

## DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

### DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 7 Sayı: 1 Yıl: 2020  
Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları

**e-ISSN** : 2147-4419

**Derginin Sahibi** : Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi adına  
Prof. Dr. Remzi YAĞCI

**Sorumlu Müdür** : Doç. Dr. Duygu GÜNGÖR CULHA

**Editör** : Doç. Dr. Murat ÖZGEN  
Dr. Öğr. Üyesi Gülfer TUNALI

**Yönetim Yeri** : T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi - Edebiyat Fakültesi  
Tınaztepe Yerleşkesi Buca - 35390 İZMİR

**Yazışma Adresi** : Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi  
Tınaztepe Yerleşkesi, Buca, İZMİR  
Tel : 0 (232) 301 79 02  
Faks : 0 (232) 453 90 93

**Yayın Türü** : Akademik Hakemli Dergi

**Niteliği** : Bilimsel Süreli Yayın. Yılda iki kez yayınlanır.

Dergide COPE (Committee on Publication Ethics) yönergesine uygun etik ilkeler uygulanmaktadır.

Dergide yayınlanan makaleler kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

© Tüm Hakları Saklıdır.

**T.C.**  
**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ**  
**Edebiyat Fakültesi**

**EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
Hakemli Dergi  
Cilt: 7 Sayı: 1 Yıl: 2020

**Baş Editörler**

Doç. Dr. Murat ÖZGEN  
Dr. Öğr. Üyesi Gülfer TUNALI

**Editörler**

Prof. Dr. Cafer ŞEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç. Dr. Elif KESER KAYAALP (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç. Dr. Sabine LADSTÄTTER (Avusturya Bilim Akademisi)  
Dr. Öğr. Üyesi Gamze KESKİN YURDAKURBAN (Kırklareli Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm TÜTÜNCÜ (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Selin ERKUL YAĞCI (Ege Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Songül ERCAN (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Dr. Işıl ÖZCAN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

### **Yardımcı Editörler**

Arş. Gör. Abdullah KÜÇÜK (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Arş. Gör. Devrim Ulaş ARSLAN (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Arş. Gör. Esra AYDIN ÖZTÜRK (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Arş. Gör. Mete Han ARITÜRK (Dokuz Eylül Üniversitesi)

### **Kopya Editörleri**

Arş. Gör. Başak ÖKSÜZLER (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Arş. Gör. Murat YILMAZ (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Arş. Gör. Pelin BİNTAŞ ZÖRER (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Arş. Gör. Sedef TULUM AKBULUT (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Arş. Gör. Zeynep SCHNEIDER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

**Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi  
MLA Uluslararası Endeksinde taranmaktadır.**

**Dokuz Eylül University Journal of Humanities is indexed  
in the MLA International Bibliography.**

## Yayın Danışma Kurulu

- Prof. Dr. Abbas TÜRNUKLÜ (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Aylin NAZLI (Ege Üniversitesi)  
Prof. Dr. Binnur GÜRLER (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Dilek DİRENÇ (Ege Üniversitesi)  
Prof. Dr. Gülmira Sadiyeva KURUOĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hakkı UYAR (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. İbrahim KAYA (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kamil İŞERİ (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa DAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nafize Sibel GÜZEL (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Neslihan KANSU YETKİNER (İzmir Ekonomi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nevzat KAYA (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Remzi YAĞCI (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Reşat Levent AYSEVER (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Rezzan SİLKÜ (Ege Üniversitesi)  
Prof. Dr. Sevinç ÖZER (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK (İnönü Üniversitesi)  
Prof. Dr. Simber Rana ATAY (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şebnem TOPLU (Ege Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şeref ULUOCAK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç. Dr. Atalay GÜNDÜZ (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç. Dr. Geoff BOVE (İstanbul Teknik Üniversitesi)  
Doç. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi)  
Doç. Dr. Lucas THORPE (Boğaziçi Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN (İzmir Ekonomi Üniversitesi)  
Doç. Dr. Nilsen GÖKÇEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç. Dr. Sabine LADSTÄTTER (Avusturya Bilim Akademisi)  
Doç. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent Üniversitesi)  
Doç. Dr. Yeşim BAŞARIR (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Saniye VATANSEVER (Bilkent Üniversitesi)

**T.C.**  
**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ**  
**Edebiyat Fakültesi**

**EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**Cilt: 7 Sayı: 1 Yıl: 2020**

**İÇİNDEKİLER**

Benlem Öyküsünün Göstergebilimsel Çözümlemesi <b>Melih ÇOMAK, Kamil İŞERİ, Songül ASLAN KARAKUL</b> .....	1
Türkçede <i>-lı</i> Ekli Türemiş Bileşiklerde Taban Türleri <b>Soner AKŞEHİRLİ</b> .....	25
Oğuz Atay'ın <i>Tutunamayanlar</i> Eserinde Başkişilerin Öznellik Arayışı <b>Hatice MUTLU</b> .....	45
Warfare and Tragedy: The Siege of Amida (502 CE) and Its Aftermath According to Ps. Joshua the Stylite and Ps. Zachariah Rhetor <b>Süha KONUK</b> .....	63
Şair Emin'in Kazasker İsmail Efendi Tarafından Ta'lik Hattıyla Yazılmış İki Tarih Manzûmesi <b>Aynur MAKTAL (ERBAŞ)</b> .....	79
Plotinos'ta Ruhun Bir Parçası Olarak Doğa Kavramı <b>İlker KISA</b> .....	109
Bandırma Arkeoloji Müzesi'nde Yer Alan Bizans Dönemine Ait Bronz Haçlar <b>Feride İmrana ALTUN</b> .....	133
Televizyon Ortamında Erişilebilirlik Uygulamalarının Gelişimi: Sesli Betimleme, Altyazılama ve İşaret Dili Çevirisi <b>Mine GÜVEN</b> .....	152
Türkçe Deyimlerin Temsil Ettiği Düşünce İçeriklerinin Bileşenleri Olarak Kavramlar <b>Özge CAN</b> .....	176
Ortadoğu'da Radikal Bir Kadın Portresi: Tahire Qurrat al-Ayn Ve İran Hükümet'inden Beklentileri <b>Samaneh ASGARİ</b> .....	191
Akhisar Hastane Höyüğü ve Bu Kazıda Bulunan En Erken Seramikler <b>Engin AKDENİZ</b> .....	204
Doğa Felsefesi-Politik Felsefe Ayrımı Özelinde "Dilsel-Politik Olan"ı Yeniden Düşünmek <b>Semih EVCİMAN</b> .....	225

<b>Makale Bilgisi:</b> Çomak, M., İşeri, K., A. Karakul, S. (2020). Benlem Öyküsünün Göstergebilimsel Çözümlemesi. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:7, Sayı:1, ss. 1-24.	<b>Article Info:</b> Çomak, M., İşeri, K., A. Karakul, S. (2020). Semiotical Analysis Of The Story “Benlem”.DEU Journal of Humanities, Volume:7, Issue:1, pp. 1-24.
<b>Kategori:</b> Araştırma Makalesi	<b>Category:</b> Research Article
<b>Gönderildiği Tarih:</b> 27.01.2020	<b>Date Submitted:</b> 27.01.2020
<b>Kabul Edildiği Tarih:</b> 17.02.2020	<b>Date Accepted:</b> 17.02.2020

## BENLEM ÖYKÜSÜNÜN GÖSTERGEBİLİMSSEL ÇÖZÜMLEMESİ<sup>1</sup>

Melih Çomak\*, Kamil İşeri\*\*, Songül Aslan Karakul\*\*\*

### ÖZ

Göstergebilim, anlamı kullanmayı amaç edinir ancak anlam değil anlamlama üzerine yoğunlaşır. Her türde metnin anlam koşullarını ve evrenini araştırır. Bu çalışmanın amacı göstergebilim yöntemi kullanılarak metnin anlam evreninin oluşumundaki katmanlı yapıyı söylemsel, anlatsal ve temel yapı düzeyinde kesitlemeli bir biçimde incelemektir. Çalışmada Tahsin Yücel’in “Ben ve Öteki” adlı öykü kitabında yer alan “Benlem” öyküsü Greimas’ın geliştirdiği göstergebilim yaklaşımından yola çıkılarak çözümlenmiştir. Çalışmada öykünün başkahramanı Memedali eyleyeninin bakış açısı temel alınmış; metnin söylemsel, anlatsal ve temel yapısı ortaya konmuştur. Söylemsel yapılarda kesitlemelerin eyleyenleri, zaman ve uzam; anlatsal yapılarda anlatı izlencesi ve eyleyenler çizgesi ortaya konurken temel yapıda ise derin düzeyde yer alan anlam göstergebilimsel dörtgenden faydalanılarak ortaya konmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Göstergebilim, metin, anlatı, metin çözümleme

<sup>1</sup> Bu çalışma Prof. Dr. Kamil İşeri Danışmanlığında yürütülen ve Melih Çomak tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinin bir bölümünün geliştirilmiş biçimidir.

\* Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dilbilim Bölümü Genel Dilbilim Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, melihcomakk@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0641-4151

\*\* Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dilbilim Bölümü Genel Dilbilim Anabilim Dalı, kamil.iseri@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8539- 582X

\*\*\* Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü Fransız Dili ve Eğitimi Anabilim Dalı, songulaslankarakul@gmail.com, ORCID: 0000- 0001-7484-516X

## SEMIOTICAL ANALYSIS OF THE STORY “BENLEM”

### ABSTRACT

Semiotics aims at using meaning but focuses on signification not meaning. It searches meaning rules and systems of every genres. The purpose of this study is to examine the steps in the process of occurring meaning of text in the segmentation of discursive, textual and basic levels of structure by using semiotical method. In this study, the story named “Benlem” in “Ben ve Oteki” written by Tahsin Yucel is analyzed by using semiotical approach developed by Greimas. In the study, Memedali’s point of view –the main hero of the story- is centered. Discursive, textual and basic structure of the text are explained. While the actors of segmentations are revealed according to person, time and space in discursive structure, narrative programme and actors table are explained. In addition, the meaning occurred in basic level in deep structure is introduced by using semiotic square.

**Keywords:** Semiotics, text, narration, text analysis

### GİRİŞ

Metin çözümleme yöntemleri farklı bakış açılarına, kuramsal dayanaklara göre ve sosyal bilimlerin doğası gereği farklı biçimde uygulanabilmektedir. Gerek biçimsel gerekse işlevsel olsun metinde anlatılmak istenen düşüncenin dil aracılığıyla ortaya konması, metinlerin dilsel yapılarının çıkış noktası olarak kullanılmasını metnin biçimsel özellikleri ortaya konduktan sonra işlevsel özellikleri üzerinde durulması gibi bir yaklaşım farklı disiplinlerin, kuramların zorunlu kıldığı bir durumdur. Bu anlamda göstergebilim kuramı yüzeyden derine metnin üretim koşullarını yapısal açıdan incelemektedir.

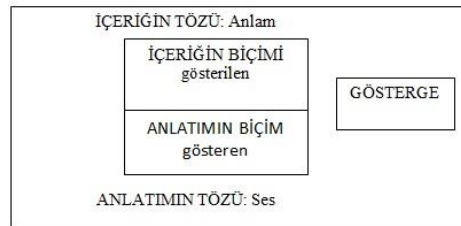
Metnin yapısında var olan ve metnin üretim evrelerini ortaya koyacak araçlar sunmaktadır. Göstergebilimin metin çözümlemesine sunduğu araçlar, metnin anlamından çok anlamlandırılması için kullanılır. Başka deyişle içeriğin biçimini ortaya koyar. Bunun için anlamla ilgili dilbilimden, antropolojiden ve bilgi kuramından yararlanır. Anlamı, insan için dünyanın anlamı olarak değerlendirir. Bir başka durum ise göstergebilimin metin çözümlemeye sunduğu araçların her türde metin için geçerli olduğu iddiasıdır. İster yazınsal, ister bilgilendirici olsun bu araçlar her türde metne uygulanabilir. Bu araçlar sayesinde öznel tutumlar nesnel duruma getirilir. Bu nedenle çalışmada göstergebilim kuramı temel alınmıştır.

Çalışmada öncelikle çözümlemenin temelini oluşturan kuramsal artalan üzerine bilgiler verilecektir. Sonrasında kuramsal artalanında yer alan bilgiler üzerinden “Benlem” adlı öykü Greimas’ın göstergebilim anlayışından yola çıkılarak çözümlenecektir.

### 1. Kuramsal Artalan

Göstergebilim genel olarak anlamı kullanmayı amaç edinmiş, evrensel bağlamda *anlamlama* temeline oturtulmuş (Courtés, 1976, s. 33) ve söylemsel *anlambilim*, metin ve imge üzerine kurulmuştur (Fontanille, 1999, s. 1). Göstergebilimin anlamı kullanmayı amaç edinmesi anlamın değil anlamlamanın peşine düşülmesi demektir. Böylelikle anlamlama araştırmanın merkezine alınıp içkin durumda bulunan anlam, bağlam içerisinde değerlendirilir. Söylemsel anlambilim, anlamın söylem düzeyinde ele alınması demektir. Söylem düzeyinde ele alınan anlam, metin ve imgeler üzerine inşa edilmektedir.

Geleneksel göstergebilim kuramında *gösterge* kendisi dışındaki bir *içeriğin biçimidir*. Çağdaş kurama göre *gösterge*, *anlatım* ve *içerik* tarafından şekillendirilen tüm biçimlerdir (Hjelmslev, 1966, s.65). Böylelikle gösterge çift taraflı (kendi içi ve dışı) bir yön kazanmıştır. Bu bağlamda ele alınabilecek olan *göstergebilimsel işlev* ise *göstergenin içerik ve anlatım düzlemlerinin üzerine inşa edilmiştir* (Hjelmslev, 1966, s.66). *İçerik* ve *anlatımdan yola çıkılarak göstergebilimin işlevselliği ortaya konmuştur*. *Anlatım* olmadan anlatımın içeriği, *içerik* olmadan *içeriğin anlatımı* olmamaktadır (Hjelmslev, 1966, s.66-67). Her iki düzlem de birbirini tamamlar niteliktedir. Geleneksel kuram göstergenin sadece içerik düzlemini ele alırken çağdaş kuram göstergenin bir anlatım düzlemine de sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Gösterge kendisi dışında bir şeyi gösteriyorsa ya da gönderimde bulunuyorsa bu şey hem anlatım hem de içerikten oluşmak zorundadır. İşlevi ortaya koyan ise her iki düzlemidir. Anlatımı olmayan şeyin içeriğinden de bahsedilememektedir. Hjelmslev’de (1966) gösterge *anlatım* ve *içerik* düzlemi olarak birlikte ele alınırken Domerc’de (1969, s.102) *töz*, *biçim* düzleminin dışında bırakılarak ele alınmıştır. *İçeriğin biçimi gösterilene, anlatımın biçimi ise gösterene karşılık gelmekle birlikte anlamı içeriğin tözü, sesi ise anlatımın tözü* ortaya koymaktadır. Bu durum Domerc’de (1969) aşağıdaki tablo halinde verilmektedir.



**Tablo 1 - Domerc’in Hjelmslev’in Anlatım/İçerik Olarak Gösterge (Domerc, 1969, s. 102)**

Tablo 1’de görüldüğü gibi gösteren ve gösterenden oluşan göstergenin her iki boyutu anlatım ve içerik olarak ayrılmakta anlatım ve içerik boyutları da biçim ve töz olarak ayrılmaktadır. Göstergebilim, içeriğin biçimini incelemeye yönelmektedir. Her ne kadar göstergebilim kuramı



felsefe ile ilişkilendirilse de Greimas, tam anlamıyla olmasa da buna karşı çıkmakta ve göstergebilimin felsefe alanından oldukça yararlandığını belirtmektedir. Bu anlamda, göstergebilim bilimsel araştırma yapmaya yarayan ve bilimsel incelemeye ulaşmaya yardımcı olan bir araçtır (Greimas'tan aktaran Yücel, 1990, s. 17). Göstergebilim metin çözümlemeye sunduğu araçlar kullanılarak çözümleme yapılmasını önermektedir. Araştırılmak istenen nesne göstergebilimin sunduğu araçlar kullanılarak incelenir. Her ne kadar içeriği gereği felsefi bir yapılanması da olsa kullanım açısından bir araç görevi görmektedir. Greimas'a göre göstergebilim anlamı, anlamlamayı, anlamın eklemlenmiş ve üretilmiş süreçlerini bir üstdil aracılığıyla ele alıp yeniden yorumlar. Göstergebilim öncelikle anlam ve içinde anlam olan her şeyi incelemektedir. Bu bir metin de olabilir, *göstereni* yansıtan herhangi bir film ya da davranış da olabilir. Bu tanım daha öncesinde *nesnelerin anlamı* olarak dile getirilmiştir (Floch, 1990, s.3). Anlam içkin olandır. Anlamı yansıtan her ne olursa olsun anlam içkindir. Diğer bir deyişle zaten var olan ve değişmeyendir. Değişen anlam değil anlamlamadır. Anlamlama ise var olan anlamın *yeniden yorumlanması*, ortaya bir *üst anlamın* çıkmasıdır. Anlam da tıpkı bir sözcükbirim oluşumu gibi eklemlenmişler içermektedir. Anlamı oluşturan yapı taşlarının bir araya gelmesiyle anlam, yeniden yorumlamayla da anlamlama oluşmaktadır.

Göstergebilimsel çözümleme, yüzey yapıdan derin yapıya doğru uzanan içinde *üretim ve çözüm sürecini* barındıran ve *söylemsel yapılar, anlatsal yapılar, temel yapılardan* oluşan üç aşamayı içermektedir. Buradaki amaç, göstergebilim kuramında ekonomik bir yaklaşım benimsemektir. Diğer ifadeyle söylenecek olursa göstergebilimsel bileşenlerin durumunun birinin diğerine göre düzenlemesidir. Böylelikle tüm göstergebilimsel nesnelere üretim durumlarına göre tanımlanabilmektedir (Greimas ve Courtés, 1979, s.157). Göstergebilimsel nesnelere, bileşenlerden oluşmaktadır. Bu bileşenlerin birbirlerine göre durumları, zıtlıkları ve benzerlikleri üzerinden yapılan tanımlama sonucunda ortaya *üretici süreç* çıkmaktadır. Göstergebilim de incelemelerini nesnelere oluşum ve üretim aşamalarına göre yapabilmektedir Üretici süreç aşağıdaki Tablo 2'de görüldüğü biçimde açıklanmaktadır.

<b>Söylemsel Yapılar</b>	Betisel Yerdeşlikler (uzam, zaman, eyleyenler) İzleksel Yerdeşlikler
<b>Anlatsal Yapılar</b>	Anlatı İzlencesi (eyletim, edim, edinç, yaptırım) Eyleyensel Sözdizim (özne, nesne, gönderen, engelleyen; anlatı izlenceleri; anlatı izlemleri ) Kipsel Yapılar (istemek, zorunda olmak, bilmek, muktedir olmak ya da bunların olumsuzları)
<b>Temel Yapı</b>	Anlambilimsel ve sözdizimsel unsurlar (göstergebilimsel dörtgen)

**Tablo 2 - Anlamlandırmanın Üretici Süreci (Bertrand, 2000, s. 29).**

## 1.1. Söylemsel Yapılar

Üç aşamalı çözümlemenin ilk aşaması *söylemsel düzey*dir. Okunan anlatıda ilk aşamada görülebilecek göstergebilimsel yapılar bu aşamada betimlenerek söylemsel yapılar çözümlenir (Günay, 2013, s.194). Üzerinde çözümleme yapılacak anlatı *kişi, zaman ve uzam* bağlamında ele alınır. Kişiler bağlamında, anlatıdaki kişilerin fiziksel ve ruhsal özellikleri, iletişimde ve etkileşimde buldukları diğer kişiler değerlendirilir. Zaman açısından olayın içerisinde yer aldığı zaman, anlatı zamanı ile öykü zamanı arasındaki farklar ya da benzerlikler, anlatıda yer alan olayların yinelenmesi, sıklığı gibi durumlar ele alınıp incelenmektedir. Uzam açısından ise nesnelere uzamda kapladıkları yer, boyutları, olayın geçtiği uzam gibi durumlar ele alınmaktadır (Günay, 2013, s. 195). *Söylemsel düzey* bir metin okunduğunda kişi, zaman ve uzam bağlamında ilk gördüklerimizdir. *Söylemsel düzeyde* yapılan incelemelerle betisel yapılar ortaya konmaktadır.

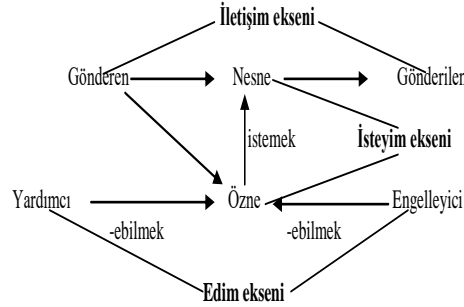
## 1.2. Anlatısal Yapılar

Bu aşamada metinde anlamın oluşum biçimi, yüzey yapıdan derin yapıya doğru bir yol izlenerek ortaya konmakla birlikte *anlatısal* öğelerin ele alınıp incelendiği düzeydir (İşeri, 2000, s.13). Anlatısal yapılarda, anlatı izlencesi, eylemsel sözdizim, kipsel yapılar bulunmaktadır. Anlatısal yapılar yüzey yapıda yer almasına rağmen derin yapıya en yakın olan aşamadır.

### 1.2.1. Eyleyenler çizgesi

*Eyleyenler çizgesi* anlatının dilbilgisini oluşturur. Greimas, Propp'un ortaya koyduğu 31 işlevden yola çıkarak eyleyenleri 6 işleve indirgemiş ve bunu *eyleyenler çizgesi* olarak adlandırmıştır. *Eyleyen* terimi ilk kez Tesnière tarafından kullanılmakla birlikte eylemin belirttiği oluşa katılan varlık anlamına gelmektedir (Kıran ve Kıran, 2007, s.271). Greimas ise bu kavramı daha ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Greimas'a göre *eyleyen* kavramı tüm davranışlar, eylemler ve varlık biçimlerinde kendini gösteren zorunlu bir işlevdir. Eyleyenler çizgesi 6 adet *eyleyenden* oluşur (Schmitt ve Viala, 1982, s.73). Bunlar *gönderen, gönderilen, özne, nesne, yardımcı, engelleyendir*.

*Gönderen*, özneye görev veren, onu nesneye yönlendiren ve harekete geçirebilecek güce sahip olan eyleyendir. *Gönderilen*, nesneyi elde eden ve özneyi arayışın sonunda cezalandıran ya da ödüllendirendir. *Özne*, nesnenin peşinde olan ve onu bulmaya çalışandır. *Nesne*, özne tarafından aranan ve gönderen tarafından öznenin yönlendirildiği eyleyendir. *Yardımcı*, öznenin nesneyi bulmasına destek olandır. *Engelleyen* ise öznenin nesneyi bulmasına engel olmaya çalışandır (Schmitt ve Viala, 1982, s.74). *Engelleyen*, öznenin gerçekleştirmek istediği eyleme karşı olan bir *özne* olarak kabul edilebilir. Bunun sebebi *engelleyen*in de bir eylem gerçekleştirme durumu içerisinde olmasıdır. Eyleyenler çizgesi istenirse *engelleyen*in bakış açısıyla da oluşturulabilir.



Şekil 1 - Eyleyenler Çizgesi (Greimas, 1966, s. 180)

Propp'un halk masallarında ortaya koyduğu anlatı kişilerini, Greimas eyleyenler ya da eyleyensel işlevler biçiminde tasarlayarak daha derin ve daha soyut bir hale getirmiştir. Aynı *eden* birden fazla işleve karşılık gelmekte ve ortaya konan eyleyenler çizgesi içerdiği altı işlev ile tüm anlatıları kapsayabilmektedir. *Gönderen* ve *gönderilen*, kahraman ile *iletişim eksenine* uygun olarak bir anlaşma yapar. *Özne* ve *nesnenin* işlevi de arama eksenine ve bulmayı isteme eksenine ya da *isteyim eksenine* uygun olmak durumundadır. *Yardımeden* ve *engelleyen* de karşı koyma eksenine ve muktedir olma eksenine ya da *edim eksenine* uygun olmak durumundadır (Adam, 1990, s.24).

Hébert'e (2013, s.33) göre ise *isteyim eksenini* *özne* ve *nesne* arasındaki arzu ilişkisine yöneliktir. *Özne*, *nesnesine* doğru bir yönelime başlar. Bu başlangıç aynı zamanda *öznenin* *nesnesine* ulaşmadaki arzusuyla eşdeğerdir. *Edim eksenini* (muktedir olma eksenini), *yardımeden* ve *engelleyen* arasındadır. *Gönderen* ve *gönderilen* arasındaki eksen ise *iletişim eksenini*.

### 1.2.2. Anlatı İzlenesi

*Anlatı izlenesi*, *özne* ve *nesne* arasındaki ilişki temelli, *dizisel eyleyenler* bağlamında oluşturulmuş sözdizimsel bir yapıdır ve *anlatısal söz*cenin dönüşümünü gerçekleştirir. Bu dönüşümle birlikte *edim söz*cesinin arabuluculuğuyla *durum söz*cesi başka bir *durum söz*cesine evrilir (Bertrand, 2000, s.183). Her *durum söz*cesi kendi içerisinde durağan bir yapıya sahiptir. Durağanlıktan devingenliğe dönüşüm sırasında geçilir.

Bir anlatının dokusunu ortaya koyan *anlatı izlenesinde eyleyenlerin* sayısı sınırlı olmasına karşın *edenlerin* sayısı birden çok olmaktadır. *Edenler* anlatı içerisinde taşıyıcı görevde bulunurlar (D'Entrevernes, 1979, s. 99). Başka bir deyişle söyleyecek olursak *eyleyenler* tarafından yüklenen işleri gerçekleştiren kişilerdir.



Şekil 2 - Greimas'a Göre Eyleyen ve Eden Gösterimi (Greimas, 1983, s. 49)

Şekil 2’de görüldüğü üzere bir *eyleyen* (E1) söylem içerisinde birçok *eden* tarafından belirtilebilir. Tersine de mümkündür. Tek bir *eden* (e1) birçok *eyleyen*in *ikili çatısı* olarak gösterilebilir (Greimas, 1983, s.49). Bu durum anlatı içerisinde *eyleyen*lerin sayısının sabit kalmasına sebep olurken *eden*lerin ya da oyuncuların sayılarının değişmelerini sağlar; ancak bir *anlatı izlencesinde* bir *eden* hem *özne* hem de kendini güdüleyen (*gönderilen*) olarak bulunabilir.

Her anlatıda *özne* ve *nesne* bulunmak durumundadır. Anlatı izlencelerinde iki tür *özne* bulunmaktadır: *Durum öznesi* ve *işlemci özne*. *Durum öznesi bağlaşma* ya da *ayrışma bağıntılarında* öznenin nesne ile içinde bulunduğu durumdur. Bu duruma bağlı olarak *özne* ve *nesne* arasındaki bağıntı sonucu oluşan ilişki *durum sözcüğü* olarak tanımlanmaktadır. *İşlemci özne* ise *edim* aşamasıyla ilişkilidir ve burada bir eyleme geçiş, nesneyi bulmaya yönelik söz konusudur (D’Entevernes, 1979, s.16-17). *İşlemci özne* her anlatıda *edim* aşamasında bulunmayacağı için olmayabilir. Böyle durumlarda bir dönüşüm gerçekleşmemektedir.

*Eyleyensel* bir düzeneden söz etmek istiyorsak *özne* ve *nesne* olmak üzere en az iki temel *eyleyen*in olması gerekir. *Özne* ve *nesnenin* olmadığı bir anlatı izlencesinde eylem gerçekleşmeyeceği için bu iki *eyleyen*, *eyleyensel düzeneğin* temel yapı taşlarıdır. Bunun yanında *özne* ve *nesnenin* olduğu yerde bir *eylem* de söz konusudur. Sözce türlerinden *durum sözcüğü*nde, niteliğe bağlı olarak *durağanlık* söz konusudur. *Edim sözcüğü*nde ise bir hareket dolayısıyla da bir *devingenlik* durumu bulunmaktadır. Bir durum kişinin herhangi bir nesneye sahip olması ya da olmamasıyla veya herhangi bir özelliği barındırması ya da barındırmamasıyla ilgili olduğu için *durum sözcüğü* ikiye ayrılır: *bağlaşimsal durum sözcüğü* ve *ayrışimsal durum sözcüğü*. *Edim sözcüğü* öznenin nesneye sahip olması durumundan ya da nesneye sahipken ondan ayrılması durumuna geçişi anlatmaktadır (Yücel, 2015, s.149-150). Diğer bir deyişle bir eylem ve buna bağlı olarak da bir dönüşüm söz konusudur. Bu durumda *edim sözcüğü*, dönüşümün gerçekleşmediği durumda ise *durum sözcüğü* oluşmaktadır.

Öznenin nesnesi ile ilişkili olma durumu anlamsal bir ulam olan, *bağlaşım* ve *ayrışım* alt kavramlarına ayrılan bir *bağıntı* içerir (Courtés, 1976, s.65). *Bağlaşım*, öznenin *nesneye* sahip olması durumunu anlatırken, *ayrışım* ise öznenin *nesneye* sahip olmaması durumunu anlatır. Greimas’a göre ise *bağıntı*, öznenin ve *nesnenin* arasındaki ilişki durumuyla ilgilidir. *Özne*, değer *nesnenin* peşindedir. *Özne* bu *nesneye* sahip olur ya da olamaz. Yukarıda da belirtildiği üzere öznenin *nesneye* sahip olması hali *bağlaşım*, sahip olmaması hali ise *ayrışım* olarak adlandırılır. Kısacası *bağıntı* *özne* ve *nesne* arasındaki ilişkiyi anlatan, *edinç* ve *edim* aşamalarına ilişkin bir üst başlıktır (Greimas, 1976, s.92). *Yaptırım* aşamasına geçildiğinde *bağıntı* kavramı devre dışı kalmaktadır. Artık yorumlayıcı ve bilişsel boyut devrededir.

Anlatı *eyletim*, *edinç*, *edim* ve *yaptırım* aşamalarından oluşmaktadır. Bu aşamalar *anlatı izlencesinin* evreleri olarak adlandırılır. Bu aşamaları Greimas anlatı izlencesi üzerinde aşağıdaki biçimde göstermiştir:

Eyletim	Edinç	Edim	Yaptırım
<i>Yaptırtmak</i>	<i>Yapmanın oluşu</i>	<i>Oldurum</i>	<i>Olmanın durumu</i>
Gönderen ile işlemci özne arasındaki ilişki	İşlemci özne ile işlemler (kipsel nesne) arasındaki ilişki	İşlemci özne ile durumlar (yani değer nesnelere) arasındaki ilişki	Gönderen ile işlemci özne arasındaki ilişki. Gönderen ile durum öznesi arasındaki ilişki
<i>Bildirmek</i> (nesne ve değerler hakkında bilgi)			
<i>Bilmesini istemek</i> <i>Yapmasını istemek</i> <i>(inandırmak)</i> <i>Yaptırtmak</i>	<i>Yapmak-zorunda olmak</i> <i>Yapmak-istemek</i> <i>Yapmaya-muktedir olmak</i> <i>Yapmayı-bilmek</i>	<i>Yapmak</i>	<i>İnandırmak</i>
<b>İkna edici tutum</b>	<b>Dönüşümler</b>		<b>Yorumlayıcı boyut</b>
	<b>Edimsel boyut</b>		
	<b>Bilişsel Boyut</b>		

**Tablo 3 - Anlatı İzlencesinin Evreleri (Akt. Günay, 2004, s. 38)**

*Eyletim* aşamasında *inandırmanın* gerçekleşmesi *bilgi*, *istek* ve *güç* yoluyla sağlanır. *Bilgi* aracılığıyla *inandırma* mantıksal ya da bilimsel kanıtlama durumunda söz konusudur. *İstek* durumunda baştan çıkarma, *güçte* ise korkutma ya da kışkırtma söz konusudur (Yücel, 2005, s.167).

Greimas (1983, s.53) *edinç* ve *edim* aşamalarını birlikte ele almıştır. *Edim* aşaması bize anlatısal düzen hakkında bilgi sunar. *Anlatı izlencesinin* kahramanı ile ilişkilendirilen *sınama*, *deneme*, ve *zorlu görev* gibi kavramların olaya dâhil edildiği aşamadır. Kahramanın görevini tamamladığı varsayılır ve öznenin yalın durumu artık *edim öznesi* ya da diğer bir deyişle *işlemci özne* olarak değerlendirilir. Bu aşamada dönüştürücü işlemler söz konusudur. Bunun için de kahramanın *kipsel edinçten* yararlanması durumu ortaya çıkmaktadır (Kıran ve Kıran, 2013, s.384). Courtes (1991, s.79)'a göre bu *durum* iki biçimde ortaya konabilir: *Bağlaşma* ve *ayrışma*. İlkinde *durum öznesi nesnesinden bağlaşık* bir biçimde bulunur:

$$\dot{A}\dot{I}=[\dot{O}_1 \rightarrow (\dot{O}_2 \cap N)]$$

İkincisinde ise *durum öznesi nesnesiyle ayrışık* bir durumda bulunur:

$$\dot{A}\dot{I}=[\dot{O}_1 \rightarrow (\dot{O}_2 \cup N)]$$

Görüldüğü üzere ilk durumda özne nesnesiyle beraberken ikinci durumda özne ve nesne birbirinden ayrışık bir biçimde bulunmaktadır. Bu dönüşümü gerçekleştiren işlemci öznedir.

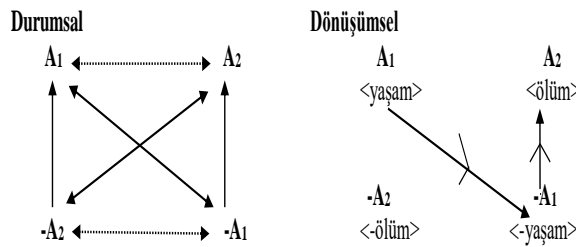
Anlatı izlencesindeki son aşama ise *yaptırım* aşamasıdır. *Eyletim* aşaması ile bağlantılı durumda olan edimbilimsel ve bilişsel temelli bir aşamadır (Greimas ve Courtés, 1979, s.320). Bu aşamada gönderen ile işlemci özne ve gönderen ile durum öznesi arasında bir ilişki söz konusudur.

### 1.3. Temel Yapı

Anlam kaynağını bu yapıdan almaktadır. Bir kavram izlek olurken bu kavramın var olmasına neden olan unsurlara da beti denilmektedir. Betisel yapılar beş duyuyla kavranabilirken izleksel duylar beş duyu aracılığıyla kavranamamaktadır (Hébert, 2006). Soyutluk içeren olgular ancak mantıksal yollarla kavranıp anlamlandırılabilir. Anlamlandırmanın sağlanabilmesi için de *göstergebilimsel dörtgen*den faydalanılmaktadır.

#### 1.3.1. Göstergebilimsel Dörtgen

*Göstergebilimsel dörtgen* biçimsel bir çizemdir ve temel yapısı anlambilimseldir (Courtés, 1976, s.56) ve bir *ulamlama şekli*dir. İlişki etkilerinin (karşıtlık, uyumsuzluk ve içermeye) açıkça belirtildiği, düzenlendiği ve tanımlandığı bir anlambilimsel ulamdır. Metin içerisinde geçen anlam farklılıklarına sebebiyet veren, zıtlık belirten öğeleri kolaylıkla incelememizi ve aralarındaki ayrılıkları bulmamızı sağlar. Ancak *göstergebilimsel dörtgen* algıdan yola çıkılarak elde edilen ve her söylemde bulunmaya elverişli durumları ele alıp açıklamaz (Fontanille, 1999, s.3). Kısacası *göstergebilimsel dörtgen* metinde yer almayan durumları değil metnin okuyucuya sunduğu ve soyut biçimde bulunan yapıları açıklamakta, *değilleme* ve *içermeye* mantığı bağlamında biçimlenmektedir. Bu bağlam çerçevesinde *göstergebilimsel dörtgen* şu şekillerde gösterilebilir:



Şekil 3 - Göstergebilimsel Dörtgen ve Dönüşümsel Gösterim(Everaert-Desmendt, 2000, s. 74)

## 2. Araştırma Yöntemi

Çalışma nitel araştırma yöntemiyle yapılandırılmıştır. Metin çözümlemeye göstergebilim kuramı kullanılmıştır. Göstergebilim her türde metnin çözümlemesinde kullanılan bir yöntemdir ve çeşitli alanlara ait inceleme nesnelere çözümlemeye yarayan araçlar sunar. Derinden yüzeğe doğru

üretim; yüzeyden derine doğru çözümleme süreci olarak metni üç katmalı bir yapı olarak görür.

Çalışmada Tahsin Yücel'in on altı öyküden oluşan Ben ve Öteki adlı kitabından "Benlem" öyküsü rastgele örnekleme yöntemiyle seçilmiş ve göstergebilim yönteminin metin çözümlemeye sunduğu araçlar kullanılarak çözümlenmiştir. Çalışmanın amacı doğrultusunda Benlem öyküsüyle ilgili aşağıdaki araştırma sorularına cevap aranmıştır:

1) Metnin anlam evreni söylemsel, anlatısal ve temel yapıda nasıl bir görünüm sunmaktadır?

2) Öykünün kahramanı Memedali'nin *ben* olma çabası ya da kendini gerçekleştirme isteği nasıl gerçekleşmiştir?

Göstergebilimsel bir çözümlemede söylemsel yapılar metnin yüzeyinde kesitlere ayrılarak daha derinlemesine çözümleme yapmaya izin verir. Kesitleme yapılabilmesi için kişi, süre, uzam ve durum değişikliği gibi etmenler göz önünde bulundurulur. Bu çalışmada metnin başkışısı olan Memedali'nin (Ö1) metnin anlatı izlencesindeki durumu izlenerek geçirdiği dönüşümler temel alınmıştır. Buna göre Ö1'in gerçekleştirmiş olduğu dönüşüm temel alındığında Ö1'in önceki ve sonraki durumuna ve gelişmesine bağlı olarak iki kesit ortaya çıkmaktadır. Her iki kesitte de özneler ve nesnelere metin içerisindeki işlev, değer ve durumları bağlamında ele alınmıştır.

### 3. Bulgular

Metin kahramanı Memedali'nin (Ö1) bakış açısıyla ele alınan metinde metnin yüzey yapısında gerçekleşen durumlara göre iki kesit bulunmaktadır.

Başlangıç	Bitiş
Memedali'nin kendini arama aşamasında oluşu	Memedali'nin anlatıcıyla aynı kişi olması ve kendini gerçekleştirmesi

**Tablo 4 - Birinci Kesit Başlangıç ve Sonuç Durumu**

Birinci kesit başlangıç durumunu oluşturmaktadır. Başlangıç kesitinde /bilmek/, /istemek/, /inanmak/ ve /yapmak/ kiplikleri ve /bilmek istemek/ üst kipliği söz konusudur. Bu durumda kiplikler bağlamında Ö1'in, birinci kesitte *kendini gerçekleştirmek isteği* ön plana çıkmaktadır. Birinci kesit sonunda Ö1, edim aşamasına geçerek kendini gerçekleştirmekte ve amacına ulaşmaktadır.

Başlangıç	Bitiş
Memedali'nin kendini gerçekleştirmiş bir kişi olması	Anlatıcının İdiris'in türküsü üzerine düşüncelerini dile getirmesi ve Memedali'yle birlikte uzaklaşmaları

**Tablo 5 - İkinci Kesit Başlangıç ve Sonuç Durumu**

İkinci kesitte Ö1 kendini gerçekleştirmiş, düşünen ve amacına ulaşan birey olarak işlemci özne konumuna geçmiştir. Bu kesitte zaman zaman anlatıcının (Ö4) zaman zaman da Ö1'in bakış açısıyla Ö1 ve Ağam'ın (Ö2), İdiris (Ö3) ile arasındaki ilişki anlatılmaktadır. Ö1 işlemci özne olup etken konumuna geçmesiyle geri dönüş yaşayarak Ö2 ve Ö3 arasında yaşanan olayları hatırlamaya ve sorgulamaya başlamaktadır. *Geriye dönüşle*, şu anda gerçekleşen temel anlatıdan önce meydana gelen bir olayın anlatıcı tarafından dile getirilmesi (Guillemette ve Lévesque, 2016) ve anlatıcının bir durumu anlatırken daha önce gerçekleşmiş olan bir duruma geri dönüş yaparak o olaydan bahsetmeye başlaması olarak tanımlanmaktadır. Metinde Ö1 de tam bu durumu yaşamaktadır. Birinci kesitte olduğu gibi ikinci kesitte de edim aşamasına geçilmekte ve eylem tamamlanmaktadır.

### 3.1. Söylemsel Yapılar

#### 3.1.1. Uzamsallaşma

Metinde uzam *Ötegeçe*, *Cahan*, *İdiris'in evi* ve *Memedali'nin evi* olarak belirtilmektedir. *Ötegeçe* bir köy adı olmasından dolayı metinde kapsayan uzam, diğer yerler ise kapsanan uzam konumundadır. Kesit çözümlemesinde kapsayan uzam ve kapsanan uzamlar açık bir biçimde yüzey yapıda kendini gösterdiği görülmektedir.

Kapsayan Uzam:	Ötegeçe
Kapsanan Uzam:	Cahan, İdiris'in evi ve Memedali'nin evi

**Tablo 6 - Kapsayan/ Kapsanan Uzam Gösterimi**

Metinde geçen *Ötegeçe* ve *Cahan* uzamları gerçekte var olan uzamlardır (Kıran, 1999, s.153). *Ötegeçe* gerçek bir uzam olup Elbistan'da Tahsin Yücel'in doğduğu köyün adıdır. *Cahan*<sup>2</sup> da *Ötegeçe* gibi gerçek bir uzamdır. Diğer bir deyişle her iki uzamda dildışı gerçek uzamlardır.

Metinde geçen “katlanılmaz koku”, “insan dışı sesler”, “tüyler ürpertici görüntü” (satır: 7-10) kapsayan uzamın esenliksiz olduğunu göstermektedir.

<sup>2</sup> Öyküde adı geçen *Cahan*, çoğunluk tarafından adı *Ceyhan* olarak bilinen bir nehirdir ve Akdeniz havzasında bulunmaktadır. Ayrıca bu nehir Elbistan'ın 3 km kuzeyinde bulunan diğer nehirlerle de beslenir (Ceyhan Nehri, <http://www.ansiklopedim.com/detay/2075/Ceyhan-Nehri.html> (Erişim tarihi: 17.07.2019).



Esenlikli	Ötegeçe	- Katlanılmaz koku - İnsan dışı sesler - Tüyle ürpertici görüntüler
	Memedali'nin evi	+ Okşamak + Özenle toz almak + Temizlemek + Özlem dindirmek
Esenliksiz	İdris'in evi	+ Katlanılmaz koku + İnsan dışı sesler + Tüyle ürpertici görüntüler

Tablo 7 - Esenlikli- Esenliksiz Gösterim

### 3.1.2. Zamansallaşma

Benlem öyküsü şimdiki zamanda yazılmıştır; ancak olaylar geçmişte yaşanmıştır. Öykü anımsama zamanı ve anımsanan zamanın anlatımından oluşmaktadır. Diğer bir deyişle geçmişte yaşanan olaylar anlatıcı tarafından hatırlanıp “ben” adılı üzerinden anlatılmaktadır. Öykü zamanı geçmişte yaşanmış bir zaman dilimine gönderimde bulunmaktadır. Öyküleme zamanı ise öykü zamanının anımsanıp anlatıcı tarafından anlatılmasından oluşan anımsama zamanıdır. Yukarıda da bahsedildiği üzere geri sapım öykülemenin öykü zamanında hatırlanmasıyla gerçekleşmektedir. Bu durum birinci kesit için Tablo 8’de, ikinci kesit için Tablo 9’da gösterilmektedir.

Anımsama Zamanı (Şimdi)	Yaşanmış Zaman (Geçmiş)
“... iki de bir pencerede beliren, tüyle ürpertici görüntüyü de bilirdik.” (satur: 9-10). “... bu kokunun, bu sesin, bu görüntünün gecelerce uykumuzu kaçıracağı kuşku götürmezdi.” (satur: 12-13).	“Aldığı bütün karşılık, boğucu kokularla birlikte, boğucu kokular gibi, dalga dalga yayılan o anlamsız katlanılmaz sesler olmuştu gene.” (satur: 121- 123) “Bir yıl önce, İdris’e gittiği bir sırada, Memedali kendisiyle gelmek istediği zaman da aynı şeyi söylemişti Aşağı yukarı...” (satur: 158- 160)
Öyküleme Zamanı	Öykü Zamanı
“bilirdik”, “götürmezdi”	“olmuştu”, “Bir yıl önce”, “söylemişti”

Tablo 8 - Birinci Kesitte Yaşanmış Zaman ve Anımsama Zamanı Gösterimi

Anımsama Zamanı (Şimdi)	Yaşanmış Zaman (Geçmiş)
“ Belirmiyor, ama biliyorum...” (satur: 296- 297) “ Görmüyor musun...” (satur: 299- 300)	“Memedali bu konuda kesin bir şey söylemiyordu ama dönüşün gerçekliği konusunda hiç mi hiç kuşkusu yoktu.” (satur: 406- 408). “Aylardan sonra, kendisiyle beraber aşılmaz sınırı geçerken de aynı inançsızlık vardı içimde.” (satur: 416- 417).
Öyküleme Zamanı	Öykü Zamanı
“belirmiyor”, “biliyorum”	“yoktu”, “Aylardan sonra”

Tablo 9 - İkinci Kesitte Yaşanmış Zaman ve Anımsama Zamanı Gösterimi

### 3.1.3. Eyleyenselleşme

Metinde altı özne (Ö) ve iki nesne (N) bulunmaktadır. Metinde yer alan kişiler ve nesnelere şu biçimde gösterilebilir:

- Ö1: Memedali (İşlemci özne)
- Ö2: Ağam (yardımeden)
- Ö3: İdiris (engelleyen)
- Ö4: Anlatıcı
- Ö5: İdiris'in karısı (yardımeden)
- Ö6: İdiris'in küçük kızı (yardımeden)
- Ö7: İdiris'in büyük kızı (yardımeden)
- N1: Kendini gerçekleştirmek
- N2: Makine

“Benlem” öyküsü incelendiğinde yüzey yapıda beliren eyleyenler betisel görünüşleriyle var olmaktadır. Ö1 kendini gerçekleştirme isteği olup kendine ulaşmaya çabalayan, bunu da Ö3'ün üzerinden gerçekleştirmeye çalışan bir eyleyen görünümündedir. Ö1, metin içerisinde kendini gerçekleştirerek anlatı izlencesinin bütün evrelerini tamamlayıp edim aşamasının tamamlanması için gerekli olan gücü de bulup yaptırım aşamasına geçmiştir. İlk başta çekingen, utangaç ve kendinden emin olmayan bir durumdan dönüşüm yaşayarak değişime uğramıştır.

	İdiris'in Evine Girmeden Önce	İdiris'in Evine Sonra
Cesaret	-	+
Özgüven	-	+
Çekingenlik	+	-
Kararlılık	+	+

**Tablo 10 - Memedali'nin Kişilik Değişimi**

Ö2, Ö1'in kendini gerçekleştirme sürecinde Ö3'ün yanına gitme gücünü kendinde bulması açısından örnek aldığı, Ö3 ile baş edebilen, özellikle Ö3'ün yanındayken farklı Ö3'ün yanından uzaklaştığında farklı bir kişilik sergileyen bir eyleyendir. Ö2, Ö3'e ulaşma ve başa çıkma konusunda anlatı izlencesinin bütün evrelerini tamamlayabilmiş bir diğer eyleyendir.

İdiris'in Yanındaki Ağam	İdiris'ten Uzaklaşmış Ağam
+Rahatsız	+Rahatsız
+Güçlü	+Sıkıntılı
+Otoriter	+Rahatlamaya çalışan
+Sıkıntılı	+Gülümsemeye çalışan
	+Özgüvensiz
	+Yorgun
	-Güçlü
	-Otoriter

**Tablo 11 - Ağam'ın Kişilik Değişim Durumu**

Ö3, dışarıda astığı astık kestiği kestik ve acımasız biri olarak görünürken evde karısı ve kızlarına karşı sevecen bir görünüm sergilemektedir.

Dışarıdaki İdiris	Evdeki İdiris
+ Güçlü	+ Uysal
+ Otoriter	+ Sakin
+ Acımasız	+ Sevecen
+ Korkulan	+ İlgili
+ Çekinilen	

Tablo 12 - İdiris'in Uzamlara Göre Değişimi

Ö3'ün eşinin ve kızlarının kendisinin bu durumundan rahatsız ve mutsuz bir durumda oldukları söylenebilir.

### 3.2. Anlatısal Yapılar

Birinci kesitte başlangıç durumunda Ö1 (Memedali) nesnesinden ayrı durumda bulunmaktadır. Ö1 aynı zamanda *işlemci özne* konumunda bulunmaktadır. Kendisiyle anlaşma yaparak nesnesine yönelmektedir. Bu aşama *eyletim* aşamasıdır. Kendisiyle yaptığı anlaşma sonrasında işlemci özne *edinç* aşamasına geçerek kiplik (*istemek, bilmek, muktedir olmak*) işlemleriyle olan ilişkisini ortaya koymaktadır. *Edim* aşamasına geçildiğinde *işlemci öznenin* değer nesnesi (dN) olan *kendini gerçekleştirmek* ile olan *ayrışım ve bağlaşım* durumları ortaya konmaktadır. Kendini gerçekleştirmek isteği, kesitte Ö3 (İdiris) üzerinden tanımlanmaktadır. Diğer bir deyişle Ö1, Ö3'e ulaşmayı kendini gerçekleştirmek için istemektedir. Ö1 ilk durumda kendini gerçekleştirmeden ayrı bir konumdayken ( $\text{Ö1} \cup \text{N1}$ ), kesit'in sonunda kendini gerçekleştirip nesnesine kavuşmaktadır ( $\text{Ö1} \cap \text{N1}$ ). Son aşama olan *yaptırım* aşamasında ise Ö1 anlatı izlencesini tamamlamakta ve kendisini gerçekleştirme isteğini başarmanın sonucunda kendi üzerine yoğunlaşma durumu yaşamaktadır. Birinci kesitin anlatı izlencesi şu biçimde gösterilebilir:

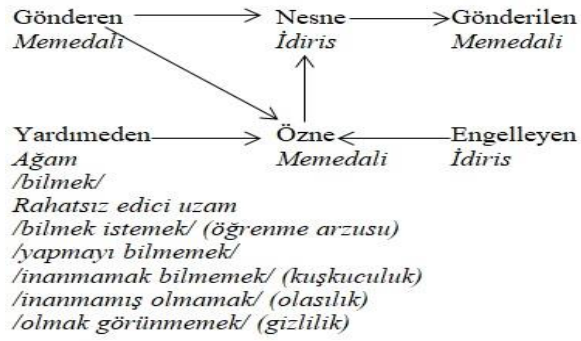
$$A\dot{I} = [\text{Ö1} \longrightarrow (\text{Ö1} \cup \text{N1}) \longrightarrow (\text{Ö1} \cap \text{N1})]$$

İkinci kesitte Ö1 (Memedali) geçmişi hatırlayarak Ö2 (Ağam) ve Ö3 (İdiris) arasında yaşananlara dönüş yapmaktadır. Kesitte Ö2, N2'den ayrı durumda bulunmaktadır. Bu kesitte de hem görevlendirici özne hem de işlemci özne aynı eyleyendir: Ö2. Bu aşama *eyletim* aşamasıdır. Ö2 kendisiyle anlaşma yaparak N2'yi (Makine) Ö3'ten almaya karar verir ve kendinde bulunan kiplikleri sorgular. Bu kiplikler */istemek/, /bilmek/, /muktedir olmak/*tır. Bu aşama *edinç* aşamasıdır. *Edim* aşamasında Ö2 nesnesi olan makineden ayrı durumdayken ( $\text{Ö2} \cup \text{N2}$ ), bir dönüşüm yaşanarak Ö2 nesnesine sahip olur ( $\text{Ö2} \cap \text{N2}$ ). *Yaptırım* aşamasında ise Ö2 kendisiyle olan sorgulamasını gerçekleştirir. İkinci kesitin anlatı izlencesi şu biçimde gösterilebilir:

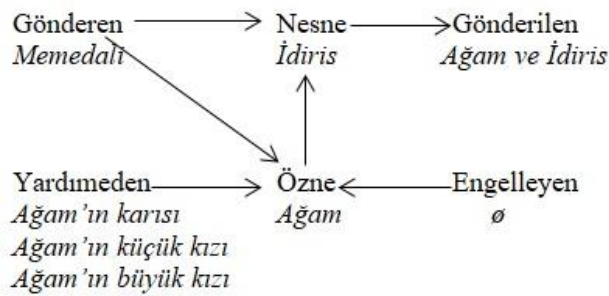
$$A\dot{I} = [\text{Ö2} \longrightarrow (\text{Ö2} \cup \text{N2}) \longrightarrow (\text{Ö2} \cap \text{N2})]$$

Birinci kesitte Ö1 (işlemci özne), kendisi tarafından güdülenerek (*gönderen*) değer nesnesi olan *kendini gerçekleştirmeye* yönelmektedir. Ö1'e yardımedenler Ö2 (Ağam) ve */bilmek/* kipliği, */bilmek istemek/, /inanmamak bilmemek/, /inanmamış olmamak/, /olmak görünmemek/* üstkiplikleridir.

*/olmak görünmemek/* üstkipliği Ö1’de gizliliği, */bilmek istemek/* üstkipliği öğrenme arzusunu, */inanmamış olmamak/* üstkipliği olasılığı, */inanmamak bilmemek/* üstkipliği kuşkuculuğu ortaya çıkarmaktadır. Kiplikte bir baskı durumu söz konusudur. Bu baskı kişinin kendisinden ya da dışarıdaki bir etkenden kaynaklanabilir. Bu durumda özne eylemi yapmaya kalkışmaktadır. Bunun yanında öznenin kendi yetenekleri de ortaya çıkabilir. Kısacası bu durum sonucunda ortaya çıkan sözce kiplik olarak adlandırılabilir (Günay’dan aktaran Uzdu Yıldız, 2019b, s.555). Bu bağlamda gizlilik, olasılık ve kuşkuculuk Ö1’de N1’e yönelme arzusu uyandırmaktadır. Engelleyen ise Ö3, rahatsız edici uzam ve */yapmayı bilmemek/* üstkipliğidir. Bu durumdan etkilenen (*gönderilen*) ise Ö1’dir. Anlatılanlar eyleyenler çizgesinde şu biçimde gösterebilir:



İkinci kesitte Ö2, kendi tarafından güdülenmekte ve bu durumda hem işlemci *özne* hem de *gönderen* olmaktadır. Ö2’nin dN2 (makine)’ye yönelmesinde yardımedenler Ö5, Ö6, Ö7 ve */istemek/* kipliğidir. Ö2’nin nesnesine ulaşmasını *engelleyen* ise Ö3’tür. Bu durumdan etkilenen (*gönderilen*) Ö2 ve Ö3’tür. Anlatılanlar eyleyenler çizgesinde şu biçimde gösterebilir:

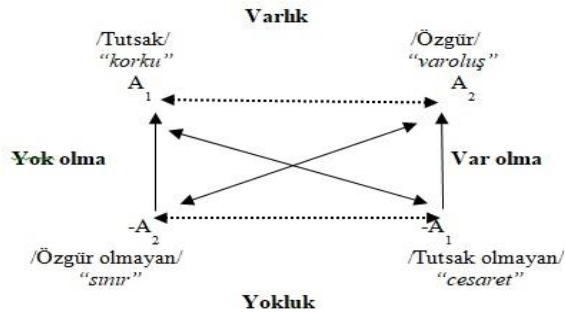


### 3.3. Temel Yapı

Metnin ana izleği “özgürlük”tür. Ö1 “özgürlük” izleği üzerinden kendini gerçekleştirmek istemektedir. Kendini gerçekleştirebilen insan özgür insan olarak adlandırılabilir. Ana izlek metnin yüzey yapısında “Memedali’nin o hiç atılmaz sanılan, şaşkırtıcı adımı atmasından önce” (satır: 1-2) ve

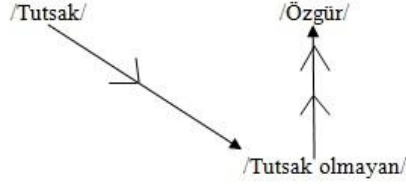
“...Memedali sanki İdiris’e değil de kendi kendine ulaşmaya çabalıyordu burada...” (satır: 65-67) sözceleri bağlamında *özgürlük* üzerine kurulduğunu göstermektedir. Anlatıcının da belirttiği üzere Ö1 kendini aramaktadır. Kendisini tutsak olarak görüp bu durumdan kurtulmaya çabalamaktadır; ancak kendi içerisinde o aşılmaz olduğu düşünülen sınırı aşmayı başaramama endişesi vardır. Ö1’e göre şaşırtıcı adım atılarak ve ardından da İdiris’in evine gidilerek cesaret ortaya konup “varoluş” gerçekleştirilebilir. Metne göre Ö1 şaşırtıcı adımı atarsa /özgürlük/ izleği gerçekleşmiş olacaktır. /Özgürlük/ izleği öykü içerisinde “adım” ve “cesaret” betileriyle verilmiştir. Diğer bir deyişle bu izlek yüzey yapıda kendini betilerle var etmiştir.

Bu yapılan tanımlamalar bağlamında metnin temel yapısının “kendini gerçekleştirme” üzerine kurulduğu anlaşılmaktadır. “Kendini gerçekleştirme” temel yapısının karşıtlıkları da bulunmaktadır. Derin yapıda bulunan karşıtlıklar, çelişmeler ve içermeler göstergebilimsel dörtgen üzerinde gösterilebilir:



Bir eyleyen hem /tutsak/ hem /özgür/ olursa metnin temel yapılarından biri olan *Varlık*; ne /özgür olmayan/ ne de /tutsak olmayan/ olursa *Yokluk* kavramıyla karşılanabilir. Bir eyleyen tutsaklık ve özgürlük arasında kalırsa kendini sorgulamasından dolayı Ö1’in değer nesnesi göz önünde bulundurulduğunda *Varlık* kavramı ortaya çıkar. Aynı biçimde özgür olmama ve tutsak olmama durumları da *olmamak* kipliğiyle temellendirildiğinde *Yokluk* kavramı söz konusu olmaktadır. Bunun temelinde de *inanmamak* yatmaktadır. Daha önce de bahsedildiği üzere */inanmamış olmamak/* üstkipliği bu olasılığı ortaya çıkarmaktadır.

*Varlık*, olasılık, kendini gerçekleştirme ve kendini gerçekleştirememe değerleri metinde “korku”, “varoluş”, “sınır” ve “cesaret” betileriyle karşılık bulmaktadır. Bu betiler izleklere gönderimde bulunmakta izlekler de temel yapıları oluşturmaktadır. Ö1 /tutsak/ durumdan önce /tutsak olmama/ durumuna ardından da /özgürlüğe/ geçerek kendini gerçekleştirmiştir. Metinde Ö1’in izlediği dönüşüm durumu şu şekilde gösterilebilir:



Ö1, tutsak olduğu ya da kendini gerçekleştirememiş ve kendi (ben) olamamış bir öteki durumundayken dönüşüm yaşamıştır. Öncelikle /tutsak olmayan/ durumuna geçmek gerekmektedir. Buradan da /özgür/ olma durumuna geçmektedir. Ö1'in dönüşüm durumu onun öteki durumundan ben olma durumuna geçişi göstermektedir. Belirsizlik kalkmış ve bilinç yerine gelmiş, sorgulayarak, düşünerek olaylar hakkında yorumlama yapma düzeyine gelmiştir.

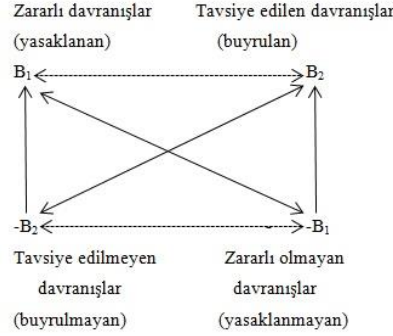
Göstergebilimsel dörtgen belirli anlam bütünlüklerine uygulandığında, soyut olma iddialarının aksine, elle tutulur bir somutluk kazanmaktadır. Elde edilen eklemelerden yola çıkılarak ortaya kolaylıkla takip edilebilecek somut veriler çıkmaktadır. Anlam evreni tek bir göstergebilimsel dörtgenden ziyade birden fazla göstergebilimsel dörtgenden oluşmaktadır. Bu göstergebilimsel dörtgenler birbirinden türeyen ve birbirini tamamlar niteliktedir (Yücel, 2015, s.137-138). Göstergebilimsel dörtgen aracılığıyla soyut veriler somut verilere dönüştürülmektedir. Anlam evrenini birden çok göstergebilimsel dörtgenle yansıtmak gerekmektedir. Bunun nedeni anlamın sınırının olmaması ve anlam evrenini oluşturan yapıların ancak bu sayede ortaya konabilecek olmasıdır. Bu süreçteki anlam evrenini ortaya koyan somut yapılar birbirini tamamlamakta ve birbirinden türemektedir.

Göstergebilimsel dörtgende bulunan herhangi bir terimden yola çıkılarak diğer üç terim kolayca belirlenebilir. Bunun dışında göstergebilimsel dörtgende bulunan her bir terimden yola çıkılarak başka anlamsal evrenler ortaya konabilir (Yücel, 2015, s.138). Yücel (2015)'te ortaya konan kavramlar ve çizgeleştirilen göstergebilimsel dörtgenlerden yola çıkılarak, göstergebilimsel dörtgenden türeteceğimiz başka terimlere ve anlam evrenlerine bakıldığında aşağıdaki durumlar ortaya çıkar:

- A<sub>1</sub> : benliğini yaşayamama
- A<sub>2</sub> : benliğini yaşayabilme
- A<sub>1</sub> : kendini gerçekleştirememe
- A<sub>2</sub> : “ben” olabilme

Bu örnekçenin terimlerinin, alanyazında da söylendiği gibi, nesnel gerçekliği yoktur; çünkü benliğini yaşayamama ve “ben” olamama durumu her kültürde ve toplumda /tutsak/ olmaktan kaynaklanmayabilir. Bu türlü

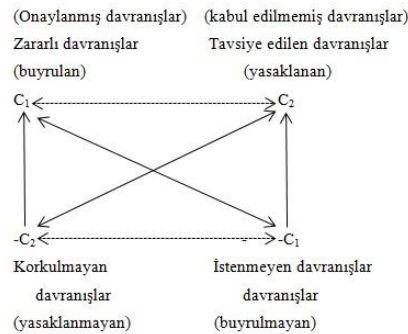
anlamsal eklemler anlamsal düzeyde sona kadar gidilebilir. Örneğin toplumsal değer yargıları /tutsak/ olma ve /özgür/ olma bağlamında değerlendirilebilir. Özgürlüğün toplumsal kurallara uyma, tutsaklığın kurallara uyulmadığı takdirde toplum dayatmalarına karşılık olarak geldiği düşünülebilir. Bunun sonucunda da şöyle bir göstergebilimsel dörtgen oluşturulabilir:



Toplum değerlerine uygun yaşayarak ahlaklı olma, uygun davranış sergileme, saygılı olma gibi ahlaki değer yargıları toplum değerleri bağlamında değerlendirilebilir ve böylelikle birbirleriyle uyumlu dizgeler ortaya çıkabilir. Her iki dizgenin terimleri arasında sekiz bağıntı kurulabilir:

- a) Tutsaklık açısından
- $A_1 \sim B_1$ : zararlı
  - $A_1 \sim B_2$ : tavsiye edilen
  - $A_1 \sim -B_1$ : zararsız
  - $A_1 \sim -B_2$ : tavsiye edilmeyen
- b) Tutsak olmayan açısından
- $-A_1 \sim B_1$ : zararlı
  - $-A_1 \sim B_2$ : tavsiye edilen
  - $-A_1 \sim -B_1$ : zararsız
  - $-A_1 \sim -B_2$ : tavsiye edilmeyen

Bu değerlendirmenin yanı sıra özgürlük ve toplumsal değerler açısından benzer bir bağıntı kurularak şöyle bir göstergebilimsel dörtgen oluşturulabilir:



Burada  $A_1$  ve  $A_2$  terimlerinin C terimiyle bağdaştırılması söz konusudur. Bunun sonucunda 8 bağıntı elde edilebilir. Aynı terimlerin  $-A_1$  ve  $-A_2$  terimleriyle de bağdaştırılması olası bağıntılara yol açabilir.

a) Özgürlük açısından

— $A_2 \sim C_1$ : istenen	— $A_2 \sim -C_1$ : istenmeyen
— $A_2 \sim C_2$ : korkulan	— $A_2 \sim -C_2$ : korkulmayan

Bu bağlaşımlar toplum tarafından ortaya konan ya da yaşanmasına izin verilen davranışlar olarak ele alınınca,  $A_1$ /tutsak/ olması, dolayısıyla da “korku” değişmez bir terim olarak kabul edilirse  $A_2$ 'nin olduğu yer de ben olma isteğiyle doldurulursa dört farklı davranış türü ortaya çıkabilir:

Bağdaşımın biçimi	Bağdaşımın yapısı
$A_1 + C_1$ (istenen)	uzlaşılır
$A_1 + C_2$ (korkulan)	uzlaşılmaz
$A_1 + -C_1$ (istenmeyen)	çatışmalı
$A_1 + -C_2$ (korkulmayan)	dengeli

Aynı biçimde  $-A_2$  değişmez bir terim olarak kabul edilirse ve  $-A_1$ 'in yeri toplumsal değerlerle doldurulursa dört ayrı davranış türü ortaya çıkabilir:

Bağdaşımın biçimi	Bağdaşımın yapısı
$-A_2 + B_1$ (zararlı)	uzlaşılmaz
$-A_2 + B_2$ (tavsiye edilen)	dengeli
$-A_2 + -B_1$ (zararsız)	uzlaşılabilir
$-A_2 + -B_2$ (tavsiye edilmeyen)	çatışmalı

## SONUÇ

Bu çalışmada göstergebilimin metin çözümleme için ortaya koyduğu kuramsal bilgilerden faydalanılarak “Benlem” öyküsü çözümlenmiştir. Ö1 (Memedali), kendini gerçekleştirilmeye çalışan bir eyleyendir. Ö3'ün (İdiris) evinin bulunduğu esenliksiz uzama girip çıktıktan sonra kendini gerçekleştirdiği ve bir dönüşüm yaşadığı saptanmıştır. Ö1 etken özne konumuna gelip ikinci kesitte düşünen bir özne olarak ortaya çıkmaktadır.

Metinde Ö1 (Memedali) ve Ö4'ün (Anlatıcı) aynı özne olduğu saptanmıştır. Ö1, Ö4'e seslenmekte ve Ö4 konuşmaya başlamaktadır. Sonrasında nesnelere ve Ö1'in annesinden bahsedilirken her iki özne de birbirine yakınlaşmakta, aynı payda da buluşup bütünleşmektedir. Ö2 (Ağam), kendini gerçekleştirmiş, güçlü ve otoriter bir eyleyendir; ancak Ö3 (İdiris)'ün bulunduğu esenliksiz uzama girip çıktıktan sonra rahatsız, sıkıntılı ve yorgun bir duruma dönüşmektedir. Ö3, iki farklı eyleyen durumunda bulunmaktadır. İlk durumda acımasız ve sert, sonrasında ise aciz ve acınacak bir durumdadır.

Metinde uzamlar Ötegeçe, Cahan, İdiris'in evi ve Memedali'nin evi olarak saptanmıştır. Memedali'nin evinin dışındaki uzamlar esenliksiz bir görünüm sergilemektedir. Zaman kullanımı ise anımsama zamanı ve yaşanmış zaman etrafında şekillenmektedir. Anımsama zamanı öyküleme zamanına, yaşanmış zaman da öykü zamanına gönderimde bulunmaktadır.



Ö1, değer nesnesine ulaşmak isteyen /istemek/, /bilmek/ ve /muktedir olmak/ kiplikleriyle donatılmış bir eyleyendir. Kendini gerçekleştirdikten sonra *istek, bilgi ve güçle* donanmış bir “özne” konumuna gelmiştir. “Ben” olma çabasını güderken “ben” olmayı başarıp tutsaklıktan özgürlüğe giden bir dönüşüm yaşayarak kendini gerçekleştirmiştir.

Öykünün temel göstergebilimsel dörtgeninden yola çıkılarak iki göstergebilimsel dörtgen daha oluşturulmuştur. Bunun yanı sıra göstergebilimsel dörtgene ait bir terimden yola çıkılarak başka anlamsal evrenler ortaya konmuştur. Böylelikle öykünün anlam evreni tek bir göstergebilimsel dörtgenle değil birbirini bütünleyen ve birbirinden türeyen dörtgenlerle çözümlenmiştir. Metnin anlamsal ve kavramsal yapısı ayrıntılı bir biçimde ortaya konmuştur.

Türk edebiyatında Tahsin Yücel’in eserleri üzerine yapılmış çeşitli göstergebilimsel çözümler bulunmaktadır. Kıran (1999) “Ben ve Öteki” adlı öyküleri anlatıcı türü, kişi, zaman, uzam ve Coquet’nin özne kavramını ele alışları üzerinden incelemiştir. Çalışmada Memedali ve iç öyküsel anlatıcının birlikte hareket etmesi, bunun yanı sıra birinci çoğul şahıs adının kullanılması iki öznenin de birlikte anılması ve değerlendirilmesine neden olmaktadır. Zaman zaman ise özneler birbirinden ayrılmaktadır. Çalışmamızda da Ö1 ve Ö4’ün zaman zaman birleştiği saptanmıştır. Bu çalışmaya konu olan metinde Ö1’in kişilik değişimi ve gelişim sürecine ilişkin belirlemeler Kıran (1999)’da belirlenen öykü kitabının tamamına ilişkin yaptığı kişilik değişimine ilişkin belirlemelerle koştur bir görünüm sunmaktadır.

Tilbe ve İşler (2008)’de, Yücel’in “Kumru ile Kumru” adlı eserindeki, Yarma Haydar ve evlenip birlikte İstanbul’a göç ettikleri Kumru adı verilen kadın kahramanın yaşadıkları değişim ve farklılaşmalar ele alınmıştır. Çalışmada kapitalist sistemin onların üstüne bir karabasan gibi çöktüğü, birbirlerinden uzaklaşarak değişime uğradıkları ve trajik bir sona vardıkları sonucu ortaya konmuştur. Çalışmada her bir değişim uzamsal bir yansımanın sonucu olarak gösterilmiştir. Tilbe ve İşler (2008)’de olduğu gibi benlem öyküsünde de uzam ve uzamların değişimi eyleyenler üzerine etki etmektedir. Uzamın esenlikli/esenliksiz bir görünüm sergilemesi Ö1’in davranış ve tutumlarını değiştirmektedir. Ö1’deki değişimlere “kendini bulma” isteğinin olduğu kadar uzamın da etkisi bulunmaktadır. Ö1, Ö3’ün evine girmeden önce farklı girdikten sonra farklı davranışlar sergilemektedir. Bu durum Ö1’in üzerindeki uzamsal etkinin bir göstergesi olarak ortaya çıkmıştır. Metinde uzamın kişilere etkisi sadece Ö1 ile sınırlı kalmamaktadır. Ö2, uzam değiştirip Ö3’ün yanına gittiğinde ve Ö3’ün yanından ayrıldığında kişilik değişimi yaşamaktadır. Bu değişim Ö3’ten kaynaklanmakla birlikte uzamsal değişimin etkisinden de kaynaklanmaktadır. Ö3 ise dışarıda farklı bir kişilikte evinde ise farklı bir kişilik yaşamaktadır. Bu da uzamın Ö3 üzerindeki etkisini ortaya koymakta ve çalışmada olduğu gibi bu durumun başka çalışmalarda da saptandığı görülmüştür.

Göstergebilim kuramı kullanılarak Tahsin Yücel'in çalışmaları üzerine yapılan çözümlerinin dışında Türk edebiyatı üzerine yapılan çözümler de bulunmaktadır. Öztokat (2015) Anadolu Halk Masallarına göstergebilimsel bir açıdan yaklaşarak Tembel Ahmet masalını göstergebilimsel olarak incelemiştir. Tembel Ahmet çözümlene boyunca bir değişim ve dönüşüm yaşamaktadır. Tembelligiyle ün salan Ahmet kendini aşmaya yönelik sınamalardan başarıyla geçmiştir. Ayrıca çözümlene Ahmet'in çocukluğundan yetişkinliğine kadar olan süreci de anlatmaktadır. Çalışmada ise Ö1 de Tembel Ahmet eyleyeni gibi değişim ve dönüşüm yaşamaktadır. Yaşadığı bu değişim ve dönüşüm Ö1'i başka bir kişilik haline getirip kendini bulmasını sağlamaktadır. Ö1 değişim yaşamadan önce korkak ve çekingen bir görünüm sergilemektedir. Öztokat (2015)'te olduğu gibi çalışmada da Ö1 kendini aşmaya yönelik kendini çeşitli sınamalara tutarak cesaret ve benlik duygusunu kazanma girişiminde bulunmakta ve sonuç olarak da başarılı olmaktadır. Çalışma bu bağlamda Öztokat (2015)'in saptamalarıyla benzerlik göstermektedir.

Uzdu Yıldız'da (2019b) ele alınan "Hasan Boğuldu" öyküsü içi içe geçmiş iki anlatıdan oluşmaktadır. Çözümlemede anlatı kesitlere bölünüp her kesitin eyleyenler şeması oluşturulup sonrasında anlatıda yer alan kişiler kiplikler açısından incelenmiştir. Çözümlemede farklı kişiler farklı eyleyenler olarak görülmektedir. Uzdu Yıldız'da (2019b) Hacer ilk olarak anlatıcıya yardım ederken sonrasında anlatma eyleminin öznesi olmuştur. Anlatıcı ise önce özne sonrasında gönderen olmuştur. İç anlatıda Emine önce nesne sonra özne olmuştur. Çalışmada da, ortaya konan eyleyenler çizgesine göre, farklı kişiler farklı eyleyenler olarak görünmektedir. Ö1, ilk kesitte hem özne hem gönderen hem de gönderilen durumunda bulunurken Ö1'in gönderilen olduğu ikinci kesitte özne Ö2'dir. Bunun yanı sıra Ö2 ilk kesitte yardımeden konumundadır. Ö3 ise ilk kesitte engelleyen olurken, ikinci kesitte farklı eyleyenler konumunda bulunarak nesne ve gönderilen olmaktadır. Çalışma, Uzdu Yıldız (2019b) ile eyleyenlerin sahip oldukları kiplikler açısından da benzerlik göstermektedir. Hacer, Emine ve anlatıcı Ö1 ile /bilmek/ ve /muktedir olmak/ kipliklerine sahip olma açısından benzerlik göstermektedir. Ö1 de bu eyleyenler gibi söz konusu kipliklere sahip olup anlatıcı izlencesinin diğer aşamalarına geçebilmektedir. Bunun yanında anlatıcı ve Hasan Ö1 ile /istemek/ kipliği açısından benzerlik göstermektedir.

Uzdu Yıldız (2019a)'da başta Ahmet Cemil olmak üzere romanın diğer anlatı kişileri de göstergebilimsel açıdan incelenmiştir. Çalışmada edinimi başarıyla gerçekleştirecek kipliklere sahip olarak öznenin varlığını gerçekleştirdiği ortaya konmuştur. Çalışmamızda Ö1 ve Ö2 /istemek/, /bilmek/ ve /muktedir olmak/ kipliklerine sahiptir. Ahmet Cemil kiplikler açısından Ö1 ve Ö2 ile benzerlik göstermektedir. Her üç eyleyen için, Ahmet Cemil için birinci ve dördüncü kesitte, /zorunda olmak/ kipliği bulunmamaktadır. Bu durumda Ahmet Cemil, birinci ve dördüncü kesitte, Ö1 ve Ö2 eylemlerini bir zorunluk altında kalmadan gerçekleştirmektedir.

Uzdu Yıldız (2019a)'da yer alan beşinci kesitte ise Ö1 ve Ö2 ile sadece /bilmek/ ve /muktedir olmak/ kiplikleri açısından benzerlik görülmektedir. Ö1'de Uzdu Yıldız (2019a)'daki ikinci, üçüncü ve beşinci kesitlerin aksine hiçbir zaman /zorunda olma/ kipliği var olmamıştır. Ahmet Cemil, Ö1 ve Ö2 durumlarını ve kendi varolmalarını kipliklerin yardımıyla gerçekleştirmektedir. Bu da gerçek öznenin edinç aşamasında sorguladığı kiplikler *istek, bilgi ve güç* bileşenleriyle donanmadıkça eylemini gerçekleştiremeyeceğini ve amacına ulaşamayacağını göstermektedir. Anlatı kişilerinin dönüşümü farklı anlatılarda incelenen öznelerde göstergebilimsel çözümleme araçları ile belirgin bir şekilde gözlemlenebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında bir metni çözümlerken göstergebilim kuramının çözümleme araçlarının metnin derin yapısında bulunan temel anlama/anlamlamaya ulaşmaya yardımcı olduğu anlamına gelmektedir.

### KAYNAKÇA

- Adam, J. M. (1990). *Le texte narratif traité d'analyse textuelle des récits*. Paris: Editions Nathan.
- Bertrand, D. (2000). *Précis de sémiotique littéraire*. Paris, Fransa: Editions Nathan Her.
- Courtés, J. (1976). *Introduction à la sémiotique narrative et discursive méthodologie et application*. Paris: Hachette.
- Courtés, J. (1991). *Analyse sémiotique du discours: de l'énoncé à l'énonciation*. Paris: Hachette.
- Domerc, J. (1969). La glossématique et l'esthétique. *Langue Française*, 3, 102-105. [https://www.persee.fr/doc/lfr\\_0023-8368\\_1969\\_num\\_3\\_1\\_5440](https://www.persee.fr/doc/lfr_0023-8368_1969_num_3_1_5440)
- D'Entrevernes, G. (1979). *Analyse sémiotique des textes*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Everaert-Desmedt, N. (2000). *Sémiotique du récit*. Bruxelles: Editions De Boeck Université, Bruxelles.
- Floch, J. M. (1990). *Sémiotique, marketing et communication sous les signes, les stratégies*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fontanille, J. (1999). *Sémiotique et littérature essais de méthode*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Greimas, A. J. (1966). *Sémantique structurale recherche de méthode*. Paris: Librairie Larousse.
- Greimas, A. J. (1976). Pour une théorie des modalités. *Langage*, 10(43), 90-107. [https://www.persee.fr/doc/lgge\\_0458-726x\\_1976\\_num\\_10\\_43\\_2322](https://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1976_num_10_43_2322)
- Greimas, A. J., Courtés, J. (1979). *Sémiotique dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Classiques Hachette.
- Greimas, A. J. (1983). *Du sens II essais sémiotique*. Paris: Editions du Seuil.
- Guillemette, L. ve Lévesque, C. (2016). La narratologie. <http://www.signosemio.com/genette/narratologie.asp>, (Erişim Tarihi: 05. 02. 2020).
- Günay, V. D. (2004). Fransız göstergebilimde yeni açılımlar. *Dilbilim*, 29-46. <https://dergipark.org.tr/pub/iudilbilim/issue/1086/12292> (Erişim Tarihi: 05. 02. 2020).
- Günay, V. D. (2013). *Metin bilgisi*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.
- Hébert, L. (2006). L'Analyse figurative, thématique et axiologique. <http://www.signosemio.com/greimas/analyse-figurative-thematique-axiologique.asp> (Erişim Tarihi: 05. 02. 2020).
- Hébert, L. (2013). Introduction à l'analyse des textes littéraires: 41 approches. <http://www.signosemio.com/documents/approches-analyse-litteraire.pdf> (Erişim Tarihi: 05. 02. 2020).

- Hjelmslev, L. (1966). *Prolégomènes à une théorie du langage*, Çev. Anne-Marie Leonard. Paris: Les Editions de Minuit.
- İşeri, K. (2000), “Yolcu İle Yılan” adlı masalın göstergebilimsel çözümlemesi, *Ana Dili Dergisi*, 18, 12-27. <http://www.ansiklopedim.com/detay/2075/Ceyhan-Nehri.htm> (Erişim tarihi: 5.02. 2020).
- Kıran, A. (1999). Ben ve ötekiler. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 153-172.
- Kıran, Z., Kıran, A. (2007). *Yazınsal okuma süreçleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Kıran, Z., Kıran, A. (2013). *Dilbilime giriş*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Öztokat, N. (2015). Anadolu masalına göstergebilimsel bir bakış. *Milli Folklor Dergisi*, 27 (108), 60-73. <http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=108&Sayfa=57> (Erişim Tarihi: 05. 02. 2020).
- Schmitt, M. P., Viala, A. (1982). *Savoir-lire précis de lecture critique*. Paris: Didier.
- Tilbe, A., İşler, E. (2008). Tahsin Yücel'in Kumru ile Kumru'sunda kişi/uzam ilişkisi. *Dilbilim*, (20), 1-18.
- Uzdu Yıldız, F. (2019a). Mai ve Siyah romanının göstergebilimsel çözümlemesi. *Söylem Filoloji Dergisi*, 4 (2), 254- 281.
- Uzdu Yıldız, F. (2019b). Hasan Boğuldu öyküsünün göstergebilim kiplikleri açısından incelenmesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 6(2), 553- 568.
- Yücel, T. (1990). Le projet sémiotique ou la narrativité généralisée. *Dilbilim*, 9, 17-24.
- Yücel, T. (1983). *Ben ve Öteki*. İstanbul: Ada Yayınları.
- Yücel, T. (2005). Sanma, bilme, inanma. *Dilbilim*, 13, 165-174.
- Yücel, T. (2015). *Yapısalcılık*. İstanbul: Can Yayınları.

<b>Makale Bilgisi:</b> Akşehirli, S. (2020). Türkçede <i>-lı</i> Ekli Türemiş Bileşiklerde Taban Türleri. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:7, Sayı:1, ss. 25-44.	<b>Article Info:</b> Akşehirli, S. (2020). Base Types of Compounds Derived with the <i>-lı</i> Suffix in Turkish. DEU Journal of Humanities, Volume:7, Issue:1, pp. 25-44.
<b>Kategori:</b> Araştırma Makalesi	<b>Category:</b> Research Article
<b>Gönderildiği Tarih:</b> 16.01.2020	<b>Date Submitted:</b> 16.01.2020
<b>Kabul Edildiği Tarih:</b> 04.02.2020	<b>Date Accepted:</b> 04.02.2020

## TÜRKÇEDE *-LI* EKLI TÜREMİŞ BİLEŞİKLERDE TABAN TÜRLERİ

Soner Akşehirli\*

### ÖZ

Bileşiklerin sınıflama ölçütlerinden biri olan biçim-sözdizimsel sınıflama kurucu birimler arasında tümcesel ilişkilerin bulunup bulunmamasına bağlı olarak yapılır. Bu çerçevede kök ve eylemcil olmak üzere iki ana tür bileşikten söz edilmektedir. Kök bileşikler kurucu birimler arasında herhangi bir sözdizimsel ilişkinin bulunmadığı, kimi dillerde bileşik belirticisi bir birimle ve çeşitli anlam ilişkileri ile birbirine bağlanan adlarla kurulur. Buna karşın başı eylem tabanlı bir ad olan eylemcil bileşikler, bu taban eylemle niteleyici öge arasındaki üye yapısı ilişkileriyle oluşur. Bu ikili sınıflamanın dışında, biçim-sözdizimsel bir kuruluş özelliğine sahip olan türemiş (parasyntetic) bileşikler dilbilgisel ya da varsayımsal bileşik tabanlarına gelen bir türetme eki ile oluşan ve çıktısı sıfat olan bileşik türleridir. Aynı zamanda türemiş bileşiklerin dış-merkezli bileşik türlerinden biri olduğu düşünülmektedir. Hem bileşmenin hem türetmenin bir arada görülmesinin yanı sıra, bu bileşiklerin taban yapıları da ilgi çekici özellikler göstermektedir. Bu çalışmada Türkçede *-li* eki ile oluşan türemiş bileşiklerin tabanlarına ilişkin bir sınıflama önerilmektedir. Söz konusu ekin Türkçede son derece üretken bir biçimde adlardan sıfat üretmesi nedeniyle, bu tür türetimlerin türemiş bileşiklerden ayırt edilmesi için *-li* biçimli yapıların Türkçe Ulusal Derlem’de (TUD) sorgusu yapılmış ve türemiş bileşikler *ad-li* biçimindeki sıfatlardan ayırt edilmiştir. İnceleme sonucunda Türkçede *-li* ekli türemiş bileşiklerin dilbilgisel, kök bileşik ve varsayımsal olmak üzere üç farklı türde tabandan oluştuğu görülmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** bileşikler, türemiş bileşik, *-li* eki

\* Doç. Dr., Ege Üniversitesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, soner.aksehirli@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9276-968X

## BASE TYPES OF COMPOUNDS DERIVED WITH THE *-LI* SUFFIX IN TURKISH

### ABSTRACT

Morphosyntactic criteria used in the classification of compounds is based on whether syntactic relationships hold between constituent units or not. In this framework, two main types of compounds are mentioned: root and synthetic. Root compounds are constructed with nouns that do not hold any syntactic relations between them and with a compound marker in some languages. On the other hand, the head of synthetic compounds is a verb-based noun and there is an argument structure relations between this base verb and modifier of the compound. In addition to this binary classification, parasynthetic compounds with morpho-syntactic configurational properties, produce compound-adjectives by affixation of derivational morpheme to grammatical or hypothetical bases. Parasynthetic compounds are also considered to be one of the exocentric compound types. Besides the co-existence of both compounding and derivation, these kinds of compounds are also interesting in terms of base types. In this study, it is proposed a classification of base types of paraynthetic compounds with *-II* suffix. Because this suffix very productive in derivation of nominal adjectives, Turkish National Corpus (TNC) is used to distinguish between these derivations and parasynthetic compounds. As a result of corpus inquiry, it is seen that parasynthetic compounds with *-II* suffix occur in terms of three different type bases in Turkish: grammatical, root compounds and hypothetical base.

**Keywords:** compounds, parasynthetic compounds, *-II* suffix

### GİRİŞ

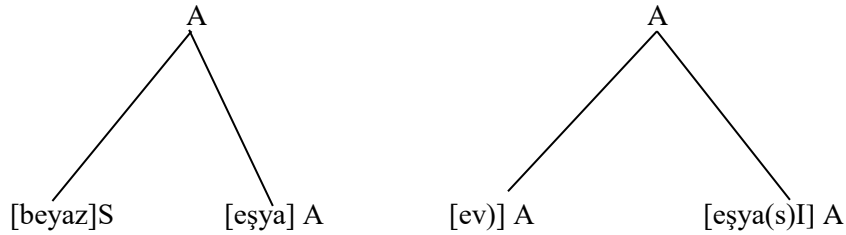
Sözcük oluşum biçimleri arasında tipolojik özelliklerden bağımsız olarak dünya dillerinde en yaygın olarak görülen türün bileşme olduğu yolunda genel bir kabul bulunmaktadır. (Scalise ve Vogel 2010, s.1) Bu nedenle kuramsal ve uygulamalı dilbilim çalışmalarında bileşme ve bileşikler önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışmalar çoğunlukla bileşiklerin dilbilgisinin hangi bileşeninde olduğu, tanımlanması ve sınıflandırılması, öbek ve bileşik arasındaki ayrım ölçütlerine odaklanmaktadır. Bileşiklerin sınıflandırılma ölçütlerinden biri olan merkezlilik, genellikle iki sözcükten oluşan bileşik yapılarında sözcüklerden birinin biçim-sözdizimsel ve/veya anlamsal açıdan bileşiğin başı olup olmamasına dayanan bir olgudur. Alan yazında bileşikler için yapılan sınıflamaların (Bisetto ve Scalise, 2005) tümünde kullanılan bu ölçüt, biçimbilimsel açıdan karmaşık sözcüklerin öbek-yapı kurallarının genişlemesi ile olduğu (Selkirk, 1982) yolundaki kuramsal görüşe dayanır. Ancak merkezlilik ölçütünün biçim-sözdizimsel ve anlamsal açıdan iki boyutunun olması nedeniyle kimi zaman belirsiz sınıflamaların yapılabildiği de görülmektedir. (Bisetto ve Scalise, 2005) Sözelimi Allen'in (1978) önerdiği *-DIR* Koşuluna göre (IS A CONDITION) bileşiği oluşturan sözcüklerden biri diğerinin kavramsal ya da göndergesel olarak

altulamlamasını yapıyorsa bu bileşik iç-merkezli (*endocentric*), bu koşulu sağlamayan bileşikler ise dış-merkezlidir (*exocentric*). [XY] gibi bir bileşik için bu koşul aşağıdaki biçimde simgeleştirilmektedir:

[ X Y] Y > İç merkezli

[X Y] Z > Dış merkezli

Bu koşula göre, örneğin *çamaşır makinesi* bir “makine” olduğu için iç merkezli bileşik, *ömür törpüsü* ise bir “törpü” olmadığından dış merkezli bir bileşiktir. Aynı zamanda *çamaşır makinesi* örneğinde “makine” bu bileşiğin anlamsal başıdır (*head*) ama *ömür törpüsü* örneğinde böyle bir baş bulunmamaktadır. Ancak buradaki iç ve dış merkezliliğin bütünüyle anlamsal olduğu, biçim-sözdizimsel bir dayanağının ve çıktısının olmadığı görülmektedir. Lieber (1981) ve Williams (1981) gibi araştırmacılar ise merkezlilik olgusunu anlamsal düzlemin dışında, dilbilgisel ulamların belirlenmesi için temel ayrım olarak görürler. Buna göre biçimbilimsel baş, karmaşık bir sözcüğün sözlüksel ulamını belirleyen birimdir. *Çamaşır makinesi* ve *ömür törpüsü* bileşiklerinin her ikisi de bu tanıma göre iç merkezlidir; çünkü bunların ad bileşiği olmasını sağlayan şey başın her ikisinde de (makine ve törpü) ad olması ve bir bütün olarak bu bileşiklerin adlara özgü tipik dilbilgisel davranışı sergilemesidir. Bileşiğin anlamsal özelliği ne olursa olsun, sözdizimsel baş aynı zamanda biçimbilimsel baş görevindedir. Üretici kuramdaki yansıtma ilkesi ya da Lieber’ın (1981) terimiyle sızma (*percolation*) ilkesi gereğince başın ad olması durumunda, ilk kurucunun sözlüksel ulamı bileşiğin sözlüksel ulamını belirlemede etken olmamaktadır (Scalise ve Fabregas, 2010).



Ancak ad ve sıfat ulamları arasında geçişlerin ve bulanık ulamsal görünümlerin yaygın olduğu Türkçede yansıtma ilkesinin ve dolayısıyla iç/dış merkezlilik ayrımının net olmadığı başlıca iki yapıdan söz edilebilir. Bunlardan birincisi Ad-Ad-(s)I tipik bileşik kuruluşu içinde başın sözlüksel ulamının sıfat olduğu örneklerdir. Örneğin yaygın dilbilgisel davranışı ve dağılımı sıfat olan *kuru*, *son*, *alt* sözcükleri ile kurulan *dut kuru*, *hafta sonu*, *bilinç altı* gibi bileşikler yine de bir bütün olarak ad bileşiği özelliği göstermektedir. Göksel ve Haznedar (2007, s.8) bu tür bileşiklerin, Türkçedeki sağ başlı öbek yapısının aksine sol-başlı bileşikler olduğunu ve bunların Türkçede istisna olduklarını söyler. Yani bu tür yapılar *kuru dut* gibi sıfat-ad bileşiklerinin özel bir kuruluşunu sunmaktadır. Buna karşın



Kunduracı (2013) aslında  $-(s)I(n)$  eki taşıyan kurucunun bu tür bileşiklerin oluşum sürecinde bileşme işleminden önce gerçekleşen bir sıfat > ad dönüşümüne uğradığını söyler. Bu çözümlmelerden ilki sadece istisna bir bileşme türüne vurgu yaparken diğeri bileşmenin dışında bir sözcük oluşum türü olan kaymanın da (*conversion*) türetimsel sürecin bir parçası olduğunu sezdirmektedir. Her iki çözümlleme için ortak olan şey ise sonuçta oluşan bileşiklerin, bileşik içinde birer başı olduğu için iç-merkezli olmalarıdır.

Baş öge ve buna bağlı olarak merkezlilik bakımından değişik görünüm sunan ve  $-II$  eki ile oluşan ikinci tür yapılar ise bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu tür yapılarda iki sözlüksel birim arasındaki bileşimin dışında, bu bileşiğin ikinci sözcüğü üzerinde görülen, ancak hem anlamsal hem de biçimbilimsel olarak bileşiğin bütününe bir taban olduğu  $-II$  eklenmesi söz konusudur:

- (1) a. Mavi gözlü  
b. Akdeniz kökenli  
c. Köy yumurtalı

Bauer'ın (2009) Sanskirtçe *bahuvrihi* terimi ile adlandırdığı bu bileşikler için aitlik bileşiği adlandırması da kullanılmaktadır. Bir sıfat ya da sıfat işlevli bir adla başka bir adın birleşmesinden oluşan bu tür yapılar sıfat olan bir ada sahip kişi ya da nesnelere gönderim yapar. Bu tür bileşikler, baş konumda ifade edilmemiş bir birimin olduğunu ve bu başın, bileşiğin göndergesine sahip olduğunu sezdirir. Bauer'e göre bu örnekler iç ve dış merkezlilik arasında bir derecelenme olduğunu gösterir.

Bileşme ve türetmenin birbirinden farklı sözcük oluşum süreçleri olmasına karşın, her ikisinin bir arada görüldüğü (1)'deki gibi örnekler için alanyazında *parasyntesis* terimi kullanılmaktadır (Bisetto ve Melloni, 2008) İki farklı sözcük oluşum süreci içermesi nedeniyle bu çalışmada *türemiş bileşik* olarak adlandırılan bu işlem, Türkçede, oluşturucu birimleri ne olursa olsun sondaki  $-II$  eklenmesi nedeniyle sıfat türü çıktı üretmektedir. Söz konusu oluşumlarda eklenme öncesi öbeğin başı ad olmasına karşın, eklenme sonrası yapının bütüncül olarak sıfat olması nedeniyle dış-merkezli bir görünümde söz edilebilmektedir. (1a-c)'deki örneklerin bir ad öbeğinin sıfat eklentisi olarak kullanılabilmesi ve bu ad öbeğinin olası sözdizimsel başının aynı zamanda türemiş bileşikler için öbeğin dışındaki merkez olduğu görülmektedir:

Mavi gözlü [dev]  
Akdeniz kökenli [sanatçı]  
Köy yumurtalı [kahvaltı]

Bu tür bileşiklere ilişkin bir başka önemli ve ilgi çekici özellik de türetme eki alan kurucunun bağımlı bir biçim olmasıdır.  $-II$  ekinin bağımsız ad tabanlarından yine bağımsız sıfat tabanları üreten bir ek olmasına karşın,

türemiş bileşiklerde bu eki sesbilimsel olarak üzerinde taşıyan kurucunun (\*gözlü, \*kökenli, ?yumurtalı) bağımsız bir birim olarak sözlükçede varlığından söz edilemez. Bisetto ve Melloni (2008) bu tür yapıların bütüncül olarak türemiş bileşik olamayacağını, çünkü türetme öncesi tabanın sözlüksel bir birim değil, bütünüyle sözdizimsel bir öbek yapısı olduğunu söylese de bu yaklaşımın sözlüksel bir çerçevede olduğu söylenebilir. Biçimlenme süreci dikkate alındığında yapıyı *parasyntetic* yapan şey bileşme ve türetme işlemlerinin bir arada olmasıdır.

[[[ Mavi] S [Göz] A]]AÖ – II ]]] S

Kuruluş biçimbiliminde (*construction morphology*) türetme ve bileşme olmak üzere iki şemanın birleştirilmesiyle elde edilen karmaşık oluşumun örnekleri olarak çözümlenen (Booij, 2005) türemiş bileşikler Melloni ve Bisetto'ya (2010) göre, iki sözlüksel tabanın ve bir de türetim ekinin birleşmesi ile oluştukları için üçlü bir yapıdadırlar. Bu açıdan eylemcil (sentetik) bileşiklerle benzerlik oluşturdıkları söylenebilir. Türkçede pek çok eylemcil bileşik tıpkı kök bileşikler gibi *-(s)I(n)* ekiyle kurulabildiği gibi bu ek olmadan da kurulabilmektedir:

- (2) a. Kamyon sürücüsü  
b. Ağrı kesici [ilaç]

Her iki durumda da ortak olan şey, *-I* türetim ekinin önceki tabanın daima dilbilgisel olmasıdır. Ancak türemiş bileşikler hem (1a)'da olduğu gibi ikinci kurucunun (\*gözlü) bağımsız bir birim olmaması hem de (1b)'de olduğu gibi türetim öncesi tabanın dilbilgisel olmaması açısından farklı bir görünüm sunmaktadır. Aynı zamanda eylemcil bileşiklerin ya (2a)'daki gibi doğrudan iç merkezli ya da (2b)'deki gibi başı eksiltilmiş yapılar olmasına karşın türemiş bileşikler dış merkezli bir oluşum sergilemektedir.

Türkçede *-II* eki ile kurulan dış merkezli türemiş bileşiklere ilişkin, *-II* ekinin eklendiği taban bakımından dikkat çeken iki nokta bulunmaktadır. Birincisi, Türkçenin üretkenliği en yüksek türetim eklerinden biri olan *-II* ekinin sadece türemiş bileşiklerde kullanılmamasıdır. *Başarılı, tuzlu, bakımlı, sorunlu* gibi çok sayıda bağımsız sözlükbirimde görülen bu ek, türemiş bileşik kurucusu olduğunda \*gözlü gibi bağımsız olamayan sözcükler de türetmektedir. Bu durumda *başarı* ile *göz* arasında *-II* eklenmesinin tabanı olmak bakımından bir fark bulunması gerekir. Bu konuyla ilişkili olarak Booij (2005) \*gözlü gibi sıfatların kullanımının, bir bileşik içinde yer almadıkları sürece uygun olmadığını söyler. Bu tür sıfatlar edimbilimsel gereksizlik (*non-redundancy*) ilkesine denk düşer (Ackerman & Goldberg 1996, Goldberg & Ackerman 2001). Edimbilimsel olarak bu türetimlerin engellenmesinin dışında taban adların anlambilimsel doğalarından kaynaklanan herhangi bir engel bulunmadığı görülmektedir. İkincisi, *-II* eklenmesinden önceki bileşik tabanların sözlüksel birim

olmamasıdır. Uzun (1994) Türkçedeki bileşiklerin biçimlenişinde varsayımsal taban yaklaşımının gerekli olduğunu öne sürmektedir. Buna göre, listelenmiş açık küme birimlerinin bağımlı-kapalı küme birimleri ile bitişerek açık kümeli bir türetim paradigması oluşturduğu süreçler için türetim öncesi tabanların sözlüksellik taşımadığı durumlarda varsayımsal tabandan söz edilmelidir. Uzun (1994) Türkçede varsayımsal taban olasılığını da içeren üçlü bir bileşme tipolojisi önerir:

- (I) İki bağımsız tabanda bitişme: hasır şapka, kazıklı humma, ara ver-
- (II) Varsayımsal bitişik tabanda sona ekleme: alçak gönüllü, söz dizimi
- (III) Varsayımsal ayırık tabanda içe ekleme: ense-si kalın, tüm-den gelim, sahan-da yumurta

Türkçede *-II* ekiyle kurulan dış merkezli türemiş bileşikler bu sınıflamanın ikinci ulamında yer almakla birlikte (1a-c)'deki örnekler varsayımsal tabanların tüm örnekler için aynı türde olmadığını göstermektedir. Örneğin hem *mavi gözli* hem de *Akdeniz kökenli* bileşiklerinin tabanları varsayımsal olsa da bu tabanlar dilbilgisellik açısından farklı bir görünüm sunmaktadır. Bir başka deyişle *mavi gözli*'nin varsayımsallığı sadece *mavi göz* öbeğinin taban kabul edilmesine dayanırken, *Akdeniz kökenli* için aynı zamanda bir dilbilgisellik varsayımı da söz konusudur. *Köy yumurtalı* bileşiğinin tabanı içinse dilbilgisi-dış bir varsayımsallıktan söz etmek güçtür; çünkü bu yapının *köy yumurtası* biçimindeki bir kök bileşikten türediği anlaşılmaktadır.

O halde, *-II* biriminin bağımsız ya da bağımlı sıfat üretme olasılığı ve bağımlı sıfatların görüldüğü yapılarıdaki taban farklılıkları dikkate alındığında iki temel araştırma sorusu üretmek mümkündür: (i) *-II* ekinin Türkçede bağımlı ve bağımsız türetim dağılımı nedir? (ii) Türkçede *-II* eki ile kurulan türemiş bileşiklerin taban türleri nelerdir? Bu çalışma temelde ikinci soruya odaklanmış olmakla birlikte, taban dağılımının görülebilmesi için türetimsel dağılımın da belirlenmesi gerekmektedir. Ayrıca çalışmada *-II* ekinin sözlüksel olmayan bağımlı sıfat ürettiği ve bütüncül tabanın *-II* eki olmadan dilbilgisellik koşulunu sağlayamadığı yapılarda bu ekin ad tabanlarından sıfat üretmek dışında farklı bir işlevinin olup olmadığı da tartışılmaktadır.

### 1. Veri Tabanı ve Yöntem

Türkçede *-II* ekli türemiş bileşiklerin taban türlerini belirlemeyi amaçlayan bu çalışmada, gözlemsel yeterliliğin sağlanması için veri tabanı olarak derlem kullanılmıştır. Ancak tabanlara ilişkin sıklık bilgisi amaçlanmamakta, sadece gerçekleşen veriden hareketle bu tabanların biçimsel ve anlamsal farklılıkları betimlenmektedir. Söz konusu amaç doğrultusunda ilk olarak Güncel Türkçe Sözlükte sıfat olarak listelenmiş ve *-II* eki ile türemiş tüm sözcükler belirlenmiştir. (GTS)'de bu özellikle 1480 sözcük yer almaktadır. Ardından, bu sözcüklerin bağımlı ya da bağımsız kullanım dağılımlarını

sorgulamak için Türkçe Ulusal Derlem (TUD) deneme sürümü kullanılmıştır. (TUD) 50 milyon sözcükten oluşan, 20 yıllık bir dönemi (1990- 2009) kapsayan, günümüz Türkçesinin çok sayıda farklı alan ve türlerden yazılı ve sözlü örneklerini içeren, geniş kapsamlı, dengeli ve temsil yeterliliğine sahip, genel amaçlı bir derlemdir (Aksan vd., 2012). *-II* ekli sıfatların (TUD)'daki sorgusu sadece başsözcük (lemma) üzerinden yapılmış, sözcükbiçimler sorgulanmamıştır. Sorgulanan birimin yer aldığı bağımlı dizin satırları incelenmiş ve *-II* biçimli sözcüklerin Ad(II)s + Ad biçiminde sıradan öbek içi görünümüleri ve Ad/Sıfat + Ad(II)s + Ad biçimindeki yapılar içindeki görünümüleri ayırt edilmiştir.

## 2. Bulgular ve Tartışma

(Uzun, Uzun, Aksan ve Aksan, 1992)'ye göre *-IIk* ekinden sonra üretkenliği en yüksek ikinci ek olan *-II* ad tabanlarından sıfat türetmektedir. *Kızılay gönüllüsü* gibi birkaç ad bileşiğinde ad olarak kullanımının dışında bu ekte türemiş sözcükler bir ad öbeğinin sıfat eklentisi olarak konumlanmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi *gözlü, saçlı* gibi pek çok sözcüğün edimbilimsel nedenlerle tek başlarına tümcede yer alamıyor olmalarına karşın GTS'de *-II* biçimli sözcüklerin bu nokta dikkate alınmadan bağımsız bir birim olarak listelendiği ve tanımlandığı görülmektedir. Oysa bu sözcüklerin bir bölümünün derlem sorgusunda hiçbir bağımsız kullanımına rastlanmamıştır. *-II* ekiyle oluşmuş 1480 sözcüğün derlem sorgusunda, bunların 1343 tanesinin bağımsız sıfat olarak kullanılabilirdiği, 137 tanesinin ise türemiş bileşiklerin bir kurucusu olduğu görülmüştür. Örneğin *postlu, benizli, başlı, burunlu, bucaklı, cepmeli* gibi sözcükler GTS'de birer madde başı olmasına karşın, bunların (TUD)'da bağımsız bir niteleyici olarak kullanımına rastlanmamıştır. Aşağıda bu sözcüklere ilişkin bağımlı dizin satırları örneklendirilmiştir:

W-OA16B0A-0112-34 ....sağ kolda, geniş cepmeli bir apartmanın en üst katı.

W-UG03A1B-3283-8 .....buldukları sokağa bakar şekilde tek cepmeli ve içe dönük olarak geliştiği...

W-SG03A1B-3272-2.....ve sonradan damat olan keçi postlu genç ise Dionysos'u temsil ediyor.

W-LA16B2A-0621-253.... Ejderha başlı oluklardan püskürürcesine su akıyordu.

Bu sözcüklerin ortak özelliği, sözlük tanımlarının taban adın göndergesine sahip olan anlamında ve X'i olan biçiminde sabit bir öbeğe yapılmış olmalarıdır. *Dilli, dudaklı, göğüslü, heceli, ruhlu* gibi kimi sözcükler ise bu açıdan bir farklılık göstermektedir. Bu sözcüklerin X'i olan biçimindeki anlamlarının dışında metafor ya da metonimi yoluyla oluşmuş anlamları da bulunmaktadır. Örneğin *ruhlu* sözcüğünün "canlı, etkili" gibi genişlemiş bir anlamı bulunmaktadır. Bu sözcüklerin X'i olan anlamındaki kullanımının

daima bağımlı, genişlemiş anlamda kullanımlarının ise bağımsız olduğu görülmektedir:

W-KA16B4A-0147-276.....çünkü ben çocuk ruhlu biriydim. (X'i olan)  
W-KE39C2A-2617-202 ..... asıl canlı ruhlu çalışmalarım bundan sonra başlayacaktı. (genişlemiş anlam)

Bağımsız kullanımı derlemde hiç görülmeyen ve anlam genişlemesi ile bağımsız kullanımı görülen sözcüklerin aksine, bağımlı kullanımına derlemde rastlanmayan *cilveli*, *çoşkulu*, *ilaçlı*, *kabuklu*, *paslı*, *süngerli*, *şanslı* gibi sözcükler ayrı bir grup oluşturmaktadır. Bu tür sıfatlar için öbek genişlemesi *çok* gibi derece niceleyicileri ve taban ad ya da türemiş ama ad görevli sıfatı niteleyen bir başka sıfatla yapılmaktadır:

W-OA16B3A-0737-15 ....şimdi erkeğinin etrafında cilveli dairecikler çizmekte...

W-JA16B4A-0854-96 .....geceki gibi coşkulu değildi.

W-VI31D1B-2422-405 ..... ikinci yarıya istekli başladık ama çok coşkulu olan Fenerbahçe...

W-JF02A3A-3318-8 .... Yenilen meyveler ve yenilen sert kabuklu meyveler ile turunçgilleri...

Çeşitçe (*type*) olarak bu üç derlem görünümünün dışında *-II* ekli sözcüklerin genelde hem bağımlı hem bağımsız kullanıma uygun oldukları görülmektedir. Örneğin şüpheli sözcüğü hem bir sıfat hem de ad olarak bağımsız kullanılabilmesinin yanı sıra, bağımlı kullanım örnekleri de sergilemektedir:

W-EA16B2A-1740-518 ... olaya büyük bir çarpıcılık ve şüpheli bir sevimlilik de kazandırıyor.

W-VD30D1B-2183-403 ....çağrı üzerine gelmeyen şüpheli hakkında yakalama emri...

W-JC06A1A-1999-486 .... Dikim anında virüs şüpheli fideler ayrılmalıdır.

Derlemde başsözcük (*lemma*) sorgusu yapılan 1480 sözcük içinde 1343'ünün (%90.75) uygun dilbilgisel bağlamlarda, türemiş bileşik üretmeksizin, doğrudan ve bağımsız bir niteleyici olarak kullanılabilirdiği görülmüştür. Ancak bu sayının içinde yer alan sözcükler, *şüpheli* örneğinde olduğu gibi kimi zaman bağımlı bir yapı içinde de görülebilmektedir. Bunların dışında kalan 137 sözcüğün (%9.25) ise hiçbir zaman bağımsız bir niteleyici olamayan, bir ad öbeğinin başı ile dış merkezlilik ilişkisi kuran türemiş bileşik görünümünde olduğu bulgulanmıştır. Söz konusu sözcüklerin türemiş bileşik yapıları içindeki görünümü, *-II* eklenmesinden önceki taban bakımından üç farklı ulamda değerlendirilebilir. Aşağıda bunların her biri örneklerle tartışılmaktadır.

### 2.1. Dilbilgisel Taban

Ad öbeklerinin niteleyici ya da yüklemleyici sıfatlarla genişlemesine dayanan S + A biçimindeki öbek yapısı, aynı zamanda öbek dışı bir anlamsal bileşenin eklenmesiyle ad bileşiği de oluşturmaktadır. Örneğin (3a) sıradan bir öbekken, (3b)'nin böylesi bir anlamsal bileşenle sözlükselleşmiş bir bileşik olduğu söylenebilir:

- (3) a. beyaz elbise  
b. beyaz eşya

*Beyaz elbise*, beyaz olan elbise gibi silinmiş bir yükleme döndürülebilirken, *beyaz eşya* için her zaman “beyaz olan eşya” biçiminde bir okuma söz konusu değildir.

Türemiş bileşiklerde *-II* eklenmesi öncesindeki dilbilgisel tabanlar (3a) tipindeki örneklerden oluşmaktadır.

- (4) a. uzun boylu  
b. dört haneli  
c. tek hücreli  
d. açık görüşlü  
e. sert mizaçlı

Bu yapılarda *-II* eki sesbilimsel olarak ikinci sözcük üzerinde görünse de biçim-anlambilimsel açıdan tüm ad öbeğini kapsamaktadır:

[[[ uzun] s [boy] A]]AÖ – II ]]] sö

Buradaki türetim ekinin, sesbilimsel birliktelik içinde olduğu sözcüklerle tipik bir türetim ilişkisi içinde olduğu söylenemez. *Boylu postlu* ikilemesinde olduğu gibi *boylu* sözcüğünün “uzun boylu” anlamına geldiği kısıtlı örnekler dışında, bu tür sözcüklerin türetimi edimbilimsel etkenler ve dünya bilgisi tarafından engellenmektedir. Örneğin *\*mizaçlı* sözcüğü, ek bir anlamsal bileşenle genişleme olmaksızın türetilmesi pek de mümkün olmayan bir sözcüktür; çünkü herkes “mizaçlı”dır ve bu nedenle böyle bir sözcüğün türetilmesi gereksizdir. Bunun bir başka kanıtı da pek çok örnekte *-II* ile karşıt bir türetim ilişkisi içinde olan *-sIz* ekinin türemiş bileşik yapılarında hiç görünmemesi, bunun yerine *-II* eki taşıyan sözcükten önceki sıfatla karşıtlık oluşturan başka bir sıfatın kullanılmasıdır:

- (5) a. bakımlı  
b. bakımsız  
c. sert mizaçlı  
d. \*sert mizaçsız  
e. yumuşak mizaçlı

Bu açıdan bakıldığında tabanı oluşturan ilk sözcüklerin, sadece ikinci sözcüğü niteleyen bir sıfat olmanın ötesinde hem anlambilimsel hem

de dilbilgisel olarak önemli bir işlevinin olduğu görülür. Konunun anlambilimsel yönü sıfat ve ad birleşimlerine ilişkin bir ayrıma dayanır. Temeli birleşimsellik ilkelerine dayanan bu tipolojiye göre sıfatlarla adlar arasındaki en sıradan ve yaygın birleşimsellik ilişkisi simetrik ilişkidir (Morzcyki, 2016, s.14). Simetrik ilişkide, bir önerme içindeki sıfatlar yüklemcil konuma geçtiklerinde önermenin doğruluk değeri ve gerektirimi değişmemektedir. Örneğin,

(6) Ahmet İstanbullu bir öğretmendir

önermesinin (a) Ahmet öğretmendir ve (b) Ahmet İstanbulludur, olmak üzere iki gerektirimi bulunmaktadır ve bu gerektirimler birbirine bağlı olmayıp her biri Ahmet'le ilgili bağımsız olgulardır. (7a) ve (7b)'nin her ikisi de doğruysa (7c)'de doğru olmak zorundadır:

- (7) a. Ahmet öğretmendir.  
b. Ahmet İstanbulludur.  
c. Ahmet İstanbullu bir öğretmendir. (geçerli)

Bu olgunun matematiksel ifadesi, Ahmet'in biri İstanbullu diğeri de öğretmen olmak üzere iki farklı kümenin ortak elemanı olması ile gösterilir. Bu durumda Ahmet, bu iki kümenin kesişim kümesinin elemanlarından biridir:

$$[\text{İstanbullu öğretmen}] = [\text{İstanbullu}] \cap [\text{öğretmen}]$$

Önermesel mantık açısından (7c)'nin iki öncülü bulunmaktadır:

$p$ : Ahmet İstanbulludur. (D)

$q$ : Ahmet öğretmendir. (D)

Eğer hem  $p$  hem de  $q$  doğru ise  $p \wedge q$  da doğru olmalıdır:

$r$ : Ahmet İstanbullu bir öğretmendir. (D)

$$[\text{İstanbullu öğretmen}] = \lambda x. [\text{İstanbullu}] .(x) \wedge [\text{öğretmen}] .(x)$$

Bu tür birleşimliliğe kesişimli birleşim adı verilir ve kesişimli birleşimde yer alan sıfatlar da kesişimli sıfatlardır. Kimi sıfatlar ise adlarla bir kesişimlilik ilişkisi kuramaz; bir başka deyişle bu tür sıfatların yer aldığı önermelerde biri yüklemleyici diğeri de niteleyici iki öge bulunur ve önermenin konusu niteleyici ve yüklemleyici sıfatın kesişim kümesinde yer almaz:

- (8) a. Ahmet başarılı bir öğretmendir. (D)  
b. Ahmet öğretmendir. (D)  
c. Ahmet başarılıdır. (Y)

(8c)'deki önermenin (8a)'dan türetilmemesinin nedeni, Ahmet'in aynı zamanda hem başarılı hem de öğretmen kümesinin elemanı olamamasıdır. Burada Ahmet, öğretmen kümesinin bir alt elemanı olan başarılı öğretmen kümesinin bir elemanıdır. Önermesel ilişkilerde,  $p$  ve  $q$

önergeleri doğru olsa bile  $r$ 'nin geçersiz olması öncüllerden birinin yüklemleyici diğerinin niteleyici sıfat içemesinden kaynaklanır. *Başarılı* gibi niteleyici bir sıfatın bağımsız bir küme oluşturması mümkün değildir, çünkü bu tip sıfatlar bir kümenin içinde görelî bir kaplama sahiptir ve bu nedenle bu tür sıfat-ad birleşimleri alt kümeli birleşim olarak adlandırılır (Morzcyki, 2016, s. 16).

[başarılı (öğretmen) ]  $\subseteq$  [öğretmen ]

*Sert mizaçlı* türemiş bileşiğinin tabanı olan *sert mizaç* öbeğine yeniden dönecek olursak, burada sıfat –ad birleşiminin kesişimsiz bir birleşim olduğu görülür. Çünkü *sert mizaç* hem *sert* hem de *mizaç* olan bir şeye değil, mizaçlar içinde sert olanına gönderim yapar; bu durumda *sert mizaç* kümesi *mizaç* kümesinin bir alt kümesidir.

[sert (mizaç) ]  $\subseteq$  [mizaç ]

Türemiş bileşiklerin dilbilgisel tabanlarında yer alan sıfatların tümü kesişimsiz birleşim oluşturan niteleyici sıfatlardır. Ancak böylesi bir tabana –II türetim eki geldiğinde oluşan bileşik sıfat, öbek oluşturmak için zorunlu baş adla bir araya geldiğinde, bu bileşik sıfatla baş ad arasındaki ilişki bir kesişimlilik oluşturur. Örneğin *sert mizaçlı öğretmen* öbeği hem *sert mizaçlı* hem de *öğretmen* olan bireyleri kapsayan bir kesişim kümesi oluşturur.

[sert mizaçlı öğretmen ] =  $\lambda .x$  [sert mizaçlı ]  $.x \wedge$  [öğretmen ]  $.x$

Bu çözümlenmeye göre türemiş bileşiklerin dilbilgisel tabanlarında yer alan sıfatlar sadece tabanın ad ögesini nitelemekle görevli değildir. Bunlar aynı zamanda tek başına bir nitelik oluşturamayan *mizaç*, *göz*, *saç*, *burun* gibi sözcüklerle, onların alt kümesini oluşturan bir niteleme ilişkisi kurarak, oluşan birleşimin bir başka adın niteleyicisi olabilmesini sağlarlar. Öte yandan, bu alt kümeli birleşim bütüncül bir taban olarak –II ekini aldığıında ortaya kesişimli birleşim ilişkisi kuran bir sıfat çıkar. O halde buradaki –II eki *başarılı*, *tuzlu*, *bakımlı* gibi ad tabanlarını sıfatlaştırdığı örneklerden farklı olarak, tabanın anlambilimsel doğasını değiştirir. –II ekinin bu özelliği *İstanbul*, *bahriyeli* gibi yer ve kurum aitliği belirten örneklerde de olmakla birlikte, dilbilgisel tabanlı türemiş bileşiklerdeki kesişimsiz sıfatı kesişimli bir tabanın kurucusu haline getirmesi bakımından farklılık göstermektedir.

Dilbilgisel tabanların sıfat ögesi ile –II eki arasındaki bir diğer etkileşim de dilbilgisel düzlemde gerçekleşir. Hangi türden olursa olsun sıfatlar, bir ad öbeğinde başın sözlüksel kütüğünün gerektirdiği bir birim olmadıkları için eklenti olarak yer alırlar. Örneğin *mavi göz* öbeğindeki *mavi* sıfatı bu öbeğin eklentisidir ve öbekte yer alıp almaması dilbilgisellik açısından bir değer taşımaz. Oysa aynı öbeğin bütüncül bir taban olduğu –II eklenmesi sonucunda oluşan öbekte *mavi* sözcüğü, öbeğin dilbilgiselliği için zorunlu bir tümlece dönüşür:



- (9) a. Ahmet mavi gözlüdür.  
b. \*Ahmet gözlüdür.

Bu durumda *-II* ekinin, öbekteki bir eklentiye zorunlu tümlece dönüştürmek gibi önemli bir işlev daha yerine getirdiği görülür. O halde *-II* ekinin, söz konusu öbeklerde türetimsel bir birim olmanın ötesinde *mavi göz* gibi varsayımsal bir tabanı tümleç olarak gerektiren bir baş konumuna yükseldiği söylenebilir. Ekin bu özelliği, kök ad bileşiklerindeki *-(s)I(n)* eki ile koşutluk göstermektedir.

Dilbilgisel tabanlara özgü ikincil nitelikte görünümünden de söz edilebilir. Örneğin *heceli*, *haneli*, *katmanlı* gibi kimi sözcükler, sayı/nicelik gibi sadece tek bir tip sıfatla birleşebilmektedir.

- (10) a. tek heceli  
b. çok haneli  
c. çok katmanlı

Öte yandan, her ne kadar dilbilgisel ve üretici bir süreçle oluşmuş bir taban söz konusu olsa da derlem bulgularına göre ek bir anlamsal bileşenle bu tür bileşiklerin içinde *açık görüşlü*, *açık uçlu* gibi güçlü bir sözlükselleşme eğiliminde olan örnekler olduğu görülmüştür.

## 2.2. Kök Bileşik Taban

Bileşiğin biçimlenişe ilişkin sınıflamalarda kullanılan sözdizimsel ölçüte göre bileşikler kök ve eylemcil olmak üzere ikiye ayrılır. Eylemcil bileşikler, baş ögenin eylemcil yani ad tabanlı bir eylem olduğu, aynı zamanda tıpkı eylem öbeklerinde olduğu gibi taban eylemle bileşiğin diğer ögesi arasında tümcesel ilişkilerin kurulduğu bileşiklerdir (Uzun, 2006, s.42). Bir başka deyişle eylemcil bileşiklerde, tümleç konumundaki öge, baş ögenin taban eyleminin üye yapısı içinde yer alır. Bu, bileşikteki taban eylemin sözdizimsel bağ-değerlerini koruması ve içinde yer aldığı bileşikte bu ilişkinin devam etmesinin sonucudur (Booij, 2007, s. 215). Kök bileşikler ise aralarında tümcesel bir ilişki olmayan iki adın çeşitli anlamsal ilişkilerle birleştiği ad bileşikleridir. Eylemcil bileşikler varsayımsal, dilbilgisel, sözlüksel bir eylem bileşiği ya da ad-eylem geçişi yoluyla oluşmuş bir tabanın adlaştırmacı bir ekle ad bileşiğine dönüşmesi biçiminde oluşurken, kök ad bileşikleri doğrudan bir ad bileşmesi yoluyla biçimlenir. (11a)'da bir kök bileşik (11b)'de ise bir eylemcil bileşik görülmektedir:

- (11) a. masa lambası  
b. kamyon sürücüsü

Derlem bulguları, Türkçede *-II* ekinin kök ad bileşiklerine *-(s)I(n)* ekinin silinmesi yoluyla eklendiği ve böylelikle bu kök ad bileşiğinin taban olduğu sıfat işlevli türemiş bileşiklerin türetildiğini göstermektedir:

- (12) a. keçi postlu < keçi postu-lu

- b. köylü kıyafetli < köylü kıyafeti-li  
 c. kamu sermayeli < kamu sermayesi-li  
 d. fifa kokartlı < fifa kokartı-lı

Bu örneklerde yer alan *\*postlu*, *\*kıyafetli*, *\*sermayeli*, *\*kokartlı* sözcüklerinin bağımsız kullanımları bulunmamaktadır. Aynı zamanda Türkçe kök bileşiklerin oluşumunda bir bileşik belirticisi (*compound marker*) olarak görev yapan  $-(s)I(n)$  eki olmaksızın bu iki sözcük dilbilgisel bir birliktelik oluşturamamaktadır.

- (13) a. \*keçi post  
 b. \*köylü kıyafet  
 c. \*kamu sermaye  
 d. \*fifa kokart

Bu nedenle türemiş bileşik oluşumlarda kök bileşik yapılarının da bir taban olarak varsayılması gerekmektedir. Kök bileşikler varsayımsal ya da sözlüksel bir taban olduklarında, sadece  $-II$  değil diğer türetim eklerinden herhangi birini aldıklarında da sondaki  $-(s)I(n)$  ekinin silindiği görülmektedir:

- (14) a. \*çamaşır makinesici  
 b. çamaşır makineci  
 c. \*çamaşır makinesilik  
 d. çamaşır makinelik

Alanyazında  $-(s)I(n)$  ekine ilişkin başlıca iki temel görüş bulunmaktadır. İlk görüş bu ekin hem 3. Kişi aitlik yapılarında hem de ad bileşiklerinde 3. Kişi aitlik eki olduğu yönündedir (Dede 1978, Yüksek 1987, 1994, 1998). İkinci görüş ise aitlik yapılarındaki ekin kişi eki olmasına karşın bileşiklerdeki ekin bileşik belirticisi olduğu yolundadır (Aslan & Altan 2006, Göksel & Kerslake 2005, Göksel & Haznedar 2007, Göksel 2009). Kunduracı (2013) ise ikinci görüşle ortak olarak bu ekin türetimsel bir ek olduğunu söyler; ancak onun süreç-tabanlı biçimbilim çerçevesinde yaptığı çözümlmeye göre bu ekin bileşiklerdeki varlığı anlambilimsel bir gereklilikten değil bütünüyle biçimbilimsel bir kuraldan kaynaklanmaktadır.  $-(s)I(n)$  eki, iki adın bir araya gelmesiyle oluşmuş ve dilbilgisel bir taban oluşturmayan gövdelerden, çıktısı ad bileşiği olan yapıları üretmek için zorunludur. (s.118).

Türemiş bileşiklerde  $-II$  eki ile bir arada bulunamayan bu eke ilişkin kuramsal tartışmalar bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte, söz konusu dışlamaya ilişkin şu gözlemlerin önemli olduğu düşünülmektedir. Birincisi,  $-(s)I(n)$  ekinin  $-II$ ,  $-CIk$ ,  $-CI$  gibi türetim ekleriyle birlikte bulunamaması, onun sadece bir türetim eki olmadığını düşündürmektedir. Çünkü anlamsal ve türetimsel işlevleri birbirinden farklı türetim eklerinin bir arada bulunabilmesinin önünde hiçbir kuramsal engel bulunmamaktadır.

Edimbilimel gereksinimler söz konusu olduğunda *çiçeklikçi*, *çiçekçilikli* gibi türetimler her zaman olasıdır. Bu durumda \**çamaşır makinesici* yapısının bozuk olmasının başka bir nedeni olmalıdır. (Kunduracı 2013, s.76-92)'de ayrıntılı ve eleştirel biçimde ele alınan çözümlemelere ek olarak, basitçe, bu ekin herhangi bir türetme eki ile bir arada bulunamaması için, bir ad bileşiğine türetim eki geldiğinde bu eklenme sürecinin  $-(s)I(n)$  ekini gereksiz kılan bir özelliğinden söz edilebilir. Uzun'un (1994) varsayımsal taban yaklaşımı çerçevesinde, Türkçede iki adın eksiz bir biçimde bir araya geldiği durumlarda, eğer birinci adın sıfat okuması söz konusu değilse ortada dilbilgisel olmayan varsayımsal bir taban var demektir.

- (15) a. ağaç ev  
(S) (A)
- b. \*çamaşır makine  
(A) (A)

(15b) türünde yapıların bir bileşik olarak dilbilgisel ve olası sözlüksel yapıya ulaşmaları için Türkçedeki ön-tanımlı ekin  $-(s)I(n)$  eki olduğu söylenebilir. Bu ek, söz konusu varsayımsal tabanın herhangi bir türetme ya da kişi uyum eki ile biçimbilimsel bir sürece girmediği durumlarda zorunludur. Ancak bir türetme eki ya da kişi uyum eki söz konusu olduğunda bu zorunluluk ortadan kalkmakta, uyum ya da türetme ekinin varlığı, eklenme öncesi tabanı varsayarak  $-(s)I(n)$  ekinin varlığını gereksiz kılmaktadır. Bu durumda  $-(s)I(n)$  ekinin türetimsel bir işlev yerine bileşiklere özgü bir belirtici (*compound marker*) olduğunu ve bir türetim ya da uyum ekinin bu belirticiye gerek olmaksızın bileşik bir taban varsaydığını düşünmek mümkündür.

- (16) a. çamaşır makine-m  
b. çamaşır makine-n  
c. çamaşır makine-ci  
d. çamaşır makine-li

Kök bileşiklerin  $-II$  biçimli türemiş bileşiğe dönüşüm süreci, tıpkı dilbilgisel tabanlarda olduğu gibi iç merkezli bir yapının dış merkezli bir yapıya dönüşümünü de içermektedir. Bunun nedeni,  $-II$  ekinin birkaç karşı örnek dışında sıfat üreten bir ek olması ve sıfatların öbek olabilmek için üye olarak adları gerektirmesidir. Ama aynı durum, örneğin  $-CI$  eki için her zaman geçerli değildir.

- (17) a. [çamaşır makineci] AÖ [buradan taşındı] EÖ  
b. [çamaşır makineli insanlar] AÖ [daha rahat] EÖ

Dilbilgisel tabanlardan farklı olarak kök bileşik tabanlarla kurulan türemiş bileşikler için  $-sIz$  ekli bir karşıt sıfat mümkündür. Bu durumda kök bileşik tabanlara eklenen  $-II$  ekinin sözdizimsel tabanlara eklenme sürecine oranla çok daha tipik bir türetimsel işlev taşıdığından söz edilebilir.

- (18) a. şeker ilaveli  
b. şeker ilavesiz

### 2.3. Varsayımsal Taban

Uzun (1994), bileşmede görülen eklerin olmaması durumunda geriye kabul edilemez birimlerin kaldığı durumlar için farklı bir çözümlemenin gerekliliğinden ve bunun da sözlükçede bir varsayımsal taban tasarlamak olabileceğinden söz eder. Varsayımsal taban çözümlemesi yalnızca *atar damar*, *kesme şeker* gibi içe eklemeli yapılarla sınırlı olmayıp *adam asmaca*, *başkaldırı*, *güngörmüş* ve *kafatası* gibi sonekli örneklerde de bulunmakta ve hatta Uzun (1994) bunların Türkçede daha yaygın olduğunu söylemektedir. *-II* ekli türemiş bileşikler bu yaklaşıma göre varsayımsal tabanda sona ekleme örnekleri olarak görülebilir. Son ekin bulunmaması durumunda geride kalan yapı iki adım eksiz bir biçimde bileşmesinden oluşmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi Türkçedeki dilbilgisel ve sözlüksel örnekler, bu tür bileşmelerde ilk sözcüğün, diğer ölçütlerle ad olarak kabul edilse bile sıfat okuması aldığını göstermektedir. Ne var ki *-II* ekli türemiş bileşiklerin eksiz varsayımsal tabanları *mavi gözlü*, *çok heceli* gibi örneklerden farklı olarak böyle bir yoruma uygun görünmemektedir :

- (19) a. \*İstanbul doğum [-II]  
b. \*İngiliz asıl [-II]  
c. \*McCartney tasarım [-II]  
d. \*1920 tarihli [-II]  
e. \*Akdeniz köken [-II]

Bu örneklerde birinci sözcüğün ikinci sözcükle *ağaç ev*, *kağıt helva* örneklerinde olduğu gibi bir niteleme ilişkisi içinde olduğu söylenemez. Bu, yapıdaki ilk sözcüğün sıfat olup olmamasından bağımsız, bütünüyle yapıya özgü bir özellik olarak görülmelidir. Buradaki *-II* eki, tıpkı *-(s)I(n)* eki ile kurulan kök ad bileşiklerinde olduğu gibi birinci ve ikinci sözcük arasında değişken anlamsal ilişkiler kurmaktadır. *Masa lambası* bileşiğinde *masa* ve *lamba* arasındaki ilişkiyle *çamaşır makinesi* bileşiğindeki *çamaşır* ve *makine* sözcükleri arasındaki ilişkinin çok farklı olması ve bunun öngörülemez, üretken bir ilişki türü olması gibi, *-II* ekinin de benzer bir üretkenliğe sahip olduğu söylenebilir. Örneğin (19a)'da varsayımsal tabanın birinci sözcüğü ikinci sözcüğü oluşturan taban eyleme ilişkin uzamsal bir bilgi verirken, (19c)'de birinci sözcük bu kez ikinci sözcüğün taban eyleminin öznesini belirtmektedir. Bu biçimiyle bu iki örnek eylemcil bileşiklere benzer bir görünüm sunmaktadır. (19b) ve (19d-e)'deki ilişkiler ise Levi (1978) gibi araştırmacıların kök ad bileşikleri için önerdiği dönüşümselci çözümlemeye uygun görünmektedir. Ancak *-II* ekinin *-(s)I(n)* ekinden farklı olarak, eylemcil bileşiklere benzer örnekler dışında, hep aynı ad tümcecik yapısında kurulduğu görülmektedir :

İngiliz asıl < aslı İngiliz (olan)  
 1920 tarihli < tarihi 1920 (olan)  
 Akdeniz köken < kökeni Akdeniz (olan)

Bu dönüşüm öncesi varsayımsal tümcecikler Uzun'un (1994) "varsayımsal ayrık tabanda içe ekleme" olarak adlandırdığı olguyla örtüşmektedir. *Aslı İngiliz, tarihi 1920, kökeni Akdeniz* yapılarında varsayımsal tabanı oluşturan birinci sözcüğün sonundaki ek, yapıyı dilbilgiselleştirmek dışında bir bileşik oluşumunu da sağlamaktadır. Hem bu nedenle, hem de  $-(s)I(n)$  kadar olmasa da değişken ilişkiler üretmesi nedeniyle tıpkı  $-(s)I(n)$  eki gibi  $-II$  ekinin de bu tür tabanları bileşikletiren bir bileşik belirticisi (*compound marker*) olarak kabul edilmesi mümkündür. Ancak, türemiş bileşik oluşumunda, türetme öncesi yapıdaki  $-(s)I(n)$  ekinin yerini  $-II$  ekinin alması farklı bir süreçtir. Türetme öncesi dilbilgisel yapıdaki  $-(s)I(n)$  eki aitlik öbeğine aittir ve bu nedenle bir aitlik ekidir. Bu oluşum, kök ad bileşiklerinin bir bölümü için geçerli olan ve özel (*specific*) gönderimli aitlik öbeklerinin genel-geçer (*generic*) gönderimli bileşiklere dönüştüğü sözlükselleşme örnekleri ile koşutluk göstermektedir.

- (20) a. sokağın lambası > sokak lambası  
 b. aslı İngiliz (olan) > İngiliz asıllı

$-II$  ekli türemiş bileşikler için varsayılan tümcecik yapısı üretici dilbilgisi çerçevesindeki bağlama ve yönetme kuramının (Chomsky, 1982) temel ilkeleri çerçevesinde bir eş-dizinleme örneği sergilemektedir. Adıl düşürme özelliğinin görüldüğü Türkçede aitlik öbeklerinde yer alan adılların da düşürebildiği ve bu düşen adıyla tümce(cik)teki bir adın eş-dizinli olabileceği bilinmektedir. Buradaki eş-dizinlemeyi gerçekleştiren koşul, adılın düşmesine karşın aitlik öbeğinin başı üzerinde bulunan  $-(s)I(n)$  ekinin kişi ulamını kodlamasıdır. Bu durumda düşmüş adıl, baş üzerindeki aitlik eki ve tümceciğin başı olan ad arasında bir eş-dizinleme gerçekleşmektedir.

- (21) ~~araba~~<sub>i</sub> arabası<sub>i</sub> güzel olan adam<sub>i</sub>

Bu eşdizinleme dilbilgisel tabanlı türemiş bileşikler için de dönüşüm öncesi bir tümcecik olarak varsayılabilir. Ancak bu durumda oluşan türemiş bileşiğin başı dışarda kaldığından artık bir eş-dizinleme yapısı söz konusu olmayacak ve jenerik okuma söz konusu olacaktır:

- (22) ~~araba~~<sub>i</sub> arabası<sub>i</sub> güzel [olan] adam<sub>i</sub> > güzel arabalı [adam]

Dilbilgisi-dışı varsayımsal tabanlar söz konusu olduğunda (21)'deki gibi kurallı sıfatların değil, sıfat işleviyle kullanılabilen adların yer alması (23)'teki oluşumun (22)'deki oluşumdan benzeşme yoluyla gerçekleştiğini düşündürmektedir. Bu oluşumda, dönüşüm öncesi aitlik öbeğinin kişi ulamını kodlayan  $-(s)I(n)$  eki artık bir özel okuma olmadığı için silinmekte, oluşan bileşiğin belirticisi olarak kullanılan  $-II$  ise bir türetme eki olarak

zaten türetim öncesi bir taban varsaydığı için  $-(s)I(n)$  bileşik belirticisini dışlamaktadır:

(23) ~~onun~~ aslı; İngiliz [olan] şarkıcı; > İngiliz asıl-ı-lı [şarkıcı]

Böylelikle *Akdeniz köken*, *İngiliz asıl* gibi dilbilgisi-dışı yapılar  $-II$  eki ile varsayımsal bir tabana dönüşmektedir. Ancak *şair ruhlu* gibi kimi örnekler (3.1)'deki dilbilgisel tabanlarla dilbilgisi-dışı tabanlar arasında bir belirsizlik ulamı oluşturmaktadır. Her ne kadar bu örneğin sıfat işleviyle kullanılan *şair* sözcüğünün *ruh* sözcüğünü nitelediği basit bir ad öbeği biçiminde yorumlanması mümkün olsa da (TUD)'da *şair ruhlu* bileşiğinin 15 kez geçmesi, buna karşın *şair ruh* öbeğinin hiç yer almaması burada da bir dilbilgisi-dışı taban olasılığını düşündürmektedir.

### SONUÇ

Bu çalışmada biçim-sözdizimsel sınıflamada genellikle kök ve eylemcil olmak üzere iki ulamda değerlendirilen bileşiklerin, çok fazla ele alınmamış üçüncü bir türü olan türemiş bileşikler üzerinde durulmuştur. Yapının hem bileşik hem de türemiş olması her iki durumda da bu biçimbilimsel süreçlere girdi oluşturacak bir taban gerektirmektedir. Bu çalışmada Türkçede  $-CI, -III$  gibi eklerle de kurulan türemiş bileşiklerin en yaygın biçimi olan  $-II$  ekli yapılar incelenmiştir. Söz konusu ekin Türkçede çıktısı sıfat olan sözcükler üretmesi, sıfatların daima bir üye gerektirmesi ve bu üyenin, eklentisi sıfat olan ad öbeğinin başı konumunda yer alması nedeniyle,  $-II$  ekli türemiş bileşikler aynı zamanda dış-merkezli bileşik örnekleridir. Çalışmada bu ekle oluşan türemiş bileşiklerin ne tür tabanlarla oluştuğu belirlenmeye çalışılmıştır. Ancak bu ekin aynı zamanda Türkçenin en üretken eklerinden biri olması nedeniyle türetme ve türemiş bileşik üretme işlevlerini ve örneklerini birbirinden ayırt etmek için derleme dayalı bir very seti tercih edilmiştir. Sözlüksel ad tabanlarından sıfat ürettiği örnekler ayrıldıktan sonra kalan tüm yapılar türemiş bileşik olarak ele alınmış ve bunların tabanları biçim-sözdizimsel ve anlamsal açıdan sınıflandırılmıştır.

Çalışmada türemiş bileşiklerin biri dilbilgisel öbekler, biri kök bileşikler ve biri de varsayımsal olmak üzere üç farklı tabanla kurulabildiği gösterilmiştir. Bu çerçevede özellikle sıfat eklentili ad öbeklerinde yer alan sıfatların kesişimsiz birleşim kurmalarına karşın, bu öbeğin  $-II$  eki ile türemiş bir bileşiğe dönüşmesi sonucunda oluşan türemiş-bileşik sıfatın olası adlarla kurduğu ilişkinin kesişimli birleşim olması dikkat çekicidir.  $-II$  ekinin daima bir ad tabanı gerektirmesi nedeniyle *\*büyüklü*, *\*uzunlu* gibi türetimlere rastlanmaması bu ekin sıfatlaştırıcı özelliğini vurgulamaktadır. Bu ekle oluşan sıfatların daima kesişimli sıfat olması ise, sıfat olarak kullanıldıkları birleşimlerde kesişimli ilişki kuran *tahta*, *demir* gibi sözcüklerle Ad+II biçiminde oluşmuş sıfatların anlambilimsel doğasının ortak olduğunu göstermektedir.

Kök bileşik tabanların  $-II$  eki ile türemiş bileşik sıfat ürettiği örnekler, Türkçenin öntanımlı bileşik belirticisi olan  $-(s)I(n)$  eki ile başta  $-II$  olmak üzere kimi türetme ekleri arasında dizisel bir ilişki olabileceğini düşündürmekte ve Kunduracı'nın (2013, 2019) Türkçede üçüncü kişiyi kodlayan bir ekin olmadığı,  $-(s)I(n)$  ekinin aitlik öbeklerinde aitlik ulamını kodladığı, bileşiklerde ise bir bileşik belirticisi olduğu görüşünü desteklemektedir. Bu yaklaşımın, sonraki çalışmalarda diğer türetme ekleri ile kurulan türemiş bileşikler açısından da değerlendirilmesi gerekmektedir.

Son olarak, Uzun (1994) temelinde çözümlenen varsayımsal tabanlı türemiş bileşikler, diğer iki taban türünden farklı olarak öbek ya da bileşik olarak değerlendirilemeyecek dilbilgisi-dışı yapılardır. Türkçede  $-II$  dışındaki eklerle kurulan türemiş-bileşik yapıların da bu tür tabanlarının olup olmadığı sonraki araştırmalarda ele alınabilecek konulardan biridir.

**KAYNAKÇA**

- Ackerman, F. ve Goldberg, A. (1996). Constraints on adjectival past participles. *Conceptual Structure, Discourse and Language*. (Ed.). Adele E. Goldberg, 17–30. Stanford: CSLI.
- Aksan, Y., Aksan, M., Koltuksuz, A., Sezer, T., Mersinli, Ü., Demirhan, U. U., Yılmaz, H., Atasoy, G., Öz, S., Yıldız, İ. & Kurtoğlu, Ö. (2012). Construction of the Turkish national corpus (TNC). *Proceedings of the Eight International Conference on Language Resources and Evaluation (LREC 2012)*. İstanbul. Türkiye.
- Allen, M. R. (1978). *Morphological investigations*. University of Connecticut, Connecticut: Storrs.
- Aslan, E. ve A. Altan. (2006). The Role of -(s)I in Turkish indefinite noun compounds. *Dil Dergisi* 131: 57-76.
- Bauer, L. (2009). Exocentric compounds. *Morphology* (2008) 18:51–74.
- Bisetto, A. ve Scalise, S. (2005). The classification of compounds. *Lingue e Linguaggio* IV.2, 319-332.
- Bisetto, A. ve Melloni, C. (2008). Parasynthetic compounding. *Lingue e Linguaggio* VII (2), 233-259.
- Booij, G. (2005). Compounding and derivation: evidence for construction morphology. In Wolfgang U. Dressler et al. (eds.) *Morphology and Its Demarcation, Selected papers from the 11th Morphology Meeting*, Vienna, February 2004, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 109-132.
- Booij, G. (2007). *The grammar of words. An introduction to linguistic morphology*. New York: Oxford University Press.
- Chomsky, N. (1982). *Some concepts and consequences of the theory of government and binding*. Cambridge: MIT Press
- Dede, M. (1978). *A syntactic and semantic analysis of Turkish nominal compounds*. Ph.D Dissertation, University of Michigan.
- Göksel, A. (2009). Compounds in Turkish. *Lingue e Linguaggio* 2: 213-236.
- Göksel, A. ve Haznedar, B. (2007). *Remarks on Compounding in Turkish* (Ms). <http://componet.sslmit.unibo.it/download/remarks/TR.pdf> (E.T. 15.12.2018).
- Göksel, A. ve C. Kerslake. (2005). *Turkish: A comprehensive grammar*. London: Routledge.
- Goldberg, A. ve Ackerman, F. (2001). The pragmatics of obligatory adjuncts. *Language* 77.798–814.
- Kunduracı, A. (2013). *Turkish noun–noun compounds: A process-based paradigmatic account*. Ph.D. dissertation, University of Calgary.



- \_\_\_\_\_ (2019). The paradigmatic aspect of compounding and derivation. *J. Linguistics* 55 (2019), 563–609.
- Levi, J. N. (1978). *The syntax and semantics of complex nominals*. New York: Academic Press.
- Lieber, R. (1981). *On the organization of the lexicon*. Bloomington, Ind.: Indiana University Linguistics Club. [MIT Ph.D. dissertation, Cambridge, Mass., 1980].
- Melloni, C. ve Bisetto, A. (2010). Parasyntetic compounds: Data and theory. In, *Cross-disciplinary issues in compounding* (Eds.) Scalise, S., Vogel, I. John Benjamins B.V., 199-218.
- Morzycki, M. (2016). *Modification*. UK: Cambridge University.
- Scalise, S., Fabregas, A. (2010). The head in compounding. In, *Cross-Disciplinary issues in compounding* (Eds.) Scalise, S., Vogel, I. John Benjamins B.V.
- Scalise, S., Vogel, I. (2010). Why compounding? In, *Cross-Disciplinary issues in compounding*. (Eds.) Scalise, S., Vogel, I. John Benjamins B.V.
- Selkirk, E. (1982). *The syntax of words*. Cambridge MA: MIT Press.
- Uzun, N. E., Uzun, L., Aksan, Y. ve Aksan, M. (1992). *Türkiye Türkçesinin türetim ekleri: Bir döküm denemesi*. Ankara: Şirin Yayıncılık.
- Uzun, N. E. (1994) Türkçede bileşiğin biçimlenişi: Varsayımsal taban yaklaşımıyla yeni bir sınıflama. *Dilbilim Araştırmaları* (1994), 128-140.
- Uzun, N. E. (2006). *Biçimbilim: Temel kavramlar*. Ankara: Papatya Yayıncılık.
- Williams, E. (1981). Argument structure and morphology. *Linguistic Review* 1, 81–114.
- Yükseker, H. (1987). Turkish nominal compounds, in P. Avery & H. Yüksek (eds.), *Toronto Working Papers in Linguistics* 7. Department of Linguistics, University of Toronto, 83- 102.
- Yükseker, H. (1994). Possessive constructions in Turkish, in L. Johanson (ed.), *Proceedings of the Seventh International Conference on Turkish Linguistics*. Wiesbaden: Harrassowitz. 458-477.
- Yükseker, H. (1998). Turkish possessive compounds, in G. Booij, A. Ralli, S. Scalise (eds.), *Proceedings of the First Mediterranean Conference on Morphology*, Greece: University of Patras. 153-164.

<b>Makale Bilgisi:</b> Mutlu, H. (2020). Oğuz Atay'ın <i>Tutunamayanlar</i> Eserinde Başkişilerin Öznellik Arayışı. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 45-62.	<b>Article Info:</b> Mutlu, H. (2020). The Protagonists' Search for Subjectivity in Oğuz Atay's <i>Tutunamayanlar</i> . DEU Journal of Humanities, Volume: 7, Issue: 1, pp. 45-62.
<b>Kategori:</b> Araştırma Makalesi	<b>Category:</b> Research Article
<b>Gönderildiği Tarih:</b> 06.01.2020	<b>Date Submitted:</b> 06.01.2020
<b>Kabul Edildiği Tarih:</b> 29.01.2020	<b>Date Accepted:</b> 29.01.2020

## OĞUZ ATAY'IN *TUTUNAMAYANLAR* ESERİNDE BAŞKİŞİLERİN ÖZNELLİK ARAYIŞI

Hatice Mutlu\*

### ÖZ

Bu çalışmanın amacı Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar* isimli eserinin başkişileri olarak nitelendirebileceğimiz Selim Işık ve Turgut Özben karakterleri özelinde özne ve öznellik kavramlarını incelemektir. Bu çalışmada Selim Işık ve Turgut Özben öznellik deneyimleri açısından karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmaktadır. Her iki karakterin öznellik deneyimi Foucault'nun özne ve iktidar ve Althusser'in özne ve ideoloji kavramları çerçevesinde kıyaslanmakta, karakterlerin öznellik arayışlarında ne kadar özgür oldukları sorgulanmaktadır. Çalışmada Turgut Özben karakterinin Selim Işık'ın ölümüne kadar Foucault'cu anlamda bir iktidara tabi olduğu, kendi hareketlerinden sorumlu bir özne olarak öznellik arayışına girişmediği, Selim Işık karakterinin ise en başından beri parçası olmakta zorluk çektiği bu iktidar düzenin dışında bir öznellik arayışında olduğu savunulmaktadır. Turgut Özben'in içine doğduğu ideolojinin dışına çıkmayı Selim'in intiharına kadar hayal edemediği, Selim Işık'ın ise bu ideolojiyi sorgulamayı seçtiği görülmektedir. Çalışmada Özben'in delirmesi ve Işık'ın intihar etmesi göz önünde bulundurularak öznelliğin ne kadar mümkün olduğu tartışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** özne, öznellik, ideoloji, iktidar

## THE PROTAGONISTS' SEARCH FOR SUBJECTIVITY IN OĞUZ ATAY'S *TUTUNAMAYANLAR*

### ABSTRACT

The purpose of this study is to analyse the concepts of subject and subjectivity focusing on Selim Işık and Turgut Özben, who could both be positioned as the protagonists of Oğuz Atay's *Tutunamayanlar*. These two characters are compared in terms of their experience of subjectivity referring to the Foucauldian concepts of subject and power and Althusserian concepts of subject and ideology. This study

\* Öğretim Görevlisi, Ege Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu,  
haticebakanlar@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9713-0586

basically discusses how free the characters really are in their search of subjectivity. This study argues that Turgut Özben was subjected to Foucauldian power until Selim Işık's death and never attempted at a quest for subjectivity as a subject responsible for his own deeds. Selim Işık, however, is claimed to have set out on a quest for his own subjectivity. Özben does not get out of the ideology he is born into whereas Işık prefers to question it at the expense of his life. This study discusses the possibility of subjectivity considering Turgut Özben's insanity and Selim Işık's suicide.

**Keywords:** subject, subjectivity, ideology, power

## GİRİŞ

Biz kimiz? On sekizinci yüzyılın sonunda ortaya çıkan bu soru, Foucault'ya göre (2005) "İnsan nedir, dünya nedir, hakikat nedir?" gibi geleneksel felsefi sorulardan çok daha farklı bir sorudur (s.106). Foucault (2005) içinde bulunduğumuz zamanda felsefenin yeni bir faaliyet alanı yarattığını ve bu alanın "Bugün neyiz biz?" sorusu ile şekillendiğini ileri sürer. Aslında Foucault'nun (2005) asıl amacı kendisinin de dile getirdiği gibi "insanların bizim kültürümüzde özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktır" (s.58). Biz gerçekten kimiz ve nasıl "özne" haline getiriliyoruz? Her şeyden önce özne nedir? Bu sorular her ne kadar soyut sorular gibi görünse de kişinin var oluşunu ve kimlik edinme sürecini doğrudan ilgilendiren, bu bakımdan aslında hayatın tam da içinden kaynağını bulan ama cevabını bulmakta zorlanan sorulardır. Öznellik ve kimlik kavramlarına ilgiyle eğilen varoluşçular kişinin kendi varoluşunu kendi yaptığı seçimlerle koruyabileceğini iddia eder (Bezirci, 1999, s.11). Gerçekten de kişinin seçimleri onun öznelliğini kurmaya ve korumaya yeter mi? Bu ve benzeri kimlik temelli soruların, Atay'ın (2016) *Tutunamayanlar* isimli eserinin tutunamayan karakterleri için de içinden çıkılmaz sorular olduğu iddia edilebilir. Nitekim Ertuğrul (2003), Atay'ın eserlerinde gecikmiş modernlik karşısında kültürel kimlik sorununa değindiğini tespit etmiştir (s.630). Parla (2015a) *Tutunamayanlar*'ın çok farklı dillerden, çok farklı söylemlerden ve çok farklı katmanlardan oluştuğunu ima eder (s.204). Bu çok katmanlılık ve çok seslilik içinde *Tutunamayanlar*'ın uğraştığı pek çok sorunsalın yanında ağırlıklı olarak kendini tanımlama çabasında olan Selim Işık ile hayatının belli bir noktasından sonra kendini tanıma yolcuğuna çıkan Turgut Özben'in hikâyesini okuruz. Moran (2014), *Tutunamayanlar*'ın iki öyküsü ve iki başkişisi olduğunu iddia eder: "Birinci öykü Turgut Özben'in, arkadaşı Selim'in intihar nedenini araştırırken bir kişilik değişmesiyle sonuçlanan ruhsal gelişimini sergiliyor. İkinci öykü, bu araştırma süreci içinde ortaya çıkan, Selim ile ilgili bilgilerden oluşuyor" (s.267). Turgut'un kimliğini bulmak amacıyla çıktığı yolculuk okura Selim'in kimliğine dair bölük pörçük ve hem Turgut hem okur açısından hazmı zor ipuçları sunmaktadır. Moran (2014), "İstedğini başaramayan, aradığı kimliği bulamayan Selim Işık, ancak Turgut Özben'e ışık tutacak,

yol gösterecek, ona öz ben'ini bulduracaktır” der (s.284). Romanın Turgut ve Selim karakterlerinin kimliklerini sorgulama süreçleri etrafından şekil aldığı düşüncesinden hareketle, bu çalışmada kitabın bir izleği olduğunu öne sürebileceğimiz kimlik sorununa özne ve özneleşme kavramları çerçevesinde değinilecektir. Moran'ın (2014) tabiriyle romanı oluşturan iki öykünün başkışileri olarak kabul edebileceğimiz Turgut Özben ve Selim Işık'ın bir özne olarak kendilerini ne kadar inşa edebildikleri, özneleşme sürecinde nasıl sorunlar yaşadıkları incelenecek ve birini “deliliğe” vurduran, diğerini intihara vardırın özneleşme süreçlerinin özneliği tartışılacaktır. Bu amaçla, Foucault'nun (2005) özne ve iktidar ile Althusser'in (2014) özne ve ideoloji kavramlarına değinilecek ve bu kavramların Turgut ve Selim'in hayatlarındaki izdüşümleri incelenecektir.

### **1. Foucault'nun Özne ve İktidar Kavramlarının Selim ve Turgut Özelinde İncelenmesi**

Foucault (2005) özne sözcüğünün iki anlamından bahseder: “Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne” (s.63). Foucault'nun (2005) sözünü ettiği özne her iki anlamıyla da iktidara boyun eğen ve tabi olmayı kabul eden öznedir (s.63). Diğer bir ifade ile özne kendi vicdanına göre hareket ettiğini düşündüğü zaman bile iktidarın kısıcındadır. *Tutunamayanlar*'a baktığımızda Foucault'nun (2005) bahsettiği öznenin Turgut Özben'de tecessüm ettiğini söylemek mümkündür. Turgut Özben, üniversiteyi bitirdikten sonra mühendis olarak çalışmaya başlarken de Nermin ile evlenerek iki çocuk sahibi olurken de kimsenin görünürde bir zorlaması veya baskısıyla karşılaşmadan, kararlarını kendi almış “aklıselim” bir birey olarak temsil edilmektedir. Üstelik bir “aile babası” ve mühendis olarak kendi bilgisi ve vicdanı uyarınca davranmış ve hayatından memnun bir karakter olarak tasvir edilmektedir. Öte yandan Selim'in intiharı ile yaşadığı travma, Turgut'un kendisine ve yaşantısına dair yüzleşmekten yıllardır kaçındığı soruların su yüzüne çıkmasına engel olamamıştır. Selim, ölümü ile beraber Turgut'un hayatında bir travma etkisi yarattığında, Turgut'un hayalinde Selim'le bir konuşması canlanır. Bu konuşmada Turgut, Selim'in kendisine “Bilinmeyen yüzbinlerce kız içinden, üniversite kantininden birini seçtin kendine ve ona okuduğu kitapları sordun ve karşında oturup susmasını seyrettin” dediğini duyar ve cevaben kendi kararını savunurcasına “Evet; öyle oldu Selim; ne kötülük görüyorsun bu davranışında?” der (Atay, 2016, s.30). Turgut, Selim'in kendisine geride bıraktığı ve aslında bir nevi bastırıldığı “kendisini” hatırlatmasından rahatsızdır: “Nasıl olur, tam şirketin muhasebecisinden onbinpeşinyirmibeşbine bir araba almak üzereyken, tam direksiyon kursuna başlayacakken, tam bir kat parası biriktirmenin gerekliliğini düşünürken...beni kandıramazsın Selim, işime burnunu sokamazsın” (s.30). Turgut, kendisini burjuva hayatın alışkanlıklarına adapte etmişken Selim'in ölümünün hemen ardından kendisini ve alışkanlıklarını sorgulamaya hazır görünmemektedir. Foucault neoliberal

toplumlarda bireyin *homo economicus* haline getirildiğini, devletin bireylere onların çıkarlarını gözettiği ve özgürce yaşamalarını sağladığı garantisini vererek bireyleri haklar ve yasalar bağlamında değil çıkarlar ve rekabet bağlamında özneleştirdiğini iddia eder (aktaran Read, 2012, s.86). Read'e (2012) göre, özgür olduğuna ve haklarının korunduğuna inandırılan öznel haklarını değil çıkarlarını düşünerek rekabete yönelir (s.86). Turgut Özben, bu neoliberal düzende daha çok para ve mülk kazanmak üzerine kurduğu hayatından ve maddi çıkarlarından vazgeçmeye ilk başta cesaret edememiştir.

Selim ise, hayatı ve hayatın kendisini şekillendirmesini sorgusuz sualsiz kabul eden Turgut'un aksine, hayatı ve kendini sürekli sorgulayan ve hayatı oyunlarla anlamlandırmaya çalışan bir birey portresi çizer. Parla (2015a), duygularıyla hareket eden Selim Işık'tan farklı olarak Turgut Özben'in bir pozitivist olduğunu ve inandığı nedensellikleri *Hayatın Koordinatları* adını verdiği bir sistemle sözüm ona kuramsallaştırdığını ifade eder (s.208). Turgut lineer mantığa inanırken Selim zamanın ölçütlerini bozmak ve reddetmek için abes oyunlar bulan bir oyuncudur (s.208). Selim, aslında rasyonalist burjuva düzenine tabi olmayı kabul etmeyen bir özne olarak karşımıza çıkar. "Kendisiyle biraz olsun alay etmeden kendi kendine yarattığı boşluğa dayanamayan" Selim'in "Hayatım ciddiye alınmasını istediğim bir oyundu ve sen evlendin ve oyunu bozdun" sitemine Turgut'un verdiği cevap aslında boyun eğmeyen özne ile boyun eğen öznenin çarpışmasını ve boyun eğenin diğerini serinkanlı bir şekilde ezişini sergiler: "Bütün hayatımca nasıl oynayabilirdim? Sen de dayanabildin mi? Sen de ürkütücü bir gerçekle bozdun bu oyunu. Herkesin belirli bir işle uğraştığı bu kocaman dünyada yalnız başına oradan oraya sürüklendin canım kardeşim benim" (Atay, 2016, s.31).

Öznenin nasıl konumlandırıldığını anlayabilmek için Foucault'nun (2005) iktidar tanımının oldukça geniş kapsamlı olduğunu hatırlamakta fayda var: "İktidar bir eylemler kümesinin başka eylemler kümesi üstünde etkili olduğu bütünsel bir yapıdır. İktidar, davranışları ve davranışların mümkün sonuçlarını yönlendirmektir" (aktaran Keskin, 2005, s.20). Dolayısıyla Foucaultcu anlamda iktidarın gücün bir merkezde toplanması ve başka bir grup üzerinde zorla uygulanması şeklinde cisimleşmediğini, aksine davranış biçimlerimize ve gündelik hayatımıza hissettirmeden nüfuz ettiğini söyleyebiliriz. Keskin'in dikkat çektiği üzere, Foucault (2005) ayrıca iktidar ilişkilerinin çokluğundan bahseder ve bir normalizasyon toplumu olan modern toplumda iktidarın aileden okula, hastaneden hapseye her yerde olduğunu ileri sürer (s.21). *Tutumamayanlar*'ın Selim'i daha küçük yaşta, okul sıralarında bunun farkına varmış ve sonradan yazdığı şarkılarla iktidarın davranışları ve davranışların muhtemel sonuçlarını hedef aldığını nükteli bir şekilde gözler önüne sermiştir:

Sevmedim okulu önce,  
'Öğretmenim' tutmadı yerini annemin (bence.)

Beni Çingenelere vermek istemeseydi  
 Babam, bir dev anası gibi  
 Görünen öğretmenden kaçardım (ne iyi olurdu).  
 Korkuyu bahçedeki huysuz ve parlak kanatlı  
 Horoz tanıttı bana.  
 Bir de 'öğretmenim' Rana.  
 "Kulağımı çekerim, konuşma, terbiyesiz,  
 Yakarım ağzınızı, çişim geldi dersiniz.  
 Kırarım notunuzu haylazlık ederseniz.  
 Yarına satır satır ezberlensin dersiniz." (Atay, 2016, s.120)

Öte yandan, Keskin (2005), Foucault'nun perspektifinden iktidarın bireylerin davranışını kontrol etmeye odaklı olmakla birlikte baskıcı olmadığına, hatta özgürleştirici bir yanı olduğuna dikkat çeker (s.21). Foucault (2005), özgürlüğü de iktidar ilişkilerine dâhil etmektedir çünkü Foucault'nun kastettiği şekli ile iktidar özgür özneler üzerinde ve özneler yalnızca özgür oldukları sürece işler (aktaran Keskin, s.21). Foucault'nun "özgürleştirici" iktidar kavramının altında, kişilerin iktidara boyun eğmesinin zor veya baskı yoluyla değil kendiliğinden gerçekleşirse iktidarın mekanizmalarının daha sağlam bir şekilde çalışacağı fikrinin yattığı düşünülebilir. "İktidarın- özellikle bizim toplumumuzdaki gibi bir iktidarın- esas özelliğinin baskıcı olması ve gereksiz enerjileri, haz yoğunluklarını ve kuraldışı davranışları özel bir titizlikle bastırması olduğu oranda, bu uğraş daha uzun sürecektir"(Foucault, 2007, s.17). Selim Işık'ın bir dönem birlikte çalıştığı ve felsefi tartışmalara girdiği Süleyman Kargı isimli yakın arkadaşı, Selim'in intiharının ardından kendisini ziyarete gelen Turgut'a Selim'i anlatırken aslında bir bakıma özgürleştirici yanı olan iktidar kavramına değinmektedir: "Selim gibilerine işte böyle yaparlar... Birdenbire yüklenmezler üstüne. Önce bırakırlar dilediği gibi düşünsün her şeyi. Dünyayı dilediği gibi anlamasına, yaşamasına, hissetmesine izin verirler. Hatta alkışlarlar, överler onu..." (Atay, 2016, s.112).

Selim Işık'ın kendisini özgürleştirme kisvesi altında kuşatan iktidar karşısında konumlanış biçimi dikkate değerdir. Annesinin yün fanilasına taktığı nazarlığı saçma bulduğu anlaşılrsa da yıllarca çıkaramayan, arkadaşlarının zoruyla geneleve giden, etrafındakilere ayak uydurabilmek için iki gün oruç bile tutan Selim Işık (Atay, 2016, s.134), sözde özgürleştirici iktidarın kendisini baskıladığının ve olmak istemediği bir insan haline getirmeye çalıştığı farkındadır. Süleyman Kargı'ya bıraktığı şarkılarını yazarken asıl amacının bu iktidara başkaldırmak olduğu söylenebilir.

Sazımı ve cesaretini aldı eline (bütün cesareti,  
 Daha kötü şeyler olması korkusundandır.)  
 Canını dişine takarak,  
 Yazılmış eski destanlara bakarak,  
 Sözü uzattı durdu.

İşte şöyle buyurdu.  
Numanoğlu Selim derler adımız,  
Gürültüye geldi her feryadımız  
Nedense tamamdır itikadımız  
Dikilen her gömlek bol gelir bize  
...  
Bize öğretilen her söze kandık  
'Yasaktır' 'Memnudur' dendi, inandık  
Hep 'Girilmez' levhasına aldandık  
Bu tutulan, yanlış yol gelir bize. (Atay, 2016, s.134)

Selim Işık, içinde bulunduğu ve kurallarına uymaya çalıştığı iktidar düzenini ne kadar çabalasa da özünde benimseyememiş ve neticede itirazını ölmeden önce yazdığı bu şarkı ile dile getirmiştir. Foucault iktidarın bireyi kendi istenci uyarınca eğip büktüğü noktada, kişinin kendi hayatını bir sanat yapıtına çevirme, yaratıcı bir güç olarak direniş stratejileri belirleme imkânından bahseder (aktaran Revel, 2012, s.18). Selim Işık, nihayetinde hayatına son verse de şarkılarla bir direniş başlatmak istemiştir.

Turgut Özben'in üniversite yıllarından sonra iktidar karşısında konumlanışı ise Selim Işık'tan oldukça farklıdır. Turgut, Selim'in intihar haberini alana kadar "önde bir salon-salamanje- arkada iki yatak odası-koridorun sağında mutfak-sandık odası-banyo, içerde uyuyan karısı ve çocukları, parası ile orantılı olarak yararlandığı küçük burjuva nimetleri" (Atay, 2016, s.26) ile sürdürdüğü yaşantısını sorgulamamış, hatta burjuva aile düzeninin kendisine sunduğu konfordan memnun bir şekilde yaşamıştır. Selim'in ölüm haberi Turgut'u çoktan öznesi haline geldiği iktidar üzerinde düşünmeye itse de Turgut ilk başta bundan kaçmaya çalışmış, iktidara direnmek istememiştir: "Turgut, o sırada tehlikeyi göremiyordu: gene de bitmesi gerektiğini seziyordu bu olaya olan ilgisinin." (Atay, 2016, s.28). Turgut, iktidarın ona sağladığı sahte konfor hissini sürdürmek istercesine rutin davranışlarına devam etmeye çabalamıştır. Bir Pazar eşi Nermin ile evde otururlarken Nermin'in sorduğu bulmaca sorusunu bilince "Yerinde tepkiler gösterebildiğime göre, soğukkanlılığımı kaybetmedim daha. Kim bulabilir bir anda vaşak kelimesini?" (Atay, 2016, s.86) diyerek kendisini rahatlamaya çalışır. Foucaultcu anlamda iktidar bireyi bireyselliğiyle belirler ve ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan günlük yaşamına müdahale eder (aktaran Revel, 2012, s. 11). Turgut kendini burjuva toplum düzeninde bir birey olarak konumlandırmışken ve hem kendisinin hem de başkalarının ona biçtiği rolleri oynamaya devam ederken, tüm bunların bir iktidar tuzağı olduğunu kabullenmeye hazır değildir.

## 2. Althusser'in Özne ve İdeoloji Kavramlarının Selim ve Turgut Özelinde İncelenmesi

Foucault'nun (2005) özne ve iktidar kavramları ile Althusser'in (2014) özne ve ideoloji kavramları arasında paralellik kurmak mümkündür. Selden (1989), Althusser'in ideoloji kavramına yaklaşımının kendinden önce gelen Marksist teorisyenlerden ayrıldığına dikkat çeker: Althusser'den önceki Marksist düşünürler ideolojinin kapitalizmin ürettiği bir tür *yanlış bilinç* olduğunu ve uygun bilimsel bilgi donanımı ile bu ideolojiden kurtulmanın mümkün olduğunu iddia etmişlerdir (s.153). İlk Marksist düşünürler, ideoloji kavramını açıklarken egemen sınıfın kendi ideolojisi ile toplumun geri kalanını şekillendirdiğini ve ezilen sınıfların da egemen sınıfın değerlerini doğru değerler olarak içselleştirdiğini, bunun aslında ezilen sınıf nezdinde yanlış bilinç sebep olduğunu söylemiştir (Bressler, 2007, s.194). Aslında gözlem yeteneği oldukça gelişmiş olan Selim, Süleyman Kargı aracılığıyla okura ilettiği şarkıların açıklamalar bölümünde, adalet anlayışını somutlaştırmak üzere yarattığı mahkeme sahnesinde yanlış bilincin somut örneklerini vererek toplumun Marksist bir eleştirisini yapmaktadır:

Sizin dünyanızda, o dünyayı bizlerin sanıp yaşarken, hepimize hayrandık. Sizler olmadan yaşayabileceğimizi bilmiyorduk. Ayrıca, dünyada gereğinden çok acıma olduğuna ve bizim gibilerin ortadan kaldırılmamasının sizlerin insancıl duygularına bağlandığına inanmıştık... Hep bizim adımıza, bize benzemeyen insanlar çıkarıyorduk aramızdan. Kimse bizim tanımımızı yapmıyordu ki biz kimiz bilelim...(Atay, 2016, s.225)

Althusser'in kullandığı anlamda ise, ideoloji belli bir gruba ait siyasi fikirler veya toplum üzerine bilinçli bir şekilde üretilmiş önermeler ve kuramlar toplamı değil, soluduğumuz hava gibi, görünüşte doğal olan bir söylemdir (Selden, 1989, s.153). Selden'in (1989), Althusser'e dayanarak ideoloji ve solunan hava arasında yaptığı benzetme, aslında ideolojinin içinde ve ancak ideolojiyle -var olduğumuzu hissetmeden- "var olabildiğimizi" gösterir. *Tutunamayanlar*'ın Selim'i için asıl aydınlanmanın, ideolojinin bu özelliğini keşfetmesi ile başladığını söyleyebiliriz. Selim'in solumak istediği ideoloji başkadır:

Benim cefalı yarım kafamdır  
Divanda düşünmek bütün safamdır  
Mülkiyet benimçün büyük evhamdır  
Senin olanları nideyim gayrı  
...  
Her an yaşamalıyım kendi gerçeğim  
Kendi içimdeki indeyim gayrı. (Atay, 2016, s.135)

Althusser (2014) ideoloji konusundaki görüşlerine açıklık getirmek için ideolojinin hayali ve maddi iki boyutu olduğunu savunur. Birinci savı



ideolojinin bireylerin gerçek var oluş koşullarıyla kurdukları hayali ilişki olduğu yönündedir (Althusser, 2014, s.69). Althusser'in ideolojinin hayali boyutuyla ilgili görüşünde Lacancı dil kuramından etkilendiği söylenebilir. Bressler'in (2007) aktarımına göre Lacan'ın dil kuramında insan psişesi üç düzenden geçer:

Bebek henüz konuşmaya başlamadığı ilk altı aylık dönemde hayali düzendedir (*imaginary order*) ve kendisini annesi ile bir bütün olarak algılar. Lacan'a göre bu birlik hissi en başta bir yanılısamadır. Bebek altı ile on sekiz aylık dönemde kendisinin anneden ayrı bir varlık olduğunu fark ettiği ayna aşamasındadır (*mirror stage*). Aynadaki anlık görüntüsünde kendisini bağımsız, eline koluna hâkim bir varlık gibi gören bebek bir yanılısama daha yaşar çünkü gerçekte anneye bağımlılığı sürmektedir. Lacan, bu aşamada bebeğin annenin sesi veya göğsü gibi kendisinden ayrı olan nesnelere için bir arzu geliştirdiğini ifade eder. Lacan'ın *objet petit a* adımı verdiği bu nesnelere eksikliğinde bebek tepki göstermeye başlar. Oysa Lacan'a göre bebeğin asıl arzuladığı en başta var olduğunu sandığı bütünlük hissidir ve bu tür nesnelere bu ihtiyacı karşılamak için başvurur. Bebek konuşmayı öğrendiği zaman ise sembolik düzene (*symbolic order*) geçer ve bu aşamada kuralları ve normları ile baba, annenin yerini alarak bebeği asla yerine koyamayacağı bir eksiklik ve parçalanma hissine sürükler. Bebek dilin düzenine girdiği an, ne kadar sevgi görürse görsün, bedensel ihtiyaçları ne kadar giderilirse giderilsin, hayatı boyunca ne kadar *objet petit a* sahibi olursa olsun, anneyle bir olma hissine asla kavuşamaz. (ss.152-155)

Bu bakımdan, Althusser'in ideoloji ile kurulan ilişkinin hayali olduğunu iddia etmesi, Lacan'ın dilin düzenine girdiğimiz andan itibaren gerçeklikle bağımızın koptuğu iddiası ile benzerlik göstermektedir (Felluga, 2002). Lacan'ın kendimizi dil ile ifade etmeye başladığımız andan bu yana bizim için artık gerçeğin mümkün olmadığını söylerken dilin de bir inşa ürünü olduğunun farkında olduğu düşünülebilir. Benzer şekilde, Althusser'in (2014) de ideoloji ile kurduğumuz ilişkinin hayali olduğunu düşünmesi, kendi gerçekliğimizi kurmak için mecbur olduğumuz dilin de kendi içinde ideolojik bir tertip olduğu fikrinden kaynaklanmış olabilir.

Selim esasen dil ile sorunu olan birisidir. Dilin sınırlandırıcılığından yakınmaktadır. Günseli Turgut'a, Selim'in dil ile olan ilişkisini anlatırken, Selim'in ağzından şu satırlara yer verilir: "Bütün yazdıklarım uydurma. Aklımdan geçenleri yazmaya cesaret edemiyorum. Alışılmış kalıplar içinde bocalıyorum. Kalıbım yok benim: biçimsiz bir şeyim ben. Eriyip dağılıyorum yazarken" (Atay, 2016, s.452). Selim, Günseli'nin ona içinden geldiği gibi yazması yönündeki tavsiyesine de "Olmaz. Deli derler adama

sonra. Hemen damgayı yapıştırlar. Daha da kötüsü hiçbir şey demezler. Ya da, bütün çıkardığın gürültünün sonunda bunu mu yazacaktın derler” karşılığını verir (Atay, 2016, s.453). Görünen o ki Selim dilin kendi gerçeğini anlatabileceğinden şüphe duymakta, o anlatabilse bile karşı tarafa mesajın doğru iletilebileceğine de inanmamaktadır. Öyle ki Selim günlüklerinde Lacan’dan esinlenmişçesine alternatif bir dilin, gerçek anlama erişimi sağlayacak bir dilin hayalini bile kurmuştur: “Yeni bir dilbilgisi kitabı çıktı mı bugünlerde? Öznenin, yüklemnin filan başka bir düzen içine yerleştirilmesini sağlayarak beni istediğim anlama kavuşturacak böyle bir kitap. Ne diyorlarsa, yalnız onu demek isteyenler için geliştirilmiş düşünce ve ifade kuralları ne zaman bulunacak?” (s.688).

Althusser’in (2014) bahsettiği maddi boyut ise davranışlarımızla ilgilidir. Özne, inandığı fikirleri maddi davranışlarına da yansıtır: “Söz konusu birey, şu ya da bu biçimde davranır, şu ya da bu pratik davranışı benimser, dahası özne olarak, tümüyle bilince sahip olup özgürce seçtiği fikirlerin bağımlı bulunduğu ideolojik aygıtın düzenlenmiş bazı pratiklerine katılır” (s.74). Aslında Selim, öznelere ideolojilerine uygun hareket ettiğini dine düşkün arkadaşı Sabri’nin pratiklerinde gözlemlemiş ve kendisi de bu süreci tersine çevirerek bir nevi Althusser’in (2014) ideolojinin maddi boyutunu açıklarken atıfta bulunduğu Pascal’ın “Diz çökün, dua eder gibi kıpırdatın dudaklarınızı, inanç sarar içinizi” fikrini sınırcasına kendine tutunacak bir dal aramıştır: “Namaz surelerini ezberlemekle geçiriyorum/ Bizi ölüme yaklaştıran zamanı.” (Atay, 2016, s.130). Fakat kendisini bir “yaz dindarı” olarak tanımlayan Selim dini ideolojinin maddi boyutunu performansla geçirmekte zorlanmış ve en sonunda dinle ve dine tutunamayacağını anlamıştır:

Hangi elimle yıkayacaktım, hangi kulağımı?  
Ne tarafa dönecektim? “Selamlasana sağını!”  
Pabuçları çalarlar mı dersin Sabri?  
Duydun mu gazetede ki haberi  
Pabuç hırsızlarına dair?  
“Haydi Selim, herkesle birlikte çevir  
Sola başını”. Neden Sabri bu ilahiyi öğretmedi bana?  
Hiç olmazsa biraz dudaklarını oynatsana! (s.131)

Turgut ise içinde yaşadığı ideolojinin maddi boyutunu pratiklerine yansıtırken Selim’in intiharına kadar tökezlememiş, hatta Selim’in intihar haberini aldığı ilk zamanlarda bile ait olduğu ideolojiyi yansıtan hareketlerine devam etmeye özen göstermiştir. Bunun bir örneği de Pazar kahvaltılarındaki rutini sürdürmesidir:

Küçük burjuvanın pazar ayını esas itibarıyla üç kısma ayırılır, oğlum Selim: ‘Pazar Gazetesi’- günlük olaylar, makaleler ve bilmece olmak üzere üç bölümdür- ‘Büyük Kahvaltı’ ve ‘Akşamüstü Kime Gidelim’ sıkıntısı. Bu sınıf yasası, her

pazar, büyük bir özenle yerine getirilir. Bugün olduğunuz gibi canınız sıkılıyorsa, ilaveye şöyle bir bakarsınız ve karınıza uzatarak: “Bilmeceyi sen çöz canım,” dersiniz büyük bir vazgeçişle. (Atay, 2016, s.85)

Moran (2014), Turgut’un normatif hayatının performansına yansıyan boyutunu şu şekilde değerlendirir:

Turgut bu dönemde ‘küçük burjuva toplantılarının incisi’dir. Yerleşik düzene uyum sağlamış olan bu insanların (Turgut’un deyiimiyle “yumuşakçaların”) yaşantısında tüm güçlükler törpülenmiştir sanki. ‘Sivri köşelerin yontulduğu, insanın hiçbir yerini acıtmayan’ bir yaşamdır bu. Tekdüze günlerin birbirini kovaladığı anlamsız ve ruhsuz bir yaşam; ucuzluklarla dolu, sahte ve zevksiz. Yumuşakçalar için mutluluk parasal başarıdır; daha çok kazanmak, araba, kat, mobilya almaktır. Turgut da böyledir başta. (ss. 284-85)

Selim’in intiharını haber veren mektubu, Turgut’un bir özne olarak uyanışını ve doğuşunu başlatan bir çağrı olarak okuyan Ertuğrul (2003), Turgut’un bu çağrıya cevap vermekte uzunca bir süre gecikmesini Turgut’un kendisini ve kimliğini koruma kaygısına bağlar (s.633). Turgut gündelik hayatın zevklerinden, alışmış olduğu güvenlik hissinden vazgeçip aşına olmadığı bir düzene geçmeyi hemen göze alamamıştır. Turgut bir bakıma evin ve gündelik hayatının yani ideolojinin alanından çıkmaya karşı bir direniş göstermiştir (s.635).

Althusser (2014) öznenin takip ettiği fikirler veya inanç paralelinde hareket etmemesinin kendisi açısından “iyi” sonuçlanmayacağını, davranışları ile fikirleri örtüşmediği takdirde tutarsız veya hayâsız bir insan olarak algılanacağını ifade eder (s.75). Turgut da bu şekilde algılanmamak için ideolojiye tabi bütün öznelerin üzerinde anlaşmaya vardığı/vardırıldığı normları Selim’in ölümüne dek harfiyen takip etmiştir. Turgut, Selim’in bir türlü alışamadığı “salon-salomanjede yaşamış, deniz gibi büyük ve kauçuk yatağı olan bir karyolayı, aynı takımın yaldızlı gardrobunu ve gene aynı takımın şifonyerini ve gene aynı takımın tuvaletini” satın almış, zamanın burjuva aile alışkanlıklarını takip ederek evde “Türkçe hiçbir şey bırakmamış” ve sevmese de kendi aktarımıyla düğün hediyesi olan uyumsuz halı ve mobilyalar arasında, kullanılmak için değil seyirlik olarak evde duran gümüş tablada sigarasını söndürmeye cesaret etmeden sıkışıp kalmıştır. Dahası, Selim’in ölümüne kadar bu sıkışıklık hissini bütün benliğini uyuşturmasına izin vermiştir.

Selim’in ölümünden sonra Selim’in daha önce hiç görmediği arkadaşlarına gidip onlardan Selim’e ait notları alıp anıları dinleyerek Selim’i (ve aslında kendisini) anlamaya çalışan Turgut normal yaşantısına adapte olmakta zorluk çekmiş ve Selim nihayetinde Turgut’un rüyalarına kadar girmiştir. Turgut bu durumu çözmek niyetinde olduğunda bile

“Kimsenin ne yaptığımı anlamayacağı bir zaman kalmalı bana” diye düşünmüştür (Atay, 2016, s.329). Aslında, Turgut Olric ortaya çıktıktan, yani Parla'nın (2015a) tabiriyle bölünmüşlüğü kesin olarak başladıktan sonra bile ideolojinin maddi boyutunu sürdürmeye devam etmiş, dışarıdan alabileceği tepkilerden çekindiğinden eski alışkanlıklarını bırakmamıştır. Selim'in gölgesi Turgut'un benliğinin üzerine öyle bir çökmüştür ki Turgut bir süre bu gölgenin arkasında olanı deşmekte – sonundan değişimden kaçamasa da- kendini olağan pratiklerine yeniden adamıştır: “Sonra günlerce hayatın akışına kapıldı. Önemsiz görünen olayları tekrar yaşadı. Selim'i düşünmeden günler geçti. Yatakta karısının sıcaklığıyla, gecelerce uyudu. Yıkandı...traş oldu...tekrar kirlendi. Yeni bir paket jilet aldı” (Atay, 2016, s. 330).

Foucault ve Althusser'in iktidar ve ideoloji kavramlarına yaklaşımlarını paralel okuyabildiğimiz gibi özne kavramına yaklaşımlarını da aynı şekilde birlikte okuyabiliriz. Her iki düşünür de öznenin sırasıyla iktidara ve ideolojiye tabi olduğunu ve bu tabiiyetin özne tarafından doğal bir süreçmişçesine benimsendiğini iddia eder. Dolayısıyla, Foucault'nun (2015) çoklu iktidar ilişkilerinde okuldan, hapishaneye pek çok kurumun bizleri özgürleştirme altında özneleştirdiğini anlatırken, devletin ideolojik ve baskıcı aygıtları ile bireyleri özneleştirdiğini söyleyen Althusser'le aynı noktada buluştuğunu düşünebiliriz. Althusser (2014) de özne terimine iki açıklama getirir: “1) Özgür bir öznellik: hareketlerinin yaratıcısı ve sorumlusu olan girişim merkezi; 2) başka bir şeyin öznesi olmuş, ona tabi olmuş, yani “özgürce” boyun eğmeyi kabul etmek dışında her türlü özgürlükten yoksun varlık” (s.89). İdeolojinin kapsayıcılığı düşünüldüğünde, Althusser'in (2014) önerdiği birinci tanımın ancak ve ancak dilbilgisi derslerinde cümlenin öğeleri kapsamında anlatılan “özne-yüklem” ikilisinin öznesi kadar eylemi başlatan ve eylemden sorumlu olan bir özne olabileceğini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Zira Althusser'e (2014) göre ideolojinin işlerlik kazanması için öznelere ihtiyacı vardır ve bu nedenle ideoloji *çağırma* yöntemi ile özneler yaratır (s.89). Althusser (2014) ideolojinin öncesiz sonsuz olmasından hareketle bireylerin de ideoloji nezdinde zaten hep, hatta daha doğmadan önce özne olduklarını savunur. Turgut Özben'in okura tanıtılışında bireylerin daha doğmadan nasıl özneleştirildikleri somut olarak gösterilmektedir: “Bundan yirmibeş yıl kadar evveldi. Aksaray'ın Horozuçmaz Mahallesi Lalegül Sokağı Hane No. 54, Cilt. No.22, Sahife No. 669'da, iki katlı ahşap bir evde, medeni hali bekâr, cinsiyeti erkek, dini İslam bir çocuk dünyaya geldi” (Atay, 2016, s. 53).

Althusser (2014), Tanrı'nın mutlak otoritesini uygulayabilmek için kullara ihtiyaç duymasından yola çıkarak Özne'nin özneye ihtiyacı olduğunu, her ideolojinin de mutlak bir Özne'si olduğunu ve bu Özne'nin diğerlerini kendi öznesi kılıp (*assujettissement*) onları öznesi olarak çağırarak suretiyle var olduğunu savunur (ss. 87-88). Foucault (2005) da

benzer şekilde öznenin iktidar karşısındaki konumunu ve iktidarın özne üzerinde işleyişini şöyle açıklar:

Aslında bir beden, hareketlerin, söylemlerin, arzuların bireyler olarak tanınması ve kurulması tam olarak iktidarın birincil etkilerinden biridir. Yani birey, iktidarın dışında ve karşısındaki şey değil... iktidarın birincil bir... etkisi ve aynı zamanda etkisi olduğu ölçüsünde de bir araçtır. İktidar kurduğu, oluşturduğu birey üzerinden işler. (aktaran Keskin, s. 19)

Althusser'in (2014) öznelerin aslında ideoloji için ideoloji tarafından yaratıldığı savı ve Foucault'nun (2005) öznenin iktidarın etkisi ve aracı olduğu iddiası, öznenin bir "öz"ünün olmadığı, olduğunu sandığımız özün de ideolojinin veya iktidarın bir ürünü olduğu sonucuna ulaşmamıza neden olabilir. Bu durumda, özne özgür iradesi olmaksızın, tamamen Özne'ye tabi olmuş bir varlıktır. Althusser'in ve Foucault'nun özne konusunda çizdiği bu kapana kısılmışlık resmi, akla özü elinden alınan öznenin tepki gösterme imkânının olup olmadığı sorusunu getirebilir. *Tutunamayanlar* kapsamında düşünüldüğünde Selim'in hayatı boyunca bu olasılığın peşinden koştuğu, bu olasılığa inancını yitirdiği zaman 'ölmeye yattığı', ölümüyle de Turgut'u bu olasılığı aramaya ittiği iddia edilebilir.

Althusser (2014), ideolojinin özneler üzerinde işleyişini dört etapta anlatır: "1) bireylere özne olarak seslenilmesi; 2) bireylerin Özne'nin öznesi olmaları; 3) Özne ile öznelerin, ve öznelerin kendi aralarında birbirlerini tanımaları, 4) Her şeyin bu şekilde yolunda olduğunu ve buna uygun davranmaları gerektiğini öznelerin tanınması" (s.88). Böyle bir tabloda öznelerin arka planda dönen ideoloji çarkının farkına varması ve tepki göstermesi oldukça zor görünüyor. Zira, ideoloji Althusser'in (2014) de belirttiği üzere devletin ideolojik aygıtları denen bütün üstyapı kurumları ile ve gerekirse silahlı kuvvetlerden oluşan baskıcı aygıtları ile özneler üzerindeki ve içindeki varlığını perçinleştiriyor. Foucault'nun (2005) değindiği çoklu iktidar ilişkilerinin de aynı işlevi gördüğü söylenebilir. Üstelik Lacancı dil kuramını hatırlayarak dilin özneyi gerçeklikten kopardığını ve kafesine aldığını düşünürsek, özne için ideolojiden ve iktidar ilişkilerinden çıkabilmek mümkün görünmüyor.

Bununla birlikte, Foucault'nun da Althusser'in de özneye hiçbir açık kapı bırakmadığını söylemek yanlış olur. Nitekim, diyalektik materyalizm geleneğinden gelen bir Marksist olarak Althusser, ideolojinin bireyleri çağırma eyleminde başarısızlığa uğraması durumunda, ezilen sınıfların da baskın sınıfa karşı kendi hegemonyasını kurabilme ihtimali üzerinde durmaktadır. Ezilen sınıfların kendi edebiyatını, müziğini ve resmini üretmek alternatif hegemonyalar kurabileceğini iddia eder (aktaran Bressler, 2007, s.199). Althusser sanatın ideolojinin içinde barınmakla birlikte kendini ideolojiden uzaklaştırabildiğini ve bu şekilde kaynağını

aldığı ideolojiyi hissetmemizi ve fark etmemizi sağladığını söyler (aktaran Eagleton, 1987, s.45). Benzer biçimde, Althusser'in etkisinde kalan Macherey, özellikle edebiyatın bu gücüne değinir ve metin, okur ve eleştirmen üçgeninde oluşan boşluklar nedeniyle metne tek bir ideolojinin hâkim olmadığını, bu boşluklarda çoklu ideolojilerin saklı olduğunu ve dikkatli bir okumayla okurun alternatif ideolojiler üretebileceğini ileri sürer (aktaran Bressler, 2007, s. 200).

Konuyu sınıfsal değil, öznel deneyimler üzerinden değerlendiren Foucault'nun (2005) da *ahlaki özneleşme (subjectivation morale)* dediği kavramla, öznelere içinde soluk aldıkları ideolojiden başka bir hava soluma imkân tanıdığını söyleyebiliriz. Foucault (2005), iktidarın olduğu her yerde direnişin de olduğunu vurgulamıştır (aktaran Keskin, s.21). Foucault (2005) özgürlüğün pratiğinin bir davranış biçimi, bir kendimizi yönetme, kendi davranış alanlarımızı yapılandırma, kendimizi kendi davranışlarımızın öznesi olarak kurma, yani ahlaki bir özneleşme olduğunu söyler (s.23). Diğer bir ifade ile Foucault (2005) kendimizin soybilimini yaparak, kendi tarihimizi ve sınırlarımızı yaratıcı bir biçimde yeniden kurabileceğimizi savunur (s. 24). Keskin (2005), Foucault'nun çalışmalarında iktidarın öznelere hakkında dayattığı hakikatlerin tarihsel olarak kurulmuş olduğunu gördüğümüz sürece, bu hakikatlerin sınırlarının aşılabilir olmadığını da bu sınırların dayattığı kimliklerin dönüştürülemez olmadığını da görebileceğimizi düşünmektedir (s.15). *Tutunamayanlar*'da Turgut geç de olsa alışık olduğu düzenin dışına çıkıp yazmaya başlayarak, Selim ise "Foucault'nun son dönem metinlerinde vurguladığı gibi yeni yaşam biçimleri, ilişkiler, dostluklar yaratmaya" (aktaran Revel, 2012, s.18) çalışarak kendi öznellik deneyimlerini ortaya koymuştur.

### 3. Öznelliğin Bedeli Olarak İntihar ve Delilik

Genel olarak, Selim ve Turgut'un ideoloji-iktidar karşısında kendilerini konumlandırma ve tepki gösterme biçimlerinin birbirinden farklı olduğunu iddia edebiliriz. Selim, Althusser'in (2014) iki özne tanımından ilkinde (özgür bir öznellik: hareketlerinin yaratıcısı ve sorumlusu olan girişim merkezi) uygun bir özne olmak isterken, Turgut hayatının büyük bir bölümünde ikinci tanıma (başka bir şeyin öznesi olmuş, ona tabi olmuş, yani "özgürce" boyun eğmeyi kabul etmek dışında her türlü özgürlükten yoksun varlık) uygun bir portre çizmiştir. İki eski dost olan Selim ile Turgut'un aralarına soğukluk girmesinin özneleşme süreçlerini farklı bir şekilde tasarlamalarından kaynaklandığı söylenebilir. Selim özneleşme sürecinde birinci yolu seçerken kendi kendine Bakhtin'in (2007) işaret ettiği türden bir mücadelenin içine girmiştir. Bakhtin (2007), ideolojik gelişimimiz esnasında farklı bakış açıları, yaklaşımlar, yönelimler ve değerler arasında kendimiz için en baskın olanı aradığımız bir mücadele içinde olduğumuzu söyler (s.685). Bu bağlamda Selim, Metin'den Esat'a, Sabri'den Süleyman Kargı'ya farklı öznellik deneyimleri olan pek çok değişik kişiyle arkadaşlık kurmuş, farklı

okumalar yapmış, farklı gündelik hayat pratikleri denemiş, hayatı farklı oyunlarla tecrübe etmek istemiştir. Selim için özellikle oyunların vazgeçilmez bir özneleşme aracı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Gürbilek (1998), Atay'ın düşünceyi bir kez daha oyun evresine, çocuksu haz kaynaklarına döndürmek istediğini ve şakayı bazen yetişkinlerin dünyasına karşı durmanın bir aracı olarak kullandığını belirtmiştir (s.12). Naif ve kırılğan bir insan olarak Selim'in oyunlara düşkünlüğünü de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Ancak Selim, bu çok sevdiği oyunlarla da kendini gördüğü hiçbir kalıba oturtamadığından ve artık oyunlarına katılan kalmadığından hayatından vazgeçmiştir:

Ne yazık: siz beni gerçekten bir adam, ne bileyim, sizler gibi kişilik sahibi biri sandınız. Alışkanlıkları olan, çatalı şu şekilde tutup, filan yemeği falan yemekten önce yemesini seven, yatakta belirli bir yatış biçimi alan, itiraz eden, bazı anlarda kimseyi görmeye tahammülü olmayan, ve daha bir sürü özellik... Ben de kaçtım, ihanet ettim. Bütün bu olamamak, yapamamak ve daha bilmem neler, başka türlü bir kişilik, başka türlü bir kalıplaşma...Ne haliniz varsa görün. (Atay, 2016, s.689)

Turgut'a baktığımızda ise ideolojinin işleme için Althusser'in (2014) işaret ettiği etapları sorunsuz bir şekilde geçtiğini ve son aşamada tam da "her şeyin bu şekilde yolunda olduğuna ve buna uygun davranması gerektiğine" inanırken Selim'in intiharı ile özneleşme sürecini -uzunca bir tereddüt evresinden sonra da olsa- başa sardığını görürüz. Parla (2015b), Turgut'un Selim Işık'ın izini sürerken deneyimlediği bu değişimi yumuşakçalıktan *disconnectus erectus*luğa geçiş olarak nitelendirir (s. 173). Turgut, alışmış olduğu özne deneyimlerinden bir anda kopamamış ve ilk başta bir bölünme yaşamıştır. Parla (2015a), Turgut'taki kişilik bölünmesinin Olric'le netleştiğini ve Turgut'un yitik metinlerin peşinde koşarken çevresine yabancılaştığını tespit etmiştir (s.215). Turgut, ideolojinin alanının artık ona dar geldiğini fark etmiştir: "Böyle bir düzen içinde insan düşünebilir mi? Büyük ve güzel şeyleri demek istiyorum. Önce eşya engel oluyor, sonra şartlar: kalorifer, hizmetçi, çocuk odası. Düşünmek için kendime daire tutsam." (Atay, 2016, s.557). Turgut, Parla'nın (2015a) deyişiyle artık geriye dönüşün mümkün olmadığı başka bir zaman ve varoluş boyutuna geçmektedir (s.215). Moran (2014), Turgut'un evini, karısını, çocuklarını geride bırakıp Anadolu'da trenlerle yaptığı yolculuğu bir iç yolculuk olarak değerlendirir (s.286). Turgut gerçekten de özneleşme sürecini bu sefer gerçekten kendi özneliğiyle yaşamak için bir yolculuğa çıkmaktadır: "Uzun ve hazin bir yolculuk olacak: geçmişten geleceğe uzanan bir yolculuk. Bu yolculukta ben gelişimimi yaşayacağım" (Atay, 2016, s. 560). Turgut'un yazma ile taçlanan özneleşme süreci Parla'ya (2015a) göre Turgut'un adım adım gelişen bir şizofreniye mahkûm oluşunu gösterir (s. 207). Foucault (2000), modern dünyada deliliğin insanla kendi gerçeği

arasında bir ilişkiye işaret ettiğini, insanın delilikte kendi gerçeğinin içine düştüğünü ve bunun tam bir özgürlük biçimi olduğu kadar, özgürlüğü kaybetme biçimi de olduğunu ifade etmiştir (s.730). Foucault (2005) öznenin bölücü pratiklerle nesneleştirilişine örnek olarak deli-akıllı ayırımının yaratıldığını söyler (s.58). Turgut bu ikili zıtlığın modern toplumca istenmeyen köşesine itilmektedir. Gerçekten de Turgut sonunda deliliğe ulaştığı özneleşme yolculuğunda özünü bularak özgürlüğüne kavuşmuştur, ama bu özgürlük biçimi ile geride bıraktığı toplumdan kabul görmeyecek olması okura kazandığı bu özgürlüğün işlevselliğini sorgulatmaktadır. Turgut özgürlüğünü toplumla iç içeyken değil tek başına yaşayacaktır.

Turgut, Selim sayesinde özneleşme sürecini hayatını değil “aklımı kaybederek” öznel bir şekilde yaşamaya başlamış ve Althusser’i takip eder gibi sanata (yazmaya), Foucault’yu dinler gibi kendisinin soybilimine yönelerek kendini dönüştürmüş, kendi alternatif ideolojisini yaratmaya koyulmuştur. Öte yandan, Parla (2015a) Turgut’un delirmesini, aşkınlığın dilini bulamayışının acısıyla ölen Selim’in arayışının boşunalığını anlamasına bağlar: Turgut da “eline geçirdiği eksik metinleri anlamlı bir şekilde tamamlayacak dili hiçbir zaman bulamayacaktır” (s.221). Turgut için özneliğin başlangıcının bu dili bulmak değil aramaya koyulmak olduğu söylenebilir. Selim ise “herkesin istediği gibi yaşadığı o uzak ülkenin özlemine” duyarak ve “belki de yalnız ölüme giderken hür olabileceğini düşünerek” hayatına son vermeyi seçmiştir. Şahin (2013), Selim Işık’ın intiharını “şehrin karmaşık ve kirlili çıkamazında eylemsel bir var oluş” olarak okur (s.2320). Bu açıdan, öznel bir biçimde başlatıp öznel bir biçimde sürdürdüğü özneleşme sürecini yine öznel bir biçimde sonlandıran Selim Işık için intiharın fiziksek bir yok oluş olsa da arkada bıraktığı hikâyesi ile düşünsel bir var oluş pratiği olduğunu söylemek mümkündür.

## SONUÇ

Sonuç olarak, Selim özneliğin bedelini kendini ölüme teslim etmekle öderken, Turgut aynı bedeli rasyonalist kalıpların dışına çıkıp kendini yazmaya vererek ödemeye çalışmıştır. Dolar (1993), bireyin hayatı boyunca ideolojinin öznesi olduğunu fark ettiği an aslında gerçekten bir özne olduğunu ve dolayısıyla özne olma sürecinin geriye doğru işlediğini savunur (s.76). Sonu intihar olsa da farklı tecrübelerle girişmesiyle Selim Işık ve nihayet Olric’i kabul edip başka bir dünyaya yola çıkmasıyla Turgut Özben özneleşme süreçlerini hayatlarını geriye doğru saran bir süreç olarak yaşamıştır. Oyunları ve oyun arkadaşları bir bir tükenen Selim’in dilin de gerçek anlamı ifade etmeye yetmediğini düşünmesi, “insanlar arasında alışılmışın dışında bir anlaşma aracının” bulunamayacağına olan inancı onu bu dünyadan ayrılmaya zorlamıştır. Selim yaşamaya devam etseydi kendi özüne ihanet edecekti ve Turgut’un bir özne olarak uyanış süreci belki de hiç başlamayacaktı. Hayatı boyunca hiçbir şeye tutunamayan Selim sonunda ölüme tutunurken, hayatı boyunca pek çok şeye tutunan Turgut ise sonunda aklının iplerini salıvermiştir. Şahin’e (2010) göre, Selim’in intiharı ile



sersemleyen Turgut Özben kendine geldiğinde, gerçek *benini* yaşayabilenlerin aslında tutunamayanlar olduğunu fark eder (s.26). Bu fark ediş, Turgut için rasyonel düzenin dışına çıkmakla gerçekleşir. Selim ve Turgut'un hikâyesi akla özneleşmenin kişinin canı ya da akli pahasına mı gerçekleşebileceği sorusunu getirir. Eğer öyleyse, burada Selim'i canından, Turgut'u da aklından eden şeyin ne olduğunu sormak gereklidir. Aslında hayatta sadece kendi özüne tutunabilen Selim Işık'ın tutunamayanların ansiklopedisini yazarken bize dolaylı olarak "tutulamayanı" gösterdiği iddia edilebilir: iler tutar yanı olmayan bir şey varsa o da toplumdur. Şahin (2013), Atay'ın *Tutunamayanlar*, *Tehlikeli Oyunlar* ve *Bir Bilim Adamının Romanı* isimli eserlerinden yola çıkarak, yazarın anlatılarında tutunamayanların toplumun ahlakî ve insanî değerler tabakasını oluşturduğunu, tutunanların ise toplumun ötekileşmiş ve yozlaşmış düzenini temsil ettiğini iddia eder. Bu bağlamda, naifliğini kaybetmeyen Selim Işık ne kadar tutunamayansa, iktidar mekanizmalarını durmadan işleten toplum da o kadar tutulamayandır. Moran (2014) da yazarlık işine soyunan Turgut'un değerlendirmesini yaparken bu noktada toplumu işaret etmektedir: "Turgut, yapıtında Selim'i ezen, onu ölüme yollayan toplumu teşhir ederek, suçluluğunu yüzüne vurarak, yozluğunu sergileyerek Selim'in öcünü almış olur" (s.287). Bu durumda Atay'ın bir tutunamayan romanı yazarken arka fonda bir "tutulamayan" resmi çizdiğini düşünmek yanlış olmayacaktır. Bu romanın gerçek özneleri olan tutunamayanların, romanın sözde öznesi olan tutulamayana galip gelip gelmediği ise havada asılı kalan bir soru olarak Parla'nın (2015a) tabiri ile tutunamayan okura bırakılmıştır.

**KAYNAKÇA**

- Althusser, L. (2014). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. (A. Tümertekin., Çev.). İstanbul: İthaki.
- Atay, O. (2016). *Tutunamayanlar*. 82. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Bakhtin, M. (2007). Discourse in the novel. J. Rivkinve M. Ryan. (Ed.). *Literary Theory: An Antology* (674-685) içinde. London: Blackwell.
- Bezirci, A. (1999). *Önsöz*. Sartre, J.P., (A. Bezirci, Çev.), *Varoluşçuluk* (7-31) içinde. 15. Baskı. İstanbul: Say.
- Bressler, C. E. (2007). *Literary criticism: An introduction to theory and practice*. 4. Baskı. New Jersey, Pearson.
- Dolar, M. (1993). Beyond interpellation. *Qui Parle*, 6(2), 75-96. 26.01.2010 tarihinde <http://www.jstor.org/stable/20685977> adresinden alındı.
- Eagleton, T. (1987). Literature and history. D. Keeseey, (Ed). *Contexts for criticism* içinde (ss. 39-46), Palo Alto, Mayfield Publishing Company.
- Ertuğrul, S. (2003). Belated modernity and modernity as belatedness in Tutunamayanlar. *The South Atlantic Quarterly*, 102(2-3), 629- 645.doi. 10.1215/00382876-102-2-3-629
- Felluga, D. (2002). Introduction to Louis Althusser: Module on ideology. <https://cla.purdue.edu/academic/english/theory/marxism/modules/althusserideology.html> (Erişim Tarihi: 21.11.2019)
- Foucault, M. (2000). *Deliliğin tarihi*. (M.A. Kılıçbay, Çev.). 3. Baskı. Ankara: İmge.
- Foucault, M. (2005). *Özne ve iktidar*. F. Keskin (Ed.). (I. Ergüden. ve O. Akınhay, Çev.). 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin tarihi*. (H. U.Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Gürbilek, N. (1998). *Ev ödevi*. İstanbul: Metis.
- Keskin, F. (2005). *Özne ve iktidar*. Michel F. , Keskin. F. (Ed.). (I. Ergüden. ve O. Akınhay, Çev.). *Özne ve iktidar* (11-25) içinde. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı.
- Moran, B. (2014). *Türk romanına eleştirel bir bakış 2*. 19. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Parla, J. (2015a). *Don Kişot'tan bugüne roman*. 13. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Parla, J. (2015b). *Türk romanında yazar ve başkalaşım*. 3. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Read, J. (2012). Homo Economicus'un bir soykütüğü: Neoliberalizm ve öznelğin üretimi. (Ş. Öztürk, Çev.), *Cogito Michel Foucault Özel Sayısı*, (70-71), 82-95.
- Revel, J. (2012). Kimlik, doğa, yaşam üç biyopolitika yapıbozumu.” (Ş. Öztürk, Çev.), *Cogito Michel Foucault Özel Sayısı*, (70-71), 9-19.
- Selden, R. (1989). *Practising theory and reading literature: An introduction*. Herfordshire: Harvester Wheatsheaf.

Şahin, V. (2010). Oğuz Atay'ın anlatılarında ben, öteki ve benlik. *Türk Dili*, XVIII(697), 23-31.  
[https://www.academia.edu/37678324/O%C4%9EUZ\\_ATAY\\_IN\\_ANLATI\\_LARINDA\\_BEN\\_O%C4%9EUZ\\_ATAY\\_IN\\_ANLATILARINDA\\_BEN\\_%C3%96TEK%C4%B0\\_VE\\_BENL%C4%B0K\\_%C3%96TEK%C4%B0\\_VE\\_BENL%C4%B0K.pdf](https://www.academia.edu/37678324/O%C4%9EUZ_ATAY_IN_ANLATI_LARINDA_BEN_O%C4%9EUZ_ATAY_IN_ANLATILARINDA_BEN_%C3%96TEK%C4%B0_VE_BENL%C4%B0K_%C3%96TEK%C4%B0_VE_BENL%C4%B0K.pdf) (Erişim Tarihi: 26.01.2020)

Şahin, V. (2013). Oğuz Atay'ın romanlarında toplumsal yabancılaşma. *International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(9), 2313-2322. doi.10.7827/TurkishStudies.5605

<b>Makale Bilgisi:</b> Konuk, S. (2020). Savaş ve Trajedi: Ps. Joshua The Stylite Ve Ps. Zachariah Rhetor'a Göre Amida Kuşatması (MS. 502) ve Sonrası. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 63-78.	<b>Article Info:</b> Konuk, S. (2020). Warfare and Tragedy: The Siege Of Amida (AD 502) and Aftermath According To Ps. Joshua The Stylite and Ps. Zachariah Rhetor. DEU Journal of Humanities, Volume: 7, Issue: 1, pp. 63-78.
<b>Kategori:</b> Araştırma Makalesi	<b>Category:</b> Research Article
<b>Gönderildiği Tarih:</b> 02.12.2019	<b>Date Submitted:</b> 02.12.2019
<b>Kabul Edildiği Tarih:</b> 21.02.2020	<b>Date Accepted:</b> 21.02.2020

## WARFARE AND TRAGEDY: THE SIEGE OF AMIDA (502 CE) AND ITS AFTERMATH ACCORDING TO PS. JOSHUA THE STYLITE AND PS. ZACHARIAH RHETOR<sup>1</sup>

Süha Konuk\*

### ABSTRACT

The chronicles of Ps. Joshua the Stylite and Ps. Zachariah the Rhetor (or Mytilene) highlighted much of the Roman-Persian tension as well as gave quite detailed information about the local people of the region and their daily lives. Unlike the other historians of this era, these two authors recorded important details that would enable us to understand the stages of a siege during the Roman-Sasanian conflicts and the psychology of the people under the blockade. The resistance of the Amida people during the three-month siege, the city being taken over by the Sasanians, the subsequent famine, and many other details were recorded by these authors. This study will be a commentary on the daily life of the people in the region, the residents of the city during the siege, and will also be an analysis of the information given by the sources regarding the Amida siege of 502 itself.

**Keywords:** Ps. Joshua the Stylite, Ps. Zachariah Rhetor, Amida, The Roman-Persian Wars, Upper Tigris

### SAVAŞ VE TRAJEDİ: PS. JOSHUA THE STYLITE VE PS. ZACHARIAH RHETOR'A GÖRE AMIDA KUŞATMASI (MS. 502) VE SONRASI

### ÖZ

Ps. Joshua the Stylite (Tr. Çileci Yeşua) ve Ps. Zachariah Rhetor'un (Tr. Hatip Zekeriya) kronikleri, Roma-Sasani mücadelesinin önemli birer kaynakları olarak

<sup>1</sup> This article is an extended version of a conference presentation which was presented in the *18th Conference on Byzantine Studies*. (Barcelona-Spain, 31 January-02 February 2019).

\* Asst. Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Arts and Sciences, skonuk@erzincan.edu.tr. ORCID: 0000-0001-6589-8323.

sınır bölgesinde ikâme halkın gündelik yaşamları hakkında da oldukça detaylı bilgiler sunmaktadırlar. Dönemin diğer tarihçilerinin aksine bu iki yazar, Roma-Sasani mücadelelerinde bir kuşatmanın nasıl cereyan ettiğine ve kuşatma esnasında surların arkasındaki insanların psikolojilerine ve neler yaşandığına dair de oldukça geniş malumatlar vermişlerdir. Amidalıların üç aylık kuşatma boyunca direnişleri ve şehrin Sasaniler tarafından ele geçirilmesi akabinde ortaya çıkan açlık ve benzeri felaketler bu iki yazar tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışma, 502 Amida kuşatması hakkında bilgiler veren söz konusu iki yazarın eserlerini analiz ederek, geç antik çağda bölgede kuşatma altındaki insanların gündelik yaşamı üzerine bir yorum olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ps. Joshua the Stylite, Ps. Zachariah Rhetor, Amida, Roma-Sasani Savaşları, Yukarı Dicle

## INTRODUCTION

There were three main phases to relations between the Sasanian and Roman empires. The most notable feature of the first phase, which lasted from the early third century until the death of Julian, was the aggressive nationalism of Sasanian diplomacy, which stressed the Sasanians's links with the Achaemenid past and their right to their ancestral Achaemenid territories. In the second period, from Julian's death to 500, conflict was rare. However, at the start of the sixth century a new, different and chaotic phase in Roman-Persian relations began.<sup>2</sup>

Although the fifth century passed with consistent peace between the Roman and the Sasanian Empires, the sixth century would be a period of confusion and chaos. The violence increased day by day and by the middle of seventh century the struggles of subsequent sieges and wars on the frontier reached its peak. Kavad who ascended the Sasanian throne in 498 after a short break improved his relationship with Hephthalites in the east and began to redirect his Sasanian armies westward to Rome. After a two year threat to his throne in 496-498, he eventually regained the throne with the support of Hephthalites. However, this time, he had to materially compensate him for this support.<sup>3</sup> For this reason, after beginning to engage the Roman Empire, Kavad demanded a large sum of money from Anastasius, the Roman Emperor. According to Theophanes, Anastasius

<sup>2</sup> This classification and its details belong to specialist Whitby. (Whitby, 1988, p. 202-209).

<sup>3</sup> See on the support given by Hephthalites to Kavad: (Procopius, Wars, I.7.1); Ολίγω δὲ ὕστερον χρήματα Καβάδης τῷ Ἐφθαλιτῶν βασιλεῖ ὄφειλεν, ἅπερ ἐπεὶ αποστίννουν οἱ οὐχ οἰός τε ἦν, Ἀναστάσιον τὸν Ῥωμαίων αὐτοκράτορα ἦτει ταῦτά οἱ δανεῖσαι τὰ χρήματα: ὁ δὲ κοινολογησάμενος τῶν ἐπιτηδείων τισὶν ἐπυθάνετο εἶ γέ οἱ ταῦτα ποιητέα εἶη.' (Also see: Frye, 1983, p. 149-51; Morony, Sasanids, p. 76; Daryae, 2009, p. 27; Greatrex, 1998, p. 51-2).

approached this demand cautiously and reported to the Sasanian king that if he demanded a loan, they should make a written agreement. (Theophanes, A.M. 5996) After his council convened, and the issue was brought forward, he was advised to reject it. Eventually the loan demanded by Kavad was rejected by Anastasius himself.<sup>4</sup> It is likely the Sasanian King predicted that Anastasius would give this answer and that this situation was just a pretext to legitimize preconceived intentions to attack. Kavad carried out a rapid attack with his army and entered Roman territory in August, 502. First, Kavad and his army passed through Armenia, besieged and eventually captured the city of Theodosiopolis (modern Erzurum). (Ps. Joshua the Stylite, 48; Malalas, 16.9; Procopius, *Wars*, I. 7. 3; Procopius, *Buildings*, III. 5. 3-4; Ps. Zachariah, VII. 22). Then the Sasanian army marched on Sophanene to the south and they came to the city of Martyropolis (Modern Silvan). Theodore, the satrap of the region, delivered a substantial tribute for the city to the Sasanian King and consequently he and the city were spared.<sup>5</sup> Kavad finally came to the city of Amida (modern Diyarbakir) in October 502 and besieged the city.

### 1. City of Amida (=Diyarbakır)

Amida (known as Diyarbakır now), situated on the upper Tigris close to a bend in the river, surrounded by good agricultural land and not far from Eğil, a small town some 40 kms to the north that had been the seat of the Armenian dynasty of Ingilene/Sophene. Amida is strongly fortified by emperor Constantius II in 354 and Ammianus Marcellinus recorded this event:

This city was once small, but Constantinus, when he was still a Caesar, in order that the neighbours might have a secure place of refuge, at the same time that he built another city called Antoninupolis, surrounded Amida with strong walls and towers; and by establishing the an armoury of mural artillery, he made it a terror to the enemy and wished it to be called after his own name.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> οἵπερ αὐτὸν τὸ συμβόλαιον ποιεῖσθαι οὐκ εἶων. ἀξύμφορον γὰρ ἀπέφαινον εἶναι βεβαιοτέραν τοῖς πολεμίοις χρήμασιν οἰκείοις ἐς τοὺς Ἐφθαλίτας τὴν φιλίαν ποιήσασθαι, οὓς δὴ ἐς ἀλλήλους ξυγκρούειν ὅτι μάλιστα σφίσιν ἄμεινον εἶναι. (Procopius, I. 7. 2)

<sup>5</sup> εὖ γὰρ εἰδότες οἱ τῆδε ὠκημένοι ὡς οὐδὲ βραχεῖάν τινα χρόνου στιγμήν τῷ στρατοπέδῳ ἀνθέξουσιν, ἐπειδὴ ἀγχοῦ τῶν Μήδων στρατὸν ἤκοντα εἶδον, ἅμα Θεοδώρῳ τῆνικαδε Σοφανηνῆς σατραπεύοντι καὶ τῆς σατραπείας ἐνδιδυσκομένῳ τὸ σχῆμα, Καβάδῃ προσῆλθον εὐθύς, σφᾶς τε αὐτοὺς καὶ Μαρτυρόπολιν αὐτῷ ἐνδιδόντες, φοροῦς τε τοὺς δημοσίους ἐνιαυτοῖν δυοῖν ἐν χερσὶν ἔχοντες. (Procopius, B. III. 2. 4-8)

<sup>6</sup> “Hanc civitatem olim perquam brevem Caesar etiam tum Constantius, ut accolae suffugium possint habere tutissimum, eo tempore quo Antoninupolim oppidum aliud

After a great construction, Amida was still small and captured by Shapur in 359. Ammianus Marcellinus states that there were then only 20.000 people in the town, including soldiers and refugees. (Ammianus Marcellinus, XIX, 2. 14. Also see: Comfort, 2008, p. 283) But after this siege, which he detailed describes, the town soon recovered and was greatly expanded to cope with new refugees coming from Nisibis in 363. Thus, Amida has grown twice as much with this renovation. (Chronicon Paschale, 554; Zosimus, III, 34. I; Malalas, XIII, 27) Diyarbakır is famous today for its round of dark basalt walls, originally constructed by Constantius but many times repaired (and opened new gates during middle ages). The walls are currently 5.5 kilometres long and stretches 1.1 km from north to south, 1.5 km from east to west; it had to be substantial enlarged after 363 to encompass the new quarter settled by refugees from Nisibis. (Comfort, 2008, p. 284) Albert Gabriel published a study of the city and in particular of its walls in 1940 and put forward an idea about Jovian's expansion of the city walls.

## 2. On the Sources

Along with the recent research of G. Greatrex and N. Lenski concerning the siege of Amida, F. Haarer have outlined quite a detailed study on the period of Emperor Anastasius and his reign (See: Greatrex, 2010, p. 227-51; Greatrex, 1998, p. 83-94; Lenski, 2007, p. 219-37; Haarer, 2006, Haarer, 1998). However, the main sources about the siege are particularly the writings of the so-called Pseudo-Zachariah Rhetor<sup>7</sup> and Ps. Joshua the Stylite. It is not known exactly who was the author of this work, but it is thought to be written probably around the year of 570 near the city of Amida and attributed to an unknown author called Ps. Zachariah. The writings of Ps. Joshua, the other chronicle, were written by a Miaphysite Syrian who is actually from Edessa. It covers the period between 496-506 often called by the author the "period of distress" for the local people. In this account attributed to Ps. Joshua, there is information that cannot be found in any other sources. For example, there are detailed descriptions of local locust invasions, famines, social events of the region, details of the Amida siege

---

struxit, turribus circumdedit amplis et moenibus, locatoque ibi conditorio muralium tormentorum fecit hostibus formidatam suoque nomine voluit appellari." (Ammianus Marcellinus, *History*, XVIII, 9.1). Also, Jacob the Recluse's Syriac history describes the foundation of Amida as; "After the Emperor Constantius, son of Constantine the Great, had built Amida, he loved it more than all the cities of his empire and submitted to it many lands, from Resaina (modern Ceylanpınar) as far as Nisibis and also the land of Maipharqat (modern Silvan) and of Arzon and as far as the frontiers of Qardou. Because these lands were on the Persian frontier, Persian brigands made continual incursions into these territories and devastated them. (Dodgeon and Lieu, 1991, p. 136).

<sup>7</sup> *Rhetoric*, which referred to the art of using language to affect audiences. The term *rhetor* is referred to a teacher of rhetoric or a person skilled in the art of rhetoric.

itself, and even local price fluctuations in food and various drinks. From the perspective of the Greek literature, Procopius a sixth century historian, only gives some information about the details of the siege, but his knowledge probably comes from Eustathius of Epiphania<sup>8</sup>. In fact, according to Malalas, another sixth century historian like Eustathius and Procopius, Eustathius was the most “knowledgeable” source about this siege, but he died shortly after the city's fall and his work was left half finished. (Malalas, 15. 9.) Unfortunately, Evagrius and Malalas who came after him preferred to “summarize” these writings of Eustathius regarding the siege and recorded it with very little detail. (On the subject see: Treadgold, 2007, p. 725).<sup>9</sup>

### 3. Before the Siege

Most of the historical records we have about what daily life was like in Amida and the region around it before the siege of 502 are very thin. However, Ps. Joshua the Stylite and Ps. Zachariah's chronicles include extremely vivid and exceptionally detailed records and it presents the most thorough information about how ordinary people in the region lived at the end of the fifth century and the beginning of sixth century. Ps. Joshua who is a native of north Mesopotamia and a Syrian author, is naturally a first-hand witness of the events in the region. For instance, Ps. Joshua talked about an epidemic that arose in Edessa and its surroundings in 494. He mentioned how the epidemic horribly effected the people's physical appearance with swelling and wounds (Ps. Joshua the Stylite, 25-26). The wounds recorded by the author probably pointed to leprosy. But as a pious religious man, he attributed this and all the bad events that happened to them thereafter to “the sinfulness of the people.” He made great efforts to defend this idea in his writings. At the time of this epidemic, Ps. Joshua also recorded some economic effects of that year. He mentioned at one point that 30 *Modius* wheats (approximately 390 liters) were sold for 1 *Solidus* (i.e. gold coin) within the city of Edessa in 494 (Ps. Joshua the Stylite, 26). It was in fact quite a balanced price for the wheat, and it shows at that stage that the food scarcity had not yet started in the region. Nevertheless, looking at the prices of wheat and barley in the following years demonstrates significantly high inflation levels. (About the subject, see: Jones, 1964, p. 444-45).

---

<sup>8</sup>Eustathius is an historian from Epiphania who lived in the 6<sup>th</sup> century and his work includes the period from Creation to the 12<sup>th</sup> year of Emperor Anastasius. Although large part of the work is lost nowadays, the writers such as Evagrius and Malalas made large quotations from Eustathius. Procopius must also be among those who used this work of Eustathius. (See: Greatrex, 2010, p. 244; Lenski, 2007, p. 220).

<sup>9</sup> Evagrius noted only these sentences about the siege: “... Kavad broke *the treaty and set out from their own territories, he first invaded Armenia and, after capturing a town called Theodosiopolis, they approached Amida, a song city in Mesopotamia, and captured it by siege.*”, (Evagrius, III, 37).



Furthermore, Ps. Joshua writes that a four-year amount of tribute for the city of Edessa, as much as approximately 63 kg of gold, was donated by Emperor Anastasius in 498 (Ps. Joshua the Stylite, 31). It is not known whether perhaps sectarian reasons might have played a role in this significant contribution from the Emperor –as the people of Edessa and the Emperor Anastasius both had sympathies with Miaphysite doctrine. Nevertheless, the people of Edessa were naturally very pleased and grateful for this generous gesture from the emperor. The relative optimism however quickly crumbled as a locust infestation came two years after this and dragged the people into a great misery. This locust infestation which affected the entire region, damaged the vast majority of crops in the area so much so that the author states at one point that 4 *Modius* wheats were sold to 1 Solidus that year. The locust infestation and the loss of crops precipitated a huge inflation in the agricultural market. Ps. Joshua writes that the famine and starvation had become so devastating that the people were even boiling and eating pieces of dead animals (Ps. Joshua the Stylite, 40).

As the famine continued until the years of 501-502, this continued to effect the city of Edessa and its surroundings up until the siege of Amida in 502. However, the wine market of that year was abundant and the prices of wine fell significantly. Since the winter and spring months had lots of rain, there was an abundance and fruitfulness in other harvests as well. In the same year, dance and dance performances were banned in the cities by an edict of Emperor Anastasius (Ps. Joshua the Stylite, 46). These dance performances were actually a part of a traditional ritual belonging to the pagan period before Christianity. Anastasius decided to ban this festival, called *Brytae*, particularly due to the fact that it was causing confusion in the capital in 499-500. As this decision was applied in northern Mesopotamia, Ps. Joshua being a faithful Christian seems to have welcomed the prohibition of this ritual, which he described as a “demonic festival.”<sup>10</sup>

#### 4. The Siege and Fall

King Kavad came to Amida in October of 502 and saw the city relatively unguarded<sup>11</sup> and immediately laid siege to it. From this point on, the most detailed sources of the siege come from Ps. Joshua, Ps. Zachariah, and Procopius. According to the account given by Ps. Joshua, Anastasius agreed to pay tribute to Kavadh at the last minute, and even sent his commander Rufinus to Kavad with a large amount of gold. While Rufinus was on the way, he came to Caesarea and heard the news of the cities looted by Kavad. He decided to leave the gold in Caesarea and when he finally reached

<sup>10</sup> About Pagan festivals in the region, see: Greatrex and Watt, 1999, pp. 1-21.

<sup>11</sup> Ἀμιδηνοὶ δὲ στρατιωτῶν μὲν, ἅτε ἐν εἰρήνῃ καὶ ἀγαθοῖς πράγμασιν, οὐ παρόντων σφίσι, καὶ ἄλλως δὲ ἀπαράσκευοι παντάπασιν ὄντες, ὅμως τοῖς πολεμίοις ὡς ἤκιστα προσχωρεῖν ἤθελον, ἀλλὰ τοῖς τε κινδύνοις καὶ τῇ ταλαιπωρίᾳ παραδόξαν ἀντεῖχον. (Procopius, I. 7, 4).

Kavad, he immediately asked him to accept this tribute and leave Roman territory. But Kavad did not accept this (Ps. Joshua the Stylite, 53-54).

After the siege started, these three important sources begin to give a detailed account of how the events unfolded. When the Sasanians could not penetrate the walls and gates with battering rams they tried another tactic. In order to attack Amida's high and strong walls, they decided<sup>12</sup> to try a method attempted by Shapur in 359 and began to build a hill (or mound) that had been piled up from the ground (Procopius, I. 7, 14; Ps. Joshua the Stylite, 54; Ps. Zachariah, VII, 22). But the people in Amida countered Kavad with a few unpredictable responses themselves. Initially, they began by digging a tunnel under this mound which caused it to collapse. Furthermore, Ps. Zachariah speaks of a 'weapon that the people from Amida developed' to bring down this mound. They mixed resin with a plant grown abundantly in the Southeastern Anatolia called 'fenugreek' and filled this mixture into newly flayed animal skins. Since this mixture was moderately flammable they were able to set fire to the wood supports supporting the mound from the walls to the bottom. Thus, the siege mound could not be supported and collapsed (Ps. Zachariah, VII. 23-24). After this success, there was great joy on the walls amongst the defenders. When Procopius spoke of this joy, he recorded that 'the prostitutes in the city climbed up the city walls and after being stripped naked, they made fun of the Sasanians' (Procopius, I, 7, 18-19).

The collapse of the siege mound was a terrible loss of morale for the Sasanian army, since it took incredible effort to build it. The sources mention at one point that Kavad considered leaving the siege and returning to his country. Nevertheless, Procopius stated that the Zoroastrians convinced Kavad to continue the siege while Ps. Zachariah speaks of another possible reason why the siege continued (Procopius, I, 7. 19). Kavad, who lost many soldiers and had his hand significantly weakened, sent an envoy to the city a few days before the fall of the city. Through his envoy he demanded gold and silver for his army's withdrawal. Leontius, the head of the council, not only rejected this offer of the Sasanian king but also demanded food from the harvest of that year in compensation for the destruction by Kavad and his army (Ps. Zachariah, VII. 25). It is likely the decision of Kavad to continue the siege was probably due to these disproportionate demands of the people from Amida. Although Ps. Joshua did not mention this event, he noted that the people from Amida were too confident of victory and they let their guard down too quickly (Ps. Joshua the Stylite, 60). When they saw the desire to negotiate in the last days of the siege and the despair of the Sasanian army, the people of Amida believed the siege would end in a short time.

---

<sup>12</sup> For the siege of 359, see: Lightfoot, 1989, pp. 285-94; Blockley, 1988, pp. 224-60; Lenski, 2007, pp. 219-36.

However, this is not what happened. At this point, the three sources tell similar stories, and they all agree that the fall of the city resulted from the ‘carelessness’ of the people of Amida. During the night of the city’s fall, Ps. Joshua noted without giving much detail that the priests holding the walls drank too much wine because of the cold weather and they fell asleep. The Sasanians, as a result, managed to climb up a section of the wall with stairs and quickly gained control of the walls (Ps. Joshua the Stylite, 66). Procopius has a slightly different account. He wrote that the Sasanians discovered an underground passage that could enter the city under one of the towers at night. So after guards of the city fell asleep during the nighttime festival, they passed underground and in the early morning killed the monks who had been sleeping on the walls. They captured the rest of the city subsequently by heavy combat.<sup>13</sup> Ps. Zachariah confirms this secret passage, but it tells a different story. A thief living in the city called ‘Qutriga,’<sup>14</sup> used a small ‘waterway’ to sneak into the Sasanian camp at night and would carry the food he had stolen back into the city. One night one of the Persian generals learned of the situation and followed Qutriga and chased him toward the walls. When the Persian soldiers who approached the walls did not see the monks who had thrown rocks at them, they immediately attacked the walls and captured the tower called Tripyrgion.<sup>15</sup> According to Ps. Zachariah, the monks left the night watch and fell asleep because of the cold weather and because they drank too much wine, just as the accounts described in Procopius and Ps. Joshua (Ps. Zachariah, VII. 25-26).

The fall of Amida on January 10, 503<sup>16</sup> after a three-month siege occurred “without demolishing any walls or opening any door,” according to the words of Ps. Joshua's (Ps. Joshua the Stylite, 53). While the sources indicate that the Sasanians looted the city for three days, Ps. Zachariah and Ps. Joshua write that eighty thousand people in the city of Amida were killed

<sup>13</sup> Procopius states that Sasanians entered the city from the underground passage, the walls were pushed back at the beginning, but in the meantime King Kavad approached to the city walls and by drawing his sword, he frightened those who returned. Then, the number of Sasanians increased and the control of the city was captured. (Procopius, I, 7, 20-30).

<sup>14</sup> According to Hamilton and Brooks, the origin of the word comes from ‘kategoro’ in Greek, and it means ‘guilty’. (See. Ps. Zachariah, p.238 n.56).

<sup>15</sup> The mentioned tower is in the western part of the city and it means “three small towers” in Greek. Therefore, the tower group standing here side by side can be understood in light of that. Today, it found between Urfa Gate and Yedi Kardeş Tower; and in my opinion, it should be sought in a part of the northeast of the tower known as Ulu Beden. In fact, despite not being seen today, Albert Gabriel mentioned four pedestrian gates and a stream bed in his study (Gabriel, 1940, p. 100).

<sup>16</sup> The date of January, 10 is given by Ps. Joshua the Stylite. Procopius also noted that the city fell 80 days after the siege began (Procopius, I. 7. 30), Ps. Zachariah states that it took more than three months without giving a definite date.

(Ps. Zachariah, VII, 28; Ps. Joshua the Stylite, 53; Procopius, I, 7, 29-30). Both authors report that these corpses were carried outside the northern gate of the city and the corpses were piled into two large mounds (Ps. Zachariah, VII, 28; Ps. Joshua the Stylite, 53). Still, there were survivors of the massacre and according to Ps. Zachariah's account, King Kavad forgave the crowds gathered in the 'Great Church of the Forty Martyrs' church within the city. Immediately afterwards, he confiscated all the treasures from the homes of the city's nobles and from the churches. While Ps. Joshua chose to remain silent regarding the events that occurred after the fall of the city, Ps. Zachariah provides very detailed information. After Kavad entered the city, Cyrus, one of the nobles in the city had Leontius and Paul captured:

Then the king searched for the leaders of the city and its administrator, and the brought to him Leontius, Governor Cyrus who was shot by an arrow, and the rest of the nobles. The Persian killed Paul the son of Zaynab the steward because they found he had a lot of gold, that he would not divulge to the king (Ps. Zachariah, VII, 29).

Kavad murder of Paul would have had an intimidating function and deterring role to those who thought of hiding their own treasure like Paul. Besides this, another detail given by Ps. Zachariah is important for our understanding of river transportation on the Tigris river. The Sasanians had sent all the spoils from Amida to the south toward modern-day Iraq by floats made of wood. This turns out to be important evidence of the existence of river transport on the Tigris river within the sixth century, as the author himself is writing in the sixth century. As a matter of fact, with this information, it is easy to explain the remains of that harbor which was a Roman garrison on the Tigris River in the east of Amida and compare it to the excavations of which have been continuing in Çattepe (Pafenses).<sup>17</sup>

After the precious treasures and goods were looted like this, Kavad captured the city's nobles and artisans. According to Ps. Zachariah, these prisoners were not treated honorably:

Finally, the important men and all of the master craftsmen were collected up in the fetters and set aside as the king's captives. They were sent to his country with an armed force that took them down. Influential men in the king's army approached him and said: 'Our families and our brothers have been killed in the battle by the inhabitants of the city,' and the asked him that one tenth of the men be given to them as compensation for vengeance. They gathered and counted

---

<sup>17</sup> For a recent discussions on Çattepe (ancient name is *Pafenses* in the *Notitia Dignitatum*) see: Sağlamtimur, Ozan, and Uhri, 2018, pp. 241-61; Sağlamtimur, and Ozan, 2017, p. 26-39; Sağlamtimur, 2014, pp. 28-39.

them (?) out and gave to them in proportion to the group, and they put them to death, killing them in every manner (Ps. Zachariah, VII. 30).

The Sasanians deported these prisoners to ‘Veh-az-Amid-Kavadh’ which was a new city established by Kavad that was often involved in the Roman-Persian conflicts.<sup>18</sup> Ps. Zachariah recorded this troubling information about the prisoners, but Procopius was much more optimistic about the fate of these prisoners. He explains these prisoners had been treated with great generosity by Kavad, and were soon released to return to their home.<sup>19</sup> Subsequently, Emperor Anastasius showed great honor to these prisoners who were released from imprisonment and he eventually abandoned Amida's seven-year tax (Procopius, I. 7. 35).

Our sources have given a significant amount of space in their writings to the events in the city after the siege. During the Roman-Persian struggles, it was ordinary for cities and fortresses on the frontier to change hands frequently. However, in general it is difficult to find sources with detailed information on the events that took place after the fall of a city. But the siege of Amida in 502 and the fall of the city are an exception. After the fall of Amida, both Ps. Joshua and Ps. Zachariah gave ‘frightening’ information about the situations of the survivors in the city. They make the case that these survivors experienced a terrible horror through the events that followed.

After the fall of the city, Kavad had left an army of three thousand people in Amida and returned to his country (Ps. Zachariah, VII. 31). The majority of the survivors of Amida were women, children and the elderly. After the news that the city came into the hands of the Sasanians, the Romans sent forces to the region. According to Ps. Zachariah's account, they began ambushing people outside the city and virtually ‘drove the Sasanians mad.’ They eventually killed Aglon, the Persian governor in the city.<sup>20</sup> The

<sup>18</sup> On the deportation of captives see: Greatrex, 1998, p. 93, Morony, 2004, p. 171-72; Kettenhoffen, *Deportations*, p. 300-301.

<sup>19</sup> But, according to Procopius, this behavior of Kavad was a trick because he was worried about the prisoners' sneaking away and tarnishing the king's image (Procopius, I. 7.34).

<sup>20</sup> The Romans responded to Amida's fall with commanders such as Patricius, Hypatius and Aerobindus who came to the area and attacked the Sassanid lands. But their forces were not yet capable of attacking Amida, and they prepared a plan to take over the city cunningly. Regarding this plan that was recorded by Ps. Joshua and Ps. Zachariah in their works in different but similar ways. Zachariah gives more detailed information compared to Joshua. Accordingly, General Patricius, who came to the city but did not dare to attack since he couldn't afford it, met with a shrewd man named ‘Gadana’ living in the city. Gadana persuaded Aglon, the city's Persian ruler, to go out with around 300-400 soldiers. Indeed, they succeeded in this plan. Ganada convinced Aglon that there were a few Romanians traveling around and also he could capture many animals with Romanians. Aglon, who sent his spies out of

Sasanians, whose numbers decreased some more after this incident, responded with very strict measures. These measures include the removal of a market established just outside the city's walls, a prohibition of the people of the city from going out of the city walls unless they were accompanied by cavalry units, and the remaining Sasanian soldiers were not permitted to buy anything from the public. Therefore, not only were the people of Amida completely isolated from the outside world, but also famine and starvation began to take effect in the city. At this point Ps. Zachariah recorded the following words:

Then the market stopped because of the killing of Aglon and of the cavalry, and the important men who remained in the city, some ten thousand men were seized and imprisoned in the stadium and some ten were without food. Some of them died, and others ate their (sandals?) and their excrement and drank their urine. Finally, they attacked one another, and when they were all about to perish, those who remained in the stadium were released into the city like dead men from their graves (Ps. Zachariah, VII. 33).

But he describes the situation got even worse:

Starving women who were found in gangs seized some of the men by seduction, by deceit, and by craftiness, and overpowering them killed and ate them; more than five hundred men were eaten by women (Ps. Zachariah, VII. 33)

Just like Ps. Zachariah, Ps. Joshua also tries to clearly explain why the women who cannibalized the others fell into this state. According to him, the Sasanians had been supplying food for the city and for themselves by giving daily barley and wheat rations to the people of the city during the period until Aglon was killed. But Aglon's death changed the situation, and the Sasanians began to punish the people of Amida with hunger for revenge. In this way, some women in the city were organized and attacked some people who had fallen on the streets at night from exhaustion. They pulled them to houses or dwellings and killed and ate them. The Sasanians recognized this brutality because of the rising smoke and the smell of burning meat. They

---

the city walls, received information that there were only a few Roman cavalry. Thus, Ganada guided Aglon who went out of Amida with 400 horsemen and left him to the middle of the Romans' ambush. (Ps. Zachariah, VII. 32) According to Zachariah, Aglon was killed, and his head was brought to Constantina and exhibited. However, Joshua states that he was captured alive and promised to surrender Amida to the Romans (Ps. Joshua the Stylite, 68, (283). Procopius describes this ambush likewise and states that it took place near a village called Thilasamon, about 40 stades away from Amida. But Procopius added that the Romans were waiting with 1000 people against Aglon's 200 soldiers. And finally, just like Zachariah, Procopius also noted that Aglon was killed (Procopius, I. 9.5.19).

immediately intervened and executed the women who had done these things (Ps. Joshua the Stylite, 94-95. See also: Procopius, I. 9. 21-22).

### CONCLUSION

The fall of Amida, one of the most populated cities of the eastern border, is undoubtedly an important event for these authors who are native to the region. As noted by Geoffrey Greatrex in his study of all three authors, the one who wrote with the most restrained and dignified tone is Ps. Joshua the Stylite. Although the stories of Ps. Zachariah and Procopius give more details about the siege, they are more focused on the dramatic and moral dimension (Greatrex, 2010, p. 228). It is difficult to answer the question of whether the records of this sorrowful narrative are biased or exaggerated. Unfortunately, the absence of any resources by the Sasanians does not give us a chance to look at an alternative perspective. Seeing the parallelism between the records of all three of the authors, we can say that the main common source is Eustathius. However, the differences found in the works of these authors would obviously be the quotations they have made from other works and the accounts they give from their own experiences.<sup>21</sup> It should be noted that the chronicle attributed to Ps. Zachariah was written near Amida and Ps. Joshua is a native of the city of Edessa, the closest neighbor of Amida.

Apart from the parallelism between the sources, the other important point is that they provide surprising information about the situation of the people of the city and the daily life during a siege of Amida. From the time of Ammianus Marcellinus, who described the abandonment of Nisibis quite dramatically after the Treaty of 363, we can see in these records one of the most striking accounts of a siege during the Roman-Persian conflicts. The most important reason for this is the fact that just like Nisibis, which was abandoned in 363 and was the most populous city in the east of Rome at that time, Amida was also the most populated city along the eastern border and the city with the most well-fortified walls. Therefore, it is very natural to find plenty of written and oral materials about the fall of such a city that would have had significant regional effects during that time. The fact that the Romans had to leave Nisibis in 363 without any resistance and had to emigrate to Edessa and in particular to Amida had some psychological consequences. As we have come to understand from Ammianus Marcellinus and other resources written later in the century, this left a traumatic impression on the residents of those cities for generations.<sup>22</sup> In 503, many of

---

<sup>21</sup> For example; like the details given by Procopius about the ambush that fell upon Aglon that cannot be found in other resources or the information given only by Ps. Zachariah about the thief called 'Qutriga'.

<sup>22</sup> On the subject. see: Ammianus Marcellinus, XXV, 9, 1-5; Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre, I. 180. 4- 8; Malalas, XIII, 27; Chronicon Paschale, 554 (43); Zosimus,

the defenders of Amida who displayed points of overconfidence at times were the grandchildren of those who had to emigrate from Nisibis. Thus, in the strong resistance during the siege of Amida, the public memory from only a few generations before we might say left an impression that contributed to both the fervency of their defense and a brashness at one very critical point.



## REFERENCES

- Ammianus Marcellinus (1935-1939). *History*, tr. J. C. Rolfe, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Blockley, R. C. (1984). The Romano-Persian treaties of A.D. 299-363, *Florilegium* 6, pp. 28-49.
- Blockley, R. C. (1988). Ammianus Marcellinus on the Persian invasion of A.D. 359, *Phoenix*, vol. 42, No. 3, pp. 224-260.
- Blockley, R. C. (1992). *East Roman foreign policy*, Leeds: Francis Cairns.
- Chronicon Paschale, (1989). *Chronicon Paschale 284-628*, tr. Michael and Mary Whitby, Liverpool: Liverpool University Press.
- Comfort, A. (2008). *Roads on the frontier between Rome and Persia*, Exeter: (Unpublished PhD Thesis)
- Daryaee, T. (2009). *Sasanian Persia: The rise and fall of an empire*, London: I. B. Tauris.
- Dignas, B. and Winter, E. (2007). *Rome and Persia in late antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dodgeon, M. and Lieu, S. N. C. (1991). *The Roman Eastern frontier and the Persian Wars AD 226-363*, London: Routledge.
- Evagrius, (2000). *The Ecclesiastical history of Evagrius Scholasticus*, tr. M. Whitby, Liverpool: Liverpool University Press.
- Frye, R. N. (1983). The political history of Iran under the Sasanians, *CHI*, pp. 116-180.
- Gabriel, A. (1940). *Voyages archeologiques dans la Turquie orientale*, Paris: E. De Boccard.
- Greatrex, G. (1998). *Rome and Persia at War: 502-532*, Leeds: Francis Cairns.
- Greatrex, G. (2010). *Procopius and Pseudo-Zachariah on the siege of Amida and its aftermath (502-506)*, «Commutatio et contentio: Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East», ed. H. Börm and J. Wiesehöfer, pp. 227-252.
- Greatrex, G. and Lieu, S. N. C. (2002). *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars. Part II AD 363-630*, London: Routledge.
- Greatrex, G. and Watt, J. W. (1999). One, two or three feasts? The Byrtae, The Maiuma and the May festival at Edessa, *Oriens Christianus*, pp. 1-21.
- Haarer, K. F. (1998). *The reign of Anastasius I, 498-518*, Oxford: (PhD Thesis).
- Haarer, K. F. (2006). *Anastasius I: Politics and empire in the Late Roman world*, Cambridge: Francis Cairns.
- Jones, A. H. M. (1964). *The Later Roman Empire 284-602: a social, economic and administrative survey*, Oxford: Blackwell.
- Kettenhoffen, E. *Deportations*, *EIr*, 7, pp. 297-308.

- Konuk, S. (2017a). *Roma Sasani mücadelesinde Yukarı Dicle Havzası (MS. 298-591)*, Muğla: (unpublished PhD Thesis)
- Konuk, S. (2017b). Geç Antikçağda Amida'nın ortaya çıkış süreci ve Roma-Sasani mücadelesindeki rolüne dair bir değerlendirme, *Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu Bildirileri*, pp. 155-162.
- Lee, A. D. (2007). *War in Late Antiquity*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Lenski, N. (2007). Two sieges of Amida (AD 359 and 502-502) and the experience of combat in the Late Roman Near East, *The Late Roman Army in the Near East from Diocletian to the Arab Conquest*, ed. A. Lewin, P. Pellegrini, BAR International Series 1717, pp. 219-237.
- Lightfoot, C. (1989). *Sapor before the walls of Amida*, in «The Eastern Frontier of the Roman Empire» (BAR International series 553), ed. D. French, C. Lightfoot, pp. 285-294.
- Malalas, (1986) *The Chronicle of John Malalas*, tr. E. Jeffreys, M. Jeffreys and R. Scott, Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies.
- Morony, M. (2004). Population transfer between Sasanian Iran and the Byzantine Empire, *La Persia e Bisanzio. Atti dei Convegni Lincei 201*, pp. 161-179.
- Morony, M. Sasanids, *EI2*, 9, pp. 70-83.
- Notitia Dignitatum, (1876). ed. O. Seeck, Berlin.
- Procopius, (1914). *Wars*, ed. and tr. H. B. Dewings, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Procopius, (1940). *Buildings*, ed. and tr. H. B. Dewings, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Ps. Joshua the Stylite, (2000). *The chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, ed. and tr. F. Trombley and J. Watt, Liverpool: Liverpool University Press.
- Ps. Zachariah, (2011). *The chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor*, ed. G. Greatrex, tr. R. R. Phenix and C. B. Horn, Liverpool: Liverpool University Press.
- Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre, (1996). *Chronicle part III*, ed. W. Witkowski, Liverpool: Liverpool University Press.
- Sağlamtimur, H. (2014). Dicle Kıyısında Geç Roma dönemine tarihlenen bir kale ve nehir limanı, *TINA Denizcilik Arkeolojisi Dergisi*, 2, pp. 28-39.
- Sağlamtimur, H. and Ozan, A. and A. Uhri, (2018). Çattepe Höyük, *Batman Müzesi İhsu Barajı Kurtarma Kazıları*, pp. 241-261.
- Sağlamtimur, H. and Ozan, A. (2017). Mezopotamya'da nehir taşımacılığı, *TINA Denizcilik Arkeolojisi Dergisi*, 8, pp. 26-39.
- Theophanes, (1997). *The chronicle of Theophanes Confessor*, tr. C. Mango and R. Scott, Oxford: Clarendon Press.
- Treadgold, W. (2007). The Byzantine World Histories of John Malalas and Eustathius of Epiphania, *The International History Review*, vol. 29. No. 4, pp. 709-745.

- Whitby, M. (1988). *The Emperor Maurice and his historian*, Oxford: Oxford University Press.
- Whitby, M. (1998). Deus nobiscum: Christianity, warfare and morale in Late Antiquity, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, No. 71, pp. 191-208.
- Zosimus, (1982). *New history (History Nova)*, tr. Ronald T. Ridley, Sydney: Australian Association for Byzantine Studies.

<b>Makale Bilgisi:</b> MAKTAL (ERBAŞ), A. (2020). Şair Emin'in Kazasker İsmail Efendi Tarafından Ta'lik Hattıyla Yazılmış İki Tarih Manzûmesi. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 79-108.	<b>Article Info:</b> MAKTAL (ERBAŞ), A. (2020). Poet Emin's Two Historical Manzumes Written By Calligrapher Ismail Efendi In Celi Ta'lik. DEU Journal of Humanities, Volume: 7, Issue: 1, pp. 79-108.
<b>Kategori:</b> Araştırma Makalesi	<b>Category:</b> Research Article
<b>Gönderildiği Tarih:</b> 02.12.2019	<b>Date Submitted:</b> 02.12.2019
<b>Kabul Edildiği Tarih:</b> 31.03.2020	<b>Date Accepted:</b> 31.03.2020

## ŞAİR EMİN'İN KAZASKER İSMAİL EFENDİ TARAFINDAN TA'LİK HATTIYLA YAZILMIŞ İKİ TARİH MANZÛMESİ<sup>1</sup>

Aynur Maktal (Erbaş)\*

### ÖZ

Tarihi yapıların üzerine nakşedilmiş olan ve temelde o yapıların adeta maddî ve manevî belleğini oluşturan kitâbeler, bir yandan o yapıları bezerken bir yandan da onların kimlik ve ruhlarını yansıtır. Bir başka deyişle kitâbeler, geçmişin de geleceğin de belleğini oluşturur. Mimari yapısı bakımından bir şaheser olarak da tanınan Ayasofya şadırvanı, edebi ve sanat değeri olan yazıları bakımından da son derece önemli bir kıymettir. Mimarisi ile müstakil bir kimliğe bürünmüş olan bu yapı, kitâbeleriyle de sanat ve edebiyat hazinesidir. Bir yapı ya da mimarî unsurun kimliği olan kitâbeler, geçmişte bazen düz yazı (nesir) olarak bazan de nazım türünde yazılmıştır. Edebî dil yahut şiir diliyle anlatılmış kitâbelerin bir kısmını *tarih manzûmeleri* oluşturur. Divân şiirinin özgün örneklerinden olan *tarih manzûmeleri*, devirlerinin sanat seviyesini sergilemeleri bakımından - tarihi belleğin çok önemli unsurlarıdır.

Bu çalışmada Ayasofya Şadırvanına nakşedilmiş olan 1740 tarihli iki tarih manzûmesi, şairi, metinleri, *celî ta'lik* hatları ve hattatı bakımından tanıtılmaktadır. Bu mazûmelerden biri kubbe kasağının iç yüzünde; diğeri ise şadırvanın ortasında bulunan havuzun tunç şebekelerindeki muslukların üzerindedir. Şair Emin tarafından on altışar beyitler halinde yazılmış olan tarih manzûmelerinin her ikisinin de sonunda hem rakam hem de ebced hesabıyla 1740 tarihi düşülmüştür.

Ayasofya Şadırvanı'nın celî ta'lik kitâbeleri şeklinde karşımıza çıkan bu tarih manzûmelerinin hattatı hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Semavi Eyice ta'lik kitâbelerin hattatı Ahmed Arif Efendi tarafından yazıldığını bildirmektedir. Buna mukabil talik hat konusunda Mektûbî İbrahim Efendi tarafından Türkçe yazılmış *Rûhu't-ta'lik* isimli elyazması risâlenin 14<sup>b</sup> numaralı varağında ise sözkonusu

<sup>1</sup> Bu çalışma kısmen, Mektûbî İbrâhim Efendi'nin *Rûhu't-ta'lik* Adlı Eserinin Hat Sanatı Bakımından Analizi" isimli sanatta yeterlik tezinin "Ek"inden üretilmiştir.

\* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları Bölümü, e-posta: aynur.maktal@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2637-4786.

hatların Kethüdâzâde Kazasker İsmail Efendi tarafından yazılmış olduğu kayıtlıdır. Bu çalışma, Şair Emin'in tarih manzûmelerinin ta'lik hatları bakımından incelenmesi yanında hattatın tesbitinin kaydı bakımından da önemlidir.

**Anahtar sözcükler:** Şair Emin, tarih manzûmesi, Kethüdâzâde Kazasker İsmail Efendi, celi ta'lik.

## POET EMIN'S TWO HISTORICAL MANZUMES WRITTEN BY CALLIGRAPIER ISMAIL EFENDI IN CELI TA'LIK

### ABSTRACT

Inscriptions placed on architectural structures basically constitute the material and spiritual memory of those buildings.

The inscriptions reflect both its structure and its identity and spirit. In other words, inscriptions are the memory of the past and the future. In the past, the inscriptions, which are the identity of a building, were sometimes written as prose and sometimes as poems. Some of the epigraphs, narrated in poetic language, are *historical manzûmes*. *Historical manzûmes* are an important element of historical memory as original examples of Divân poetry.

Two of the inscriptions of the Hagia Sophia Fauntain are such manzûmes. Two historical manzûmes has been written by the poet Emin in the 19th century are document of the date of construction of the Hagia Sophia Fauntain. *Two historical manzûmes* of Hagia Sophia Fauntain has been written as *celi ta'lik*. One of them has been located in the dome of the Hagia Sophia Fauntain and the other has been placed in the taps. Both of them have been written in sixteen couplets.

Semavi Eyice reported that these *historical manzûmes* had been written by calligrapher Ahmed Efendi. However, it is learned from the 14<sup>th</sup> page of the book called *Rûhu't-ta'lik* by *Mektûbî İbrahim Efendi* that the celi ta'lik inscriptions have been written by calligrapher Kethüdâzâde Kasasker İsmail Efendi.

This article introduces *two historical manzûmes* of poet Emin, with their readings, the calligrapher of the celi ta'lik inscriptions and their evidence.

**Keywords:** Poet Emin, historical manzûme, 19th century, calligrapher, Kethüdâzâde, Kazasker İsmail Efendi, celi ta'lik.

### GİRİŞ

Tarihin yazı ile başladığı kabul edildiğinde, yazının insanlık tarihi bakımından önemi çok daha iyi anlaşılabilir. Bu önemine binaen yazı, kültürümüzde kullanmış olduğumuz alfabeler ile ortaya koyduğumuz eserlerde kendini göstermiştir. Türklerin İslamiyeti kabulü sonrasında, kullanılmaya başlanan Arap alfabesi ile üretilen eserlerde yazı, mesaj anlamının çok ötesine taşınmış; müstakil bir sanat dalı haline gelmiştir. Tarih içinde Türk karakterinin yansıtıldığı hat çeşitleri, farklı vadilerde geliştirilmesinin yanında mimariye de yansıtılarak, hat sanatının sıkışıp

kaldığı yazma eserlerin sayfalarından daha geniş kitlelere hitap eden mimariye taşınmıştır.

Mimaride yazının işlevine bakıldığında, temelde mesaj merkezli olmakla birlikte, bazen sadece tarihi bir belge, bazen bezeme, bazen de sanat vasfının diğer özelliklerine nisbeten daha ön plana çıktığı görülür. Yazıların mimari yapı ve elemanları üzerindeki özellikleri incelendiğinde, bazen bir bazen birden çok veyahut üç karakterin de denk kuvvette olduğunu görmek mümkündür. Ünlü hat sanatkârlarının elinden çıkmış sanatlı yazıların mimari eser niteliğindeki yapılar üzerine işlenmiş olanları bu türdendir. Hat sanatı eserlerinin uygulandığı alanların mimari yapılara doğru genişlemesi, bu disiplindeki ıstılah farklılıklarını da gündeme getirmiştir.

Yazma eserlerde, estetik kurallara bağlı kalınarak yazılmış yazılar, klasik ifadesiyle *hüsn-i hat* (Serin, 1999, s.19); taştan ahşaba, alçıdan metale kadar her tür malzemedan yapılmış mimari yapı elemanlarına uygulanmış olanları ise yaygın kabul edilmiş şekliyle *kitâbe* olarak adlandırılmıştır (Arseven, 1994, ss. 1101-1102). Bu sebeple sadece binanın yapımını işaret eden inşa kitâbeleri değil, yapı ve yapı elemanları üzerindeki bütün yazı çeşitleri gibi konumuzun kesitini oluşturan ve ağırlıklı olarak divân edebiyatının da bir alt disiplinini oluşturan tarih manzûmeleri de bu çalışmada kitâbe olarak adlandırılmıştır.

Kitâbelerde belli başlı yazı karakterleri kullanılmıştır. Mimaride, yazıların yerleştirildiği sathın göze mesafesi dikkate alınarak, kendi kaleminden çok daha iri yazılmış olan hatlara yer verilmiştir. İnce yazıların kendi standart kalemine nisbetle daha iri karakterli yazılanlarına *celî*, bu türden çok daha iri olanlarına da *hatt-ı kebîr* denilmektedir. *Hatt-ı kebîr* ıstılahına, *Rûhu't-talik* isimli yazmanın 9<sup>h</sup> numaralı varlığında izahat getirilmiştir (Maktal, 1995, s. 52). İslâm mimarisinde celî karakterli yazının ilk kullanımına örnek olarak VII. yüzyılda Medine'deki Mescid-i Nebevi'nin kible duvarına Sa'd adındaki sanatkârın yazmış olduğu *şems sûresi* ve sonrasındaki ayetlerden oluşan kitâbeler, gösterilir (Yetkin, 1984, s. 127).

Mimari yapı ve unsurlarında yazıları tarihi seyri içinde incelediğimizde, başlangıçtaki ilkel halinden hattın gelişmiş olduğu örneklerine kadar geçen süre içinde farklı karakterdeki hatların ön plana çıktığı görülür Mimaride uygulanmış ilk örnekler arasında *kûfî* ve *makîlî* hatları sayabiliriz. Köşeli ve yuvarlak hatlardan oluşan *kûfî*, Anadolu Selçuklu devri öncesi mimaride oldukça sık rastlanan yazı türüdür. Tezyîni unsurlarla iç içe olan kûfî yazıda harflerin boşlukları çeşitli hendesî şekillerle uzatılarak, bazen geometrik geçmeler, bazende *rûmî* motifli müstakil bezemelerle tezyîn edilmiştir (Alparslan, 2009, s. 3). Alet ve edevatla yazılan dört tarafı denk, köşeli olan *makîlî* hat ise özellikle yapıların dış cephesinde renkli sır ve tuğla malzemeyle uygulanmasının kolaylığı neticesinde, bu süreçte tercih edilmiştir. Anadolu'da *kûfî*nin kullanıldığı en güzel örnekleri, Konya Karatay Medresesi (1251) ile İnce Minareli

Medresesi'nde (1264) görülür. İstanbul'da Fatih Camii'nin avlu pencerelerindeki kûfî örnekleri ile Bâyezîd Camii minare kaidesindeki *ihlâs sûresinin* yazıldığı *makulî* yazı örnekleri bu yazıların mimarideki kullanımının azalmakla birlikte kesilmemiş olduğunun birer göstergesidir (Erbaş, 1990, s. 32). Hatta II. Abdülhamid Dönemi'nde Mehmed Tefvik Ebûzziyâ (1843-1913), bu yazıyı yeniden diriltme konusunda gayretleriyle, matbaada kûfî harf kalıplarını döktürdüğü gibi Yıldız Camii'nin kuşak yazısını da *tezyinî kûfî* hat ile yazdırmıştır (Alparslan, 2009, s. 27).

İslam medeniyetinde X. yüzyıla kadar *kûfî* yazı ağırlıklı olarak kullanılıyorken bundan sonra yerini daha müdevver yani daha yuvarlak karakterli yazılara bırakmıştır. Bunların başında celî sülüs ve celî muhakkak yazılar gelir. Bu müdevver hatların kitâbelerde yer alışı, farklı kompozisyon tarzlarının oluşmasına imkân sağlamıştır (Alparslan, 1977, s.1-14). Osmanlı mimarisinde *kûfî* ile *celî sülüs* ve *muhakkak*, yazıların aynı satıhta birlikte kullanıldığı örneklerin başında, yukarıda örneğini verdiğimiz İstanbul'da Fatih Camii'nin avlu pencerelerindeki kûfî ile celî sülüs hatlarının ortak kompozisyon örnekleri gelir. Osmanlı mimarisinde celî sülüs kitâbe örneklerini sergileyenlerin başında *Ali* ve *Yahya Sofî* olarak bilinen baba-oğul hattatlar gelir ki Fatih Camii kitâbeleri onlara aittir (Erbaş, 1990, ss. 10-22).

Mimari yapılarda ta'lik yazının kullanılmaya başlanması, Edirne Darü'l-Hadîs ve Selçuk Hatun Camilerindeki örneklerde görüldüğü gibi, Türk ta'lik Ekolünün celî örnekleri, XIX. yüzyılda yine bir başka baba-oğul hattat olan Mehmed Es'ad Yesârî ile Yesârîzâdelerin hatlarında karşımıza çıkmaktadır. Kitâbelerde az sayıda da olsa kullanılan yazı çeşitleri arasında celî divânî ve rık'a yazılarını da sayabiliriz (Alparslan, 2009, s. 38).

*Kitâbe* ıstılahının dar anlamda kullanılışında, üzerinde bulunduğu yapının kim tarafından, hangi amaçla, ne zaman yapıldığı gibi yapının inşa, tamir, yenileme gibi fiziki mimari özelliklerine işaret eden bilgilere yer verilmiştir. Bu özellikleriyle kitâbeler, üzerinde buldukları eserlerin tarihi, sosyal ve kültürel değerlerini yansıtan en güvenilir belgeler arasında kabul edilirler. Bunlar kitâbenin yazıldığı *dil* ile metinde geçen *emir*, *temenni*, *dua*, *övgü*, *deyim*, *hükümdarların unvan* ve *silsileleri* yanında tarihi kayıtlarındaki *gün*, *ay*, *yıl* özellikleriyle de kültür ve medeniyet tarihi açısından her bir disiplinde, ayrıca bir değer taşırlar (Tüfekçioğlu, 2001, s. 2).

*Hüsn-i hattın* ilk uygulama alanı olan yazma eserlerde olduğu gibi mimarideki uygulamalarında da kitâbelerin *Arapça*, *Farsça* ve *Türkçe* olmak üzere eş zamanlı olarak üç farklı dilde yazılmış oldukları görülür. Anadolu kitâbelerinin istisnasız *Arapça* yazıldığı; sosyal olaylara nazire olarak kullanılmış olan *Türkçe* kitâbelerin ilk örneklerinin ise kesin tarihlerinin bilinemediği; ancak kabaca XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görüldüğü ve tamamına yakınının manzûm olarak yazıldığı, bu sahada yapılan araştırma ve yayınlardan anlaşılmaktadır (Yardım, 2002, s. 27).

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Türkçe yazılmış kitâbelerin çoğu *nazım* şeklinde olup nesirle yazılmış olanların ise daha çok *tamir* ve *tecdîd* içerikli kitâbeler olduğu örneklerden anlaşılmaktadır. Nazımla yazılmış kitâbeler ise genellikle “ebcedle tarih düşürme” şeklindeki kitâbelerdir. Bu tür kitâbeler, yazılış şekilleri ve dilleri bakımından birbirlerinden çok farklı özellik taşımamakla birlikte özgün oluşları en belirgin vasıflarındandır. Geçmişteki örneklerde bunlar, iki mısradan oluşan tek beyit halinde yazılmış oldukları gibi, kitâbeye tahsis edilen alanın durumuna göre, yazıya imkân veren geniş sahanlarda çok sayıda beyitler halinde sıralananları da bulunmaktadır.

Türk kültüründe insanın kullandığı eşya ve mekânlar da aynen onun gibi canlı kabullenilmiş, insan ile neredeyse eşdeğer denecek bir muamele görmüştür. Bir başka deyişle, yaşamı boyunca, sadece yaratıldığı fizikî yapısıyla yetinilmeyen insana, nasıl ki din, ahlak, kültür gibi manevi değerlerin kazandırılması hedeflenmişse aynı şekilde insanın kullandığı eşya ile mimari öğelere de benzer anlayışla yaklaşmıştır. Bu kabullenişle, yapılar ve onların yapı elemanları tarih boyunca biçim ve işlev bakımından farklılaşıp gelişmiştir. Külliye oluşmuş tarihi yapılar arasında camilerin avlularında, sadece abdest alma maksadıyla oluşturulmuş mimari bir eleman, bir öge olan şadırvan, zamanla geliştirilen ve sağlanan katkılarla, bir uzuv olmaktan çıkıp, müstakil bir yapı haline gelmiştir ki bunun en güzel örneklerinden biri, Ayasofya Şadırvanı’dır. Şadırvan, dilimize Farsçadan geçmiş olup su mimarisinde çeşmelerden sonra en yaygın yapılar arasındadır (Kılcı, 2010, ss. 219-221).

Mimarî yapıların tarihi seyri içinde sağlanan gelişmeleri yanında, onlara eklenen değerlerle, anlamlarına anlam katılmıştır. Mimarî yapı ve elemanlarının anlamlandırılmasının en güçlü unsurlarından biri de yazı olmuştur. (Maktal, 1999, s. 197) Diez, İslâm medeniyetinden beslenen diğer milletlerde olduğu gibi Türk kültüründe de yazının son derece üst seviyedeki icrasını ve yaygın olarak kullanımını, mensubu oldukları İslâm dininin tasvire karşı uzak duruşuna bağlayarak Türk sanatkarlarının bütün kudret ve hissiyatlarını, yazı ile ifade ettiklerini savunur (Diez, 1955, s. 279).

Fatih Sultan Mehmed’in İstanbul’un fethinden sonra abidevi Ayasofya’yı fetih camii olarak vakf etmesiyle hem tamir ve tadilatları yapılmış hem de ilâve yapılarla imareti genişletilmiştir. Bu imar hareketlerinden birisi de Sultan II. Mahmûd (1696-1754) zamanında yapılmıştır ki Ayasofya Şadırvanı’nın inşâsı bu döneme rastlar. 1740-41 (H.1153) senesinde inşa edilen bu şadırvan, mukarnas başlıklı sekiz mermer sütun ve bunlar arasındaki sivri kemerlerin üzerine oturduğu geniş açıklıklı bir revaka sahiptir (Tansuğ, 1965, s. 96). Şadırvan, sadece yapısıyla değil, aynı zamanda yapısını anlamlandıran *kasideli* ve *tarih manzûmeli* edebî eserleri ile bunların kitâbeye dönüştüğü hüsn-i hat örnekleri bakımından da son derece önemlidir.



Şadırvanı anlamlandıran kitâbelerden bir diğerinde ise Muhammed bin Sa'îd el-Bûsîrî'nin (öl. 695/1296) Peygamberimiz Hz.Muhammed'e hitaben ve ona olan sevgisinin nişânesi olarak kaleme aldığı *Kaside-i bürde* yazılmıştır. Ayasofya Şadırvanı'nın mermerden yapılmış olan revak kemerlerinin dış yüzünde 16 beyit halinde dolanan ve kabartma olarak yazılmış olan altın varaklı celî sülüs kitâbelerin hattatı, Baltacızâde Mustafa Paşa'dır. Kubbeli bir yapıya sahip olan bu şadırvanın tunç kafesinin tepesinde bulunan alemde de “*Biz her şeyi sudan yarattık.*” anlamına gelen, lâle biçiminde istifli el-Enbiyâ sûresi (21) /30. âyeti yazılmıştır (Eyice, 1991, s. 217).

Şadırvanda bu yazılardan başka, biri çeşmelerin bulunduğu tunç şebekede, diğeri kubbe kasnağının iç yüzüne celî ta'lik hatla yazılmış olan iki *tarih manzûmesi* bulunmaktadır. Bu çalışmanın konusu olarak şadırvanın celî ta'lik kitâbeleri, metin ve özellikleri bakımından, fotoğraflar eşliğinde ileride işlenecektir.

### 1. Şair Emin'in İki Tarih Manzûmesi

Osmanlı çeşme kültüründe şadırvanlar, sadece mimarisi yönünden geliştirilip abideleştirilmekle kalmamış; aynı zamanda yapının inşâ tarihi bile, edebî ifadelerle kayda geçirilmiştir. Kitâbeleştirilmiş bu edebî metinlerin başında, *tarih manzûmeleri* gelir. Divân edebiyatında, özellikle özgünlüğü bakımından çok önemli olan *tarih manzûmeleri*, Osmanlı dönemi kültür ve sanat hayatının ehemmiyetli belgelerindedir. Bunlar, söz konusu disiplinin arşiv belgelerinin yalın anlatımına sözlü ve yazılı edebî katkılar sağladıkları gibi, hüsn-i hattan bezemeye kadar çok farklı disiplinlerin de gelişmesine destek olmuşlardır. Divân şiirinin *tarih manzûmesi* kesitine, disiplinlerarası içerikle bakıldığında, çıkışından tamamlandığı noktasına kadarki yelpazeye kadar ne denli geniş etki alanı olduğu görülmektedir.

Yapılışındaki hareket noktasının, toplum ihtiyacının karşılanmasına yönelik sosyal bir müessese olan şadırvan, mimarisi ile onun estetik değerlerle donatılma ihtiyacı, milli kültür seviyesini anlamada da önemli bir göstergedir. Dîvân şiirinin bir türü olan *tarih manzûmesi*, aslında üzerinde bulunduğu fizikî yapının bir nevi dile gelmiş, yazıya dökülmüş ruhu gibidir. Vücut ile ruh gibi birbirini tamamlayan *tarih manzûmeleri*, edebi eserler üzerinden, nasıl düşünüldüğüne dair somutlaşmış kültürel bilinci, kuşaktan kuşağa taşırlar. Bir başka deyişle bunlar, geçmişte kalmayıp geleceğe de uzanan bir nevi köprü vazifesi görürler. Öztekin, *tarih manzûmeleri* ile ilgili olarak bugün için karşılığı olup olmadığına bakmaksızın, şiirde var olan pek çok verinin kültürel bellek için önemine işaret ederek, bu aşamadaki süreci, sürdürülebilir ve dönüştürülebilir olma zenginliği olarak ifade etmekte; bunu da nitelikli bir okurun bu şiirleri her okuduğunda, okuyanda bıraktığı hisler ve bu duygunun etkisinde yeni yorumlamalara imkân verebilmesinde görmektedir (Öztekin, 2015, s. 213).

Mimari yapı kitâbelerindeki *tarih düşürme* kültüründe, tarih manzûmelerinin dönüştürülebilir özelliklerini görmek mümkündür. Eski tarihlerden bu yana hemen her alfabede harflerin rakamsal karşılıklarının olduğu bilinir. Yazının yer aldığı farklı disiplinlerde kullanım alanı bulmuş olan ebced hesabı, özellikle Türk edebiyatında tarih düşürme olarak da bilinmekte olup en güzel örneklerini divan edebiyatında vermiştir (Sami, 2002, s. 64) Başlangıçta bir çeşit gereklilikten tezahür edip daha sonraları sıklıkla eserin tarihini doğru bir şekilde kayda geçirmek gayesiyle de kullanılan, zamanla maksadını aşarak, bir sanat geleneğine dönüşmüş olan *ebced tertibi*, birbirine benzer harflerin, ardarda sıralanması esasına dayanır ki ilk kelimenin ebced olmasından dolayı bu isimle anılır. Genel tanımıyla *ebced*, her harfin bir rakama karşılık geldiği; Arap harfleriyle yazılmış olan sekiz kelimededen oluşan tarih hesaplama metoduna denir. Bu hesaplama sistemindeki kelimeler sırasıyla *ebced*, *hevvez*, *huttî*, *kelemen*, *sa'fes*, *karaşet*, *sehz*, *dazağ* (*dazığ*)dır (Uzun, 1994, s. 68).

İslam kültürü içinde Arap ve Fars edebiyatında *tarih düşürme* kıt'aları çok daha az görülmekle birlikte, Türk kültüründe oldukça yaygın kullanım sahası bulmuştur. Doğumdan ölüme, evlilikten sosyal hayatın pek çok kademesindeki her tür etkinliğe kadar- kullanılmış olan *tarih düşürme*, mimari yapı ve unsurlarının yapım, onarım vb. her tür işlevlerinde edebiyat merkezli müracaat kaynağı olmuştur. Türkçe kitâbeler, ekseriyetle *tarih düşürme kıt'aları* şeklinde olup son beytinin ikinci mısraı, üzerinde bulunduğu yapının inşa tarihinin edebî bir ifadesidir. Edebiyatımızdaki ilk örnekleri hakkında kesin bir bilgi olmamakla birlikte İsmail Yakıt, mimarideki örneği olarak İstanbul Rumeli Hisarı'ndaki tarih düşürme örneğinin dönüm noktası olduğunu söylemektedir (Yakıt, 1992, s. 126).

Tarih düşürme, çok değişik hesaplama sistemleri ve imlâyaya dayalı kurallar ile kullanılmaktadır. Meselâ yazılışları ve okunuşları farklı olan harflerin karşılıkları, okunuşları değil yazılışlarına göre dikkate alınır. Tarih düşürmenin, kültürümüzün pek çok sahasına nüfuz ettiğini; harflere sayısal değerler hatta sembolik anlamlar yüklenip onların farklı disiplinlerde anlamlandırıldığı görülür. Meselâ aynı harflerin farklı dizilişlerinden oluşan *Allah*, *hilâl*, *lâle* kelimelerinin sayı değeri olarak 66 toplamında eşitlenmesinin Türk sanatında lâle motifinin anlamını güçlendirdiği kanaati hakimdir (İspirli, 2000, s. 79).

Tarih manzûmelerinin sonunda binanın yapıldığı tarihi, rakam ile ayrıca kaydetmek, neredeyse istisnasız bir gelenektir. Tarihin rakam ile kaydında zaman zaman rûmî takvim kullanılmışsa da hicri tarih kullanma adeti, son derece yaygındır. Bu nevi şekilde tarihlendirme özel bir beceri gerektirdiğinden, ebced hesabıyla tarih düşürenler için *müverrih* ıstılahı kullanılmıştır (Çağbayır, 2007, s. 3463).

Şadırvandaki iki *tarih manzûmesi* de *Şair Emin'e* (öl. 1743) aittir (Eyice, 1991, s. 217). Bursalı olan şair, ailedeki büyük oğul olması

hasebiyle, *Hâdîzâde* olarak da tanınmıştır. Babası Abdülhâdî Efendi, Bursa âlimlerinden Abdurrahman Efendi, Mısır hûlefasından Şeyh Ahmed Gazi, Selim Efendi ile Mekkî-zâde Tâhir Efendilerin talebesi oldu. Sırasıyla Ömer Bey Medresesi ile Vecidiye Medresesi'nde, sonrasında da Molla Hüsrev Medresesi'nde görev yaptı. Şiirlerinde *Ahsiya* ve *Emîn* mahlâsını kullanmış olan *Hâdîzâde*, nüktedan kişiliğiyle tanınmıştır. Şair, 1743'te (H.1156) *Galata payesiyle* Medine'de görevli iken vefat etti. Kabri, Medine'de Şahâbeddîn Cami-i Şerîfi haziresindedir (Levend, 1973, s. 320).

Semavî Eyîce, celî ta'lik hatla yazılmış olan her iki tarih manzûmesinin hattatının *Ahmed Ârif Efendi* olduğunu, TDV İslâm Ansiklopedisi'ndeki *Ayasofya Şadırvanı* maddesinde bildirmektedir. Ne var ki Eyîce'nin kaynak gösterdiği Sezer Tansuğ'a ait yayında kitâbelerin hattatı hakkında kayda rastlanmamıştır. Halbuki Mektûbî İbrâhîm Edhem Efendi, ta'lik yazıyı ve XIX. yüzyılın başlarına kadar yaşamış ta'liknûvîleri (ta'lik yazarlar) tanıttığı *Rûhu't-ta'lik* isimli yazma eserinde, manzûmelerin *Kethüdâzâde İsmail Efendi* tarafından yazılmış olduğunu bildirmektedir. Bu bilgi, söz konusu yazmanın 14<sup>b</sup> numaralı varağında "*Kethüdâzâde Kazasker İsmail Efendi (merhûm) dahi 'alâ yazarlardandır. Ayasofya Şadırvanı'nın yazıları onundur.*" şeklinde kaydedilmiştir (Maktal, 2008, s. 215).

Celî ta'lik yazıların hattatı *Kethüdâzâde Kazasker İsmail Efendi*, İstanbulludur. Hattat *İsmail bin Osman* (öl. 1164/1750), *Sadrazam Teberdar Mehmed Paşa*'nın kâhyalarından olan babası Osman'ın bu görevine istinaden *Kethüdâzâde* olarak da tanınmıştır. Ta'lik yazıyı Veliyüddîn Efendi'den, ince (hafî) ve celî ta'lik hatlarını Fındıkzâde İbrâhîm Efendi'den meşk ederek icâzet aldı. İstanbul kadılığı da yapmış olan Kazasker İsmail Efendi, Sultan Mahmûd için pek çok eser yazmıştır. Kabri, İstanbul-Aksaray'daki Ebubekir Paşa Mektebi mezarlığındadır. Bu mektebin tarih kitâbesini de Kazasker İsmail Efendi yazmıştır (Müstakimzâde, 1928, s. 650).

### 1.1. Şair Emin'in Ayasofya Şadırvanı Tunç Şebekelerindeki Tarih Manzûmesi

Divân edebiyatında *tarih manzûmelerine*, hükümdara methiyeler sunarak başlama geleneği oluşmuştur. Bu manzûmelerde, üzerinde bulunduğu yapıya ilişkin ifadelerin yer aldığı görülür. En dikkat çekenlerin başında, yapının şadırvan olmasından dolayı su ile ilgili ifadeler ve suyun o yapıya ulaştırılmasında irade sahibi olan padişahın bu ihsanının, teşbihlerle, medhiyelerle şiir boyunca övülmesi, gelmektedir. Ayasofya şadırvanındaki her iki manzûmenin başlangıcında da hükümdar övgüsü yer almaktadır. Kubbe kasmağındaki övgü cümlesi; "*Mihri sipihr-i mecd ü şân Sultan-ı mahmûd-ı zamân / her kavli her fi'li hemân nâmı gibi mahmûddur*" şeklinde iken; orta havuz çeşmelerinin üzerinde bulunan manzûmenin başlangıcındaki övgü ifadesi; "*Şehen-şâh-ı zamân-ı Sultân-ı Mahmûd-ı celîlü'ş-şân/ revân mîzâb-ı kilkinden 'uyûn-ı re'fet ü ihsân*" şeklindedir.

İki tarih manzûmesinde dikkat çeken özelliklerden biri, dönemin padişahının ve manzûmeyi yazan şairin isminin zikredilmesidir. Hem padişahın hem de şairin ismi manzumelerin sonundaki tarih düşürme mısrasında kaydedilmiştir. Bu şadırvan örneğinde, kubbedeki manzûmede padişahın adı, alt taraftaki çeşme üstü manzûmede de şair Emîn in isminin geçmesi sosyal statünün mimariye yansımaları olarak kabul edilebilir.

Şair Emin'in 16 beyit halinde kaleme aldığı manzûmelerden biri, Ayasofya Şadırvanı'nın ortasındaki havuzun musluklarının hemen üzerinde yer almaktadır. Hattat Kethüdâzâde Kazasker İsmail Efendi tarafından celî ta'lik hat ile yazılmış olan manzûmeler, ortadaki havuzu çevreleyen tunçtan yapılmış kafeste ve muslukların hemen üzerinde, soldan sağa doğru (saat yönünde) sıralanmıştır. Orta havuzda bulunan 16 musluktan her birinin üzerinde iki beyit yer almaktadır. Beyitlerin her biri *kitâbeli* veyahut *kartuş* olarak da ifade edilen, başı ve sonu yumuşatılarak ortada sivriltilerek sınırlandırılmış yatık dikdörtgen şeklindeki kapalı formlar içine yazılmıştır.

Celî ta'lik kitâbeler, *metal (tunç)* zemin üzerine *zer-endûd yazı* şeklinde altın ile yazılmıştır. Manzûmenin vezni arûz olup kalıbı *me fâ î lün / me fâ î lün / me fâ î lün / me fâ î lün* şeklindedir.

**Şair Emin'in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzûmesi:**

Şehenşâh-ı zaman Sulşân Mağmûd-ı celîlü's-şân  
Revân mîzâb-ı kilkinden ũyün-ı re'fet ü iğsân

Teşebbüs eyledi dâmân-ı şer'-i fâhr-ı kevneyn  
Anı zâtına kıldı sayeban ma'delet-ũnvân

Sikender feyż-i re'yinden eger itseydi istimdâd  
Olurdu âb-ı ğayvân dergehinde nâgehân cûşân

Meded-res teşne-gân-tebe žulme âb-ı şemşîri  
Degül ũahdinde beydâ-yı cefâda kimse ser-gerdân

Rükûd-ı âbına dâ'ir şikâyet eylese gevher  
Olur şuyı revan-bağış eyler ise cerrine fermân

Küll-i ğâl-i ahâlî cûy-ı ũadli ile hândândır  
Meger dest-i ũaşâsından denânîr eyleye efgân

Vücûdı ũayn-ı rağmet olduğuna iki şâhiddir  
Cebîn-i enverinde nûr-ı dîn ü pertev-i îmân

Kerîmân-ı zamânîñ cûd u iğsânı muvağğatdır  
Bu sulşân-ı keramet rûz u şeb olmağda sîm-efşân

Rîzâ-i cûy-ı ğağğâ itdi nağd-i yetîmin mebżül  
Bu cây-ı dil-ğüşâda eyledi îcâd-ı şâdurvân

Ne şâdurvân bî-hemtâ ne zîbâ şarğ-ı rûh-efzâ  
Bunuñ resmin görünce oldı hep ressamlar hâyran

Bu űu āb-ı ğayātñ sūd ıarındaűı mıdır űorsam  
 Ki űírñn-kāmı cāvıde mālİK nūű iden űaűűān  
 Leűāfetde müűābihdir bu āb-ı nāb-ı Tesnıme  
 Bunuñ sākisini gönderse cennetden revā Riēvān  
 Ğarırın ğuű idüp baı űaynı ta űım ile bu űayna  
 Hemıűe olmada tesbıĝ ğuy-ı Ğaıret-i Yezdān  
 Bu ğüllerle leb-i cū seyrine hiı ıalmadı Ğvāhiű  
 Bu mevķi ű oldı nūzhet-ĝāh-ı ehl-i dāniű ü űirfān  
 Serır-i salűanatda müstedām olsun o űāhenűāh  
 Cihānda tā ki nūű-ı ābdan űaűűān ola cūyān  
 Emın altun űuyıyla eyledim tārfñini taĝrır  
 Maĝall-i cūdıdur Sulűān Maĝmūdun bu űādurvān 1153/1740



**Resim 1 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzūmesi (1. beyit)**

1. Şehenűāh-ı zaman Sulűān Maĝmūd-ı celilü’ű-űān
2. Revān mızāb-ı kilkinden űuyün-ı re’fet ü iĝsān



Resim 2 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzûmesi (2. beyit)

3. Teşebbüs eyledi dāmān-ı şer’-i fahr-ı kevneyn  
4. Anı zātına kıldı sayeban ma’delet-’unvān



Resim 3 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzumesi (3. beyit)

5. Sikender feyż-i re’yinden eger itseydi istimdād  
6. Olurdı āb-ı ğayvān dergehinde nāgehān cūşān



**Resim 4 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzûmesi (4. beyit)**

7. Meded-res teşne-gân-tebe žulme āb-ı şemşîri  
8. Degül ~ahdinde beydā-yı cefāda kimse ser-gerdān



**Resim 5 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzûmesi (5. beyit)**

9. Rükūd-ı ābna dā’ir şikāyet eylese gevher  
10. Olur şuyı revan-bağş eyler ise cerrine fermān



**Resim 6 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzûmesi (6. beyit)**

11. Küll-i ğāl-i ahālî cüy-ı ʿadli ile hāndāndır  
12. Meger dest-i ʿašāsından denānır eyleye efgān



**Resim 7 – Şair Emin'in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzûmesi (7. beyit)**

13. Vücūdī ʿayn-ı raġmet olduĝuna iki şāhiddir  
14. Cebīn-i enverinde nūr-ı dīn ü pertev-i ʿīmān





Resim 8 – Şair Emin'in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzûmesi (8. beyit)

15. Kerîmân-ı zamânîñ cûd u îğsânı muvaqqatdır  
16. Bu sulşân-ı keramet rûz u şeb olmağda sîm-efşân



Resim 9 – Şair Emin'in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzûmesi (9. beyit)

17. Rîzâ-i cûy-ı ğağça itdi nağd-i yetîmin mebzûl  
18. Bu cây-ı dil-güşâda eyledi îcâd-ı şâdurvân



۱۹- نه شادروان بهمتا نه زبیا طرح روح افزا

۲۰- بونك رسمن كورنجه اولدی هب رساملر حیران .

Resim 10 – Şair Emin'in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzûmesi (10. beyit)

19. Ne şadurvân bî-hemtâ ne zîbâ şarg-ı rûh-efzâ

20. Bunuñ resmin görünce oldı hep resamlar hayrân



۲۱- بو صو آب حیاتك سود قرداشمیدر صورسم

۲۲- كه شیرنكامي جاويده مالك نوش ایدن عطشان .

Resim 11 – Şair Emin'in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzûmesi (11. beyit)

21. Bu şû âb-ı ğayâtîñ sūd qarındaşı mıdır şorsam

22. Ki şîrîn-kâmı cävîde mâlik nüş iden aşşân



Resim 12 – Şair Emin'in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzûmesi (12. beyit)

23. Leşâfetde müşâbihdir bu âb-ı nâb-ı Tesnîme  
24. Bunuñ sâkisini gönderse cennetden revâ Riêvân



Resim 13 – Şair Emin'in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzûmesi (13. beyit)

25. Ħârîrin gûş idüp baķ ʿaynı ta ʒîm ile bu ʿayna  
26. Hemîşe olmada tesbîg güy-ı Ğâżret-i Yezdân



**Resim 14 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzûmesi (14. beyit)**

27. Bu güllerle lebi cü seyrine hiç kalmadı fivâhiş  
28. Bu mevki' oldı nüzhet-gâh-ı ehl-i dâniş ü 'îrfân



**Resim 15 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzûmesi (15. beyit)**

29. Serîr-i salşanatda müstedâm olsun o şâhenşâh  
30. Cihânda tâ ki nûş-i âbdan 'aşşân ola cüyân



**Resim 16 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı çeşmelerinin üzerindeki tarih manzûmesi (16. beyit)**

31. Emín altun şuyıyla eyledim târîhîni tağrîr  
32. Mağall-i cûdıdur Sulşân Mağmüduñ bu şâdurvân

Kitâbe metninin sonunda hem rakamla “*Mahall-i cûdudur Sultan Mahmûd’un bu şâdurvân*” 1153 / 1740 şeklindeki 32. mısrasında *ebced hesabı* ile 1153 tarihi düşülmüştür.

### 1.2.Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı Kubbe Kasmağındaki Tarih Manzûmesi

Şair Emin’in 16 beyit halinde kaleme aldığı manzûmelerden bir diğeri Ayasofya Şadırvanı’nın kubbe kasmağının iç yüzeyinde yer almaktadır. Yukarıda belirttiğimiz üzere, burada 16 beyit halinde sıralanmış olan manzûmeler de *celî ta’lîk* ile hattat *Kethüdâzâde Kazasker İsmail Efendi* tarafından yazılmıştır. Beyitlerin her biri *kitâbeli* veyahut *kartuş* olarak da ifade edilen kapalı formlar içine kabartma halinde yazılmıştır. Bu kitâbelerin fotoğrafları ve estampajları bir başka çalışmada kullanıldığı için burada kubbe kasmağındaki kitâbelerin metinlerinin yazılışları ile sadece ilk ve son mısralarının fotoğraflarına yer verilmiştir.

Manzûmenin vezni arûz, kalıbı ise *müs tef i lün / müs tef i lün / müs tef i lün / müs tef i lün* şeklindedir.

#### Şair Emin’in Ayasofya şadırvanı kubbe kasmağının iç yüzündeki tarih manzûmesinin metni:

Mihr-i sipihr-i mecd ü şân Sulşân Mağmüd-ı zaman  
Her çavli her fi’li hemân nâmı gibi mağmüddur  
Cârî zebânından kerem ğavż-ı ʿaşâsı müzdeğim  
Mânende-i emvâcı yemm iğsânı nâ-ma ʿdüddur  
ʿAyn-ı velâyet menbaʿ-ı şems-i hîlâfet muşşali  
Ahîlâk-ı Çakkiñ mecmâʿı şâhenşeh-i mesʿüddur

Bu āb u tāb-ı himmet-i hūb-ı rüy-ı şevketi  
 Cüş-ı mu'ayyen fişnat-ı bahşâyış-i ma'būddur  
 Şemşîr-i ʿadl-i kı̄āʿimi eyler ğimāyet nāʿimi  
 Feyz-i du'ā-yı dāʿimi bustān-ı mülke rüddur  
 Eyyām-ı ʿadlinde miĝen kılmakdadır terk-i vaşan  
 Hep süddur fikre gelen şimdi ziyān nā-būddur  
 Ol ʿārif-i şāĝib-sülük dilden ider ref'-i şükūk  
 Tevsîş-i vefd eyle mülük dergehine ruhsūddur  
 Beytü'l-ĝarāma hem imām hem hādîm-i beytü'l-ĝarām  
 Peyĝamberiñ emrine rām bir dāver-i pür-cūddur  
 İcrā-yı şer'ā hūvāst-ĝār ísār-ı hāyra zer-nisār  
 Evşāf-ı pāk-i çār zātında hep mevcūddur  
 İtdi bu mevķi' de binā şādîrrevānı cān-fezā  
 Ammā ne hoş hāyr-ı becā ecri bunuñ maĝsūddur  
 Resm-i bed'î dil-nişîn taşvîri gitdi tā be Çín  
 Çün kaşr-ı firdevs-i berrin kıalbe feraĝ-efrūzdu  
 Saķfî müzehheb bir şabaķ āb-ı nebata mā-şadaķ  
 Bu hāyr-ı pāke pekçe baķ nezd-i hūdā mevdūddur  
 Bu şulara server midir zemzem mi yā kevşer midir  
 Muĝyāye yā mazhar mıdır iĝyāya maĝz-ı süddur  
 Cān-ı şeref-mend-i Ğasan rûĝ-ı Ğüseyn-i gül-beden  
 Bu ʿayn-ı şafvet-māyeden ez-cān u dil hoşnūddur  
 Ol hūsvrev-i ʿālî-nejād olsun serîr-ārā-yı dād  
 Tā dehr içinde āb u zād ebrār için mevcūddur  
 Tārîh-i dil-cūsın Emîn şu gibi takrir eyledi  
 "Sulşān Maĝmūd'a bu şādurvān bu şuda cūddur" 1153/1740



**Resim 17 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (1. beyit)**

1. Mihr-i sipihr-i mecd ü şân Sulšân Mağmūd-ı zaman
2. Her avli her fi’li hemân nâmı gibi mağmüddur



**Resim 18 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (2. beyit)**

3. Cārî zebānından kerem avż-ı aşası müzdeğim
4. Mānende-i emvācı yemm iğsānı nā-mā üddur



**Resim 19 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasnağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (3. beyit)**

5. Ğayn-ı velâyet menba‘-ı şems-i ħilâfet muşşalî  
6. Ahlâķ-ı Ğaķķıñ mecma‘ı şâhenşeh-i mes‘üddur



**Resim 20 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasnağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (4. beyit)**

7. Bu âb u tâb-ı himmet-i ħûb-ı rûy-ı şevketi  
8. Cûş-ı mu‘ayyen fişnat-ı bahşâyîş-i ma‘bûddur





**Resim 21 – Şair Emin'in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasnağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (5. beyit)**

9. Şemşîr-i ʿadl-i kıâʿimi eyler ğimâyet nâʿimi  
10. Feyż-i duâ-yı dâʿimi bustân-ı mülke rüddur



**Resim 22 – Şair Emin'in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasnağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (6. beyit)**

11. Eyyâm-ı ʿadlinde miĝen kıılmağdadır terk-i vaşan  
12. Hep süddur fikre gelen şimdi ziyan nâ-büddur



۱۳- اول عارف صاحب سلوک دلدن ایدر رفع شکوک  
۱۴- توسط وفد ایله ملوک درکاهنه رخسوددر .

**Resim 23 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasnağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (7. beyit)**

13. Ol ʿārif-i şāğib-sülûk dilden ider ref-i şükûk  
14. Tevsîş-i vefd eyle mülûk dergehine ruhsûddur



۱۵- بیت الحرامه هم امام هم خادم بیت الحرام  
۱۶- پیغمبرک امرینه رام بر داور پر جوددر .

**Resim 24 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasnağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (8. beyit)**

15. Beytü'l-ğarāma hem imām hem hādīm-i beytü'l-ğarām  
16. Peyğamberiñ emrine rām bir dāver-i pür-cüddur



۱۷- اجرای شرعه خواستکار ایثار خیره زرنشار  
۱۸- اوصاف پاک چار یار ذاتنده هب موجوددر .

**Resim 25 – Şair Emin'in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasnağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (9. beyit)**

17. İcrâ-yı şer'â hıvâst-gâr ísâr-ı hâyra zer-nîsâr  
18. Evşâf-ı pāk-i çâr zâtında hep mevcüddur



۱۹- ایتدی بو موقعده بنا شادروان جانفزا  
۲۰- اما نه خوش خیر بجا اجری بونک محسوددر .

**Resim 26 – Şair Emin'in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasnağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (10. beyit)**

19. İtdi bu mevki'de binâ şadırrevânî cân-fezâ  
20. Ammâ ne hoş hâyır-ı becâ ecri bunuñ mağsüddur



۲۱- رسم بدیعی دلنشین تصویری کندي تاچین

۲۲- چون قصر فردوس برین قلبه فرح افروذر .

**Resim 27 – Şair Emin'in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (11. beyit)**

21. Resm-i bed'î dil-nişîn taşvîri gitdi tâ be Çîn

22. Çün çaşr-ı firdevs-i berrin çalbe ferağ-efrûz dur



۲۳- سقفی مذهب بر طبق آبی نباته ماصدق

۲۴- بو خیر پاکه پکجه بق نزد خدا مودوددر .

**Resim 28 – Şair Emin'in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (12. beyit)**

23. Saqfî müzehheb bir şabaç âb-ı nebata mâ-şadaç

24. Bu hayr-ı pâke pekçe baç nezd-i hüdâ mevdüddur



۲۵- بو صولره سرورمیدر زمزمی یا کوثرمیدر  
۲۶- محیی یه یا مظهرمیدر احیایه محض سوDDR .

**Resim 29 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasnağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (13. beyit)**

25. Bu şulara server midir zemzem mi yâ kevşer midir  
26. Muğyîye yâ mazhar mıdır igyâya mağğ-ı süDDR



۲۷- جان شرفمند حسن روح حسین کلبدن  
۲۸- بو عین صفوتمایه دن ازجان و دل خشنوددر .

**Resim 30 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasnağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (14. beyit)**

27. Cân-ı şeref-mend-i Çasan rûğ-ı Çüseyñ-i gül-beden  
28. Bu ğayn-ı şafvet-mâyeden ez-cân u dil hoşnüDDR



۲۹- اول خسر و عالی نژاد اولسون سریرازی داد  
۳۰- تا دهر ایچنده آب و زاد ابرار ایچون موجوددر .

**Resim 31 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasnağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (15. beyit)**

29. Ol hüsrev-i ʿālî-nejâd olsun serír-ârâ-yı dâd  
30. Tâ dehr içinde âb u zâd ebrâr için mevcûddur



۳۱- تاریخ دلجوسن امین صوکیبی تقویر ایلدی  
۳۲- "سلطان محموده بو شادروان بو صوده جوددر . ۱۱۵۳"

**Resim 32 – Şair Emin’in Ayasofya Şadırvanı kubbe kasnağının iç yüzündeki tarih manzûmesi (16. beyit)**

31. Tārîh-i dil-cûsın Emîn şu gibi taktırir eyledi  
32. "Sulşân Maǧmûd'a bu şâdurvân bu şuda cûddur"1153/1740

Kubbe kasnağındaki mamzûmenin sonundaki onaltıncı beyitte "Tārîh-i dil-cûsun Emîn su gibi taktırir eyledi / Sultan Mahmûd'a buşâdurvân bu suda cûddur" ifadesinin harf değeri toplamından oluşan ebced heabıyla tarih düşürülmüş; aynı tarih rakamla da 1153 olarak, ayrıca verilmiştir.

## SONUÇ

İslamiyetin kabulü neticesinde Arap harflerinin kullanılmaya başlanması, Türk kültür tarihinde çok önemli bir yer edinmiş; özellikle dil, edebiyat ve sanat alanında ortaya konulan eserlerle bu minvaldeki gelişmenin hangi boyutta olduğu kolaylıkla görülebilmektedir. Yazının merkeze oturtulduğu bu yelpazede hüsn-i hat, sadece bir ifade aracı olarak kalmayıp bir sanat şubesi haline gelmiş ve pek çok yan disiplinin ortaya çıkması yanında gelişmesine de vesile olmuştur. Kültürümüzde yazı ile bezenen mimari yapıların zenginleştiği, aksi durumda da fakirleştiği inancı hâkimdir. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Türk hat sanatının, mimariye katmış olduğu değerlerin en güzel örneklerinden biri de Ayasofya şadırvanı ve onun kitâbeleridir.

Hüsn-i hat ile sıkı ilişkili disiplinlerin başında edebiyat ile onun alt grubu ve başlı başına bir sanat ürünü olan *divan şiiri* gelir. Bu disiplinlerden birinde harfler, bir araya gelişlerinde oluşturdukları mana güzelliği ile ruhumuza; diğerinde de estetik yapılarıyla sağladıkları çizgi ve leke ahengiyle duygularımıza hitap etmektedirler. Her iki disiplinin bu bakımdan aynı kaynaktan beslendikleri söylenebilir. Hat sanatı ile divan şiirinin adeta birbirini tamamladığı özgün eserlerden olan Ayasofya Şadırvanı'ndaki celî ta'lik hatlı iki *tarih manzûmesi* bu çalışmanın konusu olarak yukarıda işlenmiştir.

Buradaki örnekte Ayasofya şadırvanının, mimarî özelliği bakımından, külliye'nin yardımcı bir unsuru iken bu konumunu aşarak aslî yapı kimliği kazanmışlığına ayrıca onun yapısındaki kitâbeler ve onların işlendiği edebî değerlerle de abideleştiğine şahit olmaktayız. Şadırvanda kubbe kasnağının iç yüzünde ve ortadaki havuzun tunç şebekelerindeki çeşmelerin üzerinde on altışar beyit halinde sıralanan her iki manzûmenin sadece 1153 /1740-41 şeklinde rakamla verilmemiş; ayrıca son mısralarının harflerinin sayısal değerleri toplamları, *ebced hesabıyla* hem edebîleştirilmiş hem de ebedîleştirilmiştir. Söz konusu manzûmelerin, Türkçe yazılmış özgün bir eser olarak edebî değerleri de ortadadır.

Rûhu't-ta'lik isimli ta'lik yazı risalesiden her iki *tarih manzûmesinin* zamanın hattatlarından Kethüdazâde İsmail Efendi tarafından kitâbeleştirildiği bildirilmektedir. Bu çalışma hattatın isminin doğru bilinmesi hususunda da önemli bir eksikliği gidermektedir. Şair Emin'in yazmış olduğu *tarih manzûmeleri*, aynı zamanda kitâbelerin hattatına mahsus celî ta'lik yazının harf karakterlerini göstermesi yani, klasik ifadesiyle, *şive-i kitâbet* bakımından da birer belge mahiyetindedir.

**KAYNAKÇA**

- Alparslan, A. (1977). Mimari yapıların yazı sanatı bakımından önemi. *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, 5, ss. 1-14.
- Alparslan, A. (2009). İslâm yazıları. *hat ve tezhip sanatı*. (Ed. Ali Rıza Özcan), ss. 27-46. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Çağbayır, Y. (2007). *Ötüken Türkçe sözlük*, C: 4. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Diez, E. (1955). *Türk sanatı*. (çeviren: Oktay Aslanapa), İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Erbaş (Maktal), A. (1990). *Fatih ve II. Bâyezîd devrinden günümüze ulaşan İstanbul camilerinin yazıları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Geleneksel Türk Sanatları Anabilim Dalı, İstanbul.
- Erbaş (Maktal), A. (1995). *Mektûbî İbrahim Efendi'nin Rûhu't-Ta'lik adlı eserinin hat sanatı bakımından analizi*. (Yayımlanmamış sanatta yeterlik tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Geleneksel Türk Sanatları Anabilim Dalı, İzmir.
- Eyice, S. (1991). Ayasofya Şadırvanı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38, s. 217. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- İspirli, S. (2000). Türk edebiyatında tarih düşürme geleneği. *Ankara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 4, ss. 79-89.
- Kılcı, A. (2010). Şadırvan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 219-221.
- Levend, A. S. (1973). *Türk edebiyâtı tarihine giriş*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.
- Maktal (Erbaş), A. (1999). Hüsn-i Hat tasarımlarında yazı mekan ilişkisi. *2000'li Yıllarda Türkiye'de Geleneksel Türk El Sanatlarının Sanatsal, Tasarımsal ve Ekonomik Boyutu Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, ss. 197-201.
- Maktal (Erbaş), A. (2008). Rûhu't-ta'lik, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 215-216.
- Müstâkimzâde Süleyman Sadeddin. (1928). *Tuhfe-i Hattatîn* (Neşreden: İbnülemin Mahmud Kemal İnal). İstanbul: Devlet Matbaası.
- Öztekin, Ö. (2015). Tarih manzûmelerine göre XIX. yüzyılda Ankara", *Ankara Araştırmaları Dergisi* 3 (2), ss. 212-219.
- Sami, Ş. (2002). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Serin, M. (1999). *Hat sanatı ve meşhur hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Tansuğ, S. (1965). 18. yüzyılda İstanbul Çeşmeleri ve Ayasofya Şadırvanı. *Vakıflar Dergisi*, VI, ss. 93-110.



- Tüfekçioğlu, A. (2001). *Erken Dönem Osmanlı mimarisinde yazı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Uzun, M. (1994). Ebced. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi X*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, ss. 68-70.
- Yakıt, İ. (1992). *Ebced hesabı ve tarih düşürme*. İstanbul: Ötüken.
- Yardım, A. (2002). *Alanya kitâbeleri*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- Yetkin, S. K. (1984). *İslâm ülkelerinde sanat*. İstanbul: Cem Kitabevi.

<b>Makale Bilgisi:</b> Kısa, İ. (2020). Plotinos'ta Ruhun Bir Parçası Olarak Doğa Kavramı. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 109-132.	<b>Article Info:</b> Kısa, İ. (2020). Plotinus' Conception of Nature as a Part of the Soul. DEU Journal of Humanities, Volume: 7, Issue: 1, pp. 109-132.
<b>Kategori:</b> Araştırma Makalesi	<b>Category:</b> Research Article
<b>Gönderildiği Tarih:</b> 27.11.2019	<b>Date Submitted:</b> 27.11.2019
<b>Kabul Edildiği Tarih:</b> 06.03.2020	<b>Date Accepted:</b> 06.03.2020

## PLOTİNOS'TA RUHUN BİR PARÇASI OLARAK DOĞA KAVRAMI

İlker Kısa\*

### ÖZ

Makalenin temel konusu geç antikite Yunan düşünürlerinden Plotinos'un ruha dair öğretisi içerisinde doğa kavramının spesifik konumu. Makalenin birbirine paralel iki amacı var. Birincisi Plotinos'un doğa kavramını ele alış biçimi ve kullanım şekillerinin kendini önceleyen filozofların detaylı bir yorumu sonrasında nasıl ortaya çıktığını açıklamak. İkincisi ise, ortaya çıkan öğretinin bunun da ötesinde hangi bakımlardan özgün bir niteliğe sahip olduğunu göstermek. Temel olarak Plotinos'un teknik psikoloji yazıları olarak ele alınabilecek *Ennead IV 3-4*'e odaklanan makale, orijinal eserden alıntılanan çeşitli pasajların birbiriyle ilişkili olarak incelenip yorumlanması yöntemini takip etmekte. Makalenin asli kısmı olan filozofun ruhun çeşitli kısımları ya da fazlarına dair görüşleri ve bu fazlar arasında evrendeki doğanın bir uzantısı olarak tekil doğanın yeri konusundan önce, Plotinos'u önceleyen filozoflar Platon ve Aristoteles'in bu konularla ilgili görüşlerine değinilen kısım yer almakta. Yapılan karşılaştırma bize Plotinos'un öncüllerinden aldığı psikolojiye dair kavramları dinamik bir epistemoloji ve etik oluşturmakta nasıl kullandığını ve bu süreçte hem kavramsal hem de yazınsal olarak kendine has ne gibi özellikler ortaya koyduğunu gösterecek.

**Anahtar Kelimeler:** ruh, doğa, ruh fazları, *thümos*, *epithümia*.

## PLOTINUS' CONCEPTION OF NATURE AS A PART OF THE SOUL

### ABSTRACT

Main subject of the article is the teaching of Plotinus, a Greek thinker from late antiquity, on nature, within his teaching on the soul in general. The aim of the article is twofold. The first is to give an account of the ways by which Plotinus' teaching on nature emerges through his detailed commentary on previous Greek thinkers. The second aim is to show in which ways the philosopher's account is unique. The article essentially follows the method of citing and commenting on several original passages from the thinker's writings on technical psychology, basically *Ennead IV*

\* Doktor adayı, Eötvös Lorand Üniversitesi, Antik ve Ortaçağ Felsefesi Bölümü, kisa.ilker@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3381-4724.

3-4. Before the main section of the article, which focuses on Plotinus' conception of several phases of the soul, and nature's place in this scheme as the extension of nature in the universe, there is a section which briefly deals with Plato's and Aristotle's views on the same subject. The comparison shows us how Plotinus makes use of psychological concepts of his antecedents in order to construct a dynamic epistemology and ethics, but also how he exhibits unique conceptual and literary features.

**Keywords:** the soul, nature, phases of the soul, *thümos*, *epithümia*.

## GİRİŞ

Plotinos'un ruh (*psükhê*) anlayışında ona içkin bir doğa (*füsis*) kavramı bu makalenin temel konusu. Bu konu neden önemli diye sorarsak kanımca karşımıza iki önemli nokta çıkmakta. Bunlardan birincisi, benim "ruh fazı" olarak tabir edeceğim "ruhun kısımları" ya da "ruhun güçleri" olarak adlandırılan mesele üzerine Platon ve Aristoteles'ten beri süregelen açıklama ve tartışmaların Plotinos ile beraber hem eklektik, hem de yenilikçi bir tutumla yeniden değerlendiriliyor oluşu. Bu değerlendirişin önceki öğretileri hem bir eleştiriye tabi tutma, hem de onların belli yönlerini daha iyi anlama imkanını doğurabileceğini düşünmekteyim. İkinci nokta ise, Plotinos'ta gördüğümüz haliyle "ruh fazları" tartışması ve özel olarak da kendisi de bir ruh fazı olarak ele alınan doğanın Plotinos'un sadece teknik psikoloji öğretilerinde değil, buradan hareketle etiğinde de önemli bir yer tuttuğunu düşünmem. Aristoteles'in genel olarak "fakülte psikolojisi" olarak adlandırılan öğretisi ile Platon'un aynı zamanda epistemolojisinde de rolü olan "parçalı ruh" anlayışı Plotinos için kendi felsefesinin ana noktası olan paradigmatik ilahi akla (*Nous*) dönme (*epistrofê*) sürecinde mühim bir rol oynamakta. Zaman zaman adeta pedagojik bir biçim alan "benliğin ruh fazları arasında, kurduğu aidiyete göre, sürekli yer değiştirmesi"ne dair anlatı teknik psikolojinin nasıl hem etik hem de epistemolojik konularda belirleyici bir rol oynayabileceğini bize gösteriyor. Zira bu tabloya göre insan eylemliliğinin temel ön kabulleri ve motivasyon kaynaklarını belirleyen sadece kişinin hangi ruh fazına yönelik bir aidiyet kurduğu değil, aynı zamanda, Platoncu bir yaklaşımla, buna göre neyin "doğru" olduğuna dair de güçlü kanaatler geliştiriyor oluşu.

Aşağıda ilk bölümde önce Plotinos'un genel sistemine değinildikten sonra Platon ve Aristoteles'in ruh ve kısımları konusundaki görüşleri kabaca ele alınacak. Bunun sonrasında makalenin ana kısmı olan Plotinos'un doğa kavramını anlayışı ve bunun ruh fazları etrafında şekillenen psikolojik öğretilerindeki yeri değerlendirilecek. Sonrasında ise doğa ve diğer ruh fazlarının etik ve insan eylemliliği konusundaki yeri gösterilmeye çalışılacak.

### 1. Plotinos'un Sistemi İçerisinde Doğa Kavramı

Plotinos'a göre insanın mevcut yapısı ile içinde bulunduğu dünya zamanda ilerleyen ve mekanda sonsuz bir çokluk içinde bulunan bir dünya. Platoncu görüşten de hareketle, algılanan şeyler zamana ve mekana tabi olmaları açısından gerçek bir "varlık" sıfatı taşıyamamaktalar. Yaptıkları şey çeşitli nitelikleri sahnelemek ve bunu belli bir zaman diliminde, ayrıca kusurlu bir biçimde yapabilmek. Fakat diğer taraftan, yine Platoncu bir çıkış noktasıyla, şeylerin bu eksik ve zamana tabi performansları aynı zamanda onların gerçek ve zamandan bağımsız varlığa (Platonca *idea/eidos*lara) bir şekilde "iştirak" edebildiklerini gösteriyor. Güzel olan bir şey, mesela bir ayçiçeği, güzelin tüm veçhelerini sergilemekten uzak ve sergileyebildiklerini de ancak belli bir süre içinde sergileyebilmesine rağmen, zamanın belli bir anında da olsa güzelliği belli veçheleri itibariyle onu görenlere sunabiliyor, ve onu izleyenlerde güzelliği bir duygu ve düşünce olarak uyandırabildiği için de güzellik bakan tarafından deneyimlenmiş oluyor. Tabii ki bakanın gördüğü güzellik de ayçiçeğinin sahip olduğu güzelliğin arızalarına sahip: yalnızca bir süre ve yalnızca belli açılardan bir güzellik (örneğin ayçiçeği kötü kokabiliyor ya da hali hazırda çürümeye başlamış olabiliyor). Kısacası şeyler iyi, güzel ve doğru gibi Plotinos'a göre mükemmel hallerini Bir'i (*to hen*) takip eden ikincil prensip olan Akıl'da (*Nous*) bulan şeylere iştirak ediyorlar, fakat tam da bu iştirak aslında kusurlu bir iştirak olduğu için bedensel dünya algıladığımız şekliyle meydana geliyor, ve varoluş süregidiyor. İşte bu kabaca doğanın dünyasıydı. Tamamen niteliksiz madde (*hülê*) üzerine tatbik edilmiş akli prensipler (*logoi*), ortaya çıkan çeşitlilik, ve zamanda hareket.

İnsana has, ya da insanı insan yapan nitelik ise bu alemde aldığı akılsal konum. Bu Yunanca genel olarak *dianoia* ya da *logismos* olarak tabir edilen çıkarımsal, mantıksal, dilsel ve ek olarak imgesel/imgeler ile çalışan akıl. Bu noktada önemle belirtilmesi gereken yukarıda çizilen madde-doğa düzlemindeki tüm bu iştirak ve buna bağlı hareketliliğin de temelinde var olan şey akıl. Mevzubahis hareketliliğin, yani kısaca algıladığımız şekliyle yaşamın, varoluş halinde ortaya çıkabilmesi ve yukarıda belirtilen nitelikleri sergileyebilmesi hep belli ölçüde *Nous*'ta asli halini bulan akılsal faaliyet. Peki fark ne? Bu noktada Plotinos'a özgü sıklıkla metafiziksel hiyerarşi olarak adlandırılan, benim ise "tefekkür (*theôria*) modülasyonu" şeklinde tabir ettiğim kavramsallaştırmasına varmış oluyoruz. Plotinos'a göre var olan ya da varoluş halinde olan her şey bir şekilde *theôria*'ya yetkin, yani çok basit ölçülerde de olsa bir akli mekanizmaya haiz bir yapı arz etmekte, böylece de şeyler ya nesne odaklı bir bilinç faaliyetine sahip olmakta, ya da bunun da ötesinde kendilik-bilinci denem seviyeyi de deneyimleyebilmekte. Doğanın altında yer alan hemen her şey (değinildiği üzere temel madde, ve buna ek olarak da tamamen cansız/ruhsuz nesnelere hariç) belli bir organizasyon kapasitesine sahip. Fakat bu kapasite kendilik-bilinci şöyle dursun, mantıksal muhakeme yetisine dahi sahip değil (bu aşağıda değinileceği üzere insana özgü bir hal). Kısacası, doğa ve doğaya tabi haliyle

organik yapılar, (küçük mikroplardan ayçiçeğine, oradan daha komplike hayvan ve insan bedenine kadar) belli bir *logos* (bu noktadaki anlamıyla bir kod, rasyonel prensip, ya da sistem) uyarınca, fakat bununla birlikte “bilinçsizce” faaliyetlerini gerçekleştirmekteler. İşte Plotinos’a göre doğa da, hem organik şeylere içkin bir prensip, hem de insan ruhunun bir fazı olarak (insanın da organik, bedensel bir canlı olması hasebiyle), bir *logos* uyarınca, dolayısıyla belli bir akli kapasiteye sahip fakat bilinçsizce gerçekleştirilen canlılık faaliyetlerinin paradigması olarak önümüze konuyor. Doğa’ya bu noktada, ve belirtilen hususlar hasebiyle, ruhun yaratıcı/can verici/organize edici fazı diyelim.

İnsana has, ya da insanı insan yapan nitelik ise yine bu alemde alınan akılsal konum ile ilişkili. *Dianoia* insanı insan olarak diğer canlılardan ayıran kapasite. Önemle belirtilmesi gereken nokta, evrende ya da dünyada olan modüler yapı insanda da benzer şekilde cereyan ediyor. Dünyada bulunan yapıyı belirleyen prensipler doğa, ruh (dolayısıyla da prensip olarak mantıksal akıl), *Nous* ve son olarak Bir/İyi olarak giderken, insan ruhundaki bölümlendirme de doğa, çıkarımsal akıl, ve *Nous* şeklinde ilerliyor. Tahayyül gücü (*fantasia*, ya da *to fantastikon*)<sup>1</sup> ve algı (*aisthêsis*) bunlara ek olarak verilen ve insanda doğa ile çıkarımsal akıl arasında yer alan fazlar. İnsanın farkı, doğa prensibinin altındaki canlılardan farklı olarak, filozofun sisteminde doğadan daha üst bir yere konan çıkarımsal akıl ile özdeşleşmesi ve bunun da ötesinde *Nous*’a erişmeye yetkin olması.

Bu genel metafizik bahsi kapatıp bir sonraki ve asıl bölüme geçerken akılda tutulması gereken en mühim nokta insan ruhuna içkin modüler/hiyerarşik fazlardan doğanın ruhun “yaratıcı/hayat verici” fazı, çıkarımsal aklın ise ruhun “düşünen, yargılayan fazı” olarak hatırlamak gerekliliği. Zira insanın ruhunda faal olan ve hepsi farklı biçim ve ölçülerde akli kapasiteye sahip bu iki güç etik düzlemde de hayati bir öneme sahip olacak ve insanın önce yaşaması sonra da aşması elzem olan çatışmanın baş aktörleri olacaklar.

## 2. Platon ve Aristoteles’te Ruhun Kısımları Konusu

Plotinos’un genel anlamda ruh ve kısımlarını anlayışı ve özel anlamda ise doğa kavramına bakışını değerlendirebilmek için Platon ve Aristoteles’in bu konulardaki görüşlerine değinmek gerekiyor. Belirtilmesi gereken bir şey ise söz konusu değinişin kısa olmak zorunda olacağı. Bu kısalığın sebebi

<sup>1</sup> *Fantasia* Aristoteles’in *De Anima*’sında kaynağını bulan bir kavram. Platon’da tam bir karşılığı olmasa da, bölünmüş çizgi benzetmesini hatırladığımızda orada bulunan *eikasia* ve *pistis* kısımlarını tahayyül gücünün ilgilendiği alana denk düşünebiliriz. Zira makalede görüleceği üzere bu güç imge, temsil, ve bunlara bağlı kanaat süreçleri ile alakalı. Kavram geç antikitede Stoacılık tarafında önem atfedilerek sıklıkla kullanılmakta ve bu anlamda Plotinos’un etkilendiği kaynağın Aristoteles kadar Stoa, özellikle de Epiktetos, olduğunu söylemek mümkün.

makalenin ana temasının Plotinos'un ruh ve doğa anlayışı olmasından dolayı Plotinos'u önceleyen bu filozoflara aynı miktarda yer ayırmanın mümkün olmayışı. Zira ilgili filozofların kendi görüşleri başlı başına ayrı birer çalışma konusu olabilecek genişlik ve derinlikte. Dolayısıyla burada yalnızca Platon'un *Devlet* ve *Protagoras*'daki incelemesi ve Aristoteles'in de *De Anima*'sı göz önünde bulundurulabilecek. Zira bu eserleri Plotinos'un bu konuyla alakalı olarak en çok akılda bulundurdukları olarak görmek mümkün.

### 2.1. Platon

Platon'da ruh kavramının, içerdiği kısımlar ve bu kısımlar arasındaki ilişki ve çelişkiler açısından baktığımızda, öne çıktığı diyalogların *Protagoras* ve *Devlet* olduğu söylenebilir.<sup>2</sup> Bu öne çıkışın sebebi iki diyalogun ruhun yapısı ve kısımlar arası çatışma mevzusunda iki farklı, hatta görüntü itibarıyla zıt izahlar vermesi. *Protagoras*'ta ortaya çıkan "monist" bir ruh kavrayışına karşın, *Devlet*'te Platon'un üçlü denebilecek bir yapıya sahip bir ruh anlayışını tartışmaya açtığını görmekteyiz. Bu iki görünürde tezat anlayışın Platon sonrası dönemde kendine farklı filozof ve okullardan takipçi bulduğunu ve ilgili tartışmaları şekillendirdiğini belirtmek gerekir.<sup>3</sup>

*Protagoras* diyalogunda Platon'un (1903) Sokrates üzerinden sürdürdüğü ana fikir ruhta bir parçalanma ya da kısımlara ayrılmanın olmadığı ve gerçekleşen faaliyetlerden sadece akılsal, mantıksal olanların değil, arzuya dair olanların da aklın düşünce ve inanç üretim süreçlerinin sorumluluğunda olduğu fikri ağırlık kazanmakta. Dolayısıyla, bu yoruma göre, diyalogda tartışılan "arzular, zevkler ya da acılar tarafından alt edilmek" ifadesi ancak bir cehalet/bilgi meselesi olarak ortaya çıkmakta, zira arzuların üretim süreci sahip olunan inançlara endekslenmiş durumda. Özetlemek gerekirse, *Protagoras*'ta Sokrates "Sofist Protagoras"a onun da, bazı diğerleri gibi, bilgi insanda mevcut olduğu halde, onu yöneten ve ona yön veren şeylerin arzu, acı, zevk, aşk ya da korku gibi başka şeyler olduğunu mu, yoksa bilginin gerçekten de ruhu idare etmeye muktedir olduğunu mu düşündüğünü sorar (Platon, 1903a, 351b1-c7). Protagoras açık bir şekilde bilginin idareye yetkin olduğu fikrine katılım gösterir. Sokrates birçok kişinin görüşünün insanların yapılacak en iyi şeyi biliyor olsalar da bunu yapmaya isteksiz olduklarını, bunun sebebinin de zevkler, acılar,

<sup>2</sup> Tabii ki başka birçok diyalogda ruh dominant bir kavram olarak ön planda. Fakat, örneğin *Phaidon*'da olduğu gibi, genel olarak ruhun kısımları ya da çalışma prensiplerinden ziyade onun ne olduğu veya sonluluğu-sonsuzluğu gibi tartışmalara odaklanılmakta.

<sup>3</sup> Özellikle Stoacılığın "monist" olarak nitelenen ruh ve akıl ile ilgili tutumlarının gerisinde Platon'un literatürde zaman zaman erken ya da Sokratik dönemi olarak geçen diyaloglarının temel teşkil ettiği görüşü yaygın. *Protagoras* da bu manada en önemli kaynaklardan birisi olarak öne çıkmakta. Bu meselenin genel bir analizi için bkz. Gill, 2006, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, 2. bölüm.

arzular, vs., tarafından mağlup edilmeleri (*kratoumenous*)<sup>4</sup> olduğunu düşündüğünü ekler (s. 352/d4-e2). Takip eden kısımda Sokrates “zevk tarafından alt edilmek” (*tôn hedonôn hettô einai*) ifadesini sorgular (s. 354/e7).<sup>5</sup> Sokrates “hem şimdiki zaman hem de gelecek zamanlar için daha faydalı olanı ölçmek ya da hesaplama”nın eldeki sorunun çözümü için kilit unsur olduğunu ve bu ölçümün (*metrêtikê*) gerekli sanat ve bilginin ta kendisi olduğunu söyler (s. 356/a5-357b4). Buna ek olarak, problemi aşmak için gereken “bilgi” ve sanat/yetenek olduğundan, meselenin temelinde de cehaletin (*amathia*) yattığını söyler (s. 357/e1). Dolayısıyla, “zevk tarafından alt edilmek” ifadesinin anlamı da budur ve “kendine teslim olmak cehaletten, kendine hükmetmek de bilgelikten başka bir şey değildir” (s. 358/c1-3).<sup>6</sup> Buradan sonra Sokrates “kimse kötüye isteyerek yönelmez” der ve meselenin yanlış bir inanca sahip olmak, dolayısıyla da cehalet meselesi olduğunu belirtir (s. 358/c6-d2). Ayrıca, korku bir inanç olduğundan (kötü bir şeyin gerçekleşmesine yönelik bir beklenti olması bakımından) diğer duygulanım ve arzular da birer inanç olarak ele alınırsa, mesele yine bir inanç ya da kanaatlerin çatışması, çözümü de iyi ölçüm ve bilgi olarak ortaya çıkar (s. 358d5f).

*Devlet*'te (1903) ise beden bağlamında olduğu haliyle kısımlara ayrılmış bir ruh kavrayışına şahit oluruz. Platon diyalogun ikinci kitabında 368c'den itibaren adalet kavramını (*dikaïosunê*) tekil ruhlardaki yeri ve manasını incelemeyen önce geniş bir çerçeveye içerisinde, yani şehirdeki yeri bakımından, ele almaya çalışmasına girişir. 434d'den itibaren, yani dördüncü kitapta, konuyu tekil ruhlar bağlamında ele alır. Adil şehir diyalogda şehri meydana getiren üç sınıfın kendine ait işe odaklanmasında temellenmiş olduğundan, eğer bir benzetme yapmak niyetinde isek, birey de bu üç aynı sınıfı kendine bulmalıdır (Platon, 1903b, s. 435b9-c4). 436a8-b3'de Sokrates öğrenmek, sinirlenmek, ve yiyecek, cinsellik vb. şeylere karşı arzu duymak gibi durumları ruhumuzun tümüyle mi yaşadığımızı, yoksa bunların her biriyle ilgilenenin farklı bir ruh kısmı mı olduğunu sorar. Hemen akabinde Sokrates neden farklı ruh kısımları düşünmemiz gerektiğine dair görüşünü sunar: “bir şey, birbirine karşıt şeyleri, kendinin aynı parçasında, aynı anda ve tek ve aynı şeye yönelik olarak ne yapmak ne de deneyimlemek isteyecektir. Dolayısıyla, eğer böylesi bir durumu ruhta mevcut halde bulursak, bilmeliyiz ki tek bir şey ile değil fakat çoğul bir şeyle karşı

<sup>4</sup> “κρατούμενος” terimi önemli zira *Devlet* 440a'da tam olarak aynı şekilde karşımıza çıkmakta, ve Leontios adlı biriyle ilgili konuya dair bir hikaye anlatılırken “arzularına hakim olamayışı” (κρατούμενος δ' οὐκ ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας) mevzubahis edilmekte.

<sup>5</sup> Böylece Platon ileride “*akrasia*” olarak adlandırılacak bir problemle ilgili ilk tartışmayı başlatmış oluyor. Konuyla ilgili bakınız. Aristoteles, NE, VII 1145b28.

<sup>6</sup> “οὐδὲ τὸ ἥττω εἶναι αὐτοῦ ἄλλο τι τοῦτ' ἐστὶν ἢ ἀμαθία, οὐδὲ κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία.” Yunanca metin Burnet'in *Platonis Opera*'sı. Çeviriler bana ait.

karşıyayız.” (s. 436/b7-10).<sup>7</sup> Önemle belirtilmesi gerekir ki, söz konusu çoğulluğu oluşturan unsurların hepsi eşit derecede birer ruh kısmı olarak ele alınırken, bunlardan bazıları, yani iştah/arzu (*to epithumêtikon*) ile heyecan/sinir (*thümos*) irrasyonel iken, yalnızca çıkarımsal kısım rasyonel nitelikte ele alınmakta (s. 439/d4-8). Diyaloğun bu kısımlarında Platon ruhun içinde bulunduğu hali bir iç savaşa benzetmekte ve *thümos*'u akli kısmın müttefiki olarak nitelendirmekte.<sup>8</sup> *Thümos*'u ele alırken Sokrates Leontios adlı birinin hikayesini anlatır. Leontios şehrin kuzey duvarları boyunca çıplak cesetler gördüğünde onlara bakmaya yönelik içinde güçlü bir arzu duymakta fakat aynı zamanda büyük bir tiksinti hissedip cesetlere sırtını dönmektedir. Leontios kendiyse savaşır (*makhoito*) fakat en sonunda duyduğu arzu tarafından alt edilir (*kratoumenos d' oun hüpo tês epithümiäs*) ve arzuladıkları nesneye ulaşmaları için gözlerine boyun eğer (s. 439/e6-440a3). Platon *Protagoras* diyalogunda da kullandığı ve ihtimalini reddettiği alt edilmek (*kratoumenos*) ifadesini burada tekrardan ve vurgulu bir biçimde kullanmakta. Diyaloğun bu kısmında ruhun kısımları kendilerine has arzu nesnelere ve bunlara ulaşmaya yönelik motivasyona sahip bir şekilde resmedilirken, bunu diğer kısımlarla da bir rekabet halinde yapar şekilde görülmektedir. Kısaca belirtmek gerekirse, *Devlet* diyalogunun merkez kitaplarında ruhta gerçekten de bir çatışma görünmekte, bu çatışma ruhun üç kısmı arasında yaşanır olarak sunulmakta, ve bu kısımların ikisi irrasyonel, biri ise rasyonel olarak ele alınmakta. Diyaloğa göre akıl ideal anlamda hükmeder pozisyonda bulunmak, *thümos* ise akli kısım müttefik olmak durumunda. Tüm kısımlar kendi işiyle ilgilendiğinde ise ruh genel olarak adil bir durum ve hal içinde olarak değerlendirilmekte (s. 443/b1-2).<sup>9</sup>

<sup>7</sup> “Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτὸν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἄμα, ὥστε ἂν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταὐτὸν ἦν ἀλλὰ πλείω.”

<sup>8</sup> Bu sebeple bazı araştırmacılar irrasyonel olduğu ifade edilen kısımların akli kapasitelerinin olabileceği savında bulundular. Jon Moline arzu duyan ve sınırlanan kısımların akli kapasiteye sahip, ve bunun da ötesinde birbirlerinin varlığına dair farkındalık sahibi olmak durumunda olduğunu söylemekte. Bu farkındalık ona göre sadece diğer kısımlardaki arzulara yönelik değil, fakat bu kısımlardaki kanaatleri de kapsamakta (*bkz.* 574d-e) (Moline 1981, 61). Carone ise şöyle düşünmekte: “sadece akıl değil, her bir kısım inançlara, hatta iyiye dair inançlara sahip. *Devlet*'teki ruhsal çatışma aklın sabit olmayan inançlarıyla diğer kısımların kendi inançları arasında yaşanmakta...” (Carone 2001, 123). Bu yorumların işaret ettiği üzere, *Devlet*'te verildiği haliyle irrasyonel kısımların faaliyetlerinin kompleks olması bazı akli kapasitelere yetkin olmaları gibi bir soruna yol açıyor görünmekte. Diğer yandan, söz konusu yorumları takip ettiğimizde de başka bir sorun çıkmakta: eğer tüm kısımlar da akli niteliğe sahipler ve inanç ve kanaat üretebiliyorlar ise, akli kısmı onlardan ayıran nitelik ne olacak? İnanıyorum ki Plotinos'un aşağıda vermeye çalıştığı izahı belli ölçüde bu soruna da bir ışık tutmayı başarmakta.

<sup>9</sup> Literatürde *Protagoras* ve *Devlet* arasındaki ruh ve kısımlarına dair bu geçiş genel kabul görmekte. Örneğin Vlastos (1988, 99), Frede (1992, 30) ve Irwin (1995, 209).



Önemle belirtilmesi gerekir ki, yukarıda kısaca verilen izah Platon'un konuyla ilgili düşüncelerini kapsayıcı olmaktan uzak. Bahsi edilen iki diyaloga yönelik olarak zengin ve farklılık gösteren yorumsal yaklaşımlar bir yanda dursun, *Devlet* diyalogunun içinde dahi son bölümlerde Platon kısımlara ayrılmamış yekpare bir ruh anlayışını yeniden ve pozitif bir biçimde gündeme getirmekte. Diyalogun onuncu ve son kitabında ruh tamamen arı hali ve bedenle içi içe hali bakımından karşılaştırmaya tabi tutulmakta ve Platon burada deniz tanrısı Glaukus'u bir örnek olarak öne sürmekte. Benzetmeye göre Glaukus'un denizlerdeki yaşamı onun dalgalar, deniz kabukları, yosunlar gibi unsurlar tarafından tamamen kaplanmasına sebep olmakta ve bu da bu deniz tanrısının asli doğasını görmeyi çok güç bir hale getirmekte (s. 611/b9-a6). Kısımlara haiz bir ruh tartışması da Glaukus'un bu haline benzetilmekte ve böylece arı haliyle tasavvur edildiği şekliyle ruhun hala parçalara sahip bir yapı arz etme olasılığına şüphe ile yaklaşılmakta.

## 2.2. Aristoteles

Aristoteles'e geldiğimizde, Plotinos'un psikoloji yazılarında (temel olarak *Ennead* IV 3-4-5) kavramsal anlamda faydalanır görüldüğü en az Platon kadar asli bir kaynağın kendisi, özellikle de *De Anima* eseri olduğuna şahit olmaktadır. Plotinos'un doğa için bazen *fūsis* bazense *to fūtikon* ifadelerini kullandığını belirtmiştik. Bu noktada, *to fūtikon* Aristoteles tarafından *Eudemos'a Etik*'te (s. 1102b29) kullanılıyor olsa da, *De Anima*'da kullanılan *to threptikon* ya da *threptikē psūkhē*, yani "besleyici kısım, besleyici ruh", kavramlarının Plotinos'un doğası için asıl arka planı oluşturduğunu

Kahn (1996, 254-255) ise *Protagoras*'ta "arzular tarafından alt edilmek" durumunun reddedilmediğini, fakat Platon'un burada iyiye dair cehalet üzerinden gerçekleştirilen eylemlerin "istemsizce" yapılan eylemler olduğunu ve bu eylemlerin temelindeki kanaatleri gerçek bilgi ile karıştırmamak gerektiğini göstermek istediğini söylemekte. Bununla birlikte Kahn *Devlet*'te Platon'un "arzular tarafından alt edilmek" durumunun gerçek olabileceğini kabul ettiği görüşüne katılmakta. Bunlara karşın üç önemli görüş görünürde çelişen bu iki farklı diyalogun Platon tarafından aslında bir potada eritildiğini halihazırda söylemekte. Cooper (1999, 63, n:54) küçük bir dipnotta her iki diyalogda da ruhta kendine hakimlik konusunda bilgi kavramının anahtar çözüm konumunda olduğunu söylemekte. Carone (2001, 109f) ise bir değişimden ziyade iki diyalog arasında aslında bir devamlılık ilişkisi olduğunu, zira iki diyalogda da vurgulananın ruhtaki verili çatışmayı sonlandırmak için ulaşılması elzem olan nihai hedefin bilgi olduğu savını ileri sürmekte. Son olarak Rowe (2007, 170-171) ise Platon'da aslında ruhu bölümlere ayırma gibi bir fikir bulunmadığını savunmakta. Rowe'a göre bu kuram yalnızca *Devlet* diyalogu bağlamında felsefeye uzak, sıradan ve arınmamış ruhlar mevzubahis edildiğinde tartışılmakta, fakat ruh gerçek hali ile aynı diyalogun 10. Kitap'ında ve ayrıca *Phaidon* diyalogunda resmedilmekte. *Devlet*'in 4. Kitap'ında konu edilen sıradan insanlar varlıklarındaki bedensel kökenli irrasyonel kısma fazla önem atfetmekte ve hatta, gerçek haliyle ruhun bedensel güdülere sahip olmadığını bilmediklerinden, bu irrasyonel kısım tarafından yönetilmeye razı olmakta.

söylemek mümkün. Birçok zaman “fakülte psikolojisi” olarak adlandırılan klasik peripatetik öğreti ruhun çeşitli kısımlarının kendilerine ait çeşitli faaliyetleri gerçekleştirmeye odaklı, değişen seviyelerdeki fonksiyonları yerine getirmesini anlatmakta. *De Anima*’da ele alındığı şekliyle Aristoteles’in (1991) psikolojik öğretisi en temel olandan (kendisi olmasa diğer kısımların var olamayacağı kapasiteden) en soyut ya da akli olana doğru bir sınıflandırmayı bize sunmakta. Plotinos’un da belli ölçülerde faydalanacağı *to threptikon* (besleyici ruh), *to aisthêtikon* (algılayan ruh), ve *nous*’a (akıl) Aristoteles daha sonra, 3. Kitap 3. Bölümde, *to fantastikon* (imge üreten kapasite/ruh) ve 9. Bölümde *to orektikon*’u (arzu) da eklemekte ve incelemeye tabii tutmakta. Denildiği gibi Aristoteles için en temel kapasite olan besleyici ruh olmadan, algı ya da akıl gibi diğer kapasiteler mümkün olmamakta, zira bir organizma bu hayati kapasite olmaksızın büyüme ve gelişme gibi temel hayati fonksiyonlarını idame ettirememekte (Aristoteles, 1991, ss. 434/a22–434/b18; 1075/a16–25). Buradan yola çıkarsak da, algıya sahip bir organizma için doğrudan bir şekilde ruhun besleyici kapasitesine sahip diyebilmekteyiz. Akla sahip bir organizma için ise yine doğrudan bir şekilde hem algı, hem de besleyici ruha sahip diyebiliyoruz. Plotinos’ta bir çeşit dikey aksta ele alınan kapasite ya da melekelerden en üstte, yani arı akla en yakın, olanın diğerlerinin mümkünlük koşulunu sağladığı görüşüne karşın, *De Anima* üzerinden Aristoteles’te gördüğümüz şey en temel düzeyde olanın, yani besleyici ruh seviyesinde gerçekleşen beslenme, sindirim vs. gibi sistem ya da fonksiyonların daha karmaşık olan algı, hayal gücü ve aklın temelinde yattığı.

Bu noktada bizi bu makale bağlamında ilgilendiren en önemli noktalardan biri Aristoteles’in “fakülte psikolojisi”nin Plotinos için mühim bir şematik çerçeve tesis ettiği ve yine Plotinos’un Aristoteles’in psikolojik terimlerini kullanmaktan imtina etmediği. İkinci önemli husus ise, yukarıda vurgulandığı üzere, “besleyici kapasite” ve ona bağlı organik sistemlerin öneminin Plotinos tarafından da korunacağı, fakat aşağıda görüleceği üzere filozofun bunu genel olarak doğa kavramı ve fazı altında açıklayacağı. Bir diğer nokta ise, *De Anima*’nın geç kısımlarında yer ayırdığı arzu kapasitesinin, algı ile birlikte hareket etmek suretiyle, insan ediminin temel motivasyonlarından ve hareket ettirici güçlerinden birisi olduğu. Aşağıda göreceğimiz üzere Plotinos, kendi kavramı olan doğayı Aristoteles’in ilgili görüşlerinden faydalanarak oluştururken, Platoncu irrasyonel ruh kısımları olan *thümos* ve *epithümia*’yı doğanın altına havale ederek, aslında Aristoteles’in arzu kapasitesini de (*epithümia* üzerinden) doğaya tabii kılmış olacak. Böylelikle Plotinos, Aristoteles’tekinin aksine arzuyu bağımsız bir ruh fazı olarak tanımlama gereği duymayacak.

### 3. Plotinos’a Göre Doğa

Yukarıda Plotinos’a göre doğayı ruhun bir parçası (en basit, organik faaliyetlerden sorumlu parçası), olarak tanımlamıştık. Tahayyül gücü ve

çıkarımsal akıl doğanın üstünde, dolayısıyla ondan daha temel nitelikte prensip ya da kısımlardı. Bu noktada önce Plotinos için doğanın bir ruh fazı olarak onu doğa yapan en önemli özelliklerini, bazıları tekrara girecek olsa da, sıralamak ve daha sonra makalenin asıl konusu ve problemi olan filozofun insan ruhu içinde doğa ve çıkarımsal akıl ekseninde nasıl önce bir ilişki ağı, sonra çatışma, ve daha sonra da elzem olan çözülmeyi sunduğu görmeye çalışılacak.

Plotinos'a göre beden artık salt bir beden değil, bir canlı, yaşayan, dolayısıyla da filozofun spesifik terminolojisiyle “nitelikli beden” (*to toionde sóma*).<sup>10</sup> Bu sebeple bir terim olarak bedenin geçtiği her yerde anlamak durumunda olduğumuz şey bu “nitelikli beden”. “Nitelikli beden” ile Plotinos’un kastettiği temel olarak iki şey: i) bedeninin salt bir somut obje olmanın ötesinde belli deneyim ve duygulanımları yaşama kapasitesine sahip oluşu, ii) bedeninin bu deneyimleri mümkün kılacak karmaşık sistemleri ihtiva edişi, ve aslında bu sistemlerden müteşekkil oluşu (sindirim sisteminin kendi başına çalışabiliyor ve besinlerin sindirim sürecinde ve sonrasında belli deneyimlere yol açıyor oluşu gibi. Aynı şekilde beş duyumuzun her birisinin kendine has nesnelere oluşu ve bu nesnelere etkilenerek belli bir deneyimi başlatışı gibi.) Yukarıda değinildiği gibi, bu kapasiteler ve dolayısıyla da meydana gelen deneyimler ruhun bir fazı olarak doğanın söz konusu faaliyetlerin paradigması olmasıyla mümkün oluyor.

Şimdi önemli nokta, Plotinos’un deneyim yaşamayı, pasif/edilgen bir süreç olarak anlaşıldığı şekliyle, ruh fazlarının hiçbirine layık görmemesi (buna söz konusu deneyimleri mümkün kılan doğa fazı ile birlikte algı da dahil olmak üzere) (Plotinos, 1983, IV 4 [28] 18.9-10).<sup>11</sup> Dolayısıyla bu noktada belirtilmesi gereken diğer bir şey filozofun “etkilenmezlik”, yani *apathēia*, nosyonu. Plotinos için ruh, tüm akılsal, algısal ve canlılık/yaşamsal süreçleriyle halihazırda etkilenmez, *apathēs* bir varlık. Peki o halde biyolojik deneyimler nasıl gerçekleşiyor? Bunun cevabı filozofun “etkilenmeyen bilgi” (*gnōsis apathēs*) kavramında yatıyor. Buna göre zevk ve acı gibi deneyimlerde dahi ruh fazlarının yaptığı şey salt bir “bilgi edinme” ya da yaşananı görme, ona şahit olma deneyimi. Başka bir deyişle, yaşayan beden çeşitli organik süreçlere tabii iken, bu süreçlere sebep olan ruhsal güçler bir “süreç”ten çok birer aktif “faaliyet” olarak değerlendirilmekte. Bu noktanın en iyi açıklandığı metinlerden birisi dördüncü *Ennead*'ın (“Ruha Dair Problemler”) dördüncü kitabında bulmak mümkün. Aşağıda alıntılanan

<sup>10</sup> τοιόνδε σῶμα motamot çeviride “bu haliyle beden” gibi bir anlama geliyorken, felsefi kullanım itibarıyla Plotinos için doğa tarafından can ve ruh sahibi yapılmış, dolayısıyla “yaşayan” ve bu anlamda da yaşamsal deneyim ve etkilenme kapasitelerine haiz beden olarak spesifik bir manada kullanılmakta.

<sup>11</sup> “ἡμῖν δὲ ἢ τοῦτου ἀλγηδὼν καὶ ἢ τοιαύτη ἡδονὴ εἰς γνῶσιν ἀπαθῆ ἔρχεται” (“Fakat bu bedeninin yaşadığı acı ve böylesi nitelikteki bir zevk bizim dikkatimize etkilenmeyen bir biliş şeklinde ulaşır.”). Yunanca orijinal metinler Henry-Schwyzzer’in Plotinos edisyonundan (editio minor). Çevirilerin tümü bana ait.

metinden hemen önce Plotinos acı deneyiminde acıya dair oluşan farkındalık ya da bilginin (yine *gnōsis*) ruhun bedeni acıya sebep veren şeyden uzaklaştırmaya çalışmasını sağlığı gibi, arzu süreçlerinde de benzer bir sürecin gerçekleştiğini ifade ediyor, ve devam ediyor:

### M1

...bilgiyi edinen algı ve yakınındaki doğa adını verdiğimiz, bedene ruh-imgesini veren ruh. Doğa başlangıcını orada (bedende) bulan açık ve seçik arzuyu, algı ise imgeyi bilmekte, ruh da bu imgeyle işe başlayıp ya temin etmekte (ilgili arzu nesnesini), zira temin etme görevi ona aittir, ya da isteğe karşı durup metanet göstermekte ve böylece ne arzuyu başlatan güce, ne de onun akabinde arzulanana dikkatini vermemekte... (Plotinos, 1983, IV 4.20.14-20).

... ἡ μὲν αἴσθησις μαθοῦσα καὶ ἡ ψυχὴ ἡ ἐγγύς, ἦν δὲ φύσιν φαμὲν τὴν δοῦσαν τὸ ἴχνος, ἡ μὲν φύσις τὴν τρανῆν ἐπιθυμίαν τέλος οὔσαν τῆς ἀρξάμενης ἐν ἐκείνῳ, ἡ δ' αἴσθησις τὴν φαντασίαν, ἀφ' ἧς ἤδη ἡ πορίζει ἡ ψυχὴ, ἧς τὸ πορίζειν, ἡ ἀντιτείνει καὶ καρτερεῖ καὶ οὐ προσέχει οὔτε τῷ ἀρξάντι τῆς ἐπιθυμίας, οὔτε τῷ μετὰ ταῦτα ἐπιτεθυμηκότι.

Metinde doğa (*fūsis*) bedende başlayıp açık (*tranês*) hale gelen arzuyu “görüyor/biliyor” iken, algı gücü (*aisthêsis*) de bu süreçte tahayyül gücünde (*to fantastikon*) oluşan imgeyi (*fantasia*) görüyor/biliyor. Plotinos’un burada ruh (*psūkhê*) olarak bahsettiği kısmı ise çıkarımsal akıl (*dianoia*) olarak ele almak en mantıklı seçenek olarak görünmekte.<sup>12</sup> Zira bu faz artık eylemin başlangıcına ya da reddine karar veren akılsal mekanizmayı işaret ediyor. Metinde öne çıkan en önemli iki nokta ise şunlar: i) tüm ruh fazları (aşağıdan yukarıya doğru doğa, tahayyül gücü, algı ve çıkarımsal akıl olarak) *apathês*, yani bir önceki ruh fazında gerçekleşen faaliyetleri onlardan “etkilenmeden” görüyor/biliyorlar (*gnōsis*). Buradaki etkilenme, ve dolayısıyla etkilenmeme, nosyonu Plotinos için ruhsal fazların ve akılsal mekanizmaların nesnelereyle girdikleri ilişkide fiziksel etkilenmelerde olduğu gibi bir değişim geçirmediklerini vurgulamakta.<sup>13</sup> ii) Çıkarımsal-akılın meşgul olduğu ve

<sup>12</sup> 28. Bölümde (ss. 43-46.) Plotinos, *thumos* bahsine odaklanırken ve benzer bir ardışık süreci öne sürerken, sürecin tersten işleyip belli durumlarda *thumos*’un çıkarımsal aklın ön ayak oluşuyla başlayan bir süreç sonunda ortaya çıkabileceğini de belirtiyor. Burada kullandığı terimse “*logismos*”. (ἄνωθεν δὲ αὐτὴν τὴν ψυχὴν τὴν λογισμῷ χρωμένην φανέντος ἀδικήματος – καὶ μὴ περὶ τὸ σῶμα – ἔχουσαν ἔτοιμον τὸ ἐκείνως θυμούμενον ἅτε πεφυκὸς τῷ ἀποδειχθέντι ἐναντίῳ μάχεσθαι σύμμαχον τοῦτο ποιῆσθαι.)

<sup>13</sup> Ruh ve aktivitelerini “etkilenmez” yapısına dair iyi bir analizi için bkz. Noble (2013). Noble bu makalesinde ruhun hiçbir şekilde, akılsal ya da ahlaksal, bir değişime uğramadığı gibi bir pozisyonun Plotinos tarafından savunulmadığını, mevzubahis olanın ruhun her şekilde “faal” bir varlık olması sebebiyle

sorumluluğu altında olan akli nesnelere kendisi tarafından değil, içinde doğa, algı ve tahayyül gücünün rollerinin bulunduğu kompleks bir yapı tarafından ortaya çıkarılmakta. Çıkarımsal akılın nesnelere yönelik “etkilenmez” konumu, diğer ruh fazları gibi, zaten bunu gerektirmekte. Bu nokta daha önce ele alınan Plotinos’un akli tüm varlığa değişen yoğunluklarda yansıyan bir şey olarak ortaya koymasıyla beraber ele alınca daha anlaşılır hale gelecektir. Çıkarımsal akıl, yani insanın bilinçli, mantıksal ve hüküm veren akli merkezi, insan ruhunda cereyan eden akli, ya da akli özellikler gösteren, süreçlerin tümünün üretimini kapsayıcı bir niteliğe sahip değil. Çıkarımsal akıl, kendisi de tümüyle akli melekelerden müteşekkil olan ruhun yalnızca belli bir merkezi, daha doğrusu fazını oluşturmakta ve aldığı rol, Plotinos’un yukarıda ortaya koyduğu tabloya binaen, söz konusu akılsal süreç ve nesnelere gözetmenliği olarak ortaya çıkmakta. Önemli olan şu ki çıkarımsal akıl, daha basit bir prensip olarak, buna yetkin; ve söz konusu akılsal nesne ve süreçler kendisinden daha aşağı seviyedeki (yani yapı ve karakter olarak daha karmaşık ve daha az bilince sahip) ruh fazlarından meydana gelmekte.<sup>14</sup>

Doğaya dönersek, yukarıdaki tabloya (M1) göre doğanın gerçekleştirdiği en önemli görevlerden biri, kendisi tam anlamıyla yaratıp şekillendirmese de, tahayyül gücündeki akli nesnelere oluşumunu tetiklemek. Doğanın süreçteki rolü şu şekilde özetlenebilir. i) bedeni salt bir bedenden “yaşayan/canlı” bir beden haline getirmek; yani bedeni “ruh imgeleri” (*ikhnos psukhês*)<sup>15</sup> üzerinden çeşitli organik hollere girme kapasitesine sahip bir beden yapmak. Böylece de bedenin deneyime (*pathê*) yetkin bir yapı olarak ortaya çıkması. ii) Metinde görüldüğü üzere arzunun (*epithümia*) tam teşekküllü bir arzu olmasını, yani bedende başlayan hissiyatın/deneyimin gerçek anlamda bir arzuya dönüşmesini sağlamak. Bu son nokta önemli, zira söz konusu bedensel his ve haller ancak doğa bunları açık ve seçik olarak görüp diğer ruh fazlarına iletildiğinde gerçek bir arzu sıfatına sahip oluyorlar (*he men fûsis tèn tranên epithümian telos ousan tês arksamenês en ekeinô...*). İlerleyen satırlarda Plotinos yaşayan bedendeki haliyle arzuyu ya da hissi sadece bir “*proepithümia* ya da *prothümia*”, yani

---

deneyimlerinin beden gibi pasif ve temel yapısında bir değişikliğe yol açacak şekilde gerçekleşmediğini ana fikrini ifade ediyor.

<sup>14</sup> Daha “basit” tabiriyle kastım daha “temel “olan, diğerini mantıksal olarak önceleyen ve bu anlamda, nedensellik göz önünde bulundurulduğunda, ona sebep olan. Bu nokta için bkz. *Enn.* V 5.4.20-25; III 8.9.1-10. Ayrıca bkz. Gerson (1994, bölüm: 3-4) ve Bowe (2003, 49-57). O’Meara’nın (1972, 79) “mütekabil olmayan bağlılık” olarak tanımladığı çerçevedeki açıklaması konuyu iyi özetlemekte: “sebepler sonuçların hem içerisinde, hem de onlardan ayrı ve farklılar.”

<sup>15</sup> Ruh imgeleri, ya da izleri, temel olarak bir ruh fazı olan doğa tarafından üretilen ve bedenin yapısında bulunan temel eğilim ve düzenleri işaret etmekte. Bu nokta için, bkz. *Enn.* IV 4 [28] 18.1-9; 20.15-16; 27.1-13 ve 28.1-21. Ayrıca bkz. O’Meara (1993, 77); Emilsson (1998, 341-43) ve Noble (2013).

bir “ön arzu” ya da “arzuyu önceleyen hal”, olarak isimlendiriyor.<sup>16</sup> iii) Böylece doğanın düşük bir düzeyde de olsa akli bir kapasiteye sahip olduğu görülüyor. Bedenin içine kadar nüfuz etmiş ve onu mümkün kılan hal ve yapılar doğa (yani ruhun bir fazı, en alt fazı) sayesinde oradalar, ve bu hal ve yapılar bilinç sahibi olmasalar da akli kapasiteler. Ek olarak, doğanın tahayyül gücünde içerik üretimini tetikleyişi de akli bir yetenek olarak oraya çıkıyor. Yukarıda da belirtildiği gibi, çıkarımsal-akıl ancak bu sürecin sonunda ortaya çıkan akli içerikler üzerinde hüküm verme yetisine sahip.

### 3.1. Plotinos’a Göre Platonik *Thümos* ve *Epithümia*

Bu noktada kısaca tartışılması gereken bir konu da Plotinos’un Platon’un *Devlet*’te ruhun irrasyonel kısımları olarak tartıştığı *epithümia* ve *thümos*’u daha kategorik anlamda yorumlayış biçimi. Yukarıdaki pasaj ile halihazırda değinilen doğanın arzusuyla, yani genel anlamda kaynağını canlı bedeninde yaşam ve etkilenim süreçlerinde bulan tüm arzularla, olan ilişki biçiminin Plotinos tarafından *thümos* ile ilgili olarak da benzer şekilde değerlendirdiğini görmekteyiz. *Ennead* IV 4.28’de (yani yukarıdaki metnin yer aldığı kitabın sekiz bölüm ilerisinde) Plotinos konuya *thümos*’u da dahil etmekte ve *thümos*’un da arzular (*epithümiai*), acılar (*algédôn*) ve zevklerin (*hedonê*) ele alındığı gibi ele alıp alınamayacağını sorgulamakta. Dolayısıyla asli soru olarak *thümos*’un tamamen bağımsız bir güç mü, yoksa onun da kökeninin canlı beden mi olduğunu, veya ruhun herhangi bir fazına mı bağlı olduğu sorulmakta (*Enn.* IV 4.28.8-10).<sup>17</sup> Filozofun cevabı *thümos*’un bağımsız olmadığı ve kökenini, tıpkı arzunun olduğu gibi, canlı bedeninde çeşitli hal ve deneyimlerinde bulunduğu yönünde vurgulu bir şekilde ortaya konmakta. Plotinos *thümos*’un durumunun daha karmaşık oluşunun farkında ve *thümos*’u ortaya çıkaran görünür sebeplerin sadece beden kaynaklı olmayıp birçok zaman dışsal bir nesne, kişi ya da olaya yönelik de olduğunu teslim etmekte (IV 4.28.22-25). Fakat filozof için yine en temelde yatan ve belirleyici olan canlı bedeninde çeşitli eğilim ve yapıardan meydana geldiği ve bedeninde yaşadığı açlık, hastalık, ya da bedende meydana gelen diğer deneyimlerin sonrasındaki safra veya kan (*to haima ê tèn kholên*) hareketlenmelerinin *thümos*’u ortaya çıkardığı. Bu sürecin sonunda da, yukarıdaki metindeki (M1) benzer bir şekilde, bunun algı tarafından

<sup>16</sup> bkz. IV 4.20.25-36. Plotinos burada doğanın canlı bedeninde hayat verici prensibi olması sebebiyle arzuların ondan başlayamayacağını ve bu sebeple de tam teşekküllü bir arzunun oluşumunda “ön arzu” ile “açık seçik arzu” şeklinde nitelendirdiği bir ikili ayrıma gidildiğini, doğanın da ikinci kısımdan sorumlu olduğunu yineliyor. Yine bu pasajda doğanın tıpkı bir anne gibi canlı bedeninde isteklerini yerine getirmeye çalıştığını belirtirken, M1’deki son aşama olan “sağlayıcı” (ya da sağlamayı reddeden) rolündeki ruh fazının yine bu ikisinden de başka olduğunu söyleyerek çıkarımsal akla işaret ediyor.

<sup>17</sup> “...καὶ εἰ, ἄλλου ὄντος τοῦ διδόντος, τὸ ἴχνος τὸ ψυχικόν, ἢ ἐνταῦθα ἐν τῷ τοῦτο ὁ θυμός, οὐκέτι παρὰ φυσικοῦ ἢ αἰσθητικοῦ.”

algılanışı ile birlikte oluşan imgenin bedende yaşanan durumu ruhun geri kalanına bildirişi söz konusu edilmekte (IV 4.28.35-43).<sup>18</sup>

Plotinos'un *thümos*'un ortaya çıkış sebebini, birçok zaman dışsal olay ya da şeylere dair görünse de, bedende görmesinin sebebi söz konusu dışsal olaylar ne kadar zuhur etse de buna tepki gösterecek bedensel yapı ya da eğilimlerin varlığı veya yokluğunu kilit nokta olarak alması. Buna göre, söz konusu bedenin girdiği ya da içerdiği hallerin organik açıdan karmaşıklık derecesi, bedene göre dışsal kaynaklı olsa dahi herhangi bir uyaran vesilesiyle yaşanan deneyime verilebilecek tepki biçimlerini de belirlemekte. Örneğin bir ağaç doğaya, böylece de temel hayati fonksiyonlara, sahip bir canlı olsa da, ne hayvanlardaki kadar gelişkin bir algı kapasitesine, ne de söz konusu safra ve kan devinimlerine sahip olmadığından, filozofa göre şeyler karşısında verebileceği tepkiler de sınırlı olacak, ve bu tepkilerin *thümos*'u içermiyor oluşu sürpriz olmayacaktır (IV 4.28.58-63).

Dolayısıyla Plotinos için bedene göre dışarıdaki ya da içerideki bir duruma karşı ortaya çıkması fark etmeksizin *thümos* da, *epithümia* gibi, doğaya, fakat bu satırlarda filozofun kullandığı terimle “büyüme ve üretme gücü”ne (*to fütikon*) ait olarak değerlendirilmekte. *To fütikon* burada Plotinos tarafından vurgulu bir şekilde bedeni en başta safra ve sinir sahibi yaparak zevkler ve acıları deneyimleme kapasitesine sahip şekilde tesis eden (*kataskeuazein*) güç olarak ortaya konmakta. İşte tam bu noktada filozof canlı bedende mevcut olan ve hem *thümos* hem *epithümia*'yı meydana getiren ruh-imgelerinin “eştözlülüğü” (*homoousios*) fikrini ifade etmekte (IV 4.28.55-58). Plotinos bunu ana dürtüler (*orektika*) arasında bir “öncelik-sonralık” ilişkisi iddia etmenin doğru olmayacağını ve hem *epithümia* hem de *thümos* faaliyetlerinin doğanın ardılı olduğunu ve ondan türediğini ifade ederek açıklamakta, ve şöyle devam etmekte:

## M2

...fakat eğer ruhun irrasyonel kısmı arzulayan ve sinirlenen kısım olarak ikiye bölünürse ve ilki büyüme gücü, sinirlenen kısım ise onun kanda, safrada ya da bileşik varlıktaki bir imgesi olarak ele alınırsa karşıtlık (*antidiairesis*) doğru tesis edilemeyecek, zira bu durumda birinin üstlüğü öbürünün astlığı mevzubahis olacak. Halbuki ikisinin birden ast olmasını ve ayırımın aynı kökten ortaya çıkan iki şeyden ibaret oluşunu engelleyen hiçbir şey yok. Çünkü mevzubahis olan güdüler olduğu sürece, ayırım onların kaynağını bulduğu asli kökene değil (*ou tês ousias*) dürtülerin kendisine dairdir.

<sup>18</sup> Plotinos'un tahayyül gücünün ruhta olup bitenleri ruhun tamamına bildirme görevine sahip olduğuna dair genel görüşü için ayrıca bkz. *Enn.* IV 4.8.9-21 & IV 8.8.9-12.

Aslın kendisi ise bir güdü değil; yaptığı şeyse belki güdüyü kendi faaliyetiyle birleştirmek suretiyle onun hedefine ulaşmasını sağlamaktan ibaret. (IV 4.28.63-73).

...Ἄλλ' εἰ τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς διαιροῖτο εἰς τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμοειδῆ καὶ τὸ μὲν εἶη τὸ φυτικόν, τὸ δὲ θυμοειδῆ ἐξ αὐτοῦ ἴχνος περὶ αἷμα ἢ χολήν ἢ τὸ συναμώτερον, οὐκ ἂν ὀρθῆ ἢ ἀντιδιαίρεσις γίνοιτο, τοῦ μὲν προτέρου, τοῦ δὲ ὑστέρου ὄντος. Ἡ οὐδὲν κωλύει ἄμφω ὕστερα καὶ τῶν ἐπιγενομένων ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὴν διαίρεσιν εἶναι· ὀρεκτικῶν γὰρ ἢ διαίρεσις, ἢ ὀρεκτικά, οὐ τῆς οὐσίας, ὅθεν ἐλήλυθεν. Ἐκείνη δὲ ἡ οὐσία καθ' αὐτὴν οὐκ ὄρεξις, ἀλλ' ἴσως τελειοῦσα τὴν ὄρεξιν συνάψασα αὐτῇ τὴν παρ' αὐτῆς ἐνέργειαν.

Plotinos bu metinde daha önce ifade ettiği bedenselliğin, yaşam sahibi bir bedensellik olduğu sürece, ruha, ve özel olarak da ruhun belli bir fazına, yani doğaya, bağlı olduğu kanaatini tekrarlıyor. Bu filozof için mantıksal bir öncelik ve zorunluluk; yani nedensellik ilişkisi bağlamında ele alındığında bedensel haller ve canlılığa dair süreçler koşul olarak bu kapasiteyi sağlayacak olan sistemi, dolayısıyla da doğayı gerektiriyor. Metnimizde bu koşulluluk durumu Platonda ruhun iki irrasyonel kısmı olarak işlenen *thūmos* ve *epithūmia*'nın aslı, ya da aslı kaynağı (*ousia*), olarak doğa ortaya konuyor, zira bu aktiviteler doğa tarafından bedene uygulanan ve bedeni karmaşık ve organik hallere girmeye yetkin kılan imgelerin birer ifadeleri.<sup>19</sup> Belirtmeli ki Plotinos'un söz konusu Platon yorumu, yani irrasyonel ruh kısımlarını doğa olarak ortaya koyduğu kısma tabi kılışı, oldukça kendine has, yeni bir okuma. Doğanın beden ve bedendeki güdüler için, onları önceleyen bir prensip olarak, bir asıl (*ousia*) teşkil etmesi şu sebeple de oldukça mühim. Bu pozisyona göre arzu ve heyecanları doğanın bedene işlediği imgelerin birer ifadesi olarak görmek durumundayız. Bu resimde doğa yine “can verici prensip” rolünde ortaya çıkıyor. Bu rol yalnızca bedeni çeşitli niteliklere sahip kılmakla sınırlı değil, fakat aynı zamanda bu artık yaşam sahibi bedenin *epithūmia* ve *thūmos* şeklinde beliren ihtiyaç ve isteklerini ruhun üst fazlarına, eyleme geçilmesi amacıyla, aktarmayı da içermekte. Dolayısıyla, ruhun içerisinde akli merkezi alt edecek ve kendi arzularını ona dayatacak irrasyonel fazları artık görmemekteyiz (*Devlet*'ten farklı olarak). Bedenin duygulanımlarını ruhun üst fazlarına aktarmak suretiyle onları tam teşekküllü bir arzu haline getiren prensip ile bedeni en başta canlılığa yetkin kılan bir ve aynı prensip.<sup>20</sup> Buna ek olarak ise, bu

<sup>19</sup> Emilsson bu süreci *thūmos* ve *epithūmia*'nın “besleyici/bitkisel ruhun geçişli faaliyetleri, yani onun “başka bir şey” üzerinde gerçekleşen etkisi” olarak tanımlamakta (Emilsson 1998, 346).

<sup>20</sup> Başka yerlerde Plotinos doğayı kozmostaki hayat prensibi olarak tanımlayıp, çıkarımsal anlamda bir akla sahip olmasa da “tefekkür” (*theōria*) kapasitesine sahip



prensip gerçek anlamıyla irrasyonel olarak nitelendirilebilecek kör bir güç değil. Zira, yukarıda değinildiği gibi, doğa yaratıcı ve canlandırıcı bir role sahip, ve bu da onu ruh içinde sürekli bir şekilde ontolojik sorumluluğunu yerine getiren otonom bir merkez yapıyor. Buna karşın, mevzubahis olan ruhta hiçbir çatışma yaşanmadığı ve ruhun basitçe içerisinde yalnızca aklın birbiriyle yarışan çeşitli inançlar ürettiği bir alan tanımlanması da değil (bu sefer *Protagoras*'tan farklı olarak). Tersine, elimizde ruhun temel bir fazı olan bir güç, yani doğa, bulunmakta, ve bu güç ontolojik rolü gereği beden arzuların kendisinin kılmakta, ve bunun ötesinde, algı fazı ile birlikte, tahayyül gücünde imge ve buna bağlı olarak kanaatlerin oluşma sürecini başlatmakta. Bununla birlikte, doğanın kendisi, temel besleyici ve otonom bitkisel süreçler hariç, doğrudan kompleks faaliyetlere sebep olma yetkisine sahip değil, yapabildiği yalnızca akli fazı tetiklemek. Fakat akli fazın imgesel ve basit önermesel içerik üzerinde çalıştığı mekan tahayyül gücü olarak tayin edildiğinden, doğa, dolaylı bir biçimde de olsa, tahayyül gücü üzerindeki etkisinden dolayı, insan eylemliliği üzerinde büyük etki sahibi olarak ortaya konmakta.

### 3.1. Doğa'nın Önergeleri

*Ennead* IV 4'ün M1 etrafında ele aldığımız kısımları filozofun “teknik psikoloji” yazıları olarak ele alınabilecek, başlığında da (“Ruha Dair Problemler”) anlaşılacağı üzere akılsal ve bedensel aktiviteler gerçekleşirken ruhun çeşitli fazlarıyla birlikte aldığı konumları tartışan kısımlar. Organik deneyim, algı, tahayyül gücü ve çıkarımsal/yargısal düşünce şekliyle ortaya konan yapı bir teknik modelleme, ve karmaşık akli ve bedensel süreçleri olabilecek en yakın şekliyle ortaya koyma niyeti taşıyor.

İlgili kitabın (*Ennead* IV 4) son kısımlarındaysa Plotinos söz konusu fazlardan doğayı yeniden bir kendi başına varlık olarak ortaya koyup teknik psikolojiden hikaye tarzında, canlandırmaya yönelik bir anlatıma geçiş yapıyor. Doğa, bir ruh fazı olarak sahip olduğu kapasitelerden hareketle, ve yukarıda ele alınan önce tahayyül gücüne, sonra da çıkarımsal akla yönelik

---

olarak resmediyor. Buna göre doğa otonom bir hayata sahip ve kendi aktivitesi üzerinden fiziksel dünyayı meydana getiriyor. Bu noktalar için, bkz. *Enn.* IV 4.13-14 and III 8.1-5. Burada doğanın, kendisi de çıkarımsal ve önermesel düşünmeyen paradigmatic ilahi akıl olan *Nous*'tan farkı filozof tarafından doğanın sahip olduğu çıkarımsal olmayan ve tefekkür olarak nitelenen faaliyetin *Nous*'unki ile karşılaştırıldığında zayıf ve müphem bir niteliğe sahip oluşu olarak veriliyor. Bu müphem nitelik aslında doğanın yaratıcı faaliyetinin de sebebi. Zira *Nous*'un müphem olmayan mükemmel tefekkürü “kendine dönük” ve dışa dönük bir yaratıcı faaliyet değil. Bu nokta için bkz. Kalligas 2014, 632. Diğer taraftan tekil varlıklardaki can verici prensip olarak doğanın evrensel doğa prensibiyle paralel okunmalı. Zira öncelikle bu kozmik prensip tüm canlılara içkin, ek olarak da tekil ruhun bir parçası olan doğa Plotinos tarafından doğrudan evrensel ruhtan geliyor, ve ona dönecek olarak resmediliyor. bkz. *Enn.* IV 9.3.23-29, IV 3.27.1-3 and II 1.5. Ayrıca, Karfik (2014, 124-125).

etki gücü göz önünde bulundurularak, bu sefer akla yönelik etkisi “cezbedici” ya da “büyüleyici” bir etki olarak betimleniyor. Bu dil ve stil değişikliğinin önemli bir sebebi de filozofun ilerleyen kısımlarla beraber artık psikoloji analizlerinden, önce kozmolojik meselelere, sonra da etik dönüşüm bahsine geçiş yapması. Dolayısıyla, felsefesinin asli yapı taşı olan insanın canlılık ve bedensellik ile özdeşleşme halinden, özdeşleşmenin ilkin rasyonel akla, daha sonra ise bunu da aşım rasyonaliteyi de mümkün kılan dolaysız, ilahi, paradigmatik akla yöneltilmesine dair anlatı bu geç kısımlarda asli konu olarak ön plana çıkmakta.

*Ennead* IV 4’ün 44. bölümünde Plotinos önceki kısımlarda ele almaya başladığı *to pros auto/to pros allo*, yani “kendine dönük olan” ve “başkaya dönük olan”, ayrımını genişletmekte. Buna göre, yalnızca kendine yönelik tefekkürün (*theôria*) ve halihazırda aklını felsefe ile eğitmiş bilgenin ruhunun akli fazının (buradaki haliyle *logos*) doğadaki neden-sonuç ilişkilerinden (büyü de dahil olmak üzere) bağımsız olduğunu ifade ediyor. Aslında Plotinos bu bölümlerde metaforik bir üslupla tüm çeşitlilik ve hareketiyle dünyadaki canlılığın prensibi olan doğanın kendisinin bir çeşit büyü ya da cezbetme (*goêteia*) ile her şeyi ve herkesi etkisi altında tuttuğunu ifade ediyor.<sup>21</sup> Dolayısıyla, filozofun ortaya koyduğu metaforik anlatıda, *pros allo* olmak gücümüz dahilinde bulunmayan dışsal unsurların peşinde olmak olarak tanımlanırken, bunu sağlayan ana motif *pros allo* durumunda olan her şeyin (insan, hayvan ya da başka bir tür canlı) belirli dürtü ya da arzuya dayalı kabullerle ilgili unsurun peşinden gidiyor oluşu. Başka bir deyişle, Plotinos için arzu, onu izleyen kanaat mekanizmaları, ve sonrasında gerçekleşen edinme eylemlerinin oluşturduğu süreç dairesel bir yapı arz ediyor; yani üçlü ayağın her biri ilgili süreci tetikleme gücüne sahip. Mevzubahis edilen dairesel yapıyı Plotinos “kendini tefekkür eden” (*to theôroumenon autos esti*) ve “kendine yönelmiş olan” (*to pros hauton*) kavramlarıyla birlikte değerlendiriyor ve şu şekilde devam ediyor.

### M3

Lakin gündelik yaşamda kendine aitlik yok, ve dürtüyü üreten de akıl değil, fakat irrasyonel kısım faal halde ve başlangıç noktası da duygulanımlara ait ön kabüller. Zira çocuklarla ilgilenmek ve evliliğe yönelik heves açık bir çekim gücüne sahip, aynı şekilde açıklıklarını tatmin ederek insanı ayartan her şey de öyle. Yine belli somut eylemler *thümos* yoluyla irrasyonel bir şekilde ortaya çıkmakta, diğerleri ise aynı şekilde arzu vesilesiyle. Kamuya dair faaliyetler ve makam sevdası da bizde mevcut olan güç ihtirasını celp ederek ele geçirmekteler. Acıdan kaçınmaya

<sup>21</sup> *Goêteia* benzer bağlamlarda, yani beden ve buna bağlı zevk ve arzuların ruha olan etkisiyle alakalı olarak, Platon’da da kendine yer bulan bir kavram. (bkz. Platon, 1903, s. 81/b3 (*Phaidon*), s. 44/c8 (*Philebus*), s. 413/b1 ve 584/a10 (*Devlet*)).

yönelik gerçekleşen faaliyetlerse kökenini korkuda bulmakta, daha fazlasını elde etmeye yönelik olanlarsa yine arzuyu. Temel gereksinimleri temin etmeye yönelik olanlar ise doğaya dair bir ihtiyacı doyumayı amaçlamaları itibariyle açık şekilde köklerini bizi hayatın idamesine yönelik adapte etmiş olan doğanın gücünde bulmakta. (IV 4.44.5-16).

Ἐκεῖ δὲ οὐ τὸ αὐτοῦ, καὶ οὐχ ὁ λόγος τὴν ὀρμὴν, ἀλλ'ἀρχὴ καὶ τοῦ ἀλόγου αἰ τοῦ πάθους προτάσεις. Τέκνων μὲν γὰρ ἐπιμέλεια καὶ πρὸς γάμον σπουδαὶ φανεράν τὴν ὀλκὴν ἔχουσιν, ὅσα τε ἀνθρώπους δελεάζει ἡδέα γινόμενα ταῖς ἐπιθυμίαις. Πράξεις δὲ αἰ μὲν διὰ θυμὸν ἀλόγως κινοῦνται, αἰ δὲ δι' ἐπιθυμίας ὡσαύτως, πολιτεῖαι δὲ καὶ ἀρχῶν ὀρέξεις τὸ φίλαρχον τὸ ἐν ἡμῖν ἔχουσι προκαλούμενον. Καὶ αἰ μὲν γινόμεναι ὑπὲρ τοῦ μὴ παθεῖν ἀρχὴν ἔχουσι τὸν φόβον, αἰ δ' ὑπὲρ τοῦ πλείονος τὴν ἐπιθυμίαν. Αἰ δὲ τῶν χρειωδῶν χάριν τὴν τῆς φύσεως ἔνδειαν ζητοῦσαι ἀποπληροῦν φανερώς ἔχουσι τὴν τῆς φύσεως βίαν πρὸς τὸ ζῆν οἰκειώσασαν.

Unutulmaması gerekir ki burada Plotinos verili, bayağı haliyle pratik eylemin bir yapı sökümünü sunmakta ve yukarıda değinilen temel dürtüler, etkilenimler (*pathai*) ve eylemler arasındaki daireselliği incelemekte. Başka bir deyişle, felsefi dönüşümden yoksun haliyle insani faaliyetlerin ardındaki (çokça irrasyonel olan) “motivasyon” sorunsallaştırılmakta.<sup>22</sup> Metinde Plotinos, M2’de farklı kavramlarla gerçekleştirdiği düşünme biçimini burada “ön kabul” (*protasis*) nosyonu üzerinden gerçekleştirmekte. *Alogon* olarak tabir edilen yapıyı yine doğa olarak okumak mümkünse de, daha önce ifade edildiği üzere, doğa aslı itibariyle topyekun irrasyonel (bilinç dışı/ akıl dışı) bir faz değil. Tersine belirli bir işletim sistemini biteviye uygulayan (yani maddeye can veren) ve bunu maddeye uyguladığı logoslar (yani, akli kurucu prensipler) vasıtasıyla yapan bir güç. Dolayısıyla, en doğrudan ifadesiyle, doğa ruhun alanının bir parçası (algı, tahayyül gücü ve çıkarımsal akıl gibi) ve bu anlamıyla da akli bir karakterden müteşekkil olmak durumda.

Metinde Plotinos’un kaygısı da bu noktayla alakalı görünmekte. Ön kabullerini bedensel etkilenimlerde bulan ve ilk devinim noktası bunlar olan ruh artık *alogon* olan bir ruh. Burada “*logos*” olarak ifade edilen, fakat önceki alıntılarda ve *Enneadlar*’ın farklı noktalarında *dianoia*, *logismos*, ya da bazen doğrudan sadece ruh olarak ifade edilen akli fazın aslı dürtüyü

<sup>22</sup> Filozofun felsefenin süzgecinden geçmiş, erdem ile birleşmiş, ve temel kaynağını ve ön kabullerini *Nous*’ta bulan muhtemel bir pratik edimi ele aldığı yer özellikle *Ennead* VI 8’in ilk altı bölümü olarak belirtmeli. Ayrıca, en basit fiziksel tecrübenin dahi Plotinos için bir “tefekkür”ü (*theôria*) ihtiva ettiği, hatta ondan müteşekkil olduğuna dair görüşü de önemle hatırlanmalı (*Ennead* III 8 neredeyse tamamıyla bu konuya ayrılmış durumda).

(*hormê*) ortaya çıkaran kaynak rolünde olmayışı özellikle vurgulanmakta. Yukarıda dairesellik sıfatıyla bahsettiğim döngü ise burada başlamakta. Plotinos sırayla çeşitli sosyal faaliyet ve kurumu kaynağını yaşayan bedende bulan dürtülerle alakalandırıyor. Örneğin evlilik bir sosyal fenomen, fakat en asli kaynağı insanlardaki çiftleşme dürtüsü. Dolayısıyla evlilik bu güdünün uzandığı faaliyetler alanının bir düzenlemesi olarak ortaya çıkıyor. Ya da, yine metinle beraber ilerlersek, çocuk yapmak isteği. Plotinos bunları *epithümia* başlığında ele alıyor. *Thümos* da toplumsal konum ve güç arayışının arkasındaki kaynak olarak ortaya konmakta. Bunları üç ilişkisellik izliyor: i) acıdan kaçınma dürtüsü ile korku ilişkisi, ii) daha fazlasını edinme isteği ile yine *epithümia* ilişkisi, iii) yaşamsal zorunluluklar ile doğanın (bizdeki doğanın) gerektirdikleri ilişkisi. Zira doğa canlı bir yapı olarak beden hayatta kalması ve devam edebilmesiyle ilgileniyor. Plotinos'un örneklendirmelerinin yine insandaki bir ruh fazı olarak doğa ile bitmesi manidar. Zira, daha önceki kısımlarda sıkça belirtildiği gibi, filozof için *epithümia* ve *thümos* artık (Platon'dakinin aksine) kendi başlarına birer ruh fazı olarak modellenmeyip doğa fazının altına havale edilen unsurlar.

Dairesellik ise asli motivasyon kaynağını cana sahip bedendeki güdülerde bulan çocuk yapma, evlilik, sosyal konum ve güç arayışı gibi olguların kendilerinin bir süre sonra insanı sahip olduğu söz konusu güdüler üzerinden etkileyip kendilerine çekme, hatta Plotinos'un tabiriyle cezbetme, gücüne sahip olmasında. Başka bir deyişle, söz konusu fiziksel ya da sosyal olguların kurucu gücü olan güdüler aynı zamanda bu olguların etkisi altına girip onların peşinden gitmeyi sağlayan da güçler. Kısacası, Plotinos'a göre, doğal ve sosyal çevreyle olan ilişkilerimiz organik bir şekilde bedenselliğimiz ve ona angaje ruh kısımları tarafından tesis edilmiş durumda, ve bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde insan eylemliliğinin büyük bir kısmı bu güdülerin tatmininde çıkış noktalarını bulmakta. Aynı derecede önemli bir nokta ise, alıntılanan metni takip eden satırlarda filozofun da kısmen üzerinde durduğu gibi, bu tablonun kendisi tek başına iyi ya da kötü değil. Ruhun, doğa fazı üzerinden, aldığı ontolojik bir rol var: fiziksel dünyayı en iyi şekilde meydana getirmek ve devam ettirmek. Fakat ontolojik rol etik rol ile çakışabilmekte.

Plotinos'un ısrarla üzerinde durduğu şey, motivasyonunun kaynağını kişinin ortaya çıkışını kontrol edemediği, hatta çoğu zaman gözlemleyemediği, bedensel canlılığın ürettiği irrasyonel yapıya sahip güdülerde bulan eylem ve davranışların artık kişinin elinde (*ef hemin*) ve iradesinde olarak değerlendirilemeyecek oluşu, ve bu anlamıyla da kör bir yapıya sahip oluşu.<sup>23</sup> Bu noktada metnin ilerleyen kısımlarında Plotinos'un eklediği yorumları değerlendirmek önem arz ediyor. Plotinos diyalektik metoda başvurup şöyle bir muhtemel eleştiri ve soruyu gündeme alıyor: eğer birisi asil (*kalos*) eylemler de, ya da kendine asil düşünceleri nesne olarak

<sup>23</sup> *Ef hemin*, yani "elimizde olan", "bize bağlı olan" kavramı için bkz. *Enn.* VI 8.1-6.

alan tefekkürün kendisi de, “büyü altındadır” derse onu nasıl cevaplayacağız? (IV 4.44.16-18).<sup>24</sup> Plotinos kendi kurduğu eleştiriyi cevaplarırken eylemin, ve onu önceleyen düşüncenin, nitelik ve yönelimini ön plana çıkartıyor. Eğer kişi söz konusu asil pratik eylemleri gereklilikler sebebiyle yapıyor ve sahih anlamda asil olanın başka bir şey olduğunun farkında ise, kişinin büyülenmiş halde olduğunun söylenemeyeceğini belirtiyor. Zira kişi hem eylemin gerekliliğinin, hem de gerçek güzelliğin ya da asilliğin başkalığının bilincindedir. Plotinos, aynı mantıkla, kişi eğer salt pratik eylemlerin getirdiği güzellik ile (yani aslında gerçek güzelliğin izleri/imgeleri (*tois ikhnesi*) ile) yetinmiş ise, işte o kişi için “büyülenmiş olma” (*gegoêteutai*) tabirinin kullanılabileceğini ifade ediyor, ve şöyle devam ediyor.

#### M4

...zira genel olarak hakikatin yalnızca bir imgesiyle meşgul olmak ve tümüyle buna doğru çekiliyor olmak tam da onu kendilerine çeken şeyler tarafından aklı çelinen bir kişiye ait bir nitelik; ve bunu yapan ise doğanın büyüünden başka bir şey değil. Zira iyi olmayan bir şeyin sanki iyiymişçesine, irrasyonel güdüler vesilesiyle onun bir görüngüsüne kapılarak, peşinden gitmek, aslında gitmek istemediği bir yere cehalet halinde götürülen birisine yakışır bir şey. Bunun büyüden başka bir şey olduğunu kim söyleyebilir? İşte o halde büyüyle aldanmamış olan kişi ancak diğer kısımları tarafından kendilerine çekilirken onların iyi dediği hiçbir şeyin iyi olmadığını, ve yalnızca aldanmamış ve hiçbir şeyin peşinden gitmez bir halde ona sahip olarak kendisinin bizzat bildiğinin doğru olduğunu söyleyendir. Dolayısıyla bu kişi artık hiçbir yere doğru sürüklenmez. (IV 4.44.27-37. İtalik ve vurgu bana ait)

...ὄλως γὰρ ἡ περὶ τὸ εὐκοκὸς τῶ ἀληθεῖ πραγματεία καὶ ὀλκῆ εἰς αὐτὸ πᾶσα ἡπατημένου ἐξ ἐκείνων τῶν ἐπ' αὐτὰ ἐλκόντων· τοῦτο δὲ ἡ τῆς φύσεως γοητεία ποιεῖ· τὸ γὰρ οὐκ ἀγαθὸν ὡς ἀγαθὸν διώκειν ἐλχθέντα τῶ ἐκείνου εἶδει ἀλόγοις ὀρμαῖς, τοῦτό ἐστιν ἀγομένου ὅπου μὴ ἤθελεν οὐκ εἰδότες. Τοῦτο δὲ τί ἂν τις ἄλλο ἢ γοητεῖαν εἴποι; Μόνος οὖν ἀγοήτευτος, ὃς ἐλκόμενος τοῖς ἄλλοις αὐτοῦ μέρεσι τούτων οὐδὲν ἀγαθὸν λέγει εἶναι ὧν ἐκεῖνα λέγει, ἀλλὰ μόνον ὃ οἶδεν αὐτὸς οὐκ ἡπατημένος οὐδὲ διώκων, ἀλλ' ἔχων. Οὐκ ἂν οὖν ἔλκοιτο οὐδαμοῦ.

<sup>24</sup> Bu kısmı kendimce özetledim. (“Εἰ δὲ τις λέγοι τὰς πράξεις τῶν καλῶν ἀγοητεύτους εἶναι ἢ καὶ τὴν θεωρίαν καλῶν οὐσαν γοητεύεσθαι λεκτέον,...”)

Plotinos metinde önceki vurgusunu farklı kelimelerle yineliyor. Bu sefer “hakikatin imgesi” ya da “belli bir sureti” (*to eoikos tô alêthei...*) ile meşgul olma ve ona doğru çekilme (*holkê*) tabirleri üzerinden yaşananın tam da “doğanın büyü”nün bir faaliyeti (...*touto de he tês fuseôs goêteia poiei*) olduğunu belirtiyor. Daha önce değinildiği gibi, Plotinos doğanın işleyişi ve bizim onla ilişkimizi *Enneadların* bu bölümlerinde bir ucunu metaforik yaklaşımda, diğer ucunu ise biyolojik yaklaşımda bulan bir teknik, ve ilgili kavram ağı, ile anlatmaya çalışıyor. “Doğanın büyü” tabirine kadar gelinen yolda, bir önceki metinde (M3) yer aldığı şekliyle, canlı bedeninin sahip olduğu deneyim/etkilenme (*pathê*) kapasiteleri ve bunlar sonucu ortaya çıkan arzular, istekler ve tasavvurlar Plotinos’un pratik eylemdeki motivasyon problemini ele alırken temel yapıtaşlarıydı. Yine M1’den bildiğimiz gibi, filozof bu sürecin teknik psikolojik açıklamasını yapmaya çalışırken öne koyduğu modellemede bedensel süreçlerin nasıl algı ve tahayyül gücü yoluyla çıkarımsal akılı belli bir yargıya doğru ittiğini ifade ediyordu. İkinci metnimizde (M2) ise halihazırda Plotinos’un söz konusu bedenselliğin iki Platonik ana başlığı olan *epithümia* ve *thümos*’u bir bağımsız ruh fazı olarak doğanın altına havale ettiğini gördük. Şimdi elimizdeki metinde ise Plotinos tam anlamıyla metaforik bir anlatıya geçmekte artık bir beis görmüyor ve yaşanan bu çok yönlü fizyolojik-psikolojik süreci dramatikleştiriyor ve “kişileştirme” metodu kullanıyor. Plotinos’a göre, Platon’dan ve Aristoteles’ten miras alınan “ruhun fazları” meselesini bu şekilde, yani tüm dramatikliği ve dinamizmi ile okumak mümkün. Tamamen kendilerine has işlerine koyulmuş olan ruh fazları ilgili faaliyetlerini yürütürken bir sonraki (ya da dikey olarak okursak, bir üstteki) ruh fazının sorumluluğuyla ilgilenmiyor. Bunun da ötesinde, alıntımızda geçen doğa ile yaşandığı gibi, belli bir ruh fazı, kendi mesuliyetinde olan bedensel yaşamın temini ve sürdürülmesi konusunda diğer ruh fazlarına kendi motivasyon ve ön kabullerini dayatıcı bir etki, ya da Plotinos’un benzetmesiyle büyü, uyguluyor olarak karakterize edilebiliyor.

Metin özelinde başka bir nokta ise filozofun ruhun akılsal fazını tüm bu süreç yaşanırken basit bir *akrasia*, ya da irade zayıflığı, üzerinden ele almaması. Plotinos’un ısrar ettiği şey akılsal fazın, yani deneyimlediğimiz haliyle mantıksal düşüncenin, kaynağını canlı bedende bulan ve doğa yoluyla tahayyül gücüne aktarılan arzu ve isteklerin peşinden kendi kanaati ve kani oluşu ile gitmesi. Bu kani oluş süreci ise tam da arzuların, doğa yolu ile tahayyül gücüne aktarıldıkları an itibarıyla (*bkz.* M1) sadece birer imgeye değil birer önermeye de kavuşuyor olmaları. Makalenin ilk bölümünde belirtildiği gibi tahayyül gücünün bu “*doxa* üretici” rolü, doğa tarafından iletilen biyolojik dürtülerin yoğun ittirici gücü ile birleştiğinde çıkarımsal akıl bu kanaatleri tasdik ederek bunları eylemlerinin ön kabulleri ve motivasyon kaynağı olarak almakta. Metinde geçen aslında iyi olmayı iyiymiş gibi takip etmek (*to gar ouk agathon hos agathon diôkein helkthenta tô ekeinou eidei alogois ormais...*) ifadesi aklın tahayyül

gücünde kendine sunulana adapte olduğunu, ve böylelikle iyiye dair belirli bir kanaate angaje olduğunu göstermekte. Plotinos'un belirttiği gibi söz konusu bu akıl bilgenin akli değil, zira felsefe ile yoğrulmuş olan bir akıl artık Plotinos'un bahsettiği "büyülenme" (yani teknik terimlerle konuşur isek: "doğanın canlı-bedenin deneyim ve arzularını tahayyül gücünde imge ve önermeler şeklinde sunuşlarına doğrudan angaje olma") durumuna düşmeyecek olan bir akıl olarak tarif edilmekte. Filozofun metnin devamında bu durumdan münezzeh olanı anlatırken onu, "diğer kısımları" (yani benim okumamla: diğer ruh fazları) tarafından onlara doğru çekilirken (*hos helkomenos tois allois autou meresi*) onların iyi olarak ilan ettiklerinin iyi olmadıklarını bilen ve söyleyen olarak tanımlıyor. Makalenin önceki bölümünden bildiklerimizi kullanarak değerlendirecek önümüze şöyle bir şiar çıkmakta: canlılığı sağlayan ve devam ettiren bir ruh fazı olarak doğa, ve onun canlı bedendeki ifadelerine denk gelen *epithümia* ve *thümos* ile, bunların arzularının imgesel ve önermesel şekilde kendilerine ifade alanı buldukları tahayyül gücü benim için eylemlerimin temel motivasyonu olacak ön kabulleri sağlamak rolüne koşulsuz bir şekilde sahip olmamalıdır. Söz konusu sağlayışın bir dayatmaya doğru evrimi felsefi bir hayat için kabul edilemez iken, felsefeyle yoğrulmamış bir hayat içinse olağan hale gelmesi kaçınılmaz bir durum olarak ortaya konmakta.

## SONUÇ

Makalede işlenen noktalardan çıkan en önemli sonuç doğa kavramının Plotinos tarafından kendinden önce belki hiç olmadığı kadar güçlü ve sofistike bir şekilde kullanılıyor oluşu. Aristoteles'in "besleyici ruh" olarak tabir ettiği yaşamsal fonksiyonların devamından sorumlu güç filozof tarafından alınıp, Platon'un *thümos* ve *epithümia*'sı onun altına, onun birer faaliyeti olarak, havale edilmek suretiyle doğa adıyla yepyeni ve ruh içinde adeta bağımsız bir faz olarak ortaya konmakta. Bu duruma doğanın (evrendeki doğanın insandaki doğrudan bir uzantısı olarak) basit bir yaşamsal fonksiyonlar bütünü olmaktan çıkıp, insanın akli faaliyetlerinin önemli bir kısmının gerçekleştiği başka bir ruh fazı olan "tahayyül gücü"nde akli nitelikteki imge ve önermelerin yaratımını tetikleme gücüne sahip olması ekleniyor. Bu vesileyle Plotinos artık klasik tabirle ruh ile beden arasında bir çatışma olarak nitelendirilebilecek bir anlayıştan uzaklaşıp, ruhun kendi içerisinde iki farklı, ve ikisi de çeşitli seviyelerde akli niteliğe sahip, güç arasında bir ayrışmaya işaret ediyor. Bu iki güç kısaca ruhun doğrudan akli faaliyetlerle özdeşleştirilen fazı olan "çıkarımsal akıl" ile can verici fazı olan "doğa". Doğanın biyolojik varlığın idamesi olarak adlandırılabilir bu rolü ontolojik açıdan gerekli ve hayati iken, etik bağlamda bakıldığında ruhun akli fazının doğanın tahayyül gücü üzerinde, ve böylece de tüm imgelem ve kanaat üretim süreçlerinde, sahip olduğu ciddi etkiden kurtulması gerekiyor. Zira doğanın, ve böylece de "yaşayan beden", biteviye duyduğu ihtiyaç ve arzular, tetkik edilmedikleri sürece, ana çıkış noktalarının çok ötesinde tasavvur, kanaat ve eylemlere sebep

olabiliyorlar. Plotinos'un ruha dair yazılarında önemle durduğu noktalardan ilki söz konusu karmaşık psikolojik sürecin felsefe yolu ile farkına varılıp tetkik edilmesi. İkincisi ise, bu tetkik sonrasında, aidiyetin ilgili fazların hiçbirisiyle kurulmayıp, hepsinin belli ölçülerde iştirak ettiği aklın asli haliyle kurulması. Bu asli hal ise, daima kendine yönelmiş halde, başka bir nesne ile meşgul olmayan bir tefekkürün kendisi olan *Nous*, yani paradigmatik, ilahi akıldan başkası değil.



**KAYNAKÇA**

- Aristotle. (1991). *The complete works of Aristotle*. Jonathan Barnes (Ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Bowe, G.S. (2003). *Plotinus and the platonic metaphysical hierarchy*. New York: Global Scholarly Publications.
- Carone, G. R. (2001). Akrasia in the Republic: Does Plato change his mind? *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Vol. XX: 107-149.
- Cooper, J. M. (1999). *Reason and emotion: Essays on ancient moral psychology and ethical theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Emilsson, E.K. (1998). Plotinus on the emotions. Juha Sihlova ve Troels Engberg-Pedersen (ed.). *The emotions in Hellenistic philosophy*: İçinde 339-363. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V.
- Frede, M. (1992). Introduction. S. Lombardo and K. Bell (çev.). *Plato: Protagoras*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Gerson, L.P. (1994). *Plotinus*. London and New York: Routledge.
- Gill, C. (2006). *The structured self in Hellenistic and Roman thought*. New York: Oxford University Press.
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kahn, C. (1996). *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalligas, P. (2014). *The Enneads of Plotinus. A commentary. Volume 1*. Elizabeth Key Fowden – Nicolas Pilavachi (çev.). Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Karfik, F. (2014). Parts of the soul in Plotinus. K. Corcilius ve D. Perler (ed.). *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*: İçinde 107-48. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Moline, J. (1981). *Plato's theory of understanding*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Noble, C.I. (2013). How Plotinus' soul animates his body: The argument for the soul-trace at *Ennead* 4.4.18.1-9. *Phronesis* 58: 249-249.
- O'Meara, D. (1993). *Plotinus: An introduction to the Enneads*. Oxford: Oxford University Press.
- Plato. (1903). *Platonis Opera*. John Burnet (edit.). Oxford: Oxford University Press.
- Plotinus. (1983). *Plotini Opera (Editio minor)*. P. Henry, H.R. Schwyzer (edit.). Oxford: Clarendon Press. [Enn.]
- Rowe, C. (2007). *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vlastos, G. Socrates. (1989). *Proceedings of the British Academy* 74: 89-111.

<b>Makale Bilgisi:</b> Altun, F. İ. (2020). Bandırma Arkeoloji Müzesi'nde Yer Alan Bizans Dönemine Ait Bronz Haçlar. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 133-151.	<b>Article Info:</b> Altun, F. İ. (2020). Bronze Crosses In Bandırma Archeology Museum During The Byzantine Period. DEU Journal of Humanities, Volume: 7, Issue: 1, pp. 133-151.
<b>Kategori:</b> Araştırma Makalesi	<b>Category:</b> Research Article
<b>Gönderildiği Tarih:</b> 26.11.2019	<b>Date Submitted:</b> 26.11.2019
<b>Kabul Edildiği Tarih:</b> 19.01.2020	<b>Date Accepted:</b> 19.01.2020

## BANDIRMA ARKEOLOJİ MÜZESİ'NDE YER ALAN BİZANS DÖNEMİNE AİT BRONZ HAÇLAR

Feride İmrana Altun\*

### ÖZ

Bu makale kapsamında Bandırma Arkeoloji Müzesi koleksiyonunda yer alan on adet bronz haç incelenmiştir. Çalışma sırasında haçlar, kilisede kullanılan ve boyunda asılarak taşınan pandantif (sarkaç) haçlar olmak üzere iki grup altında ele alınmıştır. Haçların tamamı döküm tekniğinde yapılmış ve üzerlerindeki süslemeler kazıma tekniği ile oluşturulmuştur. Adak haçı, olarak değerlendirilen eserin üzerinde Grekçe yazıt vardır. Bu bakımdan önemlidir. Bandırma Arkeoloji Müzesi'nde bulunan dokuz adet pandantif haç kollarının biçimine göre, yassı, silindirik ve dairesel kesitli olarak gruplandırılmıştır. Yassı kollu pandantif haçların bir grubu üzerinde kazıma tekniği ile oluşturulmuş iç içe daire motifleri vardır. Bu tür süslemeli haçların Bizans toplumunda oldukça beğenildiği ve yüzyıllar boyunca kullanıldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu haçlar öncelikle Bizans dünyasındaki genel özellikleri ile ele alınmış, sonrasında benzer örnekleri ile karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Buluntu yerleri bilinmeyen, müzeye satın alma yoluyla kazandırılan bu eserlerin tarihlendirme önerileri de çok yakın benzerleri üzerinden yapılmıştır. Arkeolojik alanların Bizans tabakalarında olduğu kadar, müzeler ve özel koleksiyonlarda sıklıkla yer alan objeler Bizans dini yaşamına ilişkin somut belgeler olarak Bizans yaşam kültürü ve alışkanlıklarını algılamayı kolaylaştırmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Bizans, Bronz, Haç, Pandantif, Bandırma Arkeoloji Müzesi

## BRONZE CROSSES IN BANDIRMA ARCHEOLOGY MUSEUM DURING THE BYZANTINE PERIOD

### ABSTRACT

In this article ten Byzantine crosses were examined took placed in Bandırma Archaeology Museum collection. During the study, the crosses were handled under

\* Doktor öğretim üyesi, Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, faltun@bandirma.edu.tr ORCID: 0000-0003-2709-6033

two groups as, used in the church and used in necklace as pendant crosses. The crosses are made by casting technique and the decorated by incised. There is a Greek inscription on the cross which is considered as votive cross. It is important in this respect. The nine pendant crosses found in the Bandırma Archaeology Museum are grouped as flat, cylindrical and circular according to the shaped of their arms. One a group of pendant crosses with flat arms there are concentric circle motifs created with incised technique. It is understood that this kind of ornamented crosses were highly appreciated in Byzantine society and used for centuries. The crosses were first discussed with their general characteristics in the Byzantine world and then compared with their similar ones. Dating suggestions for some of these purchased artworks with unknown provenance were offered by their close equivalents. As concrete documents regarding Byzantine religious life, these objects, which are frequently encountered in museums and private collections as well as in the Byzantine layer of archeological sites, facilitate understanding the lifestyle, culture, and habits of the Byzantines.

**Keywords:** Byzantine, Bronze, Cross, Pendant, Bandırma Archaeology Museum

## GİRİŞ

Bandırma Arkeoloji Müzesi'ndeki, Bizans dönemine ait bronz haçları çalışmaya olanak sağlayan müze müdürü Sayın İlham Öztürk'e, çalışmam sırasında yardımlarını esirgemeyen müze araştırmacısı Sayın Gülay Yılmaz'a ve müzede görevli arkeolog Sayın Döndü Turhan'a çok teşekkür ederim. Çalışma kapsamında Bandırma Arkeoloji Müzesi'ndeki on adet bronz haç incelenmiştir. Eserler müze koleksiyonuna, satın alınma yoluyla kazandırılmıştır. Söz konusu eserlerin tam buluntu yerleri bilinmemektedir. İncelenen haçların biri adak, dokuzu ise boyunda taşınmak amacı ile yapılmış pandantif haçtır. Adak haçının üzerinde kazıma Grekçe yazıt bulunmaktadır. Haçların tamamı döküm tekniğinde yapılmış ve üzerlerindeki süslemeler kazıma tekniği ile oluşturulmuştur. Pandantif haçların bir grubu üzerinde iç içe daire motifleri bulunmaktadır. İncelenen haçların benzer örnekleri Türkiye ve Türkiye dışındaki müze, koleksiyon ve kazı buluntuları arasında yer almaktadır. Makale içinde ayrıntılı olarak ele aldığımız bu eserler makale sonunda katalog bilgileri ile tanıtılmaktadır.

### 1. Bizans'ta Haç Kültürü

Haçın, Hıristiyan inancı ve sanatında önemli bir yeri vardır. Haç (**σταυρός**), İsa'nın çarmıha gerilişini sembolize etmektedir. Bu sembol, İsa'nın çarmıh üzerindeki ölümü ile sonsuz yaşam umudunu sunmasıyla Hıristiyan inancının en önemli unsurlarından birini oluşturmuştur (Podskalsky, 1991, ss. 549-550). İsa'nın çarmıha gerilmesi, ölüme karşı zaferi simgelemekle birlikte aynı zamanda Hıristiyanlık ve imparatorlar için düşmanlara karşı kazanılan zaferin de sembolüdür (Acara Eser, 2010a, s. 27). Haç kültürü, Büyük Konstantinus' un 312 yılında Maxentius'a karşı kazandığı Milvian

köprüsü<sup>1</sup> savaşından sonra önemli bir simge haline gelmiştir. Savaşa başlamadan önce İmparator veya adamları, gökyüzünde bir simge görmüşler ve kalkanlarına bu simgeyi resmetmelerini dile getiren bir ses duymuşlardır. Büyük Konstantinus döneminde yaşamış tarihçi Eusebios (265-337/40) kaleme aldığı imparatorun hayatını anlattığı eserinde Haç simgesini savaşta ordusunu yönetirken kullanmasını ve sancağın üzerine resmetmesini söyleyenin İsa olduğunu anlatmaktadır (Gregory, 2008, s. 57; Acara Eser, 2010a, s. 27). Bazı farklı kayıtlara göre de İmparator gökte üzerinde “hoc vinces” “Zafer Burada” yazmakta olan haç şeklinde bir ışık görmüştür (Acara Eser, 2010a, s. 27). Ve o andan sonra Büyük Konstantinus, haç işaretini, askeri birliklerinin standartı Labarumu<sup>2</sup> olarak kullanmaya başlamıştır (Gregory, 2008, s. 57). Haç zaman içerisinde Erken Roma dönemindeki imparatorluk standartları, vexillum ve tropaeum’un yerini almıştır<sup>3</sup>. Ayrıca Büyük Konstantinus’un annesi Helena ile Kudüs Patriği Makarios’un Gerçek Haça ait parçaları Kutsal Topraklarda bulması haç kültürünün gelişmesini sağlamıştır (Taft ve Kazhdan, 1991, ss. 551-553). Haç kültürünün önemi İmparator Heraklios (610-641) döneminde 614 yılında Sasanilerin Kudüs’ü almasıyla artmıştır. Sasaniler kutsal kenti yağmaladılar. İmparator Konstantinus’un yaptırdığı Kutsal Mezar Kilisesi’ni yıkarak Kutsal Haçı başkentleri Ktesifon’a taşıdılar. 628 yılında İmparator Heraklios büyük bir başarı kazanmış ve Sasanilerden Kutsal Haçı alıp Kudüs’e geri götürmüştür (Gregory, 2008, ss. 161-162).

Haç, İkonoklasms Dönemi’nde (726-843) tapınılması ve tasvir edilmesi uygun bir simge olarak önem kazanmıştır (Acara Eser, 2010a, s. 27). Zaman içinde Haç hem askeri hem de dini törenlerin önemli unsurlarından biri haline almıştır (Sandin, 1992, ss. 72-113). Bizans günlük yaşamına baktığımızda, bayram günlerinde kilise ile saray arasında yapılan yürüyüşlerde, doğal afetlerden sonra kentte yapılan ayinlerde haç taşındığı yazılı ve görsel kaynaklardan anlaşılmaktadır (Cotsonis, 1994, ss. 8-10; Acara Eser, 2010a, s. 28)<sup>4</sup>. VII. Konstantinus Porphyrogennetos’un (913-959) “Seremoniler” kitabından haç tipleri ve kullanımı hakkında bilgi edinilmektedir (Acara Eser, 2010a, s. 28). Haçın kullanıldığı dini törenlerin

<sup>1</sup> Milvian Köprüsü: Tiber ırmağı üzerindeki köprü, Roma’ya 3 km. uzaklıktadır (Gregory ve Cutler, 1991, s. 1375).

<sup>2</sup> Labarum: Hristiyan askeri standartı üzerinde İsa’nın monogamı Chi-Rho yer alır (Cotsonis, 1994, s. 8).

<sup>3</sup> Standart: Alem, bayrak, Vexillum: Askeri alayın törenlerde taşıdığı bir direğin üstüne bağlı yatay çubuk asılı kare saçaklı bayrak, Tropaeum: Mağlup edilen düşmanın silahların asıldığı ağacın gövdesi (Cotsonis, 1994, ss. 117-118).

<sup>4</sup> 6. yüzyılda Venantius Fortunatus (530-609) tarafından haçın onuruna yazılan *hymnos*’tan dini törenler sırasında haç taşındığı öğrenilmektedir (Downey, 1954, s. 276).

başında Ökaristi/ Evkharistia yer alır<sup>5</sup>. Ökaristi/Evkharistia'nın bir bölümünü oluşturan Küçük Giriş; Kutsal Kitap Litürjisi'nin girişi olan dini törendir. Bu tören sırasında diakon rahipler, hizmetkârlar eşliğinde İncil'i nefteki altardan alarak altarın arkasındaki templona taşır. Bu İsa'nın "söz" olarak gelişini sembolize eder (Acara, 1998, s. 189). Rahip ayin sırasında bir elinde küçük haçı diğer eliyle de buhurdanı tutmaktadır (Acara, 1998, s. 195). Büyük boyutlu haçlar önemli yortularda "İsa'nın Doğumu" (25 Aralık), ve "Müjde" (9 Mart) olduğu gibi veya Paskalya'dan önceki perhizin üçüncü pazarında yapılan ayinlerde tören alayının başında taşınmaktadır (Acara Eser, 2010a, s. 28).

Bizans döneminde minyatürlü el yazmaları, tören haçlarının nasıl kullanıldıklarına ilişkin görsel bilgiler sunmaktadır. Örneğin 11. yüzyıla tarihlenen Ioannes Skylitzes'e ait Madrid Kroniğinde, yer alan minyatürlerin birinde, Konstantinopolis'teki bir kuraklığa son vermek için düzenlenen tören tasvir edilmiştir. Minyatürde, tören alayının önündeki iki rahip ellerinde uzunca saplı tören haçlarını taşırken gösterilmiştir (Resim 1).



**Resim 1 – Ioannes Skylitzes'e ait Madrid Kroniği, (Evans ve Wixom, 1997, s. 11 kat. 338).**

Tören alaylarının başında taşınan tören haçları, çoğunlukla "Latin Haçı" şeklindedir. Haç kolları merkezden uçlara doğru genişler. Kol uçları bazen düz, bazen kolların köşeleri damla, yassı daire veya küre ile sonlanır (Cotsonis, 1994, s. 40; Acara Eser, 2010a, s. 29). Haçın alt kolu diğerlerine nazaran daha uzundur ve haçı taşıyabilmek için sap vardır. Genelde sap ahşap bir asaya geçirilebilecek şekilde silindirik ya da aşağıya doğru sivrilen yassı bir levhadan oluşur.

<sup>5</sup> Ökaristi; İsa'nın bedeni ve kanı olduğuna inanılan ekmeğe ve şarabın kutsandığı ayindir (Acara, 1998, s. 188).

Alt kolda elde tutulabilecek biçimde tasarlanmış düz bir sapı olan haçlar ise takdis etmek amacı ile kullanılmıştır. Haçların boyutları kullanıldığı kilisenin büyüklüğü ve törenin niteliğine veya adağı yapan kişiye bağlı olarak değişim göstermektedir (Dodd, 1987, s. 168). Adak haçlarında ithaf veya adak yazıtı, figür ve bir yere sabitlenmesi için delikler bulunmaktadır (Acara Eser, 2010a, s. 29). Takdis törenlerinde veya adak olarak kullanılan haçlar daha küçük boyutludur. Türkiye'deki çeşitli müzelerde adak ya da takdis haçlarının çok sayıda örneğini bulmak mümkündür (Acara Eser, 2010b, s. 477).

Bizans döneminde haçlar, törensel işlevlerinin yanı sıra küçük boyutlu pandantif (sarkaç) olarak boynuna asılarak da kullanılmıştır.

Hıristiyanlar tarafından kullanılan pandantif haçlar genellikle; nazar, hastalık ve kötülöklere karşı koruyucu özelliği olduğuna inanılan, kadın ve erkekler tarafından boynuna asılan takılardır (Koroğlu, 2004, s. 45). Pandantif haçlar, 9. yüzyıldan itibaren Bizans halkının beğenisinin bir parçası olmuştur. 12. yüzyılda piskoposların resmi giysilerin bir parçası haline gelmiştir (Acara Eser, 2007, s. 38 dipnot 12).

Bu tür pandantif haçların bir kayış, ip veya zincir ile boynuna asıldığı bilinmektedir. Bizans görsel sanatında özellikle Kapadokya Bölgesindeki kaya kiliselerindeki duvar resimlerinde bazı örneklerde azizler boyunlarında zincire asılmış pandantif haçlarla betimlenmiştir. Örneğin Niğde Andabalıs Kilisesi'nde Aziz Mamas ve Göreme Karanlık Kilise'de Aziz Orestes boynunda zincire takılmış pandantif haçlarla gösterilmişlerdir (Warland, 2012, ss. 369-384, res. 9-10) (Resim 2 a-b).



**Resim 2a-2b – Niğde Andabalıs Kilisesi Aziz Mamas ve Göreme Karanlık Kilise'de Aziz Orestes (Warland, 2012, ss. 369-384, res. 9- 10).**

Resimlerden de anlaşıldığı gibi Bizans toplumunda bireylerin boyunlarına, sıklıkla taktıkları pandantif haçlar, yüzyıllar içinde kullanılmaya devam etmiştir.

### 1.1. Bandırma Arkeoloji Müzesi'ndeki Bronz Haçlar

Bandırma Arkeoloji Müzesi koleksiyonunda on adet bronz <sup>6</sup> haç bulunmaktadır. Çalışmamız sırasında haçlar kilisede kullanılan ve boyunda asılarak taşınan pendentif haçlar olmak üzere iki grup altında incelenmiştir. Müze koleksiyonunda bir adet adak haçı bulunmaktadır (Kat. no. 1). Haçın, ahşap bir asaya geçirilebilecek şekilde silindirik veya aşağıya doğru sivrilen yassı bir levhası olmadığından takdis veya tören haçı olarak nitelmemiz mümkün değildir. Eserin boyutunun küçük olması ve üzerinde yazıt bulunmasından dolayı adak haçı olarak değerlendirilmiştir<sup>7</sup>. Eser, Latin haçı biçiminde, haç kolları merkezden dışarıya doğru genişlemekte ve içbükey olarak sonlanmaktadır. Haçın ön yüzünde kazıma tekniğinde yapılmış Grekçe yazıt yer almaktadır. Yazıtta harfler, haç kollarının üzerinde yukarıdan aşağıya **ΦΩC (ışık)** ve soldan sağa **ZΩH (yaşam)** olarak okunmaktadır (Resim 3). Adak haçının biçim açısından yakın benzer örnekleri Walters Art Museum'da bulunan 57.629 ve 57. 630 müze envanter nolu haçlardır<sup>8</sup>.



Resim 3 – Bandırma Arkeoloji Müzesi Bronz Adak Haçı

<sup>6</sup> Bizans İmparatorluğunda bronz (chalkos Bizans döneminde “kalkos” terimi, tüm bakır, bakır- kalay alaşımları için yaygın olarak kullanılmıştır (Mango ve Bouras, 1991, ss. 326-327). Bronz doğada saf olarak bulunmamakta, bakır- kalay alaşımından elde edilmektedir. Bakırdan daha sert ve dayanıklıdır. Bronz soğuk işlenmez tavlama gerekir. Daha çok döküm için tercih edilmiştir. Bronzdan hem günlük yaşamda kullanılan objeler hem de dini işlev için hazırlanmış objeler üretilmiştir. Litürjik işlevli bronz eşyalara baktığımızda; tören haçları ve haç kaideleri, buhurdan, kandiller, içlerine yağ konan camdan kandillerin bir daire içinde yer aldıkları aydınlatma aracı olan polykandelonlar yapılmıştır (Acara, 1997, s. 94).

<sup>7</sup> Adak haçları için bkz. Acara Eser, 2010a: 29, dip not 14.

<sup>8</sup> Walters Art Museum'daki haçlar, gümüşten yapılmış ve üzerlerinde Grekçe adak yazıtı bulunmaktadır. Haçlar 550 yılına Erken Bizans Dönemine tarihlenmektedir (<https://art.thewalters.org/detail/34501/votive-or-dedicatory-cross/> Erişim Tarihi: 24.11.2019).

Haçın üzerindeki yazıtın benzer örneği Selanik Bizans Kültürü Müzesi'nde bulunan BA 43/1 envanter nolu kolye haç üzerinde görülmektedir (Maremveliotaki, 2002, s. 504 kat. no. 692). Söz konusu eser 12.-13. yüzyıllara tarihlenir. Yine Ödemiş Müzesi'nde Orta Bizans Dönemine tarihlenen 1746 envanter nolu siyah bazalt taşından yapılmış dökme kuyumcu kalıp üzerinde bir pandantif haça ait negatifte Grekçe **ΦΩC** (ışık), **ZΩH** (yaşam) (Resim 4) yazılıdır (Mercangöz, 2007, s. 257).



Resim 4 – a-b Ödemiş Müzesi Siyah Bazalt Kuyumcu Kalıbı (Mercangöz, 2007, s. 257).

Bizans dönemine ait farklı malzeme ve örnekler üzerinde yer alan **ΦΩC** (ışık), **ZΩH** (yaşam) kelimelerini oluşturan harfler, İsa'nın İncil'deki bir cümlesinden oluşan *Akrostikon*'dur<sup>9</sup>. Bu cümle Yahya Bap 8:12'de “ben dünyanın ışığıyım; kim beni izlerse karanlıkta kalmayacak aksine yaşamın ışığına sahip olacaktır.” (Kitabı Mukaddes, 1997, s. 102). Şeklinde geçmektedir. *Akrostikon*, ışık ve yaşam kelimeleriyle oluşturulmuştur. Dünya ve ahirette inancı ve kurtuluşu simgelemektedir<sup>10</sup>.

Işık ve yaşamı simgeleyen harfler 6. yüzyıldan itibaren haç, paten gibi litürjik eşyalarda ve farklı el sanatları örneklerinde görülmeye başlanmıştır. Söz konusu yazıt aynı zamanda ölüm kültü çerçevesinde de kullanılmıştır. Örneğin Adana Arkeoloji Müzesi'nde sergilenen mermer röliğin kapak kısmında bu harfler kazanmıştır (Ötüken, 2007, ss. 131-132, dipnot 5-16). Işık ve yaşam yazıtı dünyayı aydınlatan İsa'nın onu izleyen müminlerini ahirette yeniden yaşama kavuşturacağını direteceği mesajını vermektedir. Bandırma Müzesi koleksiyonunda yer alan adak haçı (sahibi tarafından) yeniden diriliş inancından dolayı adanmış olabilir. Işık ve yaşam

<sup>9</sup> *Akrostikon*; bir şiir veya şarkı metnindeki baş harf ya da başlangıç kelimesinden seçilerek oluşturulan kısaltmalardır. Acros (enyüce/yüksek), stichos (satır/ vezin) demektir (Ötüken, 2007, s. 131).

<sup>10</sup> Işık ve yaşam kelimeleri İsa'ya ait sembollerdir (Ötüken, 2007, s. 131 dipnot4).



Akrostikon'u yer alan eserler 5. yüzyıldan başlayarak 13. yüzyıla kadar kullanılmaya devam etmiştir.

Bandırma Arkeoloji Müzesi'nde sergilenen adak haçını, Ödemiş Müzesi'ndeki tarihlenen kuyumcu kalıbından ve Selanik Bizans Kültürü Müzesi'nde bulunan örnekten yola çıkarak Orta Bizans Dönemi içinde değerlendirmek mümkündür.

Bizans döneminde pandantif haçlar hem kadınların hem de erkeklerin boyunlarında taşıdıkları, inançlarının simgesi olması dışında nazar, hastalık ve kötülöklere karşı koruyucu özellikleri olduğuna inanılan takılardı (Köroğlu, 2004, s. 45). Bandırma Arkeoloji Müzesi'nde bulunan dokuz adet pandantif haç kollarının biçimine göre; yassı, oval ve dairesel kesitli olarak gruplandırılmıştır. Müzedeki haçların, altısının kolları yassı (Kat. no. 2-7), ikisinin oval (Kat. no. 9-10), birinin ise dairesel kesitlidir (Kat. no. 8).

Çalışma kapsamında incelenen iki adet (Kat. no. 2, 3) yassı kesitli pandantif haçın kolları merkezden dışarıya doğru genişlemekte üzerlerinde kazıma tekniğinde yapılmış iç içe geçmiş daireler bulunmaktadır (Resim 5. a.-b.).



**Resim 5 – a.-b.-c. Bandırma Arkeoloji Müzesi'ndeki Bronz Pandantif Haçlar**

Bizans dönemine ait yassı kesitli, haç kolları merkezden dışarı doğru genişleyen, içbükey sonlanan üzeri iç içe dairesel bezemeler ile süslenmiş pandantif haçlar, üslup özellikleri ve buluntu yerlerine göre farklı yüzyıllar içinde değerlendirilmiştir. Örneğin Atina, Bizans ve Hıristiyan Müzesi'nde T 1726 ve T 2292 envanter nolu pandantif haç (Maremveliotaki, 2002, ss. 499-500, kat. 681- 682) ile Elaiussa Sebaste, kazısı buluntusu haçlar 5.-7. yüzyıllara tarihlenmektedir (Ferrazzoli, 2012, s. 304, res. 46-47)<sup>11</sup>. Amorium'daki kazılar sırasında atriumun güney revakında yer alan 18

<sup>11</sup> Bu tür kolye haçın kullanımı çok yaygındır, farklı müze ve kazı buluntuları arasında görmek mümkündür. Örneğin Denizli Arkeoloji Müzesi'nde, 1802 envanter nolu eser (Özdemir ve Öztaşkın, 2010, s. 493, kat. 2, res. 1a).

numaralı mezarda bulunan pandantif haç 11. yüzyıla (Lightfoot, Koçyiğit ve Yaman, 2007, s. 446 res. 6). Nevşehir Müzesi'nde 4310 envanter nolu eser ile Kırşehir Müzesi'ndeki 2014 envanter nolu pandantif haç 6.- 10. yüzyıllar arasında değerlendirilmiştir (Ünlüler, 2019, ss. 43-44, kat. no. 21-22). Bu örneklerinin yanı sıra Kadıkalesi /Anaia kazısında ele geçen pandantif haç, kendisi ile aynı açma ve seviyede bulunan imparator VIII. Mikhail Palaiologos'a (1259-1282) ait sikkeden yola çıkarak 13. yüzyıla tarihlendirilmiştir (Altun, 2015, s. 18 kat. no. 13). Yumuktepe kazılarında 11.-13. yüzyıllar arasına tarihlenen haç örnekleri üzerinde bu tarz süslemeler vardır (Köroğlu, 2010, ss. 417-426).

Bandırma Arkeoloji Müzesi'nde yer alan iki adet pandantif haçın yassı kesitli kolları merkezden dışa doğru hafif genişlemektedir. Kolların uçları iki yandan dışa taşkın birer küçük yarım daire ile sonlanmaktadır (Kat no. 6, 7) (Resim 5c.-6). Bu tür pandantif haçlar, Bizans döneminde yaygın olarak kullanılmıştır. Çeşitli kazıların Bizans dönemi tabakalarında ve müzelerde bulunan bu biçimdeki bronz pandantif haçların üzerlerinde farklı süslemeler yer almaktadır. Örneğin Zeytinli Bahçe-Birecik (Urfa) kazılarında bulunan haçın üzerinde İsa betimi (Dell'era, 2012, ss. 404-405), Sagalassos kazılarında bulunan haçın üzerinde ise geometrik desenler, görülmektedir (Cleymans ve Talloen, 2018, s. 288, res. 5h-5ı). Yine Yunanistan'da Abdera Müzesi'nde bulunan M.A. 6699 envanter nolu, aynı biçimli pandantif haçın üzerinde yazıt ve kollarında noktalardan oluşan süsleme yer almaktadır. Eser Orta Bizans Döneminde 11.-12. yüzyıl içinde değerlendirilmiştir (Zikos, 2002, s. 504 kat. 691). Katalog no. 6'nın oldukça benzeri Aksaray Müzesi'ndeki A3744/24.06.2007 nolu pandantif haçtır. Eser 9.-11. yüzyıla tarihlenmektedir (Ünlüler, 2019, s. 97, kat. no. 75).



**Resim 6 – Bandırma Arkeoloji Müzesi'ndeki Bronz Pandantif Haç**

Bandırma Arkeoloji Müzesi'ndeki iki adet yassı kesitli pandantif haç birbirine oldukça benzemektedir (Kat no. 4-5). Pandantif haçların kolları yuvarlatılmış, kesişme noktalarında ve uçlarında dairesel kabartmalar ile sonlanmaktadır (Resim 7 a.-b.).



**Resim 7 – a.-b. Bandırma Arkeoloji Müzesi’ndeki Bronz Pandantif Haçlar**

Bu haçların benzer örnekleri Türkiye ve Türkiye dışındaki kazılarda bulunmuştur. Sagalassos kazılarında aşağı agoradaki, 2 nolu mezarda bu tarz haç kolye ele geçmiştir. Mezardaki iskelet üzerinde yapılan radiokarbon testi sonucunda iskelet 1025-1168 yılları arasına dolasıyla da haç da aynı zaman dilimi içine yerleştirilmiştir (Cleymans ve Talloen, 2018, s. 288, res. 5c, 5d). Benzer haç örnekleri, Selanik mezar kazılarında da bulunmuş ve 13. yüzyılın ortalarından, 15. yüzyılın ortalarına tarihlendirilmiştir (Antonaras, 2012, s. 123 res. 10). Ayrıca, Heraklia Perinthos (Marmara Ereğlisi)’da bir mezar buluntusunda benzer pandantif haçlar ele geçmiş ve 9.-12. yüzyıl arasına tarihlenmiştir (Westphalen, 2012, ss. 132-134 res. 5-6). Çeşitli kazı ve müzelerdeki benzer örnekleri göz önüne alındığında bu tarz haç kolyelerin de 9.-15. yüzyılın sonlarına kadar kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Bandırma Arkeoloji Müzesi’nde haç kolları oval kesitli iki adet bronz pandantif haç bulunmaktadır (Resim 8. a.-b.). Bu haçlardan birinin kollarının birleştiği noktada kabartma şeklinde haç motifi görülmektedir (Kat no. 9). Pandantif haçın oldukça benzeri Sagalassos kazılarında bulunmuştur. Sagalassos buluntusunun, haç kollarının birleşme noktası karedir ve üzerinde kazıma tekniğinde çapraz süsleme vardır (Cleymans ve Talloen, 2018, s. 288, res. 5f). Ayrıca Kayseri Müzesi koleksiyonunda yer alan 2012/704 envanter nolu bronz pandantif haç da esere benzemektedir (Ünlüler, 2019, s. 107, kat. no. 87). Her iki örnekte 9.-12. yüzyıllar arasına tarihlenmektedir.



**Resim 8 – a.-b. Bandırma Arkeoloji Müzesi’ndeki Bronz Pandantif Haçlar**

Diğer bronz pandantif haçın (Kat. no. 10) merkezi kare şeklindedir. Sinop-Dikmen Nekropolü Kazılarında bir bebeğe ait mezarda 6.-7. yüzyıla tarihlenen aynı biçimdeki haç örneği ele geçmiştir (Köroğlu ve Vural, 2017, s. 351, fot. 7). Bu haçın diğer benzeri Selanik, Bizans Kültürü Müzesi’ndeki 12.-13. yüzyıla tarihlenen envanter BA 43/2 nolu eserdir (Marki, 2002, s. 505 kat. no. 693).

Bandırma Arkeoloji Müzesi koleksiyonunda yer alan diğer bir pandantif haçın kolları ince ve dairesel kesitlidir. (Kat no. 8). Kolların uç kısımları küre, merkezi ise kare şeklindedir (Resim 9). Pandantifin yakın benzeri Edesa Müzesinde envanter no. Ed/M16 eserdir. Edesa Müzesi’ndeki örnekte haç kollarının birleşme yeri kare şeklinde düzenlenmemiştir. Pandantif haç 10.-12. yüzyıllar arasına tarihlendirilir (Paisidou, 2002, s. 500, kat. 683).



**Resim 9 – Bandırma Arkeoloji Müzesi’ndeki Bronz Pandantif Haç**

## 2. Süsleme

Bandırma Arkeoloji Müzesi koleksiyonunda Bizans Dönemine ait pandantif haçların üzerinde geometrik süslemeler görülmektedir. Geometrik süslemeler kabartma ve kazıma tekniklerinde yapılmıştır.

Geometrik süsleme olarak dairesel bezemeler ve yatay yivler bulunmaktadır. Kazıma tekniğinde yapılan dairesel bezemeler (Kat. no. 2, 3, 7) görülmektedir. Kat. no. 2’de haçın ön yüzünde dairesel bezemeler merkez ve kollarda birer adet uygulanmıştır. Kat. no. 3’de kollarda birer adet dairesel bezemeler görülmektedir. Kat. no. 7’de haçın her iki yüzeyinde dairesel bezemeler merkezinde bir, kollarında iki adet uygulanmıştır. Geometrik süsleme olarak Kat. no. 10’da haç kollarının üst bölümünde birer adet yatay yiv kazıma tekniğinde yapılmıştır. Kat. no. 6’da haç kollarında noktalardan oluşan süsleme bulunmaktadır.

Kabartma tekniğinde yapılmış geometrik süslemeler kabara şeklinde uygulanmıştır. Bu teknik Katalog no. 4 ve 5’de görülmektedir. Ayrıca Kat. no. 9’un haç kollarının birleştiği merkezde kabartma tekniğinde yapılmış haç motifi görülmektedir.

### SONUÇ

Bandırma Arkeoloji Müzesi koleksiyonunda Bizans Dönemine ait on adet bronz haç bulunmaktadır. Eserlerden biri adak dokuzu ise pandantif haçtır. Haçlarda form olarak Latin Haçı ve Yunan Haçı görülmektedir. Haçların, birkaçında görülen hafif bozulma dışında oldukça iyi durumda bulunmaları ve sağlam biçimde korunmuş olmaları ile önemli bir eser gurubunu oluştururlar. İlk sırada yer verilen küçük boyutlu adak haçı müze koleksiyonunda önemli bir yere sahiptir (Kat. no. 1). Adak haçının üzerindeki yazıtta harfler, haç kollarının üzerinde yukarıdan aşağıya **ΦΩC** (**ışık**) ve soldan sağa **ZΩH** (**yaşam**) olarak okunmaktadır. Haçın üzerindeki yazıtın benzer örnekleri Bizans döneminde 5. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar kullanılmıştır. Ödemiş Müzesi’ndeki Orta Bizans Dönemine tarihlenen kuyumcu kalıbından yola çıkarak adak haçını aynı dönem içinde değerlendirmek mümkündür.

Makale kapsamında incelenen pandantif haçlar yassı, oval ve dairesel kesitli olarak üç grup altında incelenmiştir. Pandantif haçlardan yüzeylerinde kazıma tekniğinde yapılmış dairesel bezeme süslemelerin görüldüğü örneklerin Erken ve Orta Bizans Dönemine ait yerleşim alanlarında müze koleksiyonlarda yer almasından bu tür pandantif haçların, Bizans toplumunda, üretiminin ve kullanımının yüzyıllar boyunca devam ettiği anlaşılmaktadır. Kazı örnekleri ile form ve teknik özelliklerine göre bu haçlar (Kat. no. 2, 3, 7) 6.-13. yüzyıllara tarihlenebilir.

Bandırma Arkeoloji Müzesi’nde bulunan, yassı kesitli, uç kısımları yuvarlatılmış, kesişme noktalarında ve uçlarında dairesel kabalar ile sonlanan pandantif haçların (Kat. no. 4-5), Anadolu ve Anadolu dışında yürütülen kazılar sonucunda ortaya çıkartılan benzerlerinden dolayı 9.-15. yüzyıla kadar kullanıldıkları anlaşılmaktadır. Müzedeki benzer eserler de aynı yüzyıllar içinde üretilmiş olmalıdır.

Yassı kesitli kolları merkezden dışarı doğru hafif genişleyerek uçları yarım yuvarlak ve iki yandan dışa küçük dairesel çıkıntılar ile sonlanan iki yüzeyi nokta bezemeli haç (Kat. No. 6) benzer örneklerine göre 9.-12. yüzyıla tarihlenebilir.

Müze koleksiyonunda yer alan kolları oval kesitli pendantif haçlar (Kat. no. 9-10) müze ve kazılarda yer alan benzer örnekleri ile karşılaştırarak 7.-13. yüzyıllara tarihlenir. Diğer bir pendantif haçın kolları ince ve silindirik kesitlidir (Kat. no. 8). Eser 10.-12. yüzyıllar arasına yerleştirilebilir.

Sonuç olarak Bandırma Arkeoloji Müzesi'nde bulunan broz haçlar, Erken, Orta ve Geç Bizans Dönemi içine tarihlenebilir. Haçlar form ve süsleme açısından önemli bir grubu oluştururlar. Eserlerin benzer örneklerinin çeşitli müze, koleksiyon ve kazılarda bulunması bahsi geçen haçların Bizans toplumunda yaygın olarak kullanıldığını göstermektedir.

**KATALOG****Katalog No: 1 Resim No: 3 Müze Envanter No: 174****Müze Geliş Şekli:** Satın alınma **Tür:** Adak Haçı**Malzeme:** Bronz **Ölçüleri:** 6,8 x 5 cm **Yazıt:** ΖϞΦΗC (Zofes) yazılıdır.**Eserin Tanımı:** Döküm tekniğinde yapılmış adak haçı. Latin Haçı formundadır. Yassı kesitli haçın kolları merkezden dışa doğru genişlemekte ve içbükey sonlanmaktadır. Haç kollarının üzerinde Grekçe harfler yer alır. Arka yüzü düz olan haçın alt kolunda taşınabilmesi için sap bulunduğu dair bir iz görülmemektedir.**Tarih:** Orta Bizans Dönemi**Katalog No: 2 Resim No: 5a Müze Envanter No: 1781****Müze Geliş Şekli:** Satın alınma **Tür:** Pandantif haç**Malzeme:** Bronz **Ölçüleri:** 3,7 x 2,4 cm**Eserin Tanımı:** Döküm tekniğinde yapılmıştır. Latin Haçı formundadır. Yassı kesitli haçın kolları merkezden dışa doğru hafif genişleyerek uçları düz olarak sonlanmaktadır. Dikey kolları yatay kollarından daha uzundur. Haçın merkezi ve kolları kazıma tekniğinde birer adet iç içe dairesel bezemelerle süslenmiştir. Arka yüzeyi düz ve sadedir. Üst kolun ucunda ip ya da zincirle kullanılan askı halkası bulunmaktadır.**Tarih:** 6.-13. yüzyıl.**Katalog No: 3 Resim No: 5b Müze Envanter No: 300****Müze Geliş Şekli:** Satın alınma **Tür:** Pandantif haç**Malzeme:** Bronz**Ölçüleri:** 2,5 x 1,5 cm**Eserin Tanımı:** Döküm tekniğinde yapılmıştır. Latin Haçı formundadır. Yassı kesitli haçın kolları merkezden dışa doğru hafif genişleyerek uçları düz olarak sonlanmaktadır. Dikey kolları yatay kollarından daha uzundur. Sol haç kolu deforme olmuştur. Haç kolları kazıma tekniğinde birer adet iç içe dairesel bezemelerle süslenmiştir. Arka yüzeyi düz ve sadedir. Üst kolun ucunda ip ya da zincirle kullanılan askı halkası bulunmaktadır.**Tarih:** 6.-13. yüzyıl.**Katalog No: 4 Resim No: 7a Müze Envanter No: 1282****Müze Geliş Şekli:** Satın alınma **Tür:** Pandantif haç**Malzeme:** Bronz **Ölçüleri:** 3,2 x 2,7 cm**Eserin Tanımı:** Döküm tekniğinde yapılmıştır. Yunan Haçı formundadır. Yassı kesitli haçın kolları yuvarlatılmıştır. Haç kollarının kesiştiği noktada ve uç kısımlarında kabara yer alır. Arka yüzeyi düz ve sadedir. Üst kolun ucunda ip ya da zincirle kullanılan askı halkası bulunmaktadır.**Tarih:** 9.-15. yüzyıl ortaları.**Katalog No: 5 Resim No: 7b Müze Envanter No: 1782****Müze Geliş Şekli:** Satın alınma **Tür:** Pandantif haç**Malzeme:** Bronz **Ölçüleri:** 3,2 x 3,1 cm

**Eserin Tanımı:** Döküm tekniğinde yapılmıştır. Yunan Haçı formundadır. Yassı kesitli haçın kolları yuvarlatılmıştır. Haç kollarının kesiştiği noktada ve uç kısımlarında kabara yer alır. Arka yüzeyi düz ve sadedir. Üst kolun ucunda ip ya da zincirle kullanılan askı halkası bulunmaktadır.

**Tarih:** 9.-15. yüzyıl ortaları.

**Katalog No: 6 Resim No: 6 Müze Envanter No: 1131**

**Müze Geliş Şekli:** Satın alınma **Tür:** Pandantif Haç

**Malzeme:** Bronz **Ölçüleri:** 4x3 cm

**Tanım:** Döküm tekniğinde yapılmıştır. Yunan Haçı formundadır. Yassı kesitli haçın kolları merkezden dışa doğru hafif genişleyerek uçları dışa taşkın yarım daire biçiminde ve yanlardan dışa küçük çıkıntılarla sonlanmaktadır. Üst kolun ucunda ip ya da zincirle kullanılan askı halkası bulunmaktadır. Haçın orta kısmı sanki çapraz olarak ip sarılmış gibi noktalarla belirgin hale getirilmiştir. Haç kollarında da biçimsiz delikli süsleme vardır. Arka yüzünde de aynı tür süsleme görülür.

**Tarih:** 9.-12. yüzyıl.

**Katalog No: 7 Resim No: 5c Müze Envanter No: 1033**

**Müze Geliş Şekli:** Satın alınma **Tür:** Pandantif haç

**Malzeme:** Bronz **Ölçüleri:** 4,5x 3,2 cm

**Eserin Tanımı:** Döküm tekniğinde yapılmıştır. Yunan Haçı formundadır. Yassı kesitli haçın kolları merkezden uçlara doğru genişlemekte ve yassı daireler ile sonlanmaktadır. Haçın merkezinde birer, haç kollarında ikişer adet kazıma tekniğinde iç içe dairesel bezemelerle süslenmiştir. Arka yüzünde de dokuz adet aynı şekilde yapılmış iç içe dairesel bezemeler görülmektedir. Üst kolun ucunda ip ya da zincirle kullanılan askı halkası bulunmaktadır.

**Tarih:** 9.-13. yüzyıl.

**Katalog No: 8 Resim No: 9 Müze Envanter No: 1044**

**Müze Geliş Şekli:** Satın alınma **Tür:** Pandantif haç

**Malzeme:** Bronz **Ölçüleri:** 3x 2 cm

**Eserin Tanımı:** Döküm tekniğinde yapılmıştır. Yunan Haçı formundadır. Haç kolları ince dairesel kesitli, uç kısımları küre, Kolların uç kısımları küre, merkezi ise kare şeklindedir. Üst kolun ucunda ip ya da zincirle kullanılan askı halkası bulunmaktadır.

**Tarih:** 10.-12. yüzyıl.

**Katalog No: 9 Resim No: 8a Müze Envanter No: 962**

**Müze Geliş Şekli:** Satın alınma **Tür:** Pandantif haç

**Malzeme:** Bronz **Ölçüleri:** 4,1 x 3,1 cm

**Eserin Tanımı:** Döküm tekniğinde yapılmıştır. Yunan Haçı formundadır. Oval kesitli haçın merkezi kare şeklinde, silindirik kolları merkezden dışa doğru hafif genişleyerek uçları kesik koni formunda son bulmaktadır. Kare şeklindeki haç merkezinde kabartma şeklinde haç motifi görülmektedir. Üst kolun ucunda ip ya da zincirle kullanılan askı halkası bulunmaktadır.

**Tarih:** 9.-12. yüzyıl.



**Katalog No:** 10 **Resim No:** 8b **Müze Envanter No:** 1292

**Müze Geliş Şekli:** Satın alınma **Tür:** Pandantif haç

**Malzeme:** Bronz **Ölçüleri:** 3x 1,8 cm

**Eserin Tanımı:** Döküm tekniğinde yapılmıştır. Yunan Haçı formundadır. Oval kesitli haçın merkezi kare şeklinde, silindirik kolları merkezden dışa doğru hafif genişleyerek uçları kesik koni formunda son bulmaktadır. Haç kollarında birer tane kazıma tekniğinde yiv vardır. Haçın diğer yüzü de aynı biçimdedir. Üst kolun ucunda ip ya da zincirle kullanılan askı halkası kapanmıştır.

**Tarih:** 7.-13. yüzyıl.

**KAYNAKÇA**

- Acara, M. (1997). *Bizans maden sanatında dini törenler sırasında kullanılan (litürjik) eserler*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Acara, M. (1998). Bizans Ortodoks Kilisesi'nde Liturji ve Litürjik Eserler. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:15(1), 1998: 183-201.
- Acara Eser, M. (2007). Litürjide ve günlük kullanımda maden sanatı. A. Ödekan (Yay. haz.). *Kalanlar, 12. ve 13. yüzyıllarda Türkiye'de Bizans / The remnants, 12th and 13th centuries Byzantine objects in Turkey* içinde (ss. 37-39). İstanbul: Vehbi Koç Vakfı.
- Acara Eser, M. (2010a). Hıristiyanlıkta haç kültü ve Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi Koleksiyonunda bulunan bir grup haç. S. Doğan ve M. Kadiroğlu (Yay. haz.). *Bizans ve çevre kültürler, Prof. Dr. S. Yıldız Ötügen'e Armağan*, içinde (ss. 27-43). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat.
- Acara Eser M. (2010b). 12.-13. yüzyıl Bizans litürjisi ve litürjik eserlerinde değişimin tanıkları. A. Ödekan, Akyürek, E. ve Necipoğlu (Yay. haz.). *1. Uluslararası Sevgi Gönül Bizans Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, içinde (ss. 465-475), İstanbul: Vehbi Koç Vakfı.
- Altun, F. İ (2015). *Kuşadası Kadıkalesi/Anaia Kazısı 2001-2012 sezonu Bizans küçük buluntuları*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Antonaras, A. C. (2012). Middle and late Byzantine jewellery from Thessaloniki and its region. B. Böhlendorf-Arslan ve A. Ricci (Yay. haz.). *Byzantine Small Finds in Archaeological Contexts (Byzas 15)*, içinde (ss. 117-26), İstanbul: Ege.
- Cleymans, S. ve Talloen P. (2018). Protection in life and death: Pendant crosses from the cemetery of Apollo Klarios at Sagalassos, Turkey. *European Journal of Archaeology*, 21 (2), 280-298. <https://doi.org/10.1017/ea.2017.55>.
- Cotsonis, John A. (1994). *Byzantine Figural Processional Crosses*. Washington D.C: Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications, No. 10.
- Dell'era, F. (2012). Small finds from Zeytinli Bahçe- Birecik (Urfa). B. Böhlendorf-Arslan ve A. Ricci (Yay. haz.). *Byzantine Small Finds in Archaeological Contexts (Byzas 15)*, içinde (ss. 393-406), İstanbul: Ege.
- Dodd, E. C. (1987). Three early Byzantine silver crosses, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 41, içinde (ss. 67-168).
- Downey, G. (1954). A processional cross, *The Metropolitan Museum of Art*, 12 (9), 276-280.
- Evans, H. C. ve Wixom, W. D. (1997). *The glory of Byzantium, art and culture of the middle Byzantine era 843-1261*, *The Metropolitan Museum of Art New York*.

- Ferrazzoli, A. F. (2012). Byzantine small finds from Elaiussa Sebaste B. Böhlendorf-Arslan ve A. Ricci (Yay. haz.). *Byzantine Small Finds in Archaeological Contexts (Byzas 15)*, içinde (ss. 289-307), İstanbul: Ege.
- Gregory, T. E. (2008). *Bizans tarihi* (E. Ermert Çev.), İstanbul: Yapı Kredi.
- Gregory, T. E. ve Cutler, A. (1991). Milvian bridge, A. Kazhdan (Yay. haz.). *The Oxford Dictionary of Byzantium* c. 2, içinde (s. 1375). Oxford: Oxford University.
- Kitabı Mukaddes. (1997). Eski ve Yeni Ahit Tevrat, Zebur (Mezmurlar) ve İncil, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Köroğlu, G. (2004). *Anadolu uygarlıklarında takı*, İstanbul: Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları, 1.
- Köroğlu, G. (2010). Yumuktepe Höyüğü kazılarında Ortaçağ takıları. K. Pektaş (Yay. haz.) *13. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, içinde (ss. 417-426), İstanbul: Ege.
- Köroğlu, G. ve H. Vural (2017). Sinop-Dikmen Nekropolü kazılarında ortaya çıkarılan Geç Roma-Bizans dönemi takıları”, *20. Uluslararası Ortaçağ Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu* Ela Taş (Yay. haz.). cilt 1, içinde (ss. 348-357), Sakarya.
- Lightfoot, C., Koçyiğit, O. ve Yaman, H. (2007). Amorium Kazıları 2006, *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 29 (1), içinde (ss. 443-466).
- Mango, M. M. ve Bouras, L. Ph. (1991). Bronze. A. Kazhdan (Yay. haz.). *The Oxford Dictionary of Byzantium* c.1, içinde (ss. 326-327) Oxford: Oxford University.
- Maremveliotaki, E. (2002). Copper-alloy pectoral cross. D. Papanikola-Bakirtzi (Yay. haz.). *Everyday Life in Byzantium, Byzantine Hours. Works and Days in Byzantium* içinde (s. 499, kat. no. 681,682). Athens.
- Marki, E. (2002). Copper-alloy pectoral cross. D. Papanikola-Bakirtzi (Yay. haz.). *Everyday Life in Byzantium, Byzantine Hours. Works and Days in Byzantium* içinde (ss. 504-505, kat. no. 692-693). Athens.
- Mercangöz, Z. (2007). Küpe kalıbı, A. Ödekan *Kalanlar, 12. ve 13. yüzyıllarda Türkiye’de Bizans / The remnants, 12th and 13th centuries Byzantine objects in Turkey* içinde (ss. 257-258). İstanbul: Vehbi Koç Vakfı.
- Ötüken, S. Y. (2007). Işık-yaşam PWC-ZWH. C. Işık, Z. Ç. Ögün ve B. Varkıvanç (Yay. haz.). *Calbis, Baki Ögün’e Armağan* içinde (ss. 131-136). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Özdemir, H. ve Öztaşkın, G. K. (2010). Denizli Arkeoloji Müzesi’nde yer Alan Bizans Dönemi Maden Haçlarından Bir Grup, K. Pektaş (Yay. haz.) *13. Ortaçağ-Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, içinde (ss. 489-499). İstanbul: Ege.
- Paisidou, M. (2002). Copper-alloy pectoral cross. D. Papanikola-Bakirtzi (Yay. haz.). *Everyday Life in Byzantium, Byzantine Hours. Works and Days in Byzantium* içinde (s. 500 kat. no. 683). Athens.

- Podskalsky, G. (1991). Cross. A. Kazhdan (Yay. haz.). *The Oxford Dictionary of Byzantium* c. 1 içinde (ss. 549-550). Oxford: Oxford University.
- Sandin, K. A. (1992). “*Middle Byzantine Bronze Crosses of Intermediate size: Form Use and Meaning*” (Yayınlanmamış doktora tezi), The State University of New Jersey, New Jersey.
- Taft, R. F. ve Kazhdan, A. (1991). Cult of the cross. A. Kazhdan (Yay. haz.). *The Oxford Dictionary of Byzantium* c. 1. İçinde (ss. 551-553). Oxford: Oxford University.
- Ünlüler, Y. (2019). *Kapadokya bölgesi müzelerindeki Bizans Dönemine ait maden haçlar*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), T.C. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Warland, R. (2012). Der gegenstand im bild: zur kontextualisierung von realien in der Byzantinischen wandmalerei Kappadokien. B. Böhlendorf-Arslan ve A. Ricci (Yay. haz.). *Byzantine Small Finds in Archaeological Contexts (Byzas 15)*, içinde (ss. 369-384). İstanbul: Ege.
- Westphalen, S. (2012). Kleinfunde aus der Basilikagrabung am Kalekapı in Marmara Ereğlisi (Herakleia Perinthos). B. Böhlendorf-Arslan ve A. Ricci (Yay. haz.). *Byzantine Small Finds in Archaeological Contexts (Byzas 15)*, içinde (ss. 127- 35). İstanbul: Ege.
- Zikos, N. (2002). Copper-alloy pectoral cross, D. Papanikola-Bakirtzi (Yay. haz.). *Everyday Life in Byzantium, Byzantine Hours. Works and Days in Byzantium* içinde (s. 504, kat. no. 691). Athens.
- Votive or dedicatory cross the Walters Art Museum içinde, <https://art.thewalters.org/detail/34501/votive-or-dedicatory-cross/> Erişim Tarihi: 24.11.2019

<b>Makale Bilgisi:</b> Güven, M. (2020). Televizyon Ortamında Erişilebilirlik Uygulamalarının Gelişimi: Sesli Betimleme, Altyazılama ve İşaret Dili Çevirisi. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 152-175	<b>Article Info:</b> Güven, M. (2020). On the Development of Accessibility Services on Television: Audio Description, Subtitling and Sign Language Interpreting. DEU Journal of Humanities, Volume: 7, Issue: 1, pp. 152-175
<b>Kategori:</b> Araştırma Makalesi	<b>Category:</b> Research Article
<b>Gönderildiği Tarih:</b> 08.11.2019	<b>Date Submitted:</b> 08.11.2019
<b>Kabul Edildiği Tarih:</b> 20.03.2020	<b>Date Accepted:</b> 20.03.2020

## TELEVİZYON ORTAMINDA ERİŞİLEBİLİRLİK UYGULAMALARININ GELİŞİMİ: SESLİ BETİMLEME, ALTYAZILAMA VE İŞARET DİLİ ÇEVİRİSİ

Mine Güven\*

### ÖZ

Bu çalışmanın amacı, üç temel medya erişilebilirliği (ME) uygulamasını (sesli betimleme, işitme engelliler için altyazı ve işaret dili çevirisi) nitel yöntemle ele alarak bu uygulamaların televizyon ortamındaki gelişiminin üç aşamada değerlendirilebileceğini savunmaktadır. Dünyada 1970’li yıllardan itibaren ME konusunda bir farkındalık oluşmuşsa da televizyonlarda düzenli ME hizmetlerinin sunulması 1990’lı yılları bulmuştur. Bu açıdan, dünyada ME, sivil toplum hareketlerinin etkisiyle gerçekleştirilen yasal düzenlemelerle biçimlenmiş (1) 1990 öncesi, (2) 1990-2005 arası ve (3) 2006 sonrası olmak üzere üç aşamada ele alınabilir. Bu bağlamda, ABD’deki 1990 *Engeli Olan Amerikalılar Yasası*, Britanya’daki 1990 *Yayıncılık Yasası* ve 2006 Birleşmiş Milletler *Engellilerin Haklarına İlişkin Sözleşme* belirleyici rol üstlenmiştir. Türkiye’de ilk *İşitme Engelliler için Haber* bülteni 1984’te sunulmuşsa da sözü geçen üç ME uygulamasının televizyon ortamında gündeme gelmesi 2010’lu yılları bulmuştur. Halen Sesli Betimleme Derneği’nin katkılarıyla erişilebilir duruma getirilmiş görsel-işitsel içeriğe bazı yayın kuruluşlarının internet sitelerinden ulaşılabilir. Ayrıca, ulusal yayın lisansına sahip bazı kanallarda ana haber bültenlerinde Türk İşaret Dili çevirisiyle dizi tekrarlarında (açık) işitme engelliler için altyazı uygulamalarına rastlanılmaktadır. Ancak, henüz belirli oranda ve düzenli ME hizmeti sunulmamaktadır. Bu bakımdan, Türkiye’de ME’nin ilk gelişim aşamasına TRT’nin 1990’da *Telegün* yayınına başlamasıyla, ikinci aşamaya ise 2005’teki 5378 sayılı *Özürlüler ve Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun* ile girdiği düşünülebilir. Üçüncü aşamaya geçilmesi ise yayın kuruluşlarını bağlayacak yasal düzenlemelerin gerçekleştirilmesine bağlıdır.

**Anahtar Kelimeler:** medya erişilebilirliği, görsel-işitsel çeviri, sesli betimleme, altyazılama, işaret dili çevirisi

\* Doç. Dr., MEF Üniversitesi İngiliz Dili Eğitimi Bölümü,  
guvenmine@outlook.com.tr, ORCID: 0000-0002-1675-4478

## ON THE DEVELOPMENT OF ACCESSIBILITY SERVICES ON TELEVISION: AUDIO DESCRIPTION, SUBTITLING AND SIGN LANGUAGE INTERPRETING

### ABSTRACT

This paper presents a qualitative analysis of the development of three major modes of media accessibility (MA) (namely audio description, subtitles for the deaf and hard-of-hearing/closed captioning and sign language interpreting) on television and argues that their development can be considered in three stages. Despite some awareness concerning MA in the 1970s on TV channels in the world, the provision of regular MA services seems to have started in the 1990s. Legal arrangements achieved through disability movements (e.g. *Americans with Disabilities Act* (1990) in the USA, *Broadcasting Act* (1990) in the UK and *UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (2006)) seem to indicate three stages of MA, i.e. the pre-1990 stage, the intermediary stage (1990-2005) and the post-2006 stage. In Turkey, although the public broadcasting corporation TRT initiated *News for the Hearing Impaired* in 1984, accessible TV programs first came into public attention in the 2010s. Audio-visual content rendered accessible by Sesli Betimleme Derneği (a non-governmental organization representing the sensory-impaired community) is currently streamed on the websites of a number of broadcasters. There are also some national licensees that provide (open) subtitles for the deaf and hard-of-hearing on repeats of drama and soaps as well as live interpreting into Turkish Sign Language of their evening news. However, there is still no regular provision of MA services satisfying a certain percentage. In this respect, the first stage of MA in Turkey seems to have been marked by TRT's initiation of *Telegün* (via teletext technology) in 1990 and the second stage by Law No: 5378 on the rights of persons with disabilities enacted in 2005. The third stage will depend on possible legal regulations which would be binding for broadcasters.

**Keywords:** media accessibility, audiovisual translation, audio description, subtitling, sign language interpreting

### GİRİŞ

1950'li yıllardan itibaren engeli olan bireylerin siyasal, ekonomik ve kültürel açılardan baskı altında oldukları, olumsuz koşullarda, bağımlı yaşamlar sürdüğü ve toplumun dışına itilerek en temel haklardan yoksun bırakıldıkları konusunda bir toplumsal bilinç oluşmaya başlamıştır (Charlton, 1998; Johnstone, 2001). Siyaset, ekonomi, toplum, kültür ve çevre alanlarında birtakım yükümlülükler öngören hak temelli yaklaşım, toplumsal adaletsizliğin önlenerek engeli olan bireylere yönelik yapısal ayrımcılığın sona erdirilmesini ve demokratik hakların yasal güvence altına alınmasını amaçlar (Johnstone, 2001, s. 22-24). Bu yaklaşım çerçevesinde engeli olan bireylerin bağımsız ve eşit vatandaşlar olarak topluma tam olarak katılmaları, kendileriyle ilgili verilecek kararlarda söz sahibi olmaları ve sunulan fırsatlardan eşit olarak yararlanmaları sağlanmaya çalışılmaktadır.

Engeli olan bireylerin güçlendirilerek kendi kaderlerini tayin edebilmeleri amacını güden sivil toplum hareketleri, 1970’li yıllardan itibaren erişilebilirlik yolunda önemli kazanımlar sağlamıştır (örn. ABD’deki *1973 Rehabilitasyon Yasası*, *1990 Engeli olan Amerikalılar Yasası*; Birleşik Krallık’taki (BK) *1990/1996 Yayıncılık Yasası* ve *2003 İletişim Yasası*). Bu yoldaki en önemli kazanımsa 2006’da imzaya sunulan Birleşmiş Milletler *Engellilerin Haklarına İlişkin Sözleşme*’dir. Bu metnin amacı, engeli olan bireylerin haklarını sıralamak ve bu hakların gereğince kullanılmasını sağlama yolunda devletlere kılavuzluk edecek ayrıntılı bir kurallar bütünü ortaya koymaktır.

Madde 3 (f)’de tanımlanan erişilebilirlik ilkesine göre, topluma tam ve etkin katılım için engeli olan bireylerin öncelikle toplumun içinde yer alarak, insanlık onuruna yakışır bir yaşam sürmeleri gerekmektedir. Bunu sağlamak için de engeli olan bireylerin fiziksel çevreye, ulaşım olanaklarına, kamu tesis ve hizmetlerine, bilgi ve iletişim teknolojilerine ulaşmalarını kısıtlayan ya da olanaksız hale getiren bütün engellerin saptanıp tamamen ortadan kaldırılması gerekmektedir (Madde 9).

Erişilebilirlik, kültürel yaşama katılım hakkını da kapsadığından Madde 30’da (Kültürel Yaşama, Dinlenme, Boş Zaman Aktiviteleri ve Spor Faaliyetlerine Katılım) kültürel materyallere (Madde 30 (1, a)), TV programlarına, sinema filmlerine, tiyatro oyunlarına ve başka kültürel etkinliklere (Madde 30 (1, b)) ve kültürel etkinlik ya da hizmetlerin sunulduğu mekanlara erişimin (örn. sinema salonu, tiyatro salonu, müze, kütüphane, turistik tesis ve ulusal kültür açısından önemli anıt ve alanlar) (Madde 30 (1, c)) “ulaşılabilir biçim”de sağlanması öngörülmektedir.

Kültürel ürün ve hizmetleri erişilebilir kılmak amacıyla gerçekleştirilen etkinlikler zamanla medya erişilebilirliği (ME) olarak anılmaya başlanmıştır. Çeviribilim alanında ME denildiğinde ise TV, sinema, tiyatro, opera, bilgisayar oyunları, internet siteleri gibi hem görsel hem de işitsel öğeleri bir arada barındıran hizmet ve ürünlerin herkes için erişilebilir kılınmasını amaçlayan çağdaş çeviri uygulamaları anlaşılmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, görsel-işitsel (Gİ) çeviri alanında son yıllarda kuramsal ve uygulamalı yönleriyle irdelenmekte olan üç temel ME uygulamasını (sesli betimleme, işitme engelliler için altyazı ve işaret dili çevirisi) ele alarak bu uygulamaların televizyon (TV) ortamındaki gelişiminin yasal düzenlemelerle biçimlenmiş üç aşamada değerlendirilebileceğini savunmaktır.

Uluslararası alanyazınının yanısıra konuyla ilgili çeşitli çevrimiçi kaynaklar taranarak elde edilen bilgilerin nitel çözümleme yöntemiyle değerlendirildiği bu çalışma şöyle düzenlenmiştir: Birinci bölümde, TV ortamında başvuru olan üç temel erişilebilirlik uygulaması olan sesli

betimleme, işitme engelliler için altyazı ve işaret dili çevirisinin dünyadaki gelişiminin kısa bir tarihçesi sunulacak ve bulguların üç gelişim aşamasını işaret ettiği gösterilmeye çalışılacaktır. İkinci bölümde, söz konusu uygulamaların Türkiye'deki gelişimiyle ilgili ulaşılabilen bilgiler sunulacaktır. Üçüncü bölümde ise Türkiye'deki durumla ilgili bulgular genel olarak değerlendirilerek yaygın, düzenli ve nitelikli ME hizmetlerinin sunulabilmesine yönelik birtakım önerilerde bulunulacaktır. Sonuç bölümünde elde edilen bulguların bir özeti sunulacaktır.

### 1. Dünyada Televizyon Ortamında Erişilebilirlik Uygulamaları

Son yıllardaki Gİ çeviri araştırmalarında, ME uygulamaları öne çıkmış olup Gİ malzemelerin erişilebilir kılınması için gerçekleştirilen bu uygulamaların hedef kitlelerin gereksinimlerine göre düzenlenerek geliştirilmesine çalışılmaktadır. Görme engeli olan bireylere yönelik olarak sunulan uygulamalar arasında sesli betimleme, sesli altyazı/üstyazı, sesli betimleyici rehber, sesli anlatım, sesli tanıtım ve dokun-keşfet gezisi yer almaktadır. İşitme engeli olanlara yönelik olarak benimsenen iki temel uygulama ise (alt/üst)yazılama ve işaret dili çevirisidir.

ME hizmetlerinin en yaygın olduğu ortamsa TV'dir. TV, gelişmiş ülkelerdeki hanehalklarının %98'ine, gelişmekte olan ülkelerde ise hanehalklarının %73'üne ulaşmaktadır (Looms, 2011, s. i). Ayrıca, başta sağlık hizmetlerinin niteliğinin ve refah düzeyinin yüksek olduğu ülkelerde olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde ortalama yaşam süresi beklentisi yükselmiştir. Bu da ilerleyen yaş nedeniyle görme ve/veya işitme yitimiyle karşı karşıya kalacak kişilerin sayısının artması anlamına gelmektedir. Örneğin, 2050'ye kadar BK'ta görme yitiminden etkilenen vatandaş sayısının 4 milyona varacağı kestirilmektedir (Reviere, 2016, s. 234). Yine BK'ta işitme yitiminden etkilenmiş kişilerin sayısının 2035'e kadar 15,6 milyona -yani toplam nüfus içinde her 5 kişiden biri- ulaşmış olacağı düşünülmektedir (Action on Hearing Loss, 2016, s. 8).

Avrupa Birliği (AB) bağlamında, TV ortamındaki ME hizmetlerinin yaygınlaşmasını sağlayansa 1989/1997 *Sınırsız Televizyon Direktifi* (89/552/EEC) olmuştur. 2007/2010 *Görsel-işitsel Medya Hizmetleri Direktifi* (2010/13/EU) ise ME'nin AB ülkelerindeki gelişiminde bir köşetaşıdır. Özellikle Madde 7 ile medya hizmet sağlayıcılarının sundukları hizmetleri duyuşal engeli olan bireyler için erişilebilir kılmaları desteklenmektedir.

Bu nedenlerle, ME konusundaki çalışmaların büyük bir bölümü TV ortamındaki hizmetlerin geliştirilmesine yönlendirilmiştir. Yayıncı kurumlar açısından ME hizmetlerinin hangi saatlerde, hangi programlarda ve hangi tekniklerle sunulacağı önemli bir karardır. Analog TV ortamında genelde en kolay çözüme başvurulmuş ve sadece belli bir kitleye hitap eden özel programlar hazırlanarak ana zaman dilimi dışında yayınlanmıştır. Yayıncı kurum açısından en zorlayıcı çözüme, bütün programlarının bütün yayın



dilimlerinde açık ME hizmetleriyle sunulmasıdır. Ancak böyle bir uygulamanın genel izleyici kitlesinin tepkisini çekeceği düşünüldüğünden, yayıncılar daha maliyet-etkin, güvenilir ve kolay uygulanabilen çözüm arayışına girmektedir. Özellikle sayısal TV bağlamında ME hizmetlerinin kapalı olarak sunulabilmesi bir esneklik getirmiştir (Looms, 2011, s. 7). Aşağıdaki bölümlerde üç temel ME uygulamasının TV ortamındaki gelişimi değerlendirilecektir.

### 1.1. Sesli Betimleme

Sesli betimleme (SB), yalnızca sahne sanatlarında, TV ve sinemada değil, törenlerden spor karşılaşmalarına kadar pek çok ortamda uygulanabilen bir Gİ çeviri tekniğidir. Karakterlerin eylemleri, beden dili, yüz ifadeleri, sahne ve kostüm gibi görsel olarak sunulan öğeler ve görsel bilgi verilmeden anlaşılacak seslerin betimlendiği ek bir anlatı olan SB, aynı zamanda Gİ ürünün/ortamın özgün diyalog ve sesleriyle de etkileşim içindedir (Benecke, 2004; Reviere, 2016).

SB uygulanacak ürün izlendikten sonra görsel öğelerin sözcüklerle betimlendiği bir metin hazırlanır. Farklı kullanıcıların gereksinimleri ve tercihleri olduğu bilinciyle gözden geçirilerek son hali verilen metin, seslendirilerek kaydedilir. Bu aşamada, SB sesinin diyalogların arasındaki sessiz boşluklara sığdırılmasına ve olay örgüsünün alınılmasını etkileyebilecek ses ve müzik efektlerini kapatmamasına dikkat edilir (Benecke, 2004, s. 78-80).

İlk SB çalışmaları, ABD’de ortaya çıkmıştır. ABD Eğitim Bakanlığı’ndan Chet Avery, ilk kez 1964’te, eğitsel malzemelere işitme engelliler için altyazı eklendiği gibi görme engelliler için de “sesli altyazı” eklenebileceğini düşünmüşse de bu düşüncesinin gerçekleşmesi 1980’li yılları bulmuştur. ABD’de ilk (canlı) SB uygulaması, 1981’de tiyatro ortamında, The Metropolitan Washington Ear radyosunda program yapan Margaret Rockwell ve Cody Pfanstiehl’in desteğiyle denenmiştir (Snyder, 2014). San Francisco Devlet Üniversitesi’nden Gregory Frazier ise beraber TV izlediği kör arkadaşına fısıldadığı doğaçlama anlatımın, önceden hazırlanıp kaydedildiği takdirde sinema salonunda bir FM radyo alıcısıyla ya da (ABD’deki çoğu stereo TV aygıtında bulunan) ikincil ses kanalından (SAP) dinlenebileceğini düşünmüş ve 1974’te yazdığı yüksek lisans tezinde SB’nin temel ilkelerini ortaya koymuştur (Snyder, 2014).

TV ortamındaki ilk SB’li yayın 1983’te Japonya’daki bir özel TV kanalı olan NTV’de (açık hizmet olarak) sunulmuştur (Ofcom, 2000, s. 4-5; Snyder, 2014). ABD’de ise ilk SB’li ulusal TV yayını, 1988’de PBS’te Eugene O’Neill’in *Strange Interlude* adlı yapıtı için gerçekleştirilmiştir.

Avrupa’daki SB çalışmalarında BK başı çekmiştir. 1991’de Bağımsız Televizyon Komisyonu (ITC ya da şu anki adıyla Ofcom) tarafından kurulan Audetel Konsorsiyumu adındaki çalışma grubu, düzenli

SB'li yayına geçmek ve bir betimleme rehberi oluşturmak amacıyla harekete geçmiştir (Ofcom, 2000; Snyder, 2014).

Almanya'da 1993'te ilk defa ZDF kanalında SB'li bir film gösterilmiştir (Benecke, 2004, s. 78). 1997'den itibaren de SB uygulaması Bavyera Eyaleti'ndeki kamusal radyo-TV yayın kuruluşu (BR) tarafından kaynak ayrılarak düzenli hale getirilmiş; SB konusunda eğitim verilmiş ve başka yayıncılara yol gösterilmiştir (Benecke, 2004, s. 79).

Fransa'daki SB uygulamaları ise Valentin Haüy Derneği öncülüğünde başlatılmıştır. Bu dernekte görevli Marie-Luce Plumauzille, Maryvonne Simoneau ve Jean-Yves Simoneau 1989'da Gregory Frazier ve Auguste Coppola tarafından düzenlenen *Audiovision* başlıklı SB teknikleri eğitimine katılmış ve Auguste Coppola, *Audiovision* projesinin Fransa'da yürütme hakkını Valentin Haüy Derneği'ne vermiştir (AVH, 2020).

### 1.2. İşitme Engelliler için Altyazı

ABD'de kapalı/isteğe bağlı altyazı (CC: Closed Captioning), Avrupa'da ise sağır ve ağır işitme için altyazı (SDH(H): Subtitles for the Deaf and Hard-of-Hearing) adı verilen işitme engelliler için altyazı, Gİ medya ürünlerindeki işitsel öğelerin yazıyla iletilmesini sağlayan bir uygulamadır. Dillerarası altyazılardan farklı olarak, bu tür altyazılarda yalnızca karakterlerin diyalogları değil, sözel olmayan (örn. kapı zili, enstrümental müzik) ya da görüntülenmeyen kaynaklardan gelen sesler (örn. dış sesle anlatım, şarkı sözleri) de bilgi notu eklenerek aktarılır. Bu nedenle Türkçede ayrıntılı altyazı olarak da anılmaktadır.

Hazırlama sürecine bağlı olarak iki altyazı türü ayrıştırılmaktadır: (yer kısıtı nedeniyle bu çalışmada değinilemeyecek olan) canlı altyazı ve önceden hazırlanmış altyazı. Altyazılama süreci, zaman kodları yoluyla Gİ ürünündeki diyalogların hangi saniyelerde/karelerde başlayıp bittiğinin saptanmasıyla başlar. Dillerarası altyazı yapılacaksa yabancı dildeki diyaloglar yerel dile çevrilerek yazıya dönüştürülür. Diliçi altyazı yapılacaksa diyaloglar doğrudan çevriyazıya dönüştürülür. Genel izleyici kitlesinin okuma becerisi ve hızı göz önünde bulundurularak işitilen metin kısaltılıp yoğunlaştırılır. Bu da normal hızda sunulan diyalogların en az üçte bir oranında kısaltılması anlamına gelmektedir. Yayıncının benimsediği kurallara uygun (örn. iki satırda toplam 72 karakterden oluşan ve 6 saniye boyunca ekranda tutulan) altyazı birimleri oluşturularak ses ve görüntüyle eşlenmektedir (De Linde ve Kay, 1999; Neves, 2005; Looms, 2011).

Sessiz sinema döneminde, olay örgüsünün izlenebilmesi için filmin kareleri arasına arayazı eklenmiştir. 1930'lu yıllardan sonra sesli çekimin yaygınlaşmasıyla sinema, işitmeyenler için erişilemez hale gelmiştir. 1947'de, sessiz filmlerde rol almış bir sağır oyuncu olan Emerson Romero, filmlerin kareleri arasına arayazılama tekniğine benzer biçimde metin eklemeyi başarmıştır (De Linde ve Kay, 1999, s. 8; Neves, 2005, s. 107).

ABD'deki ilk altyazılı TV programı denemesi 1971'de Tennessee Üniversitesi'nde gerçekleştirilmiş olup 1972'de *French Chef* adlı dizinin bir bölümü açık altyazıyla yayınlanmıştır. 1973'te ise PBS'teki haber programlarının tekrarları açık altyazıyla sunulmaya başlanmıştır (Neves, 2005, s. 109).

Her TV programına açık altyazı eklendiği takdirde işiten izleyicilerin tepki göstereceği düşünüldüğünden ABD'de VBI teknolojisi geliştirilmiş; böylece TV görüntü sinyalinin 21. satırına gizlenen altyazıların sadece çözücü aygıt edinen izleyiciler tarafından görüntülenmesi sağlanmıştır (Neves, 2005, s. 110). Avrupa'da kapalı altyazıyı olanaklı kılan 1972'de BK'ta geliştirilen ve TV sinyalinin 6-22. satırlarıyla 318-335. satırları arasında bilgi gizlemeye olanak tanıyan *Teletext* ile Fransa'da ilk kez 1979'da denenen *Antiope* (Acquisition Numérique et Télévisualisation d'Image organisées en Pages d'Écriture) sistemleri olmuştur (De Linde ve Kay, 1999, s. 8; Neves, 2005, s. 111; Cerezo Merchán ve Caschelin, 2017, s. 134).

Teletext yoluyla kapalı altyazı uygulaması ilk kez 1979'da BBC'de başlatılmış olup sonraki yıllarda sırasıyla Almanya, Avusturya, Belçika, İtalya, İspanya ve Portekiz'de bu hizmet düzenli hale getirilmiştir (Remael, 2007, s. 24-25; Kurz ve Mikulasek, 2004, s. 83-84). De Linde ve Kay, 1999, s. 9, Tablo 2'den derlenen bilgilere göre, 1994 itibarıyla ABD, Almanya, Belçika, BK, Çek Cumhuriyeti, Danimarka, Finlandiya, Fransa, İspanya, İsrail, İsveç, İsviçre, Kanada ve Norveç'te TV ortamında dillerarası/diliçi altyazılı program sunulmaktadır. 2005'e gelindiğinde ise bu ülkelere Estonya, İtalya, İzlanda, Lüksemburg, Macaristan ve Portekiz de katılmıştır (Timmermans, 2005, s. 30-98).

### 1.3. İşaret Dili Çevirisi

İşaret dilleri, görsel kanaldan iletilen ve eller, kollar, yüz ve üst bedende oluşturulan işaret ve hareketlerin anlamlı göstergeler olarak kullanılabilirdiği doğal dillerdir. Geçmişteki işaret dili çevirisi (İDÇ) etkinlikleri çoğu zaman, hem konuşma dilini hem de sağır ebeveynleri olduğu için işaret dilini anadil düzeyinde kullanabilen "kodalar" (CODA: Child of Deaf Adult) tarafından gerçekleştirilmiştir. Sosyal hizmet ve din görevlileri ile işitme engelliler okullarında çalışan öğretmenler de gönüllülük temelinde bu işi yapmıştır. Ancak 1960'lı yıllardan itibaren başta ABD olmak üzere işaret dili çevirmenliği bir meslek haline gelmiştir. 1964'te kurulan Sağırılar için Çevirmenler Derneği (RID) ilk meslek örgütü olup halen bazı ülkelerde önlisans, lisans ya da lisansüstü düzeyde eğitim almış çevirmenler görev yapmaktadır (Bontempo, 2015)

Bilinen kayda geçmiş ilk İDÇ uygulaması 1771'de Londra'da mahkeme ortamında gerçekleşmiştir (Stone ve Woll, 2008, s. 230). Günümüzde öncelikli olarak toplum çevirmenliği ortamlarında -yani

mahkeme, karakol, hastane gibi kamu hizmeti sunulan resmi daire ve kurumlarda- İDÇ gerekmektedir. Ayrıca, işiten ve işitmeyen çocukların bir arada öğrenim gördüğü kaynaştırma okullarında da İDÇ yaygınlaşmıştır. Sağır bireylerin iyi eğitim alarak meslek edinmeleri sonucu artık uluslararası konferans ortamlarında da İDÇ gerekli hale gelmiştir (Bontempo, 2015).

Avrupa’da ME konusunda farkındalığın artması ve özellikle 1988 ve 1998’de Avrupa Parlamentosu’nda alınan işaret dillerine yönelik kararlar, TV ortamında İDÇ uygulamalarının önünü açmıştır. 1988 *Sağırılar için İşaret Dilleri Kararı* uyarınca, yayıncılar haber, siyaset ve genel kültür gibi konulardaki TV programlarını İDÇ ya da altyazı ile sunmaya davet edilmiştir. Çocuklar ve yetişkinler için İDÇ, altyazı ve teletekstle sunulacak programların toplam yayın saatine göre oranını belirlemek ise Avrupa Yayın Birliği EBU’nun görevidir (Timmermans, 2005, s. 13-14). 1998 *İşaret Dilleri Kararı*’na göreyse Avrupa Komisyonu’nun kamusal TV kuruluşlarında İDÇ sunulabilmesi ve haber bültenlerinin ve özellikle seçim kampanyaları sırasında siyaset programlarının altyazıyla yayınlanması için yasal düzenleme olanaklarını araştırması öngörülmektedir (Timmermans, 2005, s. 15).

TV ortamında işaret dilinde hazırlanıp sunulan programlarla ulusal/yerel konuşma dilinden işaret diline çevrilen programlar arasında bir ayırım yapılmalıdır. 1994’e kadar çeşitli konularda (örn. magazin, din), işaret dilinde program sunan ülkeler BK, Çek Cumhuriyeti, Danimarka, Fransa, İsveç, İsviçre, Kanada, Norveç olup 2005’e kadar Finlandiya da onlara katılmıştır (De Linde ve Kay, 1999, s. 9, Tablo 2; Timmermans, 2005, s. 30-98).

İşaret dilindeki ilk programlar çocuklara yönelik olarak hazırlanmıştır. Örneğin, BK’ta ilk kez 1950’li yıllarda BBC’de *For Deaf Children* adlı program yayınlanmıştır. 1960’lı ve 1970’li yıllarda BBC’de *Vision On*, 1990’lı yıllarda ise Channel 4’te *The Vibe* adlı programlar sunulmuştur. Channel 4’teki *Vee-TV* adlı program hâlâ yayındadır (NDCS, 2005, s. 65). BBC’de 1981’den beri düzenli olarak yayınlanan *See Hear!* adlı program ise dünyada yetişkin sağırlara yönelik hazırlanan en uzun soluklu program olmuştur. İlk yıllarında Sağır (Maggie Woolley) ve işiten (Martin Colville) sunucular tarafından ortaklaşa hazırlanan program, işaret destekli İngilizce (Sign Supported English) ile sunulmuştur. Halen Sağır ve Britanya İşaret Dili (BSL) kullanıcıları sunucular tarafından hazırlanıp sunulan programın dili BSL’dir (BBC, 2020).

Başka gelişmiş ülkelerde de işaret dilinde hazırlanan programlara rastlanmaktadır. Örneğin, Kanada’da 1977’den itibaren yayınlanmaya başlayan programlar arasında Edmonton’da *Sign On* ve *Hands Around Town*, Saskatoon’da *Deaf Talk* ve Ottawa’da *Signs of the Times*, *Deaf Digest*, *Deaf Talk Show* ve *Silent News* sayılabilir (McDermid, 2008, s. 3-4). 1990’lı yıllardan itibaren Belçika, Finlandiya ve Çek Cumhuriyeti’nde de

benzer programlar sunulmaya başlanmıştır (Timmermans, 2005, s. 34, 45, 86).

İşaret diline çevrilen programlarsa genellikle haber içerikli olup zaman zaman genel kültür, eğlence ya da spor gibi konuları da kapsayabilmektedir. 1994 itibariyle TV’de işaret dilinde haber bülteni sunan ülkeler ABD, Almanya, Belçika, BK, Çek Cumhuriyeti, Danimarka, Finlandiya, Fransa, İspanya, İsrail, İsveç, İsviçre, Kanada, Norveç iken (De Linde ve Kay, 1999, s. 9, Tablo 2), 2005’e kadar Estonya, İrlanda, İtalya, Kıbrıs Rum Kesimi, Macaristan ve Portekiz’de de bu uygulamaya geçilmiştir (Timmermans, 2005, s. 30-98).

TV stüdyosunda İDÇ süreci şöyle gerçekleşmektedir: Görev alan çevirmen işitebiliyorsa, program metnini önceden okuyarak hazırlanır ve yayın sırasında dinlediği sesli metni eşzamanlı olarak işaret diline çevirir. Görev alan çevirmen sağırsa metni önceden çalışır; kullanacağı işaretleri tasarlar ve yayın sırasında teleprompter aygıtından sunulan görsel ipuçlarından da yararlanarak çeviriyi gerçekleştirir. Çevirmenin görüntüsü ekranın sağ ya da sol alt köşesinde, belli bir oranda küçültülmüş biçimde sunulur. Bazen de ana ekran görüntüsü kısmen küçültülerek çevirmenin daha büyük görünmesi sağlanabilmektedir. Çeviri canlı yayınlanabileceği gibi önceden çekim de yapılabilmektedir. Bu durumda çevirmenin çeviri sırasındaki görüntüsü özgün programın üzerine bindirilerek anuyumlu bir biçimde kaydedilmekte olup bu biçimde yayına verilmektedir.

Elde edilebilen bilgilere göre, dünyada İDÇ ile sunulan ilk haber bülteni, 1978’de Kanada’da Vancouver ve çevresindeki İngilizce konuşulan bölgeye kablolu TV yayını yapan CBC kanalında Kanada’ya özgü Amerikan İşaret Dili (ASL) kullanılarak gerçekleştirilmiştir (Carbin, 1996, s. 328). Ayrıca *Show of Hands* adlı program Mary Butterfield tarafından, 1981’de *News Digest* adlı program ise gönüllüler tarafından işaret diline çevrilmiştir (McDermid, 2008, s. 3-4).

ABD’de TV’de İDÇ konusunda ayrıntılı bilgiye ulaşılamamıştır. 1983’te Belçika yapımı çizgi film dizisi *Şirinler* ASL çevirisiyle yayınlanmıştır (Neves, 2007, s. 257). 2004-2009 arasında da Showtime kanalında *The L-word* adlı programda ASL kullanılmıştır. 2010’dan beri ABC Family kanalında *Switched at birth* adlı programda ASL kullanılmaktadır. Sağır yarışmacıların katıldığı bazı programlarda da ASL çevirisine başvurulmuştur (Ellcessor, 2015, s. 588).

Avusturya’da İDÇ, 1980’li yılların ortasından itibaren *Mini-ZIB* adındaki çocuklara yönelik aylık haber bülteninde uygulanmıştır. 1990’lı yılların ortasından beri de *Wochenschau* adlı haftalık haber magazin programı hem İDÇ hem de altyazılı olarak yayınlanmaktadır. Ayrıca, *Lesen statt Hören* adlı elektronik gazete hizmeti de yine teletext yoluyla sunulmaktadır (Kurz ve Mikulasek, 2004, s. 84-86).

#### 1.4. Televizyon Ortamındaki Erişilebilirlik Uygulamalarının Gelişim Aşamaları

Yukarıdaki bölümlerde üç temel ME uygulamasının kısa tarihçesi sunulmuştur. Söz konusu uygulamaların TV ortamındaki ilk denemeleri 1970'li ve 1980'li yıllara rastlansa da düzenli hizmet sunulması 1990'lı yılları bulmuştur. 1990 öncesinin siyasal ve toplumsal bağlamına bakıldığında, 1950'li yıllardan beri süregelen sivil toplum hareketleri sayesinde erişilebilirliğin bir hak olduğu düşüncesinin yerleştiği ve 1990 *Engeli olan Amerikalılar Yasası* ile ivme kazandığı görülmektedir. Bu yıllarda yürürlüğe konulan AB'deki 1988 *Sağırklar için İşaret Dilleri Kararı*, 1989/1997 *Sınırsız Televizyon Direktifi* ve BK'taki 1990/1996 *Yayıncılık Yasası* ise TV yayıncılığı açısından belirleyici olmuştur. 2006 *Engellilerin Haklarına İlişkin Sözleşme*, erişilebilirliğin sözleşmeye taraf olan ülkelerde her alanda ve tam olarak uygulamaya geçirilmesi bakımından bağlayıcıdır. Böylece, yayın kuruluşlarının sundukları hizmet ve ürünlerin erişilebilirlik niteliklerini belirleyen yasal düzenlemeler yapılabilmektedir (örn. AB'de 2007/2010 *Görsel-İşitsel Medya Hizmetleri Direktifi* (2010/13/EU); ABD'de 2010 *21. Yüzyıl İletişim ve Video Erişilebilirliği Yasası*). O halde, dünyada ME'nin TV ortamındaki gelişiminin yasal düzenlemelerle biçimlenmiş üç temel aşamada değerlendirilebileceği savunulabilir: (1) 1990 öncesi aşama, (2) 1990-2005 arasındaki aşama, ve (3) 2006 sonrasındaki aşama.

(1) 1990 öncesi aşamada, II. Dünya Savaşı sonrasında bireysel çabalarla yürütülen amatör çalışmalar vurgulanmalıdır. Bu aşamada çeşitli kapalı altyazı yöntemleri denenmiş; İDÇ uygulamaları başlamış ve öncü SB uygulamaları gerçekleştirilmiştir. Ancak bu uygulamalar düzenli bir hizmete dönüşmemiştir.

(2) 1990-2005 arasındaki aşamada, yasal düzenlemelerin sağladığı destekle, kurumsallaşma ve standartlaşma çabaları ortaya çıkmıştır. Başta BK ve ABD olmak üzere çeşitli ülkelerde örnek uygulamalar başlatılmıştır. Bu aşamada yürürlükteki yasal düzenlemelere bağlı olarak, sunulan hizmetlerde yaygınlık, düzenlilik ve nitelik bakımından ülkeler arasında farklılıklar ortaya çıkmıştır.

(3) 2006 sonrasındaki aşama ise ME'nin şu an ulaştığı noktadır. Birçok gelişmiş ülkede yaygın, düzenli ve nitelikli erişilebilirlik hizmetleri sunulabilmektedir. Avrupa'daki ME hizmetleri konusundaki bir araştırmaya göre, 36 EBU üyesi katılımcı kurumda sunulan bütün programların ortalama %66'sı erişilebilir durumdadır. Bu kurumların %100'ünde altyazı, %86'sında ise SB ve İDÇ bulunmaktadır. Ağırlıklı olarak yayıncı kurumun kendi internet sitesinden olmak üzere sosyal ağlar, kablolu yayın, mobil aygıt ya da isteğe bağlı yayın (VOD) yoluyla ve analog teletext, DVB teletext, DVB altyazılama ya da internetten duraksız yayım gibi teknolojik seçeneklere başvurularak altyazılı yayın yapılmaktadır. SB'li yayın oranı ortalama %13'tür. Haber bültenleri ağırlıklı olmak üzere toplam ortalama

%4 oranında işaret dilinde yayın yapılmakta olup bu yayınların büyük çoğunluğu (%90) çevrimiçi yayınlanmaktadır (EBU/Eurovision, 2016).

ME uygulamalarının yaygınlaşmasında belirleyici etmenlerden biri de teknolojik gelişmeler olmuştur. Kullanıma sunulan yeni yazılım ve donanımlar, hazırlık süreçlerinde verimliliği arttırarak maliyetin düşürülmesini sağlamıştır. Kapalı altyazıyı olanaklı kılan *VBI*, *Teletext* ve *Antiope* teknolojileri olmuştur. Ses ve görüntü dosyalarını düzenlemek için geliştirilmiş genel amaçlı yazılımların (örn. *ProTools*, *Adobe Premiere*) yanısıra SB'ye özgü yazılımlar (örn. *Starfish Isis AD 6*, *Softel ADept*) SB uygulamalarını kolaylaştırmıştır. İDÇ açısından da bazı çekim/yayın yöntemleri (örn. *PIP*, *Chroma key*) belirleyici olmuştur.

Sayısallaşma bağlamında araştırma-geliştirme çalışmaları da desteklenmektedir. Örneğin, AB ülkelerinde 2008-2017 yılları arasında üç geniş çaplı araştırma projesi yürütülmüştür: *Herkes için Sayısal Televizyon (DTV4ALL)*, *Sesli Betimleme: Körler için Yaşam Boyu Erişim (ADLAB)* ve *Herkes için Melez Genişbant Televizyon Yayını (Hbb4all)*. Yukarıda sözü geçen EBU/Eurovision araştırmasından da anlaşılacağı üzere, ME hizmetlerinin nicelik bakımından yasalarda öngörülen düzeye ulaşmış olması, niteliğin artırılması yönündeki çalışmalara hız kazandırmıştır. Halen üzerinde durulan konular arasında meslekleşme ve en iyi uygulamalar bulunmaktadır.

Toparlarsak, dünyada TV ortamındaki ME'nin gelişimi, başta yasal düzenlemeler olmak üzere çeşitli etmenlerden etkilenmiş olup hizmetlerin yaygınlığı, düzenliliği ve niteliği ülkeden ülkeye değişkenlik göstermektedir. Aşağıdaki bölümlerde ME'nin Türkiye'de TV ortamındaki gelişimine odaklanılacaktır.

## 2. Türkiye'de Televizyon Ortamında Erişilebilirlik Uygulamaları

Türkiye'de TV yayıncılığı, Türkiye Radyo Televizyon Kurumu'nun (TRT) 1968'deki ilk deneme yayınıyla başlamıştır. 1968-1990 arasındaki TV yayınları da tamamen TRT tarafından yürütüldüğünden TRT pek çok konuda öncülük görevi üstlenmiştir. Bunlara örnek olarak, 1984'te renkli yayına geçiş, 1987'de ilk uydu yayını, 1999'da kurumsal internet sitesinin açılması ve 2015'te ilk 4K yayının gerçekleştirilmesi verilebilir (TRT, 2020). EBU, hem araştırma/teknoloji konusunda işbirliklerini hem de Gİ içeriğinin üye kurumlar arasında değişimini kolaylaştıracak yayın standartlarının (örn. MPEG-2, DVB) geliştirilmesini desteklemektedir (Looms, 2011). Bu açıdan, EBU'nun kurucuları arasında yer alan TRT'nin öteki EBU üyelerindeki gelişmeleri yakından izleyerek olanaklar ölçüsünde ve olabildiğince az gecikmeyle gerçekleştirmeye çalıştığı kestirilebilir.

TRT'de 1970'li yıllardan itibaren yabancı programlar Türkçe seslendirmeye sunulmuş; gerektiğinde altyazıya da başvurulmuştur (örn. Hollywood müziklerinin şarkılı bölümleri). Bir başka deyişle, başlangıçtan

günümüze kadar düzenli olarak nitelikli dillerarası çeviri hizmeti sunulmuştur. Ancak, 1990'lı yıllara kadar aşağıda değinilecek *İşitme Engelliler için Haber* dışında TRT kanallarında herhangi bir erişilebilirlik uygulamasının bulunduğu söylenilemez. Bu bakımdan, teletekst teknolojisine dayalı olarak 1990'da *Telegün* yayınının başlatılması bir dönüm noktası sayılabilir.

Aşağıdaki bölümlerde 2010'lu yıllarda Türkiye'de gündeme gelen ME uygulamalarının TV ortamındaki gelişimi konusunda elde edilebilen bilgiler sunulacaktır.

### 2.1. Sesli Betimleme

Türkiye'deki ilk SB çalışması, Boğaziçi Üniversitesi Mithat Alam Film Merkezi Sesli Betimleme Ekibi tarafından 2006'da Umut Aral'ın kısa metrajlı *Çarpışma* filmi için gerçekleştirilmiştir. Çalışmalarını bir süre gönüllülük temelinde sürdüren bu küçük ekip, 2010'da Sesli Betimleme Derneği'ni (SEBEDER) kurarak çalışmalarına daha profesyonel bir nitelik kazandırmıştır (SEBEDER, 2020).

Türkiye'nin ilk SB'li TV dizisi 2011'de Kanal D için hazırlanan *Öyle Bir Geçer Zaman Ki* (Zeynep Günay Tan, 2010-2013) olmuştur. Söz konusu kanal, hem SB çalışmalarına verdiği destekle derneğin adını duyurmasını sağlamış hem de birçok programının (SB, altyazı ve İDÇ eklenerek) erişilebilir hale getirilmesi için kaynak ayırmıştır. 2011'den beri yayınlanmış programlardan bazıları (örn. dizi, yarışma) erişilebilir sürümleriyle kanalın kurumsal internet sitesinde çevrimiçi olarak sunulmaktadır.

TRT, 2012'de Türkiye'deki ME uygulamaları açısından ciddi bir adım atarak dış yapım sözleşmelerine bir erişilebilirlik maddesi eklemiştir. Bu maddeye göre, örneğin TRT-1'de yayınlanacak dizileri hazırlayan şirketler, yapımlarını hem özgün hem de erişilebilir sürüm olarak teslim etmekle yükümlüdür. TRT-1 dizilerinin yanısıra TRT-ÇOCUK, TRT-BELGESEL ve TRT-OKUL kanallarındaki bazı programların da erişilebilir sürümleri 2012'den beri Engelsiz TRT'de yayınlanmaktadır.

Özel kanallar arasında maddi nedenlerle hizmet alımını durduranlar bulunsa da çeşitli kanallar için başlatılan çalışmalar halen sürmektedir. Şimdiye kadar, FOX TV, Show TV ve Star TV gibi çok izlenen ulusal kanallar için birtakım çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Ayrıca, sayısal TV teknolojisi sayesinde, Gİ ürünlerin gerçek zamanlı yayını sırasında, eşzamanlı olarak SB sesi dinlenebilmektedir (örn. Digitürk, Türk Telekom-Tivibu, Netflix) (SEBEDER, 2020).

### 2.2. İşitme Engelliler için Altyazı

Yukarıda değinildiği gibi, TRT'deki *Telegün* uygulaması, günümüzdeki anlamıyla olmasa da bir erişilebilirlik uygulaması olarak kabul edilebilir. Bu



sayede, siyaset, kültür-sanat, ekonomi (örn. döviz kurları, borsa rakamları), sağlık gibi konulara ilişkin (görsel-sözel) bilgiye TV ekranı yoluyla kolayca ulaşmak olanaklı hale gelmiştir. TRT'deki teletext altyapısı (bir diliçi çeviri uygulaması olan) kapalı altyazı sunmak için kullanılmasa da yabancı Gİ yapımlar için üretilen dillerarası altyazılar, izleyici kitlesinin açık altyazı uygulamasına alışmasını sağlamıştır. Ancak genel izleyici kitlesine yönelik olarak hazırlanan bu altyazılarda diyalogların dışındaki seslerle (örn. telefon sesi) ilgili bilgi verilmediğinden işitme engellilerin gereksinimlerinin tam olarak karşılandığı söylenilemez.

Bu gereksinimleri karşılayabilecek altyazılar, 2011 sonrasında SEBEDER'in erişilebilir hale getirdiği Gİ ürünler için hazırlanmaya başlanmıştır. 2018'de FOX TV'nin gündüz kuşağındaki bazı programlarında açık altyazı uygulaması başlatılmıştır. 2020 itibarıyla bazı kanallardaki dizi tekrarlarında da açık altyazılı yayın yapılmaktadır (örn. Show TV). Bazı kanallarda ise stüdyo dışında/ideal olmayan koşullarda ses kaydı yapılmış çekimlerde (örn. TV8'deki *Survivor*) anlaşılabilirliği arttırmak için yayında işitilen sözcüklerin çevriyazısı gibi düşünülebilecek açık altyazılar sunulmaktadır. Haber kanallarında ise ekranı kısmen dolduran altyazı metinleri sunulmaktadır. Örneğin, NTV'de ekranın en altında yer alan yatay kuşakta sağdan sola kayan ya da tümce tümce beliren haber başlıkları/özetleri yer almakta; onun üzerindeki bir başka kuşakta ise sunulan programda vurgulanan noktalara yer verilmektedir. Ancak aynı anda sunulan bütün bu yazıları okumak, okuma becerisi yüksek olan izleyiciler için bile yorucu olabilmektedir. Bu bakımdan hızla akan bu metinlerin anadilleri Türk İşaret Dili (TİD), ikinci dilleri ise Türkçe olan sağır izleyicilere hitap ettiği düşünülemez.

### 2.3. İşaret Dili Çevirisi

Türkiye'de TV ortamında TİD çevirisini inceleyen bir araştırmaya rastlanılmamıştır. TİD yoluyla sağlanan erişilebilirlik hizmetleri konusunda edinilebilen bilgiler, Türkiye'deki sağır gençlerin iletişim alışkanlıklarına odaklanan İlkbaşaran (2016)'da sunulanlarla sınırlıdır.

Türkiye'de işitme engeli olan bireylerin haberlere erişebilmesi için gerçekleştirilmiş ilk uygulama, TRT tarafından 14 Ekim 1984'te başlatılan *İşitme Engelliler için Haber*'dir (Cankaya, 2003, s. 377). Bu programda TİD çevirisine başvurulmamış, TRT'nin deneyimli spikerlerinden Ersin İmer haber metnini, ekrandaki Türkçe altyazılar eşliğinde ve dudak okumaya olanak sağlayacak biçimde yavaşlatarak seslendirmiştir.

Türkiye'deki sağır bireylere İDÇ yoluyla erişilebilir kılınan ilk program türü ise yukarıda sözü edilen birçok ülkede olduğu gibi yine haberler olmuştur. 1993'ten itibaren, TİD'i anadil olarak kullanan bir koda olan Nermin Merdanoğlu'nun Türkçe-TİD çevirisiyle sunulan *İşitme Engelliler Haber Bülteni* 10 yıl boyunca haftada bir kez TRT-1'den

yayınlanmıştır (İlkbaşaran, 2016, s. 428). Bu haber bülteni, 2000’li yıllarda TRT-2’den Bahar Koral ve Bahar Gökkuş’un çevirisiyle sürdürülmüştür. 2010’dan sonra da TRT-Haber kanalından yayınlanan bu programda Bahar Gökkuş çeviri görevini üstlenmiştir. TRT dışında TİD çevirisiyle haber sunan ilk özel kanal ise 2011’de Fox TV olmuştur. *Çalar Saat* adlı sabah programında yine bir koda olan Ercüment Tanrıverdi tarafından Türkçe-TİD çevirisi yapılmıştır. Ancak, sağır gençler bu programları yayın saati, içerik ya da çevirmenleri anlamama gibi nedenlerle düzenli olarak takip etmemekte, onun yerine TRT’nin kurumsal internet sitesinde sunulan arşivinden yararlanmaktadır. TBMM TV’de siyasal parti liderlerinin haftalık konuşmaları da canlı TİD çevirisiyle yayınlanmaktadır (İlkbaşaran, 2016, s. 429). Canlı TİD çevirisiyle haber sunulan kanallar artık TRT, FOX TV ve NTV’yle sınırlı değildir. 2020 itibarıyla ATV, Kanal D, Show TV ve Star TV’de de ana haber bülteninde TİD çevirisi sunulmaya başlanmıştır.

TİD’e çevrilen haber dışındaki ilk program ise Okan Bayülgen’in canlı yayınlanan sohbet programı olmuştur. İlk kez 2012’de TV8’de gerçekleşen bu canlı TİD çevirisi uygulaması, Okan Bayülgen’in 2013’te geçtiği Show TV’de koda çevirmenler olan Neslihan Kurt ve Esra Karadağ tarafından sürdürülmüştür (İlkbaşaran, 2016, s. 429). Halen Diyanet TV’de de çeşitli konularda (örn. İslam tarihi) hazırlanan programlar ve Cuma hutbeleri için TİD çevirisi sunulmaktadır. Bu uygulamalardan bazıları canlıken bazıları da önceden çekilerek kaydedilmiştir.

1998-2004 arasında TRT-2’den yayınlanarak toplam 300 bölüme ulaşan *İki Elin Sesi* ise, Nermin Merdanoğlu tarafından hazırlanmış olup TİD ile sunulan ilk program olmuştur (İlkbaşaran, 2016, s. 428). Halen Diyanet TV’de TİD-Türkçe seslendirme ile sunulan ikidilli yayınlar bulunmaktadır.

Yukarıda belirtildiği gibi, TİD’e çevrilerek erişilebilir kılınan birçok program TV kanallarının resmi internet sitelerinde sunulmaktadır. Türkiye’deki Sağır toplumun ve TİD’in görünürlüğünün artması konusunda TV’nin etkisi tartışılmaz (İlkbaşaran, 2016, s. 429). Dolayısıyla TİD çevirisi hizmetlerinin açık ve olağan TV yayını olarak sunulması önemlidir. Bu tür yayınlara örnek olarak Show TV’de yayınlanan *Pepee* adlı çocuklara yönelik çizgi film (Düşyeri Yapım, 2013) ve Türk Telekom-Tivibu’daki 2017-2018 Ramazan ayı özel programları verilebilir (SEBEDER, 2020).

### 3. Türkiye'deki Erişilebilirlik Uygulamalarına Yönelik Genel Bir Değerlendirme ve Öneriler

Yukarıdaki bölümlerde üç temel ME uygulamasının Türkiye'deki gelişimiyle ilgili ulaşılabilen bilgiler sunulmuştur. Bu bölümde önce bulgulara daha geniş bir perspektiften bakılarak genel bir değerlendirme yapılacak sonra da yakın gelecekte daha fazla ve daha nitelikli erişilebilirlik hizmeti sunulabilmesi için birtakım önerilerde bulunulacaktır.

Elbette ki ME uygulamalarının Türkiye'deki gelişimi, engellilik araştırmaları çerçevesinde, toplumsal, siyasal, ekonomik ve hukuksal bağlam göz önüne alınarak ele alınmalıdır. Bu konulara çalışmanın kısıtlı kapsamında yer verilememiş olsa da en azından erişilebilirlikle ilgili yasal düzenlemelere kısaca değinmekte yarar bulunmaktadır.

Türkiye'de engellilerin gereksinimlerine yönelik ilk düzenleme 2828 sayılı *Sosyal Hizmetler Kanunu*'dur (RG-25/05/1983-18059). Engelli haklarını güvenceye alan en önemli metinse 5378 sayılı *Engelliler ve Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun*'dur (RG-7/7/2005-25868). Bilindiği üzere, 2005'teki AB'ye tam üyelik müzakerelerinin başlaması öncesinde, yürürlükteki mevzuat güncellenerek ya da yenileri oluşturularak başta insan hakları olmak üzere çeşitli alanlarda hak ve özgürlüklerin kapsamı genişletilmiştir (örn. 2002-2004 arasındaki 8 uyum ve 2 anayasa paketi) (ABB, 2020).

Var olan mevzuatta erişilebilirliğe yönelik değişikliklerden bazıları 5378 sayılı yasanın yanısıra 2006 *Engellilerin Haklarına İlişkin Sözleşme*'nin Türkiye'de yürürlüğe girmesinin ardından gerçekleştirilmiştir (örn. 2828 sayılı yasada işaret diline yönelik Ek Madde 8 (Ek: 1/7/2005-5378/30 md.); bilgi, hizmet ve fiziksel çevre koşullarının erişilebilirliğine yönelik (Madde 4 Ek fıkra: 3/6/2011-KHK-633/35 md.).

TV yayıncılığı bağlamında ise Radyo ve Televizyon Üst Kurulu'nun (RTÜK) *Yayın Hizmeti Usul ve Esasları Hakkında Yönetmeliği*'ne (RG-2/11/2011-28103) 2014'te eklenen erişilebilirlik maddesinde (Ek: RG-3/4/2014-28961) belirli bir süre içinde çeşitli oranlarda altyazı hizmeti sunulması öngörülmüştür. Ancak uygulamada aksaklıklar görülmesi nedeniyle erişilebilirliğin "kademeli geçişle iyileştirilmesi" amacıyla bir çalıştay düzenlenmiştir (RTÜK, 2019, s. 44). Bu çalıştay kapsamında, ayrıntılı altyazı, İDÇ ve SB için, ilgili paydaşların yer aldığı birer komisyon oluşturulmuştur. ME hizmetleri sektörü henüz oluşmadığından herhangi bir özel hizmet sağlayıcı katılmasa da bu komisyonlarda ilgili kamu kurum ve kuruluşları, sivil toplum kuruluşları/kullanıcı örgütleri, Sesli Betimleme Derneği (SEBEDER), kamusal ve özel yayıncı kuruluşlar, uygulamacılar (örn. TİD çevirmeni, altyazı çevirmeni, betimlemeci) ve çeviribilim araştırmacıları temsil edilmiştir. Çalıştay sonuç bildirisi, bilgilendirme ve

farkındalık uyandırma amacıyla hazırlanmış olup bir tavsiye niteliğindedir (RTÜK, 2019, s. 41).

Bu çalıştayın olumlu bir sonucuysa RTÜK *Sağırların, İşitme ve Görme Engellilerin Yayın Hizmetlerine Erişiminin İyileştirilmesine İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik* (RG-11/10/2019-30915) olmuştur. Bu yönetmelikte en az bir ME yöntemiyle erişilebilir hale getirilmiş TV programları “engelli dostu program” olarak tanımlanmıştır (Madde 4 (1, d)). Ana haber bültenlerinde İDÇ hizmetinin sunulmasının yanısıra (Madde 6 (1, a)) belirli oranlarda engelli dostu yayın yapılması zorunlu hale gelmiştir. Örneğin, yayıncıların iki yıl içinde toplam aylık yayın sürelerinin (içinde her bir ME yönteminden en az %5’er olmak üzere) %25’ini erişilebilir olarak sunmaları gerekmektedir (Madde 5 (1, b)).

Yukarıdaki bölümlerde Türkiye’deki kısa tarihçesi sunulan ME uygulamalarının gelişimi bu bağlamda değerlendirildiğinde göze çarpan noktalar şöyledir:

1990 öncesinde ME yöntemlerinin günümüzdeki tanımlarıyla doğrudan ilişkilendirilebilecek herhangi bir uygulama bulunmamaktadır. 1984’ten itibaren sunulmaya başlanan *İşitme Engelliler için Haber*’de hafta boyunca genel izleyici kitlesine sunulan bazı haber metinlerinden oluşan içerik, altyazı desteğiyle ve yavaşlatılarak seslendirilmiştir. Bir başka deyişle, bu özel program, analog TV dönemine özgü bir çözüm olarak, belli bir kitleye yönelik hazırlanıp ana zaman dilimi dışında yayınlanmıştır. İzleyici kitlesi olaraksa Türkçe okuyabilen ağır işiten bireylere ulaşabildiği açıktır. Ancak o yıllarda TRT’de sadece resmi dilde yayın yapılabildiğinden anadili TİD olan sağır bireylerin bilinçli olarak gözardı edildiği düşünülemez.

1990’dan beri sürdürülen *Telegün* de üç temel ME yönteminden herhangi birinin tanımına uymamaktadır. (Türkçe bilmeyen sağır izleyicilere hitap etmeyen) *Telegün*’ün doğrudan işitme engeli olan bireylerin gereksinimlerini gidermek amacıyla gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğine ilişkin herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır. Bu uygulamaya geçişin ardındaki olası nedenler açık olmasa da 1990’da ABD’de *Engeli Olan Amerikalılar Yasası*’nın yürürlüğe girmesini sağlayan ve bütün dünyada ses getiren çarpıcı eylemlerin (örn. *Capitol Crawl* eylemi) Türkiye’de de bir etkisi olduğu kestirilebilir. Ancak TRT açısından bir olası neden, kamusal TV olarak, başka EBU üyelerinde 1980’li yıllardan beri yürütülmekte olan teletext hizmetini, teknolojik altyapı tamamlanıp nitelikli ve sürdürülebilir hizmet verilebilecek duruma gelinir gelinmez halka sunma isteği olabilir.

1990 sonrasında kurulan özel TV kanallarında ise 2010’lu yıllara kadar duyuusal engeli olan bireylerin gereksinimlerine yönelik herhangi bir uygulama gerçekleştirilmemiştir. Bu kanallar arasında ticari rekabet olmasına karşın toplumun genelinde bir farkındalık olmadığından erişilebilir

yayınların yayıncı kuruma saygınlık kazandırabileceğinin anlaşılması zaman almıştır.

Türkiye'deki TV yayınlarına genel olarak bakıldığında, 2011 öncesinde SB ya da (işitme engellilerin gereksinimlerine yönelik uyarlamalar bakımından dillerarası altyazıdan farklılaşmış) altyazı sunulmadığı anlaşılmaktadır. Haber metinleri için TİD çevirisi ise başta Nermin Merdanoğlu olmak üzere koda çevirmenlerin katkılarıyla 1993'ten günümüze kadar TRT'de kesintisiz bir biçimde sürdürülebilmektedir. Özel kanallarda TİD çevirisinin sunulması ise yine 2011 sonrasına rastlamaktadır. Öyleyse, Türkiye'deki ME uygulamalarının birinci gelişme aşamasına 1990'da, ikinci aşamasınaysa 5378 sayılı yasanın kabul edildiği 2005'te girdiği ileri sürülebilir.

Birinci aşamadaki (1990-2004) ME uygulamaları, yalnızca TRT bünyesinde gerçekleştirildiğinden yaygın bir hizmet arzından söz edilemez. TRT'deki programlar düzenli olsa da süre ve sıklık bakımından sınırlı kalmış olup hiçbir zaman ana zaman diliminde yayınlanmamıştır. Hizmet niteliğinin korunmasını sağlayansa TRT'nin niteliğe verdiği önemin yanısıra uygulamalarda görev alanların bireysel çabaları olmuştur. Örneğin, kendisini Sağır topluma adanmış Nermin Merdanoğlu, çalışmalarıyla söz konusu bireylerin görünürlük kazanmalarına ve gereksinimlerinin gündeme gelmesine katkıda bulunmuştur (örn. iki haftada bir Cumartesi günleri yayınlanan *Sessizliğin Sesi* programı (Hürriyet, 1998)).

İkinci aşamada ise engelli haklarına ve erişilebilirliğe yönelik yasal düzenlemeler dikkat çekmektedir. Bu aşamanın bir başka özelliği ise hizmet sağlayıcı bir kurumun -yani SEBEDER'in- ortaya çıkmış olmasıdır. Serbest piyasada yetişmiş eleman olmadığı gibi ME uygulamaları için gereken bilgi, beceri ve yetkinliklere sahip çalışanı da bulunmayan yayıncılar açısından SEBEDER'in sunduğu hizmetler kolaylık sağlamıştır. 2006'da görme engellilerin sinema filmlerine erişimini sağlamak amacıyla yola çıkılmış olsa da 2012'de hedef kitesi ve hizmet kapsamı genişletilen SEBEDER, günümüzde duyuşal engeli olan bireyleri temsil eden ve üç temel ME uygulamasını da gerçekleştirebilen bir sivil toplum kuruluşudur. Uygulamaların niteliğinin korunması için hem sürekli hizmet-içi eğitim verilmekte hem de kullanıcılardan geribildirim alınarak iyileştirme ve/veya güncelleme yapılmaktadır. Kullanıcılarla kurulan sağlam bağın temelindeyse üretim süreçlerinde engeli olan ve olmayan kılıcılarının işbirliği içinde çalışması yatmaktadır.

Halen SEBEDER tarafından SB, altyazı ve İDÇ eklenerek erişilebilir duruma getirilmiş Gİ içeriğe bazı yayın kuruluşlarının internet sitelerinden ulaşılabilir. Yukarıda sözü geçen yeni RTÜK yönetmeliği sayesinde 2020 başından beri TV ortamında sunulan hizmetler artmıştır. Böylece duyuşal engeli olan bireylerin gereksinimleri konusunda toplumda -sınırlı da olsa- bir farkındalık uyandırdığı düşünülebilir. Söz konusu yönetmeliğin

gereklerinin yerine getirilmesi için bir izleme yöntemi öngörülürse de (Madde 5 (8)) yaygın, belirli oranlarda, düzenli, nitelikli ve gerçek zamanlı yayın sırasında hizmet sunulup sunulmayacağını zaman gösterecektir. Bu erişilebilir yayın koşulları gerçekleştiği takdirde Türkiye'deki ME'nin üçüncü aşamasına geçilebileceği savunulabilir.

Bu çerçevede, ME konusunda yol almış ülkelerin deneyimlerinden yararlanılarak Türkiye'de nitelikli erişilebilir yayınların yaygınlaşmasına yönelik beş konuda öneride bulunulabilir.

İlk olarak, işitme ve görme engeli olan vatandaşların erişilebilirlik gereksinimleri ve yasalar çerçevesinde sahip oldukları vatandaşlık hakları konusunda toplumsal farkındalık yaratılmalıdır. Erişilebilirlik konusunda gerekli bilince ulaşan genel izleyici kitlesi açık ME hizmetlerinin sunulmasını destekleyecektir. Böylece yayıncılar da izleyici tepkisi nedeniyle reklam gelirlerinin düşmesinden endişe duymayacaklardır. Yerli ve yabancı Gİ ürünlerin açık ve işitme engellilere yönelik ayrıntıların eklendiği altyazılarla sunulması herkes için (örn. okuryazarlık düzeyi henüz gelişmekte olan çocuklar, göçmenler vb.) yararlıdır. Açık sunulan SB de bütün dikkatini TV'ye vermek istemeyenler için (örn. ev hanımları) olumludur. İDÇ ile sunulan haber bültenleriyse Türkiye'de artık alışlagelmiş bir durumdur.

İkinci olarak, uygulamaların niteliğini geliştirmek için dünyadaki en iyi uygulamalar Türkiye'de de benimsenmelidir. Dünyada üretim süreçlerini verimli hale getiren teknoloji ve/veya yöntemler 2000'li yıllara kadar ana hatlarıyla belirlenmiş olduğundan teknoloji, Türkiye'de ME'nin gelişimi açısından belirleyici olmamıştır. Yeterli kaynak olduğu sürece küresel dünyada piyasaya sürülen genel amaçlı teknoloji ürünlerine bütün ülkelerde aynı anda ulaşabilmektedir. Bu durumda, halen kullanımda olan Türkçe konuşma tanıma, çevriyazı ve yapay seslendirme yazılımlarının niteliği artırılabilir. Ayrıca, TİD çevirisi yapabilecek avatar geliştirilebilir. Kapalı hizmet sunulmasını sağlayacak bu çalışmalar sonuç verinceye kadar açık hizmet sağlanması için olanaklar seferber edilmelidir. Başlıca TV kanallarının aynı zamanda radyo kanalları bulunduğundan, SB sesi, TV yayınıyla eşzamanlı olarak radyodan yayınlanabilir. Sayısal TV altyapısı tamamlandığında ise EBU üyesi kurumlarda benimsenen DVB altyazı ve SB için sanal kanal yöntemlerine geçilebilir; İDÇ için de ikincil ekran (örn. tablet) kullanılarak eşzamanlı yayın yapılabilir.

Üçüncü olarak, yalnızca güncel programlar değil yakın geçmişte yayınlanarak arşivlenmiş programlar da erişilebilir hale getirilerek çeşitlilik artırılabilir. Bu konuda özellikle okul öncesi dönemine yönelik animasyonlara öncelik tanınmalıdır. Genel olarak, SB ve ayrıntılı altyazı uygulamalarında yetişkin izleyici kitlesiyle çocuk izleyici kitlesi arasında bir ayırım yapılmamaktadır. Ancak, yukarıda bahsedildiği gibi yabancı TV kanallarında işitme engeli olan çocuklar için özel programlar

hazırlanmaktadır. Bunun temel amacıysa işiten ailelere doğan sağır çocukların dil ediniminin olabildiğince erken başlamasını sağlayarak ikidilliliği güçlendirmektir (örn. İngilizce-BSL). Halen Engelsiz TRT’de *Canım Kardeşim*, *Ciciki*, *Keloğlan* ve *Kuzucuk* adlı yapımlar erişilebilir sürümleriyle sunulmaktadır. TRT Çocuk arşivindeki 3-5 yaş dönemine yönelik yapımlardan bazıları seçilerek (örn. *Harflerin Dünyası*) açık TİD çevirisiyle yeniden yayınlanabilir.

Dördüncü olarak, ME konusunda araştırma-geliştirme ve eğitim çalışmalarına ağırlık verilmelidir. Türkiye’de ME konusunda henüz az sayıda araştırma bulunmaktadır. SB konusunda Tanış-Polat (2009) ve Baş (2016), işitme engelliler için altyazı konusunda Okyayuz (2019) ve TİD çevirisi konusunda Oral (2016) ve Conker (2017) öncü araştırmacılarıdır. Bireysel çabalarla ilerleme kaydetmek olanaklı olmadığından üniversitelerin, sivil toplum kuruluşlarının, yayıncıların ve kamu kurumlarının işbirliğiyle geniş çaplı araştırma projeleri yürütülerek işitme ve görme engeli olan bireyler hakkında istatistiksel veri elde edilmeli; alımlama çalışmalarıyla kullanıcıların gereksinimleri ve TV yayınları konusundaki tercihleri saptanmalıdır.

Halen TV ortamındaki ME hizmetlerinin neredeyse tamamı SEBEDER tarafından ve ağırlıklı olarak “alaylı” uygulamacılarca yürütülmektedir. Yetişmiş eleman eksikliği nedeniyle, yeni RTÜK yönetmeliği dolayısıyla artması beklenen talebin ne ölçüde karşılanabileceği belli değildir. Akademik çeviri eğitimi almış SB ve altyazı uygulamacıları olmadan hizmetlerin sürdürülebilirliğinin sağlanması ve niteliğin artırılması kolay olmayacaktır. Şimdilik bazı çeviri bölümlerinde Gİ dersi kapsamında ME uygulamalarıyla ilgili içerik eklenmektedir. ME’nin çeviribilim yüksek lisans programlarında bağımsız bir ders olarak sunulması ya da çeviri lisans bölümü öğrencilerine ya da mezunlarına yönelik sertifika programları düzenlenmesi önerilebilir.

İDÇ uygulamalarının sürdürülebilirliğinin sağlanmasıysa TİD çevirmenlerinin yetişmesi için akademik eğitim olanakları sunulmasına bağlıdır. Herhangi bir dili çeviri yapabilecek düzeyde öğrenmek yıllar sürdüğüünden hizmet niteliğinin düşmemesi için özellikle kodaların çevirmenlik mesleğine kazandırılması ve İDÇ uygulamalarında işaretlendirilmiş Türkçe değil doğal TİD kullanılması sağlanmalıdır. Bu yoldaki ilk adım Ankara Üniversitesi tarafından atılarak Türk İşaret Dili ve Sağır Çalışmaları anabilim dalı bünyesinde TİD Tercümanlığı (tezli ve tezsiz) yüksek lisans programları açılmış olup ilk öğrenciler arasında bir sağır çevirmen de bulunmaktadır (AA, 2019). Bu programa kabul edilecek öğrenciler için bir önkoşulsu üretim görevlerini yerine getirebilecek düzeyde TİD bilmeleridir. Böylelikle programda çevirmen yetkinliklerinin kazandırılmasına daha fazla yer ayrılacaktır.

Son olarak, yaygın, düzenli, yeterli oranda ve nitelikli erişilebilir yayın için önkoşul, yasal düzenleme yapılmasıdır. Yukarıda değinilen RTÜK yönetmeliği bu yolda atılmış büyük bir adım olsa da herhangi bir yaptırım (örn. para cezası, lisans yenilememe, vb.) öngörülmediğinden gerçek anlamda bağlayıcı olmayabilir. İlgili kamu kurumları, yayıncılar ve hizmet sağlayıcıları başta olmak üzere bütün paydaşlar, yönetmelikten doğan yükümlülüklerin yerine getirilmesi için kararlılık göstermeli ve erişilebilirlik hizmetlerine kaynak ayrılmalıdır.

### SONUÇ

TV ortamındaki ME uygulamalarına odaklanan bu çalışmada üç temel uygulamanın (SB, işitme engelliler için altyazı ve İDÇ) gelişimi ele alınmıştır. Bu uygulamalarının gelişimini etkileyen etmenler arasında sivil toplum hareketleri, yasal düzenlemeler, sayısallaşma ve Gİ çeviri alanındaki araştırma-geliştirme etkinlikleri öne çıkmıştır.

ME'nin dünyadaki gelişiminde 1990 öncesinde duyuşsal engeli olanların gereksinimlerini farkederek harekete geçen gönüllülerin amatör çalışmaları göze çarpmaktadır. 1990-2006 arasındaysa çeşitli kurumların işbirliğiyle etkinlikler daha düzenli ve yaygın hale gelmiş ve maddi olanaklarla toplumsal farkındalığa bağlı olarak ülkeler arasında farklılıklar ortaya çıkmıştır. 2006 sonrasındaysa birçok ülkede toplumsal farkındalığın artmasıyla iç hukukta doğrudan erişilebilirliğe yönelik düzenlemeler yapılabilmektedir. Böylelikle alana kaynak aktararak erişilebilir yayın oranlarının beklenen düzeye ulaşması ve niteliğın artırılması sağlanmıştır. Teknoloji sayesinde üretim süreçlerinde verimlilik yükselmiş ve daha fazla aygıttan daha çok kullanıcıya ulaşma olanağı ortaya çıkmıştır. Artık birçok gelişmiş ülkede yaygın, düzenli, nitelikli ve yeterli oranda hizmet sunulmaktadır. Araştırma-geliştirmeye kaynak ayrılması da hizmetlerin sürdürülebilirliğinin bir güvencesidir.

Türkiye'de ise 2005'e kadar büyük ölçüde TRT'nin desteğiyle ve bireysel çabalarla yürütölen çalışmalar, 2005 sonrasındaki birtakım yasal düzenlemeler sayesinde ivme kazanmış; 2010'da SEBEDER'in bir hizmet sağlayıcı sivil toplum kuruluşu olarak ortaya çıkışıyla başta TRT olmak üzere çeşitli yayın kuruluşlarının resmi internet sitelerinde erişilebilir Gİ ürünler sunmaya başlanmıştır. 2019'da yürürlüğe giren RTÜK *Sağırkların, İşitme ve Görme Engellilerin Yayın Hizmetlerine Erişiminin İyileştirilmesine İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik* ile 2020'nin Erişilebilirlik Yılı ilan edilmiş olması (EYHGM, 2020) ME uygulamalarının yaygınlaşması yolunda önemli gelişmeler olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, dünyada hızla yaygınlaşmakta olan ME uygulamaları yakın gelecekte de teknolojinin çığır açıcı etkisiyle evrensel ve eşdeğer erişim yolunda gelişme gösterecektir. Türkiye'nin de bu gelişmelere ayak



uydurması ve bütün vatandaşlarının bilim, kültür ve sanattan yararlanarak topluma tam ve eşit katılımını sağlaması beklenir.

## KAYNAKÇA

- Action on Hearing Loss. (2016). Hearing Matters report. Erişim 27 Şubat 2020, <http://www.actiononhearingloss.org.uk/about-us/our-research-and-evidence/research-reports/hearing-matters-report/>
- Anadolu Ajansı (AA). (2019). Türkiye'nin ilk sağır işaret dili tercümanı olacak. Erişim 27 Şubat 2020, <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/turkiyenin-ilk-sagir-isaret-dili-tercumani-olacak-/1674133>.
- Baş, N. (2016). *Görsel-işitsel çeviri, dublaj ve sesli betimleme*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Benecke, B. (2004). Audio-description. *Meta*, 49(1), 78-80.
- Bontempo, K. (2015). Signed language interpreting. Holly Mikkelson ve Renée Jourdenais (Ed.) *The Routledge handbook of interpreting* içinde (s. 112-128). Londra: Routledge.
- Cankaya, Ö. (2003). *Bir kitle iletişim kurumunun tarihi: TRT 1927-2000*. İstanbul: YKY.
- Carbin, C. F. (1996). *Deaf heritage in Canada: A distinctive, diverse, and enduring culture*. Toronto: McGraw-Hill.
- Cerezo Merchán, B. ve Caschelin, S. (2017). Vue d'ensemble et analyse comparative du sous-titrage pour sourds et malentendants en France et en Espagne. *Palimpsestes*, 30, 132-153. DOI: 10.4000/palimpsestes.2473.
- Charlton, J. I. (1998). *Nothing about us without us: Disability oppression and empowerment*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Conker, N. (2017). *The professionalization of sign language interpreting in Turkey: Interpreter training and public interpreting services*. Yayınlanmamış çeviribilim yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi.
- De Linde, Z. ve Kay, N. (1999). *The semiotics of subtitling*. Manchester: St Jerome.
- EBU/Eurovision. (2016). Access services Pan European Survey 2016. Erişim 27 Şubat 2020, <https://www.ebu.ch/publications/access-services-pan-european-survey-2016>.
- Ellcessor, E. (2015). Is there a sign for that? Media, American Sign Language interpretation, and the paradox of visibility. *Perspectives*, 23(4), 586-598. DOI: 10.1080/0907676X.2015.1056814.
- European Broadcasting Union (EBU). (2004). EBU Technical- Information I44: EBU report on Access Services-includes recommendations. Erişim 27 Şubat 2020, <https://tech.ebu.ch/docs/i/i044.pdf>.
- Hürriyet. (1998, 26 Ekim). Sessizlerin ekran sesi. Erişim 27 Şubat 2020, <https://www.hurriyet.com.tr/>.
- İlkbaşaran, D. (2016). Türkiye'deki sağır gençlerin iletişim alışkanlıkları ve Türk İşaret Dili'nin toplumsal dilbilimi açısından incelenmesi. Engin Arık (Ed.) *Ellerle konuşmak: Türk İşaret Dili araştırmaları* içinde (s. 411-443). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

- Johnstone, D. (2001). *An introduction to disability studies*. (2. baskı). New York: David Fulton Publishers.
- Kurz, I. ve Mikulasek, B. (2004). Television as a source of information for the deaf and hearing impaired. Captions and sign language on Austrian TV. *Meta*, 49 (1), 81–88. DOI:10.7202/009023ar.
- L'association Valentin Haüy (AVH). (2020). Erişim 27 Şubat 2020, <https://www.avh.asso.fr/fr/lassociation>.
- Looms, P. O. (2011). *Digital inclusion: Making television accessible report*. Cenevre: ITU/G3ict.
- McDermid, C. (2008). Brief history of Canadian ASL-English interpreting. Erişim 27 Şubat 2020, <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED502281.pdf>.
- Neves, J. (2005). *Audiovisual translation: Subtitling for the deaf and hard-of-hearing*. Yayınlanmamış doktora tezi, Surrey-Roehampton Üniversitesi.
- Neves, J. (2007). Of Pride and Prejudice: The divide between subtitling and sign language interpreting on television. *The Sign Language Translator and Interpreter*, 1, 251–274.
- Ofcom. (2000). ITC Guidance on standards for audio description. Erişim 27 Şubat 2020, [http://audiodescription.co.uk/uploads/general/itcguide\\_sds\\_audio\\_desc\\_word3.pdf](http://audiodescription.co.uk/uploads/general/itcguide_sds_audio_desc_word3.pdf).
- Okyayuz, A. Ş. (2019). *Ayrıntılı altyazı çevirisi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Oral, A. Z. (2016). *Türk İşaret Dili çevirisi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Radyo Televizyon Üst Kurulu. (2019). *Sağırların, İşitme ve Görme Engellilerin Görsel-İşitsel Medya Hizmetlerine Erişiminin İyileştirilmesi Çalıştayı sonuç bildirisi*. Ankara: RTÜK.
- Remael, A. (2007). Sampling subtitling for the deaf and the hard-of-hearing in Europe. Jorge Díaz-Cintas, Pilar Orero, ve Aline Remael (Ed.) *Media for all: Subtitling for the deaf, audio description and sign language* içinde (s. 23-51). Amsterdam: Rodopi.
- Sesli Betimleme Derneği (SEBEDER). (2020). Erişim 27 Şubat 2020, <http://sebeder.org>.
- Snyder, J. (2014). *The visual made verbal: A comprehensive training manual and guide to the history and applications of audio description*. The American Council of the Blind. Erişim 9 Aralık 2018, <http://www.acb.org/adp/docs/HistoryOfADbyJSnyder.pdf>.
- Stone, C. ve Woll, B. (2008). Dumb O Jemmy and others: Deaf people, interpreters, and the London Courts in the eighteenth and nineteenth centuries. *Sign Language Studies*, 8(3), 226-240.
- T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü (EYHGM). (2020). Genelge 2020/1. Erişim 27 Şubat 2020, <https://ailevecalisma.gov.tr/media/35649/genelge-2020-1.pdf>.

- T.C. Dışişleri Bakanlığı AB Başkanlığı (ABB). (2020). Türkiye-AB ilişkilerinin tarihçesi. Erişim 27 Şubat 2020, [https://www.ab.gov.tr/turkiye-ab-iliskilerinin-tarihcesi\\_111.html](https://www.ab.gov.tr/turkiye-ab-iliskilerinin-tarihcesi_111.html).
- Tanış-Polat, N. (2009). Çeviribilim ve dilbilim bağlamında Türkiye’de sesli betimlemenin yeri ve önemi. *Dilbilim Araştırmaları*, 2009, 1-10.
- The British Broadcasting Company (BBC). (2020). *See Hear!* Erişim 27 Şubat 2020, <https://www.bbc.co.uk/programmes/b006m9cb>.
- The National Deaf Children’s Society (NDCS). (2005). *In their own words: Young deaf people’s access to television*. Londra: The National Deaf Children’s Society.
- Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT). (2020). Tarihçe. Erişim 27 Şubat 2020, <https://www.trt.net.tr/Kurumsal/tarihce.aspx>.

<b>Makale Bilgisi:</b> Can, Ö. (2020). Türkçe Deyimlerin Temsil Ettiği Düşünce İçeriklerinin Bileşenleri Olarak Kavramlar. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7 Sayı: 1, ss. 176-190.	<b>Article Info:</b> Can, Ö. (2020). Article Concepts as Components of Thought Contents Represented by Turkish Idioms. DEU Journal of Humanities, Volume:7 Issue:1, pp. 176-190.
<b>Kategori:</b> Araştırma Makalesi	<b>Category:</b> Research Article
<b>Gönderildiği Tarih:</b> 04.11.2019	<b>Date Submitted:</b> 04.11.2019
<b>Kabul Edildiği Tarih:</b> 29.03.2020	<b>Date Accepted:</b> 29.03.2020

## TÜRKÇE DEYİMLERİN TEMSİL ETTİĞİ DÜŞÜNCE İÇERİKLERİNİN BİLEŞENLERİ OLARAK KAVRAMLAR

Özge Can\*

### ÖZ

Konuşucuların düşünsel eylemlerinin evrensel birimi sayılan kavramlar, bilişsel şemaların bileşenlerinden biridir. Deyimler de kavramsal dizgemizde yer alan dünya hakkındaki daha genel bilgimizden ortaya çıkan bir üründür (Kövecses, 2010). Bu bakış açısından yola çıkarak çalışmamızda; dil, biliş, zihin, algı ve deneyim ağlarının değerlendirilmesini mümkün kılacak *Bilişsel Anlambilim* çerçevesinde Türkçe çok sözcüklülerden deyimlerin temsil ettiği düşünce içeriklerinin bileşenlerinden olan kavramların saptanması hedeflenmiştir; çünkü deyimlerin doğası kavramsaldir ve kavramların incelenmesi kavramlar arası ilişkilerin değerlendirilmesinde kaçınılmazdır. Çalışmanın hedefi doğrultusunda, sayısal olarak temsil edebilirlik hesaplamaları sonucunda *Basit Rastgele Örneklem* yoluyla ~1000 Türkçe deyim veritabanı olarak alınmış, bu deyimlerin temsil ettiği bilişsel temsil ögesi kavramlar belirlenmiştir. Bu sayede incelenen deyimler kısıtında iki temel kazanım elde edilmiştir: (i) dış dünya gerçekliğindeki algı ve deneyimlerin deyimler bağlamında hangi kavramlarla yapılandırıldığı değerlendirilmiş, bunlar arasında sırasıyla AÇIKLIK, AŞIRILIK, FIRSATÇILIK ve ÖLÜM kavramlarının öne çıktığı sonucuna ulaşılmıştır. (ii) bir deyimden birden fazla kavramla ilişkilendirildiği durumlarda, deyim ve anlamı arasındaki bağlantının sağlanabilmesinin bir aracı olarak kabul edilen kavramsal eğretilmelerin kurulabilmesi için bir yol önerilmiş olmaktadır. Sözgelimi, Sinclair'ın (1991) dilsel birimlerin ayrıştırılabilir olsalar da sözlükçede ulam ya da öbek biçiminde bütüncül olarak depolandığı görüşü temelinde, “bal alacak çiçeği bil-” gibi bir deyimden her bileşenin ayrı ayrı sözlüksel anlamlarıyla zihinde işlenmediği, ancak bütüncül anlamıyla konuşucunun bilişindeki AKIL(LILIK)/BİL- ve HİLE/ÇIKAR kavramlarına temas ederek anlamlandırmanın gerçekleştiği, dolayısıyla kimi diğer deyimlerin de incelenmesiyle “AKILLILIK ÇIKAR SAĞLAMAKTIR” gibi bir kavramsal eğretilmeye ulaşılabilecekse, bu türden bir kavram belirleme düzeneğinin işlevsel bir araç olarak değerlendirilebileceği sonucuna ulaşılmıştır.

\* Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, Dilbilim Bölümü, ozge.can@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2864-2649

**Anahtar Sözcükler:** Türkçe Deyimler, Kavram, Kavramsal Eğretileme Bilişsel Anlambilim

## CONCEPTS AS COMPONENTS OF THOUGHT CONTENTS REPRESENTED BY TURKISH IDIOMS

### ABSTRACT

Concepts regarded as the universal units of ideational actions of the speakers are one of the components of cognitive schema. Idioms also are the products emerged from our general knowledge about the world embodied in our conceptual system (Kövecses, 2010). Based on this perspective the present study it is aimed to determine the concepts, the components of thought contents, represented by Turkish idioms as multiwords within the framework of *Cognitive Semantics* which will enable the language-cognition-mind-perception and experience networks evaluations possible; because the nature of idioms is conceptual and detecting the concepts is inevitable in reviewing the concept relations. In line with this objective, regarding representability ~1000 Turkish idioms was taken as database through *Simple Random Sampling* and the concepts as cognitive representation items have been determined. By this means, two main achievements were made in terms of the idioms examined: (i) through which concepts the perceptions and the experiences in the reality of outer world are configured have been evaluated; among these that the concepts CLARITY, EXTREME, VEXING and DEATH have been found as the leading concepts respectively. (ii) through this study a way can be proposed for establishing conceptual metaphors, considered as a means of providing the connection between the idiom and its meaning, in cases where an idiom is associated with more than one concept,. As an illustration on the basis of Sinclair's (1991) view that although the linguistic units can be parsed, they are stored as a category or a phrase integrally in the lexicon, eg. each component of the idiom "know which side one's bread is buttered" is not processed in the mind with its lexical meanings of the items, but it is comprehended by referring the concepts INTELLIGENCE/BE WISE TO and EXPEDIENCE/TRICK integrally. Thus we come to conclusion that if a conceptual metaphor such as "INTELLIGENCE IS EXPEDIENCE" is achieved by examining other idioms, this kind of concept setting mechanism can be considered as a functional tool.

**Keywords:** Turkish Idioms, Concept, Conceptual Methaphor, Cognitive Semantics

### GİRİŞ

Bilişsel yapısı karmaşık olan deyimler, *çoksözcüklülerin* (multiwords) bir parçasıdır. En az iki dilsel birimden oluşan ve doğaları gereği kendilerine özgü sözcüksel, sözdizimsel, anlambilimsel, edimbilimsel ve/ya istatistiksel özellikleri barındıran *çoksözcüklüler*, toplumsal uzlaşımlar, kültürel paylaşımlar, zihinsel temsiller ve bilişsel yönelimler çerçevesinde *kendineözü* (idiosyncratic) olarak değerlendirilmekte; ancak her zaman buldukları dilin *sözlük*esindeki (lexicon) sözcüklerden oluşmamaktadırlar. Örneğin, *ad hoc* 'belli bir amaç için' İngilizcede

*sözcüksel* (lexical) olarak deyimseldir; çünkü bileşen sözcüklerinin (*ad* ve *hoc*) hiçbiri İngilizce sözlükçesinde birer girdi değildir, aksine bu sözcükler Latince kökenlidir; ancak sözdizimsel olarak bir araya gelmesi mümkün olmayan iki birimin yan yana gelmiş olmasıyla sözdizimsel; yine her bir kurucunun tek tek anlamına ulaşamaması nedeniyle de anlambilimsel kabul edilir. Bu bağlamda *sözdizimsel* (syntactic) deyimleşme türü, birimlerin sözdizimsel açıdan aykırı bir biçimde birleşmesiyle ilişkilidir. Sözgelimi ‘genel olarak’ anlamına gelen *by and large* örneğinde bir ilgeç (*by*) ve bir sıfat (*large*) bir araya gelmiştir ve sözdizimsel bir deyimleşmeyi temsil etmektedir; ancak *take a walk* için aynı şey söylenemez; çünkü geçişli bir eylem olan *take* yanına bir nesne olarak “uygun” sözdizimsel bir kuruluş gerçekleştirmiştir. *Anlambilimsel* (semantic) açıdan ise, bu tür yapılarla anlamların bireysel kurucularından türemediği söylenmelidir. Örneğin, *make a scene* ‘rezalet çıkarmak’, hem *make* hem de *scene* sözcüklerinin anlamından farklı olan değişmeceli bir anlama sahiptir. *Edibilimsel* (pragmatic) ölçüt ise, oluşum içindeki birimlerin belli bir bağlamla ilintili olması durumunda gerçekleşmektedir; yani bunlar belli bir bağlama özgü olan anlatımlardır ve başka bir bağlamda kodlansa bile anlam olarak uygun düşmez. Örneğin, *good morning* ‘günaydın’, sabah zaman dilimi ile özdeşleştirilmiştir. *İstatistiksel* (statistical) deyimleşme *uzlaşım*sal (conventionalisation) ya da örüntüler arasında bir bağlantının olduğunu gösteren *eşdizimlilik mekanizması*/günlük kullanım (collocations) olarak da adlandırılmakta, aynı anlatımın alternatiflerinden daha yüksek bir sıklıkta gerçekleşmesine gönderimde bulunmaktadır. Örneğin, İngilizcede *tuz ve karabiber* (*salt and pepper*) çizgisel birlikteliği, *karabiber ve tuz* çizgisel birlikteliğine tercih edilmektedir; ya da benzer bir biçimde *beyaz siyah televizyon* yerine *siyah beyaz televizyon* anadil konuşucuları tarafından yeğlenen çizgisel dizilimdir (Baldwin ve Kim, 2010).

Alanyazında kendisini oluşturan bileşenlerin ayrı ayrı değil, tüm bileşenlerinin ayrıştırılmaz bir biçimde bütün olarak sözlükçede bulunduğu oluşumlara gönderimde bulunan çoksözcüklülerin bir parçası olarak kabul edilen deyimler (örn. Osherson ve Fellbaum, 2010; Kilgarriff, Rychlý, Kovář, ve Baisa, 2012; Cacciari, 2014); Türkçenin kendine özgü tipolojik özelliklerini gözetererek yapılan en güncel ve ayrıntılı çalışmalarda da (örn. Adalı ve diğ., 2016) ‘anamları kendilerini oluşturan kurucuların anlamlarından çıkarsanamayan’ olma özellikleri nedeniyle (örn. gemi azıya al-), çoksözcüklülerin bir parçası olarak ulamlaştırılmaktadır. Gelinek noktada bu çalışmada da bir çoksözcüklü olan Türkçe deyimler araştırma nesnesi olarak alınmıştır.

Türkçede deyimler özellikle sözdizimsel (örn. Subaşı Uzun, 1991a; Demir, 2008; Özden, 2016) ve anlambilimsel (örn. Subaşı Uzun, 1991b; Hamidov, 2006; Arıca-Akkök, 2007; Arıca-Akkök, 2009; Çocuk, 2012; Uysal, 2015; Çelik, 2017) düzlemde incelenmektedir. Sözdizimsel düzlemde

*dünyalık, sudan (bahane), sözde (dostluk)* vb. gibi tek sözcüklü oluşumlardan ziyade; *göz yum-, gönül al-, kulak kabart-* vb. gibi birleşik eylem yapısında olan; *tepeden inme, sonradan görme, kulaktan dolma* vb. gibi adeylemler; *Ali kıran baş kesen, helal süt emmiş, mürekkep yalamış* vb. gibi ortaçlar; *suya sabuna dokunmadan, göz göre göre, balık kavağa çıkınca* vb. gibi ulaçlar; *deliye künde bayram, cehenneme kadar yolu var, eski çamlar bardak oldu* vb. gibi basit tümce yapısında olan; *kapıdan kovsan, bacadan girer; hangi taşı kaldırsan, altından o çıkar* vb. gibi koşullu tümce yapısında olan; *boşa koydum olmadı, doluya koydum almadı* vb. gibi sıralı tümce yapısında olan; *ya bu deveyi güdersin ya bu diyardan güdersin; ne şiş yansın ne kebab* vb. gibi bağlı tümce yapısında olan; *seni hangi rüzgar attı?; el mi yaman bey mi?* vb. gibi soru tümcesi yapısında olan; *kana kan, dişe diş; darısı başına* vb. gibi eksilteli tümce yapısında olan; *-tencere dibin kara! -seninki benden kara!* vb. gibi karşılıklı konuşma biçiminde olan (Demir, 2008) yapılanmalar deyim olarak kabul edilmekte ve bunların biçimsözdizimsel kısıtlamalara uyum sağlayabilen değişmeceli anlamlar taşıdıkları savunulmaktadır. Sözelimi “Bey, *çilingir sofrasını* kurdum.” örneğinde iki sözcüklü “çilingir-Ø sofa-sı (İYE) (+(y/n)I (BELİRTME DURUMU))” AÖ deyimini temsil ederken; “Ali, seni *yerde ararken gökte buldum.*” örneğinde “yerde ararken gökte bul-” BÖ+EÖ birlikteliğinden oluşan ve üzerine -DI ZAMAN/GÖRÜNÜŞ + -(y)Im UYUM BELİRTİCİSİ olarak bir tümce biçiminde temsil edilmektedir. Anlambilimsel ekseninde değerlendirildiğinde de bu dilsel yapılar, iki ya da daha çok sözcükten oluşan ve anlamı kendisini oluşturan birimlerden ‘tahmin edilemeyen’ (yapılar) oldukları için birer deyim olarak etiketlenmektedir; ancak Türkçede olduğu gibi pek çok dilde de bu tanım ile çelişen deyimler bulunmaktadır. Sözelimi “etekleri zil çal-” deyimindeki hiçbir bileşen kendi anlam değerlerini koruyarak deyim anlamını tek başına yansıtmazken, “adam kıtlığında” gibi bir deyimde “adam” ögesi yananlamıyla (yetenekli, işe yarar, gereken kişi) oluşumun içindedir. Deyimlerin anlambilimsel özelliklerinin farklı bilim insanlarınca (örn. Nunberg vd., 1994; Gibbs, 1994; Cacciari ve Levorato, 1998) ele alınıp deyim bileşenlerinin tüm deyim anlamına etkisi ‘çözümlebilirlik, şeffaflık’ vb. kimi etiketlerle değerlendirilmiş, deyim zihinsel gönderimine tek tek sözcük anlamlarından ulaşmanın çoğu zaman mümkün olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bunun nedeni deyimlerin anlambilimsel olarak ulamlaştırılmasının, deyim anlamının tahminedilebilirliğine bir katkı sağlamamasıdır (bkz. İşeri, 2010). Bu noktada Akar’ın (1991) Friederich’ten (1976: 32) alıntılanarak örneklendiği “Er hat vorn und hinten Augen”(dikkatinden bir şey kaçma-) deyiminin ilk ögesinin (E-Er) ne olduğuna göre değil, belirleyici ögesi (A-Augen) temel alınarak Almanca sözlükte yer aldığı, bu çerçevede Türkçede de deyimlerin sözlüklerde abecesel sıradan ziyade, deyim oluşturulan bir kurucu ekseninde yani mantıksal bakış açısıyla düzenlenmesi görüşü, anlam üretim sürecine, tahminedilebilirliğe vb. katkısı yönünden görece değerli



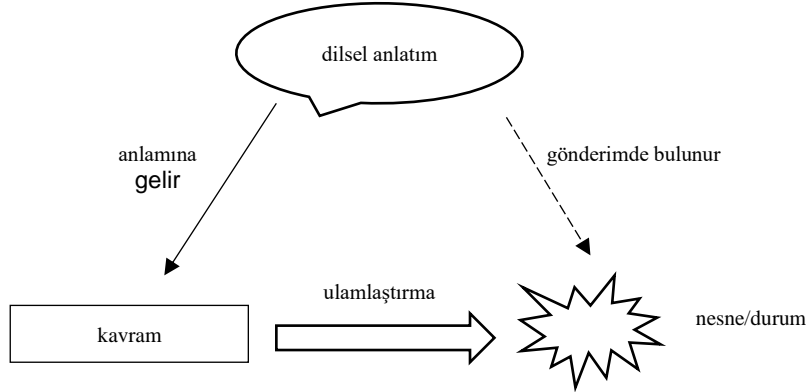
görülebilmektedir. Ne var ki bu bakış açısında da deyimlerin içindeki belirleyici olduğu savunulan birimin ilk yazıbiriminin altında dizelgelenmesi söz konusudur. Yine de Akar'ın görüşünden yola çıkarak deyimlerin edimbilimsel olarak ulamlaştırılmasına yönelik öneri getiren Ercan ve Can (2015) ve Can ve Ercan (2017) da sözgelimi "saçı sakalı birbirine karış-" gibi bir deyim için "erkek" edimbilimsel birimine gönderimde bulunduğunu ve deyim sözlüklerinin bu çerçevede yeniden yapılandırılması gerektiğini savunmuş ve deyimlerin abecesel sıralamasına bir eleştiri getirmişlerdir. Ancak her ne kadar bu eleştiriden hareketle deyimlerin sözlüksel bileşenlerinin dışında bir sınıflandırma önerilse de, çalışmalar edimbilim temellidir. Örneğin temsil nitelikli ulamlardan birinin "fiziksel özellikler" olması bunun kanıtı olarak sunulabilir; yani "bacak kadar, adam azmanı" vb. gibi deyimlerin fiziksel özellik tanımlamak için kullanıldığının varsayıldığı, diğer bir deyişle deyimlerin kullanım odaklı işlevsel bakış açısıyla değerlendirildiği çıkarımlanabilir. Elbette karşımızdakinin deyimini bizim kast ettiğimiz anlamda anlayacağını ön koşul olarak kabul etmek, konunun edimbilimsel boyutudur; ancak deyimlerin kültürel ve dilsel ortaklık bağlamında temsil ettikleri kavramların açığa kavuşturulması söz konusu olduğunda bu bakış açısı yetersiz görünmektedir. Bu nedenle hem sözdizimsel sınıflandırmalarla hem de anlambilimsel derecelendirme üzerinden deyimleri açıklamak ve deyimlerin dış dünya ile ilgili gerçeklikle bilişsel olarak kavramsal düzlemde buluşturulması yoluna gidilmeksizin tekçil edimbilimsel birim önerisiyle bir dizelgeleme yöntemine başvurmak, deyimlerin temsil ettikleri düşünce içerikleri olan kavramların saptanmasına da deyim ve anlamı arasında bağlantı kuran güdülenmeye erişime de olumlu bir katkı sağlayamaz; dolayısıyla konuya farklı bir açıdan, *bilişsel bakış açısından* yaklaşmak gerekmektedir.

### 1. Kuramsal Artalan

1970'lerden bu yana yükselişe geçen *Bilişsel Dilbilim* (Cognitive Linguistics), dilin bilişsel yetiler ile ilişkisini ortaya koymaya çalışan disiplinlerarası bir alandır. Bilişsel dilbilimin ana araştırma alanlarından biri olan *Bilişsel Anlambilim* (buradan sonra *BA*), dilbilimde geleneksel olarak yapılan sesbilim, biçimbilim, sözdizim, anlambilim gibi ayrımlar yerine "anlam-yapı" ve "bilgi temsili" olmak üzere iki ayrı başlıkta pek çok konuyu incelemektedir. *BA*, dili insanların bütüncül bilişsel yetisinin bir parçası olarak ele almaktadır; dolayısıyla farklı kültürlerden farklı dilsel topluluklar aynı şeyleri veya süreçleri farklı biçimlerde anlamlandırmaktadırlar (Croft ve Cruse, 2008).

Kavramsal yapı ve kavram oluşturma süreçlerine odaklanan *BA*, anlamın zihne nasıl kodlandığı gibi sorunlar üzerinden ilerler ve zihinde üretilen şemalarla dilin ilişkili olduğunu savunur. Bu savunu çerçevesinde

duyusal çevredeki gerçekliklerle dilsel birimlerin kavramsal düzlemde nasıl buluşturulduğu şöyle gösterilebilir:



**Çizge 1. Göstergibilimsel üçgenin bilişsel sürümü (Löbner, 2013)**

Çizge 1’de de görüldüğü gibi zihin, duyusal çevredeki gerçeklikleri kavramlaştırarak anlamlandırır ve bunları bir ya da birden fazla dilsel birim/anlatım ile kodlar. Peki kavram nedir?

Kavramın içyapısı ve içeriği üzerine pek çok farklı görüş geliştirilmiştir; çünkü kavramlar doğaları gereği karmaşık anlam ağlarının birer parçaları ve düşünce içeriklerinin bileşenleridirler. İnsan zihninde bulunan kavramlar, gerçek dünyada bulunmadıklarından soyut birimler olarak kabul edilmektedir. “Kavra-”nın bilişsel bir eylem olduğu düşünülürse kavramın da bilişsel bir ürün olduğu gerçeğine ulaşılabilecektir. İşte bu bilişsel ürünün katkısıyla anlam ilişkilerinin kurulduğu, kavramların diğer kavramlarla kurduğu ilişkiler yoluyla anlamlandırmanın gerçekleştiği söylenebilir (Deleuze, ve Guattari, 1991; Burge, 1993; Plotnick, 1997; Laurence ve Margolis, 1999; Petersen 2007). Bu noktada karmaşık bilişsel yapıları nedeniyle konuşucuların nasıl düşündüklerinin önemli yönlerini ortaya çıkarabileceği savlanan deyimlerin (Gibbs, 1994: 277) anlam inşası için yönlendirici nitelikte olduğu, anlamın da kavramsal olarak inşa edildiği düşünüldüğünde, Türkçe deyimlerin temsil ettikleri kavramların, dilin kavramsal yapıyı nasıl kodladığı ve yansıttığı üzerine incelemelerini yürüten BA çerçevesinde değerlendirilmesinin haklılığını kanıtlar niteliktedir. Ancak elbette deyimlerin temsil ettikleri kavramların saptanması, dış dünya gerçekliğindeki algı ve deneyimlerin deyimler bağlamında hangi kavramlarla yapılandırıldığı değerlendirilmesinde bir ipucu verese de, deyim ve anlam arasındaki bağlantının sağlanabilmesinde yetersiz kalabilir. Bu noktada alanyazında kabul gören, deyimlerin *kavramsal eğretileme* (conceptual metaphor) ve *kavramsal düzdeğişme* (conceptual metonymy) düzeneklerine dayandığı görüş devreye girmektedir; çünkü Gibbs’in (1994) de sözünü ettiği gibi, pek çok ruhbilimsel çalışma deyim anlamının konuşucuların eğretilemeli ve düzdeğişmeceli düşünce şemalarını içeren

kavramsal bilgileriyle güdülendiğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada, verili tanım(lar)ından yola çıkarak bir deyim birinden fazla kavramı temsil ettiği durumlarda, bu kavramların deyim ve anlamı arasındaki bağlantının sağlanabilmesinin bir yolu olarak kabul edilen kavramsal eğretilmelere ulaşılmasında birer araç olarak kullanılabilmesinin tartışması yürütüleceğinden, kısaca kavramsal eğretilmelerin doğasından söz edelim.

Kavramsal eğretilmede belirli benzerliklerden yola çıkılarak “X, Y’dir” mantığı kurulmaktadır. Sözelimi “Zamanımı harcadın.” veya “Zaman kazandım.” gibi tümcelerde ZAMAN ve PARA kavramları arasında ‘değerli olma, planlı olarak ya da savurgan bir biçimde harcama gibi ortak özelliklerden hareketle eğretilme kurulmuştur. Ancak kavramsal eğretilmelerin saptanması her zaman kolay görünmemektedir; çünkü düşüncenin kendisi temelde eğretilmelidir (Lakoff ve Johnson, 1980). Bu noktada kavramsal eğretilmeler, somut deneyimlerin daha soyut kavramlarla eşleştirilmesiyle kurulduğu için (Evans ve Green, 2006), düşünce içeriklerinin bileşenleri olan kavramların birbirleriyle kurdukları ilişkilerin belirlenmesi ve bu yolla anlamlandırmanın nasıl yapılandırıldığı saptanmasında, kavramların yapıtaşısı olduğu yadsınmamalıdır. Çalışmamızda Türkçe çoksözcüklülerden deyimler aracılığıyla aktarılan düşünce içerikleri olarak kavramların betimsel bir dökümünün yapılması, kavramların kavramsal eğretilme düzeneğinin belirlenmesindeki işlevselliğinin tartışılması amaçlanmıştır.

## 2. Araştırma Yöntemi ve Veritabanı

Türkçe deyimlere yönelik veri toplama aşamasında, olguların doğasını ve özelliklerini tanımlamak amacıyla kullanılan ve betimleyici bir yöntem olan *Belge Tarama Yöntemi* (Documentary Source Scanning Method) kullanılmış, belge olarak Özdemir’in (2000) *Deyimler Sözlüğü*, Çotuksöken’in (2004) *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Aksoy’un (2015) *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü-2* ve Püsküllüoğlu’nun (2017) *Türkçe Deyimler Sözlüğü* kaynak/belge olarak alınmış; yaklaşık 10.000 (N değeri) deyimden oluşan bir bütüne ulaşılmış, *Basit Rastgele Örneklem* (Simple Random Sampling) alma yönteminin işletildiği aşağıdaki formül ekseninde temsil edici nitelikteki sayıya ulaşılmıştır.

$$n = \frac{N \cdot z^2 \cdot p \cdot q}{B^2 (N-1) + z^2 \cdot p \cdot q}$$

(Daniel, 1999)

Yukarıdaki formülde B değeri 0.0027, p değeri 0.5, q değeri 0.5, z değeri 1.96 kabul edilerek yaklaşık ~1000 deyim, sözünü ettiğimiz sözlüklerdeki toplam havuzdan rastlantısal olarak seçilmiş ve veritabanı olarak incelenmiştir. Her bir deyim, seçili deyim sözlüklerindeki tanımları çıkarılmış, tanımların içerisinde ortak olan ve olmayan anlatımlar üzerinden

hedefteki deyimini en iyi temsil ettiği öngörülen tanım odağında, temsil ettiği kavram ya da kavramlar saptanmış; bu süreç bir kültür ögesi olan deyimlerin yine incelendiği kültürünün içinde doğmuş, büyümüş, yetişmiş, içinde bulunduğu toplumun davranış, gelenek ve yaşam biçimleri ile bunların altında yatan fikir, inanç ve bilgilerini gözetken, yani kültürün bir üyesi olan araştırmacı tarafından yapılandırılmıştır. Gelineen noktada veritabanındaki Türkçe deyimlerin anlaşılması, betimlenmesi, yorumlanması ve bu deyimlerin temsil ettikleri kavramların saptanması mümkün olmuştur. Bu aşamadan sonra bir deyimden birden fazla kavram ekseninde anlamın inşasına katkı sağladığının düşünüldüğü durumlar temelinde söz konusu kavramların kavramsal eğretilmeler için bir araç olup olamayacağı değerlendirilmiştir.

Elbette incelenen deyimler bağlamında dış dünya gerçekliğindeki algı ve deneyimlerin hangi kavramlarla yapılandırdığının saptanması, yani deyimler aracılığıyla hangi kavramların öne çıktığının belirlenmesi; deyimlerin bilinirliği, tahminedilebilirliği, edim düzlemine geçirilirliliği ve sıklığıyla çok yakından ilişkilidir; ancak son dönemde deyimler üzerine pek çok bilişsel çalışma yürütülmesine karşın, alanyazında bu ölçütleri tümüyle karşılayacak bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle söz konusu ölçütlerden bağımsız olarak rastlantısal veri incelemesine dayanan bu çalışmadaki çabaların söz konusu hedef için bir girişim, bir başlangıç olduğu düşünülmeli, bilişsel genellenebilirliğin değişim göstereceği unutulmamalıdır.

### 3. Bulgular ve Tartışma

Veritabanını oluşturan sözlüklerden rastgele olarak seçilen deyimlerin 2. bölümde ayrıntılarıyla aktardığımız yöntemle tanımlarına ulaşılmış ve toplamda 1270 girdi elde edilmiş (çünkü kimi deyimlerin birden fazla ve birbirilerinden farklı tanımları olabilmektedir), bu deyimlerin temsil ettikleri kavramlar aşağıdaki iki örnek üzerinde açıkladığımız bir değerlendirme prensibiyle belirlenmiştir.

(1) Adam beni *tehdit etti*.

(2) Adam bana *aba altından sopa gösterdi*.

Sinclair'ın (1991) dilsel birimlerin ayrıştırılabilir olsalar da sözlükçede ulam ya da öbek biçiminde bütüncül olarak depolandığı görüşü temelinde (2)'deki "aba altından sopa göster-" deyiminin bileşenleri yani ABA, ALT, SOPA, GÖSTER- *sözcükbirimleri* (lexeme) gerçek/düz anlamlarıyla var olmazlar; çünkü X kişinin konuşucuya bir sopa nesnesini bir aba nesnesi altından göstermesi gibi bir gerçeklik yoktur. Burada deyimsel olarak kodlanan bu gerçeklik (1)'deki gibi bir X kişinin konuşucuyu *tehdit etmesidir*; dolayısıyla TEHDİT kavramı anlamın inşa edilmesini sağlamaktadır. Aşağıdaki çizge üzerinde bunu somutlaştırmak gerekirse;

<i>Sözcüksel Anlambilim</i>	“Yünün dövülmesiyle yapılan kalın ve kaba kumaş”	“Bir şeyin yere bakan yanı, zir, üst karşıtı”	“Kalın değnek”	“Birini veya bir şeyi işaretle belirtmek”
	<i>ad</i>	<i>ad</i>	<i>ad</i>	<i>eylem</i>
<i>Bilişsel Anlambilim</i>	ABA	ALT-1-n-dan	SOPA	GÖSTER-
	TEHDİT (ET-)			

Çizge 2. “aba altından sopa göster-” deyimi örneği

“aba altından sopa göster-” deyimini oluşturan 4 sözcükbirim ve her bir sözcükbirimin Türk Dil Kurumu *Güncel Türkçe Sözlük*’ten alınan ilk anlamı Çizge 2’nin üst bölümündeki gibidir ve ilgili deyimi oluşturan bu sözcükler kendi anlamlarında kullanılmamaktadır, yani yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi, ne konuşucu “bir nesnenin bir başka nesne altından gösterilmesi” eylemini kodlamak istemiştir ne de dinleyici böyle bir anlam yorumlamıştır. Dolayısıyla bilişsel düzlemde anlamın inşa edilmesi için TEHDİT’in öncül bir kavram olduğu söylenebilir. Bu noktada “TEHDİT kavramını (TEHDİT bir duygu kavramıdır) tekçil bir değerlendirmeye bu ve benzeri deyimlerin (örn. gözdağı ver-) temsil ettiği kavram olarak değerlendirmek ne denli gerçekçidir? sorusu akıllara gelebilir. Bu soruyu biliş ve duygu ilişkisi üzerine çalışan araştırmacıların savunularından derlediğimiz bilgiler ışığında yanıtlamak akılcı olacaktır: Dış dünya gerçekliğinde kişinin tehdit olarak algıladığı durumlar vardır. Bu durumlar abartılı olarak algılandıklarında tehlike olarak değerlendirilir, kişi dehşete düşebilir, felaket olarak niteleyebileceği düşüncelere kapılabilir ve nihayetinde korkar. İleri bir zaman diliminde potansiyel olarak tehdit oluşturabilecek bir duruma karşı ise kaygı ve/ya tedirginlik ve/ya endişe duyulur, bu durum tehdit algılamasından sonraki güdümsüz uyarılma durumu ya da çözümlenmemiş korku olarak da etiketlenebilir (Epstein, 1972, Beck ve diğ., 1979; Clark, 1986; Barlow, 1988; Öhman, 1993; Brewin, Andrews ve Valentine, 2000’den aktaran Power ve Dalgleish, 2015). Anlaşıldığı gibi, TEHDİT, TEHLİKE, DEHŞET, FELAKET, ENDİŞE, KAYGI ve TEDİRGİNLİK gibi kavramlar KORKU’nun bileşenlerindedirler. Zaten BA çalışmalarıyla ilişkisinin tartışılmadığı (bilişsel) psikoloji başta olmak üzere, duyguların sınıflandırıldığı ilgili alanyazının pek çok önde gelen çalışması, KORKU’yu ana/birincil duygu olarak kabul etmektedir (örn. Plutchik, 1980; Ekman, 1982; Tomkins, 1984; Parrot 2001). Gelinek noktada, “aba altından sopa göster-” deyiminin TEHDİT kavramını, bu yolla KORKU kavramını temsil ettiği söylenmelidir.

Burada örneklendirilen uslamlama süreciyle elde edilen veriler, incelenen Türkçe deyimlerin 143 kavramı temsil ettiği ancak bunların ~%15.6'sının yukarıdaki örnekteki gibi bir ortak/kapsayıcı bir kavramla ilişkilendirilebileceği sonucuna ulaşılmıştır. Her ne kadar bu oran ilkin az gibi görünse de, bütünü çeyreğine yakını temsil eden 156 deyimden önde gelen dört kavrama ulaşılabilmesi, dış dünya gerçekliğindeki algı ve deneyimlerini hangi kavramlarla yapılandırıldığının değerlendirilmesinde bir adım niteliği taşıyan bu çalışma için önemli bir kazanım olmuştur.

#	Kavramlar	Sıklık	Örnek Deyimler
1	AÇIKLIK	46	<i>açık konuş-, açıktan açığa, garazsız ivazsız</i>
2	AŞIRILIK	42	<i>fazla gel-, ıklım tıklım, yağlayıp balla-</i>
3	FIRSATÇILIK	36	<i>ekini belli etme-, faka bastır-, gagayı ıslat-</i>
4	ÖLÜM	32	<i>vakti gel-, can al-, babanın canı için</i>

**Çizelge 1. Türkçe Deyimlerin Temsil Ettiği Düşünce İçeriklerinin Bileşenleri Kavramlar, Rastlanma Sıklıkları ve Tipik Örnekleri**

İncelenen veritabanından elde edilen verilerden istatistiksel açıdan anlamlı olarak yorumlanamayan ancak yine diğer kavramlara kıyasla sıklığı yüksek diğer kavramlar da AŞK, ZORBALIK, İNCİTME, KIZ/KADIN, ACEMİLİK, ALDATMA, USTALIK, FİYAT ve SIR olarak karşımıza çıkmaktadır; ancak buradaki örneklemin temsili bilgi verebileceği unutulmamalıdır. Burada bulguların deyimlerin temsil ettiği kavramları soyut ve somut olarak sayısal veriyle ifade edilmesi, soyut görünenlerin somut görünenlerden ya da somut görünenlerin soyut olanlardan (görece) daha sık olduğu türünden yorumlar yapılması, zihinsel temsiller ve bilişsel yönelimler açısından tartışılabilir nitelikte görünse de, böylesi bir ayırmadan çıkarılabilecek olası değerlendirmelere yer verilmemiş, sözelimi AŞK gibi “soyut” bir kavramın, “dokun-, cinsel ilişki, fiziksel yakınlık vb. gibi doğrudan somutlanan deneyimlerle bağlantılandırılacak bilgileri içerebildiği gerçeği gözletilmiştir.

Betimlemeli bakış açısıyla buraya kadar elde edilen tüm bulgular, incelenen veri kısıtında, Çizelge 1’de de sergilendiği gibi, Türkçe deyimlerin temsil ettikleri kavramlardan AÇIKLIK, AŞIRILIK, FIRSATÇILIK ve ÖLÜM’ün öncelendiğini ortaya koymaktadır. Bu bulgu, konuşucuların bilişindeki şemalar hakkında yorum yapılabilmesinde daha sonraki çalışmalar için aracı bir kazanım olma niteliği taşımaktadır. Çalışmamızın ikinci kazanımı, bir deyimden birden fazla kavramla ilişkilendirildiği durumlarda, söz konusu kavramların deyim ve anlamı arasındaki bağlantının sağlanabilmesinin bir aracı olarak kabul edilen kavramsal eğretilmelerin kurulabilmesindeki işlevselliğinin saptanmasıdır.

(3) bal alacak çiçeği bil-

Örnek (3)'teki 4 bileşenden oluşan *bal alacak çiçeği bil-* deyimini, 3 farklı deyim sözlüğünde madde başı olarak gösterilmiştir. “1. Kimden çıkar sağlanabileceğini anlayıp sezmek. (Özdemir, 2000: 56). 2. Nereden çıkar sağlama olanağı bulunduğunu bilmek (Aksoy, 2015). 2. 3. Nereden çıkar sağlanacağını, nereden yararlanılabileceğini bilmek (Püsküllüoğlu, 2017) biçimindedir. Çotuksöken (2004) ise bu deyimini atasözü kabul ederek “arı, bal alacak çiçeği bilir” biçiminde madde başı almış, “Çıkarıcı bir insan, çıkarımı en iyi nereden sağlayacağını bilir.” karşılığını sunmuştur. Verilen bu tanımlardan yola çıkarak bu deyim bütüncül anlamıyla konuşucunun bilişindeki AKIL(LİLİK)/BİL- ve HİLE/ÇIKAR kavramlarına temas ederek anlamlandırıldığı söylenebilir. Kuramsal artalarda sözünü ettiğimiz gibi, bilişsel düzlemde deyim ve anlam arasındaki bağlantının kurulmasının bir yolunun kavramsal eğretilmeler olduğu bilgisinden yola çıkarak, söz konusu kavramlar aracılığıyla burada “AKILLILIK ÇIKAR SAĞLAMAKTIR” gibi bir kavramsal eğretilmeye ulaşılabileceği açıktır. Bu noktada bu türden bir çıkarımı pek çok örnekle desteklemek mümkündür ancak deyimlerin birden fazla kavramı temsil ettiği durumlarda ulaştığımız kimi kavramsal eğretilmeler bundan sonraki çalışmalarımızın sonuçları arasında olacağından, kuramsal düzlemde bu görüşü burada noktalamak ve tartışmaya sunmak yerinde olacaktır. Yine de çalışmamızın bu basamağını Lakoff’un (1987) “keep someone at arm’s length” deyimindeki deyim ve anlam ilişkisinin “SAMİMİYET FİZİKSEL YAKINLIKTIR” kavramsal eğretilmesiyle gerçekleştiği savunusu ekseninde desteklemek gerekirse; Türkçede “araya mesafe koy-”/ “mesafeli ol-” biçiminde karşılık bulabilecek bu deyim SAMİMİYET/CANAYAKINLIK/İÇTENLİK ve MESAFE (FİZİKSEL UZAKLIK/YAKINLIK) olmak üzere iki kavramı temsil ettiği açıktır. Dolayısıyla deyimlerin temsil ettikleri kavramların saptanmasının bu anlamda işlevsel bir araç olabileceğini düşünmek yanlış olmayacaktır.

## SONUÇ

Kendisini oluşturan birimlerin anlamlarından farklı bir anlama gelerek kültürel uzlaşımlar taşıyan çoksözcüklülerden olan deyimlerin bilişsel düzlemde temsil ettikleri kavramların saptanması çerçevesinde dış dünya gerçekliğindeki algı ve deneyimlerini ağırlıklı olarak hangi kavramlarla yapılandırdığı ve belirlenen kavramların kavramsal eğretilmelerin oluşturulmasındaki rolünü saptamaya yönelik yapılan bu çalışmada (i) AÇIKLIK, AŞIRILIK, FIRSATÇILIK ve ÖLÜM kavramlarının öne çıktığı ve (ii) bir deyim birden fazla kavramı temsil etmesi durumunda söz konusu kavramların kavramsal eğretilmelerin inşasında işlevsel bir araç olarak kullanılabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Dil düşünce dizgesinin “kripto” sudur; yani deşifre bekleyen gizidir ve bilişsel alanda yapılan hemen her çalışma aslında insana özgü genel

bilişsel eğilimin yorumlanmasını odağına almaktadır; dolayısıyla elde ettiğimiz sonucun konuşucuların bilişindeki şemalarının değerlendirilmesinde daha sonraki çalışmalar için yararlı olabileceği görüşümüzü şöyle destekleyebiliriz: Sözelimi AÇIKLIK'ın görece en sık temsil edilen kavram olması, insanın doğasının “belirsizlik”e tahammülsüzlüğüyle; önce bireyin buna bağlı olarak da toplumun kendisinde bulunmayan ya da bulunmadığı takdirde soruna yol açacak *netliğe* duyduğu gereksinimle ilişkilendirilebilir. İnsanlığın ortak paydası olan ÖLÜM ise, bir topluma özgü niteliğinden ziyade (kültürel biliş), genelde ‘korkulan’dır ve belki de bu yüzden yaşamın kendisini kutsamak yerine ölüm kutsanır. Türkçe deyimlerle de; toplumsal haklar, olanaklar, yaşamdaki olumlu anlar ve üretimle ancak kuşanabilen YAŞAM yerine ÖLÜM kavramının öncelenmesi, bir yandan yaşamın üretkenliğinden haz duymadaki eksikliği ya da yoksunluğu ile, diğer yandan da ÖLÜM’ün deneyimlenmemiş olması dolayısıyla merak edilen olması ve doğumun/yaşamın değil, ölümün doğal karşılanmayarak iz bırakması ile ilişkilendirilebilir.



**KAYNAKÇA**

- Adalı, K., Dinç, T., Gokirmak, M., Eryiğit, G. (2016). Comprehensive annotation of multiword expressions for Turkish. *Proceedings of TurCLing*, 60-66.
- Akar, Y. (1991). Türkçe deyimler ve sorunları. *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1991, 1-13.
- Aksoy, Ö. A. (2015). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü-2*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Arıca-Akkök E. (2007). Deyimlerin anlambilimsel ve bilişsel özelliklerine göre tahmin edilebilirliği: Yabancı dilde bir uygulama, *Dil Dergisi*, 138, 18-33.
- Arıca-Akkök E. (2009). The effect of semantic and cognitive properties of Turkish idioms on the predictability of their meanings. İçinde: *Essays on Turkish Linguistics* (Ed: S. Ay, Ö. Aydın, İ. Ergenç, S. Gökmen, S. İşsever ve D. Peçenek), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Baldwin, T., Kim, S. N. (2010). Multiword expressions, İçinde: *Handbook of natural language processing* (2. baskı) (Ed: N. Indurkha ve F. J. Damerau), Boca Raton: CRC Press, Taylor and Francis Group.
- Burge, T. (1993). Concepts, definitions, and meaning. *Metaphilosophy*, 24(4), 309-325.
- Cacciari, C, Levorato, M.C. (1998). The effect of semantic analyzability of idioms in metalinguistic tasks. *Metaphor and Symbol*.13:3, 159-177.
- Cacciari, C. (2014). Processing multiword idiomatic strings: Many words in one? *The Mental Lexicon*, 9(2), 267-293.
- Can, Ö., Ercan, G. S. (2017). Deyim sözlüklerinde >A< yazıbirimi altında sıralanan Türkçe deyimlerin edibilimsel olarak ulamlaştırılması, içinde: *Dilbilim çeviribilim yazıları: Prof. Dr. Lutfiye Oktar'a armağan* (Ed: N. Kansu Yetkiner ve M. Şahin), Ankara: Anı Yayıncılık.
- Croft, W. ve Cruse, D. A. (2008). *Cognitive linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Çelik, Y. (2017). Türkiye Türkçesinde duyu organlarıyla kurulan deyimler, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(50), 72-79.
- Çocuk, H. E. (2012). Öğretmen adaylarının deyimleri anlamsal açıdan tahmin edebilirlikleri: Mersin Üniversitesi Örneği, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8(2), 46-55.
- Çotuksöken, Y. (2004). *Türkçe atasözleri ve deyimler sözlüğü*, İstanbul: Toroslu Kitaplığı.
- Daniel, W. W. (1999). *Biostatistics: a foundation for analysis in the health sciences*. 7th edition. New York: Wiley.
- Demir, C. (2008). Türkçede deyimlerin sözdizimsel özellikleri. *Türk Dili*, 677, 428-444.

- Deleuze, G., Guattari, F. (1991). *What is philosophy?* New York: Columbia University Press.
- Ekman, P. (1982) *.Emotion in the human face*. New York: Cambridge University Press. Cambridge, London.
- Ercan, G. S., Can, Ö. (2015). Deyimlerin edimbilimsel olarak ulamlaştırılmasına ilişkin bir öneri: Türkçede Erkek'e gönderimde bulunan deyimler, *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 2015(1), 63-83.
- Evans, V., Green, M. (2006). *Cognitive linguistics: An introduction*. UK: Edinburgh University Press.
- Gibbs R. W., (1994). *The poetics of mind: Figurative thought, language and understanding*. UK: Cambridge University Press.
- Hamidov, H. (2006). Türkçe deyimlerin anlam özellikleri: Konuşma ile ilgili deyimler. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 22, 39-45.
- İşeri, K. (2010). Türk üniversite öğrencilerinin deyimleri tahmin etme durumları. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 27, 385-405.
- Kilgarrieff, A., Rychlý, P., Kovář, V., Baisa, V. (2012). Finding multiwords of more than two words. *Proceedings of EURALEX2012*.
- Kövecses, Z. (2010) *Metaphor: A practical introduction* (2. baskı), New York: Oxford University Press.
- Lakoff, G., Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. New York: Basic Books.
- Lakoff, G. (1987). *Women, fire and dangerous things: What categories reveal about the mind*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Löbner, S. (2013). *Understanding semantics*, New York: Routledge.
- Laurence, S., Margolis, E. (1999). Concepts and cognitive science. *Concepts: core readings*. 3.81.
- Nunberg, G., Sag, I. A., Wasow, T. (1994). Idioms. *Language*, 70(3), 491-509.
- Osherson, A., Fellbaum, C. (2010). The representation of idioms in WordNet. *In Principles, Construction and Application of Multilingual Wordnets. Proceedings of the Fifth Global WordNet Conference (GWC 2010)*. Mumbai, India. Narosa Publishing House.
- Özdemir, E. (2000). *Deyimler sözlüğü* (8. baskı), Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Özden, M. (2016). Bilecik ağzında görülen deyimler üzerine bir değerlendirme. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(2), 109-130.
- Parrot, W. (2001). *Emotions in social psychology*. (edit. W. Gerrod). Psychology Press: Philadelphia.
- Petersen, W. (2007). Decomposing concepts with frames. *Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, 2. 151-170.

- Plotnick, E. (1997). *Concept mapping: A graphical system for understanding the relationship between concepts*. Syracuse, NY: ERIC Clearinghouse on Information and Technology.
- Plutchik, R. (1980). *Emotion: Theory, research, and experience*. Theories of Emotion, 1. New York: Academic Press.
- Power, M., Dalgleish, T. (2015). *Cognition and emotion: From order to disorder*. Psychology press. New York/London.
- Püsküllüoğlu, A. (2017). *Türkçe deyimler sözlüğü* (4. baskı), Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Sinclair, J. M. (1991). *Corpus, concordance, collocation*. Oxford: Oxford University Press.
- Subaşı Uzun, L. (1991a). Türkçedeki deyim yapılarında biçimbilimsel ve sözdizimsel özellikler. İçinde: *Dilbilim yazıları* (Ed: A. Sezer ve S. Koç), Ankara: Üsem.
- Subaşı Uzun, L. (1991b). Deyimlerde bildirinin düzenleniş biçimi ve özellikleri, *Türk Dilleri Araştırmaları*, 1991(1), 111-120.
- Tomkins, S. S. (1984). Affect theory. (Eds. K. R. Scherer- P. Ekman). *Approaches to emotion*. Hillsdale, NJ: Erlbaum. 163-195.
- Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük. Erişim: <https://sozluk.gov.tr/> Erişim tarihi: 13.11.2019.
- Uysal, H. (2015). *Çocuk dilinde deyimlerin anlamlandırılması ve öntürlük etkisi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

<b>Makale Bilgisi:</b> Asgari, S. (2020). Ortadoğu’da Radikal Bir Kadın Portresi: Tahire Qurrat al-Ayn ve İran Hükümeti’nden Beklentileri. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 191-203.	<b>Article Info:</b> Asgari, S. (2020). Portrait of a Radical Women in the Middle East: Tahire Qurrat al-Ayn and Her Expectations from the Iran Government. DEU Journal of Humanities, Volume: 7, Issue: 1, pp. 191-203.
<b>Kategori:</b> Araştırma Makalesi	<b>Category:</b> Research Article
<b>Gönderildiği Tarih:</b> 16.10.2019	<b>Date Submitted:</b> 16.10.2019
<b>Kabul Edildiği Tarih:</b> 10.02.2020	<b>Date Accepted:</b> 10.02.2020

## ORTADOĞU’DA RADİKAL BİR KADIN PORTRESİ: TAHİRE QURRAT AL-AYN VE İRAN HÜKÜMET’İNDEN BEKLENTİLERİ

Samaneh Asgari \*

### ÖZ

Bu makalede İran kadın hareketi tarihinde dönüm noktası teşkil eden bir konu ele alınacaktır. İran’da kadın hareketinin önemli temsilcilerinden olan Tahire Qurrat al-Ayn’ın (Fatemeh/Fatima) yaşamı ve mücadelesi sonraki kuşakları ve İran’da feminist hareketi derinden etkilemiştir. Bu makalede, Qurrat al-Ayn olarak bilinen Fatemeh’in muhalifleri ve destekçilerinin bakış açısı ve yorumlarına dair incelemeler yapılacaktır. Çalışmanın amacı, Qurrat al-Ayn’ın yaşadığı dönemdeki devrimci mücadelesi hakkında okuyucuya bilgi vermek ve aynı zamanda onu İslamiyet’ten uzaklaştırıp Babiliğe yaklaştıran koşulların daha objektif bir şekilde çözümlenmesine katkı sağlamaktır. Qurrat al-Ayn’ın mücadelesini incelerken Kaçar hanedanı döneminde kadınlar üzerindeki yoğun baskı gözardı edilmemelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Qurrat al-Ayn, Kaçar Hanedanı, İran kadını, Tarikat, erkek-kadın eşitlik haklar

## PORTRAIT OF A RADICAL WOMAN IN MIDDLE EAST TAHİRE QURRAT AL-AYN AND HER EXPECTATIONS FROM IRAN GOVERNMENT

### ABSTRACT

In this article, a topic that constitutes a turning point in the history of Iranian women's movement will be discussed. The life and struggle of Tahire Qurrat al-Ayn (Fatemeh / Fatima), a prominent representative of the women's movement in Iran, deeply influenced the later generations and the feminist movement in Iran. In this article, the perspectives and interpretations of Qurrat al-Ayn (also known as Fatemeh) opponents and supporters will be examined. The aim of the study is to

\* Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, samaneaskari1365@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5873-5224

inform the reader about the revolutionary struggle of Qurrat al-Ayn during the time she lived and at the same time to contribute to a more objective analysis of the conditions that brought her closer to Babism than Islam. While examining this topic, it is noteworthy to bear in mind the excessive pressure which was on women during Qajar dynasty.

**Keywords:** Qurrat al-Ayn, Qajar dynasty, Iranian women, faction, male-female equality rights

## GİRİŞ

İran, 19. yüzyılda tüm Orta Doğu'da olduğu gibi Batı'nın etkisi altında yer almış . Bu anlamda Batı benzeri siyasi ve askeri modernleşme hareketleri Kaçar hanedanı döneminde başladığında bu modernleşmenin bir takım toplumsal sonuçlarının da ortaya çıkması kaçınılmazdı. Bu bağlamda Batı'daki kadın hareketlerinin “sanayileşme” sürecinde güçlenmeye başladığı dikkate alındığında, İslam coğrafyasında henüz sanayileşme hareketleri yeterli bir gelişim düzeyine ulaşmadan İran'da bazı kadınlar kendi haklarına aşına olmaya başlamış.

Bu makalenin en önemli savı, eşitlik fikrinin 18. yüzyıldan itibaren batıdan doğuya doğru yayıldığı genel görüşüne karşı, batılı eğitim almamış ve batılı kaynaklara vakıf olmayan İranlı Fatima Baraghani (Qurrat al-Ayn) tarafından “İslami kaynaklar” referans gösterilerek kadın-erkek eşitliği fikrinin savunulmuş olması ve bu fikirler uğruna 19. yüzyılın ortasında bedel ödenmesinin göze alınmış olmasıdır. Doğu-Batı etkileşimi yüzyıllar içerisinde aslında kesintisiz şekilde devam etmiş ve toplumları, düşünceleri, yaşam biçimlerini etkilemiştir. Bu bakımdan eşitlik fikri veya kadın-erkek eşitliği kavramını sadece batılı kaynaklara dayandırma gayreti tarihsel akışın doğasına uygun değildir. Hint-İran ve İslam uygarlıklarının geçirdikleri dönüşüm ve batıya yaptıkları felsefi etkiler de göz ardı edilmemelidir.

Ortadoğu'da özellikle 10-13. yüzyıllarda İslam kültür ve uygarlığının etkisi ile bilimsel birçok gelişmenin Rönesans Avrupası'na büyük etkileri olduğu gereği de hatırlanacak olursa kadın hareketinin batıya ve batı kültürüne özgü olduğu varsayımı veya ön kabulü Ortadoğu'daki toplumsal hareketleri anlamamız için yeterli bir derinlik vermeyecektir. Batı modernleşmesi ve felsefesi elbette önemli bir değişim ve dönüşüm yaratmıştır ve Ortadoğu'yu birçok yönü ile etkilemiştir. Ancak Ortadoğu'nun kendine özgü toplumsal dinamizmi ve kültürel birikimlerinin de bu değişimlerde önemli bir rolü vardır. 19. yüzyılda İnsan hakları kavramının yanı sıra zaman içinde kadın hakları konusu da önemli bir tartışma ve mücadele konusu olmaya başlamıştır. Batıdaki kadın hareketi aydınlanma, Fransız devrimi ve sanayi devriminin yarattığı dönüşümlerin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

İslam coğrafyasında kadın hareketinin gelişimini ele almak için incelenmesi gereken ilk şey İslamiyet'te kadınların statüsüdür. Kadının statüsü konusundaki tartışmalar günümüze kadar Ortadoğu'da devam etmektedir. Burada kısaca hatırlatacak olursak İslamiyet öncesi dönemde Arapların kızlarını canlı canlı gömmeleri geleneği Arap toplumunda kadının statüsüne ilişkin olumsuz bir örnektir. İslamiyet'in yayılması sonucu bu uygulama yasaklandı ve böylece bu eski gelenek ortadan kaldırılarak kız çocukları onurlandırıldı (Nahl Suresi, 58-59 ayetler).

Bu eski geleneğin kaldırılması ve Kuran'da kadına ait hakların belirtilmesi İslamiyet öncesindeki Arap toplumu ile kıyaslandığında görece bir iyileşme yaşadığı açıkça ileri sürülebilir. Bununla birlikte İslamiyet öncesinde Hatice gibi zengin Arap kadınlarının ticaret yapabildiği gerçeğini de göz ardı etmemek gerekmektedir. Ebu Süfyan'ın karısı Hind'in Mekke toplumu üzerindeki etkisi Uhud Savaşı bağlamında düşünüldüğünde ileri gelen ailelerden kadınların toplumsal statüsünün İslam öncesinde de belli bir seviyede olduğu dikkat çekmektedir. Ancak bu durum Arap toplumunda kadınların genel olarak çok sınırlı haklara sahip olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. 19. yüzyıla kadar İslam veya Batı toplumlarında kadının statüsünün erkeklere göre geride olduğu, haklarının da oldukça sınırlı olduğu bilinmektedir.

1789'da Fransız Devrimi ile ilan edilen İnsan Hakları Bildirisinde "eşitlik" fikri öne çıkarılmış olsa da "kadın-erkek" eşitliğine dair herhangi bir hüküm yer almamıştı. Ancak Fransa'da devrim sonrası yıllarda 1789'da yazılan ataerkil yasalarla yüzleşmek entelektüel fikirlerinden biri olmuştur (Hajari, 2003, s. 13). Fransa'da kadın hareketleri Fransız Devriminin öncesinde ve sonrasında yazılan kitaplar ile gelişmeye başlamıştır. John Stuart Mill'in 1869'da yayınladığı *The Subjection of Women* (Kadınların Esareti) adlı broşürü kadın hareketi konusunda dikkate değer bir aşama olarak değerlendirilmektedir (Bülent, 1972, s. 123). Olympe de Gouges tarafından kaleme alınan ve 5 Eylül 1791 tarihinde yayınlanan "Kadın Hakları Deklarasyonu" bu hareketin en önemli belgelerinden biridir (Bülent, 1972, s. 123). Fransız Devrimi'nin ilk yıllarında kadın hakları ile ilgili en kapsamlı kitap İngiliz kadın yazar Mary Wollstonecraft tarafından 1792'de yazılmıştır (Wollstonecraft, 2010).

### 1. İran'da Kadın Hakları İsteyen Qurrat al-Ayn

Batı'da kadın hakları konusunda 19. yüzyıl boyunca çeşitli tartışmalar ve gelişmeler yaşanırken 19. yüzyılın ilk yarısında Doğu'da İran topraklarında doğan bir kadının fikirleri ve ortaya koyduğu mücadele ile İslam toplumuna öncülük ettiği görülmektedir. Gerçek ismi Fatima Baraghani olan ve daha sonra birçok farklı lakap ile tanınan "Qurrat al-Ayn" Kazvin'de doğmuştur. Fatima'nın doğum tarihi ile ilgili 1814 veya 1817 gibi farklı tarihler verilmektedir. Fatima içinde önemli din adamlarının da bulunduğu İran'ın

köklü bir ailesinde doğdu. Babası Molla Muhammed Salih ve amcaları Molla Taghi ve Molla Ali Baraghani ve dayısı Molla Abdul Vahabin hepsi müctehid (Din düşünürü) idiler ve İran’da çok fazla itibarları vardı (Louwel, 1997, s. 5).

İran’daki Bahai<sup>1</sup> kaynaklarından edinilen bilgilere göre, Qurrat al-Ayn’ın asıl ismi Fatima’dır ve diğer adlar onun lakaplarıdır. Bu makalede bunun sebeplerini de inceleyeceğiz. Kaynaklara göre Fatima’nın annesi peygamberin kızına saygı duymak amacıyla, ev ortamında kızının adını “Ume Salami” koymuştur. Yüksek zekası yüzünden babası tarafından ona “Zerrin Tac” lakabı verilmiştir (Hosseini, 2000, s. 27).

Fatima, Molla Muhammed Salih müctehid Kazvini’nin kızı ve Kazvin’in Cuma imamı olan Molla Taghi’nin yeğeni olarak birçok kız çocuğundan farklı olarak aile içinde derin bir İslami eğitim alarak küçük yaşlarda belli bir birikime sahip olmuştur. Bu onun hem şansını hem de şanssızlığıydı. Zira aldığı dinsel eğitimin etkisi ile okuma yazmayı öğrendiği gibi, evde bulunan islami kaynaklara ulaşma ve bu kaynaklar yoluyla elde ettiği bilgileri ailenin din adamı erkekleri ile tartışma imkânına sahipti. Ancak bu birikimin sonucunda edindiği fikirlerin “dönemin ruhuna” aykırılığı genç yaşta hayatına mal olacaktı.

### 1.1. Qurrat al-Ayn ve Onun Farklı Tarikatlarla Aşinalığı

Qurrat al-Ayn (Tahere) İran’da yaşayan bütün kızlar gibi küçük yaşta kuzeniyle evlendirilmiştir. Kocası Molla Muhammed, Molla Tagin’in oğludur ve bu evlilikten iki oğlu ve bir kızı olmuştur. Bu evlilik ve çocuklar onun eğitimine engel olamadı. Fatima değişim peşindeydi. Eğitim ve öğretimin kadınlar için bir kusur sayıldığı çağda, doğmuş olduğu ailenin dönemin ileri gelen din adamlarından olması sayesinde iyi bir dini eğitim almıştır (Hosseini, 2000, s. 27). Kaynaklara göre Fatima amcası veya dayısına (ismi Cevad) ait olan kütüphanede, Şeyhi tarikatının önde gelenlerinden Şeyh Ahmet Ehsai ve Seyid Kazım Rashti’nin kitaplarını bulup okumuştur (Louwel, 1997, s. 9). Bu kitapları okuyunca Şeyhiler tarikatına olan ilgisi arttı ve daha fazla bilgiye ulaşmaya çalıştı. Bu nedenle de kütüphanelerden bu konu hakkında birçok kitap almış ve onları incelemeye başlamıştır. Bu kitapları okuduktan sonra Fatima birçok şeyi sorgulamaya yöneldi.

Qurrat al-Ayn şiir ve yazıları ile öne çıkan bir kadın entelektüel idi. Bazı mektuplar ve makaleleri ‘Zohour Hagh’ kitabının üçüncü bölümünde ve diğerleri ‘Al-kawakib al -Durriyyah’ kitabında Mısır’da bastırılmıştır (Nur muhammadi, 2015, s. 2).

<sup>1</sup> Bu tarikatları incelemek için bknz.Yasin İpek. İran’da Kaçar Türk Hanedanlığı Babilik ve Bahailik, Ekim Yayınları, İstanbul, 2010. Bu tarikat 1840’lı yıllarda İran’da Mirza Ali Muhammed tarafından kurulan Babi tarikatının bir uzantısıdır.

Bahailik İran’da halen yasadışı olduğundan bu tarikatın yazarlarınca yayınlanmış kitaplardaki bilgilerle İran’da basılmış kitaplar arasında çeşitli konularda ciddi anlaşmazlıklar söz konusudur. Aynı şey Qurrat al-Ayn adıyla bilinen Fatima için de geçerlidir. Bu nedenle makalede, Şii ve Bahai tartışmalarını bir kenara bırakıp ve bu tarihsel konuyu dinsel konulardan ayrı olarak değerlendirmeye çalışacağız.

Fatima, Şeyhlik tarikatının liderlerine mektup yazıp onların kadınlar hakkındaki değerlendirmelerini sormuş ve tarikatın kadın hakları konusundaki görüşlerini öğrenmeye çalışmıştır. Seyyid Kazım Rashti de Fatima’nın sorularına mektup ile yanıt vermiş ve ikisi arasındaki görüş alışverişi Fatima’yı kadın hakları konusunda daha detaylı arayışlara itmiştir. Seyyid Kazım Rashti Farima’nın görüşlerini beğenmiş ve bu sebeple Seyyid Kazım Rashti tarafından kendisine “Qurrat al-Ayn” (Göz Nuru) adı verilmiştir (Louwel, 1997, s. 9).

Kadın hakları konusundaki fikirlerinin gelişmesi nedeniyle ailesi ile arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkan Qurrat al-Ayn, bazı durumlarda imamların hadislerini babasına karşı kullanmıştır ve ondan cevap istemiştir. Bir gece Qurrat al-Ayn babası ile girdiği tartışmada Şeyh Ahmet’in öğretilerinden bahsedince babası: “...Cevad seni kayıp bir ruh yaptı” diyerek okuduğu kitaplarla aykırı fikirlere kapıldığı eleştirisini yaptı. Qurrat al-Ayn ise okuduğu kitaplar ile İslam konusunda daha derin bir bilgiye ulaştığını belirtirken, şeyhe duyduğu saygıyı dile getirmiş ve din adamı olan babası ile amcasına yönelik ciddi bir eleştiri getirmiştir: “...Tanrı’nın adamı saygın amcanızın hem alim hem de en dindar olduğunu düşünürsünüz - yine de ikinizde de bu niteliklerin izini bulamıyorum!” İmam Caferi Sadık’ın öğretilerine gülen babasına kızarak: “Ah, babam, bunlar Kutsal İmam’ın sözleridir. Onlarla nasıl alay edip inkâr edebilirsin?” demiştir (Vaseghi, 2006, s. 9).

## 1.2. Qurrat al-Ayn Kerbala Yolculuğunun Sebepleri

Bu tartışmalar sonrasında babasıyla görüşmemesi ve Seyyid Kazım Rashti ile yazışmaları aile çevresinde Qurrat al-Ayn’a yönelik tepkilerin artmasına neden olmuştur. Qurrat al-Ayn Seyyid’i görmek için Kerbela’ya gitmeyi düşünmüştür. Özellikle Şeyhiyye tarikatının fikirleri ve kadınlar konusundaki yaklaşımı Qurrat al-Ayn için cezbedici bir nitelik taşıyordu. Daha sonraki dönemlerde de Şeyhiyye tarikatı hakkında ve onların kadın ve erkeklere dair görüşleri ile ilgili bir çok kitap yazılmıştır, örneğin Abdul Hüseyin Nahid “Meşrutiyette İran Kadınları” kitabında şöyle diyordu:

Kaçar döneminde yeni ekonomik ve sosyal fenomenlerin ortaya çıkması sonucu entelektüel hareketler de ortaya çıkmıştır. Bu hareketler bazen mezhebe bağlıdır. Bu hareketlerinden biri de kadın hakları ve kadın ve erkeğin eşit muamelesidir. Örneğin Şeyhiyyeler 4 eşli evliliğin helal



olduğunu, ancak bu uygulamanın çok kötü bir iş olduğunu söyleyip bu tarikatın kadın ve erkek arasındaki eşitliğe inandığını ve kadınların yeteneklerinin bir erkekten daha az olmadığını ve onu sosyal meselelerden mahrum etmemesi gerektiğini söyledi (Nahid, 1981, s. 10).

Kaçar döneminde İran'da kadınların toplumdaki rolleri ve hakları oldukça sınırlıydı ve bu sadece İran'a özgü bir durum da değildi. İslam coğrafyasında 19. yüzyılda batıdan gelen fikirlerin etkisi yavaş yavaş görünmeye başlasa da, kadın hakları ve kadın-erkek eşitliği konusu henüz Avrupa'da da yeni gelişmekte olan fikirler olduğundan doğuda geniş bir toplumsal etki yaratmamıştı. Şeyhlik tarikatı kadınların haklarına önem verilmişti ancak bu fikirler dönemin yöneticileri tarafından pek dikkate alınmıyordu. O döneme kadar ki genel anlayışa ve geleneklere uygun olmayan bu eşitlikçi fikirler oldukça az taraftar bulabilmişti. Kuran'da eğitim konusunda sadece erkeklere yönelik haklar veya ayrıcalıklar belirtilmemişti. Kadınların da eğitim alma ve bilgiye ulaşma konusunda hakları vardı ancak buna ulaşmak ancak zengin ve ileri gelen ailelerde yaşayan kadınlar için mümkün olabilmekteydi.

Bu nedenle Qurrat al-Ayn Şeyhiyye tarikatının öğretilerine duyduğu ilgi ve sempati nedeniyle bu tarikatın liderlerine ulaşmak ve onlarla konuşabilmek için bazı dinsel öğeleri kullanmayı tercih etti. Qurrat al-Ayn, ailesinin onun Irak'a gitmesine izin vermeyeceklerini bildiği için İmam Hüseyin'in mezarını ziyaret etmek bahanesini kullanarak amacına ulaşmaya çalışmıştı. Molla Muhammed Salih ve Fatima'nın amcası Molla Taghi bu talebe başlangıçta izin vermemişler, fakat aykırı buldukları düşüncelerinden vazgeçeceği umuduyla ona bu seyahat için izin vermişlerdir. Bu seyahatte kız kardeşi Marziye ve birkaç kişi ile birlikte çıkmışlar ve 1843'te Kerbelâ'ya gitmişler (Louwel, 1997, s. 10).

Qurrat al-Ayn İmam Hüseyin'in mezarını ziyaret bahanesiyle çıktığı yolculuğunda Seyyid Kazım Rashti'yi ziyarete gitmiş ancak Seyyid'in öldüğünü ve müritlerinin onun yasını tuttıklarını görmüştür. Seyyid'in evinde kaldığı süre içinde daha önceden görmediği kitapları okuma fırsatı bulmuştur. Bu sırada Molla Muhammed Hüseyin Boshrouyi ile ve daha sonra rüyasında gördüğü Muhammed Ali Bab ile tanıştı. Bundan sonra Babi tarikatına girdi ve bu tarikatın üyelerine verilen 'Hay'<sup>2</sup> unvanını alarak bu unvanı taşıyan ilk ve tek kadın oldu (Hosseini, 2000, s. 189).

Bu aşama Qurrat al-Ayn'ın hayatında önemli bir dönüm noktasıdır. Bundan sonra Seyyid Ali Muhammed Babi tarikatının propagandasını yapmaya başlamıştır. Bazı kaynaklar Babi'nin lehine konuşma ve

---

<sup>2</sup> Babi tarikatının başı olan Seyyid Ali Muhamed Bab ona inananlarına 'Hay' lakabını veriyordu.

propagandasını yaparken perde arkasındaymış diye yazarken bazıları ise hicapsız olduğunu söylemekte ve bu durumun Irak'ta tepki çektiği, dahası Qurrat al-Ayn'ın kovulmasına yol açtığı belirtilmektedir. 1846 yılında Kerbela'da bulunan muhaliflerin içerisinde Şeyhiyye tarikatın liderlerinden birisi Mirza Muhammed Hasan Gohar'dı (Hosseini, 2000, s. 189).

Abulqasim Afnan kitabında, Hz. Tahereh'in <sup>3</sup> arkadaşlık toplantılarında hicapsız bulunduğunu ama yabancıların bulunduğu toplantılarda perde arkasından konuştuğunu belirtiyor. Bazı kişilerin Tahereh'in başörtüsü olmadan toplantıya katılmasından dolayı eleştirildiğinden bahsediyor. Onlar Fatima'nın şeriatı reddettiğini iddia ederken, Fatima'nın destekçileri ise bu hakkın ona Tanrı tarafından verildiğine inanmaktaydılar (Afnan, 1999, s. 23).

### 1.3. Qurrat al- Ayn'ın İran'a Dönmesinin Nedeni

Qurrat al-Ayn'ın başörtüsü giymek istemediği ve yeni yaşam biçimi seçtiği yolundaki değerlendirmeler ve bunlara yönelik tepkiler sonucu Qurrat al-Ayn Irak'tan ayrılmak zorunda kalmıştı, ancak bu fikirlerinden vazgeçtiği anlamına gelmiyordu. Qurrat al-Ayn yandaşları ile Kermaşah'a gelerek burada da propagandasına devam etti. Ancak burada da tepkiyle karşılaştılar, malları ve eşyaları yağmalandı. Qurrat al-Ayn bu olumsuzluklara rağmen vazgeçmedi ve Kermaşah valisine durumu anlattı. Vali Qurrat al-Ayn ve yandaşlarının yağmalanan mallarını alıp onlara geri verdi. Kermaşah'tan Hamedan'a geçip orada da propagandasını sürdürdü. Hamedan'ı terk ettikten sonra doğduğu yere döndü. Babası ve kardeşinin evine yerleştikten sonra onun hikayesi yeni bir safhaya girmiştir (Vaseghi,2006, s. 13).

Qurrat al-Ayn onunla beraber gelen arkadaşlarını misafirhaneye yerleştirdi ve Kazvin'e döndü. Onun dönüşü amcası Mulla Taghi Baraghani'nin öldürüldüğü zamana denk gelmişti. Ali Qodousi olayı şöyle anlatmaktadır:

1848'de 'Majlis Al Muttagin' kitabının sahibi Molla Taghi Kazvini Seyyid Kazım Rashti'yi (Şeyhiyye tarikatı) kafirlik ile suçlamıştı. Bu yüzden Bahailer Molla Taghiyi öldürmek için Şirazlı bir Molla olan Abdullah'ı cesaretlendirmişti. Molla Taghi Kazvini'nin öldürülmesinden sonra bunu sorumluluğunu Molla taraftarları Seyyid Kazım Rashti'ye yüklediler. Molla cinayeti sonrasında katillerinden intikam alınması fikri oldukça güçlü bir talep haline geldi (Qodousi, 1344, s. 76).

<sup>3</sup> Tahereh; Fatima Baraghani'ye verilen başka bir lakaptır. Bahai tarikatı için saygılı olduğu için ona hazret diyorlar.

Seyyid Kazım Rashti'nin en önemli taraftarlarından Qurrat al-Ayn Kazvin'de tutuklandı ve sonuçta Babi'lerin yardımıyla kaçtı ve Tahran'a gitti. Tahran'da Abdul Baha'nın yardımıyla Mazandaran'a sonra da Meşhed'e gitti.

## 2. Yeni Dinin Açıklaması ve Qurrat al-Ayn'ın Rolü

Ali Qodousi'ye göre, Qurrat al-Ayn Tahran'dan ayrıldıktan sonra:

...Qurrat al-Ayn'a olağanüstü bir bağlılığı olan Abdul Baha, birkaç kişiyle beraber onun peşinden gitti. Diğer taraftan, Molla Muhammed Ali Barforoush (Kutsal) ve Molla Muhammed Hüseyin Barforoush ( Bab el – Bab ), bir grupla birlikte Mazandaran' da siyah bayrak <sup>4</sup> ile ayaklanmayı düşündüler. Yeniden diriliş alameti ile kendi hayal güçleriyle yeni bir din ilan etmeyi düşündüler ve onlar 'Badasht' ovasında Hezarjerib'e yakın mükemmel bir yerde toplandılar (Qodousi, 1344, s. 76).

'Badasht' olayı hakkında Bahai kaynaklar ortak bir düşünceye sahiplerdi. Babi tarikatının kaybolması korkusu ve Babilerin lideri Seyyid Ali Muhammed Bab'ın infazından duyulan korku, onun yoldaşları olan Mirza Muhammed Ali Barforoush, Mirza Hüseyin Ali Nuri ve Qurrat al-Ayn'ı harekete geçirdi. 'Badasht' adlı yerde toplanmaya ve Seyyid Ali Muhammed Bab'ın kurtuluşu ve yeni mezhebin kuruluşu üzerinde uzlaşmaya varmaya çalıştılar. Bu mezhebin liderleri arasında fikir ayrılıklarının olduğu belirtilmelidir. Sonunda Qurrat al-Ayn'ın arabuluculuğu sonucunda yeni din ilanına (Babilik) karar verilmiş ve İslam'ın yerine yeni bir din olarak Babilğin yayılması konusunda uzlaşma sağlanmıştır (Mosyo Nicla, 1943, s. 290).

Ali Qodousi bu konu ile ilgili de şunları yazmaktadır:

Hazreti Tahereh, en büyük küstahlık ile Mirza Muhammed Ali Bab'ın yoldaşı Kudus'un sağ tarafına oturdu. Seyircilerin yüzünde korku ve öfke vardı çünkü Tahire'yi başörtüsü olmadan gördüler. Bazı katılımcıların yüzlerindeki korku tarifsizdi. Mevcut olanlardan Abdul Khaleqe İsfahanı, Hazreti Tahire'yi başörtüsüz gördü ve bunun üzerine kendi boğazını yırttı ve bağırarak oradan kaçtı (Qodousi, 1344, s. 78).

Dikkat çekici olan Qurrat al-Ayn yeni dinde artık hicap takmayan ve peçesiz olarak toplumda var olan bir kadın figürünün temsilcisi haline gelmesidir. İran kaynakları Qurrat al-Ayn'ın nasıl ve hangi hicapla konuşma yaptığını

<sup>4</sup>Anlatılanlara göre; dünyanın son kurtarıcısı siyah bayrakla ortaya çıkıyor bu yüzden bu hareket ve Ebu Müslim El- Horasani gibi hareketler siyah bayraklarla oluşuyor.

hakkında detaylı bilgiye sahip değildirler. Fakat şunu belirtmek gerekir ki Kaçar döneminde kadınlar peçesiz gezemezlerdi ve hicapsız çıkmak büyük bir günahı. Qurrat al-Ayn ve onun yaptıklarına baktığımızda, Kaçar döneminde Qurrat al-Ayn'ın kadın hakları konusunda çağının koşullarına meydan okuyan cesaretini görüyoruz.

Kadın hakları konusunda bazı yazarlar sadece bir erkek ve dolayısıyla tek taraflı olarak yargıya varmaktadırlar. Böyle bir yaklaşım birçok açıdan eksiklikler yaratmaktadır. Yabancı yazarlar da kendi kitaplarında ve seyahatnamelerinde İran'daki kadınların durumunu şöyle anlatıyorlar:

Kadınların satışı yaygındı ve aileler yoksulluk ya da yoksulluk bahanesiyle 30-40 Toman<sup>5</sup> karşılığında kadınlarını yabancılara satıyorlar ve hükümet tarafından kadınlara sunulan tek iş fahişelikti (Nahid, 1981, ss. 11-12).

Açıkça görülmektedir ki o dönemde İran'daki kadınlar için fazla bir seçenek yoktu. Qurrat al-Ayn bu düzene bir anlamda meydan okumuş ve kadın hakları konusunda İran'da öncü olmuş bir isimdir. Qurrat al-Ayn 'Badasht' toplantısından sonra tutuklanmış ve Tahran emniyetinden sorumlu kişinin evinde hapis cezasına çarptırılmıştır.

Tahire; 'Badasht' tan sonra tutuklanıp Tahran'da Mahmut Hanın evinde hapsedildi, ancak hedeflerini terk etmedi ve hiç bir zaman susmadı. Şehirli kadınlar onun sözlerini duymak için bahane bulup Şerif'in evine gidiyorlardı. Bir gün Şerif'in evinde kutlama oldu. Şerif'in oğlu için bu kutlamaya şehrin önemli kadınları davet edilmiş, enstrümanlar çalınmış şarkılar söylenmiş ve bu sırada Tahire de konuşmuştur. Onun konuşmasından dolayı şarkıcılar şarkıyı bırakmış ve herkes onun sözlerini dinlemiştir... (Vaseghi, 2006, s. 19).

Bu hapislik süreci Nasereddin Şah'ın suikastına kadar devam etmiştir. Nasereddin Şah bir gün Sahebgharaniye sarayına çıkarken, yolda üç Babinin suikastına uğramış ancak bu suikastı zarar görmeden atlatmıştır. Üç Babi üyesi tutuklanmış ve daha sonra acımasız bir şekilde öldürülmüşlerdir.

### 2.1. Qurrat Al- Ayn'ın Ölümü

Qurrat al-Ayn'ın Babi tarikatına giriş nedeni bu tarikatın kadınlara çeşitli haklar veriyor olmasıydı. Qurrat al-Ayn'ın öldürülmesi ve infaz edilmesi hakkında tüm hayatında olduğu gibi belirsizlikler vardı (Fouwriye, 2006, ss. 84-85). Bu konuda çok farklı hikâyeler anlatılmasına rağmen üzerinde fikir

---

<sup>5</sup>İran para birimi

birliği kurulan husus Qurrat al-Ayn'ın idam edilmesinin Nasir al-Din Şah'ın suikast girişimden sonra olduğudur. Qurrat al-Ayn 1852'de nasıl öldürüldüğü ile ilgili birkaç hikaye vardır. Aşağıda bu farklı yorumların bazılarından bahsedeceğiz. Örneğin; Madam Karla Sorna, bu konuda şöyle yazmaktadır:

Qurrat al-Ayn; korkusuz bir kadındı ve inancından hiç vazgeçmedi. Bu nedenle boğuldu. Polis şefinin emriyle cesedini yaktılar. Ölmeden önce Qurrat al-Ayn polis şefinin korkunç bir şekilde öleceğini öngördü. Bu ölüm yaklaşık olarak on iki yıl sonra gerçekleşti. Tahran'daki 1863 kıtlık isyanında polis şefini tutukladılar daha sonra şahın emriyle önce sakalını kopardılar ve sonra idam ettiler (Madam karla Sorna, 1983, s. 45).

Diğer yazarlara göre ise Qurrat al-Ayn, Tahran Şef'inin evini terk etmeden önce temiz bir elbise giydi ve gül suyu sürdü. Onu bir bağa götürdüler. Birçok kişi onu öldürmekten kaçınca, siyah bir köleye emir verdiler. Köle de bir kumaş ile onu boğdu ve vücudunu kuyuya attı (Vaseghi, 2006, s. 9).

Dünyadaki kadınlar kendi haklarını aramaya başladıkça, İran'da Kaçar hanedanının hüküm sürdüğü bu dönemde Qurrat al-Ayn, erkekler ve kadınlar arasında eşitlik olması için çeşitli çağrılarda bulundu ve bu çağrılar nedeniyle öldürüldü.

## 2.2. Qurrat al-Ayn Hakkında Yorumları

Qurrat al-Ayn'ın ölümünden sonra onun hakkında bir kaç önemli yazı ve konuşma yapıldı. Örneğin; Toronto Konferansı'nda Farzaneh Milani tarafından bir makale (Tahereh, Badasht ve Seneca falls) sunuldu.<sup>6</sup> Bu makalede Seneca Falls'daki Elizabeth Cady Stanton ve Badasht'taki Qurrat al-Ayn arasında bir karşılaştırma yapıldı. Farzaneh Milani, Qurrat al-Ayn'nın toplumsal cinsiyet ayrımcılığına karşı çıktığını ve hedefleri için idam edilen ilk İran'lı kadın olduğunu belirtmiş. Fakat bazı yazarlar Farzaneh Milani'ye bu konuda karşı çıktılar. Söylenenin aksine Qurrat al-Ayn'ın eşitlik hakkını istemesinden dolayı değil tarikatlara katıldığından ve amcasını öldürdüğünden dolayı idam edildiğini söylediler (Yas, 1390). Fakat bu yazarlar şunları da göz önünde bulundurmalıdır ki; Qurrat al-Ayn, Badasht'tayken o dönemdeki İslam'ın ayetlerine<sup>7</sup> göre bir kadının dinden çıkması ve başka tarikatlara girmesi onun idam cezasına değil hapis cezasına

<sup>6</sup> İncelemek için bkz. <http://bahairesearch.org/article>

<sup>7</sup> Bu bağlamda Kur'an Kerim'de örneğin Bakara suresi 217.ayetinde ve Âl –i İmrân suresi 79.ayetinde de mürted kadın hakkında şunlardan bahsediyor; 'Eğer bir kadın mürted olursa, İslam ona daha yumuşak bir ceza verir. Mürted bir kadını öldürülmez ama tövbe etmeye zorlanır. Eğer tövbe ederse serbest bırakılır, aksi takdirde hapiste kalır, namaz zamanında kırbaçla vurulur.

çaptırılmasını gerektirmekteydi ve Qurrat al-Ayn da bunu biliyordu (Musavi, 2012, s. 4).

Fakat şuraya dikkat çekmek gerekir ki, Qurrat al-Ayn'ın amcasının cinayetinin başka bir kişi tarafından gerçekleştirildiği ispatlandığı için bu bahaneyle ona idam cezası verilmesi oldukça garip görünüyor.

Bazı kadınlar Babi, tarikatının kadınlar hakkındaki düşüncelerinden dolayı, bu tarikata katılmak istiyorlardı. Qurrat al-Ayn olarak bilinen Zarrin Taj Babi tarikatına giren en ünlü kadınlardan birisidir. Qurrat al-Ayn güçlü bir şair, yazar ve Bab hareketinin tek kadın liderleridir. Qurrat al-Ayn yolundan giden diğer kadınlar arasında Rostama'da vardı. 1850'de Zanjan Ayaklanmasının yer alan Rostama, ok atmakta ve kılıç kullanmakta da çok yetenekliydi (Nahid, 1981, s. 12).

Kaçar döneminde kadın şairler arasında Qurrat al-Ayn'da önemli yere sahiptir. Birçok şiiri mevcuttur ve bu şiirler daha sonra derlenip kitap olarak yayımlanmıştır(Vaseghi, 2006, s. 2). Bugüne kadar birçok yazar Qurrat al-Ayn şiirlerinin gazetelerde yayımlanması yasak olmasına rağmen çeşitli atıftlarda bulunmuşlardır. Örneğin; Parvin Dergisinin 1381 tarihli sayısında Qurrat al-Ayn ve şiirleri hakkında şöyle bahsediliyor;

... Son olarak, Qurratal-Ayn lakaplı Tahire'nin şiirlerinden vazgeçemedik. şiirleri bizi kendine çekiyor. Huzursuzluğu ve heyecanı bizi şaşırtıyor. şiirlerinden okunan acılar ve yanlış yolda oluşu bizi ve insanları üzüp, umutsuz bırakıyor. Biz sadece hayatının edebi yönünü ele aldık. Müslüman olduğumuzdan dolayı kimseyi hakir görmüyoruz fakat yine de 'Eşhedü en lâilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve rasülüh' dememiz gerekir (Bayat, 1381, ss. 1-2).

Bazı yazarlar Qurrat al-Ayn'ın artık tarikatı ve dini işleri dışında bir edebi kişiliğinin olduğunu kabul ettiler. Aynı zamanda önemli bir kadın hakları savucusuda olduğunda fark ettiler. Ravandi'nin kitabında şöyle bahsetmiştir:

Kadınların özgürlüğü konusunda cesurca mücadele eden ilk kadın Qurratal-Ayn'dır. Nasir al-Din Şah'ın acımasız ajanları tarafından öldürülmüştür. Daha sonra kadınların mücadelesi bitmemiştir ve yavaşça devam etmiştir (Ravandi, 2003, s. 211).

Bu bağlamda Qurrat al-Ayn'ın söylemlerinden ziyade yaptığı davranışlarla kadınlara her konuda bir rol model olup yol göstermeye çalıştığı açıkça görülmektedir. Örneğin açık bir ifadeyle kadınların bilimle uğraşması gerektiğini söylememiş olsa da okuduğu kitapları araştırmak üzere babasıyla tartışıp Kerbelâ'ya gitmiştir.

**SONUÇ**

Makalenin başında nasıl genel olarak kadın haklarını tartışmaya başladıysak aynı şekilde bitirmeliyiz. Mary Estill; liberalizm düşüncesine inanan ve önde gelen kadın hakları Savucularından biridir ve kitabında şu sorulara değinmiştir:

Bir ülkede mutlak egemenlik gerekli değil ise o zaman neden ailede gereklidir? Eğer ailede gerekli ise neden ülkede gerekli değildir? Eğer tüm insanlar özgür doğuyorsa neden tüm kadınlar köle olarak doğarlar? neden tümü köleleştiriliyor, belirsizlikle yaşıyor ve kaderini de erkeklerin elinde bulması bekleniyor (Vatan dost, 2006, s. 13).

Bazı kişiler Qurrat al-Ayn'ı sahtekar bir kadın gibi gösterip onu aşağılıyorlar. Eğer onu bir Babi tarikatı üyesi olarak değil de bir kadın olarak görebilsek on dokuzuncu yüzyılda İran'da yalnızca özgürlük ve eşitlik isteyen bir kadın olduğunu da fark edebiliriz. Bu bağlamda Kaçar toplumunu 18. ve 19. yüzyıllarda incelendiğinde, Qurrat al-Ayn'ı anlayabilmek daha kolay olacaktır. Çünkü o İran'daki kadınlar gibi yaşamak istemedi, erkeklerle eşitlik arzusu nedeniyle önceki dinini ve geçmişteki alışkanlıkları geride bırakıp yeni amaçlar için Irak'a gitti. Bu dönemde çoğu kadının tüm görevi çocuk doğurup büyütmeğe Qurrat al-Ayn bu yaşamı tercih etmek yerine özgürlük ve eşitliği seçmiştir. Sürekli Qurrat al-Ayn'ın Babi tarikatına dahil olması hakkında yazılar yazmak ve onu eleştirmek yerine Kaçar dönemindeki kadınların hiçbir hakka sahip olmadığını ve toplumda var olmalarının engellendiğini hesaba katmak gerekir. Kaçar dönemindeki bazı kadınların, onlara eşitlik hakkı veren tarikatlara katılmak istemelerinin nedeni ancak bu bakış açısı ile daha iyi tahlil edilebilir.

Qurrat al-Ayn'ı yaşadığı dönemde kadın hakları mücadelesi veren önemli bir kişilik olarak görmek daha akla yatkın görünmektedir. Çünkü o, kadınların oldukça kısıtlandığı bir dönemde İran'da erkekler ve kadınlar arasında eşitlik çağrısında bulunan, kadınların da eğitime katılmasının gerekli olduğunu savunan ve hicabın zorunlu olmasına karşı çıkan ilk kadın hakları savunucusu olmuştur. O zamanın koşullarına göre birçok insanın Babi gibi tarikat ve örgütlere katılması mantıktan uzak değildir. Kaçar döneminde çoğu erkekler de bu tarikatlara destek vermiş veya Mason gibi örgütlere katılmışlardır. Öyleyse Qurrat al-Ayn'ı tek başına bu suçtan yargılamak tarihsel adaletten uzaktır.

**KAYNAKÇA**

- Afnan, A. (1999). *Chahar resale tarikhi darbare Tahereh* (Tahere hakkında dört tarihsel inceleme). Tahran: Asre Jadid Yeni Yayınevi.
- Bayat, M. (1381). (*Gar be to Oftad Nazaram Chehre be Chehre Mou be Mou*). Parvin Azar, Vol: 10, pp.1-1.
- Bülent, D. (1972). *Kadınların siyasal hakları*. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Sayı: 4 Cilt: 23, 1972.
- Fouwriye, J. (2006). *3 sal dar darbar İran* (İran hükümeti içerisinde üç yıl). Tahran: Alam Yayınevi.
- Hajari, A. (2003). *Feminist jahani va chaleshaye pishrou* (Küresel feminizm ve önümüzdeki zorluklar). Kum: Seminar Çalışmalar Yayınevi.
- Hosseini, N. (2000). *Hız Tahereh* (Hız Tahere). Kanada: Bahai Eğitim Enstitüsü.
- Louwel, J. (1997). *Tahereh* (Tahere), Miou Sabit Çeviri. İmjez International.
- Madam karla Sorna. (1983). *Adamha va aiinha dar İran* (İran'daki insanlar ve inançlar). Tahran: Zerve yayınevi.
- Mary Wollstonecraft. (2010). *A vindication of the rights of woman*, (first published 1792). Paris: Cambridge University Press.
- Mosyo Nicla. (1943) *Mazahebe melale motamaden tarikh Seyyed Ali Mohammad marouf be bab*, (Uluslararası dinler; Bab olarak bilinen Seyyed Ali Muhammed'in Tarihi). Paris.
- Musavi, K. (2012). *Vaghe Badasht ya naghsh Qurrat al-Ayn* (Badasht Olayı ve Qurrat al-Ayn'in rolü), Bahai Araştırma Enstitüsü.
- Nahid, A. (1981). *Zanan İran dar jonbeshe mashroute* (Anayasa Hareketi İranlı Kadınlar). Tebriz: Ehya Yayınevi.
- Nur muhammadi, M. (2015). *Qurrat al-Ayn, zendegi, aghide ya marg* (Qurrat al-Ayn'in görüşümü, hayatı ve ölümü), Tahran: Moasese Gostaresh Farhang va Motaleat.
- Qodousi, A. (1344). *Taghir ahkam dar maslake Babiyat* (Babi'nin ve hükümleri değiştirmesi). Tahran: Portal Jame Olume İnsani Yayınevi, Vol:4, pp.75-86.
- Ravandi, M (2003). *Tarikh ejtemai İran* (İran'ın sosyal tarihi). Tahran: Nigah Yayınevi.
- Vaseghi, S. (2006). *Ashar fatemeh Zarrin-Taj* (Zarrin Taj'ın divan şiirleri). Tahran: Bonyade Ketabhaye Sokhte Iran Yayınevi.
- Vatan dust, G (2006). *Zan İrani dar nashriyat mashroute* (Anayasa yayınlarda kadın konusu incelenmesi). Tahran: Araştırma Enstitüsü Ve İnsanlık Yayınevi.
- Yas.(1390). (*Naghd Tahereh, Badasht va sencafallas*) (Tahereh, Badaşt ve Seneca Falls eleştirisi) <http://bahairesearch.org/article/>, Bahai Araştırma Enstitüsü.



<b>Makale Bilgisi:</b> Akdeniz, E. (2020). Akhisar Hastane Höyüğü ve Bu Kazıda Bulunan En Erken Seramikler. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 204-224.	<b>Article Info:</b> Akdeniz, E. (2020). Akhisar Hastane Höyük and the Earliest Ceramics from This Excavation. DEU Journal of Humanities, Volume: 7, Issue: 1, pp. 204-224.
<b>Kategori:</b> Araştırma Makalesi	<b>Category:</b> Research Article
<b>Gönderildiği Tarih:</b> 09.10.2019	<b>Date Submitted:</b> 09.10.2019
<b>Kabul Edildiği Tarih:</b> 28.02.2020	<b>Date Accepted:</b> 28.02.2020

## AKHİSAR HASTANE HÖYÜĞÜ VE BU KAZIDA BULUNAN EN ERKEN SERAMİKLER

Engin Akdeniz\*

### ÖZ

Hastane Höyüğü, Manisa'nın Akhisar İlçe merkezindedir. Adını, üzerine inşa edilen Devlet Hastanesi'nden almıştır. Höyük, 355 m. (kuzeydoğu-güneybatı) x 360 m. (doğu-batı) boyutlarındadır. Bugünkü ova seviyesinden yaklaşık 10 m. yüksekliğindedir. Evliya Çelebi'nin belirttiğine (Seyahatname) göre etrafı surla çevrilerek bir kaleye dönüştürülmüştür. Hastane Höyüğü, modern zamanlardaki inşaatlar sebebiyle tahrip edilmiştir. Höyükteki Erken yerleşimin Son Neolitik Dönem'den başlayarak devam ettiği anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Lydia, Manisa, Akhisar, Thyateira, Hastane Höyüğü

## AKHİSAR HASTANE HÖYÜK AND THE EARLIEST CERAMICS FROM THIS EXCAVATION

### ABSTRACT

The Hastane Höyük is in the center of Akhisar county of Manisa's. Which takes its name from the Public Hospital built on it. The mound is 355(northeast-southwest) x360 (east-west) metres in size. And 10 metres high from today's plain level. In Evliya Çelebi (Seyahatname) the mound it had been converted into a castle surrounded by walls. Hastane Höyük became a serious damage because of massive construction works at modern times. It is understood from the findings that the early settlements had continued starting from the Late Neolithic Period.

**Keywords:** Lydia, Manisa, Akhisar, Thyateira, Hastane Höyüğü

\* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, engin.akdeniz@deu.edu.tr, ORCID:0000-0001-9217-7302

**GİRİŞ**

Verimli topraklar ile yeraltı kaynaklarına sahip olan, Batı Anadolu'da farklı yönlerden gelen yol güzergâhlarının kavşak noktasına kurulan Akhisar ilçemiz, kuzey ve doğusundaki daha yüksek rakımlı topoğrafyaların ve karasal iklimin geleneksel Ege coğrafyasıyla kesişme noktasındadır. Zeytin başta olmak üzere günümüzde de tarımsal üretimin devam ettiği bu bereketli toprakların özellikle antik ve geç antik dönemlerde önemli bir ticaret ve ekonomik merkez olduğu tarihsel kayıtlardan anlaşılmaktadır. Keten üretimi, yün üretimi, çömlekçilik, dericilik (ayakkabıcılık), bakırcılık Roma İmparatorluğu zamanında Thyateira'nın en önemli iş kollarıydı. Yakın tarihlerde geçmişte çok uzun yıllar öncesine dayanan tütün üretiminin çeşitli sebeplerle azalması ilçede bilimsel destekli zeytin yetiştiriciliğine olan yönelimi arttırmış, farklı hava koşullarının birleşme noktasındaki ilçedeki zeytin üretimine ayrı bir kalite kazandırmıştır. Akhisar'ın tarihin pek çok döneminde zengin bir yerleşim haline gelmesini sağlayan bu verimli topraklarda tarımsal üretim devamı, tarım arazilerinin sanayi tesislerine terk edilmemesi, Kum Çayı ve Gördük Çayı başta olmak üzere bu yöredeki akarsulardaki kirliliğinin daha ileri boyutlara ulaşmaması, uzun yıllarını bölge topraklarında arkeolojik çalışmalara adayan bir ekip olarak en büyük beklentimizdir.



**Harita- Hastane Höyüğü'nün Batı Anadolu'daki konumu**

Arkeolojik açıdan Akhisar ilçesi, Thyateira antik kenti dolayısıyla özellikle Erken Hristiyanlık Dönemi ile ilgili çalışmalar yapanların sıklıkla ziyaret ettikleri ve incelemelerde buldukları bir yerleşim olmuştur. Bunun en büyük sebebi İncil'de adı geçen Batı Anadolu'daki ilk yedi Hristiyan topluluğundan birisinin Thyateira'da (Thyatira) yaşadığının bilinmesidir. Antik kente yönelik ilk araştırmaların tarihi 17. yüzyıla değin uzanmaktadır. Batılı gezgin ve seyyahların yanı sıra 1671 yılında ilçeye gelen Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde dahi ilçedeki arkeolojik kalıntılardan söz edilmektedir (Akdeniz ve Akdeniz, 2017, s.2). Buna karşın Akhisar ve çevresinin hangi tarihten itibaren iskan edildiği konusu ancak yakın zamanlarda yapılmaya başlanan yüzey araştırmalarıyla netlik kazanmaya başlamıştır. Bununla birlikte, ilçenin tarihinin ne kadar eskiye dayandığı konusunda şüphesiz en somut bilgilerinin bilimsel arkeolojik kazılarla sağlanabileceği düşüncesiyle hareket edilerek 2011 yılında başlayan Thyateira kazılarında antik kentin yayılım sahası içerisinde kalan ve bir dönem akropol, bir dönem nekropol olarak kullanıldığı da anlaşılan Hastane Höyüğü'nde yapılmakta olan çalışmalar ilçenin erken dönemlerinin

araştırılması için en önemli dayanak noktası olmuştur. Evliya Çelebi'nin eserinde "Akhisar Kalesi" başlığı altında anlattığı kısımda verdiği bilgiler bugünkü Hastane Höyüğü'nde açığa çıkmaya başlayan kalıntılara ait olmalıdır (Akdeniz ve Akdeniz, 2017, s.7).

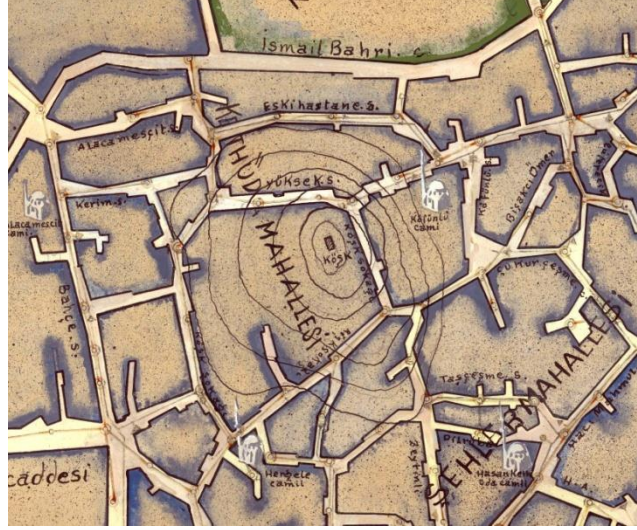
Akhisar İlçe merkezinde, Kethüda Mahallesi'ndeki Hastane Höyüğü, Thyateira antik kentinin yayılım sahası içindedir. Uzun yıllar boyunca Akhisar halkına hizmet verip görevini ilçe merkezinde ve yakınındaki ovada iki ayrı noktada yeni yapılan binalara devrettikten sonra boşaltılan, mülkiyeti Sağlık Bakanlığı'ndan Kültür ve Turizm Bakanlığı'na geçen, ardından ilgili mevzuat hükümleri kapsamında yıkılan eski Devlet Hastanesi bu höyüğün üzerine inşa edildiği için höyük "Hastane Höyüğü" adını almıştır<sup>1</sup>.

1934 yılına ait Akhisar ilçesi yerleşim planı, ilçedeki pek çok alan gibi Hastane Höyüğü'nün de oldukça başarılı bir şekilde izohips eğrileriyle birlikte gösterildiği ilk çalışmadır (Resim 1)<sup>2</sup>. Bu plan üzerinde de görüldüğü şekilde höyüğü içine alan mahalle "Kethüda" adıyla anılmaktaydı. Plan incelendiğinde höyüğün zirve kısmında yer alan ve planın çizildiği tarihlerde "köşk" adıyla anılan yapı dikkat çeker. Bu yapı, höyüğün etrafındaki üç sokağa da ismini vermiş olup, o tarihlerde her üç sokağın da "Köşk Sokağı" olarak anıldığı anlaşılmaktadır. Hatta uzun süre bu adlandırma çevrede yaşayanları da kapsayıp bu bölgede yaşayan Akhisarlılar, diğerleri tarafından "Köşklüler" adıyla anılmıştır. Köşk adlandırmasına sahip bu yapının tarihinin ne kadar erkene indiğini kesin olarak bilmesek de bu konuda çeşitli yorumlar yapılmaktadır. Bu konuda elimizdeki tek kesin bilgi, Selimzade Ahmet Ragıp Bey'in höyük üzerinde geniş bir araziyi satın aldığı, 1892 yılında bu noktaya büyük bir bina inşa ettirdiği, Ragıp Bey ile büyük oğlu Mehmet Bey'in bir süre bu yapıda yaşadıkları kayıtlarda mevcuttur (Satış, 1994, s.336). Bu yapı, yukarıda bahsedilen köşk olmalıdır.

---

<sup>1</sup> Bu vesileyle izin ve yardımlarından ötürü Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü ile Akhisar Belediye Başkanlığı'na, katkılarından ötürü Dr. Öğr. Üyesi Rafet Dinç'e teşekkür ederim.

<sup>2</sup> 1934 tarihli Akhisar ilçe planından haberdar olmamızı sağlayan Akhisar Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürü Nadir Güven'e teşekkür ederim.



**Resim 1 - 1934 yılına ait Akhisar ilçesi yerleşim planı üzerinde Hastane Höyüğü ve çevresi (kaynak Akhisar Belediye Başkanlığı)**

Höyüğü adını veren Devlet Hastanesi binalarının inşaatı 1950 yılında başlamış ve ilk haliyle hastane 70 yatak kapasiteli küçük bir sağlık merkezi olarak 1954 yılında hizmete açılmıştır (Resim 2, 3, 4). Hastanenin 1950 ila 1954 yılları arasında inşaatlar sırasında çekilen fotoğraflarda köşk tanımlamasına uyan yapı arka planda görülmektedir. Köşkün hangi tarihte yıkıldığı bilinmemektedir. Özellikle 1976 yılında birkaç bina ilave edilmiş ve böylece hastane uzun yıllar kullanılacak son şeklini almıştır. Bu zaman diliminde köşkün yıkılmış olması muhtemeldir. Akhisar İlçesi'nin giderek artan nüfusuna hizmet vermekte zorlanan hastane binalarına 1990'lı yılların başında yeni binalar yapılması gündeme geldiğinde Manisa Müzesi'nin höyük üzerinde kazı yapmasına karar verilmiştir. Höyüğün, tarihi Hergelen Camii ve Hergelen meydanına bakan güneybatı kesimlerinde 1990'lı yılların başlarında Manisa Müzesi elemanları tarafından arkeolojik kazı yapılmıştır. Bu kazı kısa süreli olsa da höyüğün içerisindeki kültür varlıklarının kısmen anlaşılmasına, alanın SİT ilan edilmesine vesile olması bakımından sonuçları önemlidir. Manisa Müzesi tarafından yapılan ve henüz yayınlanmayan bu kazıda bir gladyatör mezarı açığa çıkarılmış, karışık dolgu içerisinde İlk Tunç Çağı'na tarihlenen seramik buluntuları ele geçmiştir. Bu çalışmalar höyükteki bilimsel arkeolojik kazılar başlamadan önce, höyüğün erken dönemleri hakkındaki en önemli bilgileri oluşturmuştur (Satış, 1994, s.151; Akdeniz, 2014b, s.25).



**Resim 2 - Akhisar Devlet Hastanesi'nin 1950-1954 yılları arasında inşaatı sırasında çekilen fotoğraf (kaynak Akhisar Belediye Başkanlığı)**



**Resim 3 - Akhisar Devlet Hastanesi Höyüğü'nün havadan görünümü, (kaynak THK Akhisar Şubesi)**



**Resim 4 - Akhisar Devlet Hastanesi Höyüğü'nün, güneydoğudan görünümü**

Manisa Müzesi elemanları tarafından gerçekleştirilen bu kazının ardından höyüğün kalan kısımlarının koruma altına alınması amacıyla ilgili mevzuata uygun girişimlerde bulunulmuş ve höyüğün arkeolojik SİT kapsamında korunması için çalışmalar başlatılmıştır. Bu işlemler yapılırken höyüğün o dönemde kullanılmaya devam edilen hastane bahçesinin duvarları SİT alanı sınırı olarak önerilmiştir. Bu durumda, kuzey güney 120xdoğu batı 110 m. ölçülerindeki bir alan arkeolojik SİT kapsamında koruma altına alınmıştır. Fakat bu durumda höyüğün ancak 1/3'lük bir bölümü SİT alanı ilan edilmiştir. Höyüğün gerçek yayılım sahası içerisinde olan fakat SİT dışında kalan bölümünde yaptığımız incelemelerde pek çok tarihi kalıntı da mevcuttur. Bunlar arasında Hastane Höyüğü'ndeki yapılara ait devşirme parçaların kullanıldığı, 1316 tarihli (?) Köfönlü (Kara Mehmet) Camii ve giriş kısmı ile kapısı sağlam vaziyetteki sinagog kalıntısı da vardır.

Bilindiğı üzere, 1959-60'ta Balıkesir'in yanı sıra Manisa, Akhisar Ovası ve çevresini de içine alan geniş kapsamlı yüzey araştırmaları İngiliz Arkeoloji Enstitüsü adına D. French tarafından gerçekleştirilmiştir. Bölgenin özellikle Prehistorya ve Protohistorya amaçlı kapsamlı yüzey araştırmalarının yapıldığı bu çalışmalarda Hastane Höyüğü'nden söz edilmemektedir (French, 1969, s.41-98). Bunun en büyük sebebi, Kethüda Mahallesi ve çevresindeki yoğun yapılaşma olmalıdır. İlk Türk iskan döneminden başlamak üzere Kethüda Mahallesi ile mahallenin çevresinin yoğun şekilde imara açılması, höyük üzerine hastane binalarının yapılması, hastane bahçesinin büyük kısmının asfalt ile kaplanması, höyük üzerinde zemini asfalt ya da beton kaplı yol ve otopark alanları oluşturulması, sonraki tarihlerde mahallenin ruhuna aykırı daha yüksek katlı inşaatların yapılmış olması, bu yapıların ova seviyesinden yaklaşık 10 metre yüksekliğe sahip höyüğün etrafını adeta yüksek bir set gibi çevirmesi höyüğün saptanmasını engellemiştir.

Kethüda Mahallesi'nin geleneksel yapıları pek çoğunun derin bir temeli dahi olmayan, dolayısıyla höyük yüzeyine çok fazla müdahale etmeyen bir ya da iki katlı ve bahçeli Türk evleridir. Fakat bu tahribat sürecinde çevredeki mahallelerde yer alan söz konusu yapıların bir kısmı yıkılmış, boşalan alanlara Akhisar'ın geleneksel mimarisinden farklı nitelikte çok katlı binalar inşa edilmiştir. Höyüğün gerçek boyutlarını, yayılım sahasını tespit edebilmek amacıyla kazının başladığı ilk yıldan itibaren ekibimiz tarafından çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Soyadını da mesleğinden alan bir ailenin soyundan gelen Topoğraf Agah Şerif Topoğraf başkanlığında bir ekibin yaptığı ölçüm ve incelemeler sonucunda ise höyüğün gerçek boyutlarının kuzeydoğu-güneybatı yönünde 355 m., doğu-batı yönünde ise 360 m. olduğu saptanmıştır (Akdeniz, 2014, s. 124). (Resim 5). Günümüzde SİT alanı kapsamında kalan bölüm ise 120xdoğu batı 110 m. boyutlarındaki kısımdır. Höyüğün SİT alanı içerisindeki bölümünü oluşturan eski hastane binasının bulunduğu alanının topografik yapısı da ciddi şekilde müdahale edildiğı görölmektedir. İstinat duvarları ve yol yapımı çalışmaları sebebiyle

özellikle batı bölümü orijinal eğimini yitirmiş, zaman içerisinde hastanenin kalorifer atıkları ve hatta dışarıdan getirilen molozla doldurularak batı yönünde 3 büyük seki oluşturulmuştur. Höyüğün doğu, kuzey ve güney uzantıları ise büyük ölçüde günümüzdeki evlerin altında kalmıştır. Höyüğün üzerindeki devlet hastanesi ihtiyacı karşılamayınca ilçenin batısında ovalık araziye yeni bir hastane yapılmış, Mustafa Kirazoğlu Hastanesi ile bu yeni hastane kullanılmaya başlanmıştır. Bu süreçte eski hastane terk edilmiş, küçük bir bölümü Anne Çocuk Sağlığı Merkezi, Sağlık Ocağı ve Sağlık Grup Başkanlığı olarak kullanılmıştır. Bu kurumların da ayrılmasıyla binaların Kültür ve Turizm Bakanlığı'na devri sağlanmıştır. Binaların yıkımı ilgili kurul kararına dayanarak 2018 yılı Ocak ve Şubat aylarında Manisa Müzesi ve Kazı Başkanlığı denetiminde gerçekleştirilmiştir.



**Resim 5 - Akhisar Hastane Höyüğü'nün gerçek yayılım sahası**

Thyateira antik kentinin kuzeydoğu yönündeki yayılım sahası içerisinde yer alan Hastane Höyüğü'nün farklı dönemlerde bu kentin nekropolü ve akropolü olarak kullanılmış olabileceği belirtilmektedir (Duyuran, 1974, s.20; Satış, 1994, s.151). Ekibimizin sürdürdüğü kazılarda bu konuların aydınlatılmasına fayda sağlayabilecek verilere ulaşılmıştır. Höyüğün zirve kısmında 2019 yılı kazı sezonu sonuna kadar tespit edilen mezar sayısı 67, defin sayısı ise 69'dur. Farklı özelliklerdeki bu 67 mezarın inşa tekniği açısından dönemsel saptama yapılabilecek özellikler sergilememesi, mezarlara pek fazla armağan bırakılmaması, bırakılan mezar armağanlarının ise bilimsel değerlendirme yapılabilecek nitelikte olmaması mezarların tarihlendirmesini güçleştirmektedir (Akdeniz, Şahin ve Erön, 2014, s.127-129; Akdeniz ve Erön, 2016, s.83). Ancak tespit edilen az sayıdaki nitelikli buluntu mezarların en azından sınırlı bir bölümünün M.S. 10-12. yy.'lar arasında ait olabileceğini düşündürmektedir.



Hastane Höyüğü ile ilgili olarak yukarıda bahsedilen bir başka konu antik kentin akropolü olarak kullanılmış olmasıdır. Kazının ilk yıllarında hastane bahçesinde, höyüğün zirvesindeki mezarların hemen altında tespit edilen anıtsal bir yapıya ait kalıntılar ilkin sunak olarak yorumlanmıştır. Ancak ilerleyen kazılarda bu yapının özellikleri ayrıntılı olarak ortaya çıkmaya başlayınca bu kalıntıların tapınağa ait olduğu anlaşılmıştır (Resim 6 ve 7). Giriş kısmı doğu yönünde olmak üzere batıya doğru uzanan bu tapınağa ait kalıntılarının bir bölümü ile yapının doğu girişini oluşturduğu anlaşılan krepis sıraları ortaya çıkarılmaya başlanmıştır (Akdeniz, Şahin ve Erön, 2014, s.129-130; Akdeniz ve Erön, 201, s.83, 84). Çalışmalarda yapının doğu cephesindeki krepis sıralarından altı tanesi yerinde tespit edilmiştir. Ancak günümüze ulaşmayan en az bir basamak sırasının daha olması gerekmektedir. Söz konusu basamakların görülen kısımları 21 cm. yüksekliğinde ve 43.1 cm. derinliğindedir. Tapınağın basamakları ayrıntılı incelendiğinde basamağa ait taş sıralarının 80 ila 140 cm. arasında değişen uzunluğa sahip oldukları, krepise ait taş sıralarının dışarıdan görülen bölümlerinin mermerden, mermerin altında kalan görünmeyen kısımlarının ise kumtaşından yapıldığı saptanmıştır. Fakat yapılan ayrıntılı jeolojik incelemelerde mermer kaplamanın altında kalan kısımların kumtaşına çok benzeyen dasit kayaçlarından yapıldığı netlik kazanmıştır<sup>3</sup>. Mermer bloklar ortalama 58.4 cm, dasit blokların ise 63 cm derinlikte olacak şekilde yerleştirilmiştir. Bu bloklar birbirlerine yatay eksende 19 ila 20 cm. uzunluğundaki demir kenetlerle bağlanmış ve boşluklara kurşun dökülmüştür.



**Resim 6 - Akhisar Hastane Höyüğü üzerindeki tapınağın kuzeydoğudan görünümü**

<sup>3</sup>Verdiği bilgiden ötürü Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ziya Görücü'ye teşekkür ederim.



**Resim 7 - Akhisar Hastane Höyüğü, tapınağın güneydoğu köşesi**

Tapınağın kullanımının sona erdiğini düşündüğümüz M.S.5 yüzyıl ve sonrasındaki birkaç yüzyıl boyunca ve Erken Bizans Döneminde höyüğün zirve kısmındaki bu tapınağın ve çevresindeki eklentilerinin durumu belirsizdir. Yukarıda bahsedilen Hristiyan mezarlarının kaldırılmasının ardından tapınak sahası ve çevresinde, tapınağın kullanımının sonra erdiği dönemlerde tahrip edilmiş vaziyette, tapınağa ait mimari ve mimari plastik parçalarına çok yoğun miktarda rastlanmıştır. Bu tahribatın M.S. 8. yüzyılın ilk yarısında başlayan ve Bizans'ın Karanlık Çağı diye anılan İkonaklazma Döneminde gerçekleştirildiği önerilebilir. Höyükte açığa çıkarılan mezarlarda tapınağa ait parçalarla birlikte az sayıda Orta Bizans mimari ve plastik parçaları da kullanılmıştır. Orta Bizans Dönemine, M.S. 10. yüzyıla tarihlenen parçalar bu süreçte höyük zirvesindeki yerleşimin kanıtıdır. Bu yerleşimin boyutu ve içeriği netlik kazanmasa da saptanan çok sayıda taş ve mermer mimari parça ile plastik eser incelendiğinde M.S. 10. yüzyıla ait en az bir dini yapının (olasılıkla Şapel) varlığına işaret etmektedir. Ancak bu yerleşimin çok uzun süreli olmadığı, Arap akınları nedeniyle Orta Bizans Dönemi sonları ve Geç Bizans döneminde höyük üzerinde, bir bölümünün tapınağa ve Orta Bizans dönemi yapısına ait taşların da kullanılarak inşa edildiği görülen mezarlardan anlaşılmaktadır.

Kazıları devam etmekte olan bu anıtsal yapının inşaatı sırasında da höyüğün belli kısımlarının topoğrafyasının bozulduğu, yapıyı daha yüksek gösterecek bir platform benzeri zemin yaratmak amacıyla höyüğün belli bölümlerinden buraya doğru toprak çekildiği, özellikle erken dönemlere ilişkin tabakaların bu esnada tahrip olduğu anlaşılmıştır. Bu durum kazının yeniden planlanmasını zorunlu kılmış, ilerleyen kazı dönemlerinde tapınak çevresinde erken dönemlere ait mimari tabakaların çok iyi tespit edilemeyeceğini, ancak daha uzak noktalarda yeni açmalar yapılması gerektiğini ortaya koymuştur.

Akhisar ilçe merkezinin en yüksek noktasını oluşturan Hastane Höyüğü'nde kazılar başlamazdan evvel hastane bahçesinde yüzeyde antik ve

geç antik dönemlere ait bazı kalıntılar görülebilmekteydi. Benzer şekilde Kethüda Mahallesi'nin değişik noktalarında, özellikle doğu ve kuzey kesimlerinde dağınık vaziyette aynı dönemlere ilişkin kalıntılar mevcuttu. Ancak daha erken dönemlerine ilişkin bilgiler yukarıda bahsedilen, 1990'lı yılların başında Manisa Müzesi elemanları tarafından höyüğün güneybatı eteğinde yapılan kazıdan elde edilen seramik buluntularıyla sınırlıydı. Henüz yayınlanmayan, moloz dolgu arasında karışık vaziyette ele geçen bu seramikler höyüğün erken dönemine ilişkin sınırlı sayıdaki buluntulardı. Buna karşın bu buluntuların ele geçtiği güneybatı eteği kazıların planlanmasında etkili olmuş, höyüğün topografik planının çıkarılmasından ve jeofizik çalışmalarının yapılmasından hemen sonra bu alanlarda çalışılmasına karar verilmiştir. Höyüğün güneybatı eteğindeki L28 ve M28 açmaları bu sebeple kazılan iki alandır. Höyükteki kazının henüz ikinci senesinden itibaren çalışılan bu iki açmada erken dönem kültürleri açısından önemli bilgilere edinilmiştir. Bu bilgilere ulaşabilmek için bazı noktalarda dört metreye yaklaşan hastane molozu ve modern dönem yıkıntıları temizlenmiş, bununla birlikte her iki açmada da Son Tunç Çağı ve Orta Tunç Çağı seramiğine dolgu içerisinde yoğun bir şekilde rastlansa da bu dönemlere ilişkin mimari tabakalarına ulaşmak mümkün olmamıştır. Hem L28, hem de M28 açmalarında İlk Tunç Çağı'na ait mimari kalıntı gösteren iki evre kazıyla tespit edilebilmiştir. Bunlardan daha çok M28'in sonuçları önemlidir. Bu açmalar sayesinde İlk Tunç Çağı çanak çömlek geleneği hakkında ayrıntılı bilgiler edinilmeye başlanmıştır. Seramik buluntular dışında diğer küçük buluntular da buradaki İlk Tunç Çağı yerleşiminin içeriği hakkında bilgiler sunmuştur. Hastane Höyüğü, Akhisar'da İlk Tunç Çağı buluntularının kazıyla belgelendiği tek merkez değildir. Akhisar merkezinde ve yakın çevresinde İlk Tunç Çağı'na ait iki noktada müze kazıları yapılmıştır. Akhisar İlçe merkezinin 4 km. güneybatısında, İzmir-Balıkesir karayolu 400 m. batısındaki Dağdeviren Höyüğü'nde yapılan müze kazısında İlk Tunç Çağı'na tarihlenen taş sanduka mezar, pithos mezar ve çömlek mezar olmak üzere 3 tip mezar tespit edilmiştir. Yetişkinlerin pithos, çocuk ve bebeklerin çömlek içine gömüldükleri anlaşılmıştır. Dönemi için ayrı bir önem arz eden taş sanduka tipinde bir mezar Kırkağaç Gelenbe yakınlarındaki Yortan Mezarlığı buluntusu tek örneği akla getirmektedir. Defin yapılan bedenler hocker pozisyonda yatırılmıştır. Pithoslar doğu-batı doğrultusunda ağız kısmı taş ile kapatılmış şekilde yerleştirilmiştir. Gaga ağızlı testiler, testi ve testicikler, dilgi aletler, idol ve ağırşaklar mezarlara bırakılan mezar armağanlarıdır. Dağdeviren Höyüğü'nün kuzeydoğu kısmında tespit edilen bu mezarlar, sahanın Dağdeviren Höyüğü'ne ait mezarlık alanı olduğunu göstermektedir. Akhisar sınırlarında müze kazısıyla İlk Tunç Çağı buluntularının tespit edildiği ikinci nokta Ticaret Odası inşaat sahasıdır. 2019 yılında Akhisar İlçe merkezinde, Paşa Mahallesi'ndeki Ticaret Odası inşaat sahasında yapılan müze kazılarında şu ana kadar 2 çömlek, iki de pithos mezar tespit edilmiştir. Yetişkinlerin Pithos mezar içerisine bebeklerin çömlek mezara gömüldüğü anlaşılmıştır. Mezar

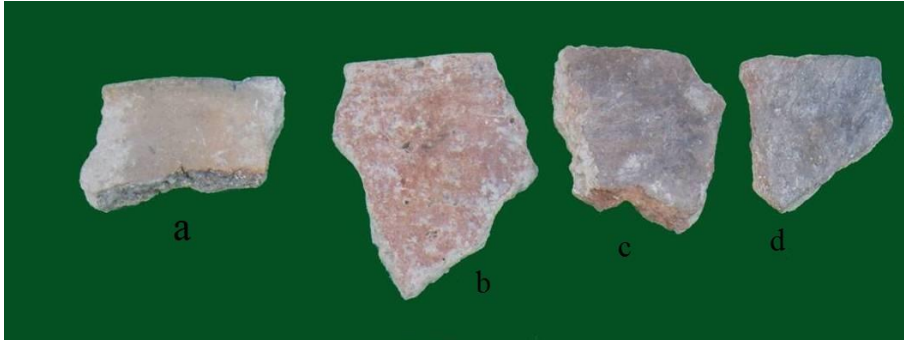
armağanları son derece kaliteli olup bunlar arasında ilk dikkat çekenler İlk Tunç Çağı II ve III dönemine tarihlenen depas amphikypellon, rhyton ve idoldür. Devam etmekte olan bu kazının yapıldığı sahanın Hastane Höyüğü'nün İlk Tunç Çağı yerleşimine ait mezarlık alanı olduğu anlaşılmaktadır<sup>4</sup>.

Hastane Höyüğü'nün yanı sıra Dağdeviren Höyüğü'nün kuzeydoğusundaki mezarlık sahasında ve Hastane Höyüğü'nün mezarlığı olduğu anlaşılan Akhisar Ticaret Odası inşaat sahasında yapılan kazılar Akhisar'ın İlk Tunç Çağı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Her iki kazıda tespit edilen mezarlar ve mezar buluntuları incelendiğinde Akhisar'ın yaklaşık 24 km. kuzeyinde yer alan ve P.Gaudin tarafından kazılıp mezar buluntularının yurt dışında çıkarıldığı, ardından T.Kamil tarafından bir yayında toplandığı Yortan Kültürü'nün özelliklerini taşıdığı anlaşılmaktadır (Akdeniz, 2009, s.52).

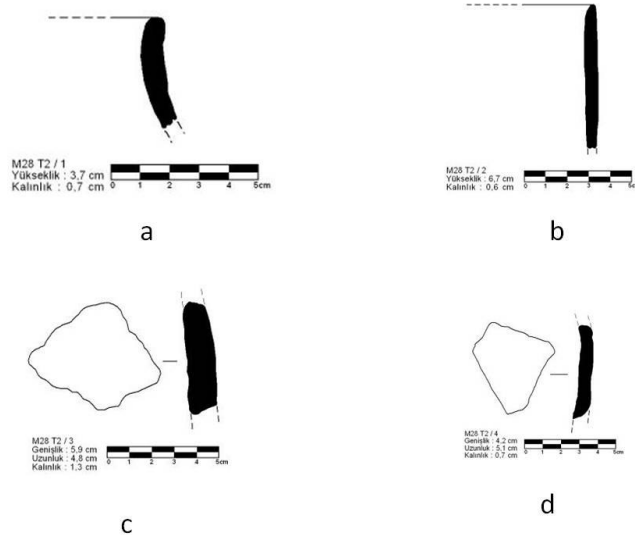
Hastane Höyüğü'nde İlk Tunç Çağı tabakalarının saptandığı açmalardan M28 açmasında, mimari kalıntısı tespit edilemese de ancak karışık dolgu içerisinden ele geçen dört parça seramik Son Kalkolitik Döneme tarihlenmektedir (Resim 8, 9). Bunlar, hafif dışa çekik ağızlı, boyunlu bir çömleğe ve düzleştirilmiş ağızlı derin bir çanağa ait iki ağız parçasıyla, iki gövde parçasından oluşmaktadır. Her iki ağız parçası da gri hamurlu, hamuru bol miktarda kum taşı ve sınırlı mika içerikli, dışı kahverengi renkte astarlı orta derecede fırınlanmıştır. Gövde parçaları ise kırmızı hamurlu, hamuru kum ve taşı içerikli, kırmızımsı-kahverengi renkte astarlı, orta derecede fırınlanmıştır (Akdeniz, 2012, s.25, 37, Res.10/a,b,c,d). Parçalar, Kuzeybatı Anadolu'da Çanakkale yakınlarındaki Kumtepe Ia seramikleri ile benzerdir (Sperling, 1976, Fig. 8: 101-111, s.121-124, 126). Bu parçalara ait mimari tabaka bulunamamış olmasına karşın höyükte ele geçen bu eserler sayesinde yerleşimin başlangıcının Son Kalkolitik döneme indiği anlaşılmaktaydı. Hastane Höyüğü kazısına kadar toplam 31 merkezde Son Kalkolitik buluntularının tespit edilmiş olması, bunlardan 10'unun Akhisar ve çevresinde yer alması bu döneme ilişkin yeni bir buluntu merkezi olarak Hastane Höyüğü'nün de kayıt altına alınmasını gerektiğini ortaya koymuştu. Hastane Höyüğü'ndeki Son Kalkolitik dönem iskanının mimari tabakalarına ulaşamamış, höyüğün genel olarak yukarıda bahsedilen boyutları dışında Son Kalkolitik dönem yerleşiminin yayılımı konusunda en ufak bir fikir edinilememiştir. Sadece yüzey araştırmalarına dayanan bilgilere göre tespit yapılırsa da Akhisar Havzası'nda Son Kalkolitik Dönem buluntuları da veren yerleşimler arasında Akhisar'ın kuzeydoğusunda yer alan Karasonya (Çamönü) Höyüğü boyutlarıyla dikkat çeker. Geleneksel mimarisiyle dikkat çeken bu tarihi köyün bitişiğinde aynı adlan anılan bu höyük 5 hektarlık bir alana yayılan boyutlarıyla Kula yakınlarındaki Söğütçayı Höyüğü'nün ardından Manisa yöresinde Son

<sup>4</sup> Henüz yayınlanmayan bu kazı ve buluntular hakkında bilgi veren Manisa Müzesi ve onun alt birimi Akhisar Müzesi elemanlarına teşekkür ederim.

Kalkolitik buluntu veren ikinci büyük höyük yerleşimidir. Bununla birlikte Akhisar Havzası'nda Son Kalkolitik dönem buluntu merkezleri arasında hiç şüphesiz en ünlüsü Kilya tarzı idoller başta olmak üzere taş ve mermer idol üretimi ile taş ve mermer kap üretiminin yapıldığı Kulaksızlar atölyesidir. Harmandalı mermer yataklarının yanı başındaki bu atölyede mermer idollerin yanı sıra taş ve mermer kapların da üretiminin yapıldığı anlaşılmaktadır. Yurt içi ve yurtdışındaki pek çok müze ile özel koleksiyonda Kulaksızlar kökenli çok sayıda idol ve idol parçası mevcuttur (Dinç, 2007, s.255-282; Takaoğlu 2005).



Resim 8 - Hastane Höyüğü Son Kalkolitik Çağ Seramik Parçaları



Resim 9 - Hastane Höyüğü Son Kalkolitik Çağ Seramik Parçalarının Çizimi

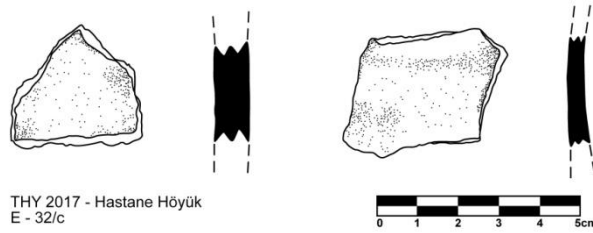
Son Kalkolitik döneme ait bu heyecan verici buluntularla birlikte höyüğün farklı noktalarında devam eden kazılarda özellikle M.Ö. III. binyıl ile ilişkili pek çok buluntu ele geçmiştir olsa da 2017 sezonunda höyüğün zirve

kısımındaki tapınak yapısının dolgu toprağı içerisinde E-32/c plan karesinde, 111.159 - 110.539 m. arasında bulunan iki seramik parçası ise Hastane Höyüğü'ndeki yerleşimin başlangıcının çok daha erken tarihlerde başlamış olabileceğı konusu gündeme gelmiştir.

Bu seramik parçaları, çömlek formunda oldukları anlaşılan iki ayrı kaba ait gövde kısımlarıdır (Resim 10-11). Parçalardan her ikisi de yoğun miktarda kum, mika ve taşçık içeren kaba hamurludur. 1 nolu parça kırmızı özlü, kırmızı renk astarlı ve perdahlı (Resim 10/a, 11/a), 2 nolu parça ise siyah özlü ve aynı renk yüzeylidir (Resim 10/b, 11/b). Bu parçalar, büyük ve derin çömlek ya da geniş karınlı çanaklara ait olmalıdır.



**Resim 10 - Hastane Höyüğü Son Neolitik Seramik Parçaları**



**Resim 11 - Hastane Höyüğü, Son Neolitik Seramik Parçalarının Çizimi**

Önceki araştırmalarda Akhisar'ın yanı sıra Manisa yöresi genelinde yüzey araştırmalarında bulunan Neolitik seramik mal grubu olarak monokrom olanlar ile çok daha az sayıda boyalı örneklerden meydana gelmektedir. Formlar çoğunlukla çanak, çömlek ve kase formlarından oluşmaktadır. Çanak formları arasında yuvarlatılmış ağız kenarlı dikey duruşlu çanaklar, yuvarlatılmış ağız kenarlı küresel gövdeli çanaklar, dışa yuvarlatılmış ağız kenarlı dikey duruşlu çanaklar, dışa yuvarlatılmış ağız kenarlı dışa eğik duruşlu çanaklar, dışa yuvarlatılmış ağız kenarlı küresel gövdeli çanaklar, dışa uzatılmış ağız kenarlı çanaklar, dudak üstü düz kesilmiş profilli çanaklar olmak üzere yedi alt gruba ayrılmaktadır. Çömlekler ise yuvarlatılmış ağız kenarlı geniş gövdeli çömlekler, yuvarlatılmış ağız kenarlı içe eğik duruşlu çömlekler, yuvarlatılmış ağız kenarlı dışa eğik duruşlu çömlekler, yuvarlatılmış ağız kenarlı dikey duruşlu çömlekler, dışa yuvarlatılmış ağız kenarlı geniş gövdeli çömlekler, yuvarlatılmış ağız kenarlı içe eğik duruşlu çömleklerden oluşmaktadır (Akdeniz, 2011, s.17). Hastane Höyüğü'nde bulunan gövde parçaların hangi forma kesin olarak ait olduğunu tespit etmek mümkün olmasa da genel özellikleriyle büyük ve derin çömlek ya da geniş karımlı çanaklara ait olabilecekleri anlaşılmaktadır. Manisa yöresinde önceki çalışmalarda ele geçen Son Neolitik seramik tıpkı Hastane Höyüğü'nde bulunan Kat.No. 5 ve 6'daki parçalar gibi iyi arındırılmamış hamurlu, kilin içerisinde kum, mika, kuvars ve taşçık içeriğinin görüldüğü, astarlı ve astarsız örneklerden oluşan, fırınlamanın genellikle orta derecede olduğu parçalardan oluşmaktadır (Akdeniz, 2011, s.16). Yakın çevrede Moralılar ve Akhisar Höyüğü, Hastane Höyüğü Son Neolitik seramiklerin benzerlerinin ele geçtiği en yakın merkezlerdir (Akdeniz, 2011, s.25). Ayrıca Ulucak Höyüğü'nün IV. tabakasındaki kırmızı astarlı seramikleri ile, Ege Gübre'nin IV ve III. tabaka seramikleri, Yeşilova Höyüğü'nün III.1 a ve b evreleri ile de benzerdir. (Sağlamtimur, 2012, s.199-200; Çilingiroğlu ve diğerleri, 2004, s. 66; Ozan, 2013, s.4; Derin ve Caymaz, 2014, s.123, 124, 135 Çizim 1; Lichter, 2005, 63-64). Bu iki parça seramik, her ne kadar sayıca az ve tabakadan ele geçmemiş olmakla birlikte Son Neolitik döneme ait özellikler sergilemektedir. Bu parçalarla çağdaş dönemlerde tüm Batı Anadolu'da görülen profilli parçalar ile dikey delikli tutamaklara, daha batıdaki halka dipli örneklerin benzerlerine ya da sahil şeridindeki Impreso seramiğe ait bir örnek yoktur (Lichter, 2005, 63-65, Fig. 2; Sağlamtimur, 2012, 199-200, Fig. 9, 14-16, 19-20; Ozan 2013). Buna karşın iki parçanın hamur içeriği, astar, pişme gibi tipik özellikler sergilemesi nedeniyle Hastane Höyüğü'nün Manisa ili sınırlarında farklı özellikler gösteren coğrafi alt birimlerde David French'in ilk yüzey araştırmalarından başlamak üzere Son Neolitik ya da özellikle yüzey buluntularına dayanarak ayırt edilmesinde zorlanıldığı için Son Neolitik-İlk Kalkolitik buluntuların tespit edildiği 10 merkeze dahil edildiğinde bu dönem buluntusu saptanan 11. merkez olarak karşımıza çıkmaktadır (Akdeniz, 2011, ss.10-13, 19-20, 24, 26). Manisa ili sınırlarında ya da bir başka ifadeyle Gediz Havzası'nın Manisa sınırlarındaki bölümünde

önceden saptanan 10 merkezden beşi Akhisar ilçesi sınırlarındadır. Bu sayı Hastane Höyüğü ile birlikte altıya yükselmiştir. Su Deliği Tepe yamaç yerleşimi ile Refik Arslan Höyüğü, Akhisar Höyüğü ve Moralılar Höyüğü'nde Son Neolitik buluntular tespit edilmiştir. Kulaksızlar atölyesinde ise atölye olarak kullanımından evvele ait Son Neolitik-İlk Kalkolitik döneme ait seramik buluntuları ele geçmiştir (1, 2011, s.13, 19, 20, 24, 26). Akhisar ve çevresinin Neolitik Çağ'ın son evrelerinden itibaren yerleşime sahne olmasının sebepleri şüphesiz tarih boyunca devam eden ulaşım şebekesi ile -özellikle- verimli toprağıdır. Günümüzde kurumuş vaziyetteki birkaç göl sahasının arazideki yeri bellidir. Bu göl sahalarının yanında yukarıda isimleri geçen Neolitik yerleşimler yer almaktaydı. Örneğin Moralılar Höyüğü, Karahöyük Dağı'nın hemen güneyinde sınırları toprak alımı sebebiyle kısmen bozulmuş vaziyetteki kurumuş gölün kuzeydoğusundaydı. Çok daha güneybatıdaki Kayışlar Höyüğü de benzer şekilde Saruhanlı'nın batı kesimindeki gölün yakınına kurulmuş olmalıdır. Su Deliği Tepe, Akhisar'ın kuzeydoğusunda, antik Khilara'nın karşısındaki yamaçta yer alan bir yamaç yerleşimi olup bu zengin su kaynağı sayesinde Akhisar'ın suyunun bir kısmı Osmanlı Dönemi'nde bile buradan sağlanmaktaydı.

David French'in ilk araştırmalarının ardından Rafet Dinç, Turan Takaoğlu, Engin Akdeniz ve Aydın Erön'ün yüzey araştırmalarıyla tespit edilen-incelenen bu merkezler arasında en önemlisi hiç şüphesiz Moralılar Höyüğüdür (Resim 12) (French, 1965, s.15-24; French, 1969, s.50-51, 54, 58; Meriç, 1993, 146; Dinç, 1997, s.266-267; Roosevelt, 2009, s.358; Takaoğlu, 2004, s.743-751; Takaoğlu, 2005, s.11; Akdeniz, 2011, s.11, Erön, 2019, s. 404). Moralılar Höyüğü, bu makalede erken dönem buluntularını anlatmaya çalıştığımız Hastane Höyüğü'nün yaklaşık 11,5 km. güneyinde yer alan Moralılar Köyü'nün, 1,3 km. güneybatısında, basık-yayvan bir höyüktür. En az 3 hektarlık bir alanı kaplayan höyüğün yüksekliği ova seviyesinde yer yer 3 m.'ye kadar çıkmaktadır. Ancak bu ölçüler yanıltıcıdır. 1955 ve 1956 yıllarında yaklaşık 5 km. güneydeki Akselendi askeri havaalanının inşaatı için höyüğün üst toprağı alınmıştır. Belki bu aşamada geç dönem yerleşimine ait kalıntılar da sıyrılmış olabilir. Gerek bu toprak alımı, gerekse tarımsal faaliyetler nedeniyle höyük seviyesi gün geçtikçe azalmaktadır. Moralılar Höyüğü'nün yüzey buluntularındaki yoğunluk ve kalite şüphesiz yerleşimin zenginliğiyle ilişkilidir. Fakat bu denli kolay bir şekilde erken dönem buluntularına yoğun olarak ulaşılması üst tabakanın taşınıp havaalanı pisti yapımı için kullanılması ve kalan tarıma uygun nitelikteki toprağın sürekli sürülmesiyle bağlantılıdır.





**Resim 12 - Morahlar Höyüğü**

Sonuç olarak, önceki yıllarda elde edilen kazı sonuçlarına dayanarak en erken buluntunun Son Kalkolitik Çağ'a tarihlendiği Akhisar Hastane Höyüğü'nde son kazılarda ele geçen seramik parçaları yerleşimin daha erken bir tarihte, Son Neolitik Çağ'da başladığını göstermektedir. Önceki kazılarda ele geçen Son Kalkolitik ve 2017 kazısında bulunan Son Neolitik seramik parçalarının sayısının az olması, bu iki dönem arasına tarihlenebilecek herhangi bir parça ele geçmemesi ve seramik parçalarına ilişkin mimari tabakalara henüz ulaşılamamış olmasına karşın bu örnekler, kazının bundan sonraki planlamasını değiştirebilecek derecede önemlidir. Hastane Höyüğü teknik açıdan kazılması zor bir arkeolojik alandır. Modern ilçenin tam merkezinde yer alması, etrafının tamamen konutlarla çevrilmesi, üzerindeki eski hastane binaları, sürpriz bir şekilde höyüğün tam merkezinde tespit edilen ve deyim yerindeyse höyüğün merkezine oturan Hellenistik-Roma tapınağı kazıdaki teknik sıkıntıların başlıca sebepleridir. Bu zorlayıcı duruma karşın, Hastane Höyüğü'nde bugüne kadar özellikle tapınak ve çevresindeki dar bir alanda devam etmek zorunda kalan kazıların eski hastanenin terk edilmiş binalarının yıkım çalışmalarının tamamlanmasının başarılması sayesinde SİT alanının genelinde, daha geniş bir şekilde sürdürülmesi ümit edilmektedir. Bunun gerçekleşmesinin en önemli koşulu boşaltılıp yıkılan eski devlet hastane binasına ait hafriyat molozunun kaldırılmasıdır. Bu koşul yerine getirildiği takdirde höyüğün zirve kısmını büyük oranda kaplayan tapınak yapısından uzakta, höyüğün güney ve güneydoğu kısımlarında da yeni açmalarda kazıların sürdürülmesi ve bu makalede ele alınan erken dönemler de dahil olmak üzere höyükteki kültürel oluşumun durumunun daha geniş alanlarda araştırılması sağlanabilir.

**KATALOG**

**Katalog No: 1** - Hafif dışa çekik ağızlı, boyunlu çömlek parçası.

Buluntu yeri: M28 plankaresi, 105.17-98.53 m., karışık dolgu toprağı.

Ölçüleri: h: 3,7 cm.; kalınlık 0,7 cm.

Hamur rengi: Gri (Gley 1-5/N)

Hamur içeriğı: Bol miktarda kum taşçık ve sınırlı mika.

Astar: Dışı kahverengi renkte (7.5 YR 5/2) astarlı.

Perdah:-

Pişme: Orta derecede pişirilmiş.

Yapım: El yapımı.

Dönem: Son Kalkolitik.

**Katalog No: 2** - Düzleştirilmiş ağız kenarlı derin çanak parçası.

Buluntu yeri: Hastane Höyüğü, M28 plankaresi, 105.17-98.53 m., karışık dolgu toprağı.

Ölçüleri: h: 6,7 cm.; kalınlık 0,6 cm.

Hamur rengi: Gri (Gley 1-5 /N)

Hamur içeriğı: Bol miktarda kum, mika ve kuvars.

Astar: Dışı kırmızımsı-kahverengi (5 YR 5/3) renkte, içi kahverengi (7.5 YR 5/3) renkte astarlı.

Perdah:-

Fırınlama: Orta-iyi derecede.

Yapım: El yapımı.

Dönem: Son Kalkolitik.

**Katalog No: 3** - Gövde parçası

Buluntu yeri: Hastane Höyüğü, M28 plankaresi, 105.17-98.53 m., karışık dolgu toprağı.

Ölçüleri: Genişlik 5,9 cm., uzunluk 4,8 cm., kalınlık 1,3 cm.

Hamur rengi: Kırmızı (2.5 YR 5/6)

Hamur içeriğı: Kum ve taşçık.

Astar: Kırmızımsı-kahverengi renkte (5 YR 5/3) astarlı.

Perdah:-

Fırınlama: Orta derecede.

Yapım: El yapımı.

Dönem: Son Kalkolitik dönem.

**Katalog No: 4** - Gövde parçası.

Buluntu yeri: Hastane Höyüğü, M28 plankaresi, 105.17-98.53 m., karışık dolgu toprağı.

Ölçüleri: Genişlik 4,2 cm., uzunluk 5,1 cm., kalınlık 0,7 cm.

Hamur rengi: Kiremit kırmızısı (2.5 YR 6/6)

Hamur içeriğı: Kum, mika, kuvars ve taşçık.

Astar:-

Perdah:-

Fırınlama: Orta derecede.

Yapım: El yapımı.

Dönem: Son Kalkolitik dönem.

**Katalog No: 5 - Gövde Parçası.**

Buluntu yeri: Hastane Höyüğü, E-32/c plankaresi, 111.159 - 110.539 m., karışık dolgu toprağı.

Ölçüleri:h:3,1 cm.; genişlik 3,2 cm., kalınlık 0,9 cm.

Hamur rengi: Kiremit kırmızısı (2.5 YR 6/6).

Hamur içeriğı: Yoğun kum, mika ve taşçık.

Astar: Dış yüzeyi kırmızı renk (10 R 5/6) astarlı.

Perdah: Dış yüzeyi perdahlanmıştır.

Yapım: El yapımı.

Dönem: Son Neolitik dönem.

**Katalog No: 6 - Gövde Parçası**

Buluntu yeri: Hastane Höyüğü, E-32/c plankaresi, 111.159 - 110.539 m., karışık dolgu toprağı.

Ölçüleri: h: 3,2 cm.; genişlik 4,1 cm., kalınlık 0,5 cm.

Hamur rengi: Siyah (Gley 1-2.5/N).

Hamur içeriğı: Yoğun kum, mika ve taşçık.

Astar:-

Perdah: Dış yüzeyi perdahlanmıştır.

Yapım: El yapımı.

Dönem: Son Neolitik dönem.

## KAYNAKÇA

- Akdeniz, E. (2009). Yortan Mezarlığı hakkında yeni gözlemler. *Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi*, TÜBA-AR, 12, 49-64.
- Akdeniz, E. (2011). Neolitik Çağ'da Manisa yöresi. *OLBA*, 19, 1-46.
- Akdeniz, E. (2012). Kuzey Lydia'daki Thyateira'nın erken dönem yerleşimi: 'Hastane Höyüğü Kazısı'. *Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi*, TÜBA-AR, 15, 21-45.
- Akdeniz, E. (2014). 2012 yılında Thyateira Antik Kenti ve hastane höyüğünde gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar. 35. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 2, Ankara, 124-139
- Akdeniz, E. ve Akdeniz, S. (2017). Akhisar'daki son kazı sonuçlarının Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'yle bağlantı kurularak değerlendirilmesi. *Türkiyat Mecmuası*, 27 (1), 1-14.
- Akdeniz, E., Şahin, M. K. ve Erön, A. (2014). 2013 yılı Akhisar-Thyateira Antik Kenti ve Hastane Höyüğü Kazısı. 36. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 2, Ankara, 121-138.
- Akdeniz, E. ve Erön, A. (2016). 2014 yılı Akhisar-Thyateira Antik Kenti ve Hastane Höyüğü Kazısı, 37. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 2, Ankara, 81-94.
- Çilingiroğlu, A. ve diğerleri. (2004). *Ulucak Höyük. Excavations Conducted Between 1995 and 2002, Ancient Near Eastern Supplement* 15, Peeters.
- Derin, Z. ve Caymaz, T. (2014). İzmir-Yeşilova Höyüğü 2011 yılı çalışmaları. 34. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 1., Ankara, 119-142.
- Dinç, R. (2007). Kulaksızlar Mermer İdol Atölyesi ve çevre araştırmaları. XIV. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 255-282.
- Duyuran, R. (1974). Akhisar Tepe Mezarlığında yapılan arkeolojik araştırmalar II, *Türk Arkeoloji Dergisi*, 20 (2), 17-27.
- Erön, A. (2019). Akhisar, Karahöyük Dağı ve çevresinde tespit edilen höyük ve yamaç yerleşimleri. *Phaselis V* (2019), 396-412.
- French, D. H. (1965). Early pottery sites from Western Anatolia. *Bulletin of the Institute of Archaeology* 5: 15-24.
- French, D. H. (1969). Prehistoric sites in Northwest Anatolia, II, The Balıkesir and Manisa/Akhisar Areas. *Anatolian Studies* XIX, 41-98.
- Lichter, C. (2005). Western Anatolia in the Late Neolithic and Early Chalcolithic: The actual state of research, *How did farming reach Europe?* (Ed. C.Lichter) *BYZAS* 2 (2005), 59-74.
- Meriç, R. (1993). Pre-bronze age settlements of West-Central Anatolia. *Anatolica* XIX, 143-150.
- Ozan, A. (2013). Kıyı Ege Neolitik Çağ Çömlekçiliği'nde halka dip geleneği. *CEDRUS* I, 1-19.

- 
- Roosevelt, C. (2009). *The Archaeology of Lydia, from Gyges to Alexander*. New York.
- Sağlamtimur, H. (2012). The Neolithic settlement of Ege Gübre, The Neolithic in Turkey Vol. 4 (Ed.M.Özdoğan, N.Başgelen, P.Kuniholm). İstanbul, 197-225.
- Satış, B. (1994). *İlkçağdan günümüze Akhisar*. İzmir.
- Sperling, J. (1976). Kumtepe in the troad: Trial excavation, 1934. *Hesperia* 45 (4), 305-364.
- Takaoğlu, T. (2004). Moralı: A Neolithic mound in central western Anatolia. *Fahri Işık'a Armağan Kitabı*, (Ed. T. Korkut), İstanbul, 743-751.
- Takaoğlu, T. (2005). *A Chalcolithic marble workshop at Kulaksızlar in Western Anatolia: An analysis of production and craft specialization*. Oxford.

<b>Makale Bilgisi:</b> Evciman, S. (2020). Doğa Felsefesi-Politik Felsefe Ayrımı Özelinde “Dilsel-Politik Olan”ı Yeniden Düşünmek. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:7, Sayı:1, ss. 225-261.	<b>Article Info:</b> Evciman, S. (2020). Rethinking “The Lingual-Political” on the Basis of the Distinction Between the Philosophy of Nature and Political Philosophy. DEU Journal of Humanities, Volume:7, Issue:1, pp. 225-261.
<b>Kategori:</b> Araştırma Makalesi	<b>Category:</b> Research Article
<b>Gönderildiği Tarih:</b> 16.09.2019	<b>Date Submitted:</b> 16.09.2019
<b>Kabul Edildiği Tarih:</b> 06.03.2020	<b>Date Accepted:</b> 06.03.2020

## DOĞA FELSEFESİ-POLİTİK FELSEFE AYRIMI ÖZELİNDE “DİLSEL-POLİTİK OLAN”I YENİDEN DÜŞÜNMEK

Semih Evciman\*

### ÖZ

Günümüzde felsefenin politika, ahlâk, din ve doğa felsefesi şeklinde alt kategorilere ayrılması, zaten eski önemini yitirmiş olan felsefeyi düşünsel olarak daha sınırlı bir faaliyet haline getirmektedir. Bunun nedeni bu kategorilerin teknik ve biçimsel bir ayrımı ifade etmekten çok, “anlam” ve içeriğe dair bir ayrımı ifade etmesidir. Doğa felsefesi-politik felsefe ayrımı bunun somut bir örneğidir. Doğa filozoflarını politik felsefe içinde ele almamızı engelleyen bu ayrım, “politik olan”-“politik olmayan” şeklinde “dilsel-politik” bir ayırmadan türemektedir. Bu çalışmanın amacı doğa felsefesi-politik felsefe şeklindeki ayrım özelinde, Antik Yunan ve modern politik felsefelerini mukayese ederek “dilsel-politik olan” üzerine yeniden düşünmemizi sağlayacak bir tartışma başlatmaktır. Çalışmada Cambridge Okulu’ndan Quentin Skinner’ın “toplumsal ve entelektüel matriks” üzerinden bağlam analizine odaklanan yaklaşımına uygun bir yöntem izlenecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Politik felsefe, doğa felsefesi, dilsel-politik olan, Aristoteles, Schmitt.

## RETHINKING “THE LINGUAL-POLITICAL” ON THE BASIS OF THE DISTINCTION BETWEEN THE PHILOSOPHY OF NATURE AND POLITICAL PHILOSOPHY

### ABSTRACT

Nowadays, subdividing philosophy as the political philosophy, ethics, philosophy of religion, philosophy of nature makes philosophy, which has already lost its

\* Araştırma Görevlisi, Doğuş Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, sevciman@dogus.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0373-2130.

importance, a more limited activity. This is because these categories express a semantic distinction rather than expressing a technical and formal distinction. The distinction between political philosophy and philosophy of nature is a concrete example of that. This distinction, which does not allow for the discussion of the philosophers of nature in the scope of political philosophy, derives from a distinction of “the political”-“the non-political”, which is “lingual-political”. This study aims to start a new debate over rethinking “lingual-political” by comparing Ancient Greece and modern political philosophy on the basis of the distinction between the philosophy of nature and political philosophy. In the study, a method appropriate for the approach of Quentin Skinner, a scholar from “Cambridge School”, focusing on the context analysis through “social and intellectual matrix” is used.

**Keywords:** Political philosophy, philosophy of nature, the lingual-political, Aristotle, Schmitt.

## GİRİŞ

Kavramlar zaman içinde toplumsal değişim ve dönüşümlere bağlı olarak anlam değişimine uğrayabilmektedir. Örneğin “politika” kavramının Antik Yunanca *polis* (πόλις) sözcüğünden türediği bilinmektedir. Bu çerçevede Antik Yunanistan için *polis* üzerinden bir politika tanımı yapılırsa politikayı “*polise* ilişkin yönetim faaliyeti” olarak tanımlamak mümkündür. Zaman içerisinde *polis* sistemi ortadan kalkıp yeni toplumsal örgütlenme ve yönetim modelleri ortaya çıksa da günümüzde hâlâ “yönetim faaliyeti”ne işaret ederken *polisten* türeyen politika terimini kullanmaktayız. Ayrıca Türkçede yine Arapça kökenli “siyaset” kelimesini de genellikle politikayla eş anlamda ve onun yerine kullanabilmekteyiz. Kavramlar üzerine daha derinlemesine düşünüldüğünde ise, “seyislik” ve “ıdam cezası” anlamlarına (da) gelen “siyaset” terimini (Kanar, 2011, s. 534) kullanmak sorunlu görünebilir. Fakat “politika”nın kökensel kullanımına bakıldığında da benzer bir durumla karşılaşılabilir. Örneğin Platon politikayı (politika sanatı [πολλές τέχνες]) bir tür “çobanlık sanatı” olarak tanımlar (Platon, *Devlet Adamı*, 267d). Bu farklılıklar sadece kavramların kökenlerine bakarak anlaşılabilir; kavramları ve kavramların yaşadığı tarihsel-toplumsal dönüşümü daha iyi anlamak için onların içinde tartışıldığı düşünsel alan/“entelektüel bağlam”a ve bu alan/bağlam içerisindeki sınırlılıklara da bakmak gerekir.

Antik Yunanistan’da gerek Platon gerekse diğer politika düşünürlerinin politika tanım ve anlayışlarına ya da genel olarak politik felsefelerine yakından bakıldığında bütüncül bir varlık anlayışından hareket ettikleri ve politik düşüncelerini bu varlık anlayışından türettikleri görülür. Örneğin Platon’un İdealar Kuramı salt *polis*’e değil varlığın bütününe ilişkin bir ontoloji-epistemoloji sunar ve salt *polis*’ten değil varlığın bütününden türetilir. Aynı şekilde Aristoteles’in teleolojik madde-form öğretisi, Sofistlerin doğa-yasa karşıtlığı ve Herakleitos’un “akış” öğretisinin bir

yorumu olan rölativizmleri de buna örnektir. Bu örnekler doğa felsefesi-politik felsefe şeklindeki ayrımın<sup>1</sup> kendi dönemi içinde “anlamsal” değil teknik/“biçimsel” bir ayrım olduğuna işaret eder. Ancak bu ayrımın niteliğinin bilincine varmak için de politik felsefe içinde “dilsel-politik olan” üzerine derinlemesine düşünmemizi sağlayacak bir “bütüncül/bütünsel düşünce”<sup>2</sup> alanına ihtiyaç vardır. Günümüzde “politik felsefe” olarak da tanımlanan alan bu ihtiyaca yeterince cevap verememektedir.

Günümüzde politik felsefenin doğa felsefesi-politik felsefe arasında “anlamsal” bir ayrım yapmadan yani varlığa ilişkin bütüncül/bütünsel bir yaklaşıma dayanarak kuram üretmemesinin esas nedeni moderniteye bağlı dinamik ve süreçlerle (sermaye, sınılaşma, teknoloji, kapitalizm, bürokratikleşme, uzmanlaşma, doğanın sömürü ve kullanım nesnesine indirgenmesi, Aydınlanma, Bilimsel Devrim vb.) doğa bilimlerinin gelişmesi ve başarısı arasındaki paralelliktir. Özellikle 19. yüzyılda, doğa bilimlerinin sınai kapitalizmi ve teknolojinin zaferiyle bütünleşen başarısı bir taraftan doğa felsefesini gereksiz kılarken diğer taraftan sosyal-politik olanı da bilimleştirme eğilimini doğurmuştur. Buna karşın özgül bir alan olarak politik felsefe 20. yüzyıl boyunca (ve bazı düşünürler için 21. yüzyıl başlarında da) “politik olan”ın sınırlarını “sosyal olan” içerisinde son derece geniş tutmayı ve “politik olan”ı yeni ontoloji-epistemoloji arayışları ekseninde canlı ve etkili biçimde tartışmayı sürdürmüştür. Georg Lukacs, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse Antonio Gramsci, Carl Schmitt, Hannah Arendt, Karl Popper, Jürgen Habermas, Louis Althusser, Michel Foucault, Giorgio Agamben, John Rawls, Slavoj Žižek gibi politika filozofu/düşünürü olarak tanımlanabilecek kişiler bu kapsamda incelenebilir. Fakat bu düşünürlerin çoğu açısından doğa özne-nesne ilişkisi çerçevesinde tartışma konusu yapılırsa da politik felsefeyle bütünleşik bir doğa felsefesi geliştirmek söz konusu olduğunda doğa felsefesi örtük biçimde “politik olmayan” olarak politik felsefe alanının dışında tutulur.<sup>3</sup> Burada bu düşünürlerin doğa üzerine düşünmedikleri değil doğal ve sosyal olana ilişkin bir bütün olarak varlıktan hareketle bütüncül bir kuram geliştiremedikleri kastedilmektedir. Bu dışlamanın “dilsel-politik” yani dilsel-düşünsel olanın sınırlanmışlığıdır.

19. yüzyıl itibarıyla doğa felsefesinin ve politik felsefenin birbirini dışlayan iki ayrı “anlamsal kategori” olarak ele alınmaya başlanması Antik Yunan ve modern politika felsefeleri karşılaştırılarak anlaşılabilir. Felsefe,

<sup>1</sup> Bu ayrımın kökeni aşağıda tartışılacağı gibi Aristoteles’in “doğa filozofları” kategorisi ve “bilimler sınıflandırması”dır.

<sup>2</sup> “Bütüncül düşünce” kavramıyla, ilerde açıklanacağı üzere, sosyal-politik olanı “politik olan”-politik olmayan” şeklinde “anlamsal” bir ayrıma dayanarak değil, varlığa dair bütünlüklü/bütünsel bir düşünce sistemiyle anlama-yorumlama faaliyeti kastedilmektedir.

<sup>3</sup> Bu durum bir tercih olmaktan öte entelektüel ve maddi bağlamın yarattığı bir durumdur.



yaygın biçimde çıkış noktası kabul edilen Antik Yunan felsefesi geleneği itibariyle böyle bir “anlamsal” ayırım içermez. Doğa felsefesi ve doğa filozofları ilk olarak Aristoteles tarafından tanımlı bir kategori olarak ele alınır (Arslan, 2006a, s. 75). Aristoteles; Sokrates ve Platon’un varlığa ilişkin metafizik tözünü (*idea*) “yalnızca duyuşsal tözü ele alan filozoflar”dan ayırmak için “her şeyi madde olarak düşünülen Bir olan’dan çıkarmaktan geri kalmayan” bu filozofları tanımlamak amacıyla fizyologlar ( $\phi\upsilon\sigma\iota\omicron\lambda\omicron\gamma\omega\nu$ ) yani “fizikçiler” şeklinde bir kategori tanımlar (*Metafizik*, 984a 5-10, 986b 15, 986b 30, 1078b 5-35, 1086a 20-1086b 10). Fakat Aristoteles bu kategorizasyonla yalnızca, Doğa filozofları (fizyologlar) olarak andığı düşünürlerle Sokrates ve Platon’un düşünme biçim ve yöntemini ayırmayı amaçlar. Bu bakımdan “politik olan” ve “politik olmayan” şeklinde “anlamsal” bir ayırma işaret etmez. Oysa günümüzde doğa felsefesi-politik felsefe şeklindeki ayırım salt “biçimsel kategorik” değil aynı zamanda “politik olan”-“politik olmayan” ayırımına göndermede bulunması bakımından “anlamsal kategorik”tir. Yani üzerine düşünen açısından çoğu zaman biçimsel değil “anlamsal” sınırlar koyan ve bu açıdan “düşünme”nin sınırlarını belirleyen bir kategoriye dayanır. Buna göre “politik olan” politik felsefeyle sınırlanırken, doğa felsefesi zımnen “politik olmayan” olarak dışarıda bırakılır. Bu dışlamanın kendisi “dilsel-politik”tir.<sup>4</sup>

Bu çalışmanın temel savı yukarıda sunulan çerçeveden hareketle, “politik felsefe” kategorisi özelinde sınıflandırılabilir literatürde ve bu alanda yapılan tartışmalarda “doğa felsefesi-politik felsefe” ayırımının “politik olan”-“politik olmayan” şeklindeki “anlamsal” ayırma dayandığı ve bu açıdan “dilsel-politik olan”la ilişkili olduğudur. Burada “dilsel-politik olan”,<sup>5</sup> “politika”nın kavramsal olarak çıkış noktası olan Antik Yunan ve modern dönem “toplumsal ve entelektüel bağlam”ı içinde ele alınacak ve günümüzdeki “doğa felsefesi-politik felsefe” ayırımı “dilsel-politik olan”ın dönüşümü ekseninde değerlendirilecektir. Buradan hareketle Antik Yunan dünyasına kıyasla günümüzdeki “dilsel-politik olan”ın sınırlanmışlığının “düşünme”nin ve bu bağlamda “politik felsefe”nin olanaklarını kısıtladığı ve “doğa felsefesi-politik felsefe” ayırımının da bunun somut bir örneği olduğu ileri sürülecektir.

Çalışmada “doğa felsefesi-politik felsefe” arasındaki ayırımın “dilsel-politik olan”la ilişkisi “biçimsel kategorik” ve “anlamsal kategorik” kavramları üzerinden analiz edilecektir. “Biçimsel kategorik” ifadesi salt teknik nitelik taşıyan ve bu açıdan daha çok düşünme biçim ve yöntemleri arasındaki farka işaret eden dilsel kategorileri, “anlamsal kategorik” ifadesi ise “dil”in düşünsel bölünmeye ve “düşünme”yi içerik bakımından

<sup>4</sup> Bu kavram sonraki bölümde tartışılacaktır.

<sup>5</sup> “Politik olan”, “politik olmayan”, “dilsel-politik olan” kavramları çalışma boyunca tırnak içinde kullanılacaktır. Bunun nedeni kavramların özgün anlamlarını korumaktır.

sınırlayan kullanımına işaret eden dilsel ayırım ve kategorileri<sup>6</sup> tanımlamak için kullanılacaktır. Çalışmada Cambridge Okulu'ndan Quentin Skinner'ın "toplumsal ve entelektüel matriks" üzerinden bağlam analizine odaklanan yaklaşımı kullanılacaktır (Skinner, 2002, s. x-xi). Skinner, Ludwig Wittgenstein'in kavramların sabit anlamları olduğunu reddeden ve onu açıklamak için dilsel kullanımlarının incelenmesi gerektiğini öne süren yaklaşımından<sup>7</sup> hareketle düşünce ve kavramların tarih boyunca sabit kalan, değişmez bir öz ya da anlama sahip olmadığını, bu açıdan fikir ve kavramlar üzerine yapılan araştırmalarda onun farklı tarihsel kullanımlarının<sup>8</sup> dikkate alınması gerektiğini öne sürer (Uslu, 2017, s. 75-6).

Çalışma kullanılan metodolojiye de bağlı olarak siyasal düşümece tarihi alanına ve "politik olan" kavramına katkı sunmayı amaçlamaktadır.

### 1. "Politik Olan" Kavramı ve "Dilsel-Politik Olan"

"Politik olan" kavramı üzerine yapılacak bir tartışmayı köken olarak Sokrates'e kadar götürmek ve sırayla Platon, Aristoteles, Machiavelli, Hobbes, Marx, Weber, Arendt, Leo Strauss gibi düşünürler üzerinden sürdürerek günümüze kadar getirmek mümkündür. Ancak bu çalışmada esas amaç ne "politika"nın ve "politik olan"ın literatürdeki tanımlarını vermek ne de bu ikisine ilişkin belli bir tanıma ulaşmaktır. Bu çalışmada "politik olan" kavramı belli maddî ve entelektüel bağlamlar içerisinde şekillenen "politika" anlayışlarının dayandığı söylemsel ve pratik ilişkiselliği ifade edecek şekilde "dilsel-politik olan" şeklinde kullanılacaktır. Bu açıdan "politik olan" ve "dilsel-politik olan" kavramları için tartışılması gereken husus "politika" anlayışlarının dayandığı söylemsel ve pratik ilişkiselliğin nasıl tanımlanacağıdır. Bu noktada 20. yüzyıl Alman hukukçu ve politika düşünürü Carl Schmitt'in "politik olan" kavramını ele alış biçimine bakmak yerinde olacaktır.

Schmitt, 1927'de ilki makale olmak üzere, 1932, 1933 ve 1964 yıllarında dört farklı basımı yapılan ve içeriği her baskıda dönem ve şartlara göre belli ölçüde değiştirilen *Der Begriff des Politischen (Politik Olan Kavramı)* adlı kitabında<sup>9</sup> (Çelebi, 2012, s. 11-2) "politik olan" kavramına ilişkin kuramsal bir açılım geliştirir. Bu açılımda sorunun esasını, "devlete ilişkin olan (*Staatlich*) ve siyasal (*Politisch*) kavramları ile, savaş (*Krieg*) ve düşman (*Feind*) kavramlarının karşılıklı konumlanması ve ilişkilerinin kavramsal alana katkıları ekseninde incelenmesi teşkil etmektedir" (Schmitt,

<sup>6</sup> Doğa felsefesinin (zımnı) "politik olmayan" olarak görülerek politik felsefenin dışında bırakılması ve bu çerçevede varlığın bütününe ilişkin düşünme faaliyetiyle sosyal-politik olana ilişkin düşünme faaliyetinin birbirinden ayrılması buna örnektir.

<sup>7</sup> "Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır. Ve bir adın *anlamı*, kimi zaman, onu taşıyanın işaret edilmesi yoluyla açıklanır" (Wittgenstein, 2006, par. 43).

<sup>8</sup> Bkz.: Wittgenstein, 2006, par. 139.

<sup>9</sup> Kitap Türkçeye *Siyasal Kavramı* adıyla çevrilmiştir. Bkz.: Schmitt, 2012.

2012, s. 39). Bu çerçevede Schmitt, kitap boyunca “politik olan”ın açık bir tanımını vermez; bunun yerine mezkûr kavramlar üzerinden “politik olan”ın ontolojik temelini (dost-düşman ayrımı) ve bu ontolojik temeli pratikte anlamlı kılan eylemsel-potansiyel durumu (savaş) ve “politik olan”la devletsel olan arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak “politik olan”ı anlaşılır kılmaya çalışır.

Schmitt’in, eserde, “çoğu kez bir yazının kaderini ilk cümlesi tayin eder” varsayımına dayanarak (Schmitt, 2012, s. 43) öne sürdüğü temel sav, “politik olan” kavramının devlet kavramını öncelediğidir. Schmitt bu savı “politik olan”a ilişkin yüzeysel, belirsiz ve olumsuz tanımlara karşı öne sürer. “Politik olan” kavramını ekonomi, ahlak, hukuk kavramlarının karşıtı olarak tanımlayan ve “devlete ilişkin olan”la özdeşleştiren yaklaşımlar bunlar arasındadır (Schmitt, 2012, s. 49-50). Schmitt’e göre, “politik olan” kavramını devletle ya da devlete ilişkin olanla özdeş gören yaklaşımlar ancak devletin, 18. yüzyılda olduğu gibi karşısında bir karşı-aktör olarak toplumu kabul etmediği ya da 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk dönemlerinde Almanya’da olduğu gibi istikrarlı ve ayırt edilebilir bir güç olarak toplumun üzerinde durduğu zamanlarda doğrudur. Bu dönemde devlet net ve tartışılmaz biçimde egemen birimdir. Fakat bu yaklaşım devlet ve toplumun birbirine önemli ölçüde nüfuz ettiği demokratik biçimde örgütlenmiş bir devlet için son derece yanıltıcıdır. Bu durumda o zamana kadar, din, kültür, eğitim, ekonomi gibi “nötr” olan alanlar devlete ilişkin olmayan ve politik olmayan anlamında nötr olmaktan çıkarlar. Dahası, devletin potansiyel olarak her alana el atabildiği bütünsel (total) bir devlette her şey bir olasılık olarak “politik”tir (Schmitt, 2012, s. 52-3). Schmitt’e göre, “politik olan” kavramının temas ettiği alan, varlıklarını sürdürmek için birbiriyle bütünleşen ya da birbirinden ayrılan güç ve iktidarlara bağlı olarak sürekli değişir. Bu açıdan bir Ortaçağ skolastiğiyle, Aristoteles arasında “politik olan” kavramının boyutlarının keşfi açısından önemli farklılıklar vardır (Schmitt, 2012, s. 39-40).

Schmitt, “politik olan” kavramının tanımlanmasında “objektif” ve “ontolojik” bir temel/ölçüt olarak dost-düşman ayrımını koyar. Schmitt’e göre dost-düşman ayrımı salt kavramsal bir ölçüt sunar; nihai bir tanım olmadığı gibi, içeriğe ilişkin bir şey de söylemez. Dost-düşman ayrımında önemli olan politik düşmanın öteki, yabancı olmasıdır. Politik düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun haliyle başka bir varlık ve yabancı olması yeterlidir (Schmitt, 2012, s. 57-8). “Politik olan” olgusu, ancak dost-düşman ayrımına ilişkin gerçek olasılıkla kavranabilir. En uç politik araç olarak savaş, her türden politik tasavvurun temelinde yatan dost-düşman ayrımı olasılığını açığa vurur. Savaş yalnızca insanlığın zihninde böyle bir ayrım gerçek olarak var olduğu ya da en azından reel açıdan olası görüldüğü sürece

anlamlıdır (Schmitt, 2012, s. 65-6). Schmitt'e göre dost-düşman ayrımı ortadan kalkarsa politik yaşam da ortadan kalkar (Schmitt, 2012, s. 81).<sup>10</sup>

Schmitt'in "politik olan"a ilişkin yaklaşımının bu çalışma açısından da temel oluşturacak bazı önemli sonuçları vardır. İlk olarak Schmitt, "politik olan"ın mutlak ve açık bir tanımını vermez. Zira böyle bir tanım neyin "politik" olamayacağını sınırlarını açıkça belirler. Bu da "politik olan"ın tarihselliği, toplumsallığı, (entelektüel ve maddi) bağlamsallığı ve araçları göz önünde bulundurulduğunda sorunlu bir durumdur. Schmitt, bunun yerine değişen iktidar ilişkileri bağlamında "politik olan"ın temas ettiği alanın sürekli olarak değiştiğini ve bundan dolayı farklı dönemlerin politika düşünürlerinin "politik olan"a ilişkin farklı yönleri keşfettiğini belirtir. İkinci olarak da "politik olan"ın anlaşılmasında dost ve düşman ayrımını referans alarak "politik olan"a ilişkin belli bir ontolojik temel tanımlar. Ancak bu ontolojik temeli de mutlak bir tanım olarak değil, bir ölçüt ve ilişkisellik ("savaş" kavramıyla ilişkili olarak) ele alır.

Schmitt'in "politik olan"a ilişkin izlediği mantıktan<sup>11</sup> yararlanılarak bu çalışmada "politik olan"ın açık bir tanımı verilmeyecek, bunun yerine, "politik olan", iktidar ilişkilerinin tarihsel-toplumsal değişkenliğine bağlı olarak farklı "politika" anlayışlarının ortaya çıktığı söylemsel ve pratik ilişkiselliğe (Antik Yunanistan'da "Söz" [*Logos*] temelli *politika* anlayışı ve *polis* ve *demokratia* ortamı ilişkisi; modern devlet ve "bilimci" politik düşünce/dil ilişkisi [örneğin ideoloji] ve politik düşünce alanında buna yönelik tepkiler [felsefeye dönüş ve "söylem" gibi]) işaret edecek şekilde kullanılacaktır. Yine Schmitt'in işaret ettiği gibi, farklı dönem politika düşünürlerinin "politik olan"la ilişkili olarak düşünme biçimleri de değişen iktidar ilişkileri (*demokratia-polis*; kapitalizm, sermaye, modern devlet iktidarı gibi) bağlamında anlaşılacaktır. Çalışmada, bu çerçevede "politik olan"ın ontolojik temeli "iktidar"/"yönetim faaliyeti" olarak alınacaktır.

Çalışmada "politik olan" kavramı dilin "politik olan"la ilişkisine gönderme yapmak amacıyla "dilsel-politik olan" şeklinde kullanılacaktır. Bu kullanımda Skinner'ın Giriş'te belirtilen metodolojisi (fikirlerin ve kavramların anlaşılması için onun farklı tarihsel kullanımlarının araştırılması) dikkate alınacaktır. Doğa felsefesi-politik felsefe ayrımı bu bakımdan "dilsel-politik olan"ın politik düşünce üzerindeki etkisini anlamak için tartışılacaktır.

## 2. Antik Yunanistan'da "Dil", "Politik Olan" ve Doğa Felsefesi

"Giriş"te belirtildiği gibi "politika" Antik Yunanca *polis* sözcüğünden türer. Aristoteles'in yapıtına da (*Politika*) adını veren kavramı, yapıtın içeriğine de

<sup>10</sup> Schmitt'in politik felsefesi üzerine kapsamlı bir değerlendirme için bkz.: Kardeş, 2015. Ayrıca Schmitt ve Leo Strauss'ta "politik olan" kavramı üzerine bir çalışma için bkz.: Günsoy Kaya, 2010.

<sup>11</sup> Burada Schmitt'in düşünme yöntemi ve metodolojisi kastedilmektedir.

bakarak en genel anlamda “*polise* ilişkin yönetim faaliyeti olarak tanımlamak” mümkündür. Ya da ilk bakıldığında totoloji gibi görünen bir tanım yapmak da mümkündür: “Politika *politik* bir faaliyetir.” Burada dikkat edilmesi gereken husus “politik” kavramıdır. “Politik” yani Antik Yunanca *politikos* (πολιτικός) *polites*’ten ([πολίτης] yurttaş) türer ve “yurttaşlara ilişkin/ait/uygun, yurttaşlar için” anlamlarına gelir (Liddell ve Scott, 1961, s. 1434-5). Dolayısıyla “Politika *politik* bir faaliyetir” önermesi politikanın “yurttaşlara ilişkin/ait/uygun” ve “yurttaşlar için” bir faaliyet olduğunu tanımlar. Fakat *politikos*, yurttaş (polites) merkez alan kullanımının yanında doğrudan *polisi* ve “devlet adamı”nı yani “uzman politikacı”yı merkez alan ve bu bakımdan *polise* ya da *polis*in yönetimine ilişkin/ait/uygun ve “devlet adamına uygun” gibi anlamlarda da kullanılır (Liddell ve Scott, 1961, s. 1435). Örneğin Platon’un Türkçeye *Devlet Adamı* olarak çevrilen (İng. *Statesman*) yapıtının adı *Politikos*’tur. Eğer *politikos* kavramı bu yapıt üzerinden ele alınırsa, “Politika *politik* bir faaliyetir” önermesini politikanın “devlet adamı”na ilişkin/ait/uygun bir faaliyet olduğu şeklinde anlamak gerekir.

*Politikos*un esas olarak “*polites*”ten türemesinde ve “devlet adamı” ve *polis* gibi farklı referanslar içermesinde bilhassa Atina *demokratiasının*<sup>12</sup> (demokrasi [δημοκρατία]) yarattığı dilsel-*politik* ortamın belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Atina, özellikle *demokratianın* zirveye ulaştığı Perikles döneminde “Söz”ün gücünün toplumsal-politik yaşamın temel dinamiği haline geldiği bir toplumdur. Atinalı yurttaşlar mecliste, mahkemede, *agorada* (ἀγορά), *gymnasionda* (γυμνάσιον) sürekli konuşma halindeydi. Güzel ve etkili konuşmak kişiye hukuktan eğitime, politikadan felsefeye pek çok alanda avantaj sağlıyordu. Yurttaşlar iktidarı ele geçirmek ya da iktidarın parçası olmak için halkın desteğini almak zorundaydılar. Bu da toplumsal yaşamın her alanında güzel ve etkili söz söylemeyi gerekli kılıyordu. Bu açıdan “Söz” sıradan konuşma faaliyetinden ayrılmaktaydı (Şar, 2017, s. 37-8).

<sup>12</sup> Demokrasi kavramının kökeni olan bu kavramı tıpkı politika kavramında olduğu gibi kendi tarihsel-toplumsal bağlamı içinde düşünmek gerekir. *Demokratia* Antik Yunanca “halk” anlamına gelen *demos* [δῆμος] ve “iktidar” anlamına gelen *kratos* [κράτος] sözcüklerinin bileşiminden oluşup “halk iktidarı” anlamına gelmektedir. Ancak kavramın bir bütün olarak (demokrasi) ve kendi içinde parçalı olarak (halk ve iktidar) ifade ettiği anlam tarihsel-toplumsal bağlama göre değişiklik gösterir. Antik Yunan dünyasındaki “halk” ve “iktidar” anlayışıyla “halk iktidarı” anlayışı günümüzdeki karşılıklarından farklıdır. Hatta bu kavramlar kendi tarihsel-toplumsal yapısı içindeki farklı dönemlerde dahi farklı anlamlara sahiptir. Örneğin *demos* kavramı Homeros destanlarında çoğunlukla coğrafi bir anlam taşımakta ve bir insan topluluğunun ikamet ettiği toprak parçasını tanımlamaktayken kavram zamanla coğrafi anlamını yitirerek doğrudan “halk” anlamına gelmeye başlamıştır. *Kratos* kavramı ise erken dönemlerde fizikî güç anlamına gelirken zamanla politik güç, iktidar anlamına gelmeye başlamıştır (Uslu, 2012, s. 123-5).

Antik Yunancada “söz”ü ya da “konuşma”yı karşılayan kelime “*logos*”tur (λόγος). *Logos* “söz”/”konuşma”nın yanında “akıl”, “akıl yetisi” anlamlarına da gelir (Peters, 2004, s. 208). Dolayısıyla düşünsel olan aynı zamanda dilsel olandır. Platon düşünmeyi “ruhun kendi içinde yaptığı konuşma” olarak tanımlar (*Theaitetos*, 189e). Aristoteles bu ilişkiyi *Politika*’da “politik olan” (*politikon* [πολιτικόν]) üzerinden kurar:

...insanın doğası [άνθρωπος φύσει] gereği politik bir hayvan [πολιτικόν ζώον] olduğunu söyleyebiliriz. Eğer şanssızlıktan kaynaklanan bir durum değilse, bir insanın kente ya da kent devletine ait olup olmamasından, onun çok iyi ya da çok kötü bir insan olduğunu anlayabiliriz... insan diğer canlılardan farklı olarak sürü halinde yaşayan politik bir hayvandır... insanın politik bir hayvan olabilmesi için diğer tüm hayvanlar arasında sadece ona konuşma yeteneği verilmiştir. Konuşmak ve ses çıkarmak farklı şeylerdir. Diğer hayvanlar da ses çıkarırlar ve bu sayede bir şeyden keyif aldıklarını ya da acı çektiklerini gösterirler... Ancak dil yararlı ve zararlıyı, doğru ve yanlış olanı ifade etmeye yarar. İnsan ve diğer hayvanlar arasındaki en büyük fark da insanların doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü ayırt edebilmeleridir. Bir kenti, aileyi ya da topluluğu oluşturan şey bu tür konularda ortak bir görüşe sahip olmamızdır (*Politika*, 1253a).

Aristoteles burada dil-akıl-politika ilişkisi üzerinden bir “insan” tanımı yapar. Dil ve akılı bütünsellik içinde tanımlarken lafzî-aklî (dilsel-düşünsel) olanı politikanın ön koşulu olarak vazeder. İnsan *politik* hayvandır (*politikon zoon* [πολιτικόν ζώον]) ve bunu konuşma yetisine borçludur. Konuşmak aynı zamanda aklî olanın yani temyiz kudretinin dile getirilmesine yarar. Bu da politikaya olanak tanır. Bu nedenle dilsel olan aklîdir, dilsel-aklî olan da *politiktir*. Aristoteles için *politik* olan *polise* ve *polites* içkindir. *Polis* denilen şey bir topluluktur ve bu topluluk *politiktir* (*Politika*, 1252a). *Polis* yurttaşların toplamıdır (*Politika*, 1275a). Dolayısıyla *polites*lerin toplamı olan *polis politiktir*. En geniş anlamda ise akıl ve “söz” (*logos*), *polis* ve *polites politiktir*.

Aristoteles’in “politik olan” üzerine akıl yürütmesi günümüz açısından bakıldığında “politik felsefe” şeklinde kategorize edilebilir. Gerçekten de *Politika* yapıtı içerik itibariyle bu şekilde kategorize edilmeye uygundur. Fakat bu, salt “biçimsel kategorik” olarak düşünülürse doğrudur. Aristoteles öncelikle bir filozoftur. Bu bakımdan “doğa felsefesi-politik felsefe” şeklinde “anlamsal” bir ayırım yapmadan bütüncül düşünür. Örneğin *Politika*’da insanın “doğası [φύσει] gereği politik bir hayvan” olduğunu söylerken *Metafizik*’te “Bütün insanlar doğal olarak [φύσει] bilmek isterler” der (*Metafizik*, 980a 21). Aristoteles bu önermeyle, tıpkı *Politika*’da sunduğu

önermede olduğu gibi insan ve hayvan arasındaki ayrıma işaret eder. Zira önermeyi açıklarken insan dışındaki hayvanların sadece imgelere ve hatıralara sahip olarak yaşadığını, onların deneysel bilgiden (*ἐμπειρίας*) çok az pay almalarına karşın insan cinsinin sanat (*τέχνη*) ve akıl yürütmeye (*λογισμοῦς*) kadar yükseldiğini söyler (*Metafizik*, 980b 25). Aristoteles'in "doğa" dediği şey teleolojidir ve Aristoteles bu mantığı "doğa felsefesi"nden türetmesine rağmen "politik felsefe"ye de uygular (Ağaoğulları, 2015, s. 133).

Aristoteles'te teleoloji ya da "doğa" (şeylerin doğası), madde ve form (*idea*) arasındaki ilişkiyle açıklanır. Aristoteles'in "form" dediği şey Platon'daki *ideaya* karşılık gelir. Fakat Aristoteles Platon'un aksine *ideayı* maddeden (nesne) ayrı değil ona içkin görür. Form, maddenin, ulaşmaya çalıştığı erektir (*telos* [τέλος]). Ereğ bir çeşit devinim gerektirir ve her devininim bir ereği vardır. Meşe tohumu meşe ağacının maddesi, meşe ağacı tohumun formudur. Ağaç formu ağacın tohumundan önce gelir ve belli bir ereksel devinim doğrultusunda büyüyerek ereğine ulaşır ya da "doğa"sını gerçekleştirir (Atayman, 2014, s. 127). Aynı şey insan için de geçerlidir. İnsanın da bir doğası yani ereği vardır fakat bu erek hayvanlardan (diğer hayvanlardan) farklı olarak ahlâkî ve düşünsel yetkinlik düzeyindeki olgunlaşmaya bağlıdır. İnsan topluluğu için bunu sağlayan yegâne şey *polistir* (Ağaoğulları, 2015, s. 139).

Burada Aristoteles'le ilgili son olarak bilimler sınıflandırmasına değinmek yerinde olacaktır. Aristoteles insanın üç tür bilgi ya da akla sahip olduğu söyler: İnsan ya bir şeyi seyrederek, bir şey üzerine düşünür ya bir şey üretir, meydana getirir ya da bir eylem ve davranışta bulunur. Buna göre, bilimler "görmeye" (teorik [θεωρητική])<sup>13</sup>, "yapmaya, meydana getirmeye, üretmeye" (poetik/prodükatif [ποιητική]) ve "bir fiilde bulunmaya, eylem ve davranış gerçekleştirilmeye" (pratik [πρακτική]) dayanmasına göre üçe ayrılır. Teorik bilimler matematik, fizik, metafizik/teoloji gibi saf, arı bilgiye dayanan, bir bilgiyi sırf bilme amacıyla isteyen; poetik/prodükatif bilimler üretim amacı güderek doğayı kullanmayı ve bir yapıtı meydana çıkarmayı; pratik bilimlerse politika, ahlâk/etik gibi öznenin eylemini yönlendirmeyi amaçlayan bilimlerdir (*Metafizik*, 1025b vd., 1064a vd.; Ağaoğulları, 1989, s. 222; Arslan, 2007, s. 39). Aristoteles'in bu sınıflandırması da hem madde-form, doğa/*telos* kavramları üzerinden hem de sınıflandırmanın dayanağı açısından düşünüldüğünde "anlamsal" değil "biçimsel kategorik" bir ayırımdır. Aristoteles'in, yukarıda işaret edildiği gibi, madde-form ve doğa/*telos* kavramlarını varlığın bütününden türetmesi ve hem doğaya hem de politik topluma (*polis*) uygulaması bilimler sınıflandırmasının "anlamsal" bir ayrıma dayanmadığını gösterir. Aynı şekilde bilimler sınıflandırmasının doğa ve insan/toplum arasında bir özne-nesne ilişkisine değil insanın farklı

<sup>13</sup> Teori kelimesi, Antik Yunanca "bakma", "seyretme" anlamına gelen *theoria* (θεωρία) kelimesinden türer (Peters, 2004, s. 374).

duyusal yetilerine, bilme biçimlerine (görme-düşünme, üretme-meydana getirme, eylemde bulunma) dayanması da sınıflandırmanın “anlamsal kategorik” olmadığını yani varlığa ilişkin bütünsel düşünmeye engel teşkil etmediğini gösterir.

Sonuç olarak Aristoteles “dilsel olan”ın “anlamsal kategorik” bölümlenme ve sınırlamalara maruz kalmadığı bir düşünsel etkinlik olarak felsefe yoluyla “politik olan” üzerine düşünmüştür. Aristoteles’in felsefi düşünme biçimi, içinde yaşadığı “toplumsal ve entelektüel bağlam”la ilgilidir. “Dilsel ve düşünsel olan”ın yani *Logos*’un (söz-akıl) toplumsal ve entelektüel hâkimiyeti ve gelişmişliği “politik olan” üzerine son derece yetkin düşünceler üretmeyi mümkün kılmıştır.

Antik Yunanistan’da “dil”, “politik olan” ve doğa felsefesi arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamak için son olarak, günümüzde, “doğa felsefesi-politik felsefe” ayrımı söz konusu olduğunda Doğa Filozofu olarak “anlamsal kategorik” bir sınıflandırmaya tabi tutulan Herakleitos’un görüşlerini ve yine politika filozofu olarak “anlamsal kategorik” bir ayrıma tabi tutulan Platon’un bu ayrımın sorunlu yapısına<sup>14</sup> işaret edebilecek yaklaşımlarını ele almak uygun olacaktır.

Herakleitos M.Ö. 540 civarı İonia (İyonya) polislerinden Ephesos’ta doğmuş bir düşünürdür. *Polis*’e kral-rahipler veren soylu bir aileden gelmektedir. Fakat kendisi bu görevi yerine getirmeyi -ya da böyle bir hakkı kullanmayı reddetmiştir. Ephesos’ta aristokratlar, tüccarlar ve halk taraftarları arasındaki çatışmalara tanık olmuştur. Bu çatışmalar sonucunda çoğu Yunan polisinde olduğu gibi halk taraftarları iktidarı ele geçirmiş ve *demokratia* kurulmuştur. Fakat Herakleitos aristokrasi taraftarıdır ve Platon’dan önceki en büyük *demokratia* düşmanıdır. Hatta bu düşmanlığını doğrudan halk kitlelerine yönelir (Arslan, 2006a, s. 180-1). Diogenes Laertios’un aktardığına göre, Herakleitos, kendisini Artemis tapınağında çocuklarla aşık kemiği oynarken gören Ephesoslulara, “Ne bakıyorsunuz lanet olasıcalar, böylesi aranızda katılıp politika yapmaktan daha iyi değil mi?” diyerek sitem eder. Sonrasında ise “insan düşmanı” olur ve toplumsal yaşamdan uzaklaşarak doğaya yönelir (Diogenes Laertios, IX 3).

Herakleitos’un çoğunluk (halk) düşmanı ve aristokrat düşünceleri fragmanlarına da yansır:

Hiç eksik olmasın zenginliğiniz Ephesoslular. Olmasın ki, alçaklığınız belli olsun (Herakleitos, Fr. 125a).

<sup>14</sup> Bu ayrımları günümüzde pek çok siyasal düşünce tarihi kitabında görmek mümkündür. Herakleitos genellikle yalnızca doğa filozofu olarak ele alınmakta, politik felsefe içerisinde değerlendirilmemektedir. Yine Platon’un politik düşüncesi incelendiğinde doğa felsefesi yeterince dikkate alınmamakta, daha çok açık biçimde “politik” olarak görülen yapıtları incelenmektedir.



Ephesoslular size yakışan kendinizi asmanız ve kenti çocuklara terk etmenizdir. Siz, içinizdeki en değerli adam olan Hermodros'u 'aramızda değerli bir insan bulunmasın, değerliyse de gitsin başka yerlerde, başka insanların yanında olsun' diyerek kentten sürdünüz (Herakleitos, Fr. 121).

Nedir ki onların anlayışı ve düşüncesi? Halk ozanlarına inanıyorlar. Çoğunluğun kötü, azınlığın ise iyi olduğunu bilmeden yığını öğretmen kabul ediyorlar (Herakleitos, Fr. 104).

Bana göre, bir insan çok iyi ise bin kişidir (Herakleitos, Fr. 49).

Çünkü en iyiler bütün şeyler arasında tek bir şeyi seçer: Ölümlüler arasındaki ezeli ünü. Çoğunluk ise bir sığır sürüsü gibi tıkmır (Herakleitos, Fr. 29).

İnsanların çoğu başlarına gelenler hakkında düşünmezler ve öğrendiklerini kavrayamazlar, yalnızca kendi kanılarına inanırlar (Herakleitos, Fr. 17).

Yukarıdaki fragmanlardan da hareketle Herakleitos'un politik felsefesini<sup>15</sup> tanımlamak gerekirse, daha sonra Platon'da görülecek *demokratia* ve halk düşmanı, aristokratik tutumun izlerini sürmek mümkündür. Zira *demokratiayı* yani çoğunluk yönetimini ve çoğunluğun bilgisini küçümseyen tutumu açık biçimde Platon'da da görmek mümkündür. Platon için demokrasi bir düzensizlik düzenidir. "Bir düzen panayıdır demokrasi" (*Devlet*, 557d). Halk ise Platon için şeylerin gerçek varlığı olan *ideayı* ve onun bilgisini kavrayamayacağından filozof olamaz (*Devlet*, 494a). Yine Platon çoğunluğun rastgele düşündüğünü (*Kriton*, 44d), çoğunluğun söylediklerine değil doğruluk ve eğrilikten anlayan bir tek kişinin sözlerine kulak vermek gerektiğini (*Kriton*, 48a) söyler. Herakleitos ve Platon bu açıdan benzer şeyler söylemelerine rağmen, Platon'un politik felsefe kapsamında değerlendirilip Herakleitos'un bunun dışında tutulması<sup>16</sup> ve doğa felsefesi kategorisine hapsedilmesinin nedeni nedir? Bunun Platon'un, "politik felsefe" olarak tanımlanabilecek bir düşünce sistemi geliştirmesiyle ilgili olmadığı açıktır. Öyle olsaydı Sofistleri de "politik felsefe" dışında tutmak gerekirdi. Zira Sofistler için bu bağlamda bir düşünce sistematüğinden söz etmek mümkün olmadığı gibi Sofist düşünürlerden<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Burada politik felsefe "biçimsel kategorik" yani salt teknik bir ayrıma işaret etmektedir.

<sup>16</sup> Burada Herakleitos'un "doğa"dan çok siyasal problemlerle ilgilendiğini söyleyen Karl Popper'i (Popper, 1989, s. 29) bu genel yaklaşımın dışında tutmak gerekir. Popper *Açık Toplum ve Düşmanları* kitabının ilk cildinde Herakleitos'u daha çok bir politika filozofu olarak değerlendirir.

<sup>17</sup> Tek tek Sofist düşünürlerden.

elimize Herakleitos'tan daha az fragman ulaştığını söylemek mümkündür. Ayrıca Herakleitos'un ağırlıklı ilgisini doğa alanına vermiş olması da bunun nedeni olamaz. Çünkü Herakleitos'ta doğa felsefesi kapsamında ele alınabilecek fragmanların çoğu ya yukarıda aktarılan fragmanlardaki görüşleri bütünlemesi bakımından doğrudan insanla ilgili ya da bir biçimde toplumsal yaşamla ilişkilendirilebilecek fragmanlardır. Bunun dışında Herakleitos'un yukarıda aktarılanlar hariç açık biçimde politik-toplumsal yaşamla ilgili başka fragmanları da vardır. Bu sayılanları ele almak için öncelikle bu fragmanları aktarmak yerinde olacaktır:

Bu her zaman mevcut olan *logos*'u [λόγος] insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamıyorlar. Her şey bu *logos*'a göre olup bittiği ve ben her şeyi doğasına göre ayırt ettiğim ve nasıl olduğunu bildirip açıkladığım halde, söylediklerimle ve yaptıklarımın karşılaştıklarında acemi gibi davranıyorlar. Uykudayken ne yaptığımı unutan diğer insanlar gibi bunlar da uyanırken ne yaptıklarının farkında değiller (Herakleitos, Fr. 1).

*Logos* her şeye ortak olmasına karşın, çoğunluk sanki kendilerine özel düşünceleri varmış gibi yaşar (Herakleitos, Fr. 2).

Adaletin [δίκη] adı bilinmezdi, bu şeyler olmasaydı (Herakleitos, Fr. 23).

Yasa, *Bir*'in [ένός] kararına uymaktır (Herakleitos, Fr. 33).

İnsanın yapısına değil, tanrısal olana özgüdür derin kavrayış (Herakleitos, Fr. 78).

Ruhları barbar [βαρβάρους] olanların gözleri ile kulakları kötü tanıklardır (Herakleitos, Fr. 107).

Fragman 1, 2 ve 78'de açık biçimde çoğunluğun "bilgisizliğine" gönderme vardır. Herakleitos da tıpkı Platon gibi çoğunluğun kavrayışını küçümsemektedir. Herakleitos'un *logos*'tan [λόγος] kastettiği şey "karşıtların bir gerilimi olan ahengi (*harmonia* [άρμονία])" tanımlaması anlamında "oran" ya da evrenin (*kosmos* [κόσμος]) temelindeki düzenleyici ilke, "yasa"dır (Peters, 2004, s. 209). *Logos*'un Platon'daki karşılığını *idea* olarak düşünmek mümkündür. Platon, nasıl halkı bu *ideayı* kavrayamadığı için küçümsüyorsa Herakleitos da benzer bir tutum içindedir. Fr. 33 ise *nomos*'u (yasa [νόμος]) *Henos*'un (Bir [ένός]) kararına uymak olarak tanımlarken *kosmos*'ta hüküm süren "tanrısal yasa"ya boyun eğmekten bahsetmektedir.<sup>18</sup> Bunu da Platon'un, "Bizim için her şeyin ölçüsü, dedikleri gibi, 'insan' değil, daha çok tanrıdır" (*Yasalar*, 716c) savıyla birlikte düşünmek gerekir. Fr. 23 Herakleitos'un, "her şeyin karşıtıyla birlikte

<sup>18</sup> Çevirmenin fragmanın altına yazdığı yoruma bkz.

bilindiği” görüşüyle ilgilidir. Buna göre adaletsiz şeyler olmasaydı adalet de anlaşılamazdı.<sup>19</sup>

Fr. 23 ve 33’ü hem doğa felsefesi hem de politik felsefe içinde değerlendirmek mümkündür. Aslında bu, daha önce de belirtildiği gibi salt “biçimsel kategorik” bir ayırmadır. Adalet (*Dike* [Δίκη]) ve Yasa doğal ve politik olarak bölünmemiş bir düzeni ve düzen sağlayıcıyı niteler. Fakat eğer “biçimsel kategorik” bir ayırım yapmak gerekirse -zira “anlamsal kategorik” bir ayırım yapmak yanlış olacaktır- bu iki kavramın hem doğal hem de politik alana ilişkin olduğunu söylemek gerekir. Yine fragman 107 de bu bağlamda düşünülebilir. Fragman her ne kadar “politik olan”ın dışında gibi görünse de “barbar” yani *barbaros* [βάρβαρος] ifadesi bunun aksine işaret eder. *Barbaros* “Yunan (*Hellen*) olmayan”, “Yunanca konuşmayan (halklar)” anlamlarına gelir (Liddell ve Scott, 1961, s. 306). İfadenin bu açıdan “dilsel-politik” içeriği oldukça açıktır. Bu, Herakleitos’un her ne kadar Platon ya da Aristoteles gibi “politik olan”a ilişkin özel bir kaygı gütmese de onun dışında düşünmediğini ve Herakleitos felsefesinin de “politik olan”ın dışında ya da “politik olmayan” olarak düşünülemediğini gösterir.

Herakleitos’un doğrudan “politik olan”a ilişkin fragmanları da vardır:

Halk [δημῶν] yasayı [νόμου] kentin surlarını savunur gibi mücadele ederek korumalıdır (Herakleitos, Fr. 44).

Akla uygun konuşmak isteyenler, yasına bağlı bir kentten daha güçlü bir şekilde her şeyde ortak olana sıkıca sarılmalıdır. Çünkü bütün insan yasaları [ἀνθρώπειοι νόμοι] tanrısal olandan beslenir. Bu tanrısal yasa her şeyi dilediğince yönetir ve her şeye fazlasıyla yeter (Herakleitos, Fr. 114).

Hem bu iki fragman hem de yasayla ilgili daha önce ele alınan 33. fragman birlikte düşünüldüğünde bir biçimde yasa-tanrı-insan-doğa-kent’in (*nomos-theos-anthropos-physis-polis*) birlikte ve birbiriyle ilişkili olarak tartışılan kavramlar olduğu görülür. Fr. 44’te halkın (*demos*) polis’in yasasını (*nomos*) savunmasının gerekliliği vurgulanırken fr. 114’te Tanrısal yasanın yani evrenin düzenleyici ilkesinin insanî yasaya üstünlüğü ve onu öncelediği vurgulanmaktadır. Bu bakımdan insanî yasa da Tanrısal olandan kaynaklanmaktadır. Çünkü her şeye düzen veren, her şeyi yöneten odur. Buradan hareketle Herakleitos’un “politik olan”ı “anlamsal kategorik” bir ayırma tabii tutmadığı görülür. “Politik olan” doğa dışı ve ona karşıt bir şey değildir. Herakleitos doğa(l) olanı düşünürken “politik olan”ı da düşünür. Fakat günümüzde “dilsel-politik olan”ı düşünürken “anlamsal kategorik” ayrımları esas aldığımız için açık ve yoğun biçimde politik unsurlar yani

<sup>19</sup> Çevirmenin fragmanın altına yazdığı yoruma bkz.

devlet, yönetim biçimleri, meşruiyet, yasa gibi kavramlar üzerine pratik ve “yapıcı” (yıkıcı olmayan) şekilde düşünmeyen filozofları “politik olan”ın dışında tutabilmekteyiz. İşte “Platon’un politik felsefe kapsamında değerlendirilip Herakleitos’un bunun dışında tutulması ve doğa felsefesi kategorisine hapsedilmesinin nedeni nedir?” sorusunun yanıtını burada aramak gerekir. Platon ve Aristoteles gibi düşünürler bizim bugün gittikçe daralan “politika” ve “politik olan” tasavvurumuza yani bir bakımdan politik felsefe anlayışımıza da hitap eden pratik ve “yapıcı” şeyler söyledikleri için politik felsefe içinde düşünülürken Herakleitos bunun dışında tutulmakta, “anlamsal kategorik” bir ayırım üzerinden “doğa felsefesi” alanı içinde incelenmektedir. Doğa felsefesi-politik felsefe ayırımının Antik Yunan felsefesinde “anlamsal kategorik” ve bu açıdan da “politik olan”-“politik olmayan” şeklinde kesin bir ayırım içermediğini daha net anlamak için son olarak Platon felsefesi *konuyla ilişkisi bağlamında* ele alınacaktır.

Platon’da ilk olarak Herakleitosçu etkiye, sonrasında ise bir bütün olarak Doğa Filozoflarının etkisine değinmek gerekir.

Aristoteles’in aktardığına göre Platon, gençliğinden itibaren Herakleitosçu Kratylos’un öğrencisi olduğundan ve “bütün duyusal şeylerin sürekli bir akış içinde oldukları ve bilimin konusu olamayacaklarını söyleyen Herakleitosçu görüşleri yakından bildiğinden” sonraki yıllarda da bu görüşleri savunmuştur. Sokrates’in ahlâksal ilgisi üzerinden ortaya koyduğu tümelleri ise Herakleitosçu “akış öğretisi”nin duyusal şeylerin sürekli değiştiğini öne sürmesi nedeniyle duyusal şeylerden ayrı bir dünyaya ait görmüş ve onlara *idea* adını vermiştir (*Metafizik*, 987a 30).

Platon *Kratylos* adlı diyalogunda Herakleitosçu akış öğretisini tartışır. “Hiçbir zaman aynı durumda bulunmayan bir şeye nasıl olur da varlık bağlanabilir, o şey nasıl olur da var olabilir?” diye sorar (*Kratylos*, 439e). Sonrasında, her şey değişir, hiçbir şey aynı kalmazsa bilgiden söz edilemeyeceğini, bilginin sürekli değişirse bilgi olamayacağını çünkü sürekli değişme durumunda ne bilebilecek bir öznenen ne de bilinebilecek bir nesneden söz edilemeyeceğini söyler (*Kratylos*, 440a-b). *Theaitetos* diyalogunda Sofist Protagoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” savını tartışırken bu savın bir çeşit “akış” teorisini<sup>20</sup> ve “karşıtların birliği”ni<sup>21</sup> ifade ettiğini ve bu açıdan Parmenides hariç Protagoras, Herakleitos, Empedokles gibi düşünürlerin aynı şeyi düşündüklerini belirtir (*Theaitetos*, 152).

<sup>20</sup> “Akış” teorisinin kaynağı Herakleitos’tur: “Herakleitos’a göre, aynı ırmağa iki kez girilmez. [Aynı ölümlü bedene doğası gereği iki kez dokunmak olanaksızdır. (Ölümlü olan) her şey değişimin şiddeti ve hızından dolayı dağılır ve tekrar bir araya gelir. Aslında ‘ne yeniden’ ne de ‘daha sonra,’ ama aynı zamanda diyebiliriz. Şeyler biçimlenir ve dağılırken hem yaklaşır hem uzaklaşır.]” (Herakleitos, Fr. 91).

<sup>21</sup> “Karşıtların birliği” savının kaynağı da yine Herakleitos’tur: “Karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar. [Her şey çatışma sonucunda meydana gelir.]” (Herakleitos, Fr. 8).

Platon'un bu tartışmada amacı değişmeyen, hep aynı kalan bir öz olarak varlığı yani *ideayı* formüle etmektir (*Theaitetos*, 157). Tartışmada Parmenides'i ayrı tutmasının nedeni onu düşünsel olarak kendine yakın görmesidir. *Sofist* diyalogunda Parmenides'e ilişkin "yüce Parmenides" (*Sofist*, 237a), "babamız Parmenides" gibi ifadeler kullanır ve onun öğretisini tartışma konusu yaptığı için kendini "baba katili" olarak niteler (*Sofist*, 241d). Hatta *Parmenides* adlı diyalogunda Parmenides'in ağızından kendi kuramını (İdealar Kuramı) eleştirir. Yine *Sofist* diyalogunda "İdeaların dostları" (εἰδῶν φίλους) (*Sofist*, 248a) ve "toprağın oğulları" (γηγενεῖς) (*Sofist*, 248c) gibi ifadeler kullanarak idealist ve maddeci filozoflar arasında ayırım yapar. Bu ayırımı Platon Doğa Filozoflarının öğretilerini tartışır. Maddeci ve "oluş yanlısı" filozofların yaklaşımları *ideayı* kuramlaştırmak için uygun değildir, Parmenides gibi idealist ya da "varlık yanlıları"nın görüşleri ise uygun olmasına rağmen yetersiz ve sorunludur.

Platon varlığın özüne ilişkin ilk neden (*arkhe* [ἀρχή]) arayışında Doğa Filozofu Anaksagoras'tan etkilenir. Bu etkiyi *Phaidon* diyalogunda şöyle anlatır:

...günün birinde, Anaksagoras'a ait olduğu söylenen bir kitapta, birinin "her şeye düzen verenin ve her şeyin sebebinin zihin olduğunu" okuduğunu işittim. Böyle bir neden fikrine vuruldum, bir yönden de, zihnin her şeyin sebebi olması bana akla yakın göründü. Böyle ise, dedim, bu düzenleyici zihin, her şeyin düzenini gerçekleştirir ve her şeyi en iyi şekilde yerli yerine koyar... Anaksagoras'ta da her var olan şeyin nedenini bana öğretebilecek gönlüme göre insan bulduğumu sanıyorum... Fakat, dostum, bu güzel umut çok sürmedi; çünkü okudukça, zihni hiç kullanmayan ve nesnelerin düzenini gerçek nedenlere bağlayacak yerde, havayı, aiteri, suyu ve daha bir sürü birbirini tutmayan şeyleri neden olarak alan bir insan görüyorum... Bununla beraber bu gibi şeylere sebep adını vermek sapıklığın son haddi olacaktır... Nesnelerin şimdi, mümkün olduğu kadar daha iyi bir durumda olmasının sebebi olan kudrete gelince, onlar bunu aramazlar. Kendisinde tanrılık bir kuvvet olduğunu düşünmezler... Gerçekte bunun, nesnelere bağlayan ve tutanın iyilik ve gereklilik olduğunu asla akıllarına getirmezler. Bana gelince; ben böyle bir nedeni ve onun ne olduğunu bilmek için, büyük bir sevinçle, akla gelen bütün üstatların çömezi olacağım. Fakat mademki sebebi bulmuyorum, mademki onu ne kendim bulup çıkarabilecek, ne de başkasından öğrenecek araçlarım yoktur, o halde onu aramaya koyulmak için, yön değiştirdim... Her halde en sağlam olduğuna hükmettiğim fikri de temel olarak koyuyorum ve onunla uzlaşmış bulduğum her şeyi, nedenin

veya bambaşka bir şeyin sözü olsun, doğru; onunla uzlaşmamış olan her şeyi de yanlış olarak kabul ediyorum... Kendinden ve kendiliğinden güzel, iyi ve büyük ve bu gibi şeylerin var olduğunu kabul ederek bu noktadan hareket edeceği (*Phaidon*, 97b-100b).

Doğa felsefesinin Platon'daki etkisini göstermek için bu kadar örnek yeterlidir. Şimdi esas sorun Platon'un bu tartışmalarla gerçekte neyi amaçladığını ortaya koymaktır. Yukarıda da belirtildiği ve Platon'un ifadelerinden ve tartışma biçiminden de anlaşılacağı üzere Platon genel geçer ve mutlak bir bilimsel bilginin (*episteme* [ἐπιστήμη]) peşindedir. Bunu Platon'un gerçekten böyle bir bilginin varlığına duyduğu inançla açıklamak mümkündür. Bu açıdan, Herakleitosçu bilgi anlayışı böyle bir bilgiyi imkânsız kılmaktadır (Guthrie, 1999, s. 93-4). Aynı şekilde Anaksagoras ve diğer materyalist doğa filozofları da buna dâhildir. Fakat Platon'un temel probleminin döneminin politik sorunlarına çözüm getirmek olduğunu unutmamak gerekir. Bu açıdan Platon'un varlık ve bilgi kuramı yani İdealar Kuramı da onun politik felsefenin temelini oluşturmaktadır (Arslan, 2006b, s. 297-8). Ancak Platon'un İdealar Kuramını yalnızca politik amaçlarla tasarladığını söylemek doğru olmaz. Platon da hem Herakleitos hem de tartıştığı diğer pek çok düşünür gibi varlığı bir bütün olarak kabul edip varlığa ilişkin bütüncül bir tasarı geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan onun için de doğa(l) olan ve "politik olan" arasında mutlak bir ayrışma yoktur. Platon *Devlet*'te ortaya koyduğu politik tasarımı bütüncül bilimsel formülasyonu olan İdealar Kuramı üzerine inşa eder. Hatta *Devlet*'te de İdealar Kuramını tartışmaya ve geliştirmeye devam eder ve bunu yalnızca "politik olan"a atıfla ve salt "politik olan" üzerine düşünerek yapmaz. Bu bakımdan Platon'da da "doğa felsefesi-politik felsefe" şeklinde "anlamsal kategorik" bir ayrıma gitmek doğru değildir. Bu ayrım sadece "biçimsel kategorik" bir ayrımı ifade ettiği ölçüde doğrudur.

Buradan hareketle "Doğa felsefesi-politik felsefe" üzerinden yapılan "anlamsal kategorik" ayrımın Platon felsefesinin tasnifi açısından sorunlu yanının Platon'un politik felsefesinin yalnızca *Devlet*, *Devlet Adamı*, *Yasalar*, *Sokrates'in Savunması* gibi açık politik tartışmalar içeren yapıtlar üzerinden ele alınması olduğu söylenebilir. Platon'un bütüncül bir bilim-felsefe anlayışı formüle ettiği kabul edilirse Platon'un tüm yapıtları "dilsel-politik olan" bağlamında tartışılabilir. Belirtmek gerekir ki bundan kasıt Platon'un önce varlık-bilgi anlayışını tanımlayıp sonra bunun üzerinden politik felsefesini tartışmak değildir, varlık-bilgi anlayışını -ve elbette Doğa Filozoflarıyla tartışmalarını- bizzat politik felsefe içinde

tartışmaktır.<sup>22</sup> Eğer böyle bir yaklaşım izlenirse Herakleitos'u ve diğer Doğa Filozoflarını da politik felsefe içinde tartışmak mümkün olacaktır.<sup>23</sup>

### 3. Modernite, Politik Felsefe-Doğa Felsefesi Ayrımı, “Dinsel-Politik Olan” ve “Düşünme”nin Sınırları

Modernite<sup>24</sup> basitçe tanımlanması zor bir kavram olmakla birlikte birbiriyle iç içe geçen, birbirini bütünleyen, birbirine paralel veya ardışık gelişen çeşitli kavramlarla ilişkili olarak tanımlanır: endüstrileşme, sekülerleşme, bürokrasi, kent, kapitalizm, bilim, teknoloji, akılcılaşıma, olgu-değer ayrımı, Rönesans, Reform, Aydınlanma, ilerleme, devrim vb.. Bu kavramların tarihsel gelişimi çerçevesinde modernitenin başlangıcı farklı düşünürler tarafından farklı yüzyıllarda tarihlendirilir (Cevizci, 2005, s. 1186; Osborne, 2010, s. 456-7). Fakat bu süreçlerin ilk etkilerinin bir arada (Rönesans, Reform, Bilimsel Devrim, olgu-değer ayrımı, modern devlet) hissedildiği 16. yüzyıl bu bakımdan başlangıç kabul edilebilir. Modernitenin ve moderniteye bağlı süreçlerin temel özelliği “insan”ın merkeze alınması ve yüceltilmesidir. Martin Heidegger bunu şu şekilde ifade eder:

Batı tarihi artık, insanın varlığın ölçüsü ve merkezi olduğu olgusuyla tanımlanan modern adını verdiğimiz dönemin tamamlanması evresinin içindedir. İnsan bütün varlıkların en temelinde; yani modern terimlerle, bütün nesneleştirilmenin ve temsil edilebilirliğin temelinde yatmaktadır (Akt. Demirhan, 2004, s. 35).

İnsanın bu şekilde evrenin ya da varlığın merkezine konulması onun doğayla kurduğu ilişkiyi bir özne-nesne karşıtlığına dönüştürmüştür. Buna yol açan ilk süreç Rönesans'tır. Rönesans, insanın ilgi odağını dinsel sorunlardan, cennet ve cehennemden yani öte dünyadan gerçek dünyaya, gerçek dünya ve insanın keşfine çevirmesini sağlamış, insanı dinsel bağınazlıktan kurtararak bilimsel gelişmenin önünü açmıştır (Yıldırım, 2013, s. 78).<sup>25</sup> Ancak Rönesans'ın doğayı keşfetme, araştırma yönelimi bilimsel değildi. Rönesans doğaya sevgiyle yaklaşıyor, onu bir Tanrıça gibi görüyor, onun güzelliklerini keşfetmeye çalışıyordu. Bu açıdan Rönesans ilkel bir doğa anlayışına dönüş demektir. Modern bilimsel gelişmeye yol açan esas süreç Kopernik (1473-1543), Tycho Brahe (1546-1601), Johannes Kepler (1571-1630), Galileo

<sup>22</sup> Böyle bir çalışma için bkz.: Evciman, 2018.

<sup>23</sup> Buradan “Doğa felsefesi politiktir” gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Burada kastedilen yalnızca, doğa felsefesinin ve Doğa Filozoflarının da “politik olan” içerisinde düşünülebileceği ve tartışlabileceğidir.

<sup>24</sup> “Modernite” kavramının kökü olan “modern”, Latince “modernus”tan, “modernus”sa yine Latince “hemen şimdi” (*just now*) anlamına gelen “modo”dan türemiştir. “Modern” kelimesi Hıristiyan döneminin pagan döneminden farklı bir karaktere sahip olduğunu vurgulamak amacıyla kullanılmıştır (Önder Erol, 2016, s. 51).

<sup>25</sup> Reform'un da bu hususta tamamlayıcı bir role sahip olduğunu belirtmek gerekir.

Galilei (1564-1642) gibi doğa bilginlerinin çalışmalarıdır. Bu kişilerin çalışmaları sayesinde Kilise'nin tek doğru ilan ettiği dünya merkezli evren tasarımının yerini güneş merkezli evren tasarımı almıştır (Aslan Yaşar, 2011, s. 14).

Modern bilimin en önemli kurucularından sayılan Galileo doğanın belirli ve kesin kanunlara göre işlediğini, bu kanunların doğrudan insan aklı yoluyla keşfedilebileceğini ileri sürmüştür. Böylece evreni açıklamada teolojik bilgiler yerine matematiksel veriler kullanılmaya başlanmıştır. Galileo'nun modern bilimin gelişmesine diğer önemli katkısı bilimsel araştırmada nedensellik ilkesini terk ederek “nasıl?” sorusundan hareket etmesidir. Zira Galileo “neden?” sorusunun metafiziğe yol açacağını farkındadır. Galileo'nun bu yaklaşımı ampirizmi temel alan bir bilim anlayışının gelişmesine ve (doğanın işleyişinin bilinme imkânının keşfiyle) Tanrı'nın doğayı insanın hizmetine sunduğu düşüncesinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu düşüncenin Francis Bacon'un (1561-1626) insan-doğa ilişkisini tümüyle “faydacı” biçimde kuran bilim anlayışı ve Isaac Newton'ın (1643-1727) “Bilimsel Devrim”iyle daha da pekiştiği görülür. Bacon'a göre, insanın dünyanın efendisi olması, nesnelere hâkim olması ve kendisine faydalı olacak şekilde onları dönüştürmesi için doğayı tanıması, onun hakkında bilgi sahibi olması gerekir. İnsan bilim sayesinde doğaya egemen hale gelecek ve onu kendi yararı için kullanabilecektir. Newton'sa; Galileo ve Bacon'ın bilimsel açılımını daha kesin bir dille ifade etmiştir. Newton doğa olaylarını neden-sonuç ilişkisine oturtarak onları belli kanunlara bağlamıştır. Böylece Tanrı'nın iradesini yansıtan bir doğa anlayışından kendi yasaları olan ve bu yasalara göre işleyen bir doğa anlayışına geçilmiştir. Newton'a göre, doğa tamamen maddeden ibarettir ve maddenin zaman ve mekân içindeki hareketi güç yasalarıyla belirlenmektedir. Bu hareket ve yasalar matematiksel olarak hesaplanabilir ve doğanın sırrı çözülebilir. Newton'ın bilimsel devriminin bir sonucu da gözleme ve deneye dayanan bir bilim metodunu geliştirmiş olmasıdır. Newton'ın *Principia* adlı kitabında açıkladığı görüşleri insanın doğa üzerinde bir iktidara sahip olabileceği ve doğayı kendi çıkar ve beklentileri doğrultusunda düzenleyebileceği görüşünü doğurmuştur (Aslan Yaşar, 2011, s. 15, 18-19).

Rönesans, Reform ve Bilimsel Devrim'le başlayan bilimselleşme, rasyonelleşme, sekülerleşme eğilimleri Aydınlanma'yla devam eder. Aydınlanma 17. yüzyılın ikinci yarısıyla, 19. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan ve önde gelen birtakım filozofların akıllı insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma ve insan zihniyle bireyin bilincini, bilginin ışığıyla aydınlatma amacıyla temayüz eden bilimsel keşif ve eleştiri dönemidir. Aydınlanma düşüncesinin özellikleri akla, bilime, ilerlemeye duyulan inanç, hümanizm, düşünce ve ifade özgürlüğü, deizm veya ateizm, iyimserlik ve evrenselcilik olarak özetlenebilir. Bu özellikler arasında bilhassa “akıl”, “bilim ve “ilerleme” kavramları öne çıkmaktadır. Aydınlanma'nın akılcılığı, insanın doğuştan akıl sahibi olduğu, bu akıl aracılığıyla iyi planlanmış



gözlem ve deneye dayanarak doğa ve evrenle ilgili sorunların çözülebileceği, aklın matematiğin en soyut en karmaşık doğrularını anlayabileceği inancına dayanır. Fakat Aydınlanma aklın düzenleyiciliğini sadece doğaya değil, aynı zamanda toplumun bütününe de uygular: Dinsel bağınazlık karşısında büyük bir zafer kazanan bilim, insan davranışına yönelik öndeyide bulunup onu kontrol edebilir. Böylece insan refahı açısından sınırsız ve sürekli bir ilerlemenin yolu açılmış olur (Cevizci, 2005, s. 175-7).

Moderniteyi tanımlayan yukarıda açıklanan süreçlerin genel olarak felsefe, özel olarak da politika ve doğa felsefesi açısından uzun vadeli etkisi “düşünce” alanının daralması, “düşünme”nin olanaklarının belli açılardan kısıtlanmasıdır. 16. yüzyıldan itibaren felsefeden ya da doğa felsefesinden ayrı bir doğa bilimi kategorisinden söz etmek mümkündür. Doğa bilimleri yeni yöntemsel açılımın etkisine de bağlı olarak hızla büyük bir başarı kaydetmiştir. Bu başarının 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sanai devriminin ihtiyaçları ve gelişen teknolojiyle bütünleşmesi sonucu 16. ve 17. yüzyıl doğa bilimcilerinin doğaya hükmetme, doğayı kullanım nesnesine dönüştürme ideallerinin gerçekleştiği söylenebilir. Doğa bilimlerinin gösterdiği başarı Aydınlanma düşünürlerini doğa bilimlerinin yöntemlerini sosyal olana uygulama yönünde teşvik etmiştir. Bunun sonucu olarak 19. yüzyıldan itibaren bir sosyal “bilim” kategorisinden söz etmek de mümkündür. Aslında 19. yüzyıl “pozitivist” sosyal bilimciliğinin temellerinin 17. ve 18. yüzyılda Hobbes, Locke ve Hume’un ampirizmiyle temellendiğini belirtmek gerekir. 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyılın ilk çeyreğinde Saint Simon (1760-1825) “sosyal fizik” kavramıyla bir toplum “bilim”in (sosyoloji) temellerini atmıştır. Saint Simon toplumu biyolojik bir organizma olarak görerek onu organik bir bütün olarak tanımlamaktaydı. Ona göre “sağlıklı” bir toplum, çeşitli parçaların bütünle işlevsel bir uyum halinde var olduğu bir toplumdur. Toplumsal sağlık, üretimle ve üretken toplumsal sınıfların rolüyle yakından ilişkiliydi. Sanayi toplumu, önceki bütün toplumsal örgütlenme biçimlerine karşıt olarak, merkezileşmiş bir iktidar yapısına değil, tam tersine, sivil toplumun kurumlarına dayanmaktaydı (Swingewood, 1998, s. 56). Saint-Simon’u izleyen Auguste Comte (1798-1857) ilk özgün sosyoloji sisteminin kurucusudur. Comte’a göre sosyoloji, önceli olan biyoloji bilimine bağımlıdır. Biyoloji bilimi, temel olarak kimya ve fizikteki gibi yalıtılmış öğelerden değil, organik bütünlerden yola çıkan bütüncül bir karakter taşır. Sosyolojinin özgün konusu bir bütün olarak toplumdur. Sosyoloji toplumsal sistemin çeşitli parçalarının hareketinin ve reaksiyonunun araştırulmasını içerir. Bu açıdan, biyolojik organizmalarda olduğu gibi toplum da onu oluşturan parçalara indirgenemeyecek olan karmaşık bir birlik oluşturur. Comte, toplumsal evrimi düzenin ve ilerlemenin sentezini yapan, belirli değişmez yasalarla işleyen bir süreç olarak kavrar. Bütün toplumsal fenomenler söz konusu değişmez yasalara tabidir ve bu yasalar bilimsel olarak saptanınca insanlık zorunluluk gereği onların dayatmalarına boyun eğmek zorundadır. Bilim

toplumsal denetimi olanaklı hale getirmektedir. Comte, “gerçek kurtuluşu” bireyin doğa yasaları karşısında “rasyonel boyun eğişi olarak tanımlar (Swingewood, 1998, s. 59, 63-4, 66-7).

Görüldüğü üzere, Saint-Simon ve Comte’la birlikte 19. yüzyılda açıkça doğa bilimlerine öykünen bir sosyal “bilim” kategorisinden söz etmek mümkündür. Bu akımı 20. yüzyılda politikayı “bilim”e dönüştürecek olan davranışçılık izleyecektir. Bu gelişmelerin sonucunda 19. yüzyılda bilim ve felsefe açık biçimde birbirinden ayrışır. Fakat bu ayrışma önemli tartışmaları da beraberinde getirir. Özellikle Kıta Avrupası’nda (daha ziyade de Almanya’da) doğa bilimleri ile tarih-toplum bilimleri arasında esaslı farklılıklar olduğuna dair ciddi tartışmalar yapılmaktadır. Anglosakson ülkelerinde ise tarih-toplum bilimleri ile doğa bilimleri arasında bazı farklılıklar olduğu belirtilse de bu tartışmalar fazla rağbet görmemiş, iki bilim alanının teorik temellerinde kökten farklılıklar olduğu tezi reddedilmiştir. Bu tartışmalarda iki felsefe geleneğinin karşı karşıya geldiği görülür: Kıta Avrupası’ndaki rasyonalist-idealist felsefe geleneği ile Anglosakson ülkelerindeki ampirist-pragmatist felsefe geleneği. Bu çerçevede tarih-toplum bilimlerine ilişkin birinci ekol “açıklama”yı, ikinci ekolse “anlama”/”yorumlama”yı temel alan bir model benimsemiştir (Özlem, 2012, s. 106-7).

Burada şu genel sonuca ulaşılabilir: 16. yüzyıldan itibaren doğa bilimleri açıkça felsefeden uzaklaşan bir kategori olarak ortaya çıkarken sosyal olanın bilimleşme süreci daha yavaş gelişir. Her iki sürecin de politik düşünce/politik felsefe alanında varlık üzerine bütüncül düşünmeyi engelleyecek şekilde genel bir eğilim olarak “politik olan”-“politik olmayan” biçiminde “anlamsal kategorik” bir ayrıma dayanarak doğa felsefesini politikanın dışına atması esas olarak doğa bilimlerinde görülen başarıyla ilgilidir. Fakat tüm bu sürecin arka planında modernitenin olduğunu tekrar hatırlatmak gerekir. Bu bağlamda “politika bilimi” ya da “sosyal bilim” alanında ilk olarak Machiavelli’yi anmak gerekir. Machiavelli’nin politikaya ve genel olarak da sosyal olana olgu-değer ayrımı üzerinden, normatif olanı reddedip olgusal olana odaklanarak yaklaşması politikayı bilimleştirme çabasının ilk örneği olarak görülebilir. Machiavelli’nin yaklaşımında Antik Yunan politik düşüncesine kıyasla önemli bir düşünsel sınırlılık görülür. Bu sınırlılığı modern kurumsal politikanın gerekleri çerçevesinde düşünmek mümkündür. Politikanın ve politikanın odağı olarak politik iktidarın ve bir anlamda devletin merkezileşmesi ve kurumsallaşması, politika alanının Antik Yunanistan’a kıyasla daralması politika üzerine düşünmenin sınırlarını da daraltır. Machiavelli’nin düşünsel sınırları normatif olanın dışlanması ve bu bağlamda salt olgusal olanın meşrulaştırılma çabasından kaynaklanır. Bu durumda Machiavelli için varlığa ilişkin bütüncül ve politikaya (ya da sosyal olana) ilişkin normatif düşünme ve “neden”lerle uğraşma (örtük olarak) “politik olmayan”dır. Bu çerçevede doğa felsefesi ve doğa “politik olan”ın dışındadır.

Machiavelli’de görülen doğa felsefesini “politik olan”ın dışında tutma ve normatif olanı dışlama eğiliminin uzun süre genel bir eğilime dönüştüğü söylenemez. 16. yüzyıldan itibaren doğa bilimi doğayı araştırma hususunda otorite haline gelmeye başlasa da ve felsefe alanında (Ortaçağ’ın ardından) insan merkezli bakış (yeniden) hâkim olsa da bunun insanın parçası olduğu varlığa ya da bir bütün olarak doğaya ilişkin düşünmeyi ortadan kaldırdığı söylenemez. Bunun için 17, 18 ve 19. yüzyılın başlarından bazı politika düşünürlerinin doğaya ve doğanın bir parçası olarak insana dair düşüncelerine bakmak yerinde olacaktır.<sup>26</sup>

Thomas Hobbes, *Leviathan* adlı eserinde toplumsal sözleşmeye dayalı devlet ve egemenlik kuramını geliştirirken doğa içindeki insandan hareket eder ve bu çerçevede doğaya ve insana ilişkin mekanik materyalist bir bakış açısı geliştirir:

Tanrının dünyayı onunla yaratmış olduğu ve yönettiği sanat olan doğa, başka pek çok şeyde olduğu gibi bunda da, yapay bir canlı yaratacak şekilde, insanın sanatı ile taklit edilir. Çünkü hayat, organların, başlangıcı içerdeki bir temel parçada bulunan, hareketinden başka bir şey değildir; bütün *otomatların* (yaylar ve çarklar yardımıyla kendi kendine hareket eden makinaların, mesela bir saat) yapay bir hayata sahip olduklarını söyleyemez miyiz? *Kalp* nedir ki bir *yaydan* başka; *sinirler* nedir ki çok sayıda *yaylardan* başka; ya eklemeler; yapıcının planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda çarklardan başka? *Sanat* daha da ileriye gider, doğanın o rasyonel ve mükemmel eserini, insanı taklit etmeye kadar. Sanat ile ki, yapay bir insandan başka bir şey olmayan, Latince’de CIVITAS denilen, DEVLET adlı o büyük EJDERHA yaratılır... (Hobbes, 2007, s. 17).

Bir cisim hareket halinde iken, başka bir şey onu engellemedikçe, sonsuza kadar hareket eder; ve onu engelleyen her ne olursa olsun, onu bir anda değil, zaman içinde ve tedrici olarak durdurabilir; ve suda olduğu gibi, rüzgar dursa da, dalgalar uzun bir süre daha devam eder: insan görürken, düş kurarken, vs. onun içinde oluşan harekette de aynı şey olur (Hobbes, 2007, s. 25).

Hobbes’un, politika kuramının başlangıç noktasını oluşturan yukarıda aktarılan alıntıdan hareketle, yaşadığı dönemde gelişen doğa bilimlerinin açıklama modelinden etkilendiği söylenebilir. Fakat Hobbes bu modeli bir veri kabul etmeyip bir bütün olarak varlığa/doğaya ilişkin kendi ontolojik-

<sup>26</sup> Çalışmanın sınırları gereği burada bu düşünürlerin çalışmalarından bazı alıntılarla yetinilecektir.

epistemolojik modelini (mekanik materyalizm, ampirizm) geliştirerek (yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi) politika kuramının temelini atmıştır.

Hobbes'un ampirist doğa-insan-toplum anlayışını Locke ve Hume'da da görmek mümkündür:

Doğa felsefesi de dâhil tüm diğer bilimler anlaşılır anlaşılmaz onaylanması kaçınılmaz çeşitli önermeler üretirler. "İki cisim aynı yerde olamaz" önermesi "aynı şeyin hem var hem yok olması imkansızdır", "beyaz siyah değildir", "bir kare bir daire değildir" ve "acı tatlı değildir" gibilerinden daha az kesinlikte bir doğruluk değildir. Bunlar ve belirgin idelerini taşıdığımız birçok böylesi önerme, adları duyulur duyulmaz ve anlaşılır anlaşılmaz onaylanmalıdır (Locke, 2000, s. 60).

Cisme özgü bu ide ile cismin uzayda yer kapladığı düşüncesi doğar. Bir katı maddenin doldurduğu boşluğu imgelemediğimiz yerde o maddenin orada tüm diğer katı maddeleri dışlayacak biçimde yerleştiğini düşünüyoruz; uzayda yer kaplama idesi çerçevesindeki bu madde bir doğrusal çizgi üzerinde başka iki cismin birbirine değmesini hep engeller, ta ki bu cisimlerin hareket ettiği doğrultuda olmayan bir başka çizgiye geçene kadar (Locke, 2000, s. 162).

Doğa felsefesi hakkında en ufak bilgisi olmayan bir kimseye iyi perdahlanmış iki mermer parçası gösterin bunların tek bir çizgi doğrultusunda birbirlerinden ayrılabilmelerinin çok büyük bir güç gerektireceği şekilde birleşeceklerini, oysa, yandan yapılan bir basınca çok az direnç göstereceklerini hiçbir zaman kestiremeyecektir. Doğadaki gündelik oluşlarla çok az benzer yanı bulunan olayların da tecrübeyle bilindiği rahatça teslim edilir; hiç kimse de barutun patlamasının ya da demiri mıknatıs özelliğinin a priori kanıtlamalarla bulunabileceğini hayalinden geçirmez (Hume, 1976, s. 25).

Genel olguları, işleyen bilimler, politika, doğa felsefesi, fizik, kimya v.b. bilimlerdir; bunlar bütün bir obje türünün niteliklerini, nedenleri ve etkilerini soruştururlar (Hume, 1976, s. 135).

Locke ve Hume'un doğa üzerine yukarıda alıntılanan ampirist doğa anlayışlarıyla liberal politika kuramları<sup>27</sup> arasında belli bir paralellik vardır.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Locke ve Hume'un politik kuramları için bkz.: Hume, 1994; Locke, 2007; 2012b.

<sup>28</sup> Burada Locke'un ampirik bilgi kuramıyla ahlak ve politika kuramı arasında uyumsuzlukların var olduğunu da belirtmek gerekir. Bkz. Ağaoğulları, 2015, s. 484.

Buna göre, bilginin deneyimler aracılığıyla elde edilmesi, onun kişiden kişiye değişen bir öznellik içermesine ve bu açıdan toplumun farklı çıkarlara sahip olan bireylerin toplamından hareketle yani “birey” temelinde tanımlanmasına yol açar.<sup>29</sup> Diğer taraftan doğa üzerinden temellenen ampirist bilgi anlayışı hem Hobbes’ta hem de Locke ve Hume’da boşinançlara ve dinsel tutuculuğa karşı mücadelenin bir aracı<sup>30</sup> ve doğa biliminde görülen başarıya bağlı olarak “bilim” ve “ilerleme” kavramlarına duyulan inancın bir ürünüdür. Bu açıdan da modern politika kuramının da çıkış noktasını oluşturur.

Bu alıntılarda görülen diğer bir husus bilimlere ilişkin kategorizasyondur. Doğa felsefesi, politika ve fizik, kimya gibi doğa bilimleri arasında bir ayrıma işaret edilmektedir. Fakat bu filozofların kendi politika kuramlarını (yukarıda görüldüğü gibi) varlığa ilişkin bütüncül bir anlayıştan<sup>31</sup> yani bir bütün olarak varlıktan ya da doğa-insan ilişkisinden türettikleri düşünüldüğünde bilimler sınıflandırmasının henüz “anlamsal kategorik” bir ayrıma dönüşmediği, salt “biçimsel kategorik” bir ayrım olduğu açıktır. Başka bir ifadeyle söz konusu düşünürlerin doğa felsefesi ve etik, metafizik, matematik, geometri vb. alanlardaki görüşleriyle politik felsefe alanındaki görüşleri arasında yakın bir ilişkisellik vardır. Politika üzerine düşünmenin çerçevesi açık biçimde “politik olan”la sınırlı değildir.

Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schelling, Hegel, Arthur Schopenhauer gibi isimlerden oluşan 18. ve 19. yüzyıl Alman idealizmi

<sup>29</sup> Bu tanımlama farklı çıkarların gerçekleştirilmesinin zemini olarak politik toplum ya da devletin oluşum mantığını açıklayacak şekilde “doğal hukuk”, “toplumsal sözleşme” gibi kurgulara dayanır. Bu kurgular ampirist varsayımlardan türetilmeyeceği için rasyonalist varsayımlara (“doğa durumu”ndan toplum ve devlet durumuna geçişi sağlayan ortak akıl) dayanır. Ancak arka planında deneyimden türetilen bilgi ve çıkar farklılığı ve bu çerçevede farklı öznellikler ve “birey” anlayışı vardır.

<sup>30</sup> “Fakat, gerçek dine ne kadar çok saygım varsa, bayağı boşinançlardan da o kadar tiksiniyorum; itiraf ederim ki, bu gibi ilkeleri bazen saçmalığa, bazen inançsızlığa kadar itmekten özel bir zevk alıyorum. Siz de pekâlâ bilirsiniz ki, bütün yobazlar bunların ilkinden çok ikincisine duydukları büyük nefrete karşın, çoğu kere her ikisiyle de eşit olarak suçludurlar” (Hume, 1995, s. 232).

“Tamah ve doymak bilmeyen hâkimiyet ihtiraslarıyla hareket eden kilisenin başları ve lideri, sivil yöneticilerin aşırı hırslarını ve sersemlemiş halk kitlesinin saf batıl itikatlarını kullanarak onları, İncil’in kanunlarına ve merhametin hükümlerine karşıt olarak, bölücülerin ve sapkınların kendi mülklerinden kovulup yok edilmeleri gerektiğini vaaz etme yoluyla, kendilerinden ayrılanlara karşı öfkelenirip harekete geçirmişlerdir” (Locke, 2012a, s. 77-8).

<sup>31</sup> Bütüncül anlayış doğa ve insana dair doğa ve sosyal-politik bir varlık olan insan arasındaki farklılığı göz ardı edecek tek bir kuram geliştirmek değil (ki bu anlamsız olurdu) bir bütün olarak varlıktan yani doğa ve doğayla etkileşim halinde bulunan insandan hareketle doğa ve sosyal-politik bir varlık olarak insan arasındaki ayrıma işaret eden bir kuram geliştirme çabasıdır.

geleneği de politik felsefe açısından varlığa dair bütün düşünmenin örnekleridir. Bu düşünürler varlığı açıklama biçimi açısından ortak bir geleneği temsil ettiğinden sadece Hegel'i konu bağlamında değerlendirmek yeterli olacaktır.

Hegel'e göre varlık, düşünce gibi diyalektik yönetime uygun olarak gelişen ve ilerleyen bir süreçtir. Bu gelişmenin temelinde kendi kendini açan, belli bir ereğe yönelen ilke vardır. Bu ilke Hegel tarafından "İde(a)", "Tin", "Logos", "Geist", "Tanrı", "Us" gibi farklı adlarla anılır. "İde"; varlık, oluş, evren gibi alanların ortaya çıkmasını sağlar. "İde" evrenin içinde olduğu gibi evren olarak da gelişir. Onun gelişmesi evreni oluşturur. Gelişimin yapısı diyalektiktir. Gelişim süreci içinde "İde"nin ereği kendini bulması, kendi bilinç ve özgürlüğüne kavuşmasıdır. İde ya da Tin bu süreçte üç aşamalı bir açılma, bir gelişme ortamına girer. İlk aşamada Tin ya da İde kendi içindedir, kendi kendisiyle sınırlanmıştır, kendi kendine bir varlıktır. Tin bu aşamada özünde saklı olan gücü henüz gerçekleştirmemiştir. Oysa onun kendini bilmesi, kendi özünün bütünlüğünü kavraması için gerçeklik kazanması gerekir. Tin'in kendini gerçekleştirme amacıyla ilk açılımı, kendi özünden dışa taşması doğayı oluşturur. Ancak doğayı oluşturan Tin ya da İde, kendi özünden uzaklaşmış, kendi kendine yabancılaşmıştır. Tin bu durumdan yani doğa ile çelişkisinden kurtulmak için yeni bir açılıma girer. Bu açılım kültür evrenine geçiştir. Doğada zorunluluk yasası hâkimken kültür evreninde özgürlük hâkimdir. Böylece Tin kültür alanında kendi kendinin bilincine varır. Hegel insanın kişi olarak ortaya çıkışını, Tin'in kültür alanında açılımı ile bağlantılı aşamalardan biri olarak görür. Ona göre Tin tek kişide değil, bireyi aşan bir oluşum aşamasından sonra ortaya çıkan alanda, devlet, sanat, din ve felsefe gibi varlıkların bütünleştiği ortamda kendini bulur. Bu tinsel evrenin oluşmasında da "Özne Tin", "Nesnel Tin" ve "Mutlak Tin" gibi üç aşama vardır. "Öznel Tin" insan bireyinin yaşamında ortaya çıkan eksik bir kavramdır. Devlet, toplum, tarih gibi kültür ürünlerinin ortaya çıktığı "Nesnel Tin"de İde, kendi özüne uygun bir varlık alanını gerçekleştirir. Din, sanat ve felsefeden oluşan son aşamada ise Tin, kendi varlığının mutlak bilincine ulaşır (Bozkurt, 1986, s. 33-35).

Yukarıda kabaca anahatları özetlenen Hegel felsefesi varlığa ilişkin bütüncül açıklama için iyi bir örnektir. Hegel felsefesinde doğa ve politik felsefe arasında "anlamsal kategorik" bir ayrım yoktur. Hegel insan-doğa ilişkisine bütüncül yaklaşarak hem doğayı hem insanı içine alan bir açıklama modeli geliştirmiştir. Doğanın ve kültürel alanın (sosyal-politik alan) işleyişine ilişkin esaslar da bu modelden hareketle geliştirilmiştir. Burada esas önemli olan doğaya ilişkin anlama-açıklama çabalarının yani doğa felsefesinin *basit* bir özne-nesne ilişkisine ve insan-doğa karşıtlığına (ayrımına değil) indirgenmeden sosyal-politik olan çerçevesinde geliştirilmiş olmasıdır. Hegel, bunu toplumsal olanının gelişim süreçlerini doğayla

bütünleştirerek yani evrenin oluşum ve gelişim sürecinin bir parçası olarak ele alır.<sup>32</sup>

Hegel'den itibaren doğa felsefesi-politik felsefe arasında “politik olan”-“politik olmayan” bağlamında bir ayrımın belirginleşmeye başladığını söylemek mümkündür. Bunda, daha önce tartışıldığı gibi, doğa bilimlerinin teknolojik bir yetkinlikle kendini giderek daha fazla kanıtlayan başarısı belirleyicidir. Bu durum daha önce de belirtildiği gibi, 19. yüzyılda Comte'un pozitivism düşüncesiyle birlikte doğa bilimleri metodlarının sosyal-politik olana uygulanabileceği şeklinde bir eğilim ortaya çıkaracaktır. Böylece doğa bilimlerinin “doğa yasalarını” keşfederek doğaya hükmetmenin yolunu açtığı gibi toplum bilimleri de “toplum yasalarını” keşfederek topluma hükmetmenin yolunu açacaktır. Böylelikle Comte'un doğa biliminin yetkinliğini veri kabul ederek sosyal-politik olanı bilimleştirme çabasının doğa ve “politik olan” arasında bir düşünce alanı olarak “anlamsal kategorik” bir ayrım yarattığı görülür. Zira doğa ya da genel olarak türsel bir varlık olarak insanın da dahil olduğu varlık alanı üzerine düşünmek doğa bilimlerinin yetkinliğinin veri kabul edilmesi nedeniyle ağırlıklı olarak sosyal alan üzerine fikir üreten bir düşünür için gereksiz hale gelir. Sosyal-politik olana yönelen<sup>33</sup> bir düşünür doğa bilimlerinin doğa alanında gösterdiği başarıyı toplum alanında göstermelidir.

Comte'un sosyal-politik olanı bilimleştirme çabasına benzer bir girişim Karl Marx'ta görülür.<sup>34</sup> Marx, maddi dünyayı İdea'nın (*Idee*) bir

<sup>32</sup> Şu pasaj bu konuda açıklayıcıdır: “Doğadaki nesnelere yalnızca dolaysız olarak ve bir tek biçimde varolurlar; insana gelince, ‘Tin’ olması nedeniyle o, çifte bir varoluşa sahiptir; önce insan, bir yandan doğanın şeyleriyle aynı ad altında varolur, ama öte yandan da o kendi için varolur, kendi kendisini seyrederek, kendisini yine kendisine tanıtır, kendisini düşünür ve kendi için bir varlığı kuran bu etkinlik nedeniyle de Tin'den başka bir şey değildir” (Hegel, 1986, s. 135).

<sup>33</sup> Sosyal-politik olana yönelme sosyal-politik olanın önem kazandığı her dönemde görülür. Antik Yunanistan'da (daha somut olarak Atina'da) demokrasinin (*demokratia*) gelişmesine paralel olarak Sofistler ve Sokrates'le birlikte bu yönelimin başladığı görülür. Fakat hem Sofistler hem de Sokrates “insan” üzerine düşünmeye ağırlık vermelerine karşın doğayla bütünleşik bir varlık düşüncesi (Sokrates'in *idea*'sı, Sofistlerin rölativizmi ve doğa-yasa karşıtlığı) geliştirirler. İnsan üzerine düşünmenin (hatta genel olarak “düşünme”nin) önemsizleştiği Batı Ortaçağ düşüncesinde ise düşünsel yönelimin odağında ağırlıklı olarak Tanrı ve iman vardır. Moderniteyle birlikte ise “insan”ın yeniden önem kazanmasıyla sosyal-politik olan üzerine düşünme, bu sefer uzun vadede doğa-insan arasında mutlak bir karşıtlık yaratacak ve doğa üzerine sistematik düşünmeyi sosyal-politik olandan ayrı bir “anlamsal kategori”ye dönüştürecek şekilde, yeniden ortaya çıkar.

<sup>34</sup> Andrew Heywood'a göre, politikayı bilimsel anlamda tanımlamaya çalışan ilk teorisyen Karl Marx'tır (Heywood, 2014, s. 34). Ancak Marx'ın Comte'a ontolojik-epistemolojik yakınlığına rağmen, mevcut dünyaya ve olgulara eleştirel bir perspektiften yaklaşması nedeniyle, politikayı ya da sosyal-politik olanı bilimselleştirme eğiliminin Comte'un pozitivisminden önemli ölçüde ayrıştığını

görüngüsü olarak açımlayan ve bu niteliğiyle “baş aşağı duran” Hegel diyalektiğini “mistik” karakterinden arındırarak “ayakları üzerine” oturtur. Buna göre, idea maddi dünyanın insan zihnindeki yansıması olmaktan başka bir anlam ifade etmez. (Marx, 2011b, s. 27-8). Marx, Hegel diyalektiğine ilişkin bu yaklaşımından hareketle diyalektik ve tarihsel materyalizm olarak tanımlanan yöntemsal açılımını geliştirir. Bu açılımın temelinde esas ve öncelikli olarak toplumsal alana ilişkin “nesnel” bir açıklama modeli ortaya koymak varsa da Marksist doğa anlayışından kaynaklı olarak doğayı da içine alan bütüncül bir açıklama modeli geliştirilmek istenir.<sup>35</sup>

Marx’a göre doğa insanın kendi geçim araçlarını ürettiği, fiziksel ve entelektüel açıdan kendini gerçekleştirdiği bir varlık-oluş alanıdır. Marx, insanın kendi potansiyelini gerçekleştirme olanaklarını artırdığı için insanın doğa üzerindeki egemenliğini ve bu egemenliğin bir aracı ve aşaması olarak büyük sınınin gelişimini olumlasa da doğanın sermayenin tahakkümü altına alınmasına (yani doğanın insan emeğinin sömürü nesnesine/aracına dönüşmesine) ve bu bağlamda insanın doğaya yabancılaşmasına karşı çıkar. Marx’a göre bu durumun yadsınması (yadsımının yadsınması) yani insan ve doğa arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılması ve insanî potansiyelin doğa dolayısıyla sınırsız gelişiminin sağlanması komünizmle mümkün olacaktır (Marx, 2011a, s. 141, 145- 149, 171-2, 184).

Marx’ın doğaya yönelik bu yaklaşımının sonucu yukarıda da belirtildiği gibi doğayı da içine alan tek bir açıklama modeli geliştirmektir. Bu model toplumsal alanda (toplum tarihi) olduğu gibi doğa alanı (doğa tarihi) için de diyalektik materyalist yönetime dayanır. Bu noktada Marx’tan ziyade Engels’in açıklamaları dikkat çekicidir:

Gerçekte diyalektik doğanın, insan toplumunun ve düşüncenin genel hareket ve gelişme yasaları biliminden başka bir şey değildir (Engels, 2010, s. 202).

belirtmek gerekir. Marx’ın “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, aslolan onu değiştirmektir” sözü (Feuerbach üzerine 11. tez) bu ayrışmayı açıkça ifade eder (Marx ve Engels, 2013, s. 17). Buna göre, Marx, bilimi mevcut dünyayı olumlamanın ve pozitivist bilimde olduğu gibi salt açıklamanın ya da felsefede olduğu gibi salt yorumlamanın bir aracı olarak değil, esas olarak değiştirmenin aracı olarak görür. Marx’ın bu bakış açısı daha sonra hem pozitivist hem de yorumsamacı perspektiften belli ölçüde farklı bir perspektif sunan Frankfurt Okulu teorisyenlerinin Eleştirel Perspektif’inin de temelini oluşturur (Bkz.: Öktem ve Karagöz, 2015, s. 204-228).

<sup>35</sup> Sosyal Yayınlar’dan çıkan *Felsefe Sözlüğü*’nde tarihsel materyalizmle ilgili şu ifadeler yer almaktadır: “Tarihsel Materyalizm’in gelişimi sosyal düşüncede temelden bir devrime yol açmıştır. Tarihsel Materyalizm’in gelişimi kararlı bir dünya görüşü, yani *tabiat ve toplum görüşü* formüle edilmesini mümkün kıldığı gibi, sosyal hayatı ve *sosyal hayatın gelişimini yöneten kanunların* ve sosyal hayatın bu maddi temel tarafından belirlenen diğer görünümünün açıklanmasını da mümkün kılar” [İtalikler bana ait] (Rosenthal ve Yudin, 1980, s. 331).



Alman idealist felsefesinden bilinçli diyalektiği, onu doğanın ve tarihin materyalist anlayışı ile bütünleştirmek üzere kurtaran, hemen hemen yalnızca Marx ve ben olduk (Engels, 2010, s. 45).

Bu üç büyük buluşun ve doğa bilimlerindeki çok büyük ilerlemelerin sayesinde, bugün, yalnızca ayrı ayrı ele alınan değişik alanlardaki doğa görüngüleri arasındaki ardarda zincirleme sıralanışı değil, ama başka başka alanlar arasındaki bağlantıyı da gösterebilecek ve böylece, ampirik doğa biliminin bize sağladığı olgular yardımıyla, doğanın zincirlenişinin bir bütün halinde tablosunu hemen hemen sistematik bir biçimde sunabilecek durumdayız. Eskiden bu bütün halinde tabloyu bize vermek, doğa felsefesi denilen şeyin işiydi. Doğa felsefesi, bu işi, ancak, henüz bilinmeyen gerçek bağlantıların yerine imgesel, düşsel bağlantılar koyarak, eksik olan olguları düşüncelerle tamamlayarak ve gerçekte var olan boşlukları ancak imgelemde doldurarak yapabiliyordu. Böyle davranırken, bu felsefe binlerce dahiyane fikirler yarattı, daha sonraki çok sayıda buluşun önsezilerini getirdi, ama bu arada, bir hayli ahmakça sözler de ortaya koydu, başka türlü de yapamazdı. Çağımız için doyurucu bir "doğa sistemi"ne varmak için doğanın diyalektik olarak, yani kendine özgü zincirlenışı doğrultusunda incelenmesinin sonuçlarını yorumlamanın yeterli olduğu bugün ve bu zincirleme gidişin diyalektik niteliğinin kendileri isteseler de, istemeseler de, metafizik okulda yetişmiş bilginlerin beyinlerine bile kendini kabul ettirdiği bugün doğa felsefesi, kesin olarak bir yana bırakılmıştır. Bu felsefeyi yeniden diriltmek yolunda her türlü girişim yalnız gereksiz olmakla kalmaz, geriye bir gidiş olur (Engels, 1979, s. 54-55).

Buraya kadar söylediklerimizde, besbelli ki, ancak marksist tarih anlayışının genel bir taslağını çizmek ve olsa olsa bazı aydınlatmalar yapmak sözkonusu olabilir. Bunun tanıtılmasını gene tarihin kendisine dayanarak yapmak gerekir ve bu konuda şunu pekala söyleyebilirim ki, başka yazılar bu anlayışı daha şimdiden yeterince sağlamlaştırmışlardır. Ama bu anlayış [Marksist tarih anlayışı], tarih alanında felsefeye son vermiştir, tıpkı diyalektik doğa anlayışının da her çeşit doğa felsefesini gereksiz olduğu kadar olanaksız kılması gibi (Engels, 1979, s. 69).

Bu uzun alıntılardan ve yukarıdaki açıklamalardan hareketle konu bağlamında şu sonuçları çıkarmak mümkündür: Marx ve Engels varlığa dair bütüncül bir açıklama modeli geliştirmeye çalışmalarına karşın bu; felsefenin karşısına bilimi koyan, felsefe karşıtı bir yaklaşımdır. Burada hareket noktasının tıpkı Comte gibi doğa bilimlerinin gösterdiği başarı olduğu açıktır. Etkilerini özellikle 19. yüzyılda gösteren bu olağanüstü başarı Marx ve Engels için genel olarak felsefenin, özel olarak da doğa felsefesinin sonudur. Aslında Marx ve Engels bu noktada esas olarak 18. ve 19. yüzyıl Alman idealizmi geleneğiyle hesaplaşmaya girer. Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi [Feuerbach Üzerine Tezler]*<sup>36</sup> ve Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* (1979) metinleri Feuerbach'ın materyalizmini klasik Alman felsefesinin yani idealist felsefenin sonu ilan ederek (Marksist) diyalektik ve tarihsel materyalizmi bütüncül bir "bilim" anlayışının yöntemsel açılımı olarak vazedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta bilime dair esas açılımın doğa (tarihi) alanında değil toplum tarihi alanında yapılmak istendiğidir.<sup>37</sup> Doğa alanında sunulan yalnızca sosyal alanda vazedilen yöntemsel açılımı doğayı da kapsayacak şekilde kabaca genellemektir. Engels'in *Doğanın Diyalektiği* (1970) adlı çalışması bu yaklaşımın ürünüdür. Engels toplumsal insandan hareketle geliştirilen sosyal-politik olana ilişkin bir yöntemsel açılımı varlığın bütününe (doğa ve toplumsal insan) uygulamaya çalışmaktadır. Bu durumda esas olarak sosyal-politik olana (ki buna insan-doğa ilişkisi de dahil) ilişkin olarak keşfedilen "yasalar" nesnenin (doğanın) kendi iç işleyişine de genellenmektedir.<sup>38</sup> Bu yaklaşımın sorunlu yönleri modernitenin aşırı insanmerkezciliğini<sup>39</sup> ve doğayı salt nesne olarak gören bilimciliğini içselleştirmesidir. Marx ve Engels'in modernitenin insan-doğa ilişkisinde eleştirdiği tek yön doğanın insanî potansiyelin gerçekleşmesini engelleyecek şekilde sermayenin aracı haline yani insanın sömürü vasıtasına dönüştürülmesidir. Sonuç olarak doğanın "politik olan"ın parçası haline gelmesi salt kullanım nesnesi olmasından dolayıdır.<sup>40</sup> Bir bütün olarak varlıktan (dar anlamıyla doğa ve

<sup>36</sup> Metnin tamamının Türkçe çevirisi için bkz.: Marx ve Engels, 2013.

<sup>37</sup> "Biz tek bir bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir. İnsan tarihe iki açıdan bakabilir ve tarihi doğa tarihi ve insanlık tarihi olarak ikiye bölebilir. Ancak, bu iki yan birbirinden ayıramaz. İnsanlar var olduğu sürece, doğa tarihi ve insanlık tarihi karşılıklı olarak birbirini koşullayacaktır. Doğa bilimi denilen doğa tarihi burada bizi ilgilendirmiyor; fakat insanlık tarihini incelemek durumundayız" [Elyazmasında üzeri çizili pasaj] (Marx ve Engels, 2013, s. 28).

<sup>38</sup> Macar Marksist düşünür György Lukacs, diyalektik yöntemin tarihsel-toplumsal gerçeklikle sınırlı tutulması gerektiğine işaret eder ve Engels'in diyalektik yöntemi doğa alanına (doğanın işleyişine) uygulamasını eleştirir (Lukacs, 1998, s. 57-8).

<sup>39</sup> Modernitenin aşırı insanmerkezciliğinde, en azından düşünce alanında, Batı Ortaçağ'ının Tanrı'yı aşırı yücelten ve tersine insanı ("ilk günah" inanişinden kaynaklı olarak) aşırı tahkir eden yaklaşımı oldukça etkilidir. Aydınlanma düşünürleri arasında deizmin ve ateizmin yaygınlığı da bunun bir göstergesidir.

<sup>40</sup> Doğa üzerine düşünme de salt bu çerçevede gerçekleşmektedir.

insan) değil, salt toplumsal bir varlık olarak insandan hareket edilmesiyle doğa felsefesi politik felsefenin dışında tutulmakta yani doğa-felsefesi-politik felsefe arasında “anlamsal kategorik” bir ayırım yapılmaktadır. Dahası, doğa felsefesi doğa biliminin “görkemi” karşısında gereksiz kılınmaktadır.

19. yüzyılda, Engels’in işaret ettiği gibi, doğa felsefesi doğa bilimleri karşısında büyük bir yenilgiye uğramıştır. Diğer taraftan sosyal-politik olanı, bir anlamda Alman idealizmi geleneğine karşı tepkinin ürünü olarak, doğa felsefesini dışlayacak şekilde bilimleştirme eğilimi Marx ve Engels tarafından açıkça başlatılmıştır. Bu durumun 20. yüzyılda Anglosakson akademisinde özellikle davranışsalcılığın etkisiyle belirginleşen kurumsallaşmada “politika bilimi”nin politik felsefeye karşı meydan okumasıyla politik düşünce açısından daha dar bir düşünsel alan yaratma eğilimini ortaya çıkardığı açıktır. Ayrıca 20. yüzyıl boyunca “sosyal bilimler”in sosyoloji, politika, iktisat, tarih vb. alanlarda ayrılarak kurumsallaşması ve kendi içinde de alt alanlara ayrılması ve yine (bunlar arasında) felsefenin de ayrı bir akademik alan olarak kurumsallaşması politik düşünce açısından önemli ölçüde bir sınırlılık yaratır. Ancak bu durum ne genel olarak felsefe ne de özel olarak politik felsefe ya da politik düşünce alanında “bilimcilik”i genel bir eğilim haline dönüştürmez. Hatta doğa bilimleri yöntemlerini sosyal “bilimler”e uygulama eğilimi sosyal “bilimler” içerisinde yöntemsel tartışma ve ayrışmalara (pozitivist-yorumsamacı) da yol açar.<sup>41</sup> Yine bilhassa 20. yüzyılın ikinci yarısına doğru moderniteye ve modernitenin düşünce yapısına karşı yükselmeye başlayan radikal eleştiriler, II. Dünya Savaşı’nın bitiminden (özellikle de 1960’lardan) itibaren felsefe ve politik düşünce alanında “bilimcilik”e<sup>42</sup> meydan okuyan büyük bir canlanma sağlar. Bu bağlamda Michel Foucault, Hannah Arendt, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben gibi politika düşünürlerinin sosyal-politik olanın sınırlarını son derece geniş tutarak canlı bir tartışma ortamı yarattığı söylenebilir. Bu tartışmaların odak noktası “ideoloji”, “nesnellik”, “kamusal alan”, “sanayileşme”, “bilim”, “teknoloji”, “akıl”, “Aydınlanma”, “ilerleme”, “tahakküm”, “totaliterlik”, “iktidar” gibi kavramlardır. Bu kavramlar moderniteyle ilişkileri bağlamında sorunsallaştırılır. Bu sorunsallaştırmada “doğa” merkezî bir yere sahiptir. Doğaya ilişkin tartışmalar daha çok mezkûr kavramlar üzerinden modernitenin insan-doğa ilişkisinde doğayı nesneleştiren, doğa üzerinde tahakküm kuran, onu tahrir eden veçhelerine ve bunun çeşitli sonuçlarına (insanlar üzerindeki tahakküm, “doğanın başkaldırısı” vb.) yöneliktir. Buradan hareketle doğaya ilişkin insan-doğa ilişkisini dikkate alan yeni “anlama” kategorileri (“birincil doğa”, “ikincil doğa”, “içsel doğa”-“dışsal doğa” vb.) geliştirilir; doğal ve insanî

<sup>41</sup> Bu tartışma ve ayrışmalar için bkz.: Keat ve Urry, 1994; Öktem ve Karagöz, 2015, s. 175-232; Özlem, 2012, s. 106-156.

<sup>42</sup> Burada davranışsalcılığın etkisini de unutmamak gerekir.

(tinsel-kültürel) alanın işleyişi ve anlaşılması arasındaki farka ve bu işleyişe dair farklı anlama modellerine, bu modellere ilişkin sorunlara (diyalektik yöntemin doğaya uygulanması) işaret edilir. Doğa üzerindeki insanî tahakkümün reddedilmesi, doğanın özerk bir varlık alanı olarak kabul edilmesi, doğa bilimleri yöntemlerinin insanî-tinsel alana ya da sosyal-politik olana uygulanmasının eleştirilmesi vb. yukarıda adı geçen 20. yüzyıl politika filozoflarının genel tutumudur. Yine bu bağlamda söz konusu düşünürler modernitenin doğa bilimlerinden kaynaklı ve sosyal-politik olana da sirayet eden bilimciliğine karşı felsefeyi (yeniden) canlandırmaya çalışırlar. Buraya kadar yapılan açıklamaları mezkûr düşünürlerin eserlerinden referanslarla somutlaştırmak yerinde olacaktır:

"Doğa ile insanlık arasındaki ilişkinin hâkimiyeti" ne anlama gelir? Ne insanın doğaya, ne de doğanın insana hükmetmesi demektir bu (Agamben, 2012, s. 85).

Aslında sadece kronolojik olarak yönlendirilmiş bir süreç fikrinin tercümesi olan "gelişme" ve "ilerleme", doğa bilimlerinin etkisiyle, tarihsel bilginin rehber kategorilerine dönüşürler (Agamben, 2010, s. 114).

Aydınlanmanın aklındaki sistem, olgularla en iyi biçimde baş edebilen ve böylece öznenin doğaya egemen olmasını en etkili biçimde destekleyen bir bilgi biçimidir (Adorno ve Horkheimer, 2014, s. 117).

Uygarlık genelde içinde yaşadığımız dünyada kendimiz üzerinde ve dışsal doğa üzerinde rasyonel kontrol uygulamamızı talep etmektedir (Adorno, 2012, s. 138).

Nasıl ki diyalektik evrensel bir açıklayıcı ilke olarak doğaya genişletilmemeliyse, topluma içkin diyalektik hakikatle topluma karşı kayıtsız hakikat de yan yana koyulmamalıdır (Adorno, 2016, s. 136).

Felsefenin amacı, yararlı hesaplar yapmak değil, doğanın kendi içinde ve kendisi için anlaşılmasını sağlayacak bir görüşe ulaşmaktır (Horkheimer, 1998, s. 126).

Doğal süreçleri harekete geçirdiğimiz anda –örneğin atomun parçalanması insan yapısı bir doğal süreçtir- sadece doğa üzerindeki gücümüzü arttırmakla veya yeryüzünün verili güçleriyle ilişkilerimizde daha saldırgan olmakla kalmadık, ama ilk kez doğayı da insanın dünyasına soktuk ve daha önceki uygarlıkların doğal unsurlarla insan dünyası arasına çektiği sınırları yokettik (Arendt, 2012, s. 87).

19. yüzyılda modern historiografinin kilit kavramlarını oluşturan "gelişme" ve "ilerleme", zamanın doğa

bilimlerinin yeni şubelerinin, özellikle biri hayvan hayatını diğeri inorganik maddeleri tarihsel süreç bağlamında ele alan biyoloji ve jeolojinin de kilit kavramlarıdır (Arendt, 2012, s. 88).

19. yüzyılda sınırsız ilerlemeye dair akıldışı iman, özellikle doğa bilimlerinin çarpıcı gelişme düzeyi nedeniyle evrensel kabul gördü. Modern çağın yükselişinden beri doğa bilimleri, fiilen "evrensel" bilimler haline geldi (Arendt, 1997, s. 35-6).

Bu alıntılardan anlaşılacağı üzere, 20. yüzyıl politik felsefesinde doğa ve doğa bilimleri sosyal-politik olanla ilişkisi çerçevesinde ve moderniteyle ilişkisi bağlamında tartışılır ve sorunsallaştırılır. Bu tartışmalarda kullanılan dil; modernitenin bilimciliğini, ilerlemeci ve rasyonalist niteliğini yansıtan mutlakçılıktan (mutlak ve açık yargılar içermekten) uzak yeni bir felsefe dilidir. Bu noktada dil, "politik olan"la ilişkisi bağlamında başlı başına bir konu olarak ele alınır. Arendt'in Antik Yunanistan'da dil-politika ilişkisine referansla kurduğu politika teorisi,<sup>43</sup> Habermas'ın kamusal alan ve iletişimsel eylem kuramı,<sup>44</sup> Foucault'nun ideoloji eleştirisi ve "söylem" fikri,<sup>45</sup> Adorno ve Horkheimer gibi Frankfurt Okulu düşünürlerinin Aydınlanmacı, bilimsel dili ve bu dilin tahakküm kurucu işlevini eleştirmeleri bunun göstergesidir. Bu düşünürler bu doğrultuda bilimciliğe karşı felsefeyi savunmalarına ve yeni bir felsefi canlanışa öncü olmalarına karşın doğa üzerine düşünceleri politik felsefeyi de içine alacak bütüncül bir kuram geliştirme eğilimine dönüşmez; daha çok modernitenin yol açtığı sorunları tartışmakla sınırlı kalır.

Modernitenin doğa felsefesi ve politik felsefe arasında yarattığı "anlamsal" ayrım düşünsel olanın/"düşünme"nin sınırlarını gösterir<sup>46</sup> ve bu bakımdan siyasal düşünce tarihi içinde bir gerilemenin işaretidir. Bu gerileme varlığa ilişkin bütüncül düşünmenin, "politik olan" üzerine düşünmenin sınırlarının dışında kalması anlamına gelir. Daha genel olarak ise bir düşünce alanı olarak felsefenin günümüzdeki durumunu niteler.

<sup>43</sup> Arendt'in tüm yapıtları bu kapsamda değerlendirilebileceği gibi, özellikle *İnsanlık Durumu*'na (1994) bakılabilir.

<sup>44</sup> Bkz.: Habermas, 2001; 2003.

<sup>45</sup> Yine Foucault'nun tüm yapıtları bu kapsamda değerlendirilebileceği gibi, özellikle bkz.: Foucault, 1993, s. 9-39; 1999.

<sup>46</sup> Burada "düşünmenin sınırları"yla ilgili Wittgenstein'in fragmanları hatırlanabilir. Wittgenstein'a göre düşünülemeyen söylenemez (Wittgenstein, 2013, 5.61), (yalnızca) düşünülebilen olanaklıdır (Wittgenstein, 2013, 3.02) ve (yalnızca) sorulabilen sorular cevaplanabilir (Wittgenstein, 2013, 6.5). Yine Wittgenstein'in belirttiği gibi, "dilimin sınırları dünyanın sınırlarını imler" (Wittgenstein, 2013, 5.6).

Habermas'ın bu husustaki tespiti oldukça yerindedir: “Felsefe, günümüzde artık bütünselleştirici bir bilgi anlamında dünyanın, doğanın, tarihin, toplumun tümüyle ilgili olamaz” (Habermas, 2001, s. 25).

### SONUÇ

Antik Yunanistan ve modern politik felsefelerini mukayese ettiğimizde Antik Yunanistan'dan günümüze varlığa dair bütüncül/bütünsel düşünme açısından önemli bir daralma olduğundan söz etmek mümkündür. Antik Yunanistan'da politik felsefe ve doğa felsefesi arasında yapılan ayırım salt teknik/”biçimsel” bir nitelik taşıırken 19. yüzyıldan itibaren “anlamsal” yani birbirini dışlayan bir ayırma dönüşmeye başlar. Bu bakımdan doğa felsefesi politik felsefe içinde yadsınan bir alana dönüşmeye başlarken bu durum sosyal-politik olana ilişkin düşünme/kuram üretme faaliyetiyle bir bütün olarak varlığa ilişkin düşünme/kuram üretme faaliyetini birbirinden ayırır. Bu ayrışmanın nedeni modernite ve moderniteye bağlı süreç ve dinamiklerdir (sermaye, sınılaşma, kapitalizm, doğanın salt kullanım nesnesine indirgenmesi ve doğa üzerindeki sömürü, Aydınlanma vd.) . Modernitenin başlangıcı yaklaşık olarak 15. ve 16. yüzyıla kadar götürülebilse de söz konusu ayırım, doğa bilimlerinin sını ve teknikteki gelişmelerle birlikte başarısını ispatladığı 19. yüzyılda belirginleşmeye başlar. 19. yüzyılda Comte ve Marx'la birlikte doğa bilimleri yöntem ve mantığını sosyal-politik alana uygulama eğilimiyle hem doğa felsefesinin doğa bilimleri karşısındaki yenilgisi onaylanmış hem de sosyal-politik olanı bilimselleştirme eğilimi doğmuştur. 20. yüzyılda ise Frankfurt Okulu'yla başlayan “eleştiri” geleneğinin doğanın nesneleştirilmesine, sosyal-politik olanın doğa bilimleri yöntemiyle bilimselleştirilmesine yönelik tepkileri politik felsefede yeni ve güçlü bir canlanma yaratsa da doğa üzerine düşünme daha çok insan-doğa ilişkisinde yaşanan sorunların ele alınmasıyla ve doğaya dair özne-nesne ilişkisi içermeyen modeller geliştirme girişimleriyle sınırlı kalmıştır. Bu bakımdan doğa felsefesi ve politik felsefe arasındaki “anlamsal kategorik” ayırım henüz ortadan kalkmamıştır. Bu durum Antik Yunanistan'dan günümüze “dilsel-politik olan”ın dönüşüm ve etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

**KAYNAKÇA**

- Adorno, T. W. (2012). *Ahlak felsefesinin sorunları*. Tuncay Birkan (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2016), *Negatif diyalektik*. Şeyda Öztürk (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. ve Horkheimer M. (2014), *Aydınlanmanın diyalektiği: felsefi fragmanlar*. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Agamben, G. (2012). *Açıklık: insan ve hayvan*. Meryem Mine Çilingiroğlu (Çev.) (2. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Agamben, G. (2010). *Çocukluk ve tarih: deneyimin yıkımı üzerine bir deneme*. Betül Parlak (Çev.). İstanbul: Kanat Kitap.
- Ağaoğulları, M. A. (1989). *Eski Yunan'da siyaset felsefesi*. Ankara: V. Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A., (Ed.) (2015). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da siyasal düşünceler* (6. Basım). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık durumu*. Bahadır Sina Şener (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1997). *Şiddet üzerine*. Bülent Peker (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle gelecek arasında*. Bahadır Sina Şener (Çev.) (4. Basım). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*. Ahmet Arslan (Çev.) (2. Basım). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles (2015). *Politika*. Furkan Akderin (Çev.) (2. Basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Arslan, A. (2006a). *İlkçağ felsefe tarihi 1: Sokrates öncesi Yunan felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2006b). *İlkçağ felsefe tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ felsefe tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aslan Yaşar, G. (2011). Ortaçağdan günümüze “modernite”: doğuşu ve doğası. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7, 10-26.
- Atayman, V. (2014). *Felsefeye davet 1: Antik felsefe*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bozkurt, N. (1986). “Tin”in fenomenolojisi”ne ilişkin temel düşünceler. G.W.F. Hegel. *Seçilmiş parçalar* içinde (s. 33-6). Nejat Bozkurt (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cevzici, A. (2005). *Felsefe sözlüğü* (Gözden geçirilmiş, ilaveli 6. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

- Çelebi, A. (2012). Sunuş. Carl Schmitt. *Siyasal Kavramı* içinde (s. 9-29). Ece Göztepe (Çev.). (2. Basım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Demirhan, A. (2004). *Modernlik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Diogenes Laertios (2015). *Ünlü filozofların yaşamları ve öğretileri*. Candan Şentuna (Çev.) (6. Basım). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Engels, F. (2010). *Anti-Dühring*. Kenan Somer (Çev.) (5. Baskı). Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (1970). *Doğanın diyalektiği*. Arif Gelen (Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (1979). *Ludwig Feuerbach ve klasik Alman felsefesinin sonu*. Sevim Belli (Çev.) (2. Basım). Ankara: Sol Yayınları.
- Evciman, S. (2018). *Platon'da siyasal bir kavram olarak "mutlak hakikat" in gelişimi ve dönüşümü*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi\Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Foucault, M. (1993). *Ders özetleri: 1970-1982*. Selahattin Hilav (Çev.) (2. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (1999). *Bilginin arkeolojisi*. Veli Urhan (Çev.). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Guthrie, W. K. C. (1999). *İlkçağ felsefe tarihi*. Ahmet Cevizci (Çev.) (2. Basım). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Günsoy Kaya, F. (2010). *Felsefe ile teolojinin kavşağında Schmitt ve Strauss'ta politik olan*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Habermas, J. (2001). *İletişimsel eylem kuramı*. Mustafa Tüzel (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Habermas, J. (2003). *Kamusal alanın yapısal dönüşümü*. Tanıl Bora ve Mithat Sancar (Çev.) (5. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Seçilmiş parçalar*. Nejat Bozkurt (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Heywood, A. (2014). *Siyaset*. Bekir Berat Özipek vd. (Çev.) (14. Baskı). Ankara: Adres Yayınları.
- Herakleitos (2009). *Fragmanlar*. Cengiz Çakmak (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan*. Semih Lim (Çev.) (6. Basım). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Horkheimer, M. (1998). *Akil tutulması*. Orhan Koçak (Çev.). (4. Basım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hume, D. (1976). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma*. Oruç Aruoba (Çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Hume, D. (1994). *Political Essays*. Knud Haakonssen (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.



- Hume (1995). *Din üstüne*. Mete Tunçay (Çev.) (4. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kanar, M. (2011). *Osmanlı Türkçesi sözlüğü* (2. Basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Kardeş, E. (2015). *Schmitt 'le birlikte Schmitt 'e karşı: Politik felsefe açısından Carl Schmitt ve düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keat, R. ve Urry, J. (1994). *Bilim olarak sosyal teori*. Nilgün Çelebi (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Liddell, H. G. ve Scott, R. (1961). *A Greek - English lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (2000). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir deneme*. Meral Delikara Topçu (Çev.) (2. basım). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Locke, J. (2007). *Hükümet üzerine birinci inceleme*. Fahri Bakırcı (Çev.). Ankara: Kırilangıç Yayınevi.
- Locke, J. (2012a). *Hoşgörü üstüne bir mektup*. Melih Yürüşen (Çev.) (5. Baskı). Ankara: Liberte Yayınları.
- Locke, J. (2012b). *Yönetim üzerine ikinci inceleme*. Fahri Bakırcı (Çev.) (2. Baskı). Ankara: Ebabil Yayınları.
- Lukacs, G. (1998). *Tarih ve sınıf bilinci*. Yılmaz Öner (Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Marx, K. (2011a). *1844 El yazmaları: ekonomi politik ve felsefe*. Kenan Somer (Çev.) (4. Baskı). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011b). *Kapital: birinci cilt*. Alaattin Bilgi (Çev.) (10. Baskı). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. ve Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez (Çev.) (2. Basım). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Osborne, P. (2010). Modernity. Michael Payne ve Jessica Rae Barbera (Ed.). *A dictionary of cultural and critical theory* (2. Basım) içinde (s. 456-9). West Sussex: Blackwell Publishing.
- Öktem, N. ve Karagöz, E. (2015). *Sosyal bilimlerde yöntem*. Ankara: Astana Yayınları.
- Önder Erol, P. (2016). Modernite projesinin kökenleri, dinamikleri ve sonu. *Sosyoloji Dergisi*, 33, 49-66.
- Özlem, D. (2012). *Bilim felsefesi* (2. Basım). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü*. Hakkı Hünler (Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Platon (1989). *Parmenides*. Saffet Babür (Çev.). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Platon (Eflatun) (1989). *Phaidon*. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir (Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

- Platon (2006). *Kriton*. Filiz Öktem, Candan Türkkkan (Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Platon (2007). *Yasalar*. Candan Şentuna, Saffet Babür (Çev.) (3. Basım). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Platon (2009). *Kratylos*. Teoman Aktürel (Çev.). *Diyaloglar* (5. Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon (2012). *Sofist*. Furkan Akderin (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon (2014). *Devlet*. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (Çev.) (27. Basım). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2014). *Devlet adamı*. Furkan Akderin (Çev.) (3. Basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon (2014). *Theaitetos*. Furkan Akderin (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Popper, K. (1989). *Açık toplum ve düşmanları: Cilt 1: Platon*. Mete Tunçay (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rosenthal, M. ve Yudin, P. (1980). *Felsefe sözlüğü*. Enver Aytekin ve Aziz Çalışlar (Çev.) (4. Basım). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Schmitt, C. (2012). *Siyasal kavramı*. Ece Göztepe (Çev.). (2. Basım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Skinner, Q. (2002). *The foundations of modern political thought: Volume one: The renaissance* (11. Basım). Cambridge: Cambridge University Press.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi*. Osman Akınhay (Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şar, G. (2017). *Sofistik düşüncenin arka planı: Dissoi logoi üzerine yorumlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uslu, A. (2012). Demokrasi. Gökhan Atılğan, E. Attila Aytekin (Der.). *Politika Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde (s. 123-137). İstanbul: Yordam. Kitap
- Uslu, A. (2017). *Siyasal düşünceler tarihine giriş: Tarihyazımı, temel yaklaşımlar ve araştırma yöntemleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt. Yayınları
- Wittgenstein, L. (2006). *Felsefi soruşturmalar*. Deniz Kamit (Çev.). İstanbul: Totem Yayıncılık.
- Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus-logico-philosophicus*. Oruç Aruoba (Çev.) (7. Basım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Yıldırım, C. (2013). *Bilim tarihi* (17. Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.