğunda grup normlarına karşı çıkma kapasitesini nasıl geliştirir, dışlama yargıları alanlar arası nasıl bir gerilim yaratır, çocuklar ve gençler alanlar bu çatışmayı zihinlerinde nasıl koordine eder ve bu akran ilişkilerine nasıl yansır gibi sorular da sosyal alan kuramı çerçevesiyle araştırılmıştır.

Toplumsal-geleneksel alana giren grup süreçleri ve akran grubu normları akran dışlanmasını etkiler. Çocuklar ve ergenler, ahlaki ilkelerle (hak, adalet) grup normlarını aynı anda tartar; normların dışlamayı onayladığı bağlamlarda içgruba sadakat baskın gelebilir. Gönültaş ve Mulvey'nin (2019) derlemesi, algılanan tehdit ve gruplar arası kaygının temasın olumlu etkilerini zayıflatarak dış-gruba yönelik olumsuz tutumları artırabildiğini özetler. Yine, Gönültaş ve Mulvey (2023) Türkiyeli ergenlerin iç-grup (Türk-Türk) ve dış-grup (Türk-Suriyeli mülteci) zorbalık senaryolarındaki yargılarını ve müdahaleye yönelik niyetlerini karşılaştırıp gerekçelerini sosyal alan kuramına göre kodlamıştır. Dış-grup bağlamında gençler daha çok adalet, eşitlik ve ayrımcılık karşıtlığı gibi ahlaki gerekçeler kullanırken, iç-grupta ise zarar ve toplumsal-geleneksel kural temelli gerekçelere yaslanmıştır Ahlaki gerekçelerin baskınlığı,

[5] Kant, *On a Supposed Right to Lie because of Philantrophic Concerns (Hayırseverlik Adına Yalan Söyleme Hakkı Üzerine*) makalesinde, yalanın koşulsuz biçimde yanlış olduğunu savunur. Bu, katile bile yalan söylememeyi içerir. Yalanın yalnız bir kişiye değil, "hukukun kaynağını yozlaştırdığı" için insanlığa zarar verdiğini, bu yüzden doğruluğun mükemmel bir ödev olduğunu söyler; hatta yalanın beklenmedik sonuçlar doğurması hâlinde yalan söyleyenin hukukî sorumluluk üstlenebileceğini ileri sürer. Görüşün ayrıntıları için Kant'ın söz konusu kısa metni ve Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi (1765) adlı esersindeki doğruluk ödevi pasajlarına bakmak gerekir.

zorbalığı daha az kabul edilebilir görmeyi ve müdahale etme niyetini artırırken; sosyal-geleneksel ve grup-normatif gerekçeler ayrımcılığı tolere etme ve destekleme eğilimini güçlendirmiştir.

Türkiye'deki güncel bir çalışma (Gönül vd., 2023), sosyoekonomik temelli dışlamaya odaklanmış ve farklı sosyoekonomik gruplar arasında arkadaşlığı olan çocuk ve ergenlerin eğitim fırsatlarından dışlamayı daha yanlış değerlendirdiğini ve daha kapsayıcı öneriler geliştirdiğini göstermiştir. Bulgular, heterojen ve kozmopolit okul ortamlarının akran normlarının baskısını zayıflatıp dışlamayı azaltmaya katkı sağlayabileceğine işaret etmektedir.

Türkiye'de 54 öğretmen ve öğretmen adayıyla yapılan klinik görüşmelerde, katılımcılar akademik bağlamdaki (örn. grup projesi) otizm spektrum temelli akran dışlamasını, oyun/teneffüs bağlamına göre daha az kabul edilebilir değerlendirmiştir. Bu yargılar çoğunlukla hak ve adalet temelli (ahlaki) gerekçelerle desteklenmiştir. Oyun bağlamında ise sosyal-geleneksel ve pratik işleyiş gerekçeleri daha görünür olmuştur (Acar, 2020). Ayrıca, otizmli öğrencinin dışlanmasına tanık olan öğretmenlerin "dahil etme" sorumluluğunu her zaman evrensel hak temelli bir çerçeveyle değil, kimi zaman kültüre bağlı akıl yürütmeyle ele aldığı görülmüştür; örneğin "ona da yazık, dahil ederse öğretmen büyük sevap kazanır" türü gerekçeler ön plana çıkmaktadır. Bulgular, öğretmen eğitiminde "haklar ve sosyal adalet" dilinin güçlendirilmesi ve toplumsal-geleneksel normların kritik değerlendirilmesinin, kapsayıcılık kararlarını ahlaki alana daha tutarlı biçimde yerleştirmeye katkı sağlayabileceğini göstermektedir.

Sosyal Alan Kuramı Odaklı Uygulamalar

Sosyal Alan Kuramı, eğitimde kapsayıcılık ve sınıf yönetimi gibi konularda sosyal alana duyarlı uygulamalar geliştirmek için de sağlam bir kuramsal zemin sunar (Nucci, 2009). Öğretmenler, mevcut üniteleri alan analizine tabi tutarak ahlaki zarar ile toplumsal gelenekleri açıkça karşılaştıran sınıf içi tartışmalar tasarlayabilir ve öğrencileri ortak, akılcı bir zeminde uzlaşmaya teşvik edebilir; örneğin bir tarih dersinde kölelik ve sömürgeciliğe ilişkin tanımları sorgulamak ya da kadın hareketinin "gelenek" sayılan toplumsal cinsiyet normlarını değiştirme mücadelesini tartışmak. Nucci ve Ilten-Gee'nin (2021) *Education for Social Justice* (*Toplumsal Adalet için Ahlak Eğitimi*) eserinde, rekabetten ziyade diyaloğa dayalı; katılımcı demokrasiyi ve akıl yürütme becerilerini destekleyen; alan ayrımına dayalı kapsamlı bir öğretmen eğitimi ve sınıf içi uygulama programının içeriği ve çıktıları ayrıntılandırılmaktadır.

Developing Inclusive Youth (*Kapsayıcı Genliğin Geliştirilmesi)* projesi ise, öğretmen rehberliğinde etnisite temelli akran çatışması senaryoları tartışılırken ahlaki akıl yürütmeyi daha çok kullanan öğrencilerin dışlanmayı daha olumsuz değerlendirdiklerini, farklı etnisitelerden akranlarına daha yüksek empati gösterdiklerini ve onlarla etkileşim kurma (örn. birlikte oyun oynama) isteklerini daha sık dile getirdiklerini göstermektedir. Bununla birlikte öğrenciler, dışlamanın yanlış olduğunu kabul etseler de akranlarının etnisite temelli dışlamayı sürdüreceğini öngörmektedir. Bu durum, değişimin yalnızca bireysel ahlaki muhakemenin güçlendirilmesine değil; aynı zamanda sosyal-geleneksel alandaki akran normları ile okul kurallarının eleştirel biçimde gözden geçirilip dönüştürülmesine bağlı olduğunu göstermektedir (Yee vd., 2025). Sonuç olarak, farklı seslerin duyulup görülebildiği heterojen sınıf ortamları kurmak ve yerleşik gelenekleri sorgulamak, ahlaki yargıları eşitlikçi gündelik uygulamalara çevirmek için kritik önemdedir.

SONUÇ

Piaget ve Kohlberg, ahlaki yargının ahlaki olmayan diğer bilişsel kavrayışlar içinden gelişen bilişsel yapılara dayandığını; Turiel ise ahlaki, toplumsal ve kişisel alanların baştan itibaren ayrı epistemik alanlar olduğunu ve gelişimin bu alanlar arasında koordinasyonla ilerlediğini savunur. Üç çizgi de epistemik boyuta odaklanır: Piaget'nin genetik epistemolojisi, bilginin ve ahlaki yargının sosyal etkileşim ile düzenleyici organizma süreçleri içinde oluştuğunu; Kohlberg ise ahlaki akıl yürütmenin evresel ve biçimsel bir yapıda, toplumsal perspektif alma ve düzen kavrayışının gelişimiyle derinleştiğini ileri sürer. Bu iki yaklaşımda da ahlaki olan, geniş bir toplumsal kavrayış zemininin içinden yükselir. Sosyal Alan Kuramı'nda ise ahlaki (zarar–hak–adalet), toplumsal-geleneksel (otorite–uzlaşı) ve kişisel (özerklik) baştan itibaren farklı epistemik alanlardır. Ahlaki ve sosyal gelişim, bu alanların ayrışması ve aralarındaki koordinasyonun rafine olmasıdır. Özetle, bu makale, yapısal-gelişimsel yaklaşımla ahlaki ve sosyal gelişimi araştıranlar için Türkçede kavramsal netlik ve yöntemsel tutarlılığın önemini göstermeyi amaçlamaktadır. Bu netliğin, son 50 yılda Sosyal Alan Kuramı kullanılarak yapılan ampirik çalışmaları yorumlamaya ve yeni araştırma soruları sormaya yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Destek Bilgisi: Herhangi bir kurum ve/veya kuruluştan destek alınmamıştır.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması yoktur.
Etik Onayı: Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazar(lar)ına aittir.
Etik Kurul Onayı: Çalışma kamuya açık ikincil verilerin kullanılmasıyla oluşturulmuştur.
Araştırmacıların Katkı Oranı: Çalışma tek yazarlı olup katkı oranı %100'dür.

KAYNAKÇA

Acar, M. (2017). When fairness clashes with personal autonomy and parental authority: A comparison of daughters' and mothers' reasoning in two cultural contexts in Turkey. *The Journal of Genetic Psychology*, *178*(3), 179-192.

Acar, M. (2020). Turkish teachers' social judgements on autism spectrum-based exclusion in primary schools. *British Journal of Special Education*, *47*(4), 452-466.

Acar, M. (2022). Development of Social and Moral Judgments in the Turkish Context. In *Childhood in Turkey: Educational, Sociological, and Psychological Perspectives* (pp. 163-174). Cham: Springer International Publishing.

Acar, M., Özen, A., ve Kılıç, Ö. (2020). Hadi oynayalım: Okul öncesi çocukların otorite, kural ve kural ihlalini oyun bağlamında değerlendirmeleri. *Kastamonu Education Journal*, *28*(3), 1429-1437.

Acar, M., ve Balcan, F. (2024). "Öğretmenin Yerinde Olsam...": Dördüncü Sınıf Öğrencilerinin Sınıf İçi Öğretmen Tutumlarına Yönelik Değerlendirmeleri. *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, (60), 1654-1670.

Chomsky, N. (1980). *Rules and Representations*. New York, NY: Columbia University Press.

Çam, Z., Çavdar, D., Seydooğulları, S., ve Çok, F. (2012). Ahlak gelişimine klasik ve yeni kuramsal yaklaşımlar. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, *12*(2), 1211-1225.

Dworkin, R. (2013). *Taking rights seriously*. London: A&C Black.

Eroğlu, M. (2023). Çocukluk döneminde bilişsel gelişim: Piaget ve Vygotsky'nin bilişsel gelişim kuramlarının incelenmesi ve karşılaştırılması. *Eğitim ve Yeni Yaklaşımlar Dergisi*, *6*(1), 69-77.

Gönül, B., ve Acar, B. Ş. (2018). Çocukların toplumsal cinsiyet bağlamında sosyal dâhil etme yargıları. *Türk Psikoloji Dergisi*, *33*(82), 67-80.

Gönül, B., Şahin-Acar, B., and Killen, M. (2023). Perceived contact with friends from lower socioeconomic backgrounds reduces social class-based exclusion. *Developmental Science. 27, e13440* https://doi.org/10.1111/desc.13440.

Gönültaş, S., and Mulvey, K. L. (2023). Do adolescents intervene in intergroup bias-based bullying? Bystander judgments and responses to intergroup bias-based bullying of refugees. *Journal of Research on Adolescence*, *33*(1), 4-23.

Gönültaş, S., and Mulvey, K. L. (2019). Social-developmental perspective on intergroup attitudes towards immigrants and refugees in childhood and adolescence: A roadmap from theory to practice for an inclusive society. *Human Development*, *63*(2), 90-111.

Haidt, J. (2025). *Doğru Akıl: Neden İyi İnsanlar Siyaset ve Din Yüzünden Bölünür?* (A. K. Çifçi, Çev.). Ankara: Felix Kitap.

Kant, I. (1982). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev. Kuçuradi, İ., ve Tunçay, M.) Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Kohlberg, L. (1963). Stage and sequence: The cognitive-developmental approach to socialization. In *The first half of the chapter is a revision of a paper prepared for the Social Science Research Council, Committee on Socialization and Social Structure, Conference on Moral Development, Arden House, Nov 1963.* New York: Garland Publishing.

Kohlberg, L. (1971). From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development. *Cognitive Development and Epistemology,* Cambridge, MA: Academic Press.

Kuyel, N. and Acar, M. (2025). High school and university students' reasoning about decision-making autonomy and parental authority legitimacy in child-mother conflicts. *British Journal of Developmental Psychology*. https://doi.org/10.1111/bjdp.12567

Meriç, A., ve Özyürek, A. (2018). Okul öncesi dönem çocukların ahlaki ve sosyal kural bilgilerinin incelenmesi. *OPUS International Journal of Society Researches*, *8*(14), 137-166.

Nucci, L. P. (2001). *Education in The Moral Domain*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nucci, L. (2009). *Nice is Not Enough: Facilitating Moral Development.* New York: Pearson.

Nucci, L. P., Killen, M., and Smetana, J. G. (1996). Autonomy and the personal: Negotiation and social reciprocity in adult-child social exchanges. *New Directions for Child and Adolescent Development*, *1996*(73), 7-24.

Nucci, L., and Ilten-Gee, R. (2021). *Moral Education for Social Justice*. New York: Teachers College Press.

Özsarı, E. ve Özçelik, A. D. Ö. (2020). Toplumsal Alan Kuramına Göre Türkiye'de Orta Çocukluk Dönemindeki Ahlaki Gelişim. *Journal of Faculty of Educational Sciences*, *53*(3), 1051-1074.

Piaget, J. (1932). *The Moral Judgment of The Child*. Milton Park: Routledge.

Piaget, J. (1971). *Biology and Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

Rawls, J. (2017). A theory of justice. In *Applied Ethics* (pp. 21-29). Milton Park: Routledge.

Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., and Park, L. (1997). The "big three" of morality (autonomy, community, divinity) and the "big three" explanations of suffering. In A. M. Brandt & P. Rozin (Eds.), *Morality and health* (pp. 119–169). Milton Park: Routledge.

Smetana, J. G. (1981). Preschool children's conceptions of moral and social rules. *Child Development*, , 4(52), 1333-1336.

Smetana, J. G., Daddis, C., and Chuang, S. S. (2003). "Clean your room!" A longitudinal investigation of adolescent-parent conflict and conflict resolution in middle-class African American families. *Journal of Adolescent Research*, *18*(6), 631-650.

Thompson, E. (2007). *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Cambridge: Harvard University Press.

Turiel, E. (1983). *The development of social knowledge: Morality and convention*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turiel, E. (2002). *The culture of morality: Social development, context, and conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turiel, E., and Dahl, A. (2019). The development of domains of moral and conventional norms, coordination in decision-making, and the implications of social opposition. In N. Roughley & K. Bayertz (Eds.), *The normative animal? On the anthropological significance of social, moral, and linguistic norms* (pp. 195–213). Oxford: Oxford University Press.

Yau, J. and Smetana, J. G. (2003). Conceptions of moral, social-conventional, and personal events among Chinese children. *Child Development*, *74(3*), 647–658.

Yee, K. M., Raz, K. L., Sims, R. N., and Killen, M. (2025). Developing inclusive youth: Children's moral reasoning predicts inclusive orientations. *Social Psychology of Education*, *28*(1), 156. https://doi.org/10.1007/s11218-025-10117-6

Yıldırım, Y. (2016). Eğitim sosyolojisi perspektifi ile Piaget ve Vygotsky'nin bilişsel gelişim kuramları üzerine sosyolojik bir analiz denemesi. *Bartın University Journal of Faculty of Education, 5*(2), 617–628. https://doi.org/10.14686/buefad.v5i2.5000191537

Yoo, H. N., and Smetana, J. G. (2022). Distinctions between moral and conventional judgments from early to middle childhood: A meta-analysis of social domain theory research. *Developmental Psychology*, *58*(5), 874-889.

Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler Dergisi
2025, 8(11): 842-855.
https://doi.org/10.26677/TR1010.2025.1597
ISSN: 2667–422X Dergi web sayfası: www.sobibder.org

KAVRAMSAL MAKALE

Platon'da Varlık Kavramı ve İslâm Felsefesindeki Yansımaları

Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Batman, e-posta: abozyigit72@hotmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7554-4008

Öz

Felsefenin en kadim meselelerinden biri olan varlık kavramı, düşünce tarihi boyunca varlığın tanımı, ilkesi, türleri, başlangıcı ve sona erip eremeyeceği gibi sorular temelinde tartışılmıştır. Tartışmalar boyunca varlığın mahiyeti, hep felsefi düşüncenin merkezinde yer almaya devam etmiştir. Varlığın anlamı, niteliği ve ontolojik konumu üzerine yapılan sorgulamalar, felsefenin gelişiminde belirleyici olmuştur. İlkçağ filozoflarından Platon, varlığı idealar dünyası ekseninde değerlendirmiş ve onu duyusal dünyanın ötesinde, değişmez ve kalıcı bir gerçeklik olarak tanımlamıştır. Platon'a göre idealar, gerçek anlamda var olandır; duyusal dünyadaki varlıklar ise sürekli değişim ve oluş içinde olduklarından tam anlamıyla var değildir. İslam filozofları Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ ise bu anlayışı geliştirerek, varlığı zorunlu ve mümkün varlık ayrımıyla ele almış, varlık-mahiyet ilişkisi üzerinde durmuşlardır. Bu metafizik yaklaşım, sonraki dönemlerde hem İslam düşüncesinde hem de Batı felsefesinde etkili olmuştur. Bu çalışmada, varlık kavramının tarihsel-felsefi gelişimi, Platon'un varlık anlayışı ve bu anlayışın İslam filozofları üzerindeki etkileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Varlık, Ontoloji, Platon, Metafizik.
Makale Gönderme Tarihi: 22.09.2025
Makale Kabul Tarihi: 04.11.2025

Önerilen Atıf:
Bozyiğit, A. (2025). Platon'da Varlık Kavramı ve İslâm Felsefesindeki Yansımaları, *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi*, 8(11): 842-855.

Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences
2025, 8(11): 842-855. https://doi.org/10.26677/TR1010.2025.1597
ISSN: 2667–422X Dergi web sayfası: www.sobibder.org

CONCEPTUAL PAPER

The Concept of Existence in Plato and Its Reflections in Islamic Philosophy

Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT, Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Batman, e-mail: abozyigit72@hotmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7554-4008

Abstract

The concept of existence, one of philosophy's most ancient issues, has been debated throughout the history of thought, centering on questions such as its definition, principle, types, beginning, and whether it can end. Throughout these debates, the nature of existence has consistently remained central to philosophical thought. Questions concerning the meaning, nature, and ontological status of existence have been decisive in the development of philosophy. The ancient philosopher Plato evaluated existence within the framework of the world of ideas, defining it as an unchanging and permanent reality beyond the sensory world. According to Plato, ideas are truly existent; entities in the sensory world, however, are in a constant state of change and formation, and therefore do not truly exist. The Islamic philosophers Kindi, Farabi, and Ibn Sina developed this understanding, distinguishing between necessary and contingent existence and emphasizing the relationship between existence and nature. This metaphysical approach has influenced both Islamic thought and Western philosophy in later periods. In this study, the historical-philosophical development of the concept of being, Plato's understanding of being and the effects of this understanding on Islamic philosophers will be discussed.

Keywords: Islamic Philosophy, Being, Ontology, Plato, Metaphysics.
Received: 22.09.2025
Accepted: 04.11.2025

Suggested Citation:
Bozyiğit, A. (2025). The Concept of Existence in Plato and Its Reflections in Islamic Philosophy, *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 8(11): 842-855.

GİRİŞ

Varlık, felsefenin en kadim ve temel problemlerinden biridir. İnsan aklının evrensel düzeyde yöneldiği ilk sorulardan biri olan "ne vardır?" yahut "varlık nedir?" sorusu, felsefi düşüncenin başlangıç noktasını teşkil eder. Bu bağlamda Antik Yunan felsefesinin kurucu figürlerinden biri olan Platon (MÖ 427 – MÖ 347), varlık meselesine dair sistematik bir yaklaşım geliştirmiş ve bu yaklaşım hem döneminin düşünsel atmosferini hem de kendisinden sonraki felsefi gelenekleri derinden etkilemiştir. Platon'un idealar kuramı çerçevesinde temellendirdiği varlık anlayışı, yalnızca duyusal dünyanın ötesinde bir gerçekliği kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda metafizik, epistemoloji ve ontolojiyi bir bütünlük içinde ele almıştır.

Platon'un düşüncesinde gerçek varlık, duyularla algılanan nesnelerde değil, onların "değişmez" ve "mükemmel" formu olan idealar âleminde temellenir. Ona göre duyusal dünya, sürekli değişim ve oluş hâlindedir; bu nedenle hakiki bilgiye konu olamaz. Oysa idealar, değişmeyen, ezelî ve ebedî varlıklar olarak gerçekliğin esasını oluşturur. Bu yaklaşım, varlığı fiziksel olguların ötesinde aşkın bir düzlemde temellendirme çabası olarak, özellikle metafizik düşüncenin seyrini köklü biçimde etkilemiştir. Bu bağlamda Platon, yalnızca bir ontoloji değil, aynı zamanda bir bilgi teorisi (epistemoloji) de sunar. Gerçek bilgi, ancak akılla kavranan bu değişmeyen varlık alanına yönelmekle mümkündür (Platon, 2016:262-63).

İslâm dünyasında Platon'un düşünceleri, özellikle Helenistik dönemde şekillenen Yeni Eflatuncu (Neoplatoncu) yorumlar aracılığıyla etkili olmuştur. Plotinos'un (MS 205 – 270) fikirlerinden beslenen bu yorumlar, ilk olarak Antik Yunanca'dan Süryanice'ye, ardından Arapçaya tercüme edilerek İslâm filozoflarının düşünce dünyasına dâhil edilmiştir. Bu çeviri faaliyetleri, 9. yüzyılda Beytü'l-Hikme çevresinde sistemli bir hâle gelmiş; başta Fârâbî (872 – 950), İbn Sînâ (980 – 1037) ve İbn Rüşd (1126 – 1198) olmak üzere birçok İslâm filozofu, Platon'un varlık anlayışını kendi felsefî sistemleriyle bütünleştirmiştir. Bu filozoflar, Platon'un idealarına karşılık gelen kavramları İslâmî kozmoloji ve Tanrı anlayışı ile yorumlamış; böylece hem bir aktarım hem de bir özgünleştirme süreci meydana gelmiştir.

Platon'un varlık anlayışı, yalnızca felsefi bir metafizik çerçeve sunmakla kalmaz; aynı zamanda ahlâk, siyaset ve kozmoloji gibi alanlarda da temel bir zemin işlevi görür. İdealar yalnızca epistemolojik açıdan hakikatin ölçütü değil, aynı zamanda ahlâki ve ontolojik olarak en yüksek değerleri temsil eder. İyilik ideası, tüm diğer idealların temelinde yer alır ve en yüksek varlık ile en yüksek bilgi kaynağı olarak kabul edilir. Bu çerçevede Platon'un varlık anlayışı, teolojik bir yön de kazanır; çünkü mutlak ve değişmez olanın arayışı, Tanrısal bir ilke olan "İyi" ideasına ulaşır. Bu yaklaşım, İslâm felsefesinde Allah'ın mutlak varlık ve zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) oluşu fikriyle dikkat çekici paralellikler arz eder.

İslâm filozofları, özellikle Meşşâî gelenek içerisinde, Platon'un varlık ve bilgi anlayışını Aristo'nun sistematik diliyle harmanlayarak yeni bir metafizik yapı inşa etmişlerdir. Bu süreçte İbn Sînâ, varlığı özden (mâhiyet) ayırarak metafiziğe radikal bir açılım getirmiştir. Ona göre varlık (vücûd), mahiyetin dışında ve ona arız olan bir unsurdur; bu da İbn Sînâ'yı, varlık hakkında yeni bir ontolojik tasnife götürür: Zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) ve mümkün varlık (mümkinü'l-vücûd) (İbn Sînâ, 2012b:35-36).

Her ne kadar İbn Sînâ'nın sistemi Aristocu kategorilere dayanıyor görünse de Tanrı'nın aşkınlığı ve evrenin zorunlu akıl düzeni içinde açıklanması gibi yönleriyle Platoncu eğilimleri barındırır. Özellikle sudûr teorisi bağlamında, Yeni Eflatunculuğun güçlü etkileri hissedilir.

Diğer yandan, Platon'un idealar dünyasının, İslâm düşüncesindeki benzer yansımalarından biri de "ayrık akıllar" doktrininde görülebilir. Farabî'ye göre ilk varlık olan Allah'tan birinci akıl taşar; ardından bu süreç devam ederek on ayrı akıl ortaya çıkar ve sonuncusu "faal akıl"dır

(Fârâbî, 1986a:56). Bu yapı, Platon'un idealar evrenini düzenleyen aşkın ilkeler sistemine benzer bir metafizik tasarımdır. Ancak İslâm felsefesi, bu kavramsal öğeleri vahiy, peygamberlik ve ahlâk gibi İslâmî ilkelerle bağdaştırarak daha bütüncül bir düşünce sistemi inşa etmiştir. Böylece Platoncu varlık anlayışı, İslâm düşüncesinde yalnızca felsefi bir etki olarak kalmamış, aynı zamanda dinî ve kültürel bağlamda yeniden şekillendirilmiştir.

ANTİK ÇAĞDA VARLIK KAVRAMI

Ontoloji ve metafizik, tarih boyunca varlık sorununu farklı perspektiflerden ele almış; Herakleitos (M.Ö. 540-480) varlığı sürekli oluş ve değişim süreci olarak görürken, Demokritos (M.Ö. 460), Hobbes (1588-1679) ve Marx (1818-1883) gibi filozoflar varlığı maddeye indirgemiştir. Buna karşılık Descartes (1596-1650), varlığı ruh ve madde düalizmi çerçevesinde temellendirmiş, Hume (1711-1776) ve Husserl (1859-1938) fenomenolojik yaklaşımı benimseyerek varlığı görünüş ve deneyim alanıyla sınırlandırmışlardır. Platon'un (M.Ö. 427-347) idealist ontolojisi ise varlığı ezelî ve değişmez idealarla özdeşleştirmiş, duyusal dünyayı bu idealların eksik yansımaları olarak değerlendirmiştir. Böylece Batı düşüncesinde varlık, oluş, madde, idea, düalizm ve fenomen boyutlarında farklı yönelimlerle temellendirilmiştir (Saruhan, 2017:24).

Antik felsefenin ilk döneminde felsefe, esasen varlık üzerine bir soruşturma olarak doğmuş; ilk doğa filozofları, görünen olguların ardında bir düzen bulunduğunu savunarak çokluğu birliğe indirgeme çabasıyla varlığın temelindeki ilk ilke olan arkheyi araştırmışlardır. Deneysel araçlardan yoksun bu dönemde varlık üzerine düşünme daha çok spekülatif bir karakter taşırken, zamanla ontoloji felsefî düşüncenin merkezinde yer alan en eski ve temel disiplinlerden biri hâline gelmiştir (Cevizci, 2016:31).

Thales'in felsefî önemi, "neyin gerçekten var olduğu" sorusunu ilk kez sistematik biçimde ele almış olmasından kaynaklanır. Ona göre görünen çokluğun ardında, değişmeyen ve kalıcı bir gerçeklik bulunmaktaydı; bu da bütün varlıkların türediği arkhe idi. Thales, bu ilk ilkeyi su olarak belirlemiş; çünkü suyun hayatla doğrudan bağı, farklı hallere dönüşebilme özelliği ve doğadaki temel rolü, onun varlığın kaynağı olduğunu düşündürmüştür. Böylece Thales, görünüş-gerçeklik ve çokluk-birlik ayrımı üzerinden varlığı açıklamaya çalışarak felsefe tarihinde ilk ontolojik yaklaşımı ortaya koymuştur (Arslan, 2006:88-89; Aster, 2005:65-66; Cevizci, 2016:33-34).

Anaksimandros, varlık anlayışında hocası Thales'i aşarak arkheyi su gibi belirli bir unsurda değil, nitelikçe belirsiz ve nicelikçe sınırsız bir ilke olan apeironda temellendirmiştir. Ona göre evrendeki tüm karşıtlıklar ve varlıklar, ezelî ve ölümsüz olan bu ilkeden türemektedir. Böylece Anaksimandros, çokluğun birliğe indirgenmesi sorununa daha soyut bir çözüm getirerek, varlığı açıklamada doğum, ölüm ve karşıtlıkların kökenini apeiron kavramıyla izah etmeye çalışmıştır (Arslan, 2006: 98; Aster, 2005:68-69 Cevizci, 2016:36-37).

Anaksimenes, varlığın temelini (arkhe) hava (aer) olarak kabul etmiştir. Ona göre hava, sonsuz ve birlikli bir ilk maddedir; yoğunlaşma ve seyrekleşme süreçleriyle ateş, rüzgâr, bulut, su, toprak ve taş gibi bütün varlık türlerini meydana getirir. Böylece, birlikten çokluğa geçişi açıklamaya çalışan ilk düşünürlerden biri olmuştur. Ayrıca hava, nefes ve ruh ile özdeş tutulduğu için evrendeki canlılığın da kaynağıdır. Bu anlayış hem varlığın maddi temelini hem de yaşam ve ruhun ilkesini tek bir öğede birleştirmesi bakımından önem taşır (Cevizci, 2016:22-23).

Herakleitos'un varlık anlayışına göre evren sürekli bir değişim ve akış içindedir; hiçbir şey durağan değildir ve her şey sürekli oluşum halindedir. Bu oluşum, karşıt güçlerin çatışması ve etkileşimi sayesinde meydana gelir; iyi-kötü, sıcak-soğuk, yaşam-ölüm gibi karşıtlar birbirine bağlıdır ve varlık onların birliğiyle mümkündür. Evrenin temel maddesi olarak ateşi kabul eden

Herakleitos, ateşi hem değişimin hem de oluşum sürecinin simgesi olarak görür. Tüm bu değişimlerin bir ölçüye ve yasaya göre gerçekleştiğini belirterek, evrendeki düzenin ve aklın temelini logos kavramıyla açıklar; logos, hem kozmik yasa hem de insan aklıdır. Gerçek bilgiye ancak akıl aracılığıyla ulaşılabileceğini savunan filozof, duyuların yanıltıcı olduğunu ve insanın logosu kavrayarak hem teorik hem de pratik bilgelik kazanabileceğini vurgular. Bu bağlamda Herakleitos, evreni karşıtların birliği ve sürekli akış temelinde açıklayan, değişimi varlığın özü olarak gören bir filozoftur (Arslan, 2006: 187-188; Gökberk, 2004:25-26).

Parmenides'in varlık anlayışı, felsefe tarihinde köklü bir dönüm noktasıdır. Ona göre "Varlık vardır, var olmayan yoktur" ilkesi hakikatin temelini oluşturur. Varlık, yokluktan gelemez; çünkü hiçten hiçbir şey çıkmaz. Dolayısıyla varlık ezelî, ebedî, yaratılmamış ve yok edilemezdir. Parmenides'e göre varlık tek, bölünmez, değişmez, hareketsiz ve süreklidir. Boşluk yoktur; bu nedenle varlık parçalanamaz ve her yönüyle aynıdır. Onu sınırlayacak başka bir şey bulunmadığı için varlık bütündür ve bir küre gibi tamdır. Değişim, oluş ve yok oluş yalnızca duyuların yanıltıcı görünüşüdür; hakikatte yalnızca değişmez varlık vardır. Bu yaklaşım, duyusal deneyime dayalı çoğulluk ve değişim anlayışını reddeder; akıl yoluyla kavranan biricik, mutlak ve değişmez varlığı temellendirir. Böylece Parmenides, Platon ve sonraki metafizik düşünceler için güçlü bir felsefi temel oluşturmuştur (Cevizci, 2016:57-59; Gökberk, 2004:28-29). Zenon ise hocası Parmenides'in bir, değişmez ve bölünmez varlık anlayışını savunur. Çokluk, hareket ve değişimin mantıksal olarak imkânsız olduğunu göstermek için paradokslar kullanır (Akhilleus ve kaplumbağa, Ok, Stadyum). Ona göre varlık tek, sürekli, hareketsiz ve bütüncüldür; hareket ve değişim yalnızca yanılsamadır. Böylece Zenon, duyusal algının ötesinde, akıl yoluyla hakikatin kavranabileceğini vurgular (Cevizci, 2016:62-63).

Pythagorasçılar, varlık anlayışlarını İyonya okulundan farklı bir biçimde geliştirmişlerdir. Onlara göre varlığın özü maddede değil, formda ve matematiksel ilkelerde aranmalıdır. Evreni açıklarken maddenin kendisinden çok, onun yapısını ve işlevini belirleyen sayısal ilişkiler ve düzen ön plana çıkar. Bu yüzden Pythagorasçılar için varlık, sayılarla ve matematiksel oranlarla temellendirilen bir düzendir (Arslan, 2006:148-149; Cevizci, 2016:47-48).

Plüralist filozoflar, Sokrates öncesi doğa felsefesinin dördüncü dönemi çerçevesinde, varlığın temelini tek bir unsurda görmeyi reddederek çoklu arkheler üzerine düşünmüşlerdir. Empedokles, Anaksagoras ve Atomcu okulun temsilcileri olan Leukippos ile Demokritos, Elealıların değişmez ve ezeli varlık anlayışıyla sağduyunun gözlemlediği değişme olgusunu uzlaştırmaya çalışmışlardır. Empedokles, dört kök madde—toprak, su, hava ve ateş—ile değişme ve oluşu açıklamış, bu öğelerin birleşip ayrılmasını yöneten iki temel güç olarak Sevgi ve Nefret'i öne sürmüştür. Anaksagoras ise, varlıkların temelinde sonsuz sayıda tohum (homoimeri) olduğunu ve her şeyde her şeyden bir parça bulunduğunu savunarak, evrendeki çeşitliliği açıklamak için tinsel bir ilk olan Nous'u hareket ettirici neden olarak kullanmıştır. Atomcu filozoflar ise, tüm çokluğun tek bir madde türü olan atomlardan oluştuğunu öne sürerek, niceliksel farklılıklarla niteliksel çeşitliliği açıklamayı amaçlamışlardır. Böylece plüralistler, değişmez ve ezeli öğelerle, gözlemlenen değişme ve oluşu bir araya getirerek, doğa felsefesinde hem metafizik hem de rasyonel açıklamaları birleştirmişlerdir. Bu yaklaşım, hem varlık felsefesi hem de bilgi teorisi açısından, akıl ve duyuların eşgüdümlü kullanımını öne çıkaran bir metodoloji geliştirmiştir (Cevizci, 2016:76-77). Sofistler ise görünüşleri gerçekliğin temel boyutu olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre, varlık yalnızca insan algısına sunulan fenomenlerden ibarettir; nesnelerin bağımsız, değişmez bir özü yoktur. Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" sözü, bu anlayışın özünü yansıtır: Gerçeklik, algılayan bireye göre değişir (Cevizci, 2016:112-113).

Aristoteles'e göre varlık, bir şeyin tözü, bir niteliği, bir niceliği veya bu tür diğer yüklemlerden birini ifade eder. 'Bir şeyi o şey yapan şey,' bir bakıma onun tözünü (cevher) ifade eden şey anlamındadır. Ona göre bir şeyin ne olduğunu söylediğimizde onun insan veya Tanrı olduğunu söyleriz. Bu bakımdan varlığın gerçek anlamı, başka bir deyişle mutlak anlamda varlık, ancak töz olabilir. Varlığın ne olduğu sorunu, aslında tözün ne olduğu sorunudur (Aristoteles, 1996:1028a: 10). Aristoteles'in bu açıklamalarından hareketle ilk bakışta varlığı hakikatte mâhiyetten ibaret gördüğü sonucu çıkarılabilir. Ancak başka eserlerine bakıldığında ona göre mâhiyet kadar varlık da önemlidir. Çünkü bir şeyin mâhiyetinin bilgisine ulaşmak o şeyin varlığına bağlıdır. Bir şeyin varlığı bilinmeden mâhiyeti sorgulanamaz.

Varlık kavramı, İlk Çağ'dan itibaren felsefenin kurucu meseleleri arasında değerlendirilmiş; özellikle Aristoteles, varlığı "cevher" (ousia) olarak temellendirip onun dışındaki belirlenimleri "araz" şeklinde açıklayarak ontolojiyi sistematik bir disiplin hâline getiren ilk filozof olmuştur (Demir, 2020:47-48; Ülken, 1968:111). Aristoteles'e göre, Miletoslu filozoflar varlığı açıklama çabalarında esasen maddi nedene yoğunlaşmışlardır. Onlar, her şeyin kendisinden türediği arkheyi belirlemek suretiyle varlığın mahiyetini ortaya koyabileceklerini ve böylece gerçekten var olanı tespit edebileceklerini düşünmüşlerdir (Cevizci, 2016:32).

Aristoteles, İkinci Analitikler'de bir şeyin bilgisini elde etmenin onun var olup olmadığını sorgulamaktan geçtiğini, var olduğunu bildikten sonra mâhiyetinin ne olduğunun sorulabileceğini belirtir (Aristoteles, 1949:309; Fazlurrahman, 2010:193-194). Ona göre varlık, bütün var olanların ortaklaşa taşıdıkları bir nitelik olup, (Aristoteles 1996:1003a-185-86) kendinde şeyin varlık ve mâhiyeti ayrıdır. İnsanın tabiatı ile insanın 'var' olması farklı şeylerdir. Bir şeyin varlığı (existence) ancak burhanla kanıtlanmalıdır ve varlık, cins olmadığından şeyin mâhiyeti değildir. Varlık (being) kavramı, şeyin mâhiyetini oluşturmayan ama her şeye uygun düşen en tümel yüklemdir (Aristoteles, 1996b; 1988b-117-118). Varlık en tümel yüklem olduğundan herhangi bir yüklem kategorisine yerleştirilemez. En tümel yüklem olan varlığın yüklendiği tekil şeylerle ilişkisine baktığımızda Aristoteles'e göre, varlık şeylerin mâhiyetine ait olup, mâhiyete arız olmadığı için, bir şeyi var olan diye nitelerken ona o şeyin mâhiyetinin üstünde ve ötesinde belirli bir özellik atfetmememiz gerekir (Aristoteles, 1996b:1003; Fazlurrahman, 2010:193-194).

Aristoteles'in varlık anlayışı, metafiziği "varlık olarak varlığı" konu edinen bir bilim olarak temellendirmesine dayanır. Ona göre fizik veya biyoloji gibi bilimler varlığın belli bir yönünü incelerken, ontoloji varlığın en temel ilkelerini araştırır. Bu çerçevede Aristoteles, varlığı kategoriler yoluyla ele alır ve varlığın ilk anlamını töz (ousia) üzerinden belirler. En temel ve gerçekten var olan varlık, birinci dereceden töz dediği bireysel varlıklardır ("şu insan", "şu at" gibi). Türler ve cinsler ikinci dereceden tözler olup bireylerden sonra gelir; nitelik, nicelik, ilişki gibi özellikler ise bağımlı bir varoluşa sahiptir. Yani bireyler olmadan türler, cinsler ve ilinekler var olamaz. Bu nedenle Aristoteles'te ontolojik öncelik bireylere aittir. Platon'un İdealarını bağımsız ve en gerçek varlık kabul etmesine karşılık Aristoteles, tümellerin (tür ve cinslerin) bireylere ontolojik olarak bağımlı olduğunu savunur. Ancak, değişmez ve ezeli-ebedi olduklarından dolayı bilimsel bilginin konusu tümellerdir. Böylece Aristoteles'in ontolojisi hem bireylerin varlıksal önceliğini hem de tümellerin bilgi bakımından üstünlüğünü bir arada taşır (Cevizci, 2016:393-394).

PLATON'DA VARLIK KAVRAMI

Platon'un varlık anlayışı, Parmenides'in değişmez ve tek varlık öğretisi ile Herakleitos'un sürekli oluş felsefesi arasında bir uzlaştırma girişimi olarak değerlendirilebilir. Parmenides'in mutlak birliğe indirgenmiş, değişmez varlık tasarımı ile Herakleitos'un yalnızca değişime dayalı "oluş" vurgusu Platon'a göre tek başına yeterli değildir. Bu nedenle Platon, varlığı özünde bir kuvvet

ve oluşla bağlantılı bir gerçeklik olarak düşünür; ancak bu oluş, varlıktan bağımsız değildir, tersine onun bir tavrı veya görünümleridir. Bu yaklaşım, mutlak varlık-yokluk karşıtlığını reddederek, "aynı–başkası" ve "bir–çok" ilişkileri üzerinden varlığı açıklamaya yönelir. Böylece Platon, hem Parmenides'in tek ve değişmez varlık anlayışını hem de Herakleitos'un salt değişime indirgenen ontolojisini aşarak, varlığı hem süreklilik hem de değişim boyutunu içeren daha bütüncül bir perspektifte temellendirir (Eflâtun, 1989:52-53; 1997:91-92; Ülken, 1968:11).

Platon'a göre varlık ne birlik ne de ikilik kategorisi içinde tutarlı biçimde açıklanabilir; mutlak monizm ve düalizm antinomilere yol açtığından, varlığın mahiyeti yokluk kadar problematik ve ifade edilmesi güçtür. Platon, varlığı yalnızca maddeyle özdeşleştirenlerle onu salt İdealarla tanımlayan görüşleri eleştirerek, varlığı "etkileme ve etkilenme gücü" olarak tanımlar. Böylece varlık hem cisimsel hem de cisimsiz boyutları içeren, hareket, hayat ve düşünceyle birlikte dinamik bir gerçeklik olarak anlaşılır. Platon'a göre varlık, hareket ve sükûnet gibi karşıtların ötesinde yer alan en yüksek ilkedir; fakat aynı zamanda onların pay aldığı bir alan olarak farklılık ve birliği uzlaştırır. Böylece varlık, karşıtları kuşatan çok boyutlu ve diyalektik bir yapıya sahiptir (Eflâtun, 1997:62-64).

Platon'un varlık anlayışı, hakiki varlığı duyusal dünyanın değişken görünümlerinde değil, değişmeyen ve akılla kavranabilen İdealar dünyasında temellendirir. Evren, kör bir tesadüfün değil, tanrısal aklın (Nous) düzenleyici ilkesinin ürünüdür. Bu bakımdan gerçek varlık, yalnızca görünen değil, akıl yoluyla kavranabilen ve ilahi bir amaçla yönlendirilen bir düzene bağlıdır. İdealar içinde en yüce olan İyi İdeası hem bilginin hem de ahlaki düzenin kaynağını oluşturur. Böylece Platon'da metafizik, epistemoloji, etik ve siyaset teleolojik bir bütünlük içinde birleşir (Birand, 1958:55-56; Eflâtun, 1997:104-105).

Görüldüğü üzere Platon'un varlık anlayışı, iki dünyalı metafiziğe dayanarak duyusal alanı görünüş, İdealar dünyasını ise hakiki varlık düzeyi olarak temellendirir. Bu çerçevede duyusal varlıklar sürekli değişim içinde olduklarından ancak İdealardan aldıkları pay sayesinde anlaşılır ve bilgi konusu olabilirler; çünkü kesin bilgi (episteme), yalnızca değişmez ve ezeli-ebedi İdealarla ilgilidir. Platon, evreni rastlantısal bir bütün değil, Demiourgos'un rasyonel tasarımıyla İdeaları örnek alarak kurduğu teleolojik ve estetik bir düzen olarak görür. Bu kozmik düzen, aynı zamanda etik ve politik düzeyde de örnek teşkil eder; insan ruhu mikrokozmos olarak makrokozmostaki düzenle paralellik taşır, ruhun içsel uyumu bireysel erdem ve adaletin, bireysel adalet de toplumsal düzenin temelini oluşturur. Dolayısıyla Platon'un sistemi ontoloji, epistemoloji ve ahlakı iç içe geçirir: varlık İdealarla temellenir, bilgi onların bilgisi olarak kesinlik kazanır ve bu metafizik düzen, insana hem bireysel hem toplumsal hem de politik yaşamda "en iyi" olanı gerçekleştirme yönünde normatif bir zemin sağlar. Böylece Platon'un varlık anlayışı, felsefeyi yalnızca teorik bir çerçeve olmaktan çıkarıp, aynı zamanda etik ve politik bir yaşam idealinin kaynağı hâline getirir (Cevizci, 2016:209-210; Gökberk, 2004:72-73).

Platon, Timaeos'ta varlığı, değişmez ve ezelî-ebedî İdeaların modeli üzerinden şekillenen kozmik bir düzen olarak temellendirir. Evren, doğrudan İdeaların değil, Demiourgos'un akıl yoluyla onları örnek alarak biçimlendirdiği duyusal şeylerden oluşur. Bu nedenle fenomenal dünya sürekli oluş ve bozuluşa tabidir, ancak İdeaların yansıması sayesinde rasyonel bir düzen ve amaç taşır. Khora ya da şekilsiz madde, başlı başına ne varlık ne de yokluk olup, İdeaların etkisiyle biçim kazanır. Böylece varlık, bir yandan değişmeyen hakikat düzeyindeki İdeaları, öte yandan onların yansıması olan duyusal nesneleri kapsar. Platon'un evren tasavvuru, bir bütün olarak canlı, ruh sahibi ve teleolojik bir yapı arz eder; her şey nedensellik ve amaç ilkeleriyle düzenlenmiştir. Bu anlayış, varlığı hem metafizik hem epistemolojik açıdan İdealar ile duyusal

dünya arasındaki süreklilik içinde, aklın kurduğu kozmik ahenk olarak yorumlar (Cevizci, 2016:211-213).

Yukarıda da geçtiği gibi Platon'un varlık kuramı, değişen duyusal dünya ile ezeli ve değişmez İdealar dünyası arasındaki ilişkiyi açıklamaya yöneliktir. Sofist diyaloğunda yanlış ve yokluk sorununu ele alarak yokluğu "başka olan" şeklinde tanımlar; böylece varlık ve yokluk karşıtlığını aşar. Bu bağlamda geliştirdiği en yüksek cinsler öğretisi (varlık, hareket, sükûnet, aynılık, başkalık), İdeaların birbirleriyle ilişkiye girmesini mümkün kılar ve idealar dünyasını organik, hiyerarşik bir bütün hâline getirir. Böylece Platon, Parmenides'in durağanlık ve Herakleitos'un değişim görüşlerini sentezleyerek varlığı hem birlik hem çokluk hem hareket hem de sükûneti içeren dinamik bir yapı olarak temellendirir. Platon'a göre İyi İdeası, tüm varlıkların ve bilgimizin kaynağıdır; varlığın ötesinde, en gerçek ve temel ilkedir. Diğer İdealar ve nesneler, İyi'den "pay alarak" anlam ve değer kazanır. Böylece değerler ile olgular arasında ayrılık yoktur ve dünya, İyi'nin varlığı sayesinde amaçlıdır; tüm bilgi, varlık ve eylemler İyi'ye yönelir (Arslan, 2009:235-236).

Sonuç olarak Platon'a göre varlık, "Bir" ile "çok" arasındaki zorunlu ilişki temelinde şekillenir. Ona göre "Bir", varlıktan pay aldığında artık salt birlik olarak kalamaz, çünkü var olmak onun aynı anda hem bütün hem de parça hem birlik hem de çokluk olmasını zorunlu kılar. Böylece varlık, yalnızca tek ya da yalnızca çok değil, ikisinin diyalektik bütünlüğü içinde kavranır. Bu yaklaşım, var olan her şeyin bir yandan birlik ilkesine, diğer yandan sonsuz çoğulluk ve parçalanabilirliğe dayandığını ortaya koyar. Dolayısıyla Platon için varlık, özünde hem birliği hem de çokluğu kapsayan ve bu ikisinin karşıtlığını aşan bir ilkedir.

İSLÂM FİLOZOFLARINA GÖRE VARLIK KAVRAMI

İslâm filozofları, varlık–mahiyet ayırımı konusunda Platon'un idealar nazariyesi ile Aristoteles'in varlık anlayışından etkilenmişlerdir.

Kindî'ye göre varlık bilgisi sebeplerin bilgisine bağlıdır; çünkü her şeyin varlığı ve sürekliliği hakikate dayanır. Bu nedenle varlık mahiyet, cins, fasıl ve gaye bakımından soruşturulmalı, maddi, formel, fail ve gaye sebepleriyle açıklanmalıdır. Felsefenin en yüksek alanı "ilk felsefe"dir; çünkü o, tüm varlıkların sebebi olan İlk Sebep yani Tanrı'yı konu edinir ve bütün disiplinleri kuşatır (Kindî, 1950:97).

Kindî'nin varlık anlayışı, "şey" kavramı etrafında şekillenmiş olup, yalnızca fiilen mevcut olanı değil, mümkün varlığı da kapsayacak biçimde ele alınır; bu bağlamda felsefenin amacı, şeylerin kendisini değil, onların hakikatini bilmektir. Onun terminolojisinde vücûd her şeyin varlığını, inniyye var olanın bireysel gerçekliğini, eys yokluktan çıkarılmış bilfiil varlığı, mevcûd dilsel düzeyde "vardır" yüklemini, hak/hakikat ise hem Tanrı'yı varlığın ilk illetini hem de bilginin hedefini ifade eder. Bu kavramsal ayrımlar, Kindî'nin varlığı hem mantıksal-dilsel hem de ontolojik-teolojik boyutta düşündüğünü, nihai olarak ise şeylerin hakikatine ve onların illeti olan Mutlak Gerçek'e yöneldiğini ortaya koyar (Fahri, 1992:72-73; Görkaş, 2021:46; Kindî, 1950:113).

Bu düşünce sisteminin, Antik Yunan felsefesinin derin etkilerini yansıttığını söylemek yanlış olmayacaktır. Kindî, Aristoteles'ten sebep teorisini, Platon'dan hakikat ve varlığın iki düzeyli yapısını, Yeni Eflatunculuktan ise Tanrı'yı mutlak birlik ve tüm varlığın kaynağı olarak görme anlayışını almıştır. Böylece Kindî, İslâm düşünce geleneğini Yunan felsefesinin mirasıyla sentezleyerek hem ontolojik hem teolojik boyutları içeren özgün bir metafizik kurmaya çalışmıştır.

Farabi'ye göre "varlık" kavramı en açık, seçik ve zihinde en yerleşik olan kavramdır; bundan daha açık bir kavram olmadığı için tanımı yapılamaz. Tanımlanması imkânsızdır çünkü tanım, daima daha açık ve kapsamlı bir kavrama dayanır. Varlık, herhangi bir şeyin mahiyetine giren kurucu unsurlardan biri olmadığı için mahiyeti meydana getiren bir "cüz" (parça) sayılmaz. Bununla birlikte varlık, mahiyetin kendisi de değildir. Ona göre varlık, mahiyete sonradan eklenen bir unsur gibi değil, mahiyetin zorunlu bir lâzımı, olup mahiyetle birlikte düşünülen, fakat mahiyetin özüne katılmayan bir niteliktir (Atay, 1974:9).

Fârâbî, Kitâbü'l-hurûf adlı eserinde "vücûd" ve "mevcûd" kavramlarının Farsça, Yunanca ve Soğdça'daki karşılıkları ile Arapçadaki etimolojisi hakkında geniş bilgi vermektedir. Fârâbî'ye göre varlık, zâtına delâlet edecek bir şey olmaksızın, yüce cinslerden her bir cinsin adıdır. Bazen, kendisinden anlaşılan anlamın anlaşıldığı haliyle nefsin dışında bulunduğu her önermede kullanılır. Ayrıca, nefiste tasavvur ve tahayyül edilen her şey ile akledilen her şeye, nefsin dışındaki aynıyla nefste bulunan gibi olduğunda da "varlık" denir. Bu, onun doğru oluşunun anlamıdır. Çünkü Fârâbî'ye göre "doğru" ile "mevcût" eş anlamlıdır. Fârâbî, bir şeye "mevcuttur" denildiğinde, bununla onun —ister nefiste tasavvur edilsin ister edilmesin— nefsin dışında bir mahiyete sahip olmasının kastedildiğini belirtir. Ona göre, bir şeye ait olup da "bu şey nedir?" sorusunun cevabında ya da hakkında sorulan şeyin başka bir alâmetle açıklanmasında söylenebilen her şeye "mahiyet" denir. Mahiyet üç şey için söylenir: Bütün kategoriler için, doğru denilen şey için ve ister tasavvur edilsin ister edilmesin nefsin dışında bir mahiyete sahip olan şey için (Fârâbî, 1986b:116-117).

Fârâbî'ye göre varlık (mevcûd) kavramı, bütün kategoriler için ortak kullanılan bir kavramdır. Bir konuda olsa da olmasa da kendisine işaret edilen her şey için kullanılır. Kendisinden konuşulan şeye de denir. Varlık kavramıyla zihni tasavvura uygun olarak nefsin dışındaki şey kastedilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bütün kategoriler için, doğru konuşan için ve nefsin dışında bir mâhiyete bağlı olan olmak üzere üç anlamı ifade eder. Mutlak varlık, başka bir şeye asla nispet edilmeyen, varlığı kendinden olan, kendisi dışında başka şeye bağlı olmayana denir (Cafer Âl-i Yasin, 1985:590-591; Fârâbî, 1986b:117-18). Farabi'ye göre varlık, ikiye ayrılır: Zorunlu varlık ve mümkün varlık. Zorunlu varlık, kendi varlığı için hiçbir sebebe muhtaç olmayan, var olmaması düşünülemeyen Allah'tır. Mümkün varlık ise mahiyeti gereği varlığı da yokluğu da düşünülebilen, varlığını zorunlu varlıktan alan şeydir (Atay, 1974:7-8).

Fârâbî, duyulur alana ait kategorilerden her birinin, akledilmeden önce nefsin dışında bir mahiyete sahip olduğunu; bunların düşünüldükten sonra "doğru" kabul edildiklerini; çünkü tasavvur edildiklerinde, nefsin dışındaki şeylerin makulleri olduklarını ifade eder. Fârâbî'nin açıklamalarına göre, mahiyetin nefsin dışında bir gerçekliği vardır. Ancak herhangi bir şarta bağlı olmaksızın, mutlak mahiyetler nefsin dışında bir mahiyete sahip olanlardan daha geneldir (Fârâbî, 1986b:117-118; Fazlurrahman, 2010:193-194; Nasr, 2016:169).

Fârâbî'ye göre kendisiyle nefsin dışında bir mâhiyetinin bulunduğu kastedilen mevcûdun (varlık) bir kısmı bilkuvve, bir kısmı da bilfiildir. Bilfiil mevcûd (varlık), iki tarzdadır. Birincisi, herhangi bir vakitte bilfiil olmaması kesinlikle mümkün olmayandır. Bu, daima bilfiildir. İkincisi, daha önce bilfiil değilken şimdi bilfiil olandır. Bu, bilfiil olmadan önce bilkuvve idi. Bilkuvve mevcûd (varlık), bilfiil olmaya yöneltilmiş ve hazırlanmış demektir. Bilkuvve mevcûdun (varlık) iki gücü olan kuvve ve mevcûd arasında fark yoktur (Fârâbî, 1986b:119). Daha sonra geniş bir şekilde varlık filozofu İbn Sînâ'nın felsefesinin temel dinamiğini oluşturacak Fârâbî'ye ait varlığın bu kategorik ayırımının diğer İslâm filozofları üzerinde de etkili olduğunu görülmektedir.

Farabi, varlık anlayışında esasen Aristoteles'ten ve Yeni-Platonculuktan beslenmiş olsa da Platon'un İdea teorisi ve "iki dünya" ayrımı da dolaylı olarak etkilidir. Platon'da hakiki varlık, duyusal dünyada değil, değişmez ve ezeli-ebedi olan idealar âlemindedir. Farabi, bu ayrımı doğrudan kabul etmez; ancak varlığın hiyerarşik düzenini kurarken "aşkın bir ilk ilke" fikrinde Platoncu etkinin izleri görülür. Özellikle insanın akıl yoluyla hakikate yükselmesi düşüncesi, Platon'un bilgi-erdem anlayışıyla paralellik gösterir.

İbn Sina da Farabi gibi zorunlu varlık ile mümkün varlık ayrımını temel alır; ancak bu ayrımı daha sistematik bir şekilde "varlık-mahiyet ayrımı" üzerinden geliştirir. Ona göre her varlık iki unsurdan meydana gelir: mahiyet (ne olduğu) ve varlık (gerçekte mevcut oluşu). Mümkün varlıkların mahiyetleri varlıklarından ayrıdır; yani mahiyetleri kendi başına var olmayı gerektirmez. Buna karşılık zorunlu varlıkta mahiyet ile varlık aynıdır; O'nun mahiyeti var olmaktır (Atay, 1974:7-8). İbn Sina bu yaklaşımıyla Aristoteles'in töz anlayışını ve Platon'un idea-metafiziğini yeniden yorumlamış, özellikle Plotinos'un etkisiyle zorunlu varlık kavramını Tanrı anlayışının merkezine yerleştirmiştir.

Varlık kavramı, felsefi literatürde insan aklının bir hamlede kavradığı en genel kavramlardan biri olarak görülmüştür. Örneğin İbn Sînâ varlığın anlamının a priori olarak insan zihninde şekillendiğini ifade eder. Ona göre varlık a priori bir ilke olarak kendiliğinden tasdik edilip başka şeylerin tasdiki ona bağlıdır. Düşüncede bütün şeylerin genel adıdır varlık. Onun düşüncesinde, şey ve zorunlu da varlık gibi nefste anlamları ilk olarak şekillenmektedir. Bu bakımdan şekillenme, onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz (İbn Sînâ, 2012:29).

Bir şeyi tasavvur edip açıklamak en güzel şekilde eşyanın en önceliklileri olan varlık, bir, şey kavramlarıyla mümkündür. Varlığın ve şey'in anlamı, nefslerde iki şekilde tasavvur edilir. İbn Sînâ, 'mevcût, muhassal, müsbet' kavramlarını eş anlamlı olarak görmektedir. Ona göre şey ve onun yerini alan kavram neyse, bütün dillerde farklı bir anlama gelebilir. Çünkü her şey, sayesinde kendisi olduğu bir hakikate sahiptir. Bu anlamda üçgenin 'o üçgendir' denen bir hakikati ve beyazlığın 'o beyazlıktır' denen bir hakikatinin olduğunu söyleyen İbn Sînâ'ya göre bu, bazen özel varlık diye isimlendirilen şeydir. Bu özel varlıkla müspet varlığın anlamı kastedilmez, çünkü varlık lafzı da pek çok anlama gelir. Bu anlamlardan birisi, şeyin sahip olduğu hakikattir. Bu açıklamalara göre şeyin sahip olduğu, adeta, onun özel varlığıdır (İbn Sînâ, 2012b:30).

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, varlığı en küllî kavram olarak çeşitli eş anlamlara da gelebilecek şekilde tasavvur etmektedir. İbn Sînâ, bu anlamlardan birisinin de şeyin sahip olduğu hakikat olduğunu ve bu hakikatin de mâhiyet anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mâhiyetidir. Her şeyin kendisine özgü hakikati de 'ispat' ile eşanlamlı 'varlık'tan ayrıdır. Varlık ya dış dünyada veya vehimde ve akılda mevcût olur. Eğer varlık böyle olmasaydı, olmazdı. 'Şey, kendisinden haber verilendir' hükmünün doğru olduğunu ifade eden İbn Sînâ'ya göre şey mutlak olarak ma'dûm olabilir hükmü, incelenmesi gereken bir meseledir (İbn Sînâ, 2012b:31-32). Bu nedenle İbn Sînâ mutlak ma'dûm kavramına daha temkinli yaklaşmakta, mutlak ma'dûmdan söz edilemeyeceğine inanmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre varlık, karşıtı olan yokluk (ma'dûm) üzerinden açıklanabilir. Varlık zaten kendinde apaçık olduğu için, onun hakiki bir tarifi yapılamaz; ancak lafzî olarak dile getirilebilir. Bu nedenle, varlığın hakikati tanımlanamaz, yalnızca işaret edilebilir. Varlık, cevherin sabitliği ve fiilen mevcut oluşudur; yokluk ise cevherin olmayışıdır (İbn Sînâ, 2012b:34).

İbn Sînâ'ya göre varlık, metafiziğin temel konusudur ve metafizik, varlığı yalnızca var olması bakımından inceler. Bu bağlamda metafiziğin problemleri, varlığa eklenen (lâhık) gerçekliklerdir. Bunların bir kısmı cevher, nicelik ve nitelik gibi varlığın türleri, bir kısmı ise bir–çok, kuvve–fiil, küllî–cüz'î ve mümkün–vâcib gibi varlığa yüklenen niteliklerdir (İbn Sînâ, 2012a:13; Kutluer, 2002:75-76).

İbn Sînâ'ya göre varlık, öncelikle cevher ve onun ardından gelen niteliklere ait olup kendine özgü arazlarla birlikte ele alınır; bu nedenle bütün varlığı kuşatan tek bir bilgi vardır. Ancak varlığın temel kipleri olan zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarının tanımlanmasında ciddi güçlükler ortaya çıkar. Çünkü bu kavramlar birbirlerinin açıklamalarında kullanılır; dolayısıyla tanımlar çoğu zaman bir kısır döngüye düşer. İbn Sînâ bu noktada, öncelikle tasavvur edilmesi gerekenin Vâcip varlık olduğunu belirtir; zira varlık, yokluğa göre daha açık ve temel bir fikirdir (İbn Sînâ, 2012b:34-35).

Bu yaklaşım, onun epistemolojik bakışını da temellendirir: Eğer zihin için bazı ilk kavramlar veya doğrudan kazanılmamış fikirler olmasaydı, bilme süreci sonsuza dek ertelenirdi. Bu nedenle varlık ve birlik kavramları, gerçekliğe dair bütün diğer düşüncelerin başlangıç noktasıdır. Böylece İbn Sînâ, varlığı hem metafiziğin temel konusu hem de zihnin diğer kavramlarını mümkün kılan en dolaysız ve ilk fikir olarak konumlandırır (Fazlurrahman, 2010:195-96). İbn Rüşd'e göre ise felsefenin esas işlevi varlığı anlamaya çalışmak ve varlığın yaratıcısına (Tanrı'ya) delaletini bilmektir. Onun varlık anlayışının ortaya konulması, büyük ölçüde Aristoteles'in varlık anlayışının bilinmesine bağlıdır (İbn Rüşd, 1986:27).

İbn Rüşd ayrıca varlık (mevcûd) kavramının etimolojisini de en iyi ortaya koyan filozoflardan biri olarak kabul edilir. Ona göre 'mevcûd' kelimesi gibi 'hüviyyet' kelimesi de halk dilindeki anlamı dışında felsefeye nakledilmiştir. Bazı filozof ve mütercimler 'mevcûd' kelimesinin türetilmiş olması ile ilgili zorluklardan dolayı 'hüve' zamirinden türettikleri 'hüviyyet' terimini kullanmışlardır. Böylece 'hüviyyet' aslında halk dilinde harf iken, felsefede isim halini almıştır. Ancak, bu kelime de 'mevcûd' gibi türetilmiş olup, daha fazla karışıklığa yol açtığı için 'mevcûd' kadar yaygın kullanım imkânına sahip olamamıştır. 'Hüviyyet' kavramı 'mevcûd'un eşanlamlısı ise de 'doğru' anlamında varlık yerine kullanılmaz. Çünkü hüviyyet daha çok dış dünyada bir gerçekliği bulunan varlıklar için söz konusu edilebilir. Doğru anlamında varlık ise, zikredildiği gibi, zihnî bir şeydir. İbn Rüşd bir şeyin 'öz'ünü (zât) ifade etmek üzere, eşanlamlı saydığı bu iki terimden 'mevcûd' terimini kullanmayı tercih etmiştir. Ona göre 'şey' ve 'bir' de 'mevcûd'un eşanlamlısı olan terimlerdir (Hüseyin Sarıoğlu, 2006:152; İbn Rüşd, 1377:10-11; 1930:370-71; 1938:557-558). Fârâbî ve İbn Sînâ da varlık kavramını şey, hüviyyet gibi terimlerle eş anlama gelecek şekilde kullanmışlardır.

İbn Rüşd varlık hakkındaki doğru bilginin imkânını zihnimizde olan ile dış dünyada var olan varlık arasındaki uygunluğa bağlar. Bu, varlığın epistemolojik ve ontolojik taraflarının varlığını göstermektedir. Dış dünyadaki varlıklar bilgimizin temelidirler. Dış dünyada hiçbir gerçekliği olmayan varlıklar İbn Rüşd'e göre en fazla masal yaratığı olabilirler. Öyleyse varlık ve var oluş aynı şeydir ki bu da ister kuvve, isterse fiil anlamında olsun var olmanın realitesini göstermektedir. Varlık kavramı değişik şekillerde kullanılır. Bunlar on kategoriden her biri için kullanılması 'doğru' (sadık) anlamında, mâhiyeti olan ve ister tasavvur edilsin ister edilmesin nefsin (zihin) dışında zâti olan şeyler için kullanılmasıdır (Akgün, 2011:164-165; el-Ehvânî, 2014:704; Türker, 2015:7). Buna göre nefsin dışındaki ancak kuvve halinde bulunan varlık da var olmak bakımından bir realitedir.

SONUÇ

Doğa filozoflarına göre gerçek varlık veya varlığın özü, doğal şeyler olan ateş, su, hava, toprak, ruh, atom, ışık veya bunlara benzer tabiat güçleri gibi unsurlarda bulunur. Platon ise gerçek varlıkları idealarda temellendirir; görüngüler âlemi, bu ideaların yansımaları veya gölgeleri niteliğindedir ve dolayısıyla hakiki gerçekliği ifade etmez. Aristo ise Platon'a kıyasla somut duyusal âlemi ön plana çıkarır; asıl gerçek varlık duyusal dünyadadır.

Kindî, felsefeyi akıl yoluyla hakikati bilme aracı olarak konumlandırarak, Platon'un varlığı duyusal dünyanın ötesinde, akılla kavranabilir hakiki gerçeklikler olarak ele alma anlayışından etkilenmiştir. Bu etki, Kindî'nin varlığı hem fiilen mevcut olanı hem de mümkün varlığı kapsayacak biçimde, mantıksal-dilsel ve ontolojik-teolojik boyutlarıyla sistemleştirmesinde belirginleşir. Böylece İslâm felsefesinde Platoncu ideal varlık kavramının özgün bir yorumunu ortaya koyar ve varlık anlayışını Mutlak Gerçek'e yönelen bir metafizik çerçevede temellendirir.

Farabi, varlık ve mahiyet arasında sistemli bir ayrım yaparak "varlık" kavramını tanımlanamayan ama en temel kavram olarak konumlandırmıştır. Varlığın zihinde açık ve bağımsız bir gerçeklik olarak ele alınması, zorunlu ve mümkün varlık ayrımı ve hiyerarşik düzeni, Platon'un değişmez ve akılla kavranabilir İdealar anlayışından dolaylı olarak etkilenmiştir. Platon'un iki dünya ayrımı ve bilgi-erdem ilişkisine dair görüşleri, Farabi'nin insanın akıl yoluyla hakikate yükselmesi ve varlık ile mahiyet ilişkisini sistemleştirmesinde belirgin bir ilham kaynağı olmuş; böylece İslâm felsefesinde hem ontolojik hem epistemolojik boyutları içeren özgün bir varlık düşüncesi geliştirilmiştir.

İbn Sînâ, Aristoteles'in "ilk felsefe" anlayışını sistemleştirerek metafiziğin temel konusunu "varlık olarak varlık" şeklinde kesin biçimde tanımlar. Bu yaklaşım, metafiziği yalnızca Tanrı ve ilk nedenler üzerine değil, varlığın tüm kategorileri ve ilişkileri üzerine genişleterek kapsamlı bir ilim hâline getirir. Varlık, hem fiilen mevcut oluş hem de zihnin temel ilk kavramıdır; bu bakış, İslâm düşüncesinde varlık felsefesinin en güçlü ve sistemli çerçevesini oluşturmuş, Batı skolastiği üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. İbn Sînâ, varlık ve birliği metafiziğin temel kavramları hâline getirerek, zorunlu ve mümkün varlık ayrımını mahiyet-varlık çerçevesinde sistemleştirir. Bu yaklaşımda Platon'un ideal varlık ve değişmez, akılla kavranabilir hakiki varlıklar anlayışı etkili olmuş; özellikle varlığın hakikati ve ilk ilkelerle ilişkisi konusunda İbn Sînâ'nın düşüncesinde Platoncu metafizik anlayışın izleri belirginleşir. Böylece İbn Sînâ, varlığı hem ontolojik bir merkez hem de epistemolojik bir başlangıç noktası olarak konumlandırır ve metafiziği varlık üzerine kurulu bütünlüklü bir sistem hâline getirir.

İbn Rüşd, Aristotelesçi mantık ve akılcı yöntemi ön plana çıkarırken, Platon'un evreni akılla temellendirme ve varlığı rasyonel bir düzenle ilişkilendirme anlayışından dolaylı olarak etkilenmiştir. Onun varlık anlayışı, felsefenin esas işlevini varlığı kavramak ve onun yaratıcısına (Tanrı'ya) delaletini bilmek olarak konumlandırır. İbn Rüşd'e göre varlık, hem zihinde tasavvur edilen hem de dış dünyada realitesi bulunan bir olgudur; bu bakış, Platon'un varlığı duyusal dünyanın ötesinde akılla kavranabilir gerçeklikler olarak ele alma anlayışını yansıtır. Böylece İbn Rüşd, varlık kavramını epistemolojik ve ontolojik boyutlarıyla sistemleştirirken, Platoncu ideal varlık anlayışını İslâm felsefesi bağlamında özgün biçimde yorumlamıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Destek Bilgisi: Herhangi bir kurum ve/veya kuruluştan destek alınmamıştır.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması yoktur.
Etik Onayı: Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazar(lar)ına aittir.
Etik Kurul Onayı: Çalışma kamuya açık ikincil verilerin kullanılmasıyla oluşturulmuştur.

Araştırmacıların Katkı Oranı: Çalışma tek yazarlı olup katkı oranı %100'dür.

KAYNAKÇA

Akgün, T. (2011). Gazâlî ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmış Doktora Tezi.

Aristoteles. (1949). *Mantık-ı Aristo.* C. 2. 1. bs. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye.

Aristoteles. (1996). *Metafizik.* 2. bs. İstanbul: Sosyal Yayınları.

Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi.* 1. bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2009). *Felsefeye Giriş.* 12. bs. Ankara: Adres Yayınları.

Aster, Ernst von. (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi.* 3. bs. İstanbul: İm Yayın.

Atay, H. (1974). *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma.* 1. bs. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Birand, K. (1958). İlk Çağ Felsefesi Tarihi. 1. bs. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Cafer Âl-i Yasin. (1985). *el-Fârâbî fi hudûdihi ve rusûmihi.* 1. bs. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb.

Cevizci, A. (2016). *İlkçağ Felsefesi.* 10. bs. İstanbul: Say Yayınları.

Demir, A. (2020). Jean-Luc Nancy Felsefesinde Özgürlük, Ontoloji Ve Şiddet. *Tezkire Dergisi* 73(2), 67-89.

Eflâtun. (1989). *Parmenides.* 1. bs. İstanbul: Ara Yayıncılık.

Eflâtun. (1997). *Sofist.* 1. bs. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

el-Ehvânî, Ahmed Fuad. 2014. "İbn Rüşd". içinde İslâm Düşüncesi Tarihi. C. 1. İstanbul: İnsan Yayınları.

Fahri, M. (1992). *İslâm Felsefesi Tarihi.* 2. bs. İstanbul: İklim Yayınları.

Fârâbî. (1986a). *Kitabu ârâi ehli'l-medîneti'l-fazıla.* Beyrût: Dârü'l-Meşrık.

Fârâbî. (1986b). *Kitâbü'l-hürûf.* 1. bs. Beyrût: Dârü'l-Meşrık.

Fazlurrahman. (2010). İbn Sînâ'da Varlık ve Mahiyet. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 192-209.

Gökberk, M. (2004). *Felsefe Tarihi.* 15. bs. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Görkaş, İ. (2021). Kindî Metafiziğinin Temel Kavramları. *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi,* (81):41-62.

Hüseyin S. (2006). *İbn Rüşd Felsefesi.* 2. bs. ; İstanbul: Klasik Yayınları.

İbn Rüşd. (1377). Telhîsu mâ ba'de't-tabî'a. 1. bs. Tahran: Müessesetu İntişarat-i-Hikmet.

İbn Rüşd. (1930). Tehâfütü't-tehâfüt. 1. bs. Beyrût: İmprimerie Catholique.

İbn Rüşd. (1938). Tefsîru ma ba'de'tabi'a. 1. bs. Bibliotheca Arabica scholasticorum serie Arabe; V; 2. Beyrût: İmprimerie Catholique.

İbn Rüşd. (1986). Kitabu faslul-makâl ve takrîru mâ beyne'ş-şeriati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl. 1. bs. Beyrut: Darü'l-Maşrık.

İbn Sînâ. (2012a). eş-Şifâ. 1. bs. Kum: Mektebetu Semaheti Ayetillahi'l-Uzma el-Ma'raşî en-Necefi el-Kübrâ.

İbn Sînâ. (2012b). eş-Şifâ, el-İlâhiyât I. C. 1. 1. bs. Kum: Mektebetü Semâheti Ayetillahi'l-Uzma el-Ma'raşî en-Necefi el-Kübrâ.

Kindî. (1950). Fî'l-Felsefeti'l-ûlâ, Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye İçinde. C. 1. 1. bs. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.

Kutluer, İ. (2002). *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Zarlık.* 1. bs. İstanbul: İz Yayıncılık.

Nasr, S. H. (2016). İslâm Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (36):167-89.

Platon. (2016). *Devlet.* 2. bs. İstanbul: Say Yayınları.

Saruhan, M. S. (2017). *İslam Meşşaî Felsefesinde Filozof.* 1. bs. Ankara: Divan Kitap.

Türker, Ö. (2015). Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz. N*azariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, II(3):1-33.

Ülken, H. Z. (1968). *Varlık ve Oluş.* 1. bs. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler Dergisi
2025, 8(11): 856-867.
https://doi.org/10.26677/TR1010.2025.1598
ISSN: 2667–422X Dergi web sayfası: www.sobibder.org

KAVRAMSAL MAKALE

Sanat Tıp İlişkisi Üzerine: Göz Hastalıklarının Koruyucu Azizesi Santa Lucy (Lucia) Örneği

Doç. Dr. Derya UZUN AYDIN, Batman Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Batman, e-posta: derya.uzunaydin@batman.edu.tr
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8063-2144

Öz

Makale çalışmalarında kimi zaman okunan bir kitaptan, bir makaleden, izlenen filmlerden vb. konulardan ilham alındığına tanıklık edilmektedir. Örneğin dijital bir film platformunda izlenen bir sinema filmi buna örnek teşkil etmiştir. Bu filmde, kurgusal anlatı içerisinde yer alan bir resmi görüp onu araştırmakla bu çalışmaya başlanmıştır. Filmdeki resim Azize Lucy (Lucia)ya aittir. Kimdir bu azize ve bu resim neyi anlatmaktadır? Azize ile ilgili yapılan çalışmalarda kendisine, özellikle yabancı kaynaklarda ve hatta göz hastalıkları ile ilgili dergilerdeki sembolik anlatılara rastlamış olmak ise dikkate değer bulunmuştur. Bu amaçla yola çıkarak, azizenin hayatı, efsaneleri ve özellikle de tıpla ilişkili sembolik anlatımlara, ikonografik bağlamda araştırmalara ağırlık verilir. Bu noktada bu çalışmanın sanat tarihi literatürüne de kazandırılması gerekliliği düşünülmüştür. Nihayetinde azizenin tek başına ele alındığı Türkçe sanat kaynaklarının ve anlatılarının olmadığı gözlemlenmiştir. Bunun akabinde bu çalışmayı yapmanın önemi bir kez daha anlaşılmıştır. Lucy'nin efsaneleri; çekeceği çileler ve özellikle gözle ilgili olan efsanesi çalışmanın ana temasını oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hristiyanlık, Azizeler, Lucy (Lucia), Tıp, Sanat, Efsaneler.
Makale Gönderme Tarihi: 25.08.2025
Makale Kabul Tarihi: 02.11.2025

Önerilen Atıf:
Uzun Aydın, D. (2025). Sanat Tıp İlişkisi Üzerine: Göz Hastalıklarının Koruyucu Azizesi Santa Lucy (Lucia) Örneği, *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi*, 8(11): 856-867.

Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences
2025, 8(11): 856-867. https://doi.org/10.26677/TR1010.2025.1598
ISSN: 2667–422X Dergi web sayfası: www.sobibder.org

CONCEPTUAL PAPER

On the Relationship Between Art and Medicine: The Example of Saint Lucy (Lucia), the Patron Saint of Eye Diseases

Associate Prof. Dr. Derya UZUN AYDIN, Batman University, Faculty of Arts and Sciences, Batman, e-mail: derya.uzunaydin@batman.edu.tr
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8063-2144

Abstract

In scholarly work, it is often observed that inspiration is drawn from various sources such as books, articles, films, etc. For instance, a film watched on a digital platform can serve as an example. In this film, a particular image seen within the narrative prompted further investigation, leading to the commencement of this study. The image in question belongs to Saint Lucy (Lucia). Who is this saint, and what does this image represent? It is noteworthy that symbolic representations of her have been encountered in foreign sources, and even in journals related to eye diseases. This observation led to a focus on researching the saint's life, legends, and particularly the symbolic representations related to medicine in an iconographic context. At this point, it was considered important to contribute this study to the art history literature. Ultimately, it was noticed that there were no Turkish art resources or narratives focusing solely on Saint Lucy. This realization further emphasized the importance of conducting this study. The legends of Lucy, her suffering, and especially her story related to her eyes form the main theme of this work.

Keywords: Christianity, Saints, Lucy (Lucia), Medicine, Art, Legends.
Received: 25.08.2025
Accepted: 02.11.2025

Suggested Citation:
Uzun Aydın, D. (2025). On the Relationship Between Art and Medicine: The Example of Saint Lucy (Lucia), the Patron Saint of Eye Diseases, *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 8(11): 856-867.

GİRİŞ

Azize Santa Lucia ya da Lucy ışık anlamına gelen ismi, bekâret ve dürüstlükle bağlantısı olan kişiliği ile Hristiyanlıkta önemli bir isimdir. Sicilya adasının güneydoğu kıyısında bulunan Siracusa doğumlu (283) azize, yaşamında gerçekleşen olaylarla bu kentin ve kilisenin hamisi olarak kabul edilmiştir. Anlatılanlara göre Lucy'nin annesi çok hastadır ve kanamaları vardır. Bu durumda kendisi annesine şefaat vermesi için, Azize Agatha'ya dua etmek adına Catania'ya hac yoluna çıkar. Orada duaları esnasında azizenin mezarı başında uyuyakalır ve azize rüyasında kendisine görünür. Agatha ona, kendi şifa güçleri olduğunu hatırlatır ve annesinin de sağlığına kavuşacağını söyler (https://www.stlucychurch.org/our-patroness/). Annesi iyileşen Lucy eve doğru yola çıkar. O sıralarda evliliği ile ilgili bir durum söz konusu olmuştur. Ancak azize evlenmek istemeyerek tüm çeyizini fakirlere dağıtır. Annesi bunu kabul etmesine etmiştir ancak asıl olaylar bundan sonra büyüyecektir (http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento21600.pdf).

Bu arada da Lucy'nin cömertliği, dürüstlüğü ve nezaketi Sicilya'da hızla yayılmış ve insanlar kendisinden yardım istemek için onu sık sık ziyaret etmeye başlamıştır. Nişanlandığı genç adam, Lucy'nin tüm mal varlığını ve parasını fakirlere dağıtmasına ise çok öfkelenmiştir. Ne de olsa bunda onun da payı vardır. Bu sebeple onu yerel Roma yetkililerine ihbar ederek Hristiyan olduğunu söyleyen nişanlısı, Lucy'nin cezalandırılması gerektiğini ifade etmiştir (Simmonds, 2020).

Roma konsülüne şikâyet edilmesi sonrasında, Lucy'nin efsanelerinin başladığına tanıklık edilmektedir. İsa Hristiyanlığı yayma gayesiyle etrafına birçok kişiyi topladığı süreçlerde Lucy de, Mesih'e olan bağlılığından asla vazgeçmeyeceğini ifade eder ve buna öfkelenen konsül de işkence amaçlı olarak kendisine tecavüz edilsin diye Lucy'i bir geneleve göndertir. Ancak Lucy "beden önemli değildir, ruhumuz kirlenmesin" diye haykırır (Ortiz-Hidalgo, 2021: 29).

Konsül Pascasio, pagan vatandaşların Lucy'yi şehit etmesine izin verir. Öncelikle herkes onu dışarı sürüklemeye çalışır. Ancak O hareketsiz kalmıştır bir türlü yerden bağını koparamazlar. Binlerce erkek onu yerden ayırmaya çalışsa da bunu gerçekleştiremez. Hatta bin öküzle bu işe girişseler dahi başarılı olamazlar. Bu mucizelere tanıklık edenler, onu ateşle yakmaya çalışırlar. Ateş bile onu yakamaz. Bunun üzerine ne yazıktır ki boğazına bir mızrak saplayarak azizeyi şehit ederler. Ölmeden önce azize kendisini Siracusa'nın hamisi ilan ettiğini söylemiştir. 13 Aralık 304 ölüm tarihidir. Azizenin öldüğü yere daha sonra kendisine adanan bir kilise inşa edilecektir (http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento21600.pdf; Simmonds, 2020).

YÖNTEM

Çalışmada yöntem aşamasını doküman analizi ve araştırması ile hedeflenen olgu veya olaylar hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizi oluşturmaktadır.

Bu araştırma türünde verilere ayrıca görsel betimlemeler eşlik etmiş ve göstergebilimin gösterenleri olarak yerlerini almışlardır.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE ve BULGULAR

Azize Lucy: Efsaneler ve Göz ile İlişkisi

Aslında bu çalışmadaki asıl amaç, Lucy ile ilgili göz mucizelerini veya efsanelerini dile getirmektir. Bu konuda özellikle "Jama Ophthalmology, International Ophthalmology, Revista Mexicana de Oftalmología" gibi Tıp dergilerinde tıp uzmanları tarafından yazılmış olan

çalışmaların varlığı tespit edilmesi üzerine, çalışmanın bahsi geçtiği üzere Sanat Tarihi literatürüne de kazandırılması gerekliliği düşünülmesi sonucu oluşturulmuştur.

İtalyanların yoğun olduğu bölgelerde azize adına açılan muayenelerin varlığına tanıklık edilmiş ve azizenin göz rahatsızlıklarından muzdarip olanların koruyucu azizesi kabul edildiği öğrenilmiş bulunulmaktadır. Hatta bir göz doktoru anısında, kendisine göz rahatsızlığı ile gelen bir hastasının iyileşmesi sonrasında, yine kendisine Azize Lucy'nin bir heykelini hediye ettiğini aktarmıştır. Ayrıca aynı kişi, hastasının kendisi gibi göz hastalarının neden azizeye özel bir şefaatte bulunması gerekliliğinden söz edince daha fazla bilgi edinmesine sebep olduğunu dile getirmiştir. Araştırmalar sonrasında Azizenin bakire şehit unvanına sahip olduğu, buna ilaveten göz rahatsızlıkları olanlar için özel bir azize ile tanışmış olduğunu da eklemiştir (Blake, 1940).

Azize Lucy'nin müritleri şifaları için, bir isteklerinin yerine getirilmesi veya kendilerine yapılan bir iyilik adına minnettarlık olarak azizeye altın veya gümüşten gözler sunarlar (Ortiz-Hidalgo, 2021: 32).

Gerçekten de "gözlerin hamileri" arasında Lucy'nin ayrı bir önemi vardır. Ki bu inanış birçok ülkeye de sıçramış örneğin Hırvatlar arasında da Azize Lucy kültünün varlığının sürdüğü öğrenilmiştir. Kiliseler, sunaklar, resim ve heykeller ile hac, dua ve adak hediyeleri ve halk dindarları bunun örnekleri olarak sayılabilir. Bu saygı genel ve dini gelenek olmanın ötesinde tıp tarihi ve özellikle de etno-oftalmoloji tarihi açısından önemli bulunmaktadır (Skrobonja vd., 2004: 37-41).

Azizenin gözleri ile ilgili efsanelerin ağırlıklı olarak 14.yy. sonrasında yayıldığı düşünülmektedir. Anlatımlar ve efsanelere göre Lucy kendi gözlerini çıkartarak güzelliğini övenlerden ve onu beğenen damattan adeta intikam almıştır hatta gözlerini damada gönderdiği dahi ifade edilmektedir. Ancak Meryem Ana ona şefaat göstermiş ve kendisine yeni ve güzel gözler yaratıp, yerlerine kondurmuştur (Hall, 1987; http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento21600.pdf)

Goes (2013)' den Hidalgo tarafından aktarılan bir orta çağ anlatısı, valinin önündeki tribünlerde gözlerinin çıkarıldığını, ancak gözleri olmasa bile Lucy'nin hala görebildiğini belirtir. Bazıları ise, gözleri oyulduğu halde Tanrı'nın ona eskisinden daha güzel yeni gözler verdiğini iddia eder. Başka bir efsaneye göre, Lucy'e talip olan bir başkasının daha olduğu ve bu yüzden Azize'nin gözlerini çıkartıp bir tabakta ona gönderdiği üzerinedir. Bunun üzerine talip pişmanlık duyarak Hristiyan olmuştur. Lucy de bazı orta çağ gravürlerinde gözleri bir tabakta yer alan resimleriyle tanınmaktadır (Ortiz-Hidalgo, 2021: 30).

İsa'nın Matta 5:29'da "Eğer sağ gözün senin için bir günah vesilesiyse, onu çıkar at; çünkü senin için uzuvlarından birinin yok olması, tüm bedeninin cehenneme atılmasından daha iyidir" dendiğine şahitlik edilir. Rönesans Roma'sında Aziz Lucy'ye adanmış diğer beş kilisede adak gözleriyle anılması muhtemel görünmektedir.

14. yy. öncesinde, çoğu metinde Lucy'nin göz efsanesine değinilmediğinden bahsedilmektedir. Bir 10. yy. el yazması derleme içeriğinde ise "Legenda di Santa Lucia" ın da bulunduğu metinlere göre "koyun safrası, bal ve göze akıllıca konulan bazı tohumlar" ya da "göze ince bir dilim eski sığır etinin konulması" gibi uygulamalardan bahsedilirken, aslında göz ilaçlarına müdahil olarak geleneksel yöntemler aktarılmaktadır (Wish, 2015: 101-117).

16. yüzyılda bir dindar olarak tanınan aynı zamanda bir heykeltraş olan Benvenuto Cellini de göz hastalığından kurtulduktan sonra, Azize Lucy bayramının üçüncü gününde Fransız tacından altın bir göz yaparak yeğenleriyle bunu azizeye takdim ettirdiğini ifade etmiştir. Böylelikle ona şükranlarını sunmuştur (Wish, 2015: 101-117).

Bu örnekte olduğu gibi birçok hasta iyileşmek ve şefaat edilmek adına azizeye yalvarır, şifa diler ve şükranlarını sunarlar. Lucy efsanesinden anlatılara göre, O sadece göz hastalıklarının değil yine efsaneyle ilgili olarak boğaz hastası olanların hatta terzi, şoför gibi ilginç mesleklerin de koruyucu azizesi kabul edilmektedir. Lucy aynı zamanda optikçilerin de koruyucu azizesidir (Ortiz-Hidalgo, 2021: 27-28).

Dante'nin ünlü eseri İlahi Komedya dahi Lucy ile ilişkilendirilmiştir. Söylentiye göre, Dante'de görme kaybı yaşamış ve azizeye dua etmiştir. İsteği gerçekleştikten sonra da Lucy'yi eserinde bir şükran borcu olarak bir karaktere büründürmüştür. Burada Cehennem II. Kanto'sunda Lucy'den, Beatrice Portinari'ye "Kutsal Kadın" (İlahi Merhamet) tarafından gönderilen "düşmanın tüm zulmünün" habercisi olarak bahseder ve Beatrice'i, Virgil'i Dante'nin yardımına göndermesi için harekete geçirir. Virgil'e Dante'yi Cehennem ve Araf'ta yönlendirmesi talimatını vermiştir. Lucy, Virgil'in anlatı içindeki söyleminde aslında dolaylı olarak yer almaktadır kendisi ismen görünmemektedir. Bu durum için, Dante'nin aklında alegorik anlatımı seçtiğini söyleyebiliriz; belki Lucy'yi Aydınlatıcı Lütuf, Merhamet veya hatta Adalet figürü olarak görmüş olabilir. Ayrıca Dante, Lucy'ye büyük bir saygı duymaktadır ve onun karşıtı olan Âdem'i ise Cennet'in XXXII. Kanto'sundaki Gizemli Gül'ün içine yerleştirmiştir (https://www.stlucychurch.org/our-patroness/).

Edebiyat dünyasına kadar giren Lucy'nin diğer sanat eserlerinde yer almasına da şaşmamalıdır. Nitekim sanatçılar görme yetileri ve perspektifleri ile hayata gönül gözüyle de bakmaktadır (Simmonds, 2020).

Lucy'e bağlılık sadece inanan halkla kalmaz. Kendisinin ölüme yakın Siracusa kentinde kilisenin hamisi olduğundan bahsedilmiştir, ayrıca bu kentteki yeraltı mezarına yerleştirilmesi kilisenin onu kabul ettiğinin bir göstergesidir. Fakat kendisini ziyaret edenlerin sayısı çok fazla olunca, kalıntılarının taşınmasını gerektirir ve altıncı yüzyılın başlarında Siracusa'da kendisi için yeni bir bazilika inşa edilir. Lucy İtalya, Sicilya dışına kadar bahsettiğimiz üzere birçok farklı ülkede de kilise hamisi ve azizesi olarak kabul edilmiştir. Siracusa sekizinci yüzyılda Araplar tarafından işgal edildiğinde, Lucy'nin naaşı tekrar nakledilmek durumunda kalır önce Abruzzo bölgesinde yer arayışları sürer, ardından naaş Konstantinopolis'e kadar götürülür. Venedikliler 13. yy. da buradan kalıntıları alarak tekrar İtalya'ya götürmek isterler. En nihayetinde Venedik mahallelerinden birisi olan Cannaregio'da onun için özel olarak inşa edilmiş bir kiliseye defnedilir. Diğer bir rivayete göre ise şu anda, Venedik'teki Aziz Jeremiah Meydanı'nda bulunan Aziz Jeremiah ve Lucy Kilisesi'ndeki sunağın altındaki cam bir lahitte yatmaktadır. 1955 yılında da dönemin Kardinali Angelo Giuseppe Roncalli'nin isteği üzerine, azizenin yüzü gümüş bir maskeyle kaplanmıştır (Ortiz-Hidalgo, 2021: 27-32; http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento21600.pdf).

Erken dönemlerde Roma ayin külliyatına dâhil edilen Azize, özellikle Ravenna'daki Saint Apollinare Nuovo kilisesi için ayrıca (6. yy) değerlidir. Nitekim kendisine ait Erken dönem resim örneklerini burada görmek mümkündür. Freskler içerisinde Lucy'nin Meryem Ana'ya doğru yürüyen azizler arasında yer alması da ayrıca bu önemi arttırmaktadır (Resim 1). Réau'ya göre, Lucy'nin Batı'daki bağlılığının gelişimi İtalya'da (Napoli, Roma, Milano, Venedik vb.) başlamış ve tüm Avrupa'da (Fransa, Almanya, Hollanda, İsveç ve İspanya) devam etmiştir. Lucy'nin İspanya'daki bağlılığı 11 yy. sonuna kadar sürer. Oradaki azizler içerisindeki yerini alır (Réau Louis, 2002 269; Simmonds, 2020; http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento21600.pdf).

Azize Lucy Bayramı en az 20 İtalyan şehrinde ve dünyanın farklı yerlerinde kutlanmaktadır ve kendisine adanmış çok sayıda kilise Yortusu hem Katolik hem de Anglikan, Ortodoks ve Lutheran kiliselerinde 13 Aralık'ta kutlanmaktadır. Lucy, Aziz Stephen hariç, Lutheran kilisesi

tarafından kabul edilen tek azizedir; Azize Lucy'nin kutsanması onun kutsanmasıyla birleştirilmiştir. İsveç'te Azize Lucy bayramında, Lucy çörekleri adı verilen kekler göz şeklinde pişirilir ve geleneksel şarkılar söylendikten sonra yenir. Parti, kızlardan birinin "İsveç'in Lucy Kraliçesi" (Sveriges Lucia) olarak seçilmesiyle sona erer. Benzer kutlamalar Danimarka, Finlandiya ve Norveç'te de yapılır ve bu ülkelerdeki en popüler geleneklerden biri olur. Endülüs'ün Granada eyaletinin kuzeydoğusunda bulunan Baza şehrinde 12-13 Aralık gecesi, Lucy'nin kazıkta yakılmasının anısına şenlik ateşleri yakılır. Burgos'un Hacinas kasabasında ise, Eylül ayının üçüncü pazar günü, Azize Lucy'nin doğum günü hatırına popüler bir hac ziyaretiyle kutlanır (Ortiz-Hidalgo, 2021: 27-32).

Örnek Resimler

Resim 1: Palma di Giovane, Fresko, Santa Lucia Kilisesi ve Kutsal Alanı, Santa Lucia ve San Geremia, Venezia
Kaynak: (Simmonds, 2020).

Azize ile ilgili yapılan resimler içeresinde en dikkat çekici olanları, özellikle 14.yüzyıldan itibaren görülecek olan elinde tuttuğu bir tepsi veya kupa benzeri nesneler içerisine konulmuş oyulmuş gözlerdir (Réau Louis, 2002 :269; http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento21600.pdf). Kimi zaman şehitlik sembolü olarak bir palmiye tutmaktadır. Bunun dışında kılıç veya bıçak benzeri nesneler onun şehit edilmesi ile alakalı olarak verilebilmektedir. Ayakları altına yerleştirilen öküzler varsa, onu dışarıya sürüklemeye çalışan ama başarılı olamayan öküzleri temsil eder. Bir ateş görülürse de ateş ile yakmaya çalışma ve onu kazıkta öldürme teşebbüsünün yansımalarıdır. Elinde bir lamba veya mum var ise, isminin anlamı olan ışığı simgeler. Kıyafetleri ise genelde şıktır kimi zaman üzerinde bir pelerinli kostüm bulunur. Bakire ve azizelerde olduğu gibi başında da bir taç görülebilir (Ortiz-Hidalgo, 2021; http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento21600.pdf).

Lucy kültünün ilk kalıntısı, İtalya'nın Ravenna şehrindeki Sant' Apollinare Nuovo kilisesinde bulunur ve burada ilk temsil, bakireler geçidinde yer almaktadır. Yukarıdaki resimde de benzer bir şekilde Santa Lucia Kilisesi ve Kutsal Alanında Palma il Giovane tarafından yapılmış frekste figür, bir tunik giymiş, elinde oyulmuş gözler olan bir kâse ve palmiye dalı taşımaktadır (Resim 1).

Resim 2: Bernat Martorell, Aziz Lucy'nin Kazıkta Şehit Edilmesi, Ahşap Üzeri Tempera
Kaynak: (Generalitat de Catalunya Fundación Torres, Catalunya, 1995).

Efseneye göre konsül Lucy'i kazıkta yakmayı emretmiş, ancak tüm odunları yakıp tükettikten sonra dahi Lucy hayatta kalmıştır. Bu hikâyeyi anlatan yukarıdaki resim (Resim 2), Katalan ressam Bernat Martorell tarafından ahşap üzerine tempera tekniğiyle gerçekleştirmiştir. Resim "Aziz Lucy'nin Kazıkta Şehit Edilmesi" (yaklaşık 1435)" başlığını taşımaktadır (Ortiz-Hidalgo, 2021)

Resim 3: Santa Lucy, İşkence Sahnelerinden (Teknik Belirtilmemiş)
Kaynak: (Ortiz-Hidalgo, 2021).

Yine efsaneye göre azizenin öküzlere direnme sahnesini, yukarıda verilen resimde görmek mümkündür (Resim 3).

Resim 4: Caravaggio, St Lucy'nin Ölümü, Yağlı Boya 16. yy. Chiesa Di Santa Lucia Al Sepolcro, Siracus
Kaynak: (Simmonds, 2020).

Lucy ile ilgili bilinen en önemli resim, Caravaggio tarafından yapılmış olup "Aziz Lucy'nin Ölümü" ismini taşımaktadır. Yukarıda verilen bu çalışma Siracusa'daki Santa Lucia kilisesi için yaptırılmıştır (Resim 4).

Resim: Francesco del Cossa, Santa Lucy, Ahşap Üzeri Tempera, 15.yy.
Kaynak: (Simmonds, 2020).

Rönesans sanatçısı Francesco del Cossa'nın elinde palmiye dalı tutarak resmedilen azizenin görseli de sıklıkla göz önünde olanlar arasındadır ve resim yukarıda görülmektedir (Resim 5).

Resim 6: Palma Il Giovane, Santa Lucia Örneği, 17.yy, Chiesa dei SS. Geremia e Lucia, Venezia
Kaynak: (https://gallerix.org/storeroom/1149849544/N/877/#google_vignette).

Yukarıda verilen diğer resim, Sanatçı Palma Il Giovane'nin Azize Lucy'i temsil eden benzer temalardan bir diğeridir (Resim 6).

Aşağıda ressamları bilinmeyen azizenin diğer iki resmi, azizenin sembolik nesnelerinin temsili olarak çalışmaya eklenmiştir (Resim 7 ve 8).

Resim 7: Santa Lucy
Kaynak: (Simmonds, 2020).

Resim 8: Santa Lucy
Kaynak: (Simari, 2016, URL: https://casamiatours.com/feast-of-st-lucy/)

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hristiyanlıkta azizler ve azizeler ile ilgili çok sayıda veri bulunmaktadır. Haklarında önemli efsaneler anlatılır, bir şehir kendilerine adanır. Birçok insan azizlere saygı duyar. Kendilerine ait mezarları şapelleri bulunur. Burada adaklar adanır, dualar edilir. Çalışmaya konu olan Siracusa doğumlu (283) azize Lucy de, Hristiyanlıkta önemli bir isimdir. Kendisi saflığı, iffeti ve dürüstlüğü ile tanınmış, yaşadıkları ile bir azize olmayı hak etmiştir. Efsanesine ve yaşadıklarına göre Lucy'nin annesi hastalanmış ve Lucy de onu iyileştirmesi için Azize Agatha'ya dua etmeye hac'a gitmiştir. Ancak Agatha zaten kendisinin mucizeleri olduğunu ve bunu sağlayabileceğini söyler. Nitekim annesinin iyileşmesi ardından azize iyice kendisini Hristiyan olmaya adar.

Ancak ortada daha önceden vaat edilmiş bir evlilik sözü vardır. Fakat artık O, bir azizedir ve evlenmek istemez, tüm çeyizini fakirlere dağıtır. O günlerin pagan halkı henüz Hristiyanlığı tamamen benimsememiştir. Ve damat adayı azizeye evlenmeyi reddettiği için Roma konsüllerine şikâyet eder. Hikâye bu ya, dönemin hâkimi ondan Hristiyanlıktan vaz geçmesini istese de azize bunu kabul etmeyince çeşitli işkencelere maruz bırakılır.

İşte çalışma bu noktadan sonra asıl temamıza konu olmaya başlamıştır. Nitekim azizeye yapılan işkenceler arasında tecavüz edilmesi için geneleve götürülmeye çalışılması, bin adam ve hatta bin öküzün dahi onu yerinden kıpırdatamaması ile herkesi şoke etmesi, kazığa bağlanarak ateşle yakılmak istense de ateşin bile onu yakamadığı dilden dile dolaşır. En nihayetinde boğazına saplanan bir mızrak veya hançerle şehit edilir. Ve ölmeden önce kendisini kilisenin hamisi ilan eder. Bulunduğu yere ve daha birçok yere kiliseler dikilir. İnsanlar onu ziyaret etmeye başlar. Hristiyanlıktaki birçok azize arasındaki yerini almıştır kendisi.

Azize ile ilgili temalarımızın başında en önemli efsanesi ise gözleri ile ilgili olanıdır. Azizenin gözleri ile ilgili efsanelerin ağırlıklı olarak 14. yy. sonrasında yayıldığı düşünülmektedir. Anlatımlar ve efsanelere göre Lucy kendi gözlerini çıkartarak güzelliğini övenlerden ve onu beğenen damattan adeta intikam almıştır hatta gözlerini damada gönderdiği de ifade edilmektedir. Ancak Meryem Ana ona şefaat göstermiş ve kendisine yeni ve güzel gözler yaratıp, yerlerine kondurmuştur.

Bir orta çağ anlatısı, valinin önündeki tribünlerde gözlerinin çıkarıldığını, ancak gözleri olmasa bile Lucy'nin hala görebildiğini belirtir. Bazıları ise, gözleri oyulduğu halde Tanrı'nın ona eskisinden daha güzel yeni gözler verdiğini iddia eder.

Başka bir efsaneye göre, Lucy'nin gözlerinin güzelliği başka bir talibinin daha çıkmasına vesile olmuş ancak kendisinin dinlenmesine izin verilmediğinde gözlerini yerinden çıkartıp bir tabakta talibine göndermiştir. Bunun üzerine talip pişmanlık duyarak Hristiyan olmuştur. Lucia da bazı orta çağ gravürlerinde gözleri bir tabakta yer alan resimleriyle daha çok tanınmaktadır.

Birçok hasta şefaat dilemek adına sonradan azize yalvarır, şifalar diler ve hastalıklarından sonuç alınca da ona şükranlarını sunarlar. Lucy efsanesinden anlatılara göre, sadece göz hastalıklarının değil yine efsaneyle ilgili olarak boğaz hastası olanların hatta terzi, şoför gibi ilginç mesleklerin de koruyucu azizesi kabul edilmektedir. Lucy aynı zamanda optikçilerin de koruyucu azizesidir.

Örnek resim anlatıları da azizeyi çoğunluk elinde tuttuğu içlerinde gözler olan bir tabakla veya bekâret saflık ve azizliğin simgesi olan palmiye dalı ile resmedilir.

Azizenin göz mucizesi birçok insanın adını kiliselere, göz muayenelerine isim olarak verilmesini sağlar. Bu durum sadece İtalya ile sınırlı kalmaz tüm Hristiyan ülkelerine yayılır ve onun öldüğü gün olan 13 Aralık Azize Lucy bayramı olarak anılmak üzere kutlanır.

Nihayetinde bu çalışma, Lucy ile ilgili göz mucizelerini veya efsanelerini dile getirmekle birlikte bu konuda özellikle "Jama Ophthalmology, International Ophthalmology, Revista Mexicana de Oftalmología" gibi Tıp dergilerinde tıp uzmanları tarafından yazılmış olan çalışmaların varlığı tespit edilmesi üzerine, çalışmanın Sanat Tarihi literatürüne de kazandırılması gerekliliği düşünülmesi sonucu oluşturulmuştur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Destek Bilgisi: Herhangi bir kurum ve/veya kuruluştan destek alınmamıştır.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması yoktur.
Etik Onayı: Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazar(lar)ına aittir.
Etik Kurul Onayı: Çalışma kamuya açık ikincil verilerin kullanılmasıyla oluşturulmuştur.
Araştırmacıların Katkı Oranı: Çalışma tek yazarlı olup katkı oranı %100'dür.

KAYNAKÇA

Blake, E.M. (1940). Santa Lucia, Patroness of the eyes. Jama Ophthalmology, 23(3) (Online: https://jamanetwork.com/journals/jamaophthalmology/article-abstract/614870). (Erişim Tarihi: 20.09.2025)

Bulletin Archive, St.Lucy Catholic Churc (Faith in action) our patroness (Online: https://www.stlucychurch.org/our-patroness/). (Erişim Tarihi: 20.09.2025)

Goes F. (2013). Saint Lucy and other saints of the blind. En: The eye in history. Jaypee-Highlights Medical Publishers, 306-09, New Delhi.

Hall, J. (1987). Diccionario de Temas y Símbolos Artísticos, Madrid.

http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento21600.pdf). (Erişim Tarihi: 20.09.2025)

https://gallerix.org/storeroom/1149849544/N/877/#google_vignette (Erişim Tarihi: 07.08.2025)

Ortiz-Hidalgo, C. (2011). Lucy of Syracuse. Patron saint of eye disorders, *Revista Mexicana de Oftalmología,* 95(1), 27-32, DOI: 10.24875/RMOE.M20000146.

Réau, L. (2002). Iconografía del arte cristiano. *El Serbal,* 2(4), 269, Barcelona.

Simari E. (2016.) The Feast of St Lucy is No Fast (Online: Erişim Adresi: https://casamiatours.com/feast-of-st-lucy/). (Erişim Tarihi: 20.09.2025)

Simmonds, J. (2020). The Legend of St Lucy Thats Santa Lucia In Italy (Online: https://educated-traveller.com/2020/03/22/the-legend-of-st-lucy-thats-santa-lucia-in Italy/). (Erişim Tarihi: 20.09.2025).

Skrobonja ,A. Muzur, A. and Culina, T.(2004). The Cult of St. Lucia, Patroness of the eyes: some examples from Croatian ethnomedical tradition. *International Ophthalmology,* 25(1), 37-41.

Wisch, B. (2015). Seeing is believing: St. Lucy in text, image, and festive culture The Saint between manuscript and print: Italy 1400–1600. Alison K. Frazier (Ed). Essays and Studies Centre for Reformation and Renaissance Studies (101-117), 37, Toronto.

Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler Dergisi
2025, 8(11): 868-878.
https://doi.org/10.26677/TR1010.2025.1599
ISSN: 2667–422X Dergi web sayfası: www.sobibder.org

KAVRAMSAL MAKALE

Hicri Divanı'nda Çiçekler

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Selman YİĞİT, Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Gümüşhane, e-posta: ahmetselman.yigit@gumushane.edu.tr
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1471-0535

Öz

Klasik Türk şiiri estetiğinde çiçekler, şiir dilinin ve hayal dünyasının en temel ve en zengin motiflerinden biridir. Şairler, çiçeklerin estetik özelliklerini gerçekçi gözlemlerle şiirlerine taşımış, ancak bu gözlemleri soyutlamalar, semboller ve edebi sanatlar aracılığıyla derinleştirmişlerdir. Özellikle teşbih ve istiare sanatlarında çiçekler, soyut duygu ve kavramları somutlaştırarak anlatımı zenginleştirir ve okuyucunun zihninde güçlü imgeler yaratır. Bu sayede çiçekler, şiire sadece görsel bir güzellik katmakla kalmaz, aynı zamanda sanatsal ifade gücünü de büyük ölçüde artırır. Bu bağlamda incelediğimiz Hicri Divanı'nda, şairin sanat kabiliyetini dışa vururken çiçeklerden fazlasıyla faydalandığı örnekleriyle ortaya konulmuştur. Çiçeklerin divan şiirine en büyük katkısı, sevgilinin güzelliğini ve aşk temasını ifade etmede üstlendikleri merkezi roldür. Şiirlerde en sık kullanılan gül, lale, sümbül, nergis, menekşe, erguvan ve yasemin çiçekleri, sevgilinin farklı güzellik unsurlarıyla özdeşleşmiştir. Şair Hicri'nin, şairlik hüneri ile hayal dünyasında yoğurduğu benzetmeler, sevgilinin hayali ve idealize edilmiş portresini nasıl oluşturduğu bu çalışmada irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Şiiri, Şair Hicri, Sevgili, Çiçekler, Gül.
Makale Gönderme Tarihi: 16.09.2025
Makale Kabul Tarihi: 05.11.2025

Önerilen Atıf:
Yiğit, A. S. (2025). Hicri Divanı'nda Çiçekler, *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi*, 8(11): 868-878.

Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences
2025, 8(11): 868-878. https://doi.org/10.26677/TR1010.2025.1599
ISSN: 2667–422X Dergi web sayfası: www.sobibder.org

CONCEPTUAL PAPER

Flowers in the Hicri Divan

Assistant Prof. Dr. Ahmet Selman YİĞİT, Gümüşhane University, Faculty of Letters, Gümüşhane, e-mail: ahmetselman.yigit@gumushane.edu.tr
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1471-0535

Abstract

In classical Turkish poetry aesthetics, flowers are one of the most fundamental and richest motifs of poetic language and the world of imagination. Poets have incorporated the aesthetic qualities of flowers into their poetry through realistic observations, but they have deepened these observations through abstractions, symbols, and literary arts. Especially in the arts of simile and metaphor, flowers enrich the narrative by concretizing abstract feelings and concepts, creating powerful images in the reader's mind. In this way, flowers not only add visual beauty to poetry but also greatly enhance its artistic expressive power. In this context, the Hicri Divan we examined demonstrates examples of the poet making extensive use of flowers to express his artistic abilities. The greatest contribution of flowers to divan poetry is the central role they play in expressing the beauty of the beloved and the theme of love. The most frequently used flowers in poetry—the rose, tulip, hyacinth, daffodil, violet, lilac, and jasmine—have become synonymous with different aspects of the beloved's beauty. This study examines how the poet Hicri, with his poetic skill, uses metaphors shaped in his imagination to create an idealized portrait of his beloved.

Keywords: Classical Turkish Poetry, Poet Hicri, Beloved, Flowers, Rose.
Received: 16.09.2025
Accepted: 05.11.2025

Suggested Citation:
Yiğit, A. S. (2025). Flowers in the Hicri Divan, *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 8(11): 868-878.

GİRİŞ

Klasik Türk Edebiyatı, doğayı ve evreni kendine has semboller ve mazmunlar aracılığıyla yorumlayan, ince ve zarif bir estetiğe sahiptir. Bu estetik dünyada, çiçekler sadece güzel birer görsel unsur olmanın ötesinde, derin manalar, zengin çağrışımlar ve köklü kültürel anlamlar taşıyan en önemli motiflerin başında gelir (Bayram, 2001). Şairler, çiçeklerin rengi, kokusu, şekli ve botanik özelliklerinden yola çıkarak, aşkı, sevgiliyi, dertleri, tasavvufi sırları ve hayatın geçiciliği gibi birçok hususu ifade etmişlerdir. Çiçekler, adeta Klasik Türk şiirinde "duygularının dili" olmuş, söze dökülemeyen hisleri latif bir uyum içinde okuyucuya ulaştırmıştır.

Ancak, klasik şiirdeki anlam inşası sadece yerleşik bu mazmunlar ve sembollerle sınırlı kalmamış, bazı şairler bireysel imgelem gücünü ön plana çıkararak farklı bir poetika inşa etme yoluna gitmişlerdir. Yapılan çalışmalarda, bu tür yaklaşımların şairin '...klasik anlam örgüsünden ayrıştığı ve bireysel imgelem gücüyle özgün bir dil ve anlam ilişkisi kurduğu görülmektedir' (Yavuz, 2025: 68) şeklinde bir sonuca ulaştığı belirtilmektedir. Bu durum, Divan şiirinin estetik zenginliğinin hem geleneğe bağlı kalmak hem de bireysel sanat yeteneğiyle dilin sınırlarını zorlamak suretiyle sağlandığını göstermektedir

Klasik Türk şiirinde en sık kullanılan ve en derin anlamlara sahip olan çiçek şüphesiz gül'dür. Gül, tek bir manaya hapsolmamış, çok katmanlı sembolizmiyle şiirin adeta merkezine yerleşmiştir (Şentürk, 2021). Gül, her şeyden önce sevgilinin en temel gösterenidir. Sevgilinin yanağı, yüzü, dudağı gibi güzellik unsurları gülle teşbih edilir. Gülün tazeliği, narinliği ve eşsiz kokusu, sevgiliye ait letafeti temsil eder (Bayram, 2001).

Gül yüzün gül-zârda ger eyleye ‘arz-ı cemâl

Şâh-ı gül şerm eyleyüp virmeye hergiz bâr gül

Reng ü buy-ıla özin teşbih idermiş yüzüne

Benzemedügin bilüp sonra eyledi inkâr gül (Ersoylu, 1989)

“Gül yüzün eğer gül bahçesinde güzel yüzünü gösterse gül dalı utanır ve güle asla yük olmaz.

Ey sevgili! Gül, rengi ve kokusuyla güzelliğini senin yüzüne benzetirmiş.

Gül, sonra senin yüzüne benzemediğini öğrenince bunu inkâr etti (Erdoğan ve Akgül, 2016).”

Gül, aynı zamanda Hz. Muhammed'in (S.A.V) sembolüdür. Gülün güzel kokusunun, Peygamber Efendimiz'in terinden geldiğine inanılır. Bu inanç, güle manevi bir kutsallık yükler. Bu nedenle gül koklamak bir gelenek halini almış ve "gül koklamak sevaptır" sözü halk arasında yayılmıştır (Kurnaz, 1996; Yalçın, 2023: 162).

Gül-bülbül ilişkisi, Klasik Türk şiirinin en meşhur mazmunudur. Gül, nazlı ve güzel maşuku, bülbül ise onun aşkıyla yanan, ağlayan, kanlı gözyaşları döken âşığı temsil eder. Âşık, sevgilisine ulaşmak için niyaz ederken, sevgili genellikle naz ve istiğna ile ona karşılık vermez.

Gül hâre düşdi sine-figâr oldı andelib

Bir hâre bakdı bir güle zâr oldı ‘andelib (İpekten, 2019).

“Gül, dikene düştü; bülbülün sinesi paralandı. Bülbül, bir güle baktı bir de dikene ve ağlamaya başladı.”

Gül'ün ardından Klasik Türk şiirinde en çok kullanılan diğer temel çiçek motifleri, her biri farklı bir güzellik unsurunu veya manayı sembolize eder.

Başlangıçta taşralı bir çiçek olarak görülse de sonradan estetik bir unsur olarak en çok kullanılan çiçeklerden biri lale'dir. Kırmızı rengi ve kadehe benzeyen biçimi nedeniyle lale, birçok farklı

anlamlarda kullanılır: Kırmızılığı nedeniyle sevgilinin yanağına ya da dudağına benzetilir. Şair, sevgilinin yanağının kırmızılığı karşısında lalenin bile utandığını ifade eder (Kartal, 1997).

Lalenin ortasındaki siyah leke, dağ-ı derun (iç yara, gönül yarası) olarak yorumlanır ve bu, âşığın gönlündeki aşk yarasını ya da döktüğü kanlı gözyaşlarını sembolize eder.

Lalenin kadehe benzeyen formu, ilahi aşkın şarabını çağrıştırabilir veya tek yaprak üzerine oturan duruşuyla Allah lafzını çağrıştırdığı kabul edilir. Ayrıca Allah lafzı ile lale lafzında geen harflerin aynı olması; bu çiçeği ayrıca müstesna kılmıştır (Kartal, 1997).

Sümbül (Sünbül), genellikle sevgilinin saçı, zülfü veya kâkülü ile ilişkilendirilir. Sümbülün siyah rengi, kıvrımlı ve dağınık yapısı, sevgilinin güzel kokulu, simsiyah ve perişan saçlarını betimlemek için idealdir (Karaman, 2012).

Nergis, şekil olarak göze benzetilir. Bu nedenle şairler onu genellikle sevgilinin gözlerine teşbih ederler. Yunan Mitolojisinin derinliklerinden doğan Narkissos, efsanevi bir güzelliğe sahip, ancak aşka karşı kayıtsız bir gençti. Onu sevip de karşılık bulamayan, acıdan eriyen genç kızların yakarışları Tanrılara ulaştı. Bu şikayetler üzerine verilen bir ceza olarak Narkissos, bir gün su kenarında kendi yansımasını gördü ve bu görüntüye umutsuzca tutuldu. Kendini seyrederken dayanamayıp suya atladı ve boğuldu. Genç adamın cansız bedeninin çürüdüğü yerde, gözü andıran bir çiçek açtı: Nergis. Bu çiçek, tıpkı Narkissos'un ruhu gibi, bütün güzellere baygın ve hayran bir ifadeyle bakmaya mahkûm edildi.

Başka bir efsane ise onu bir ırmak tanrısı ile bir perinin oğlu olarak tanımlar. Hem insanlar hem de periler ona aşıktı. Hatta Echo (Ses) adlı peri, Narkissos'a olan aşkından tükenerek bir taşa dönüşmüştür. Doğu mitolojisinde ise, Gül ile Nergis arasında imkânsız bir aşk anlatılır. Bu iki sevgiliden Nergis, göze benzeyen bir çiçeğe dönüştürülmüş ve kıyamete kadar sürecek bir hicran ve intizar çekmeye mahkûm edilmiştir (Pala, 2018).

Tüm bu hikâyelerin ortak noktası, nergis çiçeği ile gözler arasındaki güçlü bağdır. Ayrıca, nergisin eğik duruşu ve sarı rengi, hasta, mahsun veya sarhoş birini de sembolize edebilir. Tüm bunların yanında tasavvuf geleneğinde nergis, yalnızca estetik bir bitki olarak değil, aynı zamanda göz, şuur ve ilahi sırra yönelmiş bakış gibi çok katmanlı anlam alanlarının taşıyıcısı olarak değerlendirilir. Bu bağlamda nergis çiçeği, mest bakışlı hâliyle salikin yani manevi yolcunun ruhsal derinliğini ve Allah'a olan cezbesini sembolize eder. Özellikle salikin kemale eriştiği ancak bu hâlin toplum tarafından fark edilmediği yahut halk arasında veli olarak bilindiği hâlde kendisinin henüz bu idrake varmadığı haller, tasavvuf metinlerinde sıklıkla nergisin içrek anlamıyla ilişkilendirilir (Ayvazoğlu, 1992).

Klasik şiirinin önemli mazmunlarından biri olan benefşe (menekşe), Farsça kökenli bir kelimedir ve Klasik Türk edebiyatında zengin anlamlar ve benzetmelerle kullanılır. Şairler, menekşenin kendine has özelliklerini sevgili, aşık ve çeşitli duyguları ifade etmek için sıkça işlemişlerdir. Menekşe, özellikle sevgilinin güzellik unsurlarıyla ve aşığın duygusal haliyle ilişkilendirilir. Menekşenin koyu mor veya siyaha yakın rengi ve demetler halinde duruşu, çoğunlukla sevgilinin kıvrım kıvrım saçlarına (zülüf) ya da yanağındaki bene (hâl) benzetilir. Ayrıca menekşenin kısa boylu olup başının yere eğik durması, Klasik şiirde büyük bir önem taşır; bu duruş, sevgilinin karşısındaki alçakgönüllülüğü, mahcubiyeti ve aynı zamanda aşk derdi çeken aşığın boynu bükük, çaresiz halini simgeler. Güzel kokusu ise onu misk ve anber gibi değerli kokularla eş tutar. Kısacası benefşe, Klasik Türk edebiyatında hem sevgilinin dış güzelliğinin bir parçası hem de aşığın iç dünyasının sessiz bir temsilcisidir (Çelebioğlu, 2016).

Klasik Türk Edebiyatı'nda, Farsçadan geçen ve yâsemen yahut semen adıyla anılan yasemin çiçeği, estetik ve sembolik değeri yüksek bir mazmun olarak sıklıkla kullanılmıştır. Yasemin, özellikle beyaz rengi, hoş kokusu ve zarif yapısı nedeniyle sevgilinin tasvirinde ve bahar

manzaralarının inşasında kilit bir rol üstlenir. Şairler, yaseminin beyazlığını ve parlaklığını sevgilinin gül yanaklarının üzerindeki beyazlık veya gümüş teniyle özdeşleştirirken, güzel kokusunu ise sevgilinin nefesi, saçı ya da dudaklarından yayılan latif kokuya teşbih ederler. Bu yönleriyle yasemin, diğer çiçek motiflerine (gül, lale, menekşe) nazaran daha çok saflık, temizlik ve zarif güzellik sembolü olarak işlenmiş, özellikle sevgilinin yüz güzelliğini ve teninin parlaklığını pekiştiren bir edebi araç haline gelmiştir (Açıl, 2015).

Yasemin mazmununun bir diğer önemli kullanım alanı ise, başta sevgilinin saçı olmak üzere, fiziki unsurlarla kurduğu mecazi ilişkilerdir. Yasemin, ince ve kıvrımlı dallarıyla sevgilinin saç örgülerine ya da buklelerine benzetilirken; bazen de sevgilinin başını süsleyen çiçek demeti olarak tasvir edilir. Ayrıca bu çiçek, bahar ve cennet tasvirlerinde gür bir bitki olarak yer alarak, şairin hayal dünyasında gülzârın ya da bâğ-ı İrem'in vazgeçilmez bir unsuru olur. Bu bağlamda, yasemin, şiirde sadece estetik bir detay değil, aynı zamanda sevgiliye kavuşma hasretini, baharın yeniden dirilişini ve bu dünyadaki güzelliklerin ilahi olanın yansıması olduğu düşüncesini destekleyen zengin bir imge ve mazmun görevi üstlenir.

Klasik Türk şiirinde erguvan çiçeği, özellikle rengi dolayısıyla şairlere zengin çağrışımlar ve hayaller sunan önemli bir motiftir. Erguvan, kırmızıya yakın pembemsi (erguvani) rengi sebebiyle en çok sevgilinin yüzü, yanağı ve dudağı ile ilişkilendirilir. Bu bağlamda erguvan, güzelliğin ve alımlılığın bir sembolüdür.

Parlak kırmızımsı mor rengi, aşığın çektiği dert ve hicran nedeniyle döktüğü kanlı gözyaşları veya kanla dolmuş sinesi ile de ilişkilendirilir. Erguvan ağacı, âşığın "dert ve mihnet gül bahçesi" içindeki kanlı gözyaşlarını temsil edebilir. Rengi dolayısıyla şairlerce bazen şarap ile birlikte anılır ve neşeyi, coşkuyu çağrıştırır (Demirel, 2009).

Erguvan, gül ve lale kadar yaygın kullanılmasa da, Divan şairlerinin zengin hayal dünyasında sevgiliye, aşığın durumuna veya bahar tasvirlerine renk katan güçlü bir estetik unsurdur. Şeyh Gâlib, Bâki ve Hayâli Bey gibi şairler eserlerinde erguvan çiçeğine yer vermiştir.

Çiçekler, Divan şiirindeki sembolik anlamlarının yanı sıra, dönemin kültürel hayatına dair de ipuçları sunar. Gül suyu (gülâb) yapımı, misafirlere ikramı, mendile gül bağlamak, sarığa (destâr) karanfil iliştirmek gibi adetler şiire yansımıştır.

Çiçek motifleri, sadece edebiyatta değil, çini, minyatür, kumaş ve mezar taşları gibi Osmanlı sanatının her dalında en yaygın kullanılan süsleme unsurları olmuştur.

Çiçekler, özellikle Bahariyye kasidelerinde tabiatın uyanışını, güzelliğini ve dolayısıyla hayatın ve ölümün döngüsünü anlatmak için kullanılmıştır.

Sonuç olarak Klasik Türk Edebiyatı, çiçekleri estetik birer obje olarak kullanmanın çok ötesine geçmiştir. Gül, lale, sümbül ve nergis başta olmak üzere her bir çiçek, şairin elinde bambaşka bir kimliğe bürünerek, aşkın, ilahi sırrın, güzelliğin ve hayatın felsefesinin zarif birer şifresi halini almıştır. Bu zengin mazmun sistemi sayesinde, Divan şiiri binlerce yıl boyunca okuyucularına hem görsel bir şölen hem de derin bir düşünce iklimi sunmaya devam etmiştir.

Yukarıda klasik şiirde kullanım fonksiyonlarından bahsedilen çiçekler araştırmamızın konusu olan Hicri Divanı'nda sıklıkla kullanılmıştır. Şair Hicri'nin bu çiçekleri şiirinde işeyişi, gelenekle uyum içerisindedir[1].

[1] Bu çalışma "Hicri Divânı (İnceleme-Tahlil-Metin-Dizin)" adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

Şair Hicri ve Divanı

Hayatı

Kaynakların çoğuna göre asıl adı Mehmed'dir; Tuhfe-i Nâili'de ise Muhyiddin Mehmed olarak geçer. Şiirlerinde Hicri mahlasını kullanan şair, Kara Çelebi lakabıyla tanınırdı. Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmuyor.

Babası Kadı Hüsamüddin (ö. 1514), döneminin önemli kadılarından olup çeşitli yerlerde görev yapmıştır. Hüsamüddin'in, Fatih Sultan Mehmed zamanında vezirlik yapan Karamanlı Nişancı Mehmet Paşa ile olan bağı biraz karmaşıktır. Bazı eserler (Sicill-i Osmâni ve Mecmu'a-i Tevârih) onu Mehmet Paşa'nın kardeşi olarak gösterse de, yaygın görüş onun kölesi olduğu yönündedir.

Kara Çelebi-zâdeler olarak bilinen ve 1689'a kadar ilim, sanat ve devlet kademelerinde pek çok ünlü kadı, müderris ve şair yetiştiren bu aile, unvanını Kadı Hüsamüddin Efendi'nin Niğdeli Kara Yakup'un damadı olmasıyla almıştır. Şeyhülislamlık da yapmış olan ünlü şair ve tarihçi Kara Çelebizade Abdülaziz Efendi (ö. 1598) de bu soydan gelir.

Hicri'nin doğum yeri konusunda ise tek bir kaynak (Ahdi'nin Gülşen-i Şu'arâ'sı) onu Karamanlı olarak kaydetse de, diğer tüm kaynaklar Bursalı olduğunda hemfikirdir. Eğer babasının Karamanlı Nişancı Mehmet Paşa'nın kardeşi olduğu tezi doğruysa, şairin Karamanlı olması ve soyunun Mevlânâ Cellâleddin-i Rumi'ye dayanma ihtimali oldukça yüksektir.

Eğitimi ve Kariyeri

Hicri, çocukluk ve gençlik yıllarında iyi bir eğitim aldı. Kemal Paşa-zâde'nin öğrencisi olarak mezun oldu. Kariyerine müderrislik yaparak başladı; Bursa, Kütahya, Amasya ve Manisa gibi şehirlerde ders verdi.

Bir süre sonra müderrisliği bırakıp kadılık görevine geçti ve Şam ile Bursa'da kadılık yaptı. Kadılıktan azledilince tekrar müderrisliğe döndü; önce Bursa'da, ardından İstanbul'un önde gelen medreselerinde dersler verdi. Hayatının son döneminde yeniden kadılığa terfi ederek sırasıyla Bursa, Edirne ve son olarak İstanbul kadılığı görevlerinde bulundu.

Gelibolulu Âli, Künhü'l-Ahbâr adlı eserinde, dönemin şeyhülislamı Ebussuud Efendi (ö. 1575) hayattayken bile, Muhaşşi Sinan Efendi (ö. 1578) gibi önemli alimler varken, Hicri'nin Ebussuud'dan sonra şeyhülislamlığa layık görülmesinin konuşulduğunu belirtir. Bu durum, şairin üstlendiği görevleri büyük bir başarıyla yerine getirdiğinin bir kanıtıdır.

Ölümü

Hicri, 1556 yılında İstanbul kadısıyken vefat etti. Mezarı, hocası Kemal Paşazade'nin yakınında, Edirnekapı'daki Emir Buhari Dergâhı'ndadır.

Divanı

Şâirin, Divanının şimdiye kadar bilinen tek nüshası Milli Kütüphane"de 06 Mil Yz. FB 377/2 numaralı kayıttadır. Divanlar Mecmuasının 15a-44a yaprakları arasında bulunan bu Divanda 127 gazel bulunmaktadır.

Hicri Divanı'nda Çiçekler

Hicri Divanı incelendiğinde sevgilinin güzelliğini ifade etme başta olmak üzere çeşitli bağlamlarda yedi çiçekten bahsettiği görülmektedir. Bunlar gül, lale, sümbül, nergis, menekşe, erguvan ve yasemin çiçekleridir.

Gül, Gonca, Verd

Hicrî Dîvânı'nda en sık işlenen ve üzerinde en çok durulan çiçek motifi güldür. Gül, klasik şiirde temel bir imge olarak; sahip olduğu güzel koku, kırmızı renk, baharın gelişini müjdeleme ve katmanlı yaprak özellikleri sayesinde farklı tasavvurların ve metaforik ilişkilerin nesnesi olmuştur.

Gülün beyitlerde sıklıkla yer almasının bir diğer önemli nedeni ise, gelenek edebiyatında onunla ilişkilendirilen diğer unsurlarla olan münasebetleridir. Aşkın sembolü olarak vasıflandırılan bülbül, gülün ezeli âşığı olarak ele alınır. Gülün dikeni ise âşığa engel teşkil eden rakip imgesi olarak işlenir.

Dîvân'da ele alınan gül, genellikle kırmızı renklidir. Bu renk ilişkisi gülün doğrudan sevgilinin yanağı ve yüzü gibi güzellik unsurlarıyla ilişkilendirilmesine ve bu benzetmeler üzerinden anlamlandırılmasına zemin hazırlamıştır. Şair Hicri, beyitlerde söz konusu ettiği gül, genellikle kırmızı renklidir. Bu renk münasebetiyle gül, sevgilinin yanağı ve yüzüyle ilişkilendirir. Şekil olarak kulağa benzetir: Ayrıca gül kelimesinin "gülmek" anlamını da işleyerek iahm-ı tenasüp sanatına başvurur:

Kılmagiçün sad-hezârân bülbüli zâr u nizâr

Ey nihâl-i gül lebün gonce yüzün verd eyledün

(079/4)

Güle gül gibi gülşende dedürdüm bülbüle meylin

Yine nâzüklük ile gonce agzından haber çekdüm

(091/4)

Hicri 'âlemden giderse kimse ana olmaz bedel

Ḫâr-ı mihnet hiç tutar mı gül-i hoş-bu yerin

(093/5)

Lebün gonce yanagun berg-i güldür

Belâlı bülbülün aglatma güldür

(050/1)

Ey bikr-i gonce râzunı sakla açılma kim

Tâ ki çemende gül tuya yerün kulagı var

(055/2)

Menekşe (Benefşe)

Benefşe, yahut menekşe, rengi, boyu ve bahar mevsiminde açan çiçeklerden birisi olması sebebiyle divan şiirinde yer alır. Şair Hicri ise, sevgilinin yüzüne düşen saç kıvrımlarını anber kokulu ayva tüylerine kıyaslayarak menekşe bahçesine yaslanmış su yılanını tahayyül etmiştir:

Mu'anber hattuna nisbet ruhunda halka-i zülfün

Yatursan mâr-ı âbidür benefşezâra yasdanmış

(069/2)

Lale

Şair Hicri, Divanı'nda dört beyitte lale çiçeğinden bahsetmiştir. Birinci beyitte bahçede bulunan lale ve güllerin şekil ve renklerinden yola çıkarak bu iki çiçeği savaş için karşı karşıya gelmiş iki orduya benzetmiştir. İkinci beyitte aşık, döktüğü kanlı gözyaşlarında bulunan lale renkli kabarcığı aşk ülkesi padişahının kızıl otağına benzetmektedir. Üçüncü beyitte aşığın aşk ateşi ile yanan sinesi üzerinde oluşan kanlı yanık yaralar lale bahçesi şeklinde tahayyül edilmiştir. Dördünce beyitte ise yine benzer bir ifade karşımıza çıkmaktadır. Aşığın yanık sinesi üzerinde görünen kanlı yaralar, sanki aşık ölmüş de mezarı üzerinde açan güller açılmıştır:

Çemende goncelerden lâleye gül nizeler çekmiş

Sanasın rum şâhıyla kızılbaş eylemiş uğraş

(68/4)

Çeşm-i pür-hunumda gördügün habâb-ı lâle-reng

Pâdişâh-ı kişver-i 'ışkun kızıl otagıdur

(054/2)

Sine-i pür-suzum üzre dâg-ı hun-âludı gör

Görmemişdür od yanan yerde kimesne lâlezâr

(026/2)

Bu kanlu kanlu dâglarum oldu âşikâr

Şanman mezârum üsti benüm lâlezârdur

(045/6)

Nergis

Hicri Divanı'nda geçen çiöeklerden biri de nergistir. Şair bir beytinde nergisin çiçekler sultan gül tarafından meclise saki yapıldığını dile getirmiştir. Başka bir beyitte sabahın alaca karanlığında sevgilinin yüzünü gören nergisin gözüne uyku girmediğini ifade etmiştir. Şair son olarak işret meclisinde gül eğlenirken sevgilinin nergis gibi gözlerini kapatmasıyla meclisin tadının kaçtığını belirtmiştir:

Şâh-ı gül bezme oturmış sâki itmiş nerkisi

Bir ayag üzre elinde sâgar-ı zerrin tutar

(036/4)

Gözine subh olınca girmez uyhu

Meğer nerkis yüzün görmiş sehergâh

(113/4)

Gül gibi eyler iken sahn-ı çemende sohbet

Nerkislerini yumdı telh oldu 'ayş u 'işret

(011/1)

Sünbül

Divanda tek beyitte geçen sünbül, şair tarafında sevgilinin saçlarının güzel kokusuyla ilişkilendirilmiştir:

Ḫâtıruma sanma kim reyhân ile sünbül gelür

Geh hayâl-i zülf-i dilber geh gam-ı kâkül gelür

(056/1)

Yasemin (Semen)

Sevgilinin yasemin kokulu saçlarına bağlanıp selvi gibi endamına vurulan aşık avare olmuştur.başka bir beyitte aşık kendi kendine öğüt vermektedir: Ey gönül! Başını zillet toprağından kaldırmak istiyorsan elinden sevgilinin saçları gibi güzel kokan yasemin çiçeğini düşürmeden sevgilini ayaklarına kapan:

Zülf ü kaddün hevâsına âvâre olalı

Cânum hevâ-yı servde gönlüm semendedür

(025/4)

Başun kaldurmak istersen gönül hâk-i mezelletden

Ayagına düşüp elden koma zülf-i semen-sâyı

(124/3)

Erguvan

Şair Hicri erguvan çiçeğini iki beytinde benzer benzetmelerle kullanmıştır. Erguvanı kırmızımtırak rengi dolayısıyla aşığın gözyaşına teşbih eder:

Kara dâgum ruy-ı zerdüm erguvânı eşkümün

Gösterür fasl-ı hazân içinde şekl-i nev-bahâr

(026/3)

Kanlu yaşum ruy-ı zerdüm erguvânı eşkümün

Gösterür Hicri hazân faslında şekl-i nev-bahâr

(059/5)

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışma, Klasik Türk Edebiyatı'nın incelikli mazmun sisteminde önemli bir yer tutan çiçek motiflerinin şair Hicri'nin Divanı'ndaki kullanım bağlamlarını ve işlevlerini incelemiştir. Şairin incelenen divanında, Hicrî'nin, gül, lale, sümbül, nergis, menekşe (benefşe), erguvan ve yasemin (semen) olmak üzere yedi temel çiçek motifini geleneksel divan şiirinin geleneksel çizgisine sadık kalarak kullandığını göstermiştir.

Gül, sevgilinin yüz güzelliği, bülbül ile olan ezeli aşk ilişkisi ve tezat sanatlarına olanak tanıyan "gülmek" anlamıyla en baskın motif olarak öne çıkmıştır. Lale, âşığın sinesindeki dağ-ı derûn (gönül yarası), kanlı gözyaşları ve aşk ülkesinin ihtişamını sembolize eden kızıl otağ imgesiyle derin bir aşk ve ıstırap atmosferi yaratmıştır. Nergis, sevgilinin gözleri ve saki rolüyle işret meclislerinin vazgeçilmezi olurken; Sümbül ve Menekşe ise sevgilinin kıvrımlı, güzel kokulu saçlarını ve aşığın boynu bükük çaresizliğini tasvir etmiştir. Erguvan, kırmızımtırak rengiyle

âşığın kanlı gözyaşlarına teşbih edilerek hüzün temasını pekiştirmiş; yasemin ise saflık, zarafet ve sevgilinin saçıyla ilişkilendirilmiştir.

Ulaşılan temel sonuç, Şair Hicrî'nin, çiçek mazmunlarını kullanırken gelenekle güçlü bir uyum sergilemesi ve bu motifler aracılığıyla sevgiliye olan aşkı, ayrılık acısını ve ilahi güzelliğin yansımalarını ustalıkla ifade etmesidir. Hicrî Dîvânı, bu yönüyle, 16. yüzyıl klasik Türk şiir geleneğinin zengin sembolik dilini başarıyla sürdüren önemli bir eser niteliğindedir.

Bu çalışma, Hicrî Dîvânı'nın çiçek motifleri üzerindeki analizleriyle klasik Türk edebiyatının mazmunlar ve estetik dünyasına dair bir bakış açısı sunmuştur. Şairin hayatı ve kariyerine dair sunulan kapsamlı bilgiler, eserinin edebi çevresini anlamak için sağlam bir temel oluşturmaktadır. Bu çalışma şair ve eseri üzerine bundan sonra yapılacak araştırmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Destek Bilgisi: Herhangi bir kurum ve/veya kuruluştan destek alınmamıştır.
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması yoktur.
Etik Onayı: Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazar(lar)ına aittir.
Etik Kurul Onayı: Çalışma kamuya açık ikincil verilerin kullanılmasıyla oluşturulmuştur.
Araştırmacıların Katkı Oranı: Çalışma tek yazarlı olup katkı oranı %100'dür.

KAYNAKÇA

Açıl, B. (2015). Klasik Türk şiirinde estetik bir unsur olarak çiçekler. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi,* (5), 1-28.

Ayvazoğlu, B. (1992). *Güller Kitabı.* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Bayram, Y. (2001). Çiçeklerle Diğer Bitkilerin Dîvân Şiirine Yansımaları ve Anlam Çerçeveleri. Samsun: Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Çelebioğlu, A. (2016). Klasik Türk Şiirinde Menekşe. *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, (37), 161-182.

Demirel, Ş. (2009). Dîvân Şiirinde Erguvan 4.8 (2009): 995-1014. Turkish Studies International Periodical For the Languages, *Literature and History of Turkish or Turkic,* 4(9), 995-1014.

Erdoğan ve Akgül, K. V. (2016). Divan Şiirinde Gül Redifli Gazeller Üzerine Bir İnceleme, *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi.* 40(2), 53-65.

Ersoylu, İ. H. (1989). *Cem Sultan'ın Türkçe Divan'ı.* Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.

İpekten, H. (2019). *Naili Divanı.* Ankara: Kültür Eserleri Dizisi.

Karaman, G. (2012). Karaman, Gülay. "Perîşân çiçek sünbül ve klasik Türk şiirinde işlenişi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* 2(1), 288-319.

Kartal, A. (1997). Klasik Türk Edebiyatında Lâle. *Bilig,* 4, 108-122.

Kurnaz, C. (1996). Gül. TDV İslâm Ansiklopedisi: https://islamansiklopedisi.org.tr/gul. *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi,* 40(2), 53-65.

Pala, İ. (2018). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü 2*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Şentürk, A. A. (2021). *Osmanlı Şiiri Klavuzu (Cilt 5).* İstanbul: DBY Yayınları.

Yalçın, D. (2023). Hanyalı Nûrî Osmân Divânı'nda Naat. Mavi Atlas, 11(1), 147-172.

Yavuz, M. (2025). Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Züleyhâ İsimli Mesnevisinde Anlam Zenginlikleri (Alışılmamış Bağdaştırmalar). *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 64-92.

Yiğit, A. S. (2013). Hicrî dîvânı (inceleme-tahlîl-metin-dizin) (Tez No. 526609) [Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi].