FELSEFE ALANINDA BİLİMSEL ARAŞTIRMALAR

Editör: Doç. Dr. Necip UYANIK

yaz
yayınları

Felsefe Alanında Bilimsel Araştırmalar

Editör

Doç. Dr. Necip UYANIK

yaz yayınları

2026

yaz
yayınları

Felsefe Alanında Bilimsel Araştırmalar

Editör: Doç. Dr. Necip UYANIK

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-8996-01-2

Mart 2026 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

İÇİNDEKİLER

Gabdulla Tukay Şiirlerinde Hayvan İmgesi ve Toplumsal Eleştiri.....1
Alsu KAMALIEVA, Gülüse AKSOY

Türk ve Rus Düşüncesinde Varoluş, Dil ve Sessizliğin Ontolojisi 32
Gülüse AKSOY, Alsu KAMALIEVA

Aile Kurumunda Fırsat Eşitliği İlkesi Üzerine.....54
Serpil DURĞUN

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

GABDULLA TUKAY ŞİİRLERİNDE HAYVAN İMGESİ VE TOPLUMSAL ELEŞTİRİ

Alsu KAMALIEVA[1]

Gülüse AKSOY[2]

1. GİRİŞ

Sosyolojik eleştiri, edebiyatı bağımsız ve kapalı bir alan olarak değil, toplumsal hayatla birlikte şekillenen bir üretim olarak ele alır. Bu yaklaşıma göre edebî metinler, ortaya çıktıkları çevrenin izlerini taşır ve sanatçı ile toplum arasında sürekli bir karşılıklılık bulunur. Şair ve yazarın dünyayı olduğu gibi görme ve yaşadığı gerçekliği metne taşıma çabası, edebiyatın etkisini belirleyen temel unsurlardan biridir (Aytürk & Özgökçe, 2023: 111; Moran, 1991: 74–77). Bu nedenle sanatçı, yalnızca ideallerin değil, hayatın somut ve kimi zaman sert gerçeklerinin de taşıyıcısıdır.

Tatar millî edebiyatının kurucu şairlerinden biri olan Gabdulla Tukay (1886–1913), modern Tatar şiirinin en güçlü isimleri arasında yer alır ve yeni bir edebî yönelişin dilini kuran başlıca isimlerden biridir. Onun şiiri, bir dönemin estetik arayışlarını yansıtmakla kalmaz; Tatar toplumunun geçirdiği dönüşümleri, kırılmaları, umutları ve çatışmaları da şiirin içine alır. Tukay'ı önemli kılan şey, yalnızca "millî şair" olarak anılması değildir. O, halkın gündelik dilini ve duyarlığını şiire taşıyarak edebî dili canlı tutan, şiiri toplumsal meselelerle temas

[1] Prof. Dr. Alsu Kamalieva, Bartın Üniversitesi, Kuzey Batı Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-7390-0654.

[2] Dr. Öğr. Üyesi Gülüse Aksoy, Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0003-3827-9054.

ettiren kurucu bir figürdür. Tukay'ın metinlerinin sonraki kuşaklarda yeniden anılması, şiirinin estetik değerle sınırlı kalmadığını; toplumsal bilinç ve eleştirel duyarlık bakımından da kalıcı bir işlev üstlendiğini göstermektedir (Çelik, 2022, s. 379–380).

Tukay'ın şiir dünyasında halkın sesi belirgin biçimde duyulur. Bu ses, romantik bir "halk sevgisi" ile sınırlı değildir; yoksulluğu, eşitsizliği, adaletsizliği, eğitimsizliği ve geriliği açıkça görme cesaretidir (Zahidullina, 2011, s. 237–238). Tukay, şiiri güzel söz söyleme alanı olarak bırakmaz; şiiri bir tavır, bir bakış ve bir uyanış dili hâline getirir. Öner (2021, s. 193-195), Tukay'ın şiirinde toplumsal eleştirinin belirgin bir yer tuttuğunu; özellikle sosyal eşitsizlik, zengin–fakir karşıtlığı, kadın hakları ve eğitim gibi meselelerin şairin temel temaları arasında bulunduğunu vurgular. Bu nedenle metinlerinde lirizmle eleştiri yan yana yürür: Bazen içten bir sızı, bazen sert bir alay, bazen de doğrudan bir çağrı hâline gelir. Nitekim Fatma Özkan (2011), Tukay'ın şiirlerinin büyük bölümünde Tatar toplumunun sosyal problemlerinin işlendiğini; şairin ana dil, yurt ve millet temalarını da bu çizgi içinde ele aldığını belirtir. Gabdulla Tukay'ın şiiri eleştirel bir tavır üretmekle sınırlı kalmaz; çocuk dünyasına seslenen metinlerinde saf Tatar diliyle kaleme aldığı şiirler aracılığıyla "millet sevgisi", ahlak ve edebî zevk gibi değerleri de öne çıkarır. Ayrıca Tukay'ın edebî dili geliştirme çabasının halkın şiir hazinesine ve folklora yaslandığı, ana dilin imkânlarını bu kaynaklar üzerinden beslediği görülür (Galiullin, 2007). Tukay'ın vefatından sonra onun adına yapılan anmalar ve yazılanlar, şairin şiirlerinin edebî bir değer taşıdığını; halkın zihninde ve gündelik hayatında da güçlü bir karşılık bulduğunu göstermektedir (Nurullin, 1979, ss. 3–6). Tukay'ın şiirinde imge, estetik anlamın yanı sıra ahlaki bir bakışı da taşır; şairin şiir dili dinî ve etik referanslarla beslenir ve insan–toplum ilişkisini değer temelli bir zeminde kurar (Zaripova Çetin, 2011, ss. 578–582; Zaripova,

1997, ss. 129–135). Tukay'ın edebî gelişimi içinde, 1907'de Kazan'a yerleşmesinden sonra başlayan ve çalışmalarda sıklıkla "Kazan dönemi" olarak adlandırılan süreçte konuşma diline yönelmesi dikkat çeker; bu yöneliş, modern Tatar edebî dilinin kuruluşunda da etkili görülür (Uzun, 2013, ss. 1423–1440). Bu dönemde Kazan, yazar ve şairlerin bir araya geldiği, yayın ve tartışma ortamlarının yoğunlaştığı bir merkez olarak Tatar edebî hayatında belirleyici bir rol üstlenmiştir (Demirkaya, 2022). Bu çerçevede Tukay'ın şiirleri, yalnız edebî bir anlatım olarak değil; insan, değer ve toplum ilişkisini yansıtan bir düşünce alanı olarak da ele alınabilir.

Gabdulla Tukay'ın şiirinde hayvan imgesi, doğaya ait bir ayrıntı olmanın ötesinde toplumsal eleştiriyi taşıyan güçlü bir anlatım yoludur. Tukay, XX. yüzyıl başı Tatar edebiyatında şiirin toplumsal duyarlıkla birleştiği bir dönemde, halkçı ve eleştirel çizgiyi güçlendiren kurucu isimlerden biri olarak değerlendirilir (Zaripova Çetin, 2018). Onun şiiri, estetik söyleyişle birlikte dönemin sosyal meselelerini görünür kılan bir düşünce ve tavır alanı olarak okunabilir (Galiullin & Yarullina, 2007, s. 697–699). XX. yüzyıl başı Tatar şiirinde sembolik anlatımın güçlenmesiyle birlikte sofizm kökenli imge ve sembollerin sembolist şiirlerle sınırlı kalmayıp romantik metinlerde de canlı biçimde kullanıldığı; sembolün çok anlamlı yapısının metinlere geniş bir yorum alanı açtığı ifade edilmektedir (Yosıpova, 2011). Böylece Tukay'ın şiiri, duygu alanını aşarak değer, sorumluluk ve toplumsal bilinç düzeyine açılır. Bu durum, hayvan figürlerinin çoğu şiirde basit bir "doğa unsuru" olarak kalmamasıyla ilgilidir: Kimi metinlerde masal diliyle çocuğa yaklaşan bir anlatı kurulur, kimi metinlerde ise hayvanlar aracılığıyla insan davranışları, toplumsal ilişkiler ve ahlaki sınamalar görünür hâle gelir. Çocukların hayvanlara duyduğu yakınlığı dikkate alan Tukay, çocuklara yönelik şiirlerinde masal geleneğine sıkça başvurmuş; kedi, köpek, keçi, teke, tavşan ve bülbül gibi hayvan figürlerini

bu metinlerin merkezine yerleştirmiştir (Özkan, 2011). Bu sayede hayvan imgesi Tukay'da öğretici bir işlev kazanır, estetik bir değer üretir ve eleştirel bakışı taşıyan bir anlatım aracı hâline gelir. Tukay'ın şiir dünyasında sevgi teması da insani duyarlığı kuran ve metinlerin değer yönünü besleyen temel eksenlerden biri olarak öne çıkar (Yarullina, 2006).

Hayvan temalı şiirler ilk bakışta çocuk dünyasına ait, sevimli ve sade metinler gibi okunabilir. Bu yaklaşımın Türkiye'deki çalışmalarda da karşılığı bulunur; nitekim Tukay'ın şiirleri "çocuk teması" çerçevesinde değerlendirilmiş ve bu yönü akademik olarak ayrıca tartışılmıştır (Yarullina Yıldırım, 2011). Ancak dikkatle bakıldığında bu şiirlerin önemli bir kısmı "çocukça" kalmaz; insana dair olanı daha açık göstermek için hayvana yaslanır. Kuş, kelebek, güvercin, kedi ya da karga; her biri şiirde bir duygu hâlini, bir tavrı, bir karakter çizgisini ya da bir toplumsal durumu çağrıştıran simgesel öğeler hâline gelir. Tukay, doğrudan hedef göstermek yerine kimi zaman dolaylı anlatımı seçer; eleştiriyi "hayvan dili"ne emanet ederek söyleyişini güçlendirir ve şiire çok katmanlı bir anlam alanı açar. Tukay'ı "büyük şair" kimliğinin ötesinde yaşadığı dönemin şartları içinde bir insan ve sanatçı olarak ele alan yaklaşımlar da Türkiye'deki çalışmalarda dikkat çeken bir yönelimdir (Zaripova Çetin, 2009).

Bu çerçevede Tukay'ın hayvan imgeleri iki ana eksende okunabilir. İlk eksen, hayvanların şiirde kurduğu duygu ve ahlak alanıdır: Merhamet, kırılganlık, korunma ihtiyacı, adalet duygusu ve insani sorumluluk gibi temalar burada öne çıkar. İkinci eksen ise hayvanların taşıdığı toplumsal eleştiri yüküdür: Bazı hayvanlar bir insan tipini, bir davranış biçimini ya da toplum içindeki bozulmayı görünür kılmak için işlev görür. Böylece hayvan, şiirin eleştirel çizgisine bağlanan bir anlatı aracına dönüşür.

Seçilen şiirler metin merkezli bir yaklaşımla incelenmekte; şiirlerdeki hayvan imgesinin hangi bağlamlarda ortaya çıktığı ve neyi görünür kıldığı ortaya konulmaktadır.[3] İnceleme sırasında şiirlerden örnek dizeler kullanılarak imgeler, şiirin tonu ve taşıdığı alt anlamlarla birlikte değerlendirilmektedir. Böylece Tukay'ın hayvanlar üzerinden insanı ve toplumu nasıl anlattığı ve şiirin görünen sadeliği içinde nasıl güçlü bir eleştirel bakış kurduğu gösterilmektedir.

2. HAYVAN İMGESİ ÜZERİNDEN TOPLUMSAL ELEŞTİRİ

Gabdulla Tukay'ın hayvan temalı şiirleri, hayvan imgelerinin hangi bağlamlarda devreye girdiği ve toplumsal eleştiriyi nasıl taşıdığı dikkate alınarak seçilen örnek metinler üzerinden incelenmektedir.

2.1. "Kuşlara" Şiirinde Güven, Tehdit ve Korku Algısı

Tukay'ın hayvan temalı şiirlerinde kuş imgesi çoğu zaman hareket, canlılık ve doğallık çağrışımlarıyla birlikte düşünülür. Ancak "Ḳoşlarġa" ("Kuşlara", 1909) şiiri, bu genel çerçeveyi daha dikkatli bir düzleme taşır. Şair, kuşlara doğrudan seslenirken bir "doğa sevgisi" anlatısı kurmakla yetinmez; kuşların korkusunu meşru gören bir bakış da geliştirir. Bu nedenle şiirdeki temel gerilim, kuşların varlığı ya da ötüşü etrafında değil; güven ile tehdit arasındaki sınırın nerede başladığı etrafında oluşur. Metin, insanın hayvana yaklaşma biçimini "iyi niyet" üzerinden değil, etik bir tutum üzerinden tartışmaya açar.

Şiirin açılışında şair, kuşları sakinleştirmeye çalışır ve bunu açık bir güven diliyle yapar:

[3] İnceleme, Gabdulla Tukay'ın hayvan temalı şiirlerinin tamamını kapsama iddiası taşımamakta; imge, tema ve eleştirel yön bakımından ayırt edici nitelik gösteren şiirler metin merkezli bir yaklaşımla ele alınmaktadır.

Ķurıķmaġız, ķoşlar, kürĕp sĕz yanıġızda min barın;

Min timem sĕzge, feķat sayravıġıznı tıňlarım (Tukay, 2001, s. 51).

(Korkmayın kuşlar, yanınızda olduğumu görüp;

Size dokunmam ben, ama ötüşünüzü dinlerim).

Bu dizeler ilk bakışta yalın bir sesleniş gibi görünse de metnin kurduğu anlam daha geniştir. Çünkü "korkmayın" ifadesi, kuşların korkusunu ortadan kaldırmaz; tam tersine, korkunun şiirin dünyasında gerçek bir zemini olduğunu sezdirir. Şair kuşları "yersiz" bir ürküntü içinde göstermez; onların çekingenliğini doğal kabul eder. Bu yaklaşım, şiiri romantik bir doğa tablosu olmaktan çıkarır. Şiirin dili yumuşak olsa da kurduğu duygu alanı rahat değildir; okur, kuşların neden korktuğunu metnin başından itibaren hisseder.

Şiirin ilerleyen kısmında bu korkunun gerekçesi daha açık biçimde görünür olur. Şair, özellikle "silah" meselesini öne çıkarır:

Cırlaġız sĕz küňĕlĕgĕzge Teňrĕ nerse salganın;

Mıltığım da yuk yanımda, yuk şulay uk avlarım (Tukay, 2001, s. 51).

(Gönlünüze Tanrı ne koyduysa siz onu söyleyin;

Avım da yok yanımda, yok yanımda tüfeğim).

Bu noktada şiirin tonu belirgin biçimde değişir. "Tüfeğim yok" cümlesi, bir güvence olmanın ötesinde kuşların korkusunun toplumsal bir karşılığı bulunduğunu da gösterir. Şair, "ben avcı değilim" derken kuşların korkusunun boşuna olmadığını da ima eder. Yani kuşların korkusu bir "karakter özelliği" değildir; insanın elinde bulunan güçle ilgilidir. Bu açıdan şiirdeki güven, rastgele bir iyilik hali gibi değil, bilinçli bir sınır çizme tavrı gibi durur. Şair, kuşları sakinleştirmek için "sevimli" konuşmaz; onları ürküten şeyin ne olduğunu bilir ve bunu açıkça adlandırır.

Şiirin genelinde kuşların ötüşü, estetik bir doğa sesi olmanın ötesine geçer. Ötüş, aynı zamanda tehdit altında var

olmanın işareti hâline gelir. Tukay burada hayvan imgesini, insanın kendini konumlandırdığı bir alana çevirir: Kuşların korkusu karşısında insanın görevi, "güç kullanmamakla" sınırlı değildir; o gücü hatırlatan koşulları fark etmek ve sınırlarını bilerek davranmaktır. Bu yönüyle şiir, özgürlük temasını doğrudan adlandırmasa da özgürlüğü yalnızca sınırsız bir hareket alanı olarak değil, güvenlik ve zarar görmeme hakkıyla birlikte düşündürür.

"Kuşlara" şiiri, Tukay'ın hayvan imgeleriyle kurduğu eleştirel çizginin erken örneklerinden biridir. Şair kuşlarla konuşuyor gibi görünse de metnin asıl odağında, insanın doğaya ve güçsüz olana yaklaşırken hangi etik zeminde durduğu ve bu ilişkinin daha geniş bir varlık bütününün parçası olarak nasıl anlam kazandığı yer alır. Bu yönüyle şiir, basit bir sesleniş değil; güven, tehdit ve sorumluluğun iç içe geçtiği kısa ama yoğun bir metindir.

2.2. "Çocuk ile Kelebek" Şiirinde Kırılganlık ve Yaşam Koşulları

Gabdulla Tukay'ın "Bala bĕlen Kübelek" ("Çocuk ile Kelebek", 1909) şiiri, ilk bakışta çocuk dünyasına yakın, kısa ve kolay okunan bir metin izlenimi verir. Ancak şiirin kurduğu anlam alanı bundan daha geniştir. Metin, bir çocuğun kelebeğe yönelttiği sorular üzerinden ilerlerken, aslında hayatın nasıl sürdüğü, canlılığın hangi şartlara bağlı olduğu ve kırılganlığın ne kadar doğal bir durum olduğu gibi temel meseleleri görünür kılar. Bu nedenle şiirde kelebek, sadece "güzel bir varlık" değil; hayat koşullarına bağlı yaşayan savunmasız bir canlı olarak düşünülür.

Şiirin başlangıcında çocuk, kelebeğe bir oyun nesnesi gibi değil, karşısında duran bir "muhatap" gibi yaklaşır. Çocuğun seslenişi, merak duygusunu merkeze alır:

Eyt elĕ kübelek,

Söyleşik bĕrgelep:

Bu ḳader küp oçıp

Armıysıň sin niçĕk? (Tukay, 2001: 33-34)

(Söyler misin kelebek,

Birlikte konuşalım:

Bu kadar çok uçup

Yorulmuyorsun nasıl?)

Bu dörtlük, metnin tonunu belirler: Konuşma düzeni sade ve doğrudandır. Fakat sorunun içeriği, uçuşa duyulan hayranlıkla sınırlı değildir. Çocuk burada kelebeğin "enerjisini" sorarken aynı zamanda farkında olmadan yaşamın ritmini, dayanma gücünü ve sürekliliğini sorgular. Yani şiirin dili çocukça olsa bile sorunun yöneldiği alan "çocukça" kalmaz.

Şiirin devamında sorular daha somut bir yere oturur. Çocuk bu kez kelebeğin geçimini ve yaşama koşullarını anlamaya çalışır:

Niçĕk soň tormışıň?

Niçĕk kön kürmĕşĕň?

Söylep birçĕ tĕzĕp,

Tabalamsıň rizık? (Tukay, 2001: 33-34)

(Nasıl peki yaşamın?

Nasıl geçiyor hayatın?

Anlatır mısın tek tek,

Yiyecek bulabiliyor musun?)

Burada şiirin merkezinde artık "doğa güzelliği" değil, hayatta kalma koşulları vardır. "Yiyecek bulabiliyor musun?" sorusu, metni doğrudan kırılganlık alanına taşır. Tukay bu soruyu bir nasihat biçiminde kurmaz; çocuk sesiyle kurduğu için, mesele

doğal bir merak gibi görünür. Fakat içerik bakımından bu sorular, canlılığın sürekliliğinin ne kadar hassas dengeler üzerine kurulu olduğunu gösterir.

Kelebeğin verdiği cevap, şiirin anlamını daha da netleştirir. Kelebek kendisini doğanın içinde hareket eden bir canlı olarak anlatır; ancak bu hareketin her zaman mümkün olmadığını özellikle vurgular:

Min toram ķırlarda

Bolında, urmanda

Uynıymın, oçamın

Yaktı kön bulġanda (Tukay, 2001: 33-34).

(Kırlarda yaşarım,

Çayırda, ormanda;

Uçarım, oynarım

Gün ağardığında).

Bu bölümde belirleyici olan ifade "Yaktı kön bulġanda" (aydınlık gün olunca/ gün ağardığında) kısmıdır. Kelebeğin uçuşu ve "oyunu" bile koşula bağlanmıştır. Böylece şiir, özgürlüğü sınırsız bir hareket gibi sunmaz; özgürlüğün bile hava, zaman ve ortam gibi şartlara bağlı olduğunu gösterir. Tukay'ın kurduğu kırılganlık duygusu tam burada yoğunlaşır: Kelebek doğada özgürdür; ancak bu özgürlük güvence altında değildir.

Şiirin toplumsal eleştiri yönü, doğrudan bir hedefe yönelmez; metin kimseyi suçlamaz, kimseyi adıyla çağırmaz. Buna rağmen şiirin altındaki düşünce açıktır: Zayıf olanın hayatı, koşullara bağlıdır ve bu bağlılık, okuru "güç" ve "sorumluluk" meselelerine yaklaştırır. Çocuğun kelebeğe yaklaşımı, aynı zamanda insanın güçsüz olana nasıl yaklaşması gerektiğine dair bir tutum örneği sunar: Kaba bir sahiplenme yoktur; dinleme ve anlama vardır.

"Çocuk ile Kelebek", Tukay'ın hayvan imgesini sadece sevimli bir figür olarak kullanmadığını gösteren metinlerden biridir. Şiir, çocuk sesiyle ilerler; fakat içerik düzeyinde yaşamın sürekliliğini, kırılganlığını ve şartlara bağlılığını öne çıkarır. Bu yönüyle kelebek imgesi, şiirde estetik bir süs değil; yaşam koşullarını görünür kılan bir araç hâline gelir.

2.3. "Güvercin" Şiirinde Güç ve Şiddet İlişkisi

Tukay'ın hayvan temalı şiirleri içinde "Kügerçĕn" (Güvercin, 2010), anlatım biçimi bakımından sade; kurduğu gerilim bakımından ise güçlü bir metindir. Şiir, ilk bakışta doğadaki av–avcı düzenini anlatıyor gibi görünür. Ancak metnin asıl ağırlığı, "doğa olayı" anlatmaktan çok gücün nasıl kurulduğunu ve şiddetin nasıl meşrulaştırıldığını göstermesidir. Bu nedenle güvercin, sadece bir kuş değil; güç karşısında kırılgan kalan varlığın sembolü hâline gelir.

Şiirin girişinde güvercinin hâli, doğrudan "korku" üzerinden kurulur. Şair, sahneyi süslemez; güvercini bir manzara öğesi gibi çizmez. Tam tersine, onu saklanan, kaçan ve korunmaya çalışan bir canlı olarak gösterir:

Bĕr urmanda ağaç astında, yeşrĕn,

Kaçıp utıra idĕ miskin kügerçĕn (Tukay, 2001: 57).

(Ormanda, bir ağacın altında gizlice

Saklanıyordu zavallı güvercin).

Bu iki dize, şiirin etik zeminini daha baştan hazırlar. "Miskin" (çaresiz/zavallı) sözcüğü, güvercini basitçe "küçük" göstermez; onu haklı bir korunma ihtiyacının içine yerleştirir. Yani okur, güvercini sevimli olduğu için değil, haksız bir tehdide açık olduğu için önemser. Tukay burada acıma duygusunu "duygusal süs" olarak değil, gerçeği tanıma biçimi olarak kullanır.

Ardından yırtıcı kuşun gelişi, doğanın olağan bir hareketi gibi verilmez; bir tür güç gösterisi gibi kurulur:

Yakınnan şul vaḳıtta uzdı laçın,

Ceyĕp, sĕlkĕp kanat atlı ḳolaçın (Tukay, 2001: 57).

(O sırada yakından geçti bir şahin,

Silkelenerek açtı kanat – kucağını).

Burada önemli olan, şahinin sadece "geçmesi" değildir. Kanadın "açılıp silkelenmesi" ayrıntısı, hareketi sıradanlıktan çıkarır ve tehdit diline dönüştürür. Şair, saldırıyı henüz gerçekleştirmeden bile "gücün bedenini" okura gösterir. Bu, şiirin şiddeti nasıl kurduğunu da açık eder: Şiddet, vurma ya da öldürme anıyla sınırlı değildir; yaklaşma biçiminde de ortaya çıkar.

Metnin en dikkat çekici yönlerinden biri, güvercinin pasif bir figür olarak kalmamasıdır. Güvercin sadece korkmaz; aynı zamanda karşısındaki gücü tanır ve adlandırır:

Ĕçĕnnen söyledĕ şunda kügerçĕn:

"Bu laçın nindi köçlĕ koş, küremsĕň? (Tukay, 2001: 57).

(Güvercin içinden şöyle dedi o anda:

"Bu şahin çok da kuvvetli bir kuşmuş!")

Bu cümle şiirin yorumunu derinleştirir. Çünkü burada korku, içgüdüsel bir tepki olmanın ötesinde, bilinçle birleşmiş bir fark ediştir. Zayıf olan, güçlü olanı "tanımak" zorundadır. Bu da metni basit bir doğa sahnesi olmaktan çıkarır; güç ilişkisini ve insan dünyasındaki eşitsizlikleri çağrıştıran bir düzleme taşır. Gabdulla Tukay, güvercinin iç sesiyle okura şunu fark ettirir: Güç kendini saklamaz; zaten görünürdür. Görünür olduğu için de korku üretir.

Şiirin devamında şiddet dili sertleşir. Tukay, yırtıcı kuşu sıradan bir doğa unsuru olarak bırakmaz; onu açıkça zalimlik ve saldırganlık üzerinden tanımlar:

Köçĕ küp, tırnağı ütkĕn, yavız ul,

Zeğıyflernĕ aşar, kanlı avız ul (Tukay, 2001: 57).

(Gücü çok, pençesi zağlı, zalimdir;

Yer o güçsüzleri, ağzı da kanlıdır).

Bu dizeler, şiirin toplumsal eleştiriye açık tarafını güçlendirir. "Kanlı ağız" ifadesi, bir av sahnesine işaret etmekle kalmaz; şiddetin alışkanlık hâline gelişini de çağrıştırır. Yırtıcının gücü "doğal üstünlük" gibi değil; zarar verme kapasitesi olarak anlam kazanır. Burada Tukay'ın tavrı nettir: Güç, eğer merhamet üretmiyorsa ahlaki bir değer taşımaz.

Şiirin son bölümünde metin korku ve kaçışla sınırlı kalmaz. Güvercin, kendi konumunu "yazgı" üzerinden dile getirirken asıl vurguyu başka bir noktaya yöneltir: Mesele güçsüzlük değil, zalimliktir. Şiirin en çarpıcı cümlesi de bu karşıtlıktan doğar:

Zeğıyf, korban bulu artık, Ħodayım,

Buludan andıy köçlĕ hem de zalim!" (Tukay, 2001: 57).

(Güçsüz ve kurban olmak daha iyidir, Hüda'm,

Böylesine güçlü ve zalim olmaktansa!)

Bu kapanış, şiirin düşünsel ağırlığını belirler. Tukay, okuru "güçlü ol" fikrine götürmez; tam tersine gücü ahlaki bir sınamaya tabi tutar. Güvercinin sözünde bir "kahramanlık" yoktur; fakat açık bir değer yargısı vardır: Zulümle birleşen güç, savunulamaz. Bu yargı, şiiri çocuk şiiri gibi görünen çerçeveden çıkarıp etik bir metne dönüştürür.

"Güvercin", Gabdulla Tukay'ın hayvan imgelerini doğa sevgisiyle sınırlı bir çerçevede değil, güç–şiddet–vicdan ekseninde düşündüğünü gösteren örneklerden biridir. Şiirdeki karşıtlık basittir: Güvercin ve şahin. Ancak bu yalın kurgu, okura karmaşık bir gerçeği hatırlatır: Şiddet çoğu zaman büyük sözlerle

değil, gündelik güç gösterileriyle başlar. Tukay'ın şiirindeki güvercin, bu gerçeği "zayıfın sesi" üzerinden ön plana çıkarır.

2.4. "Karga" Şiirinde Dil, Ses ve Hiciv

Tukay'ın hayvan temalı şiirleri içinde "Ķarġa" (Karga, 1911), hacim olarak kısa; etki bakımından ise oldukça yoğun bir metindir. Şiir, bir kuşun sesini betimlemekle yetinmez. Asıl mesele, ses ile söz arasındaki farkı görünür kılmasıdır. Tukay burada "kuş ötüşü" üzerinden, aslında dilin niteliğine ve ifadenin değerine dair eleştirel bir bakış kurar. Bu nedenle "Karga", çocukça bir hayvan şiiri gibi okunabilse de metin, aslında açık bir hiciv üzerine kuruludur.

Şiirin ilk dizesi, genel ve kapsayıcı bir yargıyla başlar. Bu başlangıç, okuru doğal biçimde "güzel ses" ve "uyum" beklentisine taşır:

Barça koşnıň da üzěnçe sayravı bar, şiġre bar (Tukay, 2001: 45).

(Her kuşun kendince bir ötüşü, bir şiiri vardır).

Burada "şarkı/şiir" anlam alanı özellikle önemlidir. Çünkü Gabdulla Tukay kuşların sesini doğanın bir parçası olarak değil, estetik bir düzeyde ele alır. Yani kuşların ötüşü, basit bir iletişim biçimi olmaktan çıkar; bir çeşit "şiir" olarak konumlanır. Bu çerçeve, şiirin ikinci hamlesini daha keskin hâle getirir.

Hemen ardından şair, bu genel yargının dışına bir istisna yerleştirir ve kargayı öne çıkarır:

Ķarġa, měskěn, cırlıy bělmi, ķıçķıra tik: "Ķar" da "ķar"! (Tukay, 2001: 45).

(Karga zavallı, şarkı söylemeyi bilmez; bağırır durur bir tek : "Kar!" da "kar!")

Bu noktada şiirin temel karşıtlığı kurulur: "ötmek/şarkı söylemek" ile "bağırmak" arasındaki ayrım. Tukay, kargayı "farklı bir ses rengi" gibi masum bir çeşitlilik olarak sunmaz. Tam tersine, karganın sesi estetik düzeyin dışına itilir; anlam

kurmayan bir tekrara indirgenir. "Cırlıy bĕlmi" ifadesi, kargayı melodiden yoksun göstermenin ötesinde bir bakıma dilsel yeterlilikten de mahrum bırakır.

Şiirin hiciv yönü, özellikle "ḳar-ḳar" tekrarında yoğunlaşır. Bu tekrar, kuş sesinin taklidi olmanın ötesine geçer. Metnin içinde "kar-kar", boş konuşma, aynı şeyi yineleme ve gürültü üretme biçimine dönüşür. Yani Tukay'ın hedefi karganın kendisi değil; onun sesiyle simgelenen bir tutumdur. Şiir bu yüzden, doğrudan bir kişi ya da grup adı vermeden de eleştiri yapabilir: Okur, bu sesin ardında niteliksiz söyleyişin ve ifade yoksunluğunun bulunduğunu hisseder.

Burada metnin eleştirel gücü, açık saldırıdan değil, karşılaştırmanın sadeliğinden gelir. Şair önce "bütün kuşların kendince bir şarkısı var" diyerek ortak bir estetik düzlem kurar; sonra kargayı bu düzlemin dışına atar. Böylece şiir, okuru şu soruya götürür: Her ses "söz" müdür? Her konuşma "anlam" üretir mi? Bu sorular, şiiri kuş betimlemesinden çıkarıp dil ve kültür eleştirisi alanına taşır.

Bu metin aynı zamanda Tukay'ın hiciv anlayışını da gösterir. Tukay çoğu zaman eleştirisini doğrudan bağırarak yapmaz; dolaylı ve kısa bir hamleyle kurar. "Karga" bunun tipik örneğidir: Şiir uzun açıklamalar yapmaz, öğüt vermez, tartışma açmaz. Fakat birkaç dizeyle estetik zevkin düşmesi, sözün boşalması ve sesin gürültüye dönüşmesi gibi meseleleri işaret eder. Kısalık burada bir eksiklik değil; bilinçli bir yoğunlaştırmadır.

"Karga" şiiri, Tukay'ın hayvan imgelerini merhamet ve kırılganlıkla sınırlamayıp alay ve eleştiri boyutunda da işleyebildiğini gösterir. Şiirde karganın sesi, doğanın sıradan bir ayrıntısı sayılmaz; anlam üretmeyen tekrarın simgesine dönüşür. Böylece metin, hayvan imgesi üzerinden okuru dilin değeri ve ifade düzeyi üzerine düşünmeye çağırır.

2.5. "Minik Kuş" Şiirinde Merhamet ve Vicdan

Tukay'ın hayvan temalı şiirleri içinde "Ķoşçıķ" (Minik Kuş, 1909), doğrudan bir "olay" üzerine kurulan; fakat bu olayın içinden ahlaki bir tutum çıkaran metinlerden biridir. Şiirin merkezinde büyük bir kurgu ya da karmaşık bir çatışma yoktur: Şair kafesi açar ve minik kuşu serbest bırakır. Ancak bu basit eylem, şiirde sıradan bir "iyi niyet" hareketi gibi geçmez; vicdanın devreye girdiği bir karar olarak kurulur. Bu yüzden metin, çocuklara yakın bir sadelik taşısa da yetişkin okur için de güçlü bir etik çağrışım üretir.

Şiirin başlangıcında şair, yaptığı işi açık ve doğrudan söyler:

Kiçĕ min çitlĕk açtım, andaġı ķoşçıķnı ķotķardım,

Küňĕlsĕz totkınımnı kiň yeşĕl urmanġa ķaytardım (Tukay, 2001: 51).

(Dün kafesi açtım, içindeki minik kuşu kurtardım;

Keyifsiz tutsak ettiğimi yemyeşil ormana geri saldım).

Bu dizelerde iki kelime özellikle belirleyicidir: "Ķotķardım" (kurtardım) ve "totķınım" (tutsağım). Şair, kuşu "salıverdim" demekle geçiştirmez; "kurtardım" diyerek kafesi doğrudan haksızlık alanı olarak işaretler. "Tutsak" sözcüğü de aynı şekilde, kuşun içinde bulunduğu durumun doğal olmadığını vurgular. Yani şiir daha ilk anda şunu söyler: Burada mesele kuşun güzelliği değil, özgürlüğünün elinden alınmış olmasıdır.

Şiirin asıl güçlü tarafı, serbest bırakma eyleminin kuşu olduğu kadar şairin iç dünyasını da değiştirmesidir. Gabdulla Tukay bunu doğrudan ifade eder:

Aňar birdĕm azatlıķ min, üzĕm de şul vaķıt kürdĕm:

Tınılap ķaldı niktĕr hem temam irkĕnledĕ küňlĕm (Tukay, 2001: 51).

(Özgürlük verdim ona; o anda ben de gördüm:

Nedense içim rahatladı, gönlüm ferahladı bütünüyle).

Burada metin, "merhamet" kavramını soyut bir erdem olarak anlatmaz; somut bir sonuç üzerinden gösterir. Şairin "içimin ferahlaması", iyiliğin karşılığını dışarıda değil, insanın kendi içinde bulduğu fikrini öne çıkarır. Bu, şiiri didaktik bir metne dönüştürmeden etik bir mesaj üretmenin yoludur: Başkasını serbest bırakmak, insanın kendi vicdanını da rahatlatır.

Şiirin devamında kuşun uçuşu anlatılır. Bu bölümde dikkat çeken nokta, şairin kuşa yeniden sahip olma isteği göstermemesidir. Kuş hızla uzaklaşır ve gözden kaybolur:

Küzĕm bĕlen ozattım: koşçığım urman taba oçtı:

Yuġaldı kük yözĕnde tiz vaḳıtta, bĕr de yuḳ töslĕ (Tukay, 2001: 51).

(Gözümle uğurladım; minik kuşum ormana doğru uçtu,

Gökyüzünde çabucak kayboldu, sanki hiç yokmuş gibi).

Bu dizeler şiirin ahlaki çizgisini daha da netleştirir. Çünkü burada özgür bırakma, "benim iyiliğim" diye sergilenen bir gösteriye dönüşmez. Kuş gider; şair geride kalır. Yani şiir, iyiliği karşılık beklemeden yapma fikrini taşır. Kuşun "hiç yokmuş gibi" kaybolması, kısa bir boşluk duygusu üretir; ama bu boşluk, şiirin doğasına uygundur: Özgürlük, çoğu zaman "elden çıkarmayı" gerektirir. Metnin son kısmında kuşun ötüşü, şairin algısında bir teşekkür gibi anlam kazanır:

Oçıp kitkende ul şundıy maturlap sayradı moñlı:

Miña, sanki, azat itken öçĕn izġĕ doġa kıldı. (Tukay, 2001: 51).

(Uçup giderken öyle güzel ve içli ötüyordu;

Onu özgür bıraktığım için sanki dua ediyordu).

Burada kuşun sesi, "güzel bir doğa ayrıntısı" olmaktan çıkar; bir tür manevî karşılık hâline gelir. Tukay, hayvanı insana benzeterek konuşturmaz; fakat kuş ötüşünü, insanın iyilik karşısında duyduğu içsel onayla birleştirir. Bu da şiirin duygusal yönünü güçlendirirken metni gereksiz romantizme sürüklemez.

"Minik Kuş" şiiri, Gabdulla Tukay'ın hayvan imgeleriyle kurduğu etik hattın en açık örneklerindendir. Şiirde hayvan, "sevimli" bir figür olmanın ötesine geçer; insanın güç ilişkisini ve vicdanını sınayan bir varlık hâline gelir. Kafes, basit bir nesne değil; özgürlüğü daraltan bir düzenin sembolüdür. Serbest bırakma ise sıradan bir hareket sayılmaz; insanın kendini denetleyebilme becerisini gösterir. Bu nedenle şiir, çocuklara merhameti öğretirken yetişkinlere de şu soruyu düşündürür: Güçsüz olana yaklaşımımız, kim olduğumuzu gösterir.

2.6. "Kırlangıç" Şiirinde Yuva, Emek ve Süreklilik

Tukay'ın hayvan temalı şiirleri içinde "Karlığaç" (Kırlangıç, 1909), kuş imgesini bu kez "kaçış" ya da "tehdit" bağlamında değil, yuva kurma ve emek temaları üzerinden ele alır. Metnin temelinde, küçük bir kuşun insan yaşamına son derece yakın bir mekânda, pencere kenarında yuva yapması yer alır. Bu sahne ilk bakışta basit bir doğa gözlemi gibi görünse de şiir, kırlangıcın hareketlerini ayrıntılandırarak çalışma, düzen kurma ve hayatı sürdürme fikrini belirginleştirir.

Şiirin girişinde kırlangıcın eve yakın bir noktada yuva yaptığı belirtilir:

Küpten tügël bëzneň tereze ķapķaçın

Oya ittë miněm ķarlığaçım (Tukay, 2001: 45-46).

(Kısa süre önce pencere kapağımızı

Yuva etti benim kırlangıcım).

Burada "bëzneň" (bizim) kelimesi özellikle önemlidir. Kırlangıç dışarıdaki bir kuş olarak kalmaz; evin sınırına girer ve insanın gündelik hayatına dâhil olur. Böylece şiirde yuva, sadece bir kuş barınağı değil, insanla doğa arasındaki mesafeyi azaltan bir "yakınlık" alanı hâline gelir. Şairin kırlangıcı "sevdiğim" diye anması da bu bağı güçlendirir.

Metin, yuva fikrini soyut bir sıcaklık duygusuna bırakmaz; kırlangıcın emeğini özellikle vurgular. Şair, kuşun yuvasını hazır bulmadığını, onu taşıyarak ve biriktirerek kurduğunu söyler:

Ul kön buyı avızı bĕlen balçıķ taşıy,

Balçıķ bĕlen matur itĕp oya yasıy (Tukay, 2001: 45-46).

(O gün boyunca gagasıyla çamur taşıyor,

Çamur ile güzelce yuvasını yapıyor).

Bu dizeler, şiirin ana temasını doğrudan kurar: Yuva emekle oluşur. Kırlangıcın "gün boyu" çalışması, hareketin rastgele değil, amaçlı olduğunu gösterir. Bu nedenle kuş, burada basit bir doğa figürü değildir; "kurma" eylemini temsil eden bir canlıdır. Gabdulla Tukay bu sahneyi çocuk okur için anlaşılır bir dille verir; ancak yetişkin okur açısından da emek fikrini açık biçimde düşündürür. Şiirin bir başka önemli yönü, yuvanın bir "yer" olmanın ötesinde süreklilik anlamı taşımasıdır. Bu anlam, yavruların varlığıyla belirginleşir:

Açıķsalar ķarlıġaçnıň balaları,

Çĕbĕn-çĕrki totıp kayta anaları (Tukay, 2001: 45-46).

(Acıkırlarsa kırlangıcın yavruları,

Sivrisinek – sinek getirir anaları).

Bu bölümde kırlangıç, yuva yapan bir kuş olmanın ötesine geçer; besleyen, taşıyan ve yetiştiren bir anne figürüne dönüşür. Böylece şiir, "yuva" temasını duygusal bir düzlemde bırakmaz, hayatın devamına bağlar. Yuva, burada romantik bir sığınak değil; canlılığın sürmesi için gerekli bir merkezdir.

Şiirin son tarafında ise kırlangıcın korunma hâli ve dış dünyanın sertliği görünür kılınır. Metinde gece vurgusu öne çıkar:

Ķarlıġaçım yemsĕz ozın ķara tönde

Katı yoklıy oyasında, almıy tın da.

Bĕr kanatınıň astına tıġa başın

Uyanmıy ul,- bötĕn kĕşĕ tavışlansın (Tukay, 2001: 45-46).

(Kırlangıcım tatsız uzun kara gecede

Derin uyuyor yuvasında, nefes bile almadan.

Bir kanadının altına başını sokar,

Herkes gürültü etse de uyanmadan).

Bu dizeler, şiire hafif bir gerilim ekler. "Kara gece" ifadesi, doğanın sadece neşeli ve aydınlık bir alan olmadığını hatırlatır. Yuva burada bir "korunma" yeridir; kırlangıç başını kanadının altına saklayarak kendini güvene alır. Şairin ayrıntıya bu kadar yaklaşması, hayvanı sadece dışarıdan seyreden bir bakış değil, onun hayat düzenini anlamaya çalışan bir bakıştır.

Bu şiirde toplumsal eleştiri, "Karga" ya da "Güvercin" kadar sert biçimde kurulmaz. Ancak metnin taşıdığı değerler açıktır: Emek, sorumluluk ve düzen kurma. Tukay, hayvan imgesi üzerinden insanın dünyasına çok tanıdık bir mesaj verir: Hayat, kendiliğinden "kurulmuş" bir şey değildir; yaşamak, sürdürmek ve korumak için çaba gerekir. Kırlangıcın yuvası, bu çabanın küçük ama net bir örneğidir.

2.7. "Keçi ile Koyun Hikâyesi" Şiirinde Fabl Anlatımı ve Davranış Eleştirisi

Gabdulla Tukay'ın hayvan temalı şiirleri içinde "Keçi ile Koyun Hikâyesi", fabl geleneğine yaklaşan yapısıyla dikkat çeker. Bu metinde hayvanlar, doğanın bir parçası olmanın ötesinde; davranış, tutum ve karar üzerinden okunan figürler olarak kurgulanır. Şiirin anlatı yapısı, olay akışı ve karakter düzeni, metni "sade bir hayvan şiiri" olmaktan çıkarır; okuru, insan dünyasına dair bir düşünmeye yöneltir.

Şiir, daha başta toplumsal arka planı sezdiren bir girişle açılır. Anlatı, yoksulluk vurgusuyla başlar:

Borın zaman bĕr ir bĕlen ħatın torġan,

Tormışları şaḳtıy ġına feḳıyr bulġan… (Tukay, 2001: 107).

(Kadim zamanda karı koca yaşarmış,

Hayatları ise oldukça yoksulmuş…)

Bu başlangıç, metnin hayvanlara odaklanan bir masalla sınırlı olmadığını gösterir. Çünkü şiirin zemini, doğrudan geçim sıkıntısı üzerinden kurulur. Keçi ile koyun anlatının merkezinde yer alsa da onları sahneye çıkaran şey "doğal ortam" değil, insan hayatının koşullarıdır. Böylece fabl yapısının temel özelliği devreye girer: Hayvanlar konuşur ve hareket eder; fakat anlatının taşıdığı anlam, insan yaşamına dönük bir çerçevede gelişir.

Metinde keçi ve koyun, birbirine benzeyen iki figür gibi görünse de işlevleri aynı değildir. Bu tür fabl anlatılarında hayvanlar genellikle "iyi–kötü" gibi keskin karşıtlıklarla çizilir. Tukay'da ise bu karşıtlık daha çok tutum farkı üzerinden kurulur: Birlikte hareket etme, korku karşısında davranış, tehlikeyi sezme ve tepki verme biçimleri belirleyici hâle gelir. Bu da şiire, çocuk okur için kolay izlenen bir olay örgüsü verirken yetişkin okur için yorum alanı açar.

Şiirin önemli yönlerinden biri, anlatının akışında güven meselesinin sürekli görünür olmasıdır. Keçi ile koyun "bir arada" durduklarında güven duyarlar; fakat tehlike belirince bu güvenin sınırı ortaya çıkar. Burada Tukay'ın yaptığı şey, doğrudan "ders" vermek değildir. Olayları sıralar; okur, hayvanların davranışından anlamı kendisi çıkarır. Fabl anlatımının etkisi de buradan gelir: Mesaj, açıklanarak değil, gösterilerek kurulur.

Anlatı biçimi: Metin, lirik bir şiirden çok "hikâye anlatan şiir" karakterindedir. Bu yönüyle hayvan imgesi burada tek bir sembol değil, bir anlatı düzeninin parçasıdır.

Karakter işlevi: Keçi ve koyun, "hayvan" olmaktan çıkarak davranış tipine dönüşür. Bu tipler, insan dünyasındaki tutumları çağrıştıracak şekilde kurulmuştur.

Dolaylı eleştiri: Şiir, açık hedef göstermeden, yoksulluk ve tehlike ortamında oluşan davranışları görünür kılar. Bu da metni fabl geleneğiyle birleştirir.

"Keçi ile Koyun Hikâyesi" şiiri, Gabdulla Tukay'ın hayvan imgesini merhamet ya da kırılganlıkla sınırlamayıp anlatı kurma ve davranış eleştirisi üretme amacıyla da kullandığını gösterir. Metin, masal diliyle ilerler; ancak taşıdığı gerilim ve mesaj çocuk dünyasıyla sınırlı kalmaz.

2.8. "Tembel Köpek" Şiirinde Hazırcılık ve Toplumsal Eleştiri

Tukay'ın hayvan temalı şiirleri içinde "Tembel Köpek" (Yalkav Ma'may), doğrudan bir olay örgüsünden çok bir karakter tipini öne çıkaran metinlerdendir. Şiirin merkezinde, "köpek" figürü yer alsa da hedef hayvanın kendisi değildir; şair, köpeği bir örnek olarak kullanarak tembellik, rahat düşkünlüğü ve sorumluluktan kaçma hâlini eleştirir. Bu yönüyle metin, kısa ve anlaşılır bir anlatım içinde davranışa dönük açık bir değerlendirme taşır.

Şiirde köpek, çalışmayan ama nimetlerden yararlanan, üretmeyen ama doyan bir tip olarak çizilir. Tukay, bu durumu doğrudan yargı cümleleriyle değil, davranışın tekrarını göstererek kurar. Metnin bu yönü, rahatlık ve hazır olana yaslanan bir hayat anlayışının sürdürülebilirliğini sorgularken bu tutumun hem ahlaki hem de toplumsal açıdan sorunlu olduğunu ortaya koyar.

Şiirin ilgili dizelerinde bu "hazıra konma" hâli açık biçimde verilir:

Kayvakıt ul yata temlĕ aşap tuyıp…(Tukay, 2010:196).

(Bazen yatar o, lezzetli şeyler yiyerek…)

Bu tek dize bile köpeğin "hayat düzenini" özetler: Hareket yoktur, çaba yoktur; buna rağmen doyma vardır. Ardından Tukay, bu davranışı bir tür damgalama cümlesiyle keskinleştirir:

Yalkav ma'may! Ul alarnı tormıy kuyıp. (Tukay, 2010:196).

(Tembel köpek! Onları kovalamıyor bile…)

Burada iki şey dikkat çeker: Birincisi, şair köpeğe "tembel" demekle yetinmez; onu bir tip hâline getirir ve okurun zihninde yer edecek bir ifadeyle sabitler. İkincisi, köpeğin davranışı "yatmakla" sınırlı değildir; o yatarken bile bir iş yapıyormuş gibi görünür, ancak bu "iş" gerçek bir emek sayılmaz. Yani şiirde eleştirilen şey tembellikten ibaret değildir; sorumluluğu göstermelik biçimde yerine getiriyormuş gibi yapma hâlidir.

Bu metnin toplumsal eleştiri yönü burada başlar. Çünkü "tembel köpek" figürü, okur açısından kolayca insan davranışına bağlanır: Çalışmayan, üretmeyen, fakat sistem içinde yer tutan; hatta bulunduğu yeri korur gibi görünüp gerçekte rahatını sürdüren bir tip. Gabdulla Tukay bunu doğrudan "şu kişileri eleştiriyorum" diyerek yazmaz. Fabl geleneğine yakın bir tutumla hayvan figürünün arkasına insan davranışını yerleştirir.

Şiirin dili bilinçli biçimde sadedir. Tukay burada lirizm aramaz; çünkü amaç duygu üretmek değil, davranışı teşhir etmek ve okuru bu davranışın anlamsızlığıyla yüzleştirmektir. Metnin gücü de kısa, doğrudan ve akılda kalıcı oluşundan kaynaklanır.

"Köpek" figürü bu şiirde bir hayvan olmanın ötesinde, toplumda karşılığı bulunan bir tip olarak kurulur. Şair, eleştirisini belirli bir kişiye yöneltmez; davranışı hedef alır. Köpeğin rahatına düşkünlüğü, çalışmadan yaşama isteği ve emekten kaçışı, metnin temel eleştiri eksenini oluşturur. Bu nedenle şiirdeki tembellik bireysel bir kusur gibi değil, alışkanlığa dönüşmüş bir tutum gibi sunulur.

Metin, biçim bakımından çocukların kolayca izleyebileceği kadar yalın ve akıcıdır. Ancak anlam düzeyinde çocuk okurla sınırlı değildir. Yetişkin okur açısından şiir; çalışma ahlakı, sorumluluk ve emek karşıtlığı gibi konulara açılır. Köpeğin hâli gülümseten bir tablo gibi görünse de amaç mizah üretmekten çok, toplumda sık rastlanan bir davranış biçimini görünür kılmaktır.

Bu yönüyle "Tembel Köpek", Tukay'ın hayvan imgesini sevimli bir doğa unsuru olarak değil; davranış eleştirisi taşıyan bir anlatım aracı olarak kullandığını gösteren metinlerden biridir. Şiirin etkisi, okuru eğlendirmekten çok, bir tutumu tanıtması ve sorgulatmasıdır.

2.9. "Zavallı Tavşan" Şiirinde Korku ve Tehdit Algısı

Tukay'ın hayvan temalı şiirleri içinde "Biçara Ḳuyan" (Zavallı Tavşan), duygusal tonu en belirgin metinlerden biridir. Şiir, bir "hayvan hikâyesi" gibi görünse de esasen korkunun sürekliliğini ve tehdidin hayatı nasıl daralttığını gösterir. Burada tavşan, yalnız ürken bir hayvan değildir; dış dünyayı artık güvenli görmeyen, her an tetikte yaşayan bir varlıktır. Bu yüzden metnin merkezinde "kaçma" ya da "saklanma" değil, korkunun kalıcı hâle gelmesi vardır.

Şiirde tehdit, anlık bir olay gibi kurulmaz; tavşanın davranışlarını değiştiren, onu içe kapatan bir baskı olarak verilir. Tavşan artık "normal" bir hayat sürdüremez. Yemek bulma, dolaşma, rahatça yaşama gibi temel ihtiyaçlar bile korku yüzünden kesintiye uğrar. Bu yönüyle şiir, hayvan imgesi üzerinden güvensizlik duygusunu ve savunmasızlığın sürekliliğini anlatır.

Metnin son dizeleri, korkunun geçici olmadığını açık biçimde ortaya koyar:

Şul vaḳıttan birlĕ aş bulmıy aşım,

Moňlanam yalġız başım, ağzam yeşem (Tukay, 2010:199).

(O zamandan beri aşım aş değildir;

Kederlenirim tek başıma, gözyaşım akar).

Bu iki dize, şiirin anlamını toparlayan güçlü bir kapanıştır. Burada tavşanın yaşadığı şey "korkmakla" sınırlı değildir; korku, hayatın düzenini bozmuştur. "Aş bulmıy aşım" (Aşım aş değildir) ifadesi, tehdit altında yaşamanın en somut sonucunu gösterir: Yaşamın sürekliliği kırılır. Tavşan artık beslenemez, dolayısıyla varlığını sürdüremez hâle gelir. Ardından gelen "yalġız başım" (yalnız başım) vurgusu ise korkunun sosyal boyutunu açar: Tehdit, canlıyı yalnızlaştırır; onu hem fiziksel hem psikolojik olarak dar bir alana sıkıştırır.

Şiirin eleştirel yönü burada belirginleşir. Gabdulla Tukay bu metinde doğrudan bir toplumsal hedef göstermese de tehdit altında yaşamanın bedeni olduğu kadar ruh hâlini de biçimlendirdiğini gösterir. Korku, insanı da tavşan gibi yaşamaktan çok saklanmaya yöneltir. Bu nedenle tavşan figürü, acınacak bir hayvan olmanın ötesinde güçsüz olanın dünyasını temsil eden bir imge hâline gelir.

Ayrıca şiirin dili dikkat çekici biçimde yalındır. Şair, tavşanın duygusunu süsleyerek büyütmez; birkaç cümleyle netleştirir. Bu sadelik, şiirin etkisini azaltmaz; tersine, tehdit duygusunu daha doğrudan hissettirir. Çünkü okur, tavşanın durumunu "masal" gibi değil, gerçek bir kırılma gibi okur.

Tavşan, savunmasızlık ve güvensizlik duygusunu taşıyan bir figür olarak kurulurken tehdit şiirde tekil bir "olay" olmaktan çıkar ve onun hayatını belirleyen süreklilik kazanmış bir duruma dönüşür. Bu nedenle metnin ana etkisi okurda acıma duygusu uyandırmak değil; korkunun gündelik yaşamı nasıl daralttığını, hareket alanını nasıl sınırladığını ve varoluşu nasıl kuşattığını açık biçimde göstermektedir.

"Zavallı Tavşan", Tukay'ın hayvan imgelerini merhamet üretmek için kullandığı metinlerden biridir; fakat bu merhamet, yüzeysel değildir. Şiir, korkunun bir canlıyı nasıl yalnızlaştırdığını ve yaşam koşullarını nasıl yok ettiğini açık biçimde ortaya koyar.

2.10. "Süte Düşen Fare" Şiirinde Çaresizlik ve Çıkış Arayışı

Tukay'ın hayvan temalı şiirleri içinde "Sötke Töşken Tıçkan" (Süte Düşen Fare, 1907), kısa yapısına rağmen anlam bakımından yoğun bir metindir. Şiir, ilk bakışta çocuk okura uygun bir "küçük olay" anlatısı gibi görünür: Bir fare süte düşer ve çıkamaz. Ancak metin dikkatle okunduğunda bu basit durumun içinde çaresizlik, sıkışmışlık ve çıkış arama gerilimi açık biçimde hissedilir. Tukay burada hayvanı sevimli bir ayrıntı olarak değil, bir "durum"un taşıyıcısı olarak kullanır.

Şiirin merkezindeki problem nettir: Fare, bulunduğu yerden çıkamaz. Bu durum, doğrudan ve sert bir ifadeyle verilir:

Sıyıķ süt bit, - bata, hiç de tabaktan ıçķınıp bulmıy (Tukay, 2001: 139-140).

(Bu sıvı süttür; batıyor, hiç de tabaktan kaçılmıyor).

Bu dize, metnin ana duygusunu tek hamlede kurar. "Sıvı" vurgusu önemlidir: Sorun, düşmekten ibaret değildir; düşülen yerin niteliğidir. Yani fare, tutunabileceği bir zemine sahip değildir. Bu yüzden metinde çaresizlik, "korku"ya indirgenmez; daha çok mekânın ve şartların çıkışı engellemesi üzerinden anlatılır.

Şiirdeki çaresizlik, pasif bir bekleyiş gibi değildir. Fare çıkmaya çalışır; fakat her deneme onu yeniden batma tehlikesine iter. Burada metnin alt anlamı açıktır: Bazı durumlarda insanın ya da canlının çabası, koşullar değişmedikçe sonuç vermez. Bu

noktada şiir, hayvan üzerinden şu temel soruyu düşündürür: Çıkış yolu olmayan bir yerde ne yapılır?

Tukay, bu soruyu felsefi cümlelerle değil, olayın kendisiyle kurar. Fare, dışarıdan bakıldığında küçük bir varlıktır; fakat şiirin içinde onun yaşadığı durum büyütülür: Çünkü bu durum, sadece fareye ait değildir. Şiir, bir "fare hikâyesi" gibi okunabilir; ama aynı zamanda güçsüz olanın, sıkışmış olanın, hareket alanı daralanın hikâyesidir.

Fare figürü, sıkışmışlık ve kurtulamama duygusunu taşır. Çaresizlik, abartıyla değil; durumun sertliğiyle kurulur. Şiirin temel etkisi "acıma" değil, okuru bir çıkış yolu aramaya yaklaştırmasıdır.

Ayrıca şiirin çocuk okurla kurduğu ilişki de önemlidir. Çocuk, burada doğrudan bir olay görür: "Fare düştü, çıkamıyor. Yetişkin okur ise aynı sahnede, bir durumun içinde sıkışıp kalmayı, mücadele etmesine rağmen kurtulamamayı ve şartların belirleyiciliğini daha geniş bir anlam çerçevesinde kavrar. Bu çift katmanlı okuma, Tukay'ın hayvan imgelerini basit bir eğlence aracı olmaktan çıkarıp anlam taşıyan bir yapıya dönüştürdüğünü gösterir.

"Süte Düşen Fare", Tukay'ın hayvan temalı şiirlerinde sıkça görülen, küçük bir canlı üzerinden büyük bir durumu anlatma yöntemini net biçimde temsil eder. Şiir, kısa olmasına rağmen okurda güçlü bir gerilim bırakır; çünkü anlatılan şey yalnız bir hayvanın başına gelen olay değil, çıkış arayan bir varlığın sınanmasıdır.

3. SONUÇ

Gabdulla Tukay'ın hayvan temalı şiirleri, doğayı ya da çocuk dünyasını betimleyen masum anlatılar olmanın ötesinde insanın varoluşsal konumunu ve ahlaki sorumluluğunu

sorgulayan düşünsel bir alan açar. Tukay'ın şiirinde hayvan imgesi estetik bir süs ya da alegorik bir ayrıntı olarak değil; insan davranışlarını, değer yargılarını ve güç ilişkilerini görünür kılan etik bir araç olarak işlev görür. Bu yönüyle hayvanlar, şiirde anlatının unsurları olmanın ötesine geçerek insanın kendisiyle yüzleştiği birer düşünme zemini hâline gelir.

Şiirlerde kurulan yapı, açık biçimde etik temelli bir sorgulama üzerine kuruludur. "Kuşlara" şiirinde kuşların korkusu, psikolojik bir ürkeklik olarak değil, tehdit karşısında oluşan meşru bir savunma hâli olarak ele alınır. Burada güven kavramı, iyi niyetli bir yaklaşımın sonucu değil; gücü elinde bulunduran öznenin kendini sınırlama bilinciyle ilişkilendirilir. Bu durum, Tukay'ın etik anlayışında iyiliğin pasif bir duygu değil, bilinçli bir tutum olduğunu gösterir.

Benzer biçimde "Minik Kuş" şiirinde özgür bırakma eylemi, dışa dönük bir merhamet gösterisi olarak değil, insanın kendi vicdanıyla kurduğu ilişkinin sonucu olarak anlam kazanır. Kuşun serbest bırakılması, yalnızca hayvana yönelmiş bir iyilik değil; insanın kendisiyle hesaplaşmasını sağlayan ahlaki bir eylemdir. Tukay burada merhameti soyut bir erdem olarak değil, insan davranışını dönüştüren etik bir karar olarak konumlandırır.

Hayvan imgeleri, şiirlerde bireysel ahlakın ötesine geçerek güç ve şiddet ilişkileri bağlamında daha geniş bir felsefî sorgulama alanı oluşturur. "Güvercin" şiirinde güç-zayıflık karşıtlığı, doğadaki av-kurban düzeni üzerinden kurulur; ancak şiirin asıl meselesi bu düzenin kaçınılmazlığı değil, ahlaki meşruiyetidir. Güvercinin sesi, güç karşısında korunmasız kalan varlığın etik üstünlüğünü temsil eder. Böylece Tukay, gücün kendiliğinden bir değer üretmediğini; aksine şiddete dönüştüğünde ahlaki bakımdan sorgulanması gereken bir problem hâline geldiğini ima eder.

"Karga" şiirinde eleştiri bu kez dil ve anlam düzleminde yoğunlaşır. Tukay, "ses" ile "söz" arasındaki ayrımı kurarak anlam üretmeyen tekrarın ve boş söylemin etik değerini tartışmaya açar. Karganın tekdüze sesi, yalnızca estetik bir eksiklik değil; düşünsel ve ahlaki bir yoksunluğun göstergesi olarak sunulur. Bu yönüyle şiir, dili bir ifade aracı olarak değil, sorumluluk taşıyan bir alan olarak ele alır.

"Çocuk ile Kelebek" şiiri, varoluşsal kırılganlık temasını daha dolaylı bir anlatımla kurar. Kelebeğin "aydınlık gün" vurgusu, yaşamın sürekliliğinin koşullara bağlı olduğunu gösterirken insanın kontrol edemediği durumlar karşısındaki sınırlılığını da hatırlatır. Burada hayvan imgesi, güçsüzlüğü acınacak bir durum olarak değil; varoluşun temel gerçeklerinden biri olarak düşünmeye açar.

"Kırlangıç" şiirinde hayvan imgesi, özgürlükten çok emek, sorumluluk ve süreklilik kavramlarıyla ilişkilidir. Yuva kurma ve yavruyu besleme eylemleri, doğanın içinde işleyen bir ahlaki düzeni görünür kılar. Bu şiir, doğrudan eleştirel bir söylem kurmasa da insanın dünyadaki yerini sorumluluk ve devamlılık bilinci üzerinden düşünmeye yöneltir.

"Keçi ile Koyun Hikâyesi", "Tembel Köpek", "Zavallı Tavşan" ve "Süte Düşen Fare" gibi metinlerde hayvanlar, belirli ahlaki durumları ve davranış tiplerini temsil eder. Bu şiirlerde korku, tembellik, edilgenlik ve sıkışmışlık gibi hâller sadece bireysel zaaflar olarak değil; insanın seçimleri ve tutumlarıyla şekillenen etik problemler olarak görünür hâle gelir. Hayvanlar burada insanın yerine geçmez; fakat insanın kendini daha açık biçimde görmesini sağlayan düşünsel aynalara dönüşür.

Tukay'ın hayvan temalı şiirleri, edebî bir anlatım alanı olmanın yanında etik ve felsefî düşüncenin şiirsel biçimde kurulduğu bir sorgulama zemini sunar. Şair, hayvan imgeleri aracılığıyla insanın güçle, vicdanla, sorumlulukla ve anlamla

kurduğu ilişkiyi tartışmaya açar. Bu yönüyle Tukay'ın şiiri, çocuk edebiyatı sınırlarını aşarak, insanın nasıl yaşaması gerektiğine dair temel soruları gündeme getiren kalıcı bir düşünsel değer taşır.

KAYNAKÇA

Aytürk, F. & Özgökçe, P. (2023). Sosyolojik Eleştiri Kuramına Örnek Bir İnceleme: Değirmen Öykü Kitabı. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1), 109-117. DOI: https://doi.org/10.47948/efad.1217720

Çelik, M. (2022). *Medine Malikova'nın Romancılığı*. Ankara: Gece Kitaplığı.

Demirkaya, A. E. (2022). Kazan'daki Edebî Mahfiller: Salon Söyleşilerinden Edebî Topluluklara. *İdil-Ural Araştırmaları Dergisi*, *4*(1), 31–53. https://doi.org/10.47089/iuad.1113081

Galiullin, T. N. (2011). Tukay: Şahıs ve Şiir Bütünlüğü (M. Özşahin, Çev.). *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, *32*, 115–121.

Galiullin, T., & Yarullina, R. (2007). İdil–Ural Alanı: Tatar Türkleri Edebiyatı. *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi* içinde (Cilt 9, ss. 676–736). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Moran, B. (1991). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul, Cem Yayınevi.

Nurullin, İ. (1979). *Gabdulla Tukay*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.

Öner, M. (2021). Çağdaş Dünya ve Abdullah Tukay. *İdil-Ural Araştırmaları Dergisi*, *3*(2), 193–205. https://doi.org/10.47089/iuad.961410

Özkan, F. (2011). Abdullah Tukay'ın Şiir Dünyası. *Türk Yurdu, 100*(287).

Tukay, G. (2001). *Gabdulla Tukay*. Kazan: Rannur Neşriyatı.

Tukay, G. (2010). *Saylanma Eserler: Şiğırlar, Poemalar hem Çeçme Eserler* (2. bs.; F. Beşir, Haz.). Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.

Uzun, M. (2013). Abdullah Tukay'ın Tatarca Üzerindeki Etkileri. *Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 8*(4), 1423–1440.

Yarullina, R. (2006). Tukay'ın Şiir Dünyasında Sevgi. *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi, 233,* 51–53.

Yarullina Yıldırım, R. (2011). Abdullah Tukay'ın Sanatının Türkiye'de Araştırılma Düzeyi. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, 32,* 217–222.

Zahidullina, D. F. (2011). Abdullah Tukay Şiirlerinde Temel Motifler (S. Memiş, Akt.). *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, 32,* 237–243.

Zaripova, Ç. (1997). Tukay Şiirlerinde Dinî Motifler. *Tukay ve XX. Yüzyıl Medeniyeti: Şairin 110. Yıldönümü Nedeniyle Düzenlenen Uluslararası Sempozyum Bildirileri* içinde (ss. 129–135). Kazan.

Zaripova Çetin, Ç. (2009). Abdullah Tukay'a Adanan Bir Mektup. *Folklor/Edebiyat, 15*(60), 197–234.

Zaripova Çetin, Ç. (2011). Tatar Şairi Abdullah Tukay'ın Şiirlerinde Kur'an Motifleri. *Kardeş Kalemler, 52,* 40–45.

Zaripova Çetin, Ç. (2018). XX. Yüzyıl Kazan Tatar Edebiyatı. O. Söylemez & S. Azap (Ed.), *Türk Dünyası Çağdaş Edebiyatları El Kitabı* içinde (ss. 569–824). İstanbul: Kesit Yayınları.

TÜRK VE RUS DÜŞÜNCESİNDE VAROLUŞ, DİL VE SESSİZLİĞİN ONTOLOJİSİ

Gülüse AKSOY[1]

Alsu KAMALIEVA[2]

1. GİRİŞ

Varoluş sorusu, modern düşüncede insanın dünyadaki konumunu belirleyen temel meselelerden biri olarak hem felsefi hem edebî düzlemde tartışılmıştır. Dil, acı, sessizlik ve inanç gibi kavramlar, insanın varlıkla kurduğu ilişkinin epistemolojik olduğu kadar ontolojik boyutlarını da görünür kılar. Bu bağlamda varoluş, bireysel bir deneyimin ötesinde dilsel ve kültürel yapılar içinde şekillenen çok katmanlı bir insanlık durumudur.

19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısı arasındaki süreçte Rus düşüncesi ve edebiyatı, F. Dostoyevski ve L. Tolstoy'dan L. Şestov'a uzanan çizgide insanın metafizik yalnızlığını ve Tanrı'nın sessizliği karşısındaki konumunu sorgulayan derin bir varoluş bilinci geliştirmiştir. Türk edebiyatında ise modernleşme süreciyle birlikte bireyin anlam krizi, dilin yetersizliği ve içsel parçalanma deneyimi 20. yüzyılın ikinci yarısı düşünürleri Oğuz Atay, Yusuf Atılgan ve Tezer Özlü gibi yazarların eserlerinde belirginleşir (Şahin, 2020, s. 79).

Bu iki edebî gelenek, farklı tarihsel ve kültürel zeminlerde gelişmiş olmalarına rağmen insanın anlam arayışı karşısındaki kırılganlığını benzer ontolojik gerilimler üzerinden dile getirir.

[1] Dr. Öğretim Üyesi, Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0003-3827- 9054.

[2] Prof. Dr., Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, ORCID: 0000-0002-7390-0654.

Dilin sınırları, sessizliğin anlamı ve acının dönüştürücü niteliği, varoluşun kavranma biçimini belirleyen temel deneyimler olarak öne çıkar. Karşılaştırmalı bir bakış, metinlerin tematik benzerliklerin ötesinde insan varoluşuna ilişkin ortak bir düşünsel ufuk paylaştığını göstermektedir.

2. VAROLUŞUN DİLSEL TEMELLENİŞİ

İnsan varlığı biyolojik ya da bedensel bir gerçeklik ile sınırlı değildir; insan aynı zamanda dil içinde kurulan bir varlıktır. İnsan dünyayı dil aracılığıyla deneyimler, kendini dil içinde kurar ve varoluşunu bu dilsel imkânlar aracılığıyla anlamlandırır. Bu nedenle kimlik, anlam, özgürlük ve dünya ile ilişki gibi varoluşçu sorular büyük ölçüde dilin imkân ve sınırları içinde biçimlenir. İnsan düşüncesi çoğunlukla dilin kavramsal sınırları içinde işler; bu sınırların ötesinde ise söylenemeyen bir alan belirir (Khudaybergenova, 2019, s. 2298).

Modern ontoloji tartışmalarında dil, varlığın görünür olduğu temel alanlardan biri olarak öne çıkar. M. Heidegger'e göre dil, varlığın insana göründüğü ve anlam kazandığı temel ufuktur (Heidegger, 1959). Bu yaklaşımda dil bir iletişim aracı olmanın ötesinde insanın varlıkla ilişki kurmasını mümkün kılan koşuldur. İnsan varlığı dil içinde deneyimler.

Rus düşüncesinde benzer bir kavrayış, A. F. Losev'in çalışmalarında belirginlik kazanır. Losev'e göre varoluş dil içinde gerçekleşir; sözcük soyut bir gösterge değil, kişiliği ve varlığı taşıyan bir formdur. Mit kuramında kelime, düşünce ile duyumu, ruh ile bedeni buluşturan bir birlik noktasıdır. Bu perspektifte dil, anlam ileten bir araç olmanın ötesine geçerek varlığın somutlaştığı bir alan hâline gelir (Losev, 1993, s. 35–36).

M. M. Bahtin, metni kapalı ve tamamlanmış bir yapı olarak değil, bilinçler arası etkileşim içinde sürekli yeniden

kurulan açık bir oluşum olarak kavrar (Bahtin, 1986, s. 297–325). Dolayısıyla söz, tek yönlü bir bildirim değil; muhatabıyla birlikte anlam kazanan diyalojik bir karşılaşmadır. Dil, anlamı sabitleyen bir sistem olmaktan çok onu sürekli yeniden üreten ilişkiler ağıdır.

Bu çizginin Türk düşünce geleneğinde de belirgin karşılıkları vardır. Tasavvufî edebiyatında "söz", yaratıcı ve kurucu bir ilke olarak değerlendirilir. Kur'an'daki yaratıcı emir anlayışı, kelimenin kurucu kudretini metafizik düzeyde temellendirir (Kur'ân-ı Kerîm, Yâsîn, 36/82). Türk şiir geleneğinde ise "söz", hem kuran hem de yıkan bir güç olarak düşünülür; varlığı inşa eden ve aynı zamanda insanı hakikatle yüzleştiren bir imkân taşır (Yunus Emre, 1991). Bu yaklaşım, dilin bir ifade aracı olması ile sınırlı kalmayıp varoluşu kuran temel unsurlardan biri olduğunu gösterir.

Dilin kurucu niteliği aynı zamanda sınırlayıcıdır. İnsan dünyayı adlandırarak anlamlandırır; fakat her adlandırma başka ihtimalleri dışarıda bırakır. Dil, varlığı görünür kılarken onu belirli kategoriler içinde sınırlar. Bu nedenle varoluş, dil ile sessizlik arasındaki çekişmede biçimlenir.

Modern edebiyatta bu gerilim daha görünür hâle gelir. Oğuz Atay'da dil, anlam üretme aracı olmaktan çok bireyin varoluşsal parçalanmasını görünür kılan bir yapıya dönüşür. Nitekim modern bireyin düşünsel sıkışmışlığı Atay'ın eserinde varoluşsal bir kapanma duygusuna dönüşür; "hayat, düşünceleri tutan bir hapishanedir" (Atay, 1972, s. 32). Dostoyevski'de diyalog, bilinç çatışmasını ve metafizik sorguyu taşıyan temel sahnedir (Dostoyevski, 1880, s. 159–166). Nitekim İvan Karamazov'un Tanrı'yı değil, masum acısını barındıran dünyayı reddedişi bu etik gerilimi açıkça ifade eder: "Tanrı'yı reddetmiyorum; O'nun yarattığı dünyayı kabul etmiyorum" (Dostoyevski, 1880, s. 159). Dostoyevski'de Tanrı'nın sessizliği

karşısında parçalanan bilinç ile Atay'da dil içinde çözülerek tutunamayan özne arasında metafizik yalnızlığın farklı tarihsel biçimlere bürünmüş ortak bir varoluş deneyimi görülür. Bu figürlerde sessizlik, anlamın yokluğu değil; dilin sınırına dayanmış bilincin işaretidir.

Bu düşünsel hat, Şestov'un rasyonalizm eleştirisinde felsefi ifadesini bulur. Ona göre hakikat, aklın kurduğu zorunluluk sisteminde değil, insanın sınır deneyiminde açığa çıkar (Şestov, 1971, s. 16–27). Dil, düşünmenin aracı olmakla sınırlı kalmaz; insanın kendi sınırlarıyla yüzleştiği varoluşsal bir mekâna dönüşür.

Rus ve Türk düşünce geleneklerinde dil, varlığın dışsal bir aracı değil, varoluşun gerçekleşme biçimi olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, iki kültür arasında basit bir tema benzerliğinden daha derin bir varlık anlayışı yakınlığı bulunduğunu düşündürmektedir.

3. DİL VE SESSİZLİK ARASINDA VARLIĞIN METAFİZİK BOYUTU

Varlığın dile açılması, insanın kendi hakikatine ulaşma çabasının temel yollarından biridir. Dil, varlığı adlandıran bir araç olmanın ötesine taşınarak varoluşun gerçekleşme koşullarından biridir. Bu nedenle sessizlik, dilin karşıtı değil; onun sınır deneyimidir. Dil varlığı görünür kılarken onu belirli anlam çerçeveleri içinde sınırlar; bu çerçevelerin dışında kalan alan sessizlik olarak belirir.

Rus düşüncesinde bu mesele özellikle "slovo" (слово) kavramı etrafında yoğunlaşır. Günlük kullanımda "söz" anlamına gelen "slovo", felsefî ve teolojik düzlemde daha geniş bir varlık içeriği taşır. Losev, miti varlığın kişisel biçimi olarak tanımlarken kelimeyi soyut bir gösterge değil, ontolojik yoğunluk taşıyan bir

oluşum olarak değerlendirir (Losev, 1993, s. 6–7, 89). Bu yaklaşımda sözcük, düşünce ile duyumun birleştiği bir formdur; kelime, anlam ileten bir işaret olmaktan çıkarak varoluşun somut görünümüne dönüşür. Böylece "slovo", Logos geleneğiyle bağlantılı biçimde hem ilahi hem insani boyut taşıyan bir kavram hâline gelir.

Bahtin'in diyalojik kuramı bu ontolojik perspektifi farklı bir düzleme taşır. Bahtin'e göre metin kapalı bir yapı değil, başka bilinçlerle kurduğu ilişki sayesinde yaşayan bir oluşumdur (Bahtin, 1986, s. 297–325). Her ifade başka bir ifadeye yanıt verir ve henüz söylenmemiş olana doğru yönelir. Dil bu anlamda sabit bir sistem değil, varoluşsal bir ilişkiler ağıdır.

Heidegger'in dili varlığın gerçekleştiği ontolojik mekân olarak düşünmesi ile Losev'in mitik logos anlayışı arasında yapısal bir yakınlık vardır (Heidegger, 1959, s. 12). Her iki düşünürde de dil, insanın varlıkla kurduğu ilişkinin temel ufkudur. Dil, varlığın açığa çıkma biçimidir.

Türk düşünce geleneğinde de benzer bir kavrayış görülür. Kur'an'daki yaratıcı emir anlayışı kelimenin kurucu kudretini metafizik düzeyde temellendirir (Kur'an-ı Kerim, 36:82). Tasavvuf geleneğinde söz, yaratıcı ve dönüştürücü bir kudret olarak değerlendirilir. Yunus Emre'nin şiirinde sözün hem birleştirici hem yıkıcı işlevine yapılan vurgu (Yunus Emre, 1991, s. 118), kelimenin etik ve ontolojik boyutunu birlikte düşündürür.

Rus düşüncesindeki "slovo" ile Türk düşüncesindeki "söz" arasında biçimsel bir karşılık bulunsa da her iki gelenekte de kelime semantik bir birimin ötesinde düşünülür. Sözcük, varlığı kuran ve aynı zamanda sınırlayan bir güç olarak kavranır. Dil insanı dünyaya bağlar; fakat onu belirli anlam düzenleri içine de hapseder.

Bu gerilim modern edebiyatta daha görünür hâle gelir. Oğuz Atay'ın "Tutunamayanlar" romanında dil, anlamı

sabitleyen güvenli bir araç olmaktan çıkar; bireyin varoluşsal parçalanmasını görünür kılan kırılgan bir zemine dönüşür (Atay, 1972, s. 147). Benzer biçimde Dostoyevski'nin "Karamazov Kardeşler"inde diyalog, bilinçler arası metafizik çatışmanın sahnesi hâline gelir (Dostoyevski, 1880, s. 301). Bu figürlerde sessizlik iletişimsizlik değil; anlamın sınırına ulaşmış bilincin işaretidir.

Rus ve Türk metafizik geleneklerinde sözcük hem kurucu hem sınırlayıcı bir güç olarak düşünülmüştür. Dil varlığı açığa çıkarır; fakat onu bütünüyle kavranabilir kılmaz, anlamı sürekli erteler. Bu nedenle sessizlik, dilin karşıtı değil; onun ontolojik ufkudur.

3.1. Aleksandr Losev'de Mitik Logos'un Dirilişi

Aleksandr Losev dili düşüncenin bir aracı olarak görmenin ötesine geçer; onu varlığın kişisel biçimlenişi olarak ele alır. "Dialektika mifa" adlı çalışmasında miti soyut bir anlatı formu değil, kişisel ve ontolojik bir yapı olarak tanımlar (Losev, 1993, s. 6–7). Bu yaklaşımda "mit", rasyonel düşüncenin karşıtı değil; onun öncesinde ve temelinde yer alan bir varlık kipidir. Logos, soyut akıl yürütmenin ürünü olmadan önce sezgisel bir varoluş biçimi olarak ortaya çıkar.

Losev'e göre kelime yalın bir gösterge değildir; düşünce ile duyumun, ruh ile bedenin birleştiği somut bir oluşumdur (Losev, 1993, s. 89). Mitik düşünce aklın yerine geçmez; aklı mümkün kılan varlık zeminini temsil eder. Dil, anlam üretiminden önce varlığın kurulma alanıdır. Sözcük nesneleri adlandıran bir araç olmaktan ziyade varlığın somutlaşma biçimi olarak belirir.

Bu yaklaşım, modern felsefenin dili soyut ve analitik bir sistem olarak kavrayan eğilimini aşmayı amaçlar. Losev'in mitik logos anlayışında kelime yaşayan bir yapı olarak değerlendirilir;

dil düşünceyi iletmekle kalmaz, varlığı biçimlendirir. Böylece mit irrasyonel bir kalıntı değil, varoluşun ilk biçimi olarak görünür.

Bu düşünce, Türk tasavvuf geleneğindeki söz anlayışıyla belirgin bir paralellik gösterir (Khudaybergenova, 2022, s. 247). Kur'an'daki yaratıcı emir formülü kelimenin ontolojik kurucu gücünü metafizik düzeyde temellendirir (Kur'an-ı Kerim, 36:82). Söz bildirici olmanın ötesinde yaratıcı bir ilkedir. Her iki gelenekte dil, varlığı dışarıdan betimleyen bir araç değil, varlığın gerçekleşme alanıdır.

Bununla birlikte dilin kurucu niteliği aynı zamanda sınırlayıcıdır. İnsan konuşur; fakat ifade hiçbir zaman varlığı bütünüyle kuşatamaz. Anlam kurulur fakat tamamlanmaz. Bu nedenle dil, insanın kendi varoluşuyla yüzleştiği bir sınır alanı hâline gelir.

Rus düşüncesinde bu sınır Tanrı'nın sözü ve ilahi sessizlik ekseninde tartışılırken Türk düşüncesinde sözün kaderi ve insanın içsel suskunluğu üzerinden ele alınır. Dostoyevski'de söz, Tanrı ile insan arasındaki metafizik gerilimin taşıyıcısıdır (Dostoyevski, 1880, s. 301). Yunus Emre'de ise söz, insanın hakikate yöneliş biçimi olarak belirir (Yunus Emre, 1991, s. 118). Her iki gelenekte de kelime nihai anlamı sabitlemez; dil daima bir eksiklik taşır.

Şestov'un akıl ile inanç arasındaki gerilimi Tanrı'nın sessizliği üzerinden temellendiren yaklaşımı (Şestov, 1971, s. 27), bu eksikliği daha radikal bir düzleme taşır. Hakikat aklın düzenli açıklama sisteminde değil, insanın sınır deneyiminde belirir. Bu düşünce hattı, Bahtin'in dili etik ve ontolojik bir karşılaşma alanı olarak değerlendiren yaklaşımında farklı bir biçimde devam eder.

3.2. Mihail Bahtin'de Diyaloji ve Sessizliğin Ontolojisi

Modern edebiyatta dilin sınırları, varoluşsal krizin temel göstergelerinden biri hâline gelir. Oğuz Atay'ın "Tutunamayanlar" romanında Selim Işık'ın sözcüklerle kurduğu çıkışsız ilişki, anlam üretme çabasının dil içinde tıkanmasını temsil eder (Atay, 1972, s. 147). Benzer biçimde Dostoyevski'nin karakterlerinde Tanrı'yla doğrudan ilişki kurulamaması, diyalogun kesintiye uğradığı metafizik bir suskunluk alanı yaratır (Dostoyevski, 1880, s. 301). Bu suskunluk iletişimsizlikten ziyade anlamın sınırına ulaşmış bilincin durumunu açığa çıkarır.

Şestov'a göre aklın kesinlik arayışı varoluşun trajik boyutunu örter; nitekim onun ifadesiyle "bilim susar" (Şestov, 1971, s. 9–17). Bu susuş, insanın nihai anlam arayışının rasyonel sistemler tarafından tüketilemeyeceğini gösterir. Hakikat, aklın kurduğu zorunluluk düzeninde değil, insanın sınır deneyiminde açığa çıkar. Böylece sessizlik, bilginin sınırlılığını görünür kılan ontolojik bir eşik niteliği kazanır.

Bahtin'in diyaloji kuramı bu sınır deneyimini farklı bir düzlemde ele alır. Metin kapalı ve tamamlanmış bir yapı olmaktan çok başka metinler ve bilinçlerle kurduğu ilişkiler sayesinde canlılık kazanır (Bahtin, 1986, s. 297–325). Her söz daha önce söylenmiş olana yanıt verirken henüz söylenmemiş olana doğru yönelir. Anlam bu nedenle sabit bir içerik değildir diyalojik bir süreçtir.

Bu perspektif suskunluğu ontolojik bir boyuta taşır. Sessizlik burada anlamın yokluğu değil, diyalogun askıya alındığı bir eşik olarak belirir. Anlamın ertelenmesi, varoluşun tamamlanmamış doğasını görünür kılar. Diyalog kesin bir karşılık üretmekten çok, karşılıksızlığı da içeren açık bir süreç hâline gelir.

Türk edebiyatında bu yaklaşım, dilin sınırında dolaşan karakterlerde somutlaşır. Atay'ın anlatısında dil, kendi

yetersizliğini sürekli ifşa eder (Atay, 1972, s. 147). Tezer Özlü'nün metinlerinde sessizlik "bastırılmışlık" anlamına gelmez; bilincin yoğunlaşmış hâline dönüşür (Özlü, 1980, s. 44–46). Bu figürlerde sessizliğe çekiliş, anlamın çöküşünü değil, yeniden kurulma ihtimalinin eşiğini imler.

Bahtin'in "yaşayan metin" anlayışı, varlığı konuşma eylemiyle sınırlı bir süreç olarak kavramak yerine, cevapsızlık ve erteleniş boyutlarıyla birlikte düşünmeyi mümkün kılar. Diyalog dile getirilenle sınırlı kalmaz; söylenmemiş olanı da içeren açık bir oluşuma dönüşür. Bu nedenle suskunluk, diyalogun sonu olmaktan çok onun derinleştiği noktayı ifade eder; varlığa açıklığın ve henüz tamamlanmamış anlamın göstergesine dönüşür.

4. TÜRK VE RUS EDEBİYATINDA VAROLUŞÇU İNSAN İMGESİ

Edebiyat, varoluşsal sorunların somut insan deneyimi içinde görünür hâle geldiği bir alandır. Felsefe; varlık, özgürlük ve anlam gibi meseleleri kavramsal düzlemde tartışırken edebiyat bu kavramları karakterlerin yaşantıları aracılığıyla sınar. Bu nedenle varoluşçu duyarlılık, özellikle roman türünde insanın yalnızlık, özgürlük ve metafizik belirsizlikle kurduğu ilişkinin estetik bir ifadesi olarak belirir.

Rus edebiyatında bu duyarlılık özellikle Dostoyevski'de yoğunlaşır. "Suç ve Ceza" romanında Raskolnikov, suç işlemiş bir figür olmanın dışında ahlaki özgürlüğünü sınayan bir bilinç olarak belirir (Dostoyevski, 2006, s. 354). Tanrı'nın suskunluğu karşısında iradesini mutlaklaştırma girişimi onun trajedisini belirler. Dostoyevski'nin romanlarında insan olmanın acıyla iç içe geçtiği düşüncesi, varoluşun etik boyutunu görünür kılar; acı bir ceza değil, bilinci dönüştüren bir deneyim hâline gelir.

Tolstoy'da varoluş sorusu ölüm bilinci üzerinden ele alınır. "İvan İlyiç'in Ölümü"nde karakter, ölümle yüzleşme sürecinde yaşamının anlamını sorgular (Tolstoy, 1886, s. 89–91). Bu sorgulama, varoluşun dışsal başarılarla değil, içsel yüzleşmeyle temellendiğini gösterir. Ölüm, insanı kendi hakikatiyle karşı karşıya bırakan sınır deneyimidir.

Türk romanında varoluşçu duyarlılık, modernleşme sürecinin birey üzerindeki etkileriyle bağlantılı biçimde gelişir. Oğuz Atay'ın "Tutunamayanlar"ında Selim Işık dünyayı anlamaya çalışan ancak dilin yetersizliğiyle karşılaşan bir figürdür (Atay, 1972, s. 147). Dil burada anlamı kurmaktan çok onun parçalanmasını görünür kılar. Yusuf Atılgan'ın "Aylak Adam"ındaki C. ise eylem ile düşünce arasında sıkışmış bir bilinç olarak ortaya çıkar (Atılgan, 1959, s. 24–27). Onun "tutamak" arayışı, varoluşunu sabitleyecek bir anlam ve bağlanma zemini arayışını temsil eder.

Bu figürlerde suskunluk edilgenlik değil, bilincin yoğunlaşmış hâlidir. Modern birey anlamı hazır bulmaz; onu kurmak zorundadır. Ancak bu kurma çabası çoğu zaman kırılma ve yetersizlik deneyimiyle sonuçlanır. Dil, özgürlük ve inanç arasındaki gerilim hem Rus hem Türk romanında ortak bir eksen oluşturur.

Dostoyevski'nin "Karamazov Kardeşler" romanında insanın yaşamak için bir anlam arayışına ihtiyaç duyduğu vurgulanır (Dostoyevski, 1880, s. 301). Bu arayış Türk edebiyatında "tutunamamak" kavramında karşılığını bulur. Her iki gelenekte de insan yalnızlık ve belirsizlik içinde kendi özünü arar. Varoluş, hazır bir anlamın keşfi değil, kesintisiz bir arayıştır.

Rus ve Türk edebiyatları arasındaki varoluşçu bağ, tematik benzerliklerin ötesinde insan anlayışı düzeyinde bir yakınlık ortaya koyar. Her iki gelenekte insan, acı, yalnızlık ve dil aracılığıyla kendini sınayan bir varlık olarak tasvir edilir. Bu

varoluşçu duyarlılık, kültürel bir etkilenme ilişkisinden ziyade benzer tarihsel kırılmaların ortaya çıkardığı ortak bir varlık tecrübesine işaret eder.

5. LEV ŞESTOV'UN FELSEFESİNDE BİLGİNİN KRİZİ VE AKIL ELEŞTİRİSİ

Modern düşünce, rasyonel açıklamanın hakikate ulaşmanın temel yolu olduğu varsayımı üzerine kuruludur. Lev Şestov bu varsayımı radikal biçimde sorgular. "Apofeoz bespoçvennosti" (Temelsizliğin Yüceltilmesi)[3] adlı eserinde aklın kurduğu zorunluluk sisteminin hakikati güvence altına almadığını, tersine onu daralttığını ileri sürer (Şestov, 1971, s. 16-27). Ona göre rasyonalizm, varoluşun trajik ve mucizevi boyutunu zorunluluk ilkelerine indirger. Bu nedenle bilgi hakikate ulaşmayı güvence altına almaz; kimi durumlarda hakikatin kaybına da yol açabilir.

Şestov'un düşüncesinde bilmek ile inanmak arasında gerilimli bir ilişki vardır. Nedensellik ilkelerine dayanan açıklama, insanı özgürleştirmek yerine belirlenim zincirine bağlar (Şestov, 1971, s. 41). Böylece hakikat aklın düzenli yapısında değil, insanın sınır deneyiminde belirir. İman rasyonel temellendirmeden çok varoluşsal kabule dayanır (Şestov, 1971, s. 16-27).

Bu düşünce hattı Dostoyevski'nin romanlarında edebî karşılık bulur. "Suç ve Ceza"da Raskolnikov'un suçu rasyonel gerekçelerle temellendirme çabası, aklın mutlaklaştırılmasının trajik sonucunu gösterir (Dostoyevski, 2006, s. 211). Buna karşılık affın ve vicdani dönüşümün rasyonel açıklamayla değil,

[3] Türkçe çeviri: Şestov, Lev. *Temelsizliğin Apoteozu*, çev. Yuliya Karadeniz, Sel Yayıncılık, 2025.

varoluşsal bir kırılmayla gerçekleşmesi, Şestov'un akıl eleştirisiyle belirgin bir paralellik taşır.

Şestov'un Latin ifadesiyle dile getirdiği "nedenlerle bilmenin gerçek bilme olmadığı" düşüncesi, rasyonel zorunluluğun hakikati tüketemeyeceğini vurgular (Şestov, 1971, s. 16-27). Bu yaklaşımda insanın kurtuluşu, bilgiyi çoğaltmaktan çok kesinlik iddiasını terk edebilme cesaretinde yatar.

Türk edebiyatında bu gerilim farklı biçimlerde görünür. Oğuz Atay'ın "Tutunamayanlar" romanında Selim Işık, düşünsel birikimine rağmen hakikati teorik bilgi içinde bulamaz; okuduğu kitapları beğense de onun için belirleyici olan yaşanmış deneyimi temsil eden metinlerdir: "Hepsini beğendi. Fakat 'Benim Üniversitelerim' başkaydı" (Atay, 1972, s. 367). Anlam üretme çabası dil içinde çözülür; bilgi varoluşu sağlamlaştırmaz. Peyami Safa'nın "Matmazel Noraliya'nın Koltuğu" adı eserinde akıl ile inanç arasındaki çatışma psikolojik ve metafizik düzlemde işlenir; yaşanan varoluşsal sarsılma, rasyonel açıklamaların ötesine taşan bir varoluşsal kırılma yaratır: "Yangında hem sesi kayboldu hem dili tutuldu" (Safa, 1949, s. 18). Bu noktada rasyonel açıklama karakterin krizini çözmekte yetersiz kalır.

Şestov'un düşüncesi, varoluşçuluk ile din arasında bir geçiş alanında yer alır. Aklı bütünüyle reddetmez; fakat onu nihai otorite olarak da kabul etmez. Hakikatin zorunluluk sistemine indirgenemeyeceğini savunur (Şestov, 1971, s. 16–30). Bu yaklaşım, modern insanın anlam krizini epistemolojik bir sorun olmanın ötesinde ontolojik bir mesele olarak ele almayı mümkün kılar.

Bu çerçevede Şestov'un akıl eleştirisi, bir felsefî tutumdan ziyade varoluşun sınır deneyimini kavramaya yönelik bir yöntem olarak değerlendirilebilir. Bilgi insanı güvence altına almaz; varoluşun kırılganlığı kesinlikten ziyade belirsizlikle ilişkilidir. Bu belirsizlik, Dostoyevski'nin bilinç krizlerinde, Atay'ın dil

çözülmesinde ve Özlü'nün içsel suskunluğunda farklı biçimlerde görünür.

Şestov'un düşüncesi modern rasyonalizmin sınırlarını gösterirken hakikatin varoluşsal deneyimde aranması gerektiğini vurgular. Bu perspektif, Rus ve Türk edebiyatında karşılaşılan varoluşsal kırılmaların felsefi arka planını kavramak için güçlü bir düşünsel zemin sunar.

6. TEZER ÖZLÜ'DE KADIN BİLİNCİ VE SESSİZLİĞİN ONTOLOJİSİ

Tezer Özlü'nün "Çocukluğun Soğuk Geceleri" adlı romanı, Türk edebiyatında varoluşçu duyarlılığın kadın özne üzerinden yeniden kurulduğu metinler arasında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Eserde anlatıcı, kendi varlığını hem bedensel hem dilsel düzeyde sorgular. Acı burada öznelik deneyiminin kurucu unsurudur.

Romanın başlangıcındaki hastane sahneleri tıbbi bir sürecin betimlenmesinden ziyade bilincin kendisini dışarıdan gözlemlediği bir çözülme anı olarak kurgulanır. Anlatıcı uyanış anında kendisini nesneleşmiş bir varlık gibi algılar: "Kirli bir yastık kılıfı görerek uyanıyorum… Kafamda hemen 'Psikiyatri Kliniği' çağrışımı uyanıyor" (Özlü, 1980). Bu kırılma, öznenin varoluşla yeniden ilişki kurduğu bir eşik deneyimine dönüşür.

Elektroşok sahnesinde yer alan iç monolog, bireyin hem bedeni hem dili üzerindeki denetimini yitirdiği bir sınır deneyimini görünür kılar: "Elektroşokun başlangıcı ve bitişi vardır… ve ortası yoktur… ama ben o ölüm ortasını yaşadım" (Özlü, 1980). Bu deneyim, öznenin varoluşun eşiğinde konumlandığı bir bilinç kırılmasına işaret eder. Bu noktada Şestov'un hakikatin rasyonel açıklamada değil, insanın çaresizlik deneyiminde açığa çıktığı yönündeki yaklaşımıyla bir paralellik

kurulabilir (Şestov, 1971, s. 52). Özlü'de çaresizlik edilgen bir teslimiyet olarak kalmaz; bilinci dönüştüren bir eşik deneyimine dönüşür.

Özlü'nün metinlerinde sessizlik yenilgi anlamı taşımaz; dilin sınırına ulaşmış bilincin yoğunlaşma hâlini ifade eder. Sessizlik, dili reddeden bir tutumdan ziyade dilin yetersizliğini fark eden bilincin ötesine yönelişini ifade eder. Bu yönüyle Özlü'nün metni, modern bireyin varoluşsal yalnızlığını kadın deneyimi üzerinden yeniden kurar (Akdik, 2019, s.111-113).

Kadın özne burada toplumsal konumunun ötesinde ontolojik kırılganlığıyla görünür hâle gelir. Özlü'nün sesi sıradan bir feminist bir söylemle sınırlanmaz; insanın çıplak bilincini kadın bedeni aracılığıyla ifade eder. Onun metinleri, Dostoyevski'nin metafizik krizleri ile Atay'ın dil çözülmesi arasında yapısal bir yakınlık kurar.

Özlü'nün edebiyatı bir iyileşme hikâyesi olmaktan çok, bir yüzleşme alanı açar. Acı, bilgiye alternatif bir bilinç üretme imkânına dönüşür. Öznelik, çözülme ve suskunluk deneyimi içinden yeniden kurulur. Bu süreç, öznenin varoluşunu yalnızca kriz ve çözülme üzerinden değil, kendini yeniden kurma iradesini besleyen bir varoluş ufku içinde yeniden düşünmeye imkân verir (Akdik, 2019, s.111-113). Kadının "deli" olarak etiketlenmesi psikolojik bir durumdan ziyade toplumsal ve ontolojik bir dışlama biçimi olarak okunmalıdır.

Tezer Özlü'de sessizlik yenilginin değil, öznenin yeniden kuruluş sürecinin işaretidir. Anlamın çözüldüğü noktada bilinç yoğunlaşır; bu yönüyle onun metinleri varoluşçu duyarlılığın Türk edebiyatındaki özgün yorumlarından birini ortaya koyar.

7. FYODOR DOSTOYEVSKİ'DEN TEZER ÖZLÜ'YE ACININ ONTOLOJİSİ

Varoluşçu edebiyatta acı, sadece duygusal bir durum değil; öznenin kendi bilinciyle karşılaştığı bir sınır deneyimi olarak belirir. Dostoyevski'nin romanlarında acı, ahlaki bir ceza olmaktan çok bilinci dönüştüren bir süreç işlevi görür. "Suç ve Ceza" romanında Raskolnikov'un suçu rasyonel gerekçelerle temellendirme çabası, aklın mutlaklaştırılmasının trajik sonucunu ortaya koyar. Buna karşılık karakterin dönüşümü mantıksal açıkla ve varoluşsal bir kırılmayla gerçekleşir. Sonya'ya yaptığı itirafta dile getirdiği "Ben o gün kocakarıyı değil, kendimi öldürdüm!" ifadesi, suçun dışsal bir eylemden çok öz benliğe yönelen yıkıcı bir deneyime dönüştüğünü gösterir (Dostoyevski, 2006, s. 682). Bu kırılma, acının dışsal bir sonuç olmaktan çıkarak içsel bir uyanış biçimi kazandığını ortaya koyar.

Dostoyevski'nin metinlerinde Tanrı'nın sessizliği ile insanın acısı iç içe ilerler. Bu sessizlik ahlaki bir boşluk değil, vicdani derinleşmenin zeminidir. Acı, karakteri kendi varoluşuyla yüzleştiren bir içsel derinleşme alanı açar.

Tolstoy'un "İvan İlyiç'in Ölümü" adlı eserinde ölüm bilinci yaşamın anlamını yeniden değerlendirme sürecini başlatır. İvan İlyiç'in yaşamının sahiciliğini sorgulaması, acının ontolojik işlevini görünür kılar. Ölüm burada bir son değil; bilincin yoğunlaşma anıdır. Nitekim ölüm korkusunun çözülmesiyle karakter, varoluşsal bir aydınlanma yaşar: "Ölüm yerine ışık vardı" (Tolstoy, 2014, s. 40).

Türk edebiyatında bu süreklilik farklı biçimlerde ortaya çıkar. Yusuf Atılgan'ın "Aylak Adam"ındaki C. karakteri eylem ile eylemsizlik arasında sıkışmış bir bilinçtir. Modern bireyin varoluşsal huzursuzluğu, Yusuf Atılgan'ın C. karakterinde sürekli bir eksiklik ve yetişememe duygusu olarak belirir:

"Birden içini bir yere, bir şeye geç kaldığı duygusu kapladı" (Atılgan, 1959, s.9).

Oğuz Atay'ın "Tutunamayanlar" romanında ise ironi varoluşsal kırılmayı gizlemez; tersine görünür kılar. Dilin çözülmesi, anlam kaybını estetik bir stratejiye dönüştürür. Acı burada doğrudan dramatik değil, ironik bir tonla ifade edilir.

Tezer Özlü'nün "Çocukluğun Soğuk Geceleri"nde acı hem bedensel hem düşünsel bir deneyim olarak ortaya çıkar. Anlatıcının kendine yönelttiği yıkıcı müdahale, varoluşun sınırında konumlanan bir bilinç hâlini açığa çıkar: "Günlerdir biriktirdiğim ilaçları avuç avuç yutuyorum… Ölümü ve yokluğu uzun süre düşünmeye zaman kalmıyor" (Özlü, 1980, s. 8). Bu deneyim, öznenin varoluşla bağının çözülmesini derinleştirirken ontolojik boşluk duygusu şu ifadede yoğunlaşır: "Yaşansa da olur, yaşanmasa da" (Özlü, 1980, s. 8). Özlü'de şiddet ilahi bir sınav olarak değil, toplumsal baskının ve varoluşsal yabancılaşmanın bir tezahürü olarak görünür; buna rağmen acı bilinci dönüştürmeye devam eder.

Şestov'un hakikatin rasyonel zorunluluktan değil, insanın çaresizlik deneyiminden doğduğu yönündeki yaklaşımı, bu yazarlar arasındaki yapısal bağı anlamak açısından önemlidir (Şestov, 1971, s. 52). Rus geleneğinde acı çoğu zaman Tanrı'nın sessizliğiyle ilişkilendirilirken Türk modernizminde toplumsal ve dilsel sessizlikle iç içe ilerler. Her iki durumda da acı, öznenin kendisiyle karşılaşma alanı açar.

Dostoyevski'den Özlü'ye uzanan çizgide acı tematik bir tekrar değil, ontolojik bir sürekliliktir. Acı, anlamın yokluğunu değil, anlamın yeniden kurulma ihtimalini taşır. Varoluşçu duyarlılık bu sınır deneyimini insan varlığının temel koşullarından biri olarak ele alır.

8. RUS VE TÜRK EDEBİYATLARINDA VAROLUŞSAL PARALELLİK VE ONTOLOJİK YAKINLIK

Rus ve Türk edebiyatlarında varoluşçu duyarlılık, tematik benzerliklerin ötesine geçen; dil, acı, sessizlik ve inanç ekseninde belirginleşen yapısal bir yakınlık ortaya koyar. Karşılaştırmalı çözümleme, farklı tarihsel ve kültürel zeminlerde gelişmiş bu iki edebî geleneğin, insanın anlam krizi karşısındaki konumunu benzer ontolojik sorular etrafında tartıştığını göstermektedir.

Rus edebiyatında varoluşsal kriz çoğu zaman Tanrı'nın sessizliğiyle ilişkilendirilir. Dostoyevski'de ahlaki çelişki ve vicdan deneyimi insanın metafizik yalnızlığını görünür kılar; Tolstoy'da ölüm bilinci yaşamın sahiciliğini sorgulatan bir eşik oluşturur. Şestov'un akıl eleştirisi bu krizleri felsefi düzlemde temellendirir ve hakikatin rasyonel zorunlulukta olmadığını, varoluşsal sınır deneyiminde ortaya çıktığını savunur.

Türk edebiyatında varoluşsal gerilim, modernleşme süreciyle birlikte bireysel bilincin çözülmesi ve dilin yetersizliği üzerinden görünür hâle gelir. Oğuz Atay'da dil krizi, Yusuf Atılgan'da eylemsizlik ve anlamsızlık, Tezer Özlü'de bedensel ve bilinçsel kırılma modern öznenin yalnızlığını temsil eder. Rus geleneğinde teolojik çerçevede tartışılan sessizlik, Türk edebiyatında daha çok toplumsal ve dilsel düzlemde yeniden üretilir. Buna rağmen her iki gelenekte sessizlik anlamın yokluğu değil, varoluşun sınır deneyimi olarak belirir.

Rus ve Türk edebiyatlarının varoluşçu düşünceyle ilişkisini doğrudan kültürel aktarım üzerinden açıklamak yeterli değildir. Daha açıklayıcı olan, iki gelenek arasında ontolojik bir paralellik bulunduğunu kabul etmektir. Rus edebiyatındaki teolojik ve ahlaki varoluş sorgulaması ile Türk edebiyatındaki modern bilinç kırılması birlikte düşünüldüğünde benzer tarihsel kırılmaların ortaya çıkardığı ortak bir varlık duyarlılığı

belirginleşir. Bu yakınlık, etki-etkilenme modelinden ziyade, insanın anlam krizi karşısındaki konumuna ilişkin ortak bir tecrübenin ifadesidir.

Bu yaklaşım, Lev Şestov'un akıl eleştirisini Oğuz Atay'ın dil krizi ve Tezer Özlü'nün bilinç çözülmesi ile aynı analitik çerçevede değerlendirmeyi mümkün kılar. Böyle bir okuma, varoluşçuluğu Batı merkezli bir düşünce geleneğine indirgemek yerine farklı kültürlerde beliren ve ortak ontolojik sorular etrafında şekillenen bir insanlık deneyimi olarak yeniden düşünmeyi mümkün kılar. Dilin sınırı, acının bilinci dönüştürücü niteliği ve anlamın sürekli ertelenişi, her iki edebiyatın paylaştığı temel yapısal dinamikler olarak belirginleşir.

Karşılaştırmalı perspektif, Rus ve Türk edebiyatlarını bir varoluş ontolojisi içinde birlikte düşünmeyi mümkün kılar. Varoluşçu duyarlılık burada bir felsefi sistemden çok, insanın anlamın belirsizliği karşısındaki konumunu sorgulayan ortak bir edebi ve düşünsel tutum olarak görünür.

9. SONUÇ

Varoluşçu duyarlılık, Rus ve Türk edebiyatlarında tematik bir benzerliğin ötesine geçerek insanın varlık deneyimini anlamlandırma çabasına eşlik eden ontolojik bir gerilim olarak belirir. İncelenen metinler, bireyin akıl, dil, inanç ve acı karşısındaki konumunu farklı kültürel açılardan ele alsa da anlam arayışının sınır deneyimleri aracılığıyla derinleştiği ortak bir düşünsel zemine işaret eder.

Rus edebiyatında Dostoyevski ve Tolstoy, acıyı ahlaki bir ceza olmaktan çok bilinci dönüştüren bir eşik deneyimi olarak kurgular. Raskolnikov'un suçunu rasyonel gerekçelerle meşrulaştırma çabasının çöküşü, aklın mutlaklaştırılmasının trajik sınırlarını görünür kılar; karakterin dönüşümü mantıksal

açıklamayla değil, varoluşsal bir kırılma anıyla gerçekleşir. Tolstoy'da ölüm bilinci yaşamın sahiciliğini sorgulatan bir yoğunlaşma noktasıdır; ölüm bir son olmaktan çok bilincin hakikatle yüzleştiği bir aydınlanma anına dönüşür. Bu metinlerde Tanrı'nın sessizliği metafizik bir boşluk değil, vicdani derinleşmenin zeminidir.

Türk edebiyatında varoluşsal gerilim modern bireyin deneyimi içinde farklı biçimlerde görünür. Peyami Safa'da akıl ile inanç arasındaki çatışma, rasyonel açıklamanın insanın metafizik ihtiyacını karşılamada yetersiz kaldığını gösterir. Yusuf Atılgan'ın bireyi, açık bir trajedi yaşamaksızın süreğen bir eksiklik duygusu içinde varoluşsal huzursuzlukla yüzleşir; modern acı burada sessiz ve zamana yayılmış bir deneyimdir. Tezer Özlü'de bilinç çözülmesi, nesneleşme hissi ve bedensel müdahale deneyimleri bireyin ontolojik yalnızlığını yoğunlaştırırken acı edilgen bir çöküş değil, öznelik bilincini dönüştüren bir eşik deneyimi hâline gelir.

Karşılaştırmalı okuma, varoluşçu edebiyatta acının sıradan bir duygusal durum olmadığını; öznenin kendi bilinciyle karşılaştığı bir sınır deneyimi olarak belirdiğini gösterir. Acı, özneyi parçalamakla kalmaz; onu kendi varoluşunun hakikatiyle yüzleşmeye zorlayan içsel bir deneyim alanı açar. Böylece varoluşçu edebiyat, insanın anlam arayışını kesin yanıtlar üzerinden değil, kırılma anları, sessizlikler ve sınır deneyimleri aracılığıyla düşünmeye davet eder.

Rus ve Türk edebiyatları, farklı tarihsel ve kültürel koşullarda gelişmiş olsalar da insanın anlam krizine verdikleri estetik ve düşünsel yanıtlar bakımından ontolojik bir yakınlığa işaret etmektedir. Bu yakınlık, varoluşun akıl, dil ve inanç sınırlarında yeniden düşünülmesini mümkün kılan ortak bir insanlık deneyimine işaret eder. Varoluşçu duyarlılık, bu metinlerde insan varoluşunun kırılganlığını görünür kılarken aynı

zamanda bilincin derinleşmesine imkân tanıyan içsel bir yolculuğun edebi ifadesine dönüşür.

KAYNAKÇA

Türkçe Kaynaklar

Akdik, H. M. (2019). Tezer Özlü yazınında kadınlık durumu ve öznenin varoluş umudu. *Monograf Edebiyat Eleştirisi Dergisi,* (12), 110–125.

Atay, O. (1972). *Tutunamayanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Atılgan, Y. (1959). *Aylak Adam*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Khudaybergenova, Z. (2022). *The problem of human in the philosophical judgments of the Turkish thinker Celaleddin Rumi.* Res Militaris, 12 (5), 246-259.

Khudaybergenova, Z. (2019). *Özbek Türkçesinde Zaman Kavramının Dilbilimi ve Felsefe Bağlamında İncelenmesi Üzerine*. XI Dünya Dili Türkçe sempozyumu. Samsun, On Dokuz Mayıs Üniversiteti. 2296-2304.

Kur'an-ı Kerim. (Yâsîn, 36/82).

Özlü, T. (1980). *Çocukluğun Soğuk Geceleri*. İstanbul: Ada Yayınları.

Safa, P. (1949). *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Şahin, Y. (2020). Varoluşçuluğun Türk edebiyatında algılanışı ve "Tutunamayanlar". Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, 4 (1), 78–91. https://doi.org/10.34083/akaded.683256

Yunus Emre. (1991). Divan (A. Gölpınarlı, Haz.). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Erişim: https://archive.org/details/YunusEmreDivaniGolppnarlr2/page/n13/mode/2up

Rusçaya Çevrilmiş Kaynak

Heidegger, M. (1959). *Unterwegs zur Sprache./Путь к Языку* Neske. C.12. Erişim https:// heidegger.ru — Хайдеггер на русском

Rusça Kaynaklar

Бахтин, М. М. (1986). *Эстетика словесного творчества.* Москва: Искусство.

Достоевский, Ф. М. (1866). *Преступление и наказание.* Санкт-Петербург: Типография А. Ф. Маркса.

Достоевский, Ф. М. (1880). *Братья Карамазовы.* Москва: Наука.

Лосев, А. Ф. (1993). *Диалектика мифа.* Москва: Мысль.

Толстой, Л. Н. (2014). *Смерть Ивана Ильича*. Москва: ООО «ДА! Медиа».

Шестов, Л. (1971). *Апофеоз беспочвенности.* Paris: YMCA-Press. (Первое издание: Санкт-Петербург: Шиповник, 1911).

AİLE KURUMUNDA FIRSAT EŞİTLİĞİ İLKESİ ÜZERİNE

Serpil DURĞUN[1]

1. GİRİŞ

Cinsiyetler arasında ahlaki ve entelektüel eşitliğin sağlanmasında, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine dayalı adaletsizliklerin bertaraf edilmesinde aile kurumu hiç şüphesiz ilk ve en önemli uğraktır. Buna karşın, ailelerin, aile ve bakım işlerine dair meselelerin bir adalet meselesi olarak ele alınması konusunda isteksiz olduğu varsayılır. Aileyle ilgili akademik tartışmalarda adaletle ilgili bir kaygının, aile sevgisine özgü kaygılarla gerilim içinde olduğu, hatta bu tür kaygıların aile sevgisinin altını oyduğu görüşü yaygındır. Ailenin adaletin üstünde veya ötesinde bir alan olduğu görüşünü savunanlar, ev ve aile içinde daha fazla adalet talep eden feminist çağrıları, adalet talebinin aileleri kendilerine özgü sevgi dolu karakterinden mahrum bırakacağı ve hatta ailenin çöküşüne neden olacağı gerekçesiyle eleştirirler (Kleingeld & Anderson, 2014: 320-321).

Sevgi ve adaletin çelişkili olarak görülmesinin nedeni, bunların biri özel, diğeri kamusal olmak üzere farklı alanlara ait olduğuna dair düşüncedir. Siyasi ve ekonomik ilişkilerin söz konusu olduğu kamusal alanda, adaletin anlaşmazlıkları bir karara bağlamak, hak ve yükümlülükleri netleştirmek için ilkeli, soyut ve kişisel olmayan bir temel sağladığı düşünülür. Buna karşın, sevgi dolu aile alanında etkileşimler, ideal olarak sevgi

[1] Doç. Dr. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-7590-5600.

dolu duygularla motive edilmiş aile üyeleri arasında sevgi temelinde gerçekleşir ve belirli bir sevilen kişinin ihtiyaçlarına anında cevap verilir. Bu düşüncede, genel olarak bireyler arasında geçerli olduğu kabul edilen adalet ilkeleri, aile içinde askıya alınır veya sınırlandırılır. Belirli bir sevilen kişiyle özel bir ilişki, sevgi temelinde etkileşim ile ortak bir endişe ve bir bütün olarak ailenin uzun vadeli refahı gibi özelliklerle sevgi dolu aile nitelendirilir. Sevgi dolu ailenin bu özelliklere sahip olduğuna dair düşünce popüler kültürde, sosyal yorumlarda ve akademik tartışmalarda sevginin adaletle çatıştığını savunanlar arasında öne çıkmaktadır (Kleingeld & Anderson, 2014: 322).

Öte yandan, aile kurumunun adalet teorisine nasıl dahil edileceği sorusu da bir tartışma konusudur. Aile kurumunun adalet teorisine nasıl dahil edileceği sorusunu tartışan teorisyenler, aile içi yaşama adalet ilkelerinin uygulanması konusunu genellikle doğrudan devlet müdahalesi sorununa getirirler (Kleingeld & Anderson, 2014: 321). Örneğin, John Rawls (2006: 169-170; 2007: 254-256) adalet ilkelerinin aile, kiliseler, üniversiteler, sendikalar, bilimsel dernekler, profesyonel gruplar gibi temel yapıyı oluşturan kurumların iç yaşantısına doğrudan uygulanamayacağını savunur. Liberal bir devletin bu tür kurumların iç işlerine müdahale etme, iç yaşamını yönetme gibi bir hakkı olmadığını düşündüğünden, devletin sevgiye dayalı bağlılıktan oluşmuş olan ailelerin iyi niyetine, adalet anlayışına ve şefkatlerine güvenmek durumunda olduğunu vurgular.

Aile içi yaşamda görülen adaletsizlikleri eleştirenlerin çoğu, bunu daha geniş bir toplumsal adaletsizlik olgusunun, özellikle de toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin bir sonucu olarak görür. Bu tür eleştiriler, aile yapılarının sosyal adaletsizliği sürdürme biçimine ve siyaset teorisyenlerinin çoğunun aile kurumunu adalet teorilerinin merkezine dahil etmedeki başarısızlığına odaklanma eğilimindedir (Kleingeld &

Anderson, 2014: 321). Bu eleştirilere örnek olarak, çağdaş liberal feminist siyaset kuramcısı Susan Moller Okin'in Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'ne yönelttiği eleştiri verilebilir. Okin (1989: 9) Rawls'un *Bir Adalet Teorisi'*ni aileyi en başından adil bir kurum olarak ele alıp adalet ilkelerinden muaf tuttuğu gerekçesiyle eleştirir. Okin'e göre hem klasik teorisyenler hem de çağdaş liberal adalet teorisyenleri adalet ve eşitlik meselelerine aile kurumunu dahil etmemişler, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine karşı çıkmamışlardır. Rawls'un da kadını birey olarak görmeyen bu siyasal liberal geleneği olduğu gibi devam ettirdiğini öne süren Okin (1987: 44), onun adalet teorisinin özel alan ve kamusal alan ayrımına dayalı cinsiyetçi bir adalet teorisi olduğunu öne sürmüştür.

Liberal bir düşünür olan David Miller, Okin'in *Bir Adalet Teorisi'*ne yönelttiği eleştirilerden yola çıkarak, onun aile kurumunu sosyal adalet teorisinin merkezine yerleştirmiş olmasını siyaset felsefesi alanındaki en büyük başarısı olarak görür (Miller, 2013: 115). Feminizmi, analitik siyaset teorisiyle başarılı bir şekilde bütünleştirebildiğinden dolayı Okin'in çalışmasını feminist tartışmanın titiz ve parlak bir örneği olarak konumlandırır (Miller, 1991: 388). Bununla birlikte, Okin'in savunduğu düşüncelerin sağlam kanıtlarla desteklenmesi gerektiğini öne sürer. Okin'in, öne sürdüğü tezi doğrulamak için karşılaştırmalı kanıtlara başvurmamış olmasını bir eksiklik olarak görür. Bu noktada Miller, Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* adlı çalışmasını ve Okin'in bu esere yönelik eleştirisini dikkate alarak, aile kurumuyla fırsat eşitliği ilkesinin uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağını ampirik çalışmalara da yer vererek irdeler.

Bu kapsamda çalışma, demokratik bir toplumda insanların yaşamlarında kendi yollarını seçmekte gerçekten özgür olabildikleri tüm koşulların anlaşılmasına büyük önem veren liberal düşünür David Miller'ın, adaletin eşitlik bileşeninin bir gereği olarak beliren fırsat eşitliği ilkesini, aile

kurumunda nasıl çözümlemeye çalıştığını anlamaya yönelik olarak kaleme alınmıştır. Bu amaç doğrultusunda, öncelikle Okin'in Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'ne yönelik eleştirilerine yer verilmiş, ardından Miller'ın Okin'in söz konusu esere yönelik eleştirisini dikkate alarak fırsat eşitliği ilkesini, aile kurumunda nasıl çözümlemeye çalıştığına bakılmıştır.

2. CİNSİYETÇİ BİR ADALET TEORİSİ

1970'lerden sonra Batı'da feminist teori, liberal pek çok kuramcının temel felsefi metinlerinin feminist perspektiften eleştirel okumalarını yapmışlardır. Bu okumalar sonucunda, feminist kuramcılar tarafından liberal kuramcıların birçoğunun toplumsal cinsiyet eşitsizliğini onayladıkları ve sürdürdükleri belirlenmiştir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği olgusunun adalet kavramına dayanmadan ilerlemesi mümkün olmadığından, 20. yüzyıl siyaset felsefesini oldukça fazla etkilemiş olan John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* de bu kapsamda eleştirel bir okumadan geçirilmiştir (Gürgey, 2017: 109-110).

Rawls'un adalet teorisinin eleştirel bir okumasını yapan feminist teorisyenlerden biri, çağdaş liberal feminist Susan Moller Okin (1946-2004) dir. Okin'e göre aile içinde hak ve görevlerin, gelir, mal ve fırsatların dağılımı bariz bir şekilde adaletsizdir. Bunun nedenini, cinsiyet eşitsizliğinin gerçek kalesi olarak gördüğü aile kurumu ile samimi bir yüzleşmenin yapılmamış olmasına dayandıran Okin, hem klasik liberallerin hem de çağdaş liberal adalet teorisyenlerin aile içi yaşamda karşımıza çıkan adaletsizlikleri görmezden geldiklerini vurgular. 1989 yılında kaleme aldığı *Justice, Gender and the Family* adlı çalışmasında Okin, özel alan ve kamusal alan ayrımı yapıp kadınları özel alana hapsederek görmezden gelen, cinsiyet eşitsizliği ve aile içi bölüşüm gibi konuları göz ardı eden mevcut liberal siyaset teorilerini eleştirir. John Rawls'un adalet

teorisinde aile içi adaletin yokluğuna ilişkin saptama ve eleştirilerini de en geniş ve kapsamlı bir şekilde bu çalışmasında serimler (Durğun, 2019: 80-82).

Aileyi, adil yurttaşların ilk ve en temel yetiştiricisi, adalet duygusunu ve iyi anlayışını kazandıran adil bir ahlâk okulu olarak ele alan Rawls, *Bir Adalet Teorisi*'nde bu okulun çocukları nasıl yetiştireceğini ayrıntılı bir şekilde tartışır. Rawls, *Bir Adalet Teorisi*'nde adalet duygusu kısmının altında, ahlâki gelişmenin evrelerini anlattığı bölümlerde aile kurumunu adalet duygusunun çocuklara kazandırılmasıyla ilgili olarak ele alır. Ahlâki gelişme evrelerini hakkaniyet olarak adaletle ilgisi bakımından irdeleyen Rawls (2017: 493), iyi düzenlenmiş bir toplumun temel yapısının aile kurumunu da kapsadığını söyler. Ailelerin yapısında adalet duygusu ve insan sevgisinin kalıcı ve merkezi bir yere sahip olduğunu düşündüğünden, adalet duygusunun çocukluk çağından itibaren ilk olarak aile içinde derece derece kazanıldığını belirtir. Ancak, burada Rawls aile kurumunu siyasal adaletle ilişkilendirmeden ele almıştır. Bu nedenle, Okin *Bir Adalet Teorisi*'nde karşımıza çıkan adalet ilkelerinin aile kurumu için geçerli olmadığını söyler. Okin'e göre, klasik liberal teorisyenler gibi çağdaş liberal adalet teorisyenleri de adalet ve eşitlik meselelerinin aile kurumunun dışında kalan alanlarda uygulanabileceğini düşünmekte, çocuk bakımı ve ev işleri gibi görev ve sorumlulukları sadece kadının görevi olarak görmekte ve bunun bir sonucu olarak kamusal yaşamda kadının dezavantajlı bir duruma düşmesi bir adalet meselesi olarak kabul edilmemektedir (Okin, 1989: 90-93).

Rawls aile olgusunu temel yapının bir parçası olarak sıralamış olmasına karşın, *Siyasal Liberalizm'*de kamusal - özel ayrımında aileyi siyasi olmayan tarafa yerleştirmektedir. Rawls aileyi kiliseler, üniversiteler, sendikalar, şirketler gibi bireyin kendi iradesiyle üye olduğu kurumlar gibi ele almaktadır. Bu yüzden, aile adaletin ilkelerinin konusu durumunda değildir ve

demokratik olarak idare edilememektedir (Okin, 2005:241). Okin Rawls'un liberal bir devletin ailenin, kilise gibi dinsel örgütlerin, sendikaların ve üniversitelerin iç yaşamına müdahale edemeyeceğine, bu tür birlikleri liberal demokratik bir devletin yönetemeyeceğine ilişkin bu düşüncesini kabul etmez. Rawls aileyi bireylerin yaşam şanslarını en çok etkileyen en temel sosyal kurumlardan biri olarak gördüğü halde, aile kurumunu bireylerin gönüllü olarak katılabileceği ve yine gönüllü olarak ayrılabileceği, bağlılık derecesi önemli ölçüde farklılık gösteren kilise, sendika veya üniversite gibi kurum ve derneklerle bir tutmaktadır. Oysa, Okin'e göre aile kurumu bu tür kurumlar gibi özel bir kurum değildir, bireylerin kiminle evleneceklerine karar vermeleri bir tür seçim sayılabilse de, bireylerin hangi ailede doğacaklarına karar verme ya da ailesini seçme gibi bir seçenekleri bulunmamaktadır. Bundan ötürü Okin, Rawls'un adalet ilkelerinin aile içi yaşama uygulanamayacağına ilişkin öne sürdüğü gerekçeleri kabul etmez (Okin, 1987:51).

Rawls'un aileye yaklaşımında derin bir ikirciklilik saptayan Okin'e göre, Rawls aileyi, üyelerinin yaşam şansları üzerindeki yaygın etkileri nedeniyle toplumun temel yapısının kilit bir bileşeni ve bu nedenle adalet teorisinin merkezinde yer alan temel bir kurum olarak görmekle, aileyi üzerinde özel olarak durulabilecek özel bir birlik olarak görmek arasında gidip gelmektedir. Okin'in cephesinden bakıldığında bu ikirciklilik, bir bütün olarak liberal geleneğin aile ilişkilerinin toplumsal cinsiyete dayalı doğasını ciddiye almada ve bunun sosyal adalet üzerindeki etkilerini takip etmekte başarısız olduğunun bir belirtisi durumundadır (Miller, 2013: 116).

Aileyi temel yapının bir parçası olarak gören Okin, adalet duygusunun öncelikle aile içinde geliştirilebileceğini savunmaktadır (Okin, 2005:245). Aile içinde kadın ve çocukların erkek karşısındaki dezavantajlı pozisyonlarının ancak adaletin ilkelerinin aile kurumu içinde uygulanmasıyla bertaraf

edilebileceğini düşünen Okin (2004: 1539), eğer Rawls'un adalet ilkeleri revize edilerek aile içi yaşamda uygulanırsa cinsiyetler arasındaki eşitsizlik ve adaletsizliklerin düzeltilebileceğine inanmaktadır (Okin, 1989:89).

Rawls'un adalet ilkelerinin toplumsal cinsiyetin yapılandırdığı toplumsal kurumların gizli eleştirisini açığa çıkarmada, aile içi yaşama da uygulanması girişimine çok uygun olduğunu düşünen Okin, buna rağmen Rawls'un bunu yapmadığını hatırlatır. Rawls'un adalet ilkelerini aile içi ilişkilere uygulamamasını çok büyük bir yanlışlık ve eksiklik olarak gören Okin, bu yanlışlık ve eksikliği kendisi gidermeye çalışır (Abramson, 2014: 416).

Bir Adalet Teorisi'nin revize edilmesi, Okin tarafından önerilen üç ayrı argümana dayanır. Söz konusu argümanlardan ilk olanı, Rawls'un başlangıç durumu varsayımına yöneliktir. Okin, başlangıç durumunda bilinmezlik perdesi/peçesi arkasında adaletin ilkelerini seçmek için bir araya gelen tarafların, sahip oldukları cinsiyetleri kesin olarak bilmemeleri gerektiğini savunur. Okin'in *Bir Adalet Teorisi*'ni revize etmeye yönelik ikinci argümanı, adaletin ikinci ilkesinin aile içi yaşama ve işyerlerine uygulanmasıyla ilgilidir. Burada Okin, özellikle adaletin ikinci ilkesi olan fark ilkesinin ve adil fırsat eşitliği ilkesinin aile içi yaşama uygulandığı takdirde, kadınların dezavantajlı durumlarında bir iyileştirme sağlanabileceğini ve böylece cinsiyetler arasındaki adaletsizliğin hafifletilebileceğini savunur. Temel özgürlüklerden biri olan mesleğini serbestçe seçebilme özgürlüğünün aile içi ilişkilere de uygulanması, Okin'in *Bir Adalet Teorisi*'ni revize etmeye yönelik son argümanını oluşturur. Okin'e göre, mesleğini serbestçe seçebilme özgürlüğü ilkesi, eğer aile içi ilişkilere de uygulanırsa, geleneksel toplumsal yapının kadınlara yüklediği çocuk bakımı, çocukların yetiştirilmesi ve ev işleri gibi sorumluluk ve yükümlülüklerin kadınların görevi olduğuna

ilişkin nosyonu sarsacak ve hatta yıkacaktır (Durğun, 2019: 100-104).

Liberal feministlere göre aile kurumu hiç şüphesiz gerekli görülen bir kurumdur, ancak onlar aile içi yaşamda görülen adaletsizliklerin giderilmesine yönelik teorik ve pratik birtakım düzenlemeler yapılmasının elzem bir gereklilik olduğunun altını çizerler. Hiyerarşi yerine, bireysel özgürlüklere değer verilmesi ve tüm insanların eşit olduğunun kabul edilmesi gibi liberalizmin bazı temel ilkelerinin, liberal feminizmin de temel ilkeleri olduğuna dikkat çekerler. Bir liberal feminist olan Okin de, liberal demokrasilerde cinsiyet eşitliğini merkeze alan sosyal politikalar oluşturulmasını ve cinsiyet eşitliğinin özel ve kamusal yaşamda en temel norm olarak kabul edilip uygulanmasını ister (Durğun, 2019: 72-73).

Sonuç olarak, cinsiyetler arasındaki eşitsizliğin kökenini toplumsal cinsiyete dayalı aile kurumu ile işgücü piyasasının kesiştiği noktada bulan Okin, cinsiyetlendirilmiş bir toplumun erkekler ve kadınlar arasında nasıl adaletsizlik yarattığını teşhis etmiş ve bu adaletsizliği düzeltmeyi amaçlayan bazı siyasi öneriler ileri sürmüştür (Miller, 1991: 389).

3. AİLE KURUMUNDA FIRSAT EŞİTLİĞİ İLKESİ ÜZERİNE

Liberal düşünür David Miller, toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve aile içi bölüşüm konularını gündeme getirerek liberal adalet teorilerini bu sorunları ele almadaki başarısızlıklarından dolayı eleştiren Okin'in, sosyal adalet tartışmalarını genişlettiğini belirtir. Okin'in argümanlarını genel olarak açık ve ikna edici bulmakla birlikte, onun cinsiyetler arasındaki adaletsizliği düzeltmeyi amaçlayarak öne sürdüğü önerilerinin zayıf olduğunu, geliştirilmesi gerektiğini düşünür. Ayrıca, Okin'in argümanlarını genel bir sosyal adalet

teorisinden ziyade, sosyal adalet teorisinin sadece bir parçasını oluşturacak olan kadınlar ve erkekler arasında uygulamaya yönelik özel bir adalet teorisine uygun olarak görür (Miller, 1991: 388-390).

Miller'ın (2013: 116-117) cephesinden bakıldığında, Okin liberal geleneği eleştirip birkaç pratik öneri ve düzenleme yapmak dışında, aile içinde tam teşekküllü bir adalet teorisi ya da aile kurumunun ebeveynler veya çocuklar için ortaya çıkardığı sorunları kapsamlı bir şekilde ele alan bir sosyal adalet teorisi geliştirememiştir. Ailenin adil bir toplumun temel yapısında nasıl bir yere sahip olması gerektiğini ve bunun ne tür bir aile olması gerektiğini spesifik olarak ortaya koyan bir sosyal adalet teorisi geliştirmek için hâlâ yapılacak çok şey olduğunu vurgulayan Miller, bu kapsamda fırsat eşitliği ilkesinin ve ailenin bir arada var olmasının mümkün olup olmadığını irdeler. Miller'a göre, aile kurumunda fırsat eşitliği ilkesine en büyük zorluğu heteroseksüel aile biçimi oluşturmaktadır. Burada Miller tek ebeveynli aileler, eşcinsel aileler gibi diğer aile biçimlerine değil, sadece çocuklu heteroseksüel ailelere odaklanmasından ötürü bu irdelemesinin dar kapsamlı olduğunu özellikle belirtir. Çocuklu heteroseksüel ailelere odaklanmasının nedenini bu tür ailelerin en yaygın aile biçimi olmasına dayandıran Miller, diğer aile biçimleri karşısında heteroseksüel ailelerin herhangi bir şekilde normatif olarak üstün olduklarını öne sürmez.

Sosyal adaletin ilkelerinden biri olan fırsat eşitliği ilkesi, insanların becerilerini ve yeteneklerini geliştirmek için eşit fırsatlara sahip olmasını, avantajlı pozisyonların adil bir şekilde dağıtılmasını talep etmektedir. İşlere ve avantajlı pozisyonlara gelecek kişilerin sadece liyakat esasına göre alınması gerektiğine işaret eden (Miller, 1999: 256) bu ilkeye göre, bireylerin sahip olduğu ırk, cinsiyet, dini inanç, etnisite ve sosyal sınıf gibi özellikleri, onların iş ve eğitim alanlarına dahil olma gibi toplumsal olanaklara ya da konumlara erişimini

belirlemede hiçbir rol oynamamalıdır. Sadece bu konum ya da olanakların gerektirdiği motivasyon, beceri ve yetenekler doğrultusundaki değerlendirmelere bakılmalıdır (Miller, 2005: 5).

Bir sosyal adalet ilkesi olarak fırsat eşitliğinin, aile ortamı gerçeğiyle tutarlı olan bir yorumunun olup olmadığını soruşturan Miller, fırsat eşitliği ilkesi ile ailenin uzlaşmasının gerçekleşmesi için aile ilişkilerinin nasıl olması gerektiği konusu üzerinde durur. Miller bu konu üzerine yapılan pek çok çalışmanın ailenin mevcudiyetinin adaletin fırsat eşitliği ilkesinin gerçekleşmesini engellediğine dair yaygın bir kanıya vardığını belirtir. Diğer bir ifadeyle, ailenin çocuk yetiştirmede merkezi bir rol oynamaya devam ettiği hiçbir toplumda sadece resmi olmanın ötesinde bir fırsat eşitliğinin olamayacağı şeklinde bir sonuca ulaşıldığına dikkat çeker (Miller, 2013: 117). Örneğin, James Fishkin *Justice, Equal Opportunity, and the Family* adlı çalışmasında, fırsat eşitliği ilkesi ile ailenin özerkliği arasında var olan uyuşmazlığı göstermeye çalışmıştır. Fishkin (1983: 35-36) modern toplumlarda liyakat ilkesi, fırsat eşitliği ilkesi ve aile özerkliği ilkesinin bir arada gerçekleştirilemeyeceğini öne sürmektedir. Ailenin kendi değerlerine göre çocuklarını yetiştirme ve onlara avantaj sağlama özgürlüğüne sahip olması gerektiğine işaret eden aile özerkliği ilkesi, çocuklara eşitsiz avantajlar aktarılmasına neden olmaktadır. Bu durum fırsat eşitliği ilkesinin adil bir şekilde gerçekleşmesine bir engel teşkil etmektedir. Fırsat eşitliği ilkesi adil bir şekilde uygulanamadığından, liyakat ilkesinin sonucu da adil olmayacaktır. Dolayısıyla, Fishkin için bu üç ilkenin aynı anda tam olarak gerçekleşmesi mümkün gözükmemektedir. Liberal teori herkes için adil fırsat eşitliğinin mümkün olduğunu öne sürse de, Fishkin'e göre aile kurumu mevcudiyetini korurken bu iddia tam olarak doğru değildir. Fishkin, liberalizmin fırsat eşitliği ilkesi ile aile özerkliği ilkesinin

uzlaşmadığını ya da çatıştığını göstermesine karşın aile kurumunun ortadan kaldırılması gerektiğini savunmaz. Bu noktada Fishkin, toplumların hangi değerden ne kadar vazgeçeceğine dair trajik bir seçim yapmak zorunda olduklarını düşünür. Fırsat eşitliği ilkesinin gerçekleşebilmesi için ya aile çocukları üzerinde geleneksel karar verme yetkilerinin bir kısmını kaybedecektir ya da aile özerkliği korunacak ve fırsat eşitliği tam olarak gerçekleşmeyecektir. Bu kapsamda Fishkin, aile kurumu gerçeğiyle yeterince yüzleşmediği gerekçesiyle Rawls'un adil fırsat eşitliği ilkesinin sorunlu olduğunu düşünür. Miller (2013: 117) da *Bir Adalet Teoisi'*nde fırsat eşitliği ilkesine önemli bir yer veren Rawls'un, ailenin devam eden varlığı göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu ilkenin başarılıp başarılamayacağına dair şüphelerinin olduğunu hatırlatır.

Miller, aile kurumunda fırsat eşitliğinin olup olamayacağını soruştururken, öncelikle bir kurum olarak ailenin aile içi ve aileler arası olmak üzere fırsat eşitliğini engelleyebileceği iki farklı yolu birbirinden ayırır. İlk olarak, aile içi yaşamda fırsat eşitliği söz konusu olmayabilir ya da aile içindeki ilişkiler fırsat eşitliğini ihlal edebilir. Çünkü aile içindeki ilişkiler -özellikle erkekler ve kadınlar arasında, erkek çocukları ve kız çocukları arasında- bazı üyelerin diğerlerine sunduğu fırsatları engelleyebilir. Örneğin, eğer bir erkek karısının çalışmasına izin vermiyorsa ya da kız çocukları erkek çocuklarının aldığı eğitimden mahrum bırakılıyorsa, çok önemli olan bu iki alanda aile üyeleri arasında fırsat eşitliği var olamaz. Bu noktada Miller, aile içi uygulamaların kadınların ve kız çocuklarının fırsat eşitliğini nasıl engelleyebileceğini göstermeye çalışmasını Okin'in en büyük katkılarından biri olarak görür. Fırsat eşitliğini tartışırken genellikle aile içi yaşamda karşılaşılan vakaları düşündüğümüzü belirten Miller, aslında aileler arasındaki ilişkilerin de fırsat eşitliğini ihlal

edebileceğini öne sürer. Örneğin bir aile, üyelerine ayrıcalıklı bir eğitim satın alırken veya kayırmacılık yoluyla bazı işlere aile üyelerinin erişimini sağlarken, bir diğer aile bunu yapmayacak ya da yapamayacaktır. Miller yakın geçmişin bize aile içi eşitlikte önemli bir artış getirdiğini, buna karşın aileler arasında eşitlikte bir artış olmadığını hatta bazı durumlarda aileler arsındaki eşitlikte bir azalma olduğunu belirtir (Miller, 2013: 121).

Miller'a göre, fırsat eşitliği ile aile uzlaştırılabilir mi şeklinde bir soru sorduğumuzda burada dikkat edilmesi gereken iki ayrı konu söz konusudur. Siyaset teorisindeki diğer pek çok soru gibi, bu sorunun da hem normatif hem de ampirik yönleri bulunmaktadır. Temel kabul edilen adalet kavramı göz önünde bulundurulduğunda, fırsat eşitliğinin hem nasıl yorumlanması gerektiğini hem de ailenin fırsat eşitliğini nasıl engelleyebileceğini düşünmemiz gerektiğini belirtir. Miller, Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* adlı çalışmasını ve Okin'in bu esere yönelik eleştirisini dikkate alarak bu konuya eğilir.

Rawls'a (1971: 73) göre, adil fırsat eşitliği şunu gerektirir: Aynı yetenek düzeyinde olup bunları kullanmak için aynı istekliliğe sahip olanlar, sosyal sistemdeki ilk konumlarına bakılmaksızın, yani içinde bulundukları gelir sınıfına bakılmaksızın, aynı başarı beklentilerine sahip olmalıdırlar. Toplumun tüm kesimlerinde, benzer şekilde güdülenmiş ve donatılmış olan herkesin eşit başarı beklentileri olmalıdır. Miller'a göre, bu tanımla ilgili olarak göze çarpan ilk şey, fırsat eşitliğinin oldukça dar bir şekilde, özellikle de kişinin içine doğduğu gelir sınıfıyla ilgili olarak yorumlanmasıdır. Bu tanıma göre fırsat eşitliği yalnızca, örneğin varlıklı bir ailede doğan Smith'in yaşam beklentileriyle, motivasyonlarıyla ve yetenekleriyle benzer olan, ancak ebeveynleri fakir olan Jones'tan daha iyi olduğunda ihlal edilmiş olmaktadır. Bu tanımla tutarlı olarak Rawls, fırsat eşitliğinin pratik

gerekliliklerini tüm sınıflardan çocuklara eşit derecede iyi eğitim sağlamak, işlerin ve makamların ilgili görevlerle makul ölçüde ilgili nitelikler ve çabalar temelinde herkese açık kalmasını sağlamak ve eşitsiz servet mirasını sınırlamak olarak tanımlar (Miller, 2013: 122). Miller'a göre bu tanımı, örneğin etnik veya ırksal arka plan gibi diğer sosyal eşitsizlik kaynaklarını kapsayacak şekilde genişletmek zor değildir. Buna karşın, Rawls'un tanımı sadece gelir sınıflarını kapsamaktadır. Ayrıca, aile üyeliği Rawls'un gördüğü ama tatmin edici bir şekilde çözemediği çok daha zor bir soruyu gündeme getirmektedir (Miller, 2013: 123). Nitekim, Rawls (1971: 74) *Bir Adalet Teorisi* adlı çalışmasında, aile kurumu var olduğu sürece adil fırsat eşitliğinin tam olarak sağlanamayacağını söylemektedir. Aynı çalışmasının başka bir paragrafında, bunun başarılabileceğini söylemekle birlikte bireyler arasında eşit şans olamayacağını öne sürmektedir (Rawls, 1971: 301).

Miller, Rawls'un çalışmasında bu konuyla ilgili olarak belirgin derecede bir çelişki olduğunu vurgular. Rawls'un aile kurumu var olduğu sürece adil fırsat eşitliğinin tam olarak sağlanamayacağına dair cümlesinden yola çıkıldığında, çocukların aile içinde büyüdüğü bir toplumda fırsat eşitliğinin olamayacağı anlaşılmaktadır. Buna göre, örneğin, üst sınıf aileler kendi içinde birçok yönden farklılık gösterse de genel olarak bu tür aileler, çocuklarına alt sınıf ailelerin verebileceğinden daha fazla bilişsel beceri ve yüksek idealler vb. vereceklerdir. Aileler, doğal yeteneklerin nasıl geliştirildiğini ve doğuştan gelen eğilimlerin nasıl bir çaba gösterme isteğine dönüştüğünü belirleyecek ve böylece doğdukları anda eşit potansiyele sahip olan ancak farklı ailelerde yetiştirilen iki bebek pratikte eşit olmayan fırsatlara sahip olacaklardır. Rawls'un diğer cümlesinden yola çıkıldığında, burada ailenin nedensel etkileri parantez içine alınmakta ve ekonomik ve politik sistemin benzer gelişmiş kapasitelere sahip olanlara eşit

fırsatlar sağlayıp sağlamadığına bakılmaktadır (Miller, 2013: 123-124).

Rawls fırsat eşitliği konusunda tutarlı bir açıklama sunmadığı için, Okin, Rawls'un öne sürdüğü adalet ilkelerinin toplumsal cinsiyet temelli bir toplumla ve geleneksel aile rolleriyle tutarsız olduğunu görerek eleştirmiştir. Okin'e göre, kadınlar ev dışında çalışsınlar ya da çalışmasınlar, ev işleri ve çocuk bakımı için çok daha fazla sorumluluk almaktadırlar ve geleneksel cinsiyet rollerine dayalı bu beklenti altında ezilmektedirler. Bu durum onları erkeklerle eşit koşullarda kariyer yapma fırsatından mahrum bırakmaktadır. Bunun yanı sıra, cinsiyetçi bir ailede yetiştirilme deneyimi kadınların psikolojik ve ahlaki bakış açılarını etkilemekte ve onları ikincil roller üstlenmeye teşvik etmektedir. Yalnızca anne ve babası eşit olan çocukların gelişebileceğini savunan Okin, psikolojik ve ahlaki kapasitelerin cinsiyetler arasında eşit olmayan bir şekilde dağıldığını vurgulamaktadır. Burada Okin'ın ima ettiği şey, küçük yaşlardaki aile deneyiminin kadınları erkeklerin erişebildiği tüm mesleki, politik vb. konumlardan uzak tutacak bir şekilde şekillendirdiğidir. Okin'in, Rawls'a yönelik bu eleştirisini dikkate alan Miller, her iki durumda da kadınların, kendilerinin nasıl olduğunu tanımlayan bir norma bağlı kalarak sahip olabilecekleri başka türlü fırsatlardan mahrum bırakıldığını belirtir. Miller, Okin'in toplumsal cinsiyetle ilgili olarak ortaya attığı soruları, ailenin etkisine ilişkin sorularla açıkça bağlantılı olarak görür. Çünkü, ailelerin yaptığı şeylerden biri de çocuklara birtakım idealleri ve onların kariyer seçimlerini etkileyen normları aşılamaktır. Bu normlardan biri de fırsat eşitliğinin gerçekleşmesine bir engel olarak görülen toplumsal cinsiyet normlarıdır. Bu bağlamda Miller sahip olunan fırsatların, bağlı olunan normlardan etkilenip etkilenmediğini soruşturmaya yönelir (Miller, 2013: 126-127).

Burada Miller, ailelerin çocuklarının görece avantajlı konumlara erişmeleri için gelecekteki fırsatlarıyla ilgili olarak onlar için neler yaptıkları sorusunu sorar ve bunun cevaplanabilmesi için fırsat kaynakları hakkında ampirik olarak neler bildiğimize bakar. Onun buradaki amacı, kişinin fırsat kaynakları üzerinde ailenin etkisini belirlemektir. Siyaset felsefecileri bu tür ampirik sorular hakkında aydınlanmak için sosyal bilimcilere başvurduklarında iki ayrı sonuçla karşılaşmaktadır. Bu tür sorulara farklı metodolojiler kullanarak cevap arayan rakip kamplar, ailenin çok önemli bir avantaj aktarıcısı olduğunu öne sürmekte ya da ailenin bu konuda neredeyse hiçbir öneminin olmadığını savunmaktadır. Miller aynı şeyin, ailenin toplumsal cinsiyet sistemi üzerindeki etkisini düşündüğümüzde de geçerli olduğunu söyler. Ebeveynler tarafından toplumsal cinsiyet normlarının devam ettirilmesinin fırsat eşitliğinin gerçekleşmesine bir engel olarak görüldüğünü hatırlatan Miller, bu konuda yapılan ampirik çalışmalarda da iki farkı yargıya ulaşıldığını belirtir (Miller, 2013: 127).

Örneğin, Bowles ve Gintis tarafından yapılan bir araştırmanın sonucuna göre, ebeveyn geliri ve serveti gelecek neslin olası ekonomik durumunun %22,9'luk bir oranla güçlü bir belirleyicisi durumundadır. Bu çocukların en üst sıralarda yer alan beşte birlik dilime ulaşma şansı %40,7 olarak saptanmıştır. Buna karşın en yoksul olan onda birlik dilime mensup bir ailenin çocuğunun en üst onda birlik dilime ulaşma şansının %1,3 olduğu ve en üst beşte birlik dilime ulaşma şansının ise %3,7 olduğu belirlenmiştir. Öte yandan, Bowles ve Gintis tarafından yapılan araştırmada, bu tür avantajların iletildiği araçların da tartışmalı olduğu öne sürülmüştür. Çünkü, fırsat eşitliğine etki edebilecek nedensel mekanizmalar oldukça farklılık göstermektedir. Bu mekanizmalardan biri genetik mirastır. Ebeveynler çocuklarına bilişsel becerileri, kişilik özelliklerini, sağlığı, yakışıklılığı ya da güzelliği vb. çocuğun

ileriki yaşamında yükselmesinde genetik olarak aktarıyor olabilir. Genetik mekanizmanın karşısında yer alan başka bir mekanizma, çocukların iyi bir başlangıç yapmasına olanak sağlayabilen aileden miras olarak kalan servet gibi dış kaynakların aktarılmasıdır. İyi işletmeler açma, iyi bir meslek sahibi olmak için iyi bir eğitim alma gibi durumları etkileyen servet gibi kaynakların aileden çocuğa aktarılması, fırsat eşitliği idealinin herhangi bir makul yorumuna göre fırsat eşitliğinin ihlali anlamına gelmektedir. İlk mekanizma ise, yani genetik aktarım, servet aktarımını meşru bir avantaj kaynağı olarak dışlamaktadır. Bu iki farklı mekanizma arasında, ebeveynlerin çocuklarının daha sonraki yaşamlarında avantaj elde etmeleri için çocukları donatabilecekleri bir dizi başka makul yol da vardır (Miller, 2013: 128). Örneğin, ebeveynler çocuklarının becerilerini geliştirebilirler: Onlara daha büyük veya daha küçük bir kelime dağarcığı kazandırabilirler, sayıları okumayı ve kullanmayı, soyut terimlerle düşünmeyi vb. öğretebilirler. Sergiledikleri ebeveynlik tarzlarıyla çocuklarını az ya da çok işbirlikçi, az ya da çok otoriter vb. yaparak onların kişiliklerini şekillendirebilirler. Ayrıca, dini ve siyasi değerlerden toplumsal cinsiyet normlarına, öz disiplin ve bağımsız-özgür düşünme gibi temel özelliklere kadar çok çeşitli kültürel tutum ve normları çocuklarına aktarabilirler. Miller'a göre, eğer ebeveynler çocuklarının gelişimini bu yollardan bir veya daha fazlasını kullanarak etkileyebiliyorsa, o zaman bunlara anne-babanın çocuğun oluşumu üzerindeki doğrudan etkileri denilebilir. Bu doğrudan etkilerin yanı sıra, ebeveynlerin çocukları üzerinde potansiyel olarak önemli olan dolaylı birtakım etkileri de vardır. Gidilen okulun kalitesinin daha sonraki işlere erişimde önemli bir belirleyici olduğu varsayıldığında, okul seçimi en önemli mekanizma olarak belirmektedir. Okul seçimi kadar önemli olmasa da potansiyel olarak yine önemi bulunan bir diğer mekanizma ise, geniş sosyal çevredir. Örneğin, çocuğun yaşadığı mahallede tanıştığı kişiler, eve kimlerin davet edildiği,

kimlerin evine gidildiği, hangi kulüplere ya da gruplara katılım sağlandığı gibi konular da önemli bir mekanizmadır. Çocuğun ileriye dönük yaşam umutlarını önemli ölçüde belirlediğinden ötürü, bir çocuğun akran grubu da çok önemli bir inanç ve norm kaynağıdır. Sosyal çevre büyük ölçüde ebeveynler tarafından belirlenir, örneğin, nerede yaşanacağına anne ve baba karar verir. Ebeveynler aynı zamanda, kasıtlı olarak çocuğu belirli akran gruplarıyla birlikte olmaya, onlara dahil olmasını sağlamaya ve belirli akran gruplarından kaçındırmaya teşvik ederler (Miller, 2013: 129).

Yukarıda görüldüğü gibi, fırsat eşitliğine etki edebilecek çok fazla nedensel mekanizma mevcuttur. Miller, aile içindeki nedensel mekanizmaların gerçekte nasıl çalıştığı ve bunlardan hangisinin en önemli olduğu konusunda literatürde çok fazla anlaşmazlık ya da çatışma olduğuna dikkat çeker. Sosyalleşme ortamına vurgu yapan sosyalleşme kuramcıları, çocuğun ilk ve en güçlü sosyalleşme ortamı olarak aileyi görürler ve avantaj aktarımının kültürel ve sosyal öğrenme yoluyla gerçekleştiğini savunurlar. Buna karşın, davranış genetikçileri çocukların zeka, kişilik, yetenek gibi özelliklerinin büyük bir kısmının genetik mirasla aktarıldığını öne sürerler. Dolayısıyla, çocuğun ileride elde edeceği avantajların büyük bir bölümü bu genetik aktarımın dolaylı bir sonucu olarak görülür (Miller, 2013: 129). Her bir yaklaşımı destekleyen araştırma sonuçları olduğunu belirten Miller (1991: 372), teorik çalışmaların ampirik bulgulara az önem vermesini bir eksiklik olarak görür. Siyaset felsefecileri arasında teorilerin gündelik anlayışlarla ne kadar örtüşmesi gerektiği her ne kadar tartışmalı bir konu olsa da, yapılan çalışmalarda hem teorik hem de ampirik çalışmaların birlikte ele alınmasını ister.

Okin'i de bu bağlamda eleştiren Miller, Okin'in öne sürdüğü tezi doğrulamak için karşılaştırmalı kanıtları araştırmadığını belirtir. Okin, ailenin bir ahlaki gelişim okulu

olduğu tezini tutarlı bir şekilde savunmakta, adaletsiz ailelerin yeterli adalet duygusuna sahip çocuklar yetiştirmesini pek olası görmemektedir. Özellikle ortak ebeveynliğin ahlaki faydalarını savunan Okin, ortak ebeveynliğin heteroseksüel evlerdeki cinsiyete dayalı rol ayrımını ortadan kaldıracağını düşünmektedir. Miller, Okin'in bu düşüncelerini makul görmekle birlikte sağlam kanıtlarla desteklenmesi gerektiğini düşünür. Nitekim, davranış genetiğinden etkilenen daha şüpheci araştırmalar, cinsiyet farklılıklarının ebeveynlerin erkek ve kız çocuklarına farklı davranmasının veya çocukların ebeveynlerinin cinsiyete göre farklılaştırılmış davranışlarını taklit etmesinin bir sonucu olmadığını, neredeyse tamamen akran grubu sosyalleşmesiyle birlikte genetik farklılıkların bir ürünü olduğunu öne sürmektedirler. Evde geleneksel olmayan bir işbölümü uygulayan ebeveynler, çocuklarının genellikle bu potansiyel rol modellerini görmezden geldiklerini ve geleneksel olarak cinsiyete dayalı şekillerde nasıl davranılacağını akran gruplarından öğrendiklerini öne sürmektedirler. Bu durumda, Okin'in neden olarak öne sürdüğü kanıt parçası yetersiz görünmektedir (Miller, 2013: 132-133).

Yine örneğin, evin geçimini sağlayan kişinin erkek olduğu ailelerde ve her iki ebeveynin de ev dışında çalıştığı ailelerde, kız ve erkek çocukları tarafından yapılan ev işleri üzerine olan bir araştırma, ikinci türden ailelerde kızların ev işlerinin çok daha büyük bir kısmını yerine getirdiğini göstermektedir. Geleneksel ailelerde ise, işler eşit olarak paylaştırılmaktadır. İki ebeveyni çalışan ailelerdeki eşitsiz işbölümü, kızların annelerini kopyaladıkları -çalışan kadınlar aynı zamanda ev işlerinin çoğunu da üstlendikleri için- düşüncesi öne sürülerek açıklanmaktadır (Miller, 2013: 134).

Özetle, sosyal bilimciler arasında, ailelerin çocukların gelişimi üzerindeki etkisinin ne kadar olduğu konusunda önemli bir anlaşmazlık olduğu ve bu konudaki belirsizliğin devam ettiği

görülmektedir. Bu anlaşmazlık ve belirsizlikten hareketle, Miller toplumsal cinsiyet normlarının nesiller boyunca yeniden üretildiği mekanizmaları belirlemek için, ailenin kendisinden ziyade önce akran grupları aracılığıyla aktarılan kültürel normlara, sonra işgücü piyasasına ve bu normlar tarafından şekillendirilen diğer kurumlara bakılması gerektiğini belirtir. Bunun yanı sıra toplumsal cinsiyet normları da dahil olmak üzere her türden normun, onları benimseyenlerin kendi fırsatlarını sınırladığının nasıl gösterilebileceğinin daha yakından incelenmesi de gerekmektedir (Miller, 2013: 134).

Bu noktada Miller, normların kişinin fırsatları üzerinde ne gibi bir etkisi olduğunu soruşturur. Miller'a göre, kişi açısından koşullar arasındaki ayrım, aile aracılığıyla normların aktarımını içeren ayrımlardır. Bunlar cinsiyet normlarını, sınıf normlarını ve dini normları içerir. Bu tür normların aktarımında her durumda alıcıya belirli bir davranış biçiminin "doğru" ve diğerlerinin "yanlış" olduğu söylenir. Bu tür normlara ilişkin olarak önemli olan nokta, fail tarafından çok sık olarak içselleştirilmesidir. Ama eğer içselleştirilmezse, onaylanmama veya gruptan dışlanma gibi sosyal yaptırımlar tarafından dışsal olarak zorlanmalara maruz kalınır. Örneğin, evlenmeyi reddeden kadınlar, on sekiz yaşından sonra da eğitimini sürdürmek isteyen işçi sınıfı çocukları, kiliseye veya camiye artık gitmek istemeyen dindar ailelerin çocukları onaylanmama, dışlanma gibi yaptırımlara tabi tutulabilirler. Bu eksende Miller normların, fırsatları sınırlayabilen dış kısıtlamalar olarak mı görülmesi gerektiğini yoksa normların içselleştirildiğini varsaydığımızda, onların herhangi bir fırsat setinin nasıl kullanılacağını belirleyecek olan kişinin yönleri olarak mı görülmesi gerektiğini irdeler (Miller, 2013: 137). Miller'a göre bu soruya verilecek olan cevap iki faktöre bağlı olmalıdır: Bu faktörlerden ilk olanı, belirli bir norma bağlı olan birinin davranışını değiştirmesinin ve kendisine aktarılan normu yıkmasının ne kadar kolay olduğu

ya da ne kadar zor olduğu konusuna dairdir. Diğeri ise, kişinin kendisine aktarılan norma bağlı kalmasının, ona uymasının sistematik olarak kendisine ne kadar zarar verdiği konusudur.

Miller, normları reddeden kişinin belirli bedelleri ödemesi gerektiğine dikkat çeker. Örneğin, evlenmeyi reddeden bir kadın, ailesi tarafından neden evlenmek istemediği konusunda defalarca sorgulanabilir ve bu sorgulama o kadına rahatsızlık vermenin de ötesinde çok daha sıkıntılı bir sürece de dönüşebilir. Bu durumda, normun reddedilmesi o kadının fırsat setinin -bekar kalmayı seçme, kariyer sahibi olmayı seçme gibi diğer özgürlükler- kısıtlandığı anlamına mı gelmektedir buna bakılması gerekir. Miller'a göre, makul olmayan maliyetlere katlanmadan söz konusu eylem planını takip etmek mümkün olduğu sürece bir fırsat vardır. Örneğin, ailesi evlenmesi için sürekli baskı yapan bir kadının, bu baskı dayanılmaz bir hale gelmediği sürece bekar kalma şansı vardır. Ama eğer normları reddeden kişinin katlanmasının makul olmayacağı maliyetler söz konusu olduğunda, reddedilen normlar fırsatları kısıtlayacaktır. Yine örneğin, kiliseye giden bir ailenin çocuğu kiliseye gitmeyi reddediyorsa ve bu durumda aile kiliseye gitmeyen çocukla herhangi bir temas kurmayı bırakırsa, o zaman norm çocuğun başka yollar izleme fırsatını açıkça kısıtlayıcı şekilde uygulanıyor demektir. Miller için, burada dikkate alınması gereken faktör dezavantajın boyutudur (Miller, 2013: 138).

Miller'a göre, aileler çocuklarına hangi yaşam biçiminin, hangi mesleklerin vb. diğerlerinden daha değerli olduğu konusundaki inançlarını hiç şüphesiz aktarırlar. Böyle bir aktarım çocukların yaptıkları seçimleri etkileyebilir, ancak genel olarak bu durum fırsat eşitliğini ihlal etmez. Bir aile çocuğuna eğitimin önemini, diğer aile çocuğuna maddi başarıya olan inancını aktarırsa ve bunun sonucunda birinci ailenin çocuğu örneğin, üniversitede akademisyenlik yaparken, ikinci ailenin

çocuğu ticaretle uğraşıp ilk çocuktan zengin olursa, Miller için bu durum fırsat eşitliği ile tutarsız değildir. Bunun nedeni, avantajın çok boyutlu olmasıdır. Öte yandan, bir ailenin çocuğuna lise sonrası eğitimine devam etmekten caydıran bir normu ısrarla aktardığını düşündüğümüzde ve çocuğun üniversite eğitiminin olmayışı, onun ileride daha az ücretli, daha tehlikeli, daha az teşvik edici bir işte çalışmasına neden olduğunda, bu durum ilgili tüm boyutlarda kötüdür. Çünkü bu, potansiyel olarak normun nasıl uygulandığına bağlı olarak bir fırsat sınırlaması anlamına gelmektedir. Miller'a göre, bu analiz toplumsal cinsiyet normlarına uygulandığında, kız çocuklarına geleneksel toplumsal cinsiyet normlarını empoze eden bir ailenin, kız çocuklarını sistematik olarak dezavantajlı bir duruma düşürdüğü öne sürülebilir, çünkü bunun için çok sağlam nedenler söz konusudur (Miller, 2013: 138-139).

Sonuç olarak, Miller için aile çocuğun kişiliğinin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahiptir ve bu çocukların durumlarını etkilemektedir. Ailelerin çocukları için doğrudan ne yaptıklarına odaklanıldığında, Miller burada en büyük payın çocuğun kişiliği tarafına düştüğünü belirtir. Aileler, çocuklarını bir kariyer yerine başka bir kariyer yolunda ilerlemeye, belirli bir inanca bağlı kalmaya veya belirli bir spor dalında profesyonel olmaya teşvik edebilirler. Ancak Miller için normal durumlarda bu teşvik, çocukların farklı seçim yapma fırsatlarını azaltmaz. Buna karşın, ailelerin dolaylı olarak yaptıkları şeyler çocukların fırsat setini etkileyebilir. Örneğin, aileler çocuklarını daha iyi eğitim aldıkları, daha iyi motive oldukları ve hayatlarının ilerleyen dönemlerinde kendilerine faydalı olacak sosyal bağlantılar kuracakları okullara göndererek onlara daha büyük fırsatlar sağlayabilirler (Miller, 2013: 138-139). Ayrıca, Miller (2013: 137) ailelerin kültürel değerlerin -dil, din, ahlaki görüş- çocuklara aktarılmasında belirli bir rol oynadığını kabul eder. Bunun yanı sıra, aileler çocuklarının doğuştan getirdikleri

yeteneklerinin gelişimine yardımcı olurlar ya da olmazlar. Yardımcı olduklarında, doğuştan gelen yetenekler gelişir. Örneğin, kütüphanesinde pek çok kitap bulunan bir aile, çocuğu kitap okumaktan zevk alan hevesli bir okuyucu olmaya teşvik ederken, birlikte çok fazla spor aktivitesi yapan bir aile çocuğunun sahip olduğu tüm sportif yeteneklerini muhtemelen geliştirecektir. Bunlar, çocuğun hayatının ilerleyen dönemlerinde fırsatların nasıl kullanılacağını belirleyecek kapasiteler arasında yer aldığından o çocuğun kişiliğinin önemli unsurları haline gelecektir. Ailelerin çocukları için yaptıkları pek çok şey olduğundan aileler çocuklarının durumlarını haklı olarak etkiliyor görülmektedir. Birine ailesinden miras olarak yüklü bir miktarda para kaldığında, ama diğerleri için böyle bir miras söz konusu olmadığında, bu açıkça bir durum eşitsizliği ortaya çıkarmaktadır. Aynı şeyin, aile gelirine veya ikamet edilen yer seçimine göre belirlenen eğitim fırsatları için de geçerli olduğunu söyleyen Miller, bu yönüyle eşit olmayan donanıma sahip olan ailelerin gerçekten de fırsat eşitliğinin önünde bir engel olduğunu belirtir. Ancak, bu eşitsizliğin veraset vergileri ve yoksul bölgelerdeki okullara daha yüksek eğitim harcamaları gibi devlet tarafından yapılacak olan birtakım destek ve önlemlerle hafifletilebileceğini düşünür. Miller, bunun yapılmasını sosyal adaletin, sosyal politikanın meşru bir amacı olarak görür.

4. SONUÇ

Miller, ailenin fırsat eşitliği ilkesi ile uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağı konusunda net bir yargıda bulunmanın oldukça zor olduğunu düşünür. Nitekim, Rawls'un adalet teorisinde bu zorluğun açık bir şekilde ortaya çıktığına dikkat çeker. Bu nedenle, Miller insanların içinde bulundukları koşullar arasındaki ayrıma dayanan bir fırsat eşitliği görüşünün

geliştirilmesi gerektiğini savunur. Miller'ın cephesinden bakıldığında böyle bir görüş, kişiyi yalnızca seçici olarak değil, onu birtakım kapasitelerden ve karakter özelliklerinden oluşan, bunlardan bazıları genetik olan, bazıları ise aile çevresi ve diğerleri tarafından şekillendirilmiş olan biri olarak da görmeyi gerektirir.

Miller'a göre, aileyi fırsat eşitliğine yönelik en büyük tehdit olarak görmek yerine, ailelerin çocuklarına yaptıkları pek çok şeyden hangisinin fırsat eşitliğinin önünde büyük bir engel oluşturduğu belirlenmeye çalışılmalıdır. Bu belirlendikten sonra, ailenin fırsat eşitliğine bir tehdit oluşturan etkilerine karşı koyabilecek harici mekanizmalar oluşturulmalıdır. Bu kapsamda Miller, ailenin özellikle eğitim sistemi aracılığıyla ortaya çıkan dolaylı etkilerini öne çıkarmaktadır ve bu etkilerin neden olduğu eşitsizlikleri zayıflatmada devlete önemli bir rol yüklemektedir.

Ayrıca, Miller bir kişinin bir fırsat merdivenini tırmanmadaki başarısının genellikle diğerlerindeki benzer başarıyı yansıtmayacağını varsayarak birden fazla fırsat merdiveninin oluşturulması gerektiğine inanmaktadır. Bir toplumda tek bir avantaj boyutunun baskın olarak görülmemesinin, birden fazla tanınmış başarı alanının olmasının önemini vurgulayan Miller, böyle olduğunda, örneğin eğitim başarısı otomatik olarak daha yüksek bir gelire dönüşmeyecektir.

Son olarak, liberaller bireysel özgürlüklere olan derin bağlılıklarının bir sonucu olarak, özgürlüğün kendi evlerine kadar, özellikle de çocuklarını yetiştirmelerine kadar uzandığını düşünürler ve çocuklarını yetiştirirken bunu savunurlar. Bu nedenle, liberaller aile hayatına müdahalenin meşruiyetini kabul etmekte isteksizdirler (Vallentyne & Lipson. 1989: 42). Bir liberal olan Miller da devletin aile hayatına müdahalesine sıcak bakmaz, aile özerkliğine fırsat eşitliği ilkesi adına sınırlandırma

getirilemez. Aile tarafından çocuğa aktarılan çok çeşitli avantajlar fırsat eşitliği ilkesini her ne kadar zedeliyor olsa da bundan vazgeçilemez. Ahlaki önceliğe sahip olan aile kurumunun çocuğa karşı özel sorumlulukları olduğunu ve bu sorumlulukların her şeyden önce geldiğini savunan Miller'a göre, aile kurumu ve fırsat eşitliği ilkesi arasındaki gerilim ya da çatışmayı hafifletmek devletin görevidir. Devlet aşırı yoksulluğu önleyerek, her çocuğa ücretsiz ve nitelikli temel eğitim sağlayarak makul bir yaşam ve gelişim eşiği sağlamalıdır.

KAYNAKÇA

Abramson, J. (2014). *Minerva'nın baykuşu: Batı siyasi düşünce tarihi*. (İ.Yıldız, Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.

Durğun, S. (2019). *Rawls ve Okin üzerinden aile kurumunu yeniden düşünmek*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Fishkin, J. S. (1983). *Justice, equal opportunity, and the family*. Haven: Yale University Press,

Gürgey, İ. Ç. (2017). John Rawls'un ev-içi adalet yaklaşımının eleştirisi. *Kadın/Woman 2000*, 18 (1): 107-125.

Kleingeld, P. & Anderson, J. (2014). Justice as a family value: How a commitment to fairness is compatible with love. *Hypatia*, 29 (2) Spring, 320-336.

Miller, D. (1991). Recent theories of social justice, *British Journal of Political Science*, (July), 21 (3), 371-391. https://www.jstor.org/stable/193732

Miller, D. (1999). *Principles of social justice*. MA: Harward University Press.

Miller, D. (2005). What is social justice. In. N. Pearce & W. Paxton (Eds.), *Social justice:Building fairer britain* (pp.5-7). Politico's, UK.

Miller, D. (2013). Equality of opportunity and the family. In. *Justice for earthlings: Essays in political philosophy* (pp. 115-141). London: Cambridge University Press.

Okin, S. M. (1987). Justice and gender. *Philosophy & Public Affairs*, 16 (1), 42-72.http://www.jstor.org/stable/2265205?seq=1&cid=pdf-references_tab_contents.

Okin, S. M. (1989). *Justice, gender and the family*. New York: Basic Books.

Okin, S. M. (2004). Equal cıtızenshıp: Gender justıce and gender, an unfınıshed debate. *Fordham Law Review*, 72 (5), 1537-1567. https://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol72/iss5/9/

Okin, S. M. (2005). 'Forty acres and a mule' for women: Rawls and feminism. *Politics, Philosophy & Economics,* 4(2), 233-248.

Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Massachusetts: Harvard University Press.

Rawls, J. (2006). *Halkların yasası ve kamusal akıl düşüncesinin yeniden ele alınması.* (G. Evrin, Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rawls, J. (2007). *Siyasal liberalizm*. (M. F. Bilgin, Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rawls, J. (2017). *Bir adalet teorisi*. (V. A. Coşar, Çev.). İstanbul: Phoenix Yayınevi.

Vallentyne, P. & Lipson, M. (1989). Equal opportunity and the family. *Public Affairs Quarterly*, 3 (4), 27-45. https://klinechair.missouri.edu/docs/equality_opportunity_family.pdf

FELSEFE ALANINDA BİLİMSEL ARAŞTIRMALAR

yaz
yayınları

YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com