

- **Tabal Heykeltıraşlık Eserleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme**
Doç. Dr. Atakan AKÇAY
- **Çokkültürlülük Tartışmaları Ekseninde Göçmenlerin Hâkim Topluma Uyumunu**
Arş. Gör. Dr. Barış ÇAĞIRKAN
- **Bir Şiir Mecmuasında Tespit Edilen Nesîmî'nin Bilinmeyen Gazelleri**
Karden KARAKOÇ
- **Teknolojinin Gideri: Sanalizasyon! Sanal Dil ve Yansımaları**
Mustafa HİTHİT
- **2019 Yılı Artvin İli ve İlçeleri Yüzey Araştırması**
Dr. Öğr. Üyesi Osman AYTEKİN
- **Lacanyen Psikanalitik Kuramda Suç Kavramı ve Klinik Yapılar ile Suç İlişkisi**
Arş. Gör. Dr. Burcu Pınar BULUT
- **İki İmparatorluk Arasında: Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye (Yayın Tanıtımı)**
Ozan BÖKE
- **Modern Ahlak Felsefesinde Özgecilik Problemi (Yayın Tanıtımı)**
Arş. Gör. Umut AYHAN

• **Sahibi**
Owner

AHBV Üniversitesi adına / In the name of AHBV University
Prof. Dr. Yusuf TEKİN

• **Editör**
Editor

Prof. Dr. Suna TİMUR AĞILDERE

• **Yazı İşleri Müdürü**
Directorate of Editorial Affairs

Prof. Dr. Nurşen ÖZKUL FINDIK

• **Editör Yardımcıları**
Editorial Assistants

Dr. Öğr. Üyesi Bilal KOÇ
Dr. Öğr. Üyesi Dinçer APAYDIN
Dr. Öğr. Üyesi Esra ULUŞAHİN
Dr. Öğr. Üyesi Tuna YILDIZ

• **İngilizce Editörü**
English Manuscripts Editor

Dr. Öğr. Üyesi Yavuz ÇELİK

• **Düzenleme**
Technical Editors

Arş. Gör. İbrahim YILMAZ
Arş. Gör. Mehmet KÖLE
Arş. Gör. Zeynep ASLAN

• **Haberleşme**
Communication

ahbvedebiyatdergisi@hbv.edu.tr

• **Yayın Kurulu Üyeleri**
Editorial Board

Prof. Dr. Ayla KAŞOĞLU
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Ayten ER
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Cengiz ŞAHİN
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Çetin PEKACAR
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Erdal AKSOY
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Esmâ REYHAN
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Gül TUNÇEL
(AHBV Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim SARITAŞ
(AHBV Üniversitesi)

Dr. Kemal ŞAMLIOĞLU
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Fatih KIRIŞÇIOĞLU
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Nâzım Hikmet POLAT
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Nurten GÖKALP
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ
(AHBV Üniversitesi)

Dr. Ömer Faruk YELKENCİ
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Semih AKTEKİN
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Serdar SAĞLAM
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Suna TİMUR AĞILDERE
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Süleyman Yücel ŞENYURT
(AHBV Üniversitesi)



AHBV Üniversitesi, Emniyet Mah. Abant 1. Cad. Toki Blokları No: 10/2D 9. Kat Yenimahalle/ANKARA

0312 546 06 00/01

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (HEFAD) uluslararası, bilimsel ve hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı (Haziran / Aralık) yayımlanır.

Yayın Tarihi: 30 Haziran 2020

• Danışma Kurulu Üyeleri
Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah SAYDAM
(Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Âbide DOĞAN
(Hacettepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Âdem POLAT
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmed SKOUNTI
(Institut National des Sciences de l'Archéologie et
du Patrimoine, Fas Krallığı)

Prof. Dr. Ahmet ŞİMŞEK
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali DUYZMAZ
(Balıkesir Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali TİLBE
(Namık Kemal Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali UTKU
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Bayram ÇETİN
(Gazi Üniversitesi)

Doç. Dr. Benjamin S. ARBUCKLE
(North Carolina Üniversitesi, ABD)

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ
(Trakya Üniversitesi)

Prof. Dr. Emine DEMİREL BOGENÇ
(Yıldız Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Erhan ÖZTEPE
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ertuğrul İŞLER
(Pamukkale Üniversitesi)

Dr. Fatimah Binti ALİ
(Pahang Üniversitesi, Malezya)

Dr. François SCHMITT
(Matej Bel, Slovakya)

Prof. Dr. Füsün ATASAVEN
(Yıldız Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Gaybulla BABAYAROV
(Özbekistan Bilimler Akademisi)

Prof. Dr. Haldun ÖZKAN
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Hüseyin KANDEMİR
(Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Imre BASKI
(Eötvös Loránd Üniversitesi, Macaristan)

Prof. Dr. İbrahim ŞİRİN
(Kocaeli Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail COŞKUN
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail GÖRKEM
(Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Jarkin SULEİMENOVA
(Kazakistan Devlet Kızlar Pedagoji Üniversitesi)

Dr. Júlia Bartha
(Szolnok Milli Müzesi, Macaristan),

Prof. Dr. Klara KUZMOVA
(Trnava Üniversitesi, Slovakya)

Prof. Dr. Metin EKİCİ
(Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Mihaly Hoppal
(Tartu Üniversitesi, Macaristan)

Prof. Dr. Muharrem KASIMLI
(Azerbaycan Devlet Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa ÖNER
(Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Müslüm AKDEMİR
(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Naile HACIZADE
(Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Necmi KARUL
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Nedim KULA
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Nergis BİRAY
(Pamukkale Üniversitesi)

Prof. Dr. Nermin ŞAMAN DOĞAN
(Hacettepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN
(Hacettepe Üniversitesi)

Dr. Noor Raha Mohd RADZUAN
(Pahang Üniversitesi, Malezya)

Prof. Dr. Ruhi ERSOY
(AHBV Üniversitesi)

Prof. Dr. Serkan ŞEN
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Vasif ŞAHOĞLU
(Ankara Üniversitesi),

Prof. Dr. Yusuf ADIGÜZEL
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Zeki KAYMAZ
(Ege Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Prof. Dr. Suna TİMUR	EDİTÖRDEN	7
AĞILDERE	EDITORIAL	9
Araştırma Makaleleri <i>Research Articles</i>		
Doç. Dr. Atakan AKÇAY	Tabal Heykeltıraşlık Eserleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme <i>A General Evaluation on Tabal Sculptural Works</i>	11-28
Arş. Gör. Dr. Barış ÇAĞIRKAN	Çokkültürlülük Tartışmaları Ekseninde Göçmenlerin Hâkim Topluma Uyumunu <i>Multicultural Discussions and the Adaptation of Migrants to the Mainstream Society</i>	29-41
Karden KARAKOÇ	Bir Şiir Mecmuasında Tespit Edilen Nesîmî'nin Bilinmeyen Gazelleri <i>Unknown Ghazals of Nesimî Detected in a Poem Majmua</i>	43-55
Mustafa HİTHİT	Teknolojinin gideri: Sanalizasyon! Sanal Dil ve Yansımaları <i>Expense of Technology: The Virtual Waste! Virtual Language and Reflections</i>	57-73

Derleme Makaleleri *Review Articles*

Dr. Öğr. Üyesi Osman AYTEKİN 2019 Yılı Artvin İli ve İlçeleri Yüzey Araştırması
Surface Research on Artvin Province and its Districts in 2019 75-92

Arş. Gör. Dr. Burcu Pınar BULUT Lacanyen Psikanalitik Kuramda Suç Kavramı ve Klinik Yapılar ile Suç İlişkisi
The Concept of Crime in Lacanian Psychoanalytic Theory and its Relationship with Clinical Structures and Crime 93-100

Yayın Tanıtımı *Book Reviews*

Ozan BÖKE İki İmparatorluk Arasında: Ahmet Ağa-oğlu ve Yeni Türkiye / Ada Holly Shissler 101-103

Arş. Gör. Umut AYHAN Modern Ahlak Felsefesinde Özgeciliğin Problemi / Recep Batu Günör 105-106

EDİTÖRDEN

Değerli okurlarımız,

Ülkemiz ve dünyanın son dört aydır Covid-19 salgınına karşı yoğun bir mücadele verdiği zorlu bir süreçten geçmesine rağmen, tüm bilim dallarında olduğu gibi, sosyal bilimler alanında da akademik yayınların hız kesmeden devam etmesi, içerisinden geçmekte olduğumuz bu fevkalâde dönemde bir nebze de olsa sevindirici bir gelişme olmuştur.

Bu bağlamda, dergimizin bu sayısında Türk dili ve edebiyatı, arkeoloji, sanat tarihi, sosyoloji, psikoloji ve felsefe alanlarında altı araştırma makalesinin yanı sıra iki kitap tanıtımı yer almaktadır.

Diğer yandan, 2019 yılının UNESCO tarafından “Kutadgu Bilig Yılı” olarak kabul edilmesi sebebiyle Edebiyat Fakültemiz Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü tarafından başta TÜRKSOY, UNESCO ve Ahmet Yesevi Üniversitesi başta olmak üzere pek çok farklı devlet kurum ve kuruluşu işbirliği ile düzenlediği ve 10 farklı ülkeden 150'nin üzerinde araştırmacının katılımı ile gerçekleşen *Yazılışının 950. Yılı Anısına Uluslararası Kutadgu Bilig ve Türk Dünyası Sempozyumu* kitabının da geniş okuyucu kitleyle buluşmasının mutluluğunu yaşıyoruz.

Dergimizin bu sayısında emeği geçen kıymetli yazarlarımıza, yayın ve danışma kurulu üyelerimize içtenlikle teşekkür ederiz.

Bir sonraki sayımızda buluşmak dileğiyle...

Prof.Dr. Suna TİMUR AĞILDERE

Editör

EDITORIAL

Dear Readers,

Academic publications go on in full stretch in social sciences as well as in the other branches of science although our country and the whole world have been passing through a hard process of struggle against Covid-19 pandemic over the past four months. This is a somewhat pleasing development in this compelling process. In this context, this issue of our journal consists of six studies in fields of Turkish language and literature, archaeology, art history, sociology, psychology and philosophy as well as the reviews of two books.

On the other hand, we are also happy and proud to take to a wide mass of readers the book of *Yazılışının 950. Yılı Anısına Uluslararası Kutadgu Bilig ve Türk Dünyası Sempozyumu*, organized by the Department of Modern Turkish Dialects and Literatures of the Faculty of Letters in collaboration with various state institutions and institutes, especially TURKSOY, UNESCO and Ahmet Yesevi University as the year 2019 is declared by UNESCO as “Kutadgu Bilig Year”, and attended by over 150 researchers from 10 different countries.

We appreciate the efforts of our dear authors and members of editorial and advisory boards in making this issue of our journal available to you. We kindly and sincerely thank them.

In the hope of meeting you in our next issue...

Prof. Suna TİMUR AĞILDERE
Editor

TABAL HEYKELTIRAŞLIK ESERLERİ ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Doç. Dr. Atakan AKÇAY

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü

atakan.akcay@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5872-4227

Gönderim Tarihi: 08.04.2020 Kabul Tarihi: 23.06.2020

Alıntı: AKÇAY, Atakan (2020). "Tabal Heykeltıraşlık Eserleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *AHBV Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (2) 11-28.

ÖZ: Anadolu'da Orta Demir Çağı genel olarak MÖ 900-550 yılları arasındaki dönem olarak kabul edilmektedir. Geç Hitit Dönemi ise, Hitit İmparatorluğu'nun yıkılışı ardından yaklaşık MÖ 1050'li yıllarda başlayan ve MÖ 700'lere kadar devam eden süreçtir. Urartu, Frig (Muşki) ve Lidya gibi siyasi aktörlerin de olduğu bu dönemde, Yakın Doğu'nun en büyük siyasi gücü ise Yeni Asur Devletidir. Yeni Asur Devleti'nin yayılmacı askeri siyaseti özellikle MÖ 9. yüzyıldan itibaren Anadolu'da ve Kuzey Suriye'de etkisini arttırmıştır. Geç Hitit Krallıkları Asur'un bu yayılmacı siyasetinin etkilerini sanatsal üretimlerine de yansıtılmışlardır. Orta Anadolu'da Geç Hitit kültürünün temsilcisi olan Tabal Ülkesi de özellikle heykeltıraşlık eserlerinde Asur, Arami ve Fenike gibi sanat ekollerinin etkileri altında kalmıştır. Bu makalede, Tabal Heykeltıraşlık ürünleri çok genel bir çerçevede tanıtmaya çalışılmış ve Geç Hitit Sanatı içerisindeki yerine vurgu yapılmak istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Geç Hitit, Tabal, Yeni Asur, Heykeltıraşlık, İvriz Kaya Anıtı.

A General Evaluation on Tabal Sculptural Works

ABSTRACT: In Anatolia, the Middle Iron Age is generally considered to be the period between 900 and 550 BC. The Late Hittite Period is the one that started circa 1050s BC following the fall of the Hittite Empire and continued until the 700s BC. In this period, when there were such political actors as Urartu, Phrygia (Mushkian) and Lydia, the New Assyrian State was the biggest political power in the Near East. The expansionist military policy of the New Assyrian State increased its effect in Anatolia and Northern Syria especially as of the 9th century BC. The Late Hittite Kingdoms reflected the effects of this expansionist policy of Assyria in their artistic productions, as well. Tabal Country, which is the representative of the Late Hittite culture in Central Anatolia, came under the influence of art schools such as Assyria, Arami and Phoenicia especially in sculpting. This article is designed to introduce the Tabal Sculpting products in a very general framework and intended to emphasize their place in the Late Hittite Art.

Key Words: Late Hittite, Tabal, Neo Assyrian, Sculpture, İvriz Rock Monument.

Giriş

Tabal Ülkesi Orta Demir Çağı'nda ortaya çıkan Geç Hitit Krallıklarının Orta Anadolu'daki temsilcisidir ve Tabal'in tarihsel süreci Asur yazılı kaynaklarına dayanan bir kronoloji ile MÖ 9-7. yüzyıl aralığında takip edilebilmektedir (Akçay, 2014: 38-39). Bu tarihsel süreç içerisinde ülkenin sınırları bazı değişiklikler göstermekle beraber (Şenyurt-Akçay, 2018: 97) günümüz Kayseri, Nevşehir, Aksaray, Niğde ve Ereğli Tabal'in en geniş sınırlarını oluşturmaktadır. Tabal tarihi ve kültürü üzerine yapılan araştırmalar özellikle 19. yüzyılın sonlarına doğru Asur başkentlerinin keşfedilmesi ve çivi yazısının çözülmesiyle başlamıştır. Bu kapsamda ilk kez 1850 yılında H. C. Rawlinson'un "Siyah Obelisk" yazıtının içeriğini sunmasıyla (Rawlinson, 1849-1850: 442, 464-465) Tabal kavramı ile tanışılmıştır. İlerleyen yıllarda çivi yazısı ve hiyeroglif yazısının çözülmesi ile Orta Anadolu platosundaki Hitit heykel ve kabartmaları da (Messerschmidt, 1900) dikkat çekmeye başlamıştır. Ancak bu dönemde özellikle hiyeroglifli yazıtların okunmasındaki zorluklar, eserlerin kronolojik sıralamasında da bazı hataların yapılmasına sebep olmuş ve yapılan yanlış yorumlar daha sonraki çalışmalar için önemli sorunlar oluşturmuştur.

Tabal Ülkesinde 1900'lü yılların başlarından itibaren yoğunlaşan araştırma gezileri esnasında çok sayıda heykeltıraşlık eseri de tespit edilmiştir. 1905 yılında Konya ve çevresinde çalışmalar yürüten W. M. Ramsay ve G. Bell (Ramsay-Bell, 1909: 505-508) bugün Karaman ili sınırları içerisinde KIZILDAĞ ve KARADAĞ'daki yazıtları keşfetmiş, Kızıldağ'daki kaya kabartmasını yanlış bir şekilde bir tanrı ya da rahip figürü olarak tanımlamışlardır. Cornell Üniversitesi'nin 1907'de yaptığı araştırma gezisi sırasında ise Kayseri'deki TEKİRDERBENT ve EĞRİKÖY yerleşimleri ve yazıtları keşfedilmiştir (Paton, 1908: 89). E. Forrer'in 1926 yılında yaptığı araştırmalarda (Forrer, 1927: 27-43) başta ÇALAPVERDİ Höyüğü ve yazıtı olmak üzere Geç Hitit Dönemine ait birçok yeni alanın tespit edildiği görülmektedir. Bu tespitler ardından birçok araştırmacı Geç Hitit Dönemi eserlerini sanat üslupları bakımından analiz ederek hangi döneme ait olduklarını tespit etmeye çalışmıştır. Bu kapsamda özellikle E. Akurgal'ın *Späthethitischen Bildkunst*" adlı çalışması (Akurgal, 1949) ve W. Orthmann'ın *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst*" adlı çalışması (Orthman, 1971) öne çıkan önemli eserlerdir. 1971 yılında T. Özgüç'ün Tabal heykeltıraşlık sanatı hakkında bilgiler sunduğu çalışmaları (Özgüç, 1971; Özgüç, 1975: 1-18) özellikle Kululu ve Kültepe'de bulunan eserlerin Tabal kimliği altında sunulması açısından son derece önemlidir. K. Bittel'in Hitit kültürü hakkında çıkardığı eserinde de (Bittel, 1976: 281-292) Tabal tarihi ve kültürü ile ilişkili materyaller tanıtılmıştır.

Geç Hitit Sanatı Kronolojisi

Geç Hitit sanatının kronolojik gelişim aşamaları ile ilgili öncü çalışmalar E. Akurgal tarafından gerçekleştirilmiştir (Akurgal, 1949: 139-144). Bu çalışmalarda sanatsal gelişim aşamaları, Hitit sanatı özelliklerini devam ettiren "Erken Yeni Hitit", zayıfta olsa Asur etkileri gösteren "Orta Yeni Hitit" ve güçlü bir şekilde Asur, Arami ve Fenike özellikleri gösteren "Geç Yeni Hitit" şeklinde üç temel aşamaya ayrılmıştır. Eserlerin tarihlendirilmesindeki en önemli ayırımı noktasını ise stilistik ve ikonografik özelliklerdeki Asur etkisinin gelişim aşamaları oluşturmuştur. E. Akurgal daha sonraki çalışmalarında (Akurgal, 1961: 92-101) bu sanatsal evreleri, Geleneksel Stil (MÖ 1050-850), Asur Etkili 1. Stil Evresi (MÖ 850-745), Asur Etkili 2. Stil Evresi (MÖ 745-700) ve Aramlaşmış-Fenikeleşmiş Evre olmak üzere bölümlendirmiştir. Temelde E. Akurgal'ın ayırım noktalarını kabul eden W. Orthman ise (Orthman, 1971, 148, 220-221). Geç Hitit Sanatı için, Geç Hitit I (MÖ 1000-950), Geç Hitit II (MÖ 950-850), Geç Hitit III şeklinde aşamalar belirlemiştir. Bu aşamaların sonuncusunu ise kendi içerisinde Geç Hitit IIIa (MÖ 850-750) ve Geç Hitit IIIb (MÖ 750-700) olmak üzere iki alt döneme ayırmıştır. E. Akurgal'ın daha sonraki çalışmalarında da (Akurgal, 1988: 142-144; Akurgal, 1998: 195-204) bu evreler temelde değişimle birlikte, tarih aralıklarında bazı değişiklikler yapılmıştır. M. Darga'nın çalışmasında da (Darga, 1992) E. Akurgal ve W. Orthman'ın ayrımları temel alınmıştır. Sonuçta ortaya çıkan tablo içerisinde Geç Hitit Sanatı içerisinde dört farklı dönemin varlığı ortaya konulabilmektedir. Bu aşamalar aşağıdaki şekildedir.

Geç Hitit Sanatı I	Geleneksel Hitit Biçemi	MÖ 1050-850
Geç Hitit Sanatı II	Asur Etkisi Gösteren Geç Hitit Biçemi	MÖ 850-800
Geç Hitit Sanatı IIIa	Asurlaşmış Geç Hitit Biçemi	MÖ 800/750-700
Geç Hitit Sanatı IIIb	Aramileşmiş-Fenikeleşmiş Geç Hitit Biçemi	MÖ 700-

Tablo 1: Geç Hitit Sanatının Kronolojik Aşamaları

Kaya Anıtları

Tabal Ülkesi sınırları içerisindeki en önemli sanat eserlerinin başında İVRİZ Kaya Anıtı gelmektedir. Bolkar Dağları'nın kuzeyinde, İvriz Çayı'nın çıkış noktasındaki kaya anıtında (**Res.1**) Tuwana Kralı Warpalawas ve baş tanrı (fırtına tanrısı) Tarhunzas beraber tasvir edilmiştir. Fırtına tanrısı ve aynı zamanda bolluk/bereketin de tanrısı olan Tarhunzas'ın sağ elinde tuttuğu üzüm salkımları belindeki kemer üzerinden aşağıya doğru sarkmaktadır (**Res.1.b**). Sol elinde başak demetleri ve uzun asası bulunmaktadır. Tanrının eteğinin kıvrımları Tabal'deki

diğer örneklerden olan Ambarderesi (Ereğli) ve Keşlikyayla (Niğde) stellerindeki ile oldukça benzer olup, iki ucu birer volütle sona ermektedir. Belindeki kalın kemerinin Frig (Muşki) etkisini yansıttığı kabul edilmektedir (Akurgal, 1998: 148). MÖ 2. Bin Anadolu tasvir sanatından Geç Hitit sanatına geçen temel unsurlardan birisi olan sivri uçlu ayakkabıları bezemesizdir.



Resim 1: İvriz Kaya Anıtı, b) Tarhunzas detay, c) Warpalawas detay

Tanrının başında boynuzlu başlığı bulunmaktadır. Saçları uzundur ve başlık altından çıkacak şekilde ense üzerinde topuz şeklinde toplanmıştır. Kulağında bir küpe, kolunda ise bir bilezik görülmektedir. Sakallar, saçtaki spiral bukleler, gözlerin şekli ve kemerli burun Geç Hitit döneminin karakteristik üslup özelliklerini yansıtmaktadır. Kral Warpalawas tanrının karşısında daha küçük boyutlarda ve dua eder durumda tasvir edilmiştir (**Res.1.c**). Üzeri geometrik motiflerle, gamalı haç dizileri ile bezenmiş, bileğe kadar uzanan bir tunik giymiştir ve bunun da üzerinde eteği püsküllü, ucu saçaklı, bezemelerle süslenmiş Arami biçiminde yapılmış (Darga, 1992: 306) bir kaftan bulunmaktadır. Elbise üzerindeki geometrik bezemeler ve süslemeler Orta Anadolu Orta Demir Çağı seramikleri üzerinde görülen geometrik motiflerle uyumludur. K. Bittel, kralın elbisesi üzerindeki Frig fibulası ve elbise üzerindeki bu bezemelerden hareketle, kralın Frig kumaşından brokar türü işlemeli bir giysi giydiğini öne sürmüştür (Bittel, 1976: 292). Ayakkabılar, tanrı tasvirinde de olduğu gibi sivri uçludur. Kralın başlığı kafasını sıkıca

sarmaktadır ve üzeri üç sıra boncuk dizisi ile süslenmiştir. Kralın boynundaki üç sıra boncuktan oluşan kolye, yine kendisinin tasvir edildiği Niğde-BOR STELİ'nde de görülebilmektedir.

İVRİZ Kaya Anıtı, Frig/Muşki, Asur ve Arami etkilerinin bir arada görülebildiği nadir sanat eserlerinden birisidir. Özellikle tanrının külahı, her iki figürün saç ve sakal stilizasyonu ile büyük kavisli burun detayları Arami tarzını yansıtmaktadır (Akurgal, 1988: 147; Darga, 1992: 305-306; Aro 1998: 357-358, A100). Kralın üzerindeki zengin bezemeli kaftan/palto kendi bölgesi içerisinde Niğde-Bor Steli dışında Gaziantep-Zincirli ve Sakçagözü örneklerinde de görülebilmektedir. Kralın üzerindeki kaftanın yakasını birleştirmek için kullanılan fibulanın en yakın benzerleri (Birmingham, 1961: 186, fig.1) Gordion'daki Büyük Tümülüs ve III Numaralı Tümülüs'te karşımıza çıkmaktadır. İvriz Kaya Kabartması üzerindeki fibula tasviri (**Res.1.c**), kaya anıtları üzerindeki tek örnek değildir. MÖ 8. yüzyıla tarihlenen örnekler Zincirli, Maraş ve Kargamış'tan da bilinmektedir (Muscarella, 1967: 81, fig. 1). Asur başkenti Khorsabad'dan (Dur-Şarrukin) da MÖ 8. yüzyıl sonuna tarihlenen örneklerin de Frig kökenli olduğu kabul edilmektedir. Warpalawas'ın İvriz Kabartması Tabal Ülkesi'nde yaşayan halk gruplarına yönelik ortak bir söylemi ve propagandayı içermektedir. Anıtın bir yer altı su kaynağının yanına yapılmış olması Hitit İmparatorluk dönemindeki anlayışın devamı niteliğindedir. Tanrının duruşu, giysisi ve kralın dua eder pozisyonu da Hitit İmparatorluk dönemi sanatının etkilerini yansıtmaktadır (Akurgal, 1998: 148). Tüm bunlarla birlikte İVRİZ Kaya Anıtı'nın, Tuwana kralı Warpalawas'ın yazılı kaynaklar içerisindeki yerine de bakılarak (Akçay, 2014: 46-47) MÖ 720-700 yılları arasına tarihlenmesi mümkündür.

İvriz Kaya Anıtı'na oldukça yakın bir mesafede Ambarderesi Mevkii'ndeki Ambarderesi Kaya Anıtı 1906 yılından beri bilinmektedir (Messerschmidt, 1906: 335-336). İVRİZ Kaya Anıtının başarısız bir kopyası (Darga, 1992: 305) görünümündeki kabartma (**Res.2**), daha kaba ve düzensiz işlenmiştir. Yoğun bir biçimde aşınmış olan kaya anıtının tarihlendirilmesi hususunda kesin kaynak mevcut değildir. Ancak İVRİZ Kaya Anıtının bir kopyası olması sebebiyle MÖ 8. yüzyılın son çeyreğine tarihlendirilebilir. İvriz Kaya Anıtı'nın daha sonraki bir zaman aralığındaki ikonografik kopyası olduğu şeklinde bir yorum da bulunmaktadır (Hild-Restle, 1981: 139-140). Bununla birlikte Ambarderesi Kaya Anıtı'nın, İvriz Kaya Anıtının yapım aşaması öncesinde bir deneme/eskiz niteliğinde olması daha büyük ihtimaldir.

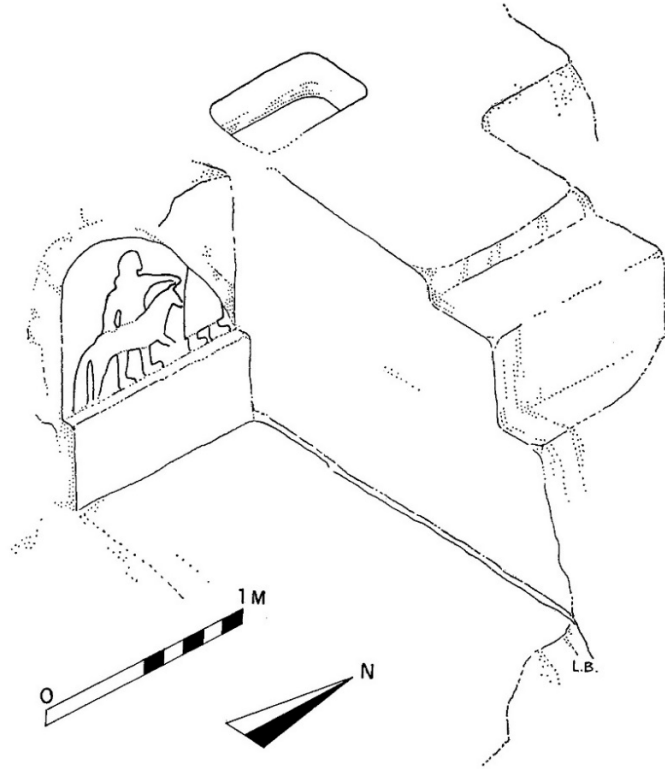
İvriz Kaya Anıtı'na 100 metre uzaklıkta aynı bölge içerisinde İvriz-2 ismiyle bilinen üçüncü kaya anıtı bulunmaktadır. Kariz Suyunun oluşturduğu vadinin içerisinde yer alan kaya anıtı (**Res.3**) kötü korunmuştur. Figürlerin bulunduğu kaya yüzeyinin hemen sağ tarafında 2-3 sırası korunmuş kayaya açılmış basamaklar görülmektedir. Basamakların çıktığı platformda ise bir sunak bulunmaktadır. Kabartmanın ilk bölümünde sol tarafa yürür pozisyonda bir hayvan ve bu hayvanın arkasındaki kişi sağ profilden tasvir edilmişlerdir. Uzun kuyruklu, dar ve uzun kafalı özellikleri dışında hayvanın kimliğini ortaya koyacak detaylar görülememektedir. Bu figürlerin önünde ise uzun eteğinin bir kısmı ve ayakları korunmuş daha büyük boyutlu ikinci bir kişi figürü bulunmaktadır. Arkadaki kişi ise hayvanın kulağını sol eliyle tutarken sağ eliyle de hayvanı belinden kavramış şekilde tasvir edilmiştir. Burun ve göz detayları fotoğraftan anlaşılamaaktadır ancak L. Bier'in verdiği çizimde (Bier, 1976: 115-126, res. 4) figürün ensesinde topuz yapılarak toplanmış saçlar görülmektedir. Tanrıya hayvan kurban etme töreni ile ilişkili olduğu anlaşılan bu kabartma ve diğer kaya anıtları, Toros Dağlarının önemli geçitlerinden birisi üzerinde ve güçlü yer altı su kaynaklarının yatağını oluşturan vadinin çağlar boyunca kutsal bir alan olarak kabul edildiğini (Maner-Kuruçayırılı, 2018: 798) göstermektedir.

Hem Tabal hem de Tarhuntaşşa Ülkesinin tarihsel süreçleri içerisinde, tarihlendirme açısından en problemlili anıtlardan birisi Karaman sınırları içerisinde yer alan KIZILDAĞ-1 Kaya Anıtı'dır (**Res.4**). Tahtında oturan kral figürü ve figürün üzerindeki Luwi hiyeroglifli yazıtın tarihlendirilmesi noktasındaki fikir uyuşmazlıkları halen tam olarak çözümlenebilmiş değildir. Yüksek arkalıklı taht üzerinde oturan kral (Hartapu) sakallı olup, sivri uçlu başlığının altından çıkan saçları ense üzerinde toplanmıştır. E. Akurgal (Akurgal 1949: 13, n.102, 137), W. Orthman (Orthman, 1971: 115) ve K. Bittel kral figürünün, Asur özellikleri gösterdiğini ve MÖ 8. yüzyılın sonlarına tarihlenmesi gerektiğini (Bittel, 1976: 238; Bittel, 1986: 105) haklı bir şekilde

belirtmişlerdir. Ancak kral figürünün hemen üzerindeki “*Büyük Kral Hartapu(s)*” yazıtının tarihlendirmesi hususunda daha çok MÖ 13. yüzyılın sonları ve MÖ 12. yüzyılın başları öne çıkarılmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde de kral Hartapu'nun esasında Demir Çağı kralı olması gerektiği yönündeki düşünceler (Akçay, 2014: 9-24) tasvirin MÖ 9-8. yüzyıla tarihlenmesi gerektiği yönündedir.



Resim 2: Ambarderesi Kaya Anıtı (T. Bilgin. www.hittitemonuments.com)



Resim 3: İvriz-2 Kaya Anıtı (Bier, 1976: 115-126, res. 4)



Resim 4: Kızıldağ-1 Kaya Anıtı (C. Süer, www.hittitemonuments.com'dan alınarak düzenlenmiştir).

Bir diğer örnek Kayseri'nin Erkilet İlçesi yakınlarında bulunan KARAPINAR Kaya Anıtıdır. Kızılırmak Nehri'ne birleşen, güçlü su kaynaklarının açtığı derin vadilerden birisi üzerindeki kaya anıtında (**Res.5**) ayakta, sağ cepheden tasvir edilmiş olan figürün yüz detayları aşınmıştır. Ancak başında şapka olmayan figürün alın üzerindeki saç bukleleri ve ensedeki topuzu belli belirsiz de olsa görülebilmektedir. Burun oldukça uzun ve göz badem biçimlidir ve basit bir sakalın izleri görülebilmektedir. Geniş omuzlar üzerinde uzun elbisesinin kısa kolları ise daha net olarak görülmektedir. Kalın kemerli, ayak bileğine kadar uzanan elbisenin uçlarında püskül yerine dikdörtgen bezeme görülmektedir. Ayakkabıların uçları yukarı doğru kıvrıktır. Sol el ağzın önünde yer alırken, ANDAVAL, ÇİFTLİK, SULTANHAN örneklerinde olduğu gibi, yazıtın "ben" ifadesi ile başladığını göstermektedir. Göğüs hizasına kadar kaldırdığı sağ elinde uzun bir asa tutmaktadır. Belinde, sol tarafına takılı uzun bir kılıç kını görülmektedir. 3 adet Luwi Hiyeroglif işareti içerisinde okunabilen "Pa" işareti ve muhtemel bir ismin başlangıç harfi olarak kabul edilmektedir. T. Özgüç bu işaretten hareketle kabartmanın KULULU'daki diğer Luwi Hiyeroglifli yazıtlarda da adı geçen *Panunis*'e ait olabileceğini önermiştir (Özgüç, 1993: 497; Özgüç, 1998: 617) ve MÖ 8. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenmelidir.

Niğde Kemerhisar'da, Gökbez Köyü'nde yer alan Gökbez Kaya Kabartmasında (**Res.6**) fırtına tanrısı Tarhunzas'ın kabartması bulunmaktadır. Ana kayadan kopmuş bir blok üzerindeki tanrı kabartmasında sola yürür durumda tasvir edilmiş tanrının tepelikli başlığı üzerinde boynuzlar görülmemektedir. Niğde-Keşlik stelinde olduğu gibi başı ve ayakları profilden gövdesi cepheden tasvir edilmiştir. Adım atıyormuş gibi görünen fırtına tanrısının sağ elindeki bal-tası net olmakla beraber sol elindeki şimşek demeti çok açık değildir. Ayrıca ayaklarındaki çarığın uçları yukarı kıvrık olmayıp düzdür. Figür iri gözlü olup, burun detayları oldukça aşınmıştır. Sakalları belirgindir ve saçı yuvarlak bir top halinde omuzlarının üstünden aşağı düşmektedir. Kısa kollu, düz etekli, saçakları olmayan kemerli elbisesi diz kapaklarına kadar inmektedir. Kabarık kemeri dışında elbisede çok fazla süsleme yapılmamıştır. Kabartmanın sol alt tarafında, dört üzüm salkımı bulunan asma tasviri yer almaktadır. Figürün arkasındaki tasvirin daha çok üst kısmı yuvarlatılmış dikdörtgenlerden oluşan simetrik bir bezeme olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu tasvirin daha çok Eskişehir-Afyon bölgesinde görmeye alışık olduğumuz, ana tanrıçayı (Kubaba/Kybele) ifade eden bir ikiz idol olabileceğini düşünmekteyiz. Kabartmanın, oldukça kaba işlenmiş ve muhtemelen bitirilmeden bırakılmış olmasına rağmen

MÖ 8. yüzyılın geç evresine tarihlenebileceği önerilmektedir (Faydalı, 1974: 135-136; Çınaroğlu, 1986: 324; Aro, 1998: 410, B114).



Resim 5: Karapınar Kaya Anıtı (Özgüç 1993: fig. 13, taf. 87'den alınarak yeniden çizilmiştir)



Resim 6: Gökbez Kaya Anıtı (B. Bilgin, www.hittitemonuments.com'dan alınarak düzenlenmiştir).

Steller ve Dikilitaşlar

Tabal Ülkesindeki tasvirli sanat eserleri içerisinde en yoğun grubu steller oluşturmaktadır. Bunların çoğunda fırtına tanrısı Tarhunzas'ın tasvir edildiği görülmektedir. Tarhunzas tasvirleri diğer Geç Hitit krallıklarındaki tasvirlerden, duruş pozisyonları ve tanrılık epitetleri açısından birtakım farklılıklar göstermektedir. Tanrının başlığı üzerindeki boynuzlar, elindeki yıldırım demeti diğer coğrafyalardaki örnekler ile benzerlik göstermekle birlikte, elinde tuttuğu üzüm salkımları, bastığı zeminden yükselen asma dalları veya buğday başakları Tabal Ülkesine özgü niteliklerdir. Bu durum, Tarhunzas'ın şarabın, bolluk ve bereketin tanrısı olarak da kabul görmesiyle ilişkilidir. Bu çerçevede Tarhunzas'ın daha geç dönemlerde karşımıza çıkan Dionysos'a köken oluşturduğu da anlaşılmaktadır.

Tabal'deki kabartmalı steller içerisinde en iyi korunmuş örnek NİĞDE STELİ'dir. Buluntu konteksti açısından insitu olmayıp, Niğde şehir merkezindeki bir camide ikinci kez kullanılmıştır. Bununla birlikte Niğde Tepebağları Höyüğü'nden gelmiş olabileceği düşünülmektedir (Kalaç, 1979: 243). Stel (**Res.7**) üzerindeki metin, tanrı Tarhunzas için Muwaharanis tarafından yaptırıldığını ifade etmektedir. Boynuzları ve sol elinde tuttuğu üç çatalı yıldırım demeti, figürün bir tanrı tasviri olduğunun (Aro, 1998: 382, A140) işaretleridir. Sağ eliyle sanki çift ağızlı bir baltayı savuruyor gibi gözükmektedir. Figürün önünde bir buğday demeti, arkasında salkımları ile üzümlü asma demeti yer almaktadır. Uzun sapları aşağı doğru sarkan buğday başağı ve solda yer alan yapraklı üzüm salkımları özellikle İvriz Kaya Anıtı ile uyum içerisinde. Stelin ön yüzü bize tanrının dört sembolünü göstermektedir. Ellerinde tuttuğu yıldırım demeti, çifte balta, alt kısmında buğday başağı, üzüm salkımları tanrılık alametleridir. Bu tür anıtların çoğunluğu Babil, Kürtül, Körkün, Til-Barsip ve Zincirli'de olduğu gibi ellerinde fırtına ve savaş sembolü olarak yıldırım demeti, balta veya topuz tutan bir gruba aittirler. Fakat (İvriz'de olduğu gibi) bolluk bereket sembolü olarak başak, üzüm salkımı veya çam kozalağı tutan ikinci bir grup daha az görülür. Hava tanrısı sembollerinin bu iki grubun aynı eser üzerinde en güzel buluşması NİĞDE STELİ'nde görülür. Gerek tarihsel veriler, gerekse Asur etkisi taşıyan figüratif detaylar ve yakın bölgedeki diğer benzerleri Niğde Stelinin MÖ 8. yüzyılın son çeyreğine tarihlenmesi gerektiğini göstermektedir.

Steller üzerinde çok yoğun olmasa da yönetici veya kralların da tasvirleri bulunmaktadır. Ancak yazıtlardan bu tasvirlerin daha çok yöneticilerin ölümleri ardından dikildikleri anlaşılmaktadır. Bu grup içerisindeki en önemli eser BOR STELİ'dir. Üzerinde bir yazıtında bulunduğu stel (**Res.8**) Tuwana Kralı Warpalawas'ın tasvirini içermektedir. Metinden, stelin Warpalawas'ın oğlu Muwaharanis tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır.

Stel, dikilitaş (obelisk) biçiminde olup iki parça halindedir. Figürün yüzü sola dönüktür, kolları dirsekten kırık şekilde yukarı doğrudur ve ellerini dua eder şekilde kaldırmıştır. Kral sakallıdır, saç ense üzerinde topuz biçiminde toplanmıştır. Kafasını sıkıca saran üzeri işlemeli bir başlık giymiştir. Diz kapağı hizasında biten bir etek (tunik) ve onun üzerinde ise ayak bileğine kadar uzanan manto/kaftan giymiş şekilde tasvir edilmiştir. Her ikisi de saçaklıdır ve nakışlarla süslenmiştir. Altındaki etek üzerinde kalın sayılabilecek bir kemer görülmektedir. Eteğin özellikle diz kapağının altında kalan kısımdan aşağıya kadar, kareler ile sınırlandırılmış bordürler içerisinde farklı geometrik bezemeler görülmektedir. Aynı şekildeki bezemelere kaftan ve sivri uçlu ayakkabı (çarık) üzerinde de rastlanmaktadır. Elbisenin alt kenarını süsleyen örme şerit ve saçaklar Kululu Heykeli ile benzerlikler göstermektedir. Bu biçimde zengin bezemeli manto/kaftanlar Zincirli ve Sakçağözü eserlerinden de bilinmektedir. İvriz Kaya Anıtı üzerindeki kral Warpalawas tasviri ile çok büyük benzerlikler gösteren BOR STELİ'nde fibula, küpe ve bilezik gibi ayrıntılar görülmemekle birlikte, Arami biçimini ortaya koyan İvriz Kaya Kabartması ile aynı yontu ekolüne ait olduğu düşünülmektedir. İstanbul Eski Şark Eserleri Müzesi'nde restorasyonu yapılarak kırık bölümleri tamamlanan BOR STELINE, İvriz Kaya Anıtı'ndan esinlenerek

bir fibula eklemesi yapıldığı bilinmektedir. Tuwana kralı Warpalawas dönemi içerisinde, MÖ 8. yüzyılın son çeyreğine tarihlenmesi gerekmektedir¹.

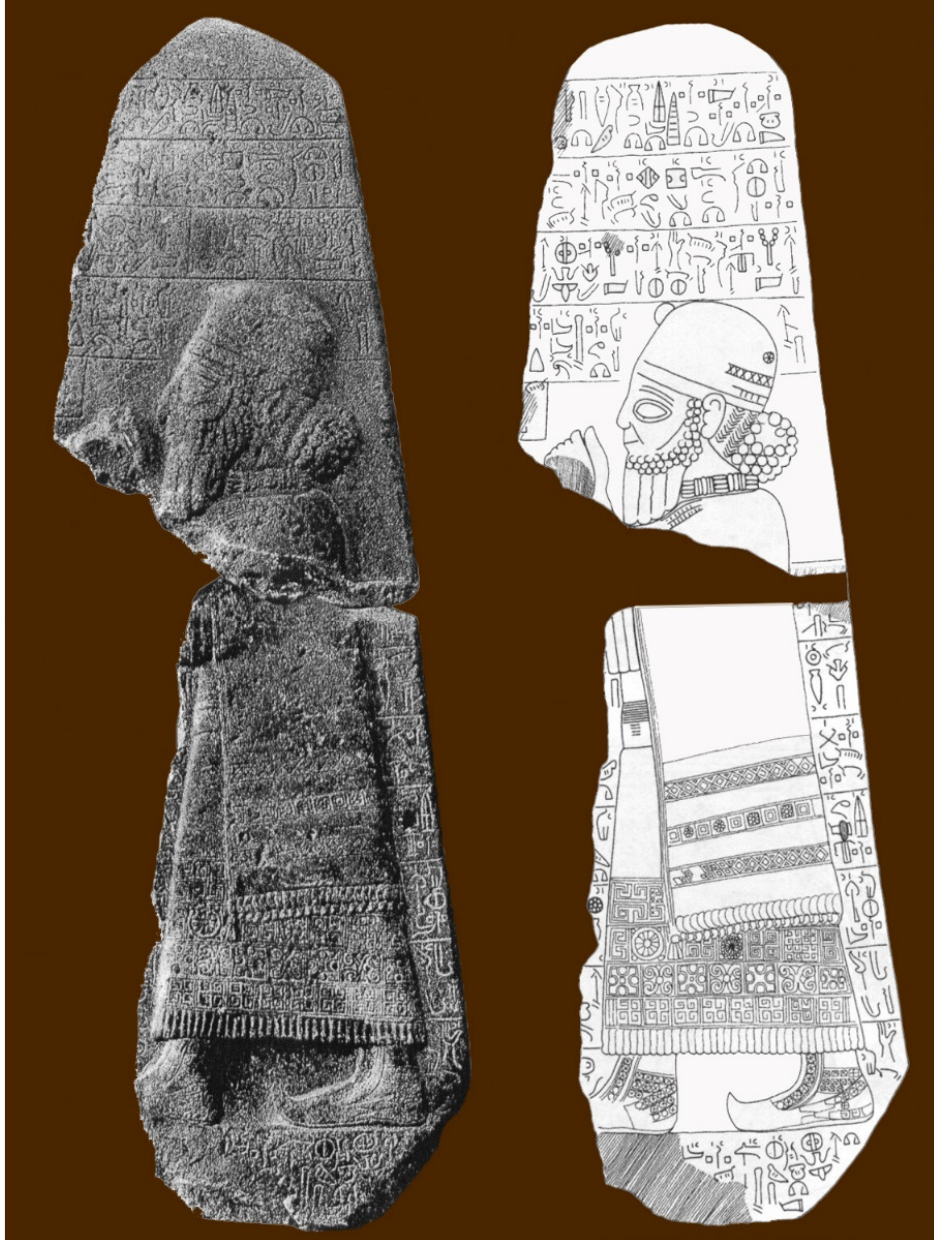
Kültepe'de bulunmuş olan stel parçaları içerisindeki örneklerden ilki muhtemelen bir tanrıya ait olup, figürün diz kapaklarından aşağı kısmı eksiktir. Kültepe Sitadeline Hrozny'nin yaptığı kazılar sırasında bulunmuş olan Kültepe Steli (**Res.9**), kabartmalı yüzü altta kaldığı için uzun süre fark edilmemiş daha sonra köylüler tarafından Kayseri Müzesine teslim edilmiştir. Bazalttan yapılmış Stelin tamamı sağlam olarak ele geçmemiş olup, üzerindeki figürün diz kapaklarından aşağı kısmı eksiktir. Üst kısmında, yan yüzde bulunan delik muhtemelen yanında bulunan diğer ortostata bağlantı için açılmıştır. Stel üzerindeki tanrı kabartması sağ tarafa yürür şekilde betimlenmiştir.



Resim 7: Niğde Steli (*Hawkins, 2000: pl.301'den alınarak düzenlenmiştir*)

¹ Niğde Bor sınırları içerisinde yeni bulunan, üzerinde fırtına tanrısı Tarhunzas kabartması ve yazıt yer alan stel henüz yayınlanmamış olup kısa bilgi için bkz. Ünal, 2015.

Gövdesine dayalı sağ kolu, bel hizasında, dirsekten yukarıya doğru bükülü olup elinde bir mızrak bulunmaktadır. Göğüs hizasına kadar kalkmış olan sol kol, dirsekten kırık bir şekilde yukarıya doğru kalkmıştır ve elinde aşağıya doğru sallanmış, bacaklarından tuttuğu bir tavşan ve yumruğu üzerinde duran bir kartal bulunmaktadır. Başındaki yuvarlak ponponlu sivri uçlu başlık üzerinde 4 boynuz görülmektedir. İki şerit halinde enseye inen saçlar, omuz üzerinde bir kıvrım meydana getirmektedir. Sakalları uzundur ve iki sıra halinde, çengel biçiminde yukarıya kıvrık biçimlidir. Üzerindeki tunik kısa kollu olup, alt kısmı saçaklıdır ve belin hemen altında sonlanmaktadır. Belindeki şerit şeklindeki kemer geniş bantlıdır. Diz kapağı kemikleri, çıkıntı şeklinde verilmiştir. T. Özgüç koruyucu tanrı heykeli olarak tanımladığı eseri MÖ 9. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirmektedir (Özgüç, 1971: 11). W. Orthman ve M. Darga da bu tarihllemeye paralel bir şekilde stel parçasını Geç Hitit Sanatı-II dönemi (GHS II) örnekleri içerisinde görmektedir (Orthman 1971: 518, Taf. 38b; Darga, 1992: 330, Abb. 313).



Resim 8: Bor Steli (*Hawkins 2000: pl. 296'dan alınarak düzenlenmiştir*)**Resim 9:** Kültepe Steli (*T. Bilgin. www.hittitemonuments.com'dan alınarak düzenlenmiştir*)**Resim 10:** Andaval Steli (*Hawkins, 2000: pl. 291'den alınarak düzenlenmiştir*)

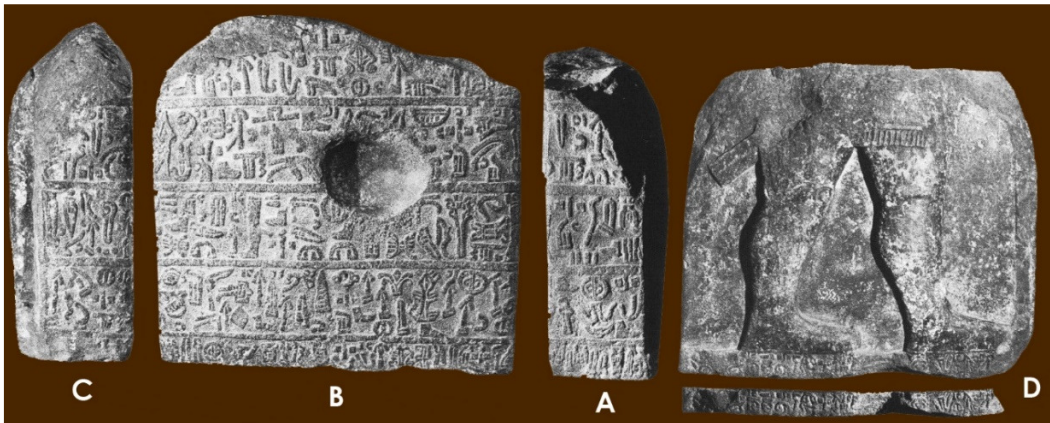
Niğde'nin Andaval Köyü (Aktaş Köyü) sınırları içerisinde bulunmuş olan ANDAVAL STELİ (**Res.10**) bir kilisenin temelinde ikinci defa kullanılmıştır. Üzerindeki yazıttan Nahitiya Kralı Saruwanis tarafından diktirildiği anlaşılmaktadır. Bazalttan yapılmış stelin üzerinde, yüzü sağ cepheden verilmiş muhtemelen bir krala ait baş figürü görülmektedir. Figür sakalsız olup, kulak saçın altından net bir şekilde görülebilmektedir. Kulaklar stilize biçimde gösterilmiştir ve gözler badem biçimlidir. Saçlarda çengel görülmektedir. Yazıt, MÖ 8. yüzyıl sonlarına tarihlenmektedir (Hawkins 2000: 514-515, X42). W. Orthman (Orthman, 1971: 479-480) da stilistik özelliklerinden hareketle steli MÖ 8. yüzyıl içerisinde tarihlendirmektedir. D. Ussishkin (Ussishkin, 1967: 199) ise kralın saç şeklinin MÖ 9. yüzyılda Karkamış'ta ortaya çıkan küçük kanca ile tutturulmuş saç lülelerine uyduğunu belirtmektedir. Ancak figüratif detaylar ve yazılı kaynaklar eserin MÖ 8. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Tanrı Tarhunzas tasvirinin görüldüğü steller içerisindeki örneklerden birisi, üzerinde okunamayacak ölçüde kötü korunmuş bir yazıtın da bulunduğu Niğde-Bor sınırları içerisinde bulunmuş Keşlik Yayla Steli'dir. Kabartmanın (**Res.11**) baş ve ayakları profilden, vücudu cepheden gösterilmiştir. Sivri serpuşu üzerinde dördü önde, dördü arkada sekiz boynuz yer almaktadır. Gözleri badem şeklinde, iri burunlu, uzun dikdörtgen sakallıdır. Saçları arkada, omuz hizasında topuz şeklinde toplanmıştır. Elbisenin kolları dirsek hizasında, etekler diz kapakları üzerinde, etek uçları yukarı doğru kıvrık biçimde işlenmiştir. Ayakkabılar sivri uçları yukarı kalkık şekildedir. Sağ el, kutsal asma çubuğunu tutar vaziyettedir, kol bel hizasında göğse doğru hafifçe kalkmaktadır. Elinden ve belinden üzüm salkımları sarmaktadır. Sol kol ileri ve hafifçe yukarıya kalkık vaziyette, elinde sapları ayak hizasına kadar uzanan başak demeti tutmaktadır. Stel, İVRİZ ve Ambarderesi'ndeki kabartmaların üslubuyla örtüşmektedir ve MÖ 8. yüzyılın son çeyreğine tarihlenmelidir.



Resim 11: Keşlik Yayla Steli (Berges- Nollé, 2000: 103'den alınarak düzenlenmiştir)

Aksaray şehir merkezinde, Hükümet Caddesi üzerindeki Mehmet Şişman İş Hanı'nın inşaatı esnasında bulunmuş olan (Aro, 1998: 345) AKSARAY STELİ'nde ise (**Res.12**) fırtına tanrısına ait kabartmanın sadece alt kısmı korunabilmiştir. Fırtına tanrısının bacaklarındaki kas kıvrımları oldukça detaylı biçimde işlenmiştir. Sağa dönük şekilde tasvir edilmiş tanrının saçaklı eteğinin küçük bir kısmı görülebilmektedir. Ayakkabıları düz burunlu olup, sol bacağının arkasında muhtemel bir kılıç kabzasının dip kısmı korunmuştur. Stelin üç yüzünde Luvi Hiyeroglifleri ile yazılmış bir yazıtın son beş satırı korunmuştur. II. Sargon dönemi yazılı kaynaklarından da bilinen "Şinuhtu Kralı Kiakki" şeklinde geçen Kiyakiyas tarafından yaptırılmıştır. Tarihsel verilerin de desteği ile MÖ 735-720 yılları aralığına tarihlendirilmesi mümkündür.



Resim 12: Aksaray Steli (Hawkins, 2000: plt. 264'den alınarak düzenlenmiştir)

İnsan Heykelleri

İnsan heykelleri içerisindeki en özgün örnek, anıtsal boyutlardaki Kululu Heykeldir. Parçalar halinde, farklı zamanlarda bulunmuş heykelin (**Res.13**) asıl buluntu yeri bilinmemekle birlikte en büyük parçalar Kululu Höyüğü yakınlarındaki Manavuz Köyünde bulunmuştur. Heykelin baş kısmı eksiktir. Heykel esasında tek parça andezit taştan işlenmiştir. Ayak bileklerine kadar inen, kısa kollu, geniş yapılı bir elbise giymiştir. Bu elbisenin de üzerinde, diz altına kadar inen ikinci bir manto bulunmaktadır. Elbisenin üzerinde süslemeler yer alırken, bu süslemeler omuz üzerinden bele kadar inen ve sağ kol altında kalan ikinci bir parça üzerinde de görülebilmektedir. Elbisenin kısa kolları altında ve yukarı kolun üstünde baş kısımları birbirine bakan iki bilezik görülmektedir. Sağ omuz üzerinden sarkan ikinci parça bir şal biçiminde aşağıya doğru uzanmaktadır. Elbisenin sağ kenarı üzerinde uzun bir püskül ile sonlanan bir şerit halinde bir örgü bulunmaktadır. Bağcıklı sandal biçiminde bir ayakkabı izleri fark edilebilmektedir. Kululu Heykeli'nin MÖ 700 yıllarından daha geç bir safhaya tarihlenemeyeceği düşünülmektedir (Orthman, 1971: 518). Bu düşünce haklı bir şekilde, Kululu'da MÖ 8. yüzyılın sonlarından itibaren Tabal siyasi yapısının çökmesi ve bu şekilde anıtsal bir heykelin bu dönemden sonra yaptırılmayacağı fikri ile pekiştirilmiştir (Özgüç, 1971: 48-49). Ancak özellikle elbise üzerindeki püsküllü şerit örgü, Malatya-Darende'de bulunmuş olan PALANGA HEYKELİ ile karşılaştırılmasına sebep olmuştur. Belden üst kısmı eksik olan Palanga Heykeli E. Akurgal tarafından Doğu-Yunan sanat akımının etkisinde görülerek MÖ 6. yüzyıl veya daha sonrasına tarihlendirilmiştir (Akurgal, 1949: 3; Akurgal, 1955: 61, dipnot 12). Bu fikre ve tarihlendirmeye katılmayan araştırmacılar, bu akımın Yunan etkisi ile ilişkili olmadığı ve Anadolu üzerinden batı dünyasına taşındığını iddia etmişlerdir (Işık, 1989: 12-14). Üzerindeki Luwi Hiyeroglifli yazıt da MÖ 8. yüzyılın son çeyreğine tarihlenmektedir (Hawkins, 2010: 140). Bununla birlikte Kululu'daki diğer heykel parçası örnekleri içerisindeki aslan heykeli başının, MÖ 7. yüzyılın hemen başlarına tarihlenen Karatepe aslanları (Çambel, 1999: Lev. 18-23) ile yakın benzerliği görülmektedir. Kululu'daki heykeltıraşlık ekolünün MÖ 7. yüzyılın hemen başlarına kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. Kululu Heykeli'nin de en geç bu zaman aralığına tarihlenmesi gerekmektedir.



Resim 13: Kululu Heykeli (Orthman, 1971: 518'den alınarak düzenlenmiştir);

Resim 14: Göllüdağ Aslanları (T. Bilgin, www.hittitemonuments.com'dan alınarak düzenlenmiştir)

Aslan ve Sfenks Heykelleri

Kapı aslanları ve sfenksler koruyucu özellikleri ile MÖ 2. Bin yıldan beri, özellikle şehir giriş kapılarında kullanılan heykeltıraşlık unsurlarındandır. Demir Çağı'nda daha yoğun bir biçimde kullanılan kapı aslanları ise çoğunlukla çift olarak görülmektedir (Aro, 2010: 264). Niğde-Göllüdağ'da, birisi aynı blok üzerindeki çift kapı aslanı (**Res.14**) diğeri ise tek kapı aslanı olmak üzere aslan heykelleri bulunmuştur. Göllüdağ blok biçimli çift kapı aslanlarının Göllüdağ Megaronlarına girişi sağlayan bölümde yer aldıkları düşünülmektedir. Aslanların uzunluğu 1.70 metreye ulaşmaktadır ve aslanlardan sağda yer alanı 10 cm daha öndedir. Böylece bilinçli bir perspektif uygulandığı anlaşılmaktadır. Her iki aslanında gövdelerinin kabartma yüksekliği fazla değildir. Ağızlar son derece tehditkâr şekilde, açık biçimde tasvir edilmiştir. Dişler düzgün şekillidir, burunlar kırışıktır ve bıyıklar yukarı doğru kıvrılan 4 sıra kalın kabartma ile verilmiştir. Kulaklar arkaya doğru yatık biçimdedir. Boyun, önde gövdeye kadar inen arkada sırtın ortasına kadar uzanan perçemli yelelerle örtülüdür. Sağ ve sol bacakların sağrıları açıkta bırakılmış, buradan başlayarak gövde altından arka bacağın gövde ile kesiştiği yere kadar boyundaki yeleler tekrarlanmıştır. Kuyruk, hareket halindeki arka bacakların arasında, uç kısmı yerden zemine değerek kıvrılmış biçimde gösterilmiştir. Ön ayaklar ise hareketsiz şekilde verilmiştir. Göllüdağ'daki diğer kapı aslanı çifti ile benzeri özellikler taşımakla birlikte, yeleler daha hareketlidir. Yüz detayları tamamlanmamış haldedir. Ön ayaklarının bir kısmı ve sol arka sağrısının bir bölümü eksiktir. Bacaklarda, eklem noktalarında yuvarlak kabartmalar görülmektedir ve diğer örnekte olduğu gibi, kuyruk arkadaki hareketli bacakların arasında gösterilmiştir. Kapı aslanlarının üçüncüsünün sadece tek tarafı işlenmiş, arka yüzü işlenmeden hafifçe düzeltilerek bırakılmıştır. Baş kısmı bulunmamıştır ve ön ayak kısımlarının tamamlanmadığı görülmektedir. Yüksek kabartma halindeki aslanın kuyruğu diğer kapı aslanlarında olduğu gibi, arka ayaklar arasındadır. Biçimsel açıdan, diğer aslanlarla aynı döneme tarihlenebileceği anlaşılmaktadır. Göllüdağ kazılarını başlatan R. O. Arık (Arık, 1936: 16) aslanları MÖ 9. yüzyıla tarihlendirirken, E. Akurgal (Akurgal, 1961: Abb. 136) ve W. Schirmer (Schirmer, 2002: Abb. 22) ise güçlü Asur etkilerini işaret ederek MÖ 8. yüzyılın sonu, MÖ 7. yüzyılın başlarını önermişlerdir. S. Aro (Aro, 2010: 266-267) ise Asur etkileri taşıdığını kabul ederken, Göllüdağ'ın Tuwana kralı Warpalawas'ın oğlu Muwaharanis veya onun halefi tarafından kurulup yerleşilememiş bir şehir olabileceğini düşünmektedir. Bu sebeple Göllüdağ Aslanlarının tarihlendirmesi için MÖ 700-650 yılları aralığını önermektedir. Ancak, aslanların özellikle burun kıvrımları, yele biçimleri, ağız ve dişlerin tehditkâr pozisyonu, ayaklar ve kuyruğun duruş pozisyonu Sakçagöz Kapı Aslanı (Akurgal, 1961: Abb.135) ile son derece benzerdir ve MÖ 8. yüzyılın sonlarına, Asurlaşmış Geç Hitit Biçemi evresine tarihlenmesi gerektiği düşünülmektedir. Tüm bunlarla birlikte Göllüdağ'daki kazılarda elde edilmiş seramik buluntuları da yerleşimin MÖ 8. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendiğine, heykeltıraşlık eserlerinin ait olduğu son mimari evrenin ise II. Sargon dönemi ile ilişkili olması gerektiğine işaret etmektedir (Şenyurt-Akçay, 2018: 105-106).

Diğer kapı aslanı Kululu'da köylülerin tarla açma faaliyetleri sırasında buldukları bir aslan başıdır. Kireçtaşından yapılmış aslan başının büyüklüğü sağlam halinde oldukça büyük bir heykele ait olduğunu göstermektedir. Göz çukurları boştur ve bir aplik ile doldurulduğu anlaşılmaktadır. Bu özellik Karatepe'de bulunmuş olan (Çambel, 1999: 18-23) örneklerde de görülmektedir. T. Özgüç (Özgüç, 1975: 6-7, Lev. VI-IX) burun altında ve yanaklar üzerindeki, bıyıklar, küçük biçimli ağız ve dışa sarkan dili ile Zincirli'de Geç Hitit Sanatının eski üslubuna giren örnekler ile benzeştigini belirterek MÖ 8. yüzyılın sonlarına tarihlendirmiştir.

Kapı aslanları gibi sfenkslerde çoğunlukla şehir giriş kapıları üzerinde yer almaktadır. Tabal sınırları içerisinde sağlam şekilde korunmuş bir sfenks heykeli örneği bulunmamaktadır. Bildiğimiz iki örnekten ilki Kululu'dan bulunmuş olan bir sfenks başıdır. Kireçtaşından yapılmış sfenksin sadece baş kısmı (**Res.15**) korunmuştur ve heykelin sağlam halinin oldukça büyük boyutlu olduğu anlaşılmaktadır. En dikkat çekici özelliklerinden birisi göz bebeklerinin olduğu yerdeki boşluğun, muhtemelen bir göz bebeği apliği ile doldurulmuş olmasıdır (Özgüç, 1971: 50; Lev. XLI. 1a-c, Res. 146). Özellikle ağızının küçük boyutlu işlenmesi, yanaklar ve çenenin dolgun biçimi yumuşak bir yüz ifadesinin oluşmasını sağlamıştır. T. Özgüç, mahalli özellikler

taşıyan sfenks başını MÖ 8. yüzyılın ilk yarısına, F. Işık (Işık, 1989: 13) ise MÖ 8. yüzyılın sonlarına tarihlenmesi gerektiğini önermiştir.



Resim 15: Kululu Sfenks Başı (T. Bilgin, www.hittitemonuments.com'dan alınarak düzenlenmiştir)

Genel Değerlendirme

Tabal Ülkesi coğrafi konumunun bir yansıması olarak Geç Hitit kültürü ile Anadolu'nun batısındaki diğer kültür bölgeleri arasında (Frig/Muşki, Lidya) bir geçiş coğrafyası özelliği taşımaktadır. Geç Hitit Dönemi'nde Melid, Kargamış ve Zincirli gibi merkezlerden elde edilen veriler bu dönem sanatının odak merkezlerini ortaya koyar niteliktedir. Ancak Tabal Ülkesi için şimdiye dek bu şekilde bir sanatsal üretim merkezinin varlığı ortaya konulabilmiş değildir. Tabal sınırları içerisindeki sanat eserlerinin büyük kısmı araştırma gezileri sırasında veya kaçak kazılar yoluyla tespit edilebilmiş olup sayısal anlamda çok fazla örnek bulunmamaktadır. Bu durum bölgedeki Demir Çağı kazılarının yetersizliği ile de yakından ilgili olup, Kululu ve Kültepe gibi uzun süreli kazıların yürütüldüğü merkezlerden daha fazla sayıda eserin ele geçmesi da bu fikri desteklemektedir. Bir diğer husus ise sanat eserleri içerisinde, özellikle heykeltıraşlık ürünlerinin korunma durumlarının oldukça kötü olmasıdır. Taşınabilir nitelikteki, kabartmalı stel gibi eserlerin birçoğunun eski kilise veya camilerde ikincil malzeme olarak değerlendirilmiş olması da bunda etkilidir. Kazılarda bulunmuş olan eserler ise Kululu ve Kültepe örneklerinde olduğu gibi Hellenistik ve Roma dönemlerinde yaşanan yoğun tahribatlarla karşı karşıya kalmıştır. Eserlerin sayısal anlamda az kalmasının bir diğer sebebi de, Tabal'in en önemli şehirlerinden Şinuhtu'nun muhtemelen Aksaray, Tuwana'nın ise Kemerhisar (Niğde-Bor) gibi modern yerleşimler altında kalmış olmasıdır. Tabal'deki kapı aslanı örneklerine ev sahipliği yapan Göllüdağ (Niğde) yerleşiminde ise çeşitli zorluklar sebebiyle yapılamamış olan kazılar bu eksikliğin diğer sebeplerindedir.

Tabal heykeltıraşlık eserlerini insan-tanrı heykelleri, rölyefli kaya anıtları, steller, kapı aslanları-sfenksler şeklinde gruplar altında değerlendirmek mümkündür. Tabal sınırları içerisinde heykeltıraşlık eserlerinin bugüne kadar en yoğun şekilde rastlandığı bölge Kayseri sınırları içerisinde kalan Kululu ve yakın çevresi olmuştur. Kululu'da sayıları otuz beşe ulaşan heykel ve heykel parçası içerisinde sadece bir heykel bütün eser niteliğindedir. Tanımlanabilecek eserler dışında küçük boyutlarda korunmuş heykel parçaları, sfenks parçaları, kabartmalı orthostat parçaları ve arslan heykeli parçaları da bulunmaktadır. T. Özgüç tarafından MÖ 8. yüzyılın sonlarına tarihlendirilen söz konusu heykeltıraşlık eserleri Kululu'nun önemli bir sanat merkezi olabileceğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan Kululu heykellerinin, Geç Hitit sanatının geç dönemine ait olmaları dikkat çekicidir. Bu etki, dönemin sanatsal modalarının doğal yollu etkileşimlerden daha çok, MÖ 8. yüzyılın son yarısında Asur'un Orta Anadolu'da yürüttüğü askeri siyaset ve politika ile ilişkili olmalıdır. Özellikle II. Sargon döneminde, Parzuta-Bit Brutash ve Shuhtu gibi önemli merkezlerde yaşanan toplu nüfus değişimleri son derece önemlidir. Kuzey Suriye'den hatta Karkamış'tan zorunlu göç ettirilen halk toplulukları ile Tabal Ülkesi'nde

sistemik bir kültürel değişimin de yaşandığı anlaşılmaktadır. Bu değişim özellikle MÖ 8. yüzyılın son yirmi yılı içerisindeki sanat ürünlerinde, Asur'lu ve Arami ustalar tarafından uygulanmış örneklerin de olabileceğini düşündürmektedir.

Kaya anıtları üzerindeki tasvirlerin ikonografik özellikleri kendi dönemlerinin sanat ekollerini yansıtmakla birlikte, esasında siyasi ve politik erkin gücünü yansıtan propaganda araçlarıdır. Bu yaklaşımın en güzel örneklerinden birisi Tabal'in en gösterişli heykeltıraşlık eserlerinden birisi olan İvriz Kaya Anıtı'dır. İvriz, tanrılar dünyası ile bağlantının sağlandığı güçlü bir su kaynağı üzerinde yer alması ile Geç Hitit toplulukları için de son derece özel bir yere sahiptir. Buradaki kaya anıtında baş tanrı Tarhunzas'ın karşısındaki kralın Warpalawas olması ise değerlendirilmesi gereken bir detaydır. Zira Warpalawas, Luwi Hiyeroglifli yerel yazılı kaynaklara göre Wasusarma veya Tuwati gibi "büyük kral" unvanı kullanabilen bir kral olmayıp, Tuwana'nın yerel kralıdır. TOPADA yazıtı da onun büyük kral Wasusarma ile müttefik yerel bir kral olduğunu göstermektedir (Şenyurt-Akçay, 2018: 100-101). Tabal'in asıl büyük krallarının dahi bu denli gösterişli bir anıt yaptırmamış/yaptıramamış olmalarına rağmen, yerel bir kralın hem de baş tanrı karşısında kendisini tasvir ettirmiş olması dikkat çekicidir. Warpalawas, Asur yazılı kaynaklarında MÖ 743-709 yılları arasında görülebilen bir kraldır (Akçay, 2014: 46). Şüphesiz bu tarihler onun saltanat yıllarını yansıtmaya da, en azından Tabal kralları içerisindeki en uzun süreli kral olduğunu ortaya koymaktadır. III. Tiglat-Pileser ve II. Sargon ile çağdaşlığı bulunan Warpalawas'ın hâkimiyet bölgesi ise Toros Dağları'ndan Niğde'ye kadar uzanmaktadır. II. Sargon dönemi kayıtları (Saggs 1958: 182-185, Nr. 39) Warpalawas'ın yürüttüğü siyaset ile Asur'un güçlü bir müttefiki haline geldiğini ve bir dönem diğer Tabal kralları üzerinde de yetkilendirildiğini göstermektedir. Dolayısıyla Warpalawas'ın İvriz Kaya Anıtı'nda, Asur siyasi desteğini de almış bir kral olarak kendisini tasvir ettirmiş olması, siyasi gücünün propagandasını resmetmiş olması ihtimali çok daha yüksektir. İvriz Kaya Anıtı'nda görülen güçlü Asur ve Arami etkilerinin yanı sıra, tarihsel verilerin çözümlenmesi ile de İvriz Kaya Anıtı için en öne çıkan tarih MÖ 715-700 yılları aralığı olmalıdır.

Gerek Tabal Ülkesinin gerekse diğer Geç Hitit Devletlerinin, yazılı kaynaklara aktarılmış dil unsurları dolayısıyla Luwi'li bir etnik yapıya sahip olduğu düşüncesi, Geç Hitit dönemi sanatsal uygulamalarının da Luwi Sanatı şeklinde değerlendirilmesine (Aro, 2010: 246) neden olmuştur. Bununla birlikte, Anadolu'daki Orta Demir Çağı'na (Geç Hitit Dönemi) ait kaya anıtları ve heykeller, çoğunlukla Hitit İmparatorluğu sanatının bir devamı niteliğinde görülerek "Geç Hitit", "Kuzey Suriye" veya "Suriye Hitit" sanatı gibi isimler altında da değerlendirilmiştir. Sanatın "Luwi" etnisitesi altında isimlendirilmesi ise Geç Hitit topluluklarının etnisitesi ve Luwi'lerin Demir Çağı'ndan çok daha önceye dayanan varlığı için büyük bir tezat oluşturmaktadır.

Orta Anadolu Bölgesi'nin daha çok batısında bulunmuş olan sanatsal ürünler ise "Frig Sanatı" içerisinde yorumlanmıştır. Tüm bunların yanı sıra, Yeni Asur dönemi yazılı kaynaklarında ve MÖ 9-8. yüzyıla tarihlenen Anadolu kökenli yazılı kaynaklarda henüz Phryg/Frig şeklinde bir isme rastlanmamış olup, kaynaklarda Mushki şeklinde geçen topluluğun Frigler olduğu da genel olarak kabul görmektedir. Bu kapsamda, Orta Demir Çağı'nda Gordion merkezli kültürün sanatsal unsurlarının isimlendirmesinde de önemli bir problem olduğu ortadadır. Birbirinden kronolojik olarak tamamen farklı yazılı kaynaklarda, tamamen farklı isimlerle karşımıza çıkan Muşki ve Frig kavramlarının zamansal düzlemde aynılaştırılması, sanat ve kültür unsurlarının da Frig kimliği ile tanımlanıp tanımlanamayacağı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Gordion yerleşim tabakaları içerisinde özellikle YH 6A-B'de görülen orthostlar, çift renkli çakıl döşeme geleneği, ana tanrıça kültü (Kubaba/Kybele) ile ilişkili verilerin Geç Hitit Kültürü ile güçlü bağlantıları da bu kapsamda göz ardı edilmemelidir. Gordion "Yeni Kronoloji" önerilerinin ortaya koyduğu bir gerçek de Erken Frig Gordion'u ile Geometrik Dönem Batı Anadolu yerleşmeleri arasındaki fark olduğunu, güneydoğuda yer alan Suriye-Hitit bölgesi ile ortak özelliklerin çok daha fazla olduğunu (DeVries, 2005: 36-55) göstermektedir. Bu çalışma içerisinde çok genel hatları tanıtılmaya çalışılan Tabal heykeltıraşlık eserlerinin çok büyük bir oranda MÖ 8. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirilmiş olmaları, Tabal heykeltıraşlık eserlerinin daha çok "Asurlaştırmış Geç Hitit Biçemi" ve "Aramileştirmiş-Fenikeleşmiş Geç Hitit Biçemi" dönemleri içerisinde değer-

lendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Şüphesiz bu kronolojik tasnif, mevcut veriler ile yapılabilen bir zamansal ayırımı içermektedir. Tabal'in merkezi bir devlet otoritesine sahip olmaması, merkezi bir başkentinin bulunmaması, Urartu, Muşki veya Lidya örneklerinin aksi bir durum yaratmaktadır. Tabal için seramik gelenekleri üzerinden kurulabilen bir takım tarihsel devamlılıklar şu anda heykeltıraşlık, maden ve mühür gibi diğer kültür unsurları üzerinden kurulamamaktadır. Bölgedeki Demir Çağı yerleşimlerinde, tabakalara dayalı, uzun süreli, sistematik kazılar ile elde edilecek veriler, malzeme sayısını çoğaltmanın ötesinde, muhtemelen şu ana kadar kullandığımız bazı tarihlendirmelerin de değişmesine katkı sağlayacaktır.

Kaynaklar

- AKÇAY, A. (2014). "Tabal Ülkesinin Tarihsel Süreci Üzerine Bir Değerlendirme", *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXIX/1, ss. 37-58.
- AKURGAL, E. (1949). *Späthethitische Bildkunst*, Ankara.
- AKURGAL, E. (1955). *Phrygische Kunst*, Ankara.
- AKURGAL, E. (1961). *Die Kunst Der Hethiter*, München.
- AKURGAL, E. (1998). *Anadolu Kültür Tarihi*, Ankara.
- AKURGAL, E. (1988). *Anadolu Uygarlıkları*, İstanbul.
- ARIK, R. O (1936). "Göllüdağ Hafriyatı", *Türk Arkeoloji Dergisi* 3, ss. 3-19.
- ARO, S. (1998). *Tabal, Zur Geschichte und Materiellen Kultur des Zentralanatolischen Hochplateaus von 1200 bis 600 v. Chr.*, Helsinki.
- ARO, S. (2010). "Sanat ve Mimari", *Luviler: Anadolu'nun Gizemli Halkı*, C. Melchert (Ed.), B. Bayсал, Ç. Çıdamlı (Çev.), İstanbul, ss. 245-287.
- BERGES, D., Nollé J. (2000). *Tyana - Archäologisch-historische Untersuchungen zum südwestlichen Kappadokien*, Bonn, Hebelt.
- BİER, L. (1976). "A Second Hittite Relief at İvriz", *Journal of Near Eastern Studies* Vol. 35, No. 2, ss. 115-126.
- BİRMİNGHAM, J. M. (1991). "The Overland Route Across Anatolia in the Eighth and Seventh Centuries B.C.", *Anatolian Studies* 11, ss.185-195.
- BİTTEL, K. (1976). *Die Hethiter*, München.
- ÇAMBEL, H. (1999). *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, Volume II. Karatepe-Aslantaş*, Berlin/New York.
- ÇINAROĞLU, A. (1986). "M.Ö I. Binde Keşlik Yaylası ve Cıvarı", *Türk Tarih Kurumu Kongresi* 9, ss. 323-332.
- DARGA, M. (1992). *Hitit Sanatı*, İstanbul.
- DEVRIES, K. (2005). "Greek Pottery and Gordion Chronology", *The Archaeology of Midas and the Phrygians. Recent Work at Gordion*, L. Kealhofer (ed.), Philadelphia, ss. 36-55.
- FAYDALI, E. (1974). "Gökbez Kaya Kabartması", *Anadolu* 18, ss. 135-136.
- FORRER, E. (1927). "Ergebnisse einer archaologischen Reise in Kleinasien", *Mitteilungen der Deutschen Orient Gesellschaft* 65, ss. 27-43.
- HAWKİNS, J. D. (2010). "Yazılar ve Metinler", *Luviler: Anadolu'nun Gizemli Halkı*, C. Melchert (Ed.), İstanbul, ss. 121-156.
- HAWKİNS, J. D. (2000). *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions: Inscriptions of the Iron Age, Volume 1* (Untersuchungen Zur Indogermanischen Sprach- Und Kulturwissenschaft, N.F., 8.1), Berlin.

- HİLD, F.-Restle. M. (1981). *Tabula Imperii Byzantini 2. (Kappadokien, Charsianon, Sebasteia und Lykandos)*.
- IŞIK, F. (1989). "Batı Uygarlığı'nın Kökeni, Erken Demir Çağı Doğu-Batı Kültür İlişkilerinde Anadolu", *Türk Arkeoloji Dergisi* 28, ss. 1-39.
- KALAÇ, M. (1979). "Niğde'de Bulunan Bir Hava Tanrısı Steli", *Türk Tarih Kurumu Kongresi* 8, ss. 239-243.
- MANER, Ç.-Kuruçayırılı E. (2018). "İvriz Ambarderesi Kızlar Oğlanlar Sarayı (Manastırı) Mağarası'nda Araştırmalar", *Bellefen*, Cilt LXXXII, 295, ss. 785-801.
- MUSCARELLA, O. W. (1967). "Fibulae Represented on Sculpture", *Journal of Near Eastern Studies* 26, No. 2, ss. 82-86.
- MESSERSCMİDT, L. (1900). "Corpus Inscriptionum Hettitarum, Zweiter Nachtrag", *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 5, ss. 112-159.
- MESSERSCMİDT, L. (1906). "Corpus Inscriptionum Hettitarum, Zweiter Nachtrag", *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 11, ss. 317-336.
- ORTHMANN, W. (1971). *Untersuchungen zur späthethitischen Bildkunst*, Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 8.
- ÖZGÜÇ, T. (1971). *Demir Devrinde Kültepe ve Civarı/Kültepe and Its Vicinity in The Iron Age*, Ankara
- ÖZGÜÇ, T. (1975). "Kululu Hakkında Yeni Gözlemler", *Anadolu* 17, ss. 1-18.
- ÖZGÜÇ, T. (1993). "Aspects of Art and Iconography: Anatolia and Its Neighbours", *Studies on Hittite Relief Vases, Seals, Figurines and Rock-Carving, Studies in Honor of Nimet Özgüç/Nimet Özgüç'e Armağan*, M. J. Mellink, E. Porada, T. Özgüç (Ed.), Ankara, ss. 473-499
- ÖZGÜÇ, T. (1998). "Kululu'da Yeni Bulunmuş Bir Sfenks Başı ve Yazıt Parçası", *Studies Light on the Top of the Black Hill, Studies Presented to Halet Çambel/ Karatepedeki Işık, Halet Çambel'e Armağan*, G. Arsebük, M. J. Mellink, W. Schirmer (Ed.), ss. 615-618.
- PATON, J. M. (1908). "Archaeological News (July-December 1907)", *American Journal of Archaeology* 12, ss. 79-137.
- RAMSAY, W.M-Bell, G.L. (1909). *The Thousand and One Churches*, London.
- RAWLİNSON, H.C. (1849-1850). "On The Inscriptions of Assyria and Babylonia", *Journal of Royal Asiatic Society* 12, ss. 402-483.
- SAGGS, H. W. F. (1958). "The Nimrud Letters, 1952-Part IV", *Iraq* 20, No.2, ss. 182-212.
- SCHİRMER, W. (2002). "Stadt, Palast, Tempel: Charakteristika hethitischer Architectur im 2. Und 1. Jahrtausend v. Chr..", *Die Hethiter und ihr Reich: Das Volk der 100 Götter*, Bonn, ss. 204-217.
- ŞENYURT, S.Y.-Akçay, A. (2018). "Topada Yazıtına Farklı Bir Bakış: Geç Hitit Döneminde Anadolu'da Güç Dengeleri", *Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi*, 22, ss. 95-117.
- USSİSHKİN, D. (1967). "On the Date of the Neo-Hittite Relief from Andaval", *Anadolu* 11, ss. 97-201.
- ÜNAL, A. (2015). "Yeni bir Geç Hitit steli ve hiyeroglif yazıt," *Aktüel Arkeoloji* 45, 54-57.

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK TARTIŞMALARI EKSENİNDE GÖÇMENLERİN HÂKİM TOPLUMA UYUMU

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Arş. Gör. Dr. Barış ÇAĞIRKAN

Bitlis Eren Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

bcagirkan@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0013-1831

Gönderim Tarihi: 08.04.2020 Kabul Tarihi: 17.06.2020

Alıntı: ÇAĞIRKAN, Barış (2020). "Çokkültürlülük Tartışmaları Ekseninde Göçmenlerin Hâkim Topluma Uyumu" *AHBV Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (2) 29-41.

ÖZ: Çokkültürcülük ilk toplumlardan itibaren hemen her dönemde görülen bir olgu olmasına rağmen son dönemde artan kitle iletişim ve ulaşım teknolojileri, küreselleşme, ulus aşırı göçler, artan mobilizasyon ve genişleyen sosyalizasyon süreçlerinden dolayı günümüz toplumları daha fazla çokkültürlü bir yapıya sahiptir. Bu durum hâkim toplum yapısı içinde daha fazla farklı sosyolojik azınlıkların bir arada varlığını sürdürmesi anlamına gelmektedir. Farklı kökenlerden gelen etnik azınlık ve hâkim toplum yapısı içinde kendini farklı konumlandıran sosyolojik azınlık gruplarının uyumu tarihsel olarak farklı dönemlerde farklı şekilde tartışılmıştır. Birçok nedenden dolayı farklı ülkelere göç eden veya göç etmek zorunda kalan göçmen grupların hâkim topluma uyumu noktasında siyasal erki elinde bulunduran yöneticiler dönemsel olarak farklı politikalar üretmiştir. Ulus devlet anlayışının egemen olduğu dönemde, göçmen grupların sahip olduğu bütün farklılıkları arkada bırakarak hâkim topluma uyum sağlanacağına yönelik politikalar yerine son dönemlerde salata modeli anlayışına geçilerek göçmen grupların kökenlerinden getirdikleri farklılıkları koruyarak hâkim topluma uyumuna imkân veren çokkültürlü politikalar uygulanmaya başlamıştır. Çokkültürlü politikalar toplumsal bütünleşmeyi sağlamayı amaçlamasına rağmen, artan kitle iletişim ve ulaşım teknolojileri göçmen grupların sosyolojik azınlıklar olarak kökenleri ile olan bağlarını sürdürmesine/güçlendirmesine yardımcı olmakta ve bu grupların ev sahibi topluma uyumu zorlaşmaktadır. Bu bağlamda sosyolojik azınlık grubu olarak göçmenlerin hâkim topluma uyumu karmaşık bir hal almaktadır. Çalışma kapsamında sosyolojik azınlık grubu olarak göçmenlerin ana akım toplum yapısına uyumu tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çokkültürcülük, Sosyolojik Azınlıklar, Göçmen, Uyum.

Multicultural Discussions and Adaptation of Migrants to the Mainstream Society

ABSTRACT: Although multiculturalism is a phenomenon that has been a reality in almost every period since the earliest communities, contemporary societies have a more multicultural structure due to the increasing mass communication and transportation technologies, globalisation, world-wide migration, increased mobilisation and expanding socialisation processes. This means that more different sociological minorities coexist within the mainstream social structure. Ethnic minority from different origins and adaptation of sociological minority groups that position themselves differently within the mainstream social structure have been discussed diversely in different periods. The rulers with the political power and authority in their hand have periodically produced different policies regarding the adaptation of migrant groups that migrated or had to migrate to different countries to the mainstream society. In the period prevailed by the nation-state understanding, instead of the policies aiming to adapt to the mainstream society by leaving behind all the differences that immigrant groups have, multicultural policies have started to be applied which enables these groups to adapt to the mainstream society by preserving the differences brought by them from their origins. Although multicultural policies aim to achieve social integration, increasing mass communication and transportation technologies help immigrant groups maintain/reinforce their ties with their origins as ethnic minorities, and so it proves difficult for these groups to adapt to the mainstream society. In this context, as a sociological minority group, the adaptation of immigrants to the mainstream society becomes very complicated. This study is intended to discuss the adaptation of immigrants to the mainstream society as a minority group.

Key Words: Multiculturalism, Sociological Minorities, Immigrant, Adaptation.

Giriş

Kültür kavramı, sosyal bilimlerde tanımlanması en güç kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültür kavramı, ilk ortaya çıktığı andan itibaren tarihsel dönem içinde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Örneğin kültür kavramı ilk olarak "yerleşik hayata geçişin bir simgesi olarak hayvanların ve ekinlerin yetiştirilmesi (cultivation)" anlamında kullanılmıştır (Grisvold, 1994: 7). Kültür bu anlamda insanoğlunun kendi "biricikliğini" simgelemektedir. Bu

yönüyle de kültür eşsizdir. Tarih boyunca her topluluk kendi eşsiz kültürünü yaratmıştır. İnsanlık doğal durumda olan şeyleri kendi duygu, düşünce ve algılarına göre şekil vermeye başlamıştır (Çağırkan, 2017: 157). Farklı disiplinler kültür kavramını temel alanlarına bağlı olarak farklı şekillerde tanımlamıştır. Kymlicka'ya göre, bu sorunun kaynağı kültür kavramının sözlük tanımından kaynaklanmaktadır. Oxford İngilizce Sözlüğü kültürü; "bir grubun, bir halkın adetleri ya da medeniyeti" olarak tanımlamaktadır (2015: 52). Kültür kavramı, bu tanımına göre bir sosyolojik azınlık grubunun¹ adetleri anlamına geliyorsa, modern toplumlarda ana akım toplum yapısı içinde bulunan tüm farklı hayat tarzı kümelerinin, sosyal hareketlerin ve gönüllü birliklerin kendi kültürleri vardır. Bu bağlamda kültür kavramı çoğulcu bir yapı ve anlam kazanmış olmaktadır. Kültür kavramının bu çoğulcu yapısına paralel olarak farklı kökenlerden gelen sosyolojik azınlık gruplarının hâkim toplum yapısı içinde kendi kültürlerini devam ettirme eğilimleri çokkültürlü siyasaların siyasal erki elinde bulunduran yöneticiler tarafından uygulanmaya başlanmasına neden olmuştur. Kültür kavramı kendi içinde çoğulcu veya çoklu anlayışı barındırdığı için etnisite olarak en homojen toplum yapıları bile bir anlamda çokkültürlü bir yapıya sahip olmaktadır; çünkü "hemen hemen her toplumda sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsel tercih, din, ahlaki inanış ve politik ideoloji temelinde bir dizi farklı birlikler ve gruplar" vardır (Kymlicka, 2015: 52). Bu grupların hepsi farklı etmenler üzerinden kendi birliklerini, topluluklarını, ideolojilerini, hayat tarzlarını belirlemektedir. Bu farklılıklar aynı zamanda bu grupların farklı kültürlere sahip olduğu anlamına da gelmektedir. Bu bağlamda hemen hemen her toplum yapısında bu grupların örneklerine rastlamak mümkün olduğundan, neredeyse bütün toplumların giderek daha fazla çokkültürlü² siyasaları benimsediği veya benimsemek zorunda kaldığını söylemek mümkündür.

Günümüz toplumları tarih boyunca neredeyse hiçbir dönemde görülmeyen bir mobilizasyon, geniş sosyalizasyon alanları ve uluslararası göçlere şahit olmuştur. Bu göçler toplum yapılarını değiştirdiği gibi hâkim toplum yapısı içinde farklı sosyolojik azınlık grupları için hâkim topluma uyum sorununu gündeme getirmiştir. Bu soruna temel anlamda Kanada, Avustralya ve bazı İskandinav ülkeleri çokkültürlülük politikaları ile cevap aramıştır. Çokkültürcülük tartışmaları çerçevesinde ele alınan bu siyasalar öncelikle farklı algılara sahip sosyolojik azınlık gruplarının farklılıklarını koruyarak hâkim topluma entegrasyonunu temel almıştır. Ancak bu siyasalar hâkim toplum içinde bütünleşmeyi sağlamaya yönelik olduğu kadar bütünleşmeye zarar verebilecek unsur olarak da değerlendirilmiştir. Farklı kökenlerden gelen sosyolojik azınlık grupları çokkültürlü toplum yapıları içinde diğer gruplarla çok fazla sosyalizasyon sürecine dahil olmazlar. Gruplar aralarında bazı hassas noktalara temas edildiğinde gruplar arasında çatışma çıkma ihtimali her zaman vardır. Örneğin Londra'da yaşayan Filistin ve İsraili sosyolojik azınlık grupları arasında siyasi nedenlerden dolayı çatışma çıkma ihtimali yüksektir. Bu durum farklı bir toplum yapısı içinde varlığını sürdüren iki sosyolojik azınlık grubunun çatışmasından ziyade hâkim toplum yapısının bütünlüğüne zarar veren bir durum olarak görülür.

Bu çalışma kapsamında küreselleşme, ulus aşırı göçler ve mobilizasyon süreçleri sonucunda günümüz toplumlarının giderek daha fazla çok kültürlü bir yapıya sahip olması ve artan çokkültürcülük tartışmaları çerçevesinde hâkim toplum yapısı içinde farklı sosyolojik azınlık gruplarının uyum ve bütünleşme süreci tartışılmıştır.

Çokkültürlülük

Çokkültürlü toplumlar sadece günümüz toplum yapılarının bir özelliği değildir. Tarih boyunca, farklı şekillerde çokkültürlü toplum yapıları her dönemde var olmuştur. Bütün ulus devlet formundaki toplumların yapılarına bakıldığında "içerdikleri sosyolojik azınlık gruplarının çeşitliliğinden dolayı çokkültürlü toplumlar olduklarını" söylemek yanlış olmayacaktır (Cuche, 2004: 143). Tariq Modood'a göre "geçmişte, özellikle Avrupa'nın ulus devletlerinin dışında kalan dün-

¹ Sosyolojik azınlık grubu makale kapsamında üyeleri arasında etkileşim olan, ortak amaç ve çıkarlara sahip, belirli değer ve normları paylaşan her türlü insan birlikteliğini ifade etmektedir.

² Çokkültürlülük makale kapsamında farklı sosyolojik azınlık gruplarının hâkim topluma uyumu ve bütünleşmesine yönelik siyasaları ifade etmektedir.

yada, birçok çokkültürlü toplum var olmuştur. Dinsel çoğulculuk ve uyum seviyelerinin Batı Avrupa ülkelerinde, ancak yakın tarihlerde rastlayabileceğimiz seviyelerden bile daha yüksek olduğu Osmanlı Devleti bunlardan biridir” (Modood, 2014: 18). Modood imparatorluk toplum yapılarının, genişlemeci siyasetlerinin bir sonucu olarak çeşitli sosyolojik azınlık grupları bünyesinde barındırdığını ve Osmanlı Devleti gibi günümüzde çokkültürlü siyasaların yaygınlaşmaya başlamasından çok daha önce etnik ve dinsel çoğulculuk olduğunu ve farklı sosyolojik azınlık gruplarının hâkim toplumla bütünleştiğini söylemiştir. Bu bağlamda çokkültürlülük geçmiş dönemlerde de görülen bir durumdur. Ancak çokkültürlülüğün tartışılmaya başlandığı dönem ise 1990’lı yıllardan sonra olmuştur. Kavram olarak çoğulculuğu temsil eden çokkültürlülük tartışmaları Kanada, Avustralya ve Amerika Birleşik Devletleri gibi farklı kökenden gelen toplulukların tanınma, insan hakları ve eşitlik taleplerinin siyasal erk tarafından gündeme alınması ile artmıştır. Çokkültürlülük bu noktada siyasal erkin farklı kökenden gelen toplulukların veya kendini hâkim kültürden farklı konumlandıran grupların uyum ve bütünleşme siyasaları olarak değerlendirilmiştir.

Günümüz toplumlarında çoğulculuktan anlaşılan ister ırk, kültür ya da etnisite olsun, toplumlar her zaman kültürel olarak çeşitlilik arz etmiştir (Doytcheva, 2009: 16). “Kültürel çeşitlilik tarihte azınlıklar ve göçmenler söz konusu olduğunda değerlendirilen bir olgu olmasına rağmen, günümüzde kültürlerin yüksek düzeyde etkileşim içerisinde olması toplumların giderek çokkültürlü yapılara doğru evrilmesinde” en etkili faktördür (Göker, 2015: 143). Küreselleşmenin etkisini arttırması ile birlikte ulus devlet siyasaları tartışmaya açılmış ve ulus devletin sahip olduğu klasik vatandaşlık anlayışının yaşam pratiklerini içeren kültürel aidiyetlere kapalı türdeş (benzeşmeye dayalı) bir yaklaşım içerdiği eleştirisi artmıştır. Özellikle 1990’lı yıllarda Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliğinin (SSCB) dağılması sonrasında yükselen milliyetçi ideolojiler ve bunlara bağlı yaşanan çatışmalar dikkate alındığında gerek siyaset gerekse de sosyal bilimlerde çokkültürlülük kavramı üzerinde fazlaca durulması son derece anlamlıdır. Günümüzde toplumlarının yapısı farklı grup veya topluluklardan oluştuğu için “varlığının gereği olarak çeşitlilik arz etmektedir” (Bağlı-Özensel, 2013: 11). Değişen siyasal konjonktüre bağlı olarak farklı kökenlerden gelen sosyolojik azınlık gruplarının siyasal talepleri artmaktadır. Günümüz toplum yapılarının hemen hemen tamamının etnik, dinsel, mezhepsel vb. gibi farklı gruplardan oluşan heterojen yapılar olduğunu düşündüğümüzde bu taleplerin artması son derece doğaldır.

Siyasal perspektif dışında çokkültürlülük ve çokkültürcülük tartışmaları genel olarak 1950’li yıllarda başlamıştır. “Çokkültürlü” ve “çokkültürlülük” sıfat olarak ise ilk kez 1941 yılında İngilizcede eski milliyetçiliklerin bir anlam ifade etmediği, önyargısız bireylerden oluşan kozmopolit bir toplumu nitelendirmek için kullanılmıştır (Lacorne, 1967 aktaran Dotcheva, 2009). Kavram olarak sözlüğe girmesi ise, ancak 1989 yılında İngilizce Oxford Sözlükte yer alması ile olmuştur (Doytcheva, 2009: 15-16). Çokkültürlülük kavramı toplumsal bir siyasa olarak ise ilk defa Kuzey Amerika, Kanada ve Avustralya’da 1970’li yıllarda ortaya çıkmıştır. Çokkültürlülük kavramının bu toplumlarda siyasi olarak tartışılmaya başlanmasının sebebi ise “Kanada’da Quebec’li azınlığın, yerli ya da göçle gelen diğer azınlık grupların isteklerine cevap vermek için resmi olarak çokkültürlü politika uygulama çalışmalarına başlaması” ile olmuştur (Cuche, 2004: 143).

Farklı köken, etnisite, din, dil gibi özelliklere sahip grupların karşılaşması, etkileşime girmesi, sosyalizasyon süreçleri yaşamaları tam anlamıyla bir değişimi ortaya koymasa da beraberinde bir değişimi kaçınılmaz hale getirir. Özellikle, “savaş ve fetih, sürgün ve köleleştirme, göç dalgaları ve din değiştirme, kimliğin kültürel içeriklerinde derin değişikliklere sebep olan belli başlı olaylardır” (Smith, 2010: 49). Günümüz toplumlarında ise kültürel homojenliğin bir başka kaynağı da mobilizasyon süreçlerinde yaşanan gelişmelerdir. Mekânsal yer değiştirme imkânlarının artması toplumsal aktörlerin daha fazla hareket halinde olmasına imkân sağlamaktadır. Mobilizasyon süreçlerinin artması bir anlamda uluslararası göç süreçlerinin hızlanmasına yol açmıştır. Bu durum uluslararası göçleri bütün toplumları etkileyen küresel bir olgu olarak ortaya çıkarmıştır. Günümüzde farklı kaynaklara göre uluslararası göçmenlerin sayısı 200 milyona yaklaşmaktadır. Yüzyılın başındaki kıtalararası göçü, “kısa mesafe göçleri, gidiş-gelişli hareketler, dolaşım hareketleri ve göç deneyimine başka bir anlam kazandıran ulus ötesi

diaspora” izlemiştir. Özellikle 1990’lı yıllarda ortaya çıkan çokkültürlü siyasaların etkisi ile göçmen grupların ulus ötesi diaspora bağına devam ettirmesi, anavatanları ile ilişkilerini koparmak zorunda kalmamaları ve en önemlisi bu ulus ötesi diaspora bağından dolayı hâkim toplum üyeleri tarafından daha az suçlanmaları sağlanmıştır. Her ne kadar uzak olsa da göçmen grupların etnik, dinsel veya kültürel kökenlerinden getirdiği farklılıkları korumaları kökenlerinden tam anlamıyla kesin bir kopuş yaşamalarını engellemiştir. Bu sayede anavatanlarından uzak olmalarına rağmen göçmen gruplarda etnik kimlik algıları canlılığını korumaya devam edebilmektedir (Doytcheva, 2009: 10-11).

Farklı toplumların/toplulukların tek bir siyasi örgütlenme biçimi etrafında toplanması; farklı kökenlerden gelen kültürel, dini, etnik toplulukların irade dışında bir toplumdaki diğerine göçmek durumunda olduğu gibi irade dışı” olabilir (Kymlicka, 2015: 41). Eski komünist blok ve Üçüncü Dünya ülkeleri de dâhil olmak üzere; sınırların, önceden var olan ve genel olarak öz yönetimli kültürlerin yaşadığı toprakları içine alacak şekilde çizilmesi dünya üzerinde birçok ülkenin çokuluslu bir yapıya dönüşmesine neden olmuştur (Kymlicka, 2015: 44). Castles ve Miller (2008: 361-367) “göç alan ülkelerin tarihsel süreç boyunca üç aşamadan geçerek çokkültürlülüğe ulaştığını söylemiştir. Bu aşamalar; kademeli ayrımcı model, asimilasyoncu model ve çokkültürlülüktür”. Kademeli ayrımcılık modeli, ulusun hâkim tanımının doğum ve soy birliğine dayandığı ülkelerde uygulanmıştır. Hâkim toplum içindeki baskın grup, farklı sosyolojik azınlık gruplarını ve onların çocuklarını ulusun üyeleri olarak kabul etmekte gönülsüzdür. Bu gönülsüzlük, dışlayıcı göçmen politikaları, kısıtlayıcı vatandaşlığa kabul kuralları ve göçmenler ülkesi olmamaya dair ideolojiyle ifade edilmiştir. Sonuç olarak kademeli ayrımcılık, farklı sosyolojik azınlık gruplarını toplumunun belli alanlarına dâhil edilip, diğer alanlarına erişimlerinin engellenmesi anlamına gelir (Göker, 2015: 134).

Asimilasyon modeli ise hâkim topluma dâhil olmak için sosyolojik azınlık gruplarının sahip oldukları farklılıklardan tamamen vazgeçerek hâkim toplum içinde paylaşılan ortak değerleri, tutumları, dili, kültürü, dini benimsemesi, içselleştirmesi ve benliğini bu yönde tekrar inşa etmesidir. Asimilasyon modeli daha çok ulus devlet yapılarında uygulanan bir siyasa olarak ortaya çıkmıştır. Asimilasyon modeline aynı zamanda eritme potası (melting pot) ismi de verilmiştir. Bütün farklılıkların tek bir potada eritilerek hâkim toplumun niteliklerine uygun biçimde tekrar inşa edilmesidir. Asimile edilemeyecek olarak değerlendiren grupların hâkim toplum içindeki artışı sonucunda eritme potasının asıl aktörleri olan bu gruplar köken arayışına girerek köklerini keşfetmeye başlamışlardır. Asimilasyon modeli bu gruplara kökenlerini unutturmak ve hâkim toplumun ortak değerleri çerçevesinde yeniden bir kimlik, aidiyet ve bilinç inşa etmekten ziyade tam tersi yönde etki ederek grupların kökenlerini daha fazla merak etmelerine ve köken arayışına girmelerine neden olmuştur.

Köken ülkelerinden uzakta farklı bir toplum yapısı içinde doğan sosyolojik azınlık gruplarının üyelerinin köken arayışları siyasal talebe dönüştüğünde, gücü elinde bulunduran siyasal erk bu grupların hâkim topluma uyum ve bütünleşme süreçlerini kolaylaştırmaya yönelik bazı politikalar üretir. Bu siyaset algısı değişimi sosyolojik azınlık gruplarının kökenlerinden getirmiş oldukları farklılıklardan vazgeçmeden yani eritme potasında bu farklılıkları eritmeden hâkim toplumla bütünleşmesine imkân verir. Salata modeli olarak ifade edilen bu modelde farklı kökenlerden gelen sosyolojik azınlık grupları hâkim topluma uyum ve bütünleşme sürecinde farklılıklarını koruyabilirler.

Başka bir ifadeyle siyasi yapı tarafından kabul edilmiş ve bu anlamda kurumsallaşmış kültürel çoğulculuk tam anlamıyla uygulanmasa bile “ulus devletten önce var olan çoğulculuk siyasalarının ötesine geçen bir ortak mevcudiyet fikri, yani etnik ve dinsel toplulukların bir arada yaşaması düşüncesi” arasında bağ kurmaktadır (Modood, 2014: 23). Bu bağlamda, siyasal erkin uygulamış olduğu “çokkültürlülük tam olarak kültürel çoğulculuk ve milli entegrasyon arasında yeni bir denge noktası bulma arayışına karşılık” gelmektedir. Çokkültürlülüğün “çok” teriminin nihai anlamı, “çeşitli duyarlılıklara, ihtiyaçlara ve öncelikle cevap verebilecek belirli siyasalar ve bu siyasalardan oluşan yapıların oluşturulması” vasıtasıyla çokkültürlü kurumsal düzenlemeler yapılmasıdır (Modood, 2014: 73).

Çokkültürlülük en basit anlamında hâkim toplum içinde farklı sosyolojik azınlık gruplarının bir çoğulculuk sorunundan ziyade, bu grupların ortak değerler mefhumunun tanınma sorununu olarak tartışılmaktadır. Çokkültürlülük bu bağlamda farklı sosyolojik azınlık gruplarının artan ulus ötesi göçler, mobilizasyon, küreselleşme ve genişleyen sosyalizasyon süreçleri sonucunda günümüz toplumlarının daha fazla çokuluslu, çok etnikli, çokdinli, çokdilli yapıya bürünmesi ile “hem farklı kimliklere saygı hem de yeni vatandaşlık biçimleri ve aidiyet algılarına dair açık bir tartışma” olarak görülmektedir (Doytcheva, 2009; Modood, 2014; Çağırkan, 2016; Yanık, 2013). Çokkültürlülük tartışmalarında siyasal erkin göçmen grupların uyum ve bütünleşme sürecine yönelik değişen politik algısı temel belirleyicilerden biri olmaktadır.

Çokkültürlü toplumlar ve sosyolojik azınlık olarak göçmen gruplar

Çokkültürlü terimi toplum yapılarını tanımlamada çeşitli nedenlerle, “egemen toplumdaki dışlanmış ya da kenara itilmiş etnik olmayan çeşitli sosyolojik azınlık gruplarını da içine alacak şekilde oldukça geniş bir anlama gelmektedir. Bu tasarruf sıklıkla engelli bireyler, geyler ve lezbiyenler, kadınlar, işçi sınıfı, ateistler ve komünistler gibi farklı grupların tarihsel dışlanışını tersine çevirme gayretlerini” ifade etmek için kullanılmıştır (Kymlicka, 2015: 51). Çokkültürlü toplumlar, her biri farklı formda olmakla birlikte, kültürel çeşitliliğe iki şekilde cevap verebilir; ya kültürel çeşitliliği olumlu karşılar, onu anlamak için merkeze koyar ve kendi varlığını devam ettirmek için öne sürdüğü kültürel taleplere saygı duyar ya da bu sosyolojik azınlık gruplarını çoğunluk kültürü içinde eriterek asimile eder” (Yanık, 2013: 40-41). Özellikle ulus devlet siyasalarının çokkültürlülüğe tepkisi asimilasyon politikaları üzerinden bu yönde olmuştur. Farklı kökenlerden gelen göçmenlerin oluşturmuş olduğu sosyolojik azınlık grupları bu iki farklı yönelim ile karşı karşıya kalmışlardır.

Çokkültürlülük siyasaları ve azınlıkların hâkim topluma uyumu, bütünleşmeden farklıdır, “yalnızca bireyleri değil, grupları da kimlikler, çağrışımlar, diaspora bağlantıları dahil olmak üzere aidiyet ve siyasi seferberlik düzeyinde” ele alır (Modood, 2014: 78). Bu yönüyle çokkültürlülük tartışmalarında, farklı sosyolojik azınlık gruplarının her yönüyle birbirlerinden farklı olabilecekleri kabul edilir ve bu grupların toplumsal manzaraya farklı şekilde (hibrit aidiyetler ve kimlikler inşa ederek) dâhil olmalarına imkân verilir. Bu bağlamda, farklı sosyolojik azınlık gruplarının tek bir şablona göre uyum sağlamayacakları ve bütünleştikleri toplumu çeşitli şekillerde değiştirecekleri” en temelde kabul edilmiş olur (Modood, 2014: 78-79). Hâkim toplum yapısı içinde birbiriyle çatışma halinde olan farklı sosyolojik azınlık grupları olması ihtimali her zaman vardır. Hâkim toplum içinde “ötekilere” farklılıklarını devam ettirme hakkı tanındığında, kural gereği, bu hakkı tanıyanlar (egemen kültürün üyeleri) kendileri için de kayıtsız kalma hakkına el koyarlar. Karşılıklı anlayış, kayıtsızlıkla birleştiğinde “farklı sosyolojik azınlık gruplarının kültürleri birbirlerinin yanında yaşayabilir fakat birbirleriyle nadiren konuşurlar, konuşurlarsa da silahın namlusunu” kullanırlar (Bauman, 2016: 142). Bu noktada çokkültürlülük hâkim toplum yapısının devamlılığını sağlaması için bir engel teşkil eder. Hâkim toplum yapısı içinde bütünleşme ve uyuma zarar veren bir siyasaya dönüşür. Çokkültürlülük bu bağlamda farklı kökenlerden gelen sosyolojik azınlık gruplarının (göçmenlerde dâhil olmak üzere) ayrılıkçı hareketlerine kaynak sağlamış olur.

Sosyolojik azınlık grupları “geniş toplumsal yapı içerisinde, toplumun genelini yansıtmayan değerler, ritüeller, semboller ve dilsel özellikleriyle farklılaşan gruplardır” (Göker, 2015: 96). Sosyolojik azınlık grupları toplumun bütününe uyum sağlamış olsalar dahi egemen kültürden farklılık arz eden bazı özelliklere sahiptir. Bu tür gruplar genellikle azınlıkta kalan toplulukları ifade etmek için kullanılır. Azınlık konumunda olan ve bazı durumlarda toplumdaki tecrit edilen, eşit görülmeyen sosyolojik azınlık grupların üyeleri kendi aralarında dayanışma ve yardımlaşma duygularını pekiştirmesi normal bir tepkidir. Bu nedenle, “sosyolojik azınlık toplulukları, ismen ve cismen farklı oldukları kadar kültürel özellikleri ve geçmişleriyle de hâkim toplumun genelinden farklılaşmaktadır” (Göker, 2015: 97). Bu tür grupların sayılarının artması, bu gruplarının üyelerinin “merkezi başka yerde bulunan bir diaspora yaşamı sürdürmeleri” demektir (Taylor, 2014: 82). Hâkim toplum yapısı içinde “bireyleri farklılık temelinde, dışlanmış

tek bir grubun çatısı altında kategorileştirmek, onların ortak bir yöne sahip olduklarını dile getirmek anlamına geleceği için doğruluk payı vardır. Ancak bu gruplar diğer sosyolojik azınlık gruplarından farklı olabileceği gibi, grup içinde de bireyler birbirinden farklı olabilirler” (Modood, 2014: 69-70).

Göçmen grupların egemen toplumla bütünleşmesi, en temelde sosyolojik azınlık gruplarının toplum yapısına entegrasyonu olarak ifade edilen süreci tamamlaması ile mümkündür. Ev sahibi toplum ve sosyolojik azınlık grupları arasında kültür, değer, davranış, dil gibi birçok farklılık bulunduğu için bu gruplar çoğu zaman kökenleri ve dâhil oldukları hâkim toplum arasında uyum stratejisi geliştirmek zorunda kalırlar. Uyum konusunda genellikle çifte toplumsallaşma sürecini tecrübe eden bu gruplarda, ancak ikinci kuşaklarla birlikte uyumun sağlanmaya başlandığı görülmektedir (Göker, 2015: 129). Üçüncü kuşak ile birlikte bir değişim ve kopuş söz konusu olabilir, ancak bu durum üçüncü kuşak nesillerin hâkim toplumun üyeleri tarafından ‘öteki’ olarak yaftalanmalarına engel değildir. Doğum yeri ve içinde büyüdüğü toplumdaki bağımsız olarak üçüncü kuşaklarda ‘öteki’ yani üyesi olduğu sosyolojik azınlığın bir parçası olarak görülür. Göçmen grupların kökenlerinden kopmamaları veya hâkim toplumun üyeleri tarafından her zaman (hâkim toplumda doğmuş olsa dahi) göçmen olarak görülmeleri öteki olarak yaftalanmalarına neden olmaktadır. Farklı kökenlerden gelen göçmen veya sığınmacıların hâkim toplum içinde farklılıkları ve kendilerine has özellikleri ile var olabilmesi hâkim toplumun üyeleri için ‘öteki’ olarak görülen bu grupları farklılıkları ile kabul etmek ve onları farklı gruplar olarak ana akım toplum yapısı içinde varlığını sürdürmesini kabul etmek anlamına gelmektedir. Farklı kültürlerin bir arada olduğu toplum yapılarından farklılıkların birlikte yaşaması her zaman kolay olmamaktadır. Hâkim toplumun üyeleri göçmen veya sığınmacı olarak hâkim topluma katılan gruplara karşı zaman zaman inanç ve değerlerini yargılama, aşağılama, ötekileştirme vb. gibi davranışlara dönüşebilmektedir. Çokkültürlü toplum örgütlenmesinde sosyolojik azınlık grupları çokkültürlü siyasalar sayesinde uyum ve bütünleşme sürecini tamamladığı için ve hâkim topluma aidiyet algısı inşa etmesi daha kolay olduğundan egemen kültürün üyeleri tarafından öteki olarak görülmesi veya yaftalanmaları daha az rastlanan bir durumdur.

Anavatanlarından zorunlu veya gönüllü olarak göç eden ve bu yönüyle de içinde yaşadığı hâkim toplumdan etnik köken olarak farklılık gösteren birey ve gruplar açısından bakıldığında, “farklı etnisiteye sahip bireylerle karşılaşmış olmak, bu kişilerin etnik kökenlerine daha fazla sarılmalarına veya kökenlerini merak etmelerine neden olabilir. Bu durum özellikle sosyalizasyon sürecinin büyük kısmını öz yurdunda (anavatanında) geçirmiş bireyler için daha yaygındır” (Anık, 2012: 55). “Kültürlerin doğal birer olgu olarak, belki ‘ırk’a benzer bir şekilde görüldüğü, böylece belli bir aileden, etnik veya coğrafi kökenden gelen insanların davranışlarının her zaman kökenleri tarafından belirleneceğinin varsayıldığı” söylenir (Baumann, 1996). Böylelikle, “bir etnik grubun dili, giyim tarzı, ekolojik yaşam alanı ve uyumluluğu, kültürel yapısı, soyut ve somut alanlarla veya yaşam ile ilgili değer yargıları diğer etnik gruplardan farklılık arz eder. Bu tür farklılıklar ne kadar belirgin olursa, farklı sosyolojik azınlık grupları arasındaki sınırlar da o denli belirginleşir” (Anık, 2012: 53). Çokkültürlü toplum yapısına sahip toplum yapılarında farklı kökenden gelen sosyolojik azınlıkların siyasal erki elinde bulunduranlardan talepleri karşılık bulduğunda; bu grupların hâkim topluma uyumu daha kolay gerçekleşmektedir. Çokkültürlü politikalar “hâkim toplum içinde sadece birtakım farklı aidiyet algılarının varlığını ve değerini kabul etmekle kalmayan, ayrıca bunları siyasi normlara ve kurumlara kaydetmeyi de öneren belirli bir siyasal programı” ifade etmektedir (Doytcheva, 2009: 17). Bu bağlamda çokkültürlü siyasalar temelde sosyolojik azınlık gruplarının tanınma, eşit muamele görme, ötekileştirilmeme, kendi kültürünü yaşama, kökenini ve tarihini öğrenme gibi temel hak ve özgürlükleri sağlamaya yönelik her türlü politikayı içermektedir.

Çokkültürlü siyasalar sosyolojik azınlık gruplarının talepleri doğrultusunda ortaya çıktığı için bu nokta da gereklilik halini almaktadır; çünkü bu politikalar sosyolojik azınlık gruplarının hâkim toplumla bütünleşmesi için birer rehber niteliğindedir. Bu durumun gerekliliğinin nedeni ise çokkültürlü toplum fikrinin kendisinden kaynaklanmaktadır. Çokkültürlü toplum tezi iki farklı gerçekliğe gönderme yapmaktadır. Çokkültürlülük “öncelikle fiili bir durumdur; günümüz toplumları kültürel bakımdan çeşitlilik arz etmektedir. İkinci olarak, çokkültürlülük; kişi haklarını,

demokrasiyi ve kültürel cemaatlerin haklarının kabulünü savunan politik bir proje ve dolayısıyla bir örgütlenme modelidir” (Bourse, 2009: 20). Bourse'nin çokkültürlü toplum tezini oluşturan iki gerçeklik olgusu günümüz toplumlarının yapısına gönderme yapmaktadır. Günümüz toplumları farklı nedenlerden dolayı çokkültürlü bir yapıya bürünmüşlerdir ve çokkültürlü siyasalar toplumu oluşturan sosyolojik azınlık gruplarının birlikte yaşamasına imkân tanıyan bir örgütlenme modeli olarak ortaya çıkmıştır. Göçmen grupların ana akım topluma uyumu ve bütünleşmesi ise ancak çokkültürlü toplum örgütlenmesi içinde mümkün olabilmektedir. Göçmen grupların hâkim topluma uyum ve bütünleşmesinin sağlanması aynı zamanda bir gerekliliktir. Çokkültürlü bir yapıya sahip olan ana akım toplumun, üyeleri arasında (hâkim toplumu oluşturan bütün sosyolojik azınlık grupları dâhil olmak üzere) uyum ve bütünleşme sağlanmadan ve en önemlisi ortak bir aidiyet hissi geliştirilmeden hâkim toplumun istikrar sağlaması ve uzun süre ayakta kalması imkânsızdır. Benzer şekilde çokkültürlü siyasaların veya örgütlenmenin olmadığı hâkim toplum yapılarında göçmen grupların ana akım topluma sadece vatandaşlık bağı ile bağlı olması veya eşit vatandaşlık anlayışı olması bu toplumlarda “ortak bir aidiyet algısı oluşturmak için en önemli koşul olmasına rağmen tek başına” yeterli değildir (Parekh, 2002: 435). Farklı kökenlerden gele göçmen grupların vatandaşlık bağı ile hâkim topluma bağlı olması ve yasalar önünde eşit sayılması (bu durum uygulamadan farklılık gösterebilir) göçmenlerin yasal haklarının güvence altına alınmasını ifade eder. Diğer yandan, göçmen grupların hâkim topluma uyumu, bütünleşmesi ve aidiyet hissini varlığı göçmenlerin toplum içinde güvenli bir yaşam sürmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, “vatandaşlık bağına sahip olmak ya da vatandaş olmak, çokkültürlü politikalarda farklı sosyolojik azınlık gruplarının kendini yaşadığı topluma ait hissetmesinde yeterli bir uygulama değildir. Bu durum, ancak ve ancak biçimsel düzenlemelere ek olarak, informal bağların ve toplumsal ilişkilerin inşa edilmesiyle” mümkün olacaktır (Göker, 2015: 152).

Göçmen grupları da dâhil olmak üzere farklı sosyolojik azınlık gruplarının üyeleri hâkim toplumun kültüründen, dilinden, dininden farklı olabileceği gibi kendi içinde de grubun diğer üyeleri arasında farklılıklara sahip olabilirler. Sosyolojik azınlık grubu olarak göçmenlerin diğer gruplarla sosyalizasyon süreçlerine girmesi ve artan mobilizasyon süreçleri farklı kimlik ve aidiyet algılarının hâkim toplum yapısı içinde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu kimlik ve aidiyet algıları göçmen gruplar için farklılık arz etse de aynı göçmen grubunun üyeleri arasında da farklı kimlik ve aidiyet algıları inşa edilebilir. Bu bağlamda çokkültürlü toplum yapılarında farklılıkların görünür olmasını sağlamak, farklı kimlik ve aidiyet algılarının varlığını ve entegrasyonunu sağlamada örnek teşkil etmektedir. Köken ülkelerinden uzakta doğan yeni kuşak göçmenler girmiş oldukları sosyalizasyon ve mobilizasyon süreçlerine bağlı olarak aidiyet ve kimlik algılarını bireysel olarak belirleyebilir. Göçmen gruplar ev sahibi ülkede kökenlerinden getirmiş oldukları farklılıklardan tamamen vazgeçmeden kimliklerini genellikle hibrit kimlik (Amerikan-Çinli, İngiliz-Pakistanlı vb. gibi), çoğul kimlik, melez kimlik, brikolaj kimlik, senkretik kimlik gibi çoğulluk, sentez ve karışım halini ifade eden kavramlarla birlikte” ifade etmektedirler (Göker, 2015: 107-108; Çağırkan, 2016: 2617). Hibrit kimlikler geniş bir aralıkta ve birden fazla formu olan kimlik algılarıdır. Bu formlar: sınırlar, cinsiyet algıları, yeni kimlikler, diaspora ve iç koloni –sınırları içinde oluşan– hibritizmdir (Cieslik-Verkuyten, 2006: 78). Çokkültürlü toplum örgütlenmesinin sonucu olarak göçmen grupların inşa etmiş olduğu bu hibrit kimlik ve aidiyet algıları her ne kadar parçalanmış görünse de toplumun bütünü ifade ettiği için kapsayıcı bir formu vardır.

Çokkültürcülük tartışmaları ve göçmen grupların uyumu

Günümüz toplumları hemen hemen tek kültür, dil, etnisite, din, kimlik, aidiyet algısına bağlı yapılarını sürdüremez noktaya gelmiştir (Berry, 2009). Ulus ötesi göç ve ulus ötesi diaspora kavramları günümüzde toplumsal yapıları anlama ve açıklama çabaları içinde yoğun olarak tartışılmaktadır. Farklı nedenlerden dolayı göç eden veya etmek zorunda kalan birey veya gruplar, göç ettikleri toplumlarda varlıklarını grup olarak sürdürme eğilimindedirler. Bu durum genel olarak göç eden grupların topluluk halinde hareket ederek ilk yerleşim aşamasında karşılaştıkları sorunlar karşısında varoluşsal güven sorunu yaşamalarını önlemeye yöneliktir. Günümüzde ulus ötesi göçler başta olmak üzere farklı nedenlerden dolayı hâkim toplum yapısı

çinde göçmen veya sığınmacı olarak yaftalanan bu gruplar çokkültürlü siyasaların zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. Çok uluslu veya çokkültürlü toplumlarda farklı kökenlerden gelen sosyolojik azınlık gruplarının beraber yaşamaları ve birbirlerine uyum sağlamalarını kolaylaştıracak yöntemler (politikalar) bulmaları gerekir (Berry vd. 2006).

Farklı kökenden gelen göçmen grup diğer gruplarla ve hâkim toplumun üyeleri ile birlikte yaşamak ve hâkim topluma uyum sağlama sürecinde aynı zamanda kültürleşme sürecinden geçer. Kültürleşme sürecinde, egemen kültürün üyeleri ve diğer sosyolojik azınlık grupları ile aralarında gerçekleştirdikleri sosyal etkileşimin bir sonucu olarak hem ana akım toplumun hem de göçmen topluluğunun temel farklılıkları olan dil, değerler, kimlik, kültür ve davranışlarında bazı değişimler meydana gelir (Saygın-Hasta, 2018: 313). Berry'e göre hâkim toplum yapısında varlığı sürdüren sosyolojik azınlık grupları için bu değişimler dört temel kültürleşme yönelimi olarak ortaya çıkar. Bu kültürleşme yönelimleri: "asimilasyon (assimilation), ayrılma (separation), bütünleşme (integration) ve marjinalite" (marginalism) (Berry, 2001: 619). Bu yönelimlerden ilki olan asimilasyon, sosyolojik azınlık grubunun kendi kültürünü devam ettirmeyip, ana akım toplumun kültürel özelliklerini benimsemesi ve eritme politikalarının sonucu olarak hâkim toplumun kültürüne tamamen benzeme arzusuna karşılık gelmektedir. İkinci yönelim olan ayrılma ise sosyolojik azınlık topluluğunun yani göçmenlerin kendi kültürel özelliklerini devam ettirip hâkim toplum ile sosyalizasyon sürecine girmekten kaçınmasıdır. Üçüncü yönelim olan "bütünleşmede sosyolojik azınlık grubu kendi kültürünü devam ettirirken, bir yandan da hâkim toplumla sosyal etkileşime girmesidir. Bütünleşme yöneliminde sosyolojik azınlık grubunun üyeleri bir yandan kökenlerinden getirdikleri kültürel bütünlüklerini korurken diğer yandan da hâkim toplum ile bütünleşmek ister ve bu nedenle her iki kültüre ait birçok farklılıkları benimsemeye çalışır. Sosyolojik azınlık grubu olarak göçmenlerin son kültürel yönelimi olan marjinalite ise göçmen grubunun üyelerinin kendilerini ne kendi öz kültürel gruplarıyla ne de hâkim toplumla özdeşleştiremedikleri durumlarda ortaya çıkan yönelimdir (Berry, 2001: 619, Berry vd. 2006: 306).

Berry'nin kültürel yönelim olarak ele aldığı bütünleşme süreci göçmen grupların hâkim topluma uyum ve bütünleşme sürecini kolaylaştıran çokkültürlü siyasaların uygulandığı veya siyasal erk tarafından benimsendiği çokkültürlü toplum örgütlenmelerinde yaygındır. Günümüz çokkültürlü toplumlarında da toplumsal değişimler ekseninde, farklılıkları yok saymak artık mümkün olmadığından, "kültürel olarak farklılıkları benimseyici dil, din, renk, etnisite, cinsiyet, cinsel yönelimler gibi farkları göznetmeden değerlendiren bir anlayışı benimsemenin, toplumsal çatışmayı önlemek açısından faydalı olabileceği görüşü gitgide yaygınlık" kazanmaktadır (Tuna-Özbek, 2014: 222). Toplamların çokkültürlü bir yapıya sahip olması veya çok etnikli olması yalnızca toplumun demografik yapısıyla veya ekonominin bu çoğulcu yapıdan nasıl etkilendiği ile ilgili değildir. Toplumsal yapı içerisinde her kurumun bu çoğulculuktan etkilendiği ve yeni bir siyasi gündem gerektiren bir dizi meydan okumayla karşı karşıya olduğunun da anlaşılması gerekmektedir. Bu yeni siyasi anlayış çokkültürlülüğün hâkim topluma dâhil olan tüm sosyolojik azınlık gruplarına eşitlik argümanı ile yaklaşmasıdır (Modood, 2014: 18). Diğer taraftan, artan mobilizasyon süreçleri ve kitle ulaşım araçlarının sağladığı imkânlar "günümüzde sosyolojik azınlık gruplarının çoğul, başka bir ifadeyle parçalanmış aidiyetler üzerine kurulu hibrit kimlikleri birçok toplumsal soruna da neden" olabilmektedir (Göker, 2015: 77).

Göçmenlerin veya sığınmacıların göç etmelerinin/ettirilmelerinin nedenleri farklı olsa dahi genel olarak günümüzde yaşanan uluslararası göçler, bu toplulukları ev sahibi ülkelerde sosyolojik azınlık gurubu statüsüne indirgemektedir. Ancak yine de egemen toplum yapısı içinde göçmenler bütün farklılıklarına rağmen tek bir ulus gibi görülmeye devam etmektedir, fakat göçmenler bir ulus değildir ve onların yurtları yoktur. Hâkim toplumun üyeleri için onların tamamı 'göçmen' veya 'sığınmacıdır', onların farklı kökenlerden gelmiş olmaları ev sahibi ülkede bir farklılık yaratmamaktadır. Bu grupların asıl özgünlüğü aile hayatlarında, kendilerine ait ve topluluk içi dayanışmanın bir unsuru olan gönüllü kuruluşlarında ortaya çıkmaktadır. Çoğu durumda bu örgütlenme hâkim toplumun kurumsal bütünleşmeleriyle çelişmez. Göçmenler aynı zamanda egemen kültürün kamu kurumlarında yer alır (işçi, öğretmen, polis, asker, vb. gibi), dilini öğrenir ve bu dili veya dilleri günlük hayatlarında kullanırlar" (Kymlicka, 2015:

46). Bu durum belli bir seviyede sosyalizasyon süreçlerini zorunlu kılar. Bu süreçler hâkim toplumun üyeleri ve göçmen gruplar arasında sosyal etkileşim düzeyini artırır. Sosyal etkileşimin nasıl ve ne şekilde olduğu temelde göçmen grupların hâkim topluma uyumunu, bütünleşmesini (kültürel yönelim olarak) ve aidiyet algısını belirler. Hâkim toplumun sosyolojik azınlık grubu olarak göçmen veya sığınmacılara karşı uyguladığı yaklaşım (siyasalar) bu süreci belirleyen en önemli faktördür. Çokkültürlü toplum örgütlenmesine sahip olmayan toplumlarda uygulanan asimilasyon veya eritme potası siyasaları göçmen grupların ana akım toplum yapısına entegrasyon sürecini sekteye uğratabilmektedir.

Çokkültürlü toplum örgütlenmesinde göçmenlerin hâkim toplumla kültürel anlamda entegrasyonu ise “göçmen gruplar ve yerleşik toplumun, birbirlerinin kültürlerine saygı göstererek ve hatta karşılıklı etkileşim ve iletişim yoluyla birbirlerinin sosyo-kültürel varlığını tümünden yok etmeden bir senteze ulaşması” sürecidir (Canatan, 1990: 59). Göçmen grupların hâkim topluma uyumu bu bağlamda kökenlerinden getirmiş olduğu farklılıklardan tamamen vazgeçmeden veya vazgeçmek zorunda kalmadan bir hibritizasyon sürecine işaret etmektedir. Bu süreç temelde göçmen gruplarının üyelerinin “etnik, dini veya kültürel bir sosyolojik azınlık gruba aidiyetini ve o grupla özdeşleşmesinin sonucu olarak tanınma talebinin temel hak olarak” görülmesidir (Cuche, 2004: 144). Asimilasyon siyasalarının egemen olduğu toplum yapılarında sosyolojik azınlık gruplarının üyeleri egemen toplumun üyelerinin sahip olduğu temel haklara (dillerini ve tarihlerini öğrenme olanağını gibi) sahip değilse, bu tür toplumsal örgütlenmelerde toplumsal eşitliğin kabul gördüğünü söylemek son derece güçtür. Çokkültürlülük, toplumsal eşitliğin sağlanmasına yönelik siyasaların oluşturulmasında etkili olmaktadır. Siyasi yapının ürettiği çokkültürlü politikalar ve bu politikaların sonucu olan yasalarla korunan düzen içinde herkese eşit şekilde uygulanan kanunlar ile göçmen grupların hâkim topluma uyum süreci hızlanır. Çokkültürlülüğün siyasi bir program olarak uygulanması ise “hâkim toplum içinde kurumsal anlamda değişikliklerin yapılması ve daha genel anlamda devlet kurumlarının daha aktif bir rol oynaması” anlamına gelmektedir (Doytcheva, 2009: 25). Bu uygulamaların tamamının siyasi yapının unsurları tarafından benimsenip uygulanması çokkültürlü siyasaların toplumsal yapı içinde yer aldığına göstergesi olacaktır. Böylelikle çokkültürlülük ideolojik veya toplumsal bir çoğulculuktan normatif ve yapısal bir çoğulculuğa dönüşmüş olacaktır.

Çokkültürlülük anlayışı sosyolojik azınlık gruplarının hâkim topluma entegrasyon sürecini çift yönlü bir bütünleşme süreci olarak görür. Aynı zamanda bu sürecin her bir sosyolojik azınlık grubu için farklı şekillerde işlediğini kabul eder. Asimilasyon siyasalarının sonucu olarak eritme potası anlayışı farklı entegrasyon süreçlerini ret ederken, salata modeli politikaları farklı grupların hakim topluma farklı şekillerde dahil olabileceğini, her sosyolojik azınlık grubunun kendine özgü bir entegrasyon sürecinden geçtiğini ve dolayısıyla hakim toplum yapısı içinde bütün sosyolojik azınlık gruplarına (farklı kökenlerden gelen göçmen gruplar dahil olmak üzere) uygulanabilecek tek bir bütünleşme şablonunun olmasının mümkün olmadığına inanır (Modood, 2014). Bu bağlamda çokkültürlülük göçmen grupların uyum ve bütünleşme şablonlarının farklılıklarını kabul eder ve hâkim topluma aidiyet algılarının çeşitlenmesini savunur. Çokkültürlü siyasaların farklı uyum ve bütünleşme şablonlarını kabul etmesi göçmen grupların hâkim topluma aidiyet algısı inşa sürecini kolaylaştırır ve bu aidiyet algısı çokkültürlü toplum yapılarının süreklilik arz etmesi için son derece önemlidir. Göçmen grupların çokkültürlü toplumsal örgütlenme içinde aidiyet algısı inşa etmesi asimilasyon süreci ile aynı şey değildir. Asimilasyon sürecinde göçmen gruplar kökenlerinden getirdikleri farklılıkları eritme potasından geçirerek hâkim topluma aidiyet algısı inşa eder bu tarz bir uyum gerçekçi olmayan ve baskıcı bir siyasadan ibaret olmaktadır. Çokkültürlü siyasalar içinde salata modeli anlayışına göre inşa edilen uyum ve bütünleşme sürecinde ise; çoğulcu bir toplumda etnik, dinsel, cinsel, kültürel, bedensel, dilsel farklılıklar temelindeki kimlik ve aidiyetlerin kabulüne ve bireylerin veya grupların bu tür farklılıklarından dolayı negatif ayrımcılığa maruz kalmalarının önlenmesine yönelik bir kimlik ve aidiyet siyasetidir (Anık, 2012: 76-77).

Çokkültürlülük politikaları kapsamında, ulus ötesi göçlerle oluşan sosyolojik azınlıklara, çoklu etnik haklar diye adlandırılan özel haklar tanınmaktadır. Farklı gruplara tanınan bu haklar, sosyolojik azınlık gruplarının toplumdan ayrılması veya ötekileştirilmesi değil, topluma

daha fazla bütünleşmesini teşvik etmektedir (Kymlicka, 1995). Çokkültürlü politikaların bu özel haklara sahip olan gruplara, “toplum içinde başarı şansları azalmadan farklılıklarını ve kültürleriyle duydukları gururu ifade etmelerine olanak tanınması” gerekir (Doytcheva, 2009: 54). Çokkültürlü toplumsal örgütlenmelerde hâkim toplum yapısı içinde kapsayıcı bir kimlik ve aidiyet anlayışının olması göçmen grupların itibar ettikleri kimlik ve aidiyet algıları üzerine kuruludur, eğer egemen kültürün üyeleri onlara saygı gösterir ve onları hakir” görmezse (Modood, 2014: 204), bu gruplar hâkim topluma uyum ve bütünleşme sürecini daha kolay tamamlar. Uluslararası göçler genel olarak köken ülkeler olarak gelişmemiş ülkelere doğru gerçekleştiği için, ev sahibi (hedef) ülkelerde hâkim toplumun üyeleri göçmen gruplara karşı bazı önyargılara sahip olabilmekte veya kalıp yargılarla bu grupları yaftalayabilmektedirler. Bu yaftalamalar ise küçük düşürücü, aşağılayıcı ve olumsuz anlamlar içeren ötekileştirmeler olarak görülmektedir. Göçmen gruplar kökenlerinden dolayı maruz kaldıkları bu tür aşağılamalar veya yaftalamalardan dolayı ana akım topluma uyum sağlama ve bütünleşme noktasında istekli olamamaktadır. Dahası bu durum göçmen grupların köken algılarının güçlenmesine ve farklılıklarına olan bağlılıklarının artmasına neden olmaktadır. Çokkültürlülük bu noktada göçmen grupların ana akım topluma uyum sağlamasında bir yöntem olarak ortaya çıkmaktadır. Çokkültürlülük farklı kökenlerden gelen göçmen grupların kendi aralarında çatışma ihtimalinin ve toplumsal yapının bütünlüğüne zarar verme olasılığının yanında hâkim toplumun bir arada kalmasını sağlamaktadır.

Hâkim toplum üyelerinin göçmen grupları ötekileştirmesi, aşağılayıcı ifadeler kullanması sonucu bütünleşmenin sağlanamadığı durumlarda, göçmenler veya sığınmacılar toplu olarak belli bir bölgede yaşama eğilimine girerler. Göçmen gruplar bu sayede varoluşsal güvensizlik sorununu çözmeye çalışırlar. Bu durum “ayrışma/kapanma-özel alana sıkışma olarak ifade edilmiştir. Ayrışma ya da bir diğer ifadeyle “segregasyon” göç alan toplumların birlikte yaşamak adına geliştirdikleri bir politikadır, ancak bu durum belli ölçüde göçmenlerin tercihi sonucunda ortaya çıkar. Ayrışma; “göçmen nüfusunun toplumdaki ayrı bir konumda yaşamasını sağlamak ya da belli bir bölgede türdeş ve kendini denetleyen topluluklar içinde örgütlenmelerine izin vermektedir” (Göker, 2015: 141). Bu durum ev sahibi toplum ile göçmen toplulukları arasındaki ilişki ve etkileşim süreçlerinin mümkün olan en az düzeye inmesine neden olur. Göçmen grupları arasında da bu tür durumların yaşanmasının birçok faktörü vardır. Sosyal güvenlik, sosyal sermaye, dışarıya itilme, ayrımcı uygulamalara maruz kalma, içe kapanma ve kendi topluluk üyeleri ile birlikte yaşama arzusu göçmenlerin toplumdaki uzaklaşmalarına neden olur. Hâkim toplum tarafından göçmenler veya sığınmacılar mekânsal bir ayrışmaya tabi tutulduğunda göçmen mahalleleri oluşmaya başlar (Avrupa'nın belli şehirlerindeki Çin mahalleleri gibi). Mekânsal düzeyde yaşanan ayrışma aynı zamanda kültürel uzaklıkların da artmasına neden olmaktadır. Mekânsal ve kültürel uzaklık sosyalizasyon sürecini olumsuz etkileyeceğinden, göçmenlerin hâkim toplumla entegrasyon sağlaması daha zor ve karmaşık bir hal alacaktır. Bu tip bir uyum politikası genellikle toplum içinde paralel toplumların oluşmasına neden olacaktır” (Göker, 2015: 140). Bu gibi durumlarda göçmen grupların hâkim toplumla tam bir entegrasyon sağlanması mümkün değildir. Belli bölgelerde toplanan göçmen grupları bütün olarak ‘aynılıklarını’ koruyarak göç ettiği ülkede yaşamaya devam edebilir.

Çokkültürlülük göçmen gruplar başta olmak üzere farklı kökenden gelen grupların farklılıklarını koruyarak ana akım toplum yapısına dâhil olduğu uyum sürecini öngörmüş olsa da uygulamada bu anlayış aynı karşılığı bulamamıştır. Egemen kültür dışında kalan farklılıklar sadece “hâkim toplumun dili, bilgisi ve denetimi dâhilinde kaldıkları sürece kabul edilebilir olarak anlaşılmalıdır. Bunun dışında kalan yani egemen kültür tarafından onaylanmayan (beğenilmeyen) farklılıklar ise hâkim toplum yapısı içinde var olmalarına izin verilmeyen –verilse bile– hoş karşılanmayan varlıklar” olarak kalmıştır (Göker, 2015: 82). Bu noktada göçmen gruplardan beklenen bir dâhil olma fakat hâkim toplumun beklentilerini karşılayan bir dâhil olma durumudur. Bunun dışında kalan her türlü farklılık istenmeyen ve çoğu zamanda ötekileştirilen (gökkuşağının renklerinden olmayan) farklılıklardır. Bu durumda, göçmenler ve diğer sosyolojik azınlık grupları için hâkim topluma tam anlamıyla bir uyum son derece karmaşık bir hal almaktadır. Aynı zamanda farklı etnik, dinsel, dilsel vb. farklılıklara sahip olan grupların aynı

toplum yapısı içinde varlığını sürdürmesi, bu gruplar arasında birbirine üstünlük kurma veya belli grupların ayrılıkçı hareketlere başvurmalarına neden olabilir. Bu durum hâkim toplum yapısı içinde göçmen gruplar da dâhil olmak üzere farklı kökenden gelen grupların ana akım toplum uyum sağlaması ve bütünleşmesi yerine var olan bütünlüğe zarar verebilir.

Sonuç

Sosyolojik azınlık grubu olarak hâkim toplum içinde varlığını sürdüren gruplarının köken kültürlerine olan bağlılıkları hâkim topluma uyumunu ve bütünleşmesini zorlaştıran bir durum olarak görülmektedir. Ancak bu yaklaşım daha çok ulus devlet politikalarının bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Özellikle son yıllarda artan mobilizasyon ve gelişen kitle iletişim teknolojileri sayesinde hâkim toplum yapılarının çoketnikli, çokdinli ve çokkültürlü bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Günümüzde gönüllü veya zorunlu nedenlerden dolayı göç eden ve vatanından uzakta yaşayan kişi sayısı 2018 yılı Birleşmiş Milletler Göç Raporuna göre yaklaşık olarak 258 milyondur. Uluslararası göçmen sayısının arttığı son dönemlerde hâkim toplum yapıları içinde göçmen grupların sayıları da artmıştır. Bu çoklu yapı içinde sosyolojik azınlık gruplarının hâkim topluma uyumu ise ortaya çıkan yeni oluşumlar ve anlayışlara bağlı olarak çokkültürlülük tartışmaları içinde çokkültürlü politikaları gündeme getirmiştir. Çokkültürlülük tartışmaları farklı kökenlerden gelen göçmen grupların veya diğer azınlık gruplarının artan tanınma, kültürünü, tarihini, dilini vb. gibi farklılıklarını sürdürme talepleri sonrasında gündeme gelmiştir.

Çokkültürlülük tartışmaları yeni bir durum olmasına rağmen eski imparatorluk yapıları da dâhil olmak üzere çokkültürlü toplumlar hemen hemen her dönemde var olmuştur. Ancak son dönemde toplum yapılarının daha fazla çokkültürlü bir yapıya sahip olması, kavramın siyasi olarak tartışılmaya başlanmasına neden olmuştur. Bu aşamada temel problem farklı kökenlerden gelen ve hâkim toplum yapısı içinde kendini farklı konumlandıran sosyolojik azınlık gruplarının hâkim topluma uyumuna imkân sağlayacak siyasaların oluşturulmasıdır. Dahası farklı kökenlerden gelen, sosyolojik azınlık grubu olarak kendini toplumun kalanından farklı tanımlayan gruplar hâkim toplum yapısı içinde her zaman bir öteki olma sorunu ile karşı karşıyadır. Öteki olarak varlığını sürdüren gruplar ise hâkim toplum yapısının bütünlüğüne zarar verir. Çokkültürcülük tartışmalarında sosyolojik azınlık gruplarının uyumlarının ancak onların kimlikler, çağrışımlar, diaspora bağlantıları, aidiyet algıları dahil olmak üzere her yönüyle birbirlerinden farklı olabileceğini kabul edip, toplumsal manzaraya farklı şekilde dâhil olmalarına imkân verildiğinde mümkün olabileceğini öne sürmektedir. Bu durum hâkim toplum yapısı içinde farklı sosyolojik azınlık grupları arasında çatışma olasılığını en aza indirmeyi hedeflemektedir. Ancak yine de anavatanlarını terk eden veya etmek zorunda kalan topluluklar hâkim toplum yapısı içinde köken algılarına bağlılığını sürdürebilir ve bu durum uyum sürecine zarar verebilir.

Çokkültürlü siyasaların oluşturulmasında sosyolojik azınlık gruplarının hâkim topluma uyum sağlaması asimilasyon süreci ile aynı şey değildir. Çokkültürlü politikaların uygulanması hâkim toplum içinde sosyolojik azınlık gruplarının itibar ettikleri kapsayıcı bir kimlik anlayışı üzerine kuruludur, hâkim toplumun üyeleri bu kimliklere saygı gösterir ve onları değersiz görmez. Sosyolojik azınlık gruplarının kökenlerinden veya hibridizasyon süreçleri sonucunda oluşturduğu ve en önemlisi değer verdiği farklılıkları sürdürebilmesi noktasında tanınan haklar, sosyolojik azınlık gruplarının hâkim toplumun bütünlüğe zarar vermeden daha fazla bütünleşmesini teşvik etmektedir. Sosyolojik azınlık gruplarının hâkim toplum tarafından aşağılandığı veya kalıp yargılarla yaftalandığı durumlarda bu gruplar bütün olarak 'aynılıklarını' koruyarak bir arada kalma eğilimindedirler. Belirli bölgelere yoğun olarak yerleşerek, toplu hareket eden bu gruplar varoluşsal güven sorununa çözüm bulmaya çalışır. Ancak bu durum ayrılmaya neden olabilir ve bu grupların hâkim topluma uyum ve bütünleşmesi zorlaşır çünkü sosyolojik azınlık grubu ile hâkim toplum arasındaki sosyalizasyon en aza indirilmiş olur.

Göçmen grupların hâkim toplum yapısı içinde farklılıklarını koruyarak uyum sürecini tamamlaması uygulamada tamamen serbest bırakılmış değildir. Hâkim toplum yapısı içinde geneli ilgilendiren ve hâkim toplumun üyeleri ile bir çatışma ihtimaline neden olabilecek farklılıklar hâkim toplumun bilgisi ve denetimi dâhilinde kaldıkları sürece kabul edilir. Bu alan dışında

kalan her türlü farklılık kültürel zenginlik olarak görülmeğe ziyade toplumu ayırıştırın, bütünlüğüne zarar veren ve en önemlisi sosyolojik azınlık grupların hâkim topluma uyumunu zorlaştıran unsurlar olarak görülür. Hâkim toplum yapısı içinde sosyolojik azınlık grubu olarak göçmenler uyum ve bütünlüşme süreci en zor gruplardan biridir. Özellikle zorunlu göç veya sürgün sonucu vatanından veya yurdundan koparılan/kopmak zorunda bırakılan, farklı bir ülkede köken algısını sürdürme eğiliminde olan göçmen gruplar yaşadığı trajik olaylardan dolayı ev sahibi topluma uyumu son derece zordur. Bu bağlamda sosyolojik azınlık grupları içinde göçmenlerin hâkim topluma tam anlamıyla uyumu karmaşık bir hal almaktadır. Karmaşık olmasının nedeni ise çokkültürcülük tartışmaları içinde sosyolojik azınlık gruplarının hâkim topluma uyumu için siyasal erkin ürettiği ve uyguladığı politikalar bir yandan bütünlüşmeyi sağlamaya yönelik siyasalar olarak görülürken, diğeryandan ayırışma veya hâkim toplum yapısı içindeki gruplar arasında çatışma olasılığını arttıran siyasalar olarak değerlendirilmesidir.

Kaynaklar

- ANIK, Mehmet (2012), *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*, Açılım Yay., İstanbul.
- BAĞLI, Mahzar ve ÖZENSEL, Ertan (2013), *Çokkültürlü Vatandaşlık*, Çizgi Yay., Konya.
- BAUMAN, Zygmunt (1999), *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- BERRY, John (2001), A Psychology of Immigration. *Journal of Social Issues*, 57 (3), s. 615-631.
- BERRY, John; PHINNEY, Jean; SAM, David ve VEDDER, Paul (2006), Immigrant youth: acculturation, identity, and adaptation. *Applied Psychology*, 55, s. 303-332.
- BERRY, John (2009), Living Together in Culturally-Plural Societies: Understanding and Managing Acculturation and Multiculturalism. In *Perspectives on Human Development, Family, and Culture* (Edt. Bekman ve Aksu-Koç), s. 227-240, Cambridge University Press, New York.
- BOURSE, Michel (2009), *Melezliği Övgü*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- CANATAN, Kadir (1990), *Göçmenlerin Kimlik Arayışı: Konuk İşçilikten Yerleşik Göçmenliğe*. Endülüs Yay., İstanbul.
- CASTLES, Stephen ve MILLER, Mark (2008), *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*, Çev. Bülent Uğur Bal ve İbrahim Akbulut, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.
- CIESLIK, Anna ve VERKUYTEN, Maykel (2006), "National, Ethnic and Religious Identities: Hybridity and the Case of the Polish Tatars. *National Identities*", 8 (2), s. 77-93.
- CUCHE, Denys (2004), *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, Çev. Turgut Arnas, Bağlam Yay., İstanbul.
- ÇAĞIRKAN, Barış (2016), "Göç, Hibrit Kimlik ve Aidiyet: Yeni Toplamlar, Yeni Kimlikler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5 (8), s. 2613-2623.
- ÇAĞIRKAN, Barış (2017), "Kültür Sosyolojisinde Metodoloji Tartışmaları: İdeoloji Olarak Kültür ve Eylem Olarak Kültür", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 42, s. 147-160.
- DOYTCHEVA, Milena (2009), *Çokkültürcülük*, Çev. Tuba Akıncılar Onmuş, İletişim Yay., İstanbul.
- GÖKER, Göksel (2015), *Göç, Kimlik, Aidiyet: Kültürlerarası İletişim Açısından İsveçli Türkler*, Literatürk Yay., Konya.
- GRISVOLD, Wendy (1994), *Cultures and Societies in Changing World*, Thousand Oaks Publishing House, Pine Forge.

- ÇEVİRİMİÇİ OXFORD İNGİLİZCE SÖZLÜĞÜ, <https://www.oxforddictionaries.com> (Erişim tarihi: 7 Nisan 2020).
- İNTERNET: Birleşmiş Milletler (BM) (2018). Uluslararası Göç Raporu. <https://www.unhcr.org/tr/>
- KYMLICKA, Will (2015), Çokkültürlü Yurttaşlık, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- MODOOD, Tariq (2014), Çokkültürcülük: Bir Yurttaşlık Tasarımı, Çev. İsmail Yılmaz, Phoenix, Yay., Ankara.
- PAREKH, Bhikhu (2002), *The Future of Multi-Ethnic Britain*, Profile Books, London.
- RODOPLU, Ufuk Elif (2014). "Olumlu ve Olumsuz Yönleriyle Çokkültürlülük". <http://akademikperspektif.com/2014/12/16/olumlu-ve-olumsuz-yonleriyle-cokkulturluluk/>, 21.09.2017.
- SMITH, Anthony David (2010), *Nations and Nationalism in A Global Era*, Polity Press, Cambridge.
- TAYLOR, Charles (2014), Çokkültürcülük, Hazırlayan Amy Gutman, YKY, İstanbul.
- TUNA, Muammer ve ÖZBEK, Çağlar (2014), *Uluslararası Göçler Sonrası Kimlik Tartışmaları ve Alternatif İki Model: Çok-Kültürlülük ve Avrupa Birliği Yurttaşlığı*, Durakbaşa, A., Öner, N. A. Ş. ve Şenel, F. K. (ed.), *Yurttaşlığı Yeniden Düşünmek*, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.
- YANIK, Celalettin, (2013), Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi, *Kaygı*, 20 (1), s. 225- 237.

BİR ŞİİR MECMUASINDA TESPİT EDİLEN NESİMÎ'NİN BİLİNMEYEN GAZELLERİ

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Karden KARAKOÇ

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

Doktora Öğrencisi

kardenkarakoc@yandex.com

ORCID: 0000-0003-4383-7794

Gönderim Tarihi: 27.03.2020 Kabul Tarihi: 15.06.2020

Alıntı: KARAKOÇ, Karden (2020). "Bir Şiir Mecmuasında Tespit Edilen Nesimî'nin Bilinmeyen Gazelleri", *AHBV Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (2) 43-55.

Bu makale, "Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 3291 Numaralı Şiir Mecmuasının Transkripsiyonlu Metni ve Şiir Mecmualarının Sistematik Tasnifi'ne (Mestap) Göre Tasnifi" adlı tezden yararlanılarak oluşturulmuştur.

ÖZ: Mecmualar, zengin muhtavâlarıyla klasik Türk edebiyatının en önemli kaynakları arasındadır. Mecmuaların kaynak olarak değerlendirilmesindeki en önemli etken divan sahibi şairlerin divanı dışında kalan şiirlerine yer vermesi ve divanı olmayan şairlerin şiirlerini edebiyat tarihine kazandırmaya imkân sağlamasıdır. 14. yüzyılın en büyük şairlerinden biri olan ve geniş bir coğrafyada şiirleri yayılan Seyyid Nesimî'nin şiirlerine pek çok mecmua ve cönkte rastlamak mümkündür. Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 3291 numarada kayıtlı şiir mecmuasında Nesimî mahlasıyla kayıtlı 18 gazel vardır. Bu gazellerden dördü Türkiye'de Hüseyin Ayan ve Tebriz'de Hüseyin Muhammedzâde Sadîk tarafından hazırlanan *Nesimî Divanı*'nda bulunmamaktadır. 2 gazel ise Hüseyin Muhammedzâde Sadîk'in hazırladığı *Nesimî Divanı*'nda mevcutken Hüseyin Ayan'ın hazırladığı Nesimî Divanı'nda bulunmamaktadır. Çalışmamızda altı gazelin şekil ve muhtavâ özellikleri incelenerek Seyyid Nesimî'ye aidiyeti ile ilgili hususlarda değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Nesimî, Nesimî Divanı, Gazel, Şiir Mecmuası.

Unknown Ghazals of Nesimî, Detected in a Poetry Magazine

ABSTRACT: With their rich contents, magazines are among the most important sources of classical Turkish literature. The most important factor in the magazines being considered as resources is that they give place to the poems of Divan owner poets except their divans and that they provided an opportunity for the poems of the poets without divans to be introduced to the history of literature. It is quite possible to find and read the poems of Seyyid Nesimi, one of the greatest poets of the 14th century whose poems spread across a wide geography, in a lot of magazines and conks (poem books). There are 18 ghazals with the name of Nesimi in the poetry magazine registered in the number 06 Mil Yz A 32 91 in the National Library. Four of these ghazals are not found in *Nesimi's Divan*, prepared by Hüseyin Ayan in Turkey and Huseyn Muhammedzade Sadik in Tebriz. On the other hand, two ghazals are present in *Nesimi's Divan*, prepared by Hüseyin Muhammedzade Sadik, while they are not in *Nesimi's Divan* by Hüseyin Ayan. In our study, the shape and content characteristics of six ghazals have been examined and some evaluations have been made on whether they are written by and belong to Seyyid Nesimi.

Key Words: Seyyid Nesimi, Nesimi's Divan, Ghazals, Poetry Magazine.

Giriş

14. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Seyyid İmâdüddîn Nesimî'nin hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgi yer almaktadır. Şairin biyografisine yer veren Latîfî, Âşık Çelebi tezkirelerinde ise bilgilerin birbiriyle uyuşmadığı görülmektedir.¹ Rivayetlere göre Seyyid Nesimî Tebriz veya Diyarbakırlı olup Halep'te derisi yüzülerek öldürülmüştür. Bağdat'ın "Nesim" kasabasında doğduğu için "Nesimî" peygamber soyundan geldiği için de "Seyyid" mahlasını kullanmıştır.

¹ Seyyid Nesimî'nin hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Latîfî Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ (Canım, 2018: 511), Âşık Çelebi Meşâ'irü's-Şu'arâ (Kılıç, 2018: 370).

Türkçe, Farsça, Arapça şiirler yazan Nesîmî coşkulu ve lirik üslûbuyla sadece yaşadığı yüzyılda değil asırlar sonra bile sevilmiş, şiirleri Azerbaycan, Türkiye gibi geniş bir coğrafyada yayılmıştır. Şairin Türkiye’de ve yurtdışında divanı defalarca neşredilmiştir. Şairin farklı coğrafyalarda bulunan mecmua, cönk ve el yazması vb. eserlerde de bilinmeyen şiirlerine rastlanılmaktadır.

Nesîmî’nin Divanı Türkiye ve Azerbaycan’da yayımlanmıştır. Türkiye’de en kapsamlı Nesîmî Divanı’nı Hüseyin Ayan hazırlamıştır.² Ayan, 1970’te tenkitli ve transkripsiyonlu metin halinde hazırladığı doktora tezi Nesîmî Divanı’nı daha sonraki yıllarda genişleterek tekrardan yayımlamıştır. Hüseyin Ayan’ın neşrinden üç yıl sonra ise Bakü’de Cihangir Gehramanov, Nesîmî Divanı’nı Arap harfleriyle 3 cilt halinde yayımlanmıştır.³ Kapsamlı bir diğer çalışma H. Muhammedzâde Sadîk’in hazırladığı Nesîmî Dîvânı’dır.⁴ Seyyid Nesîmî’nin mecmua ve cönklerde bulunan; ancak Türkiye’de Hüseyin Ayan’ın hazırladığı Nesîmî Divanı’nda, Bakü ve Tebriz’de basılı Nesîmî Divanı neşirlerinde bulunmayan şiirleri M. Fatih Köksal⁵, Ömer Zülfe⁶, Filiz Kalyon⁷, Mesut Karakaş⁸ ve son olarak Ahmet Tanyıldız⁹ tarafından hazırlanan makale çalışmalarında yayımlanmıştır.

Seyyid Nesîmî’nin Divanı dışında kalmış, mecmua ve cönklerde bulunan şiirlerini ilk defa Fatih Köksal yayımlamış ve Köksal’ın bu çalışması bu alanda yapılacak çalışmalara örnek teşkil etmiştir. Fatih Köksal, en hacimli Nesîmî Divanı baskılarının bile Nesîmî’nin şiirlerini kucaklamaktan uzak olduğunu Nesîmî Divanı’nın bütün nüshalar gözden geçirilerek ve özellikle de mecmua ve cönkler titizlikle taranarak yeniden hazırlanıp basılmasının zaruret olduğunu belirtmektedir (Köksal, 2009: 81).

Çalışmamız hazırlanırken Türkiye’de Hüseyin Ayan ve Tebriz’de H. Muhammedzâde Sadîk’in Nesîmî Divanı neşirleri dikkate alınmıştır. Ayrıca Türkiye’de Nesîmî’nin yayımlanmamış şiirleri üzerine yapılan makale çalışmaları da incelenip ortak olan şiirler belirtilmiştir.

06 Mil Yz A 3291 Numaralı Mecmuanın Genel Özellikleri

Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 3291 numarada kayıtlı şiir mecmuasının müstensih ve istinsah tarihine ilişkin herhangi bir bilgi yoktur. Eser, 74 varaktan oluşmakta ve bazı kişi isimlerinin yer aldığı “şuhûdu’l-hâl” ile başlamaktadır. 111 farklı şaire ait 365 şiir ve 11 mahlassız şiirle birlikte toplam 376 şiir bulunmaktadır. Çoğu 16. yüzyıl olmakla birlikte 14, 15 ve 17. yüzyılda yaşayan şairlerin şiirlerine yer verilmiştir. En geç 17. yüzyılda yaşayan şairlerin şiirlerine yer verilmesi mecmuanın 17. yüzyılda tertip edilmiş olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Şiirler sıralanırken belirli bir düzen yoktur; ancak nazire şiirler, zemin şiir ve nazire şiir belirtilmesinin arka arkaya sıralanmıştır. Bu bakımdan mecmuanın kısmen bir nazire mecmuası olduğu söylenebilir. Yazı stili baştan sona aynı olduğu için bir kişi tarafından tertip edildiği düşünülmektedir. Müstensih her sayfada cetvel kullanmıştır. Başlıklar ve cetvel kırmızı, yazı tipi taliktir.

² Ayan, Hüseyin (2014), *Nesîmî Hayatı, Edebi Kişiliği ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

³ Gehramanov, Cihangir (1973), *İmameddin Nesîmî- Eserleri*, Bakı, Azerbaycan SSP İlimler Akademisi Edebiyat Enstitüsü Respublika El Yazmaları Fondu.

⁴ Sadîk, H. Muhammedzâde (1328), *Seyyid İmâdeddin Nesîmî-Türkçe Dîvânı*, İntişârât-ı Ahter, Tebriz.

⁵ M. Fatih Köksal ilk makalesinde Nesîmî’nin tuyuğlarını tanıtmıştır. Bkz. Köksal, M. Fatih (2000), “Seyyid Nesîmî’nin Bilinmeyen Tuyuğları”, *Journal of Turkish Studies*, Ağah Sırrı Levend Hatıra Sayısı II, V. 24, Harvard University Press, s.138-208. Köksal’ın ikinci makalesi Nesîmî’nin yayımlanmamış şiirleri üzerinedir. bkz. Köksal, M. Fatih (2009), “Seyyid Nesîmî’nin Yayımlanmamış Şiirleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 50, s. 77-135.

⁶ Zülfe, Ömer (2005), “Seyyid Nesîmî’nin Tuyuğlarına Ek”, *Modern Türkçülük Araştırmaları Dergisi*, C 2, S 4, s. 121-135.

⁷ Kalyon, Filiz (2015), “Nesîmî’nin Divanı’nda ve Diğer Kaynaklarda Rastlanmayan Şiirleri”, *Turkish Studies*, V 10/16, 2015, s.783-806.

⁸ Karakaş, Mesut (2019), “Seyyid Nesîmî’nin Bilinmeyen Gazelleri”, *Cujoss- C.XLIII*, S. 1, s. 120-144.

⁹ Tanyıldız, Ahmet (2019), “Nesîmî’ye Atfedilen Bazı Yeni Şiirler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Nesîmî Kitabı* (Editörler: Âlim Yıldız, Yusuf Yıldırım), Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas, s. 147-175.

Cetvel dışına bir gazel dışında şiir yazılmamıştır. Bazı sayfalarda diğer sayfanın hangi kelimeyle başladığını gösteren rakabe kayıtları ve karalamalar vardır. Her sayfa iki sütundan her sütun genellikle 19 satırdan oluşmaktadır. Şiirlerin büyük çoğunluğunun başında nazım şekli ve şairin adı birlikte verilmiştir. Müstensih, her sayfayı Arap rakamlarıyla numaralandırmıştır; ancak mecmuanın sonradan yanlış ciltlenmesi nedeniyle bazı şiirlere ait parçalarının farklı varaklarda yer aldığı dikkat çekmektedir. Eserin dili Türkçedir; Arapça ve Farsça şiirlere rastlanmaz. Aruz ve hece ölçüsü birlikte kullanılmıştır. Gazel, kıt'a, tahmis, muhammes, müseddes, müsemmen, terci-i bent, tesdis gibi çeşitli nazım şekilleriyle yazılmış şiirler vardır.

Mecmuada şiiri bulunan şairler: Âfitâbî, Âhî, Ahmed, Ahmedî, Amrî, Âşık, Atâyî, Bahârî, Bahrî, Bâkî, Bedîî, Bedrî, Behiştî, Bilâlî, Ca'ferî, Celâlî, Cemâlî, Cinânî, Dâî, Derûnî, Emrî, Enverî, Fakîrî, Fazlî, Fendî, Fenâyî, Fevrî, Figânî, Firâkî, Fünûnî, Gedâyî, Gulâmî, Halîlî, Harîmî, Hatâyî, Hâverî, Hayâlî, Haydaroglu, Hayretî, Hisâlî, Hüsrev, İbâdî, İlmî, İshâk, İşretî, Kâdî, Kalender, Karînî, Kâtibî, Kerîmî, Lutfî, Mahremî, Me'âlî, Medhî, Mesîhî, Mu'îdî, Mu'înî, Muhibbî, Muhlîsî, Mûyî, Mutîî, Münîrî, Na'imî, Nagmî, Nâmî, Nazmî, Necâtî, Nesîmî, Nev'î, Nihâlî, Nihânî, Nizâmî, Nutkî, Penâhî, Rahmî, Re'yi, Revânî, Rûhî, Rumûzî, Sadâyî, Sâdikî, Sâ'yî, Sebâtî, Selîkî, Semâî, Seyrî, Siyâhî, Sun'î, Sücudî, Şâh Tahmâs, Şâlî, Şehîdî, Şem'î, Şemsî, Şeyhî, Şîrâzî, Tâcirî, Ubeydî, Ulvî, Usûlî, Ümîdî, Vahdetî, Vâlihî, Visâlî, Vusûlî, Yahyâ, Yeminî, Zâtî, Zemînî, Zeynî ve Zuhûrî'dir.

Baş:

Bezm-i gamdan ney gibi nâlân olan gelsün berü

Vâkıf-ı esrâr olup hayrân olan gelsün berü

Sonu:

Ehl-i dünyânun dilâ gûş itme kıl ü kâlini

Gel kalender ol bulup bir Rûm ili abdâlmı

Nesîmî Divanı'nda Bulunmayan Gazeller

2019 Aralık ayında tamamlanan "Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 3291 Numarada Kayıtlı Şiir Mecmuasının Transkripsiyonlu Metni ve Şiir Mecmualarının Sistemik Tasnifi Projesi'ne (Mestap) Göre Tasnifi" adlı yüksek lisans tezinde Nesîmî mahlasıyla kayıtlı 18 gazel vardır. Bu gazellerden 15'i mecmuada arka arkaya sıralanmış, 3 gazel ise araya farklı şairlerin şiirleri gelerek sıralanmıştır.¹⁰ Nesîmî mahlasıyla kayıtlı 18 gazelden 12'si Türkiye'de Hüseyin Ayan tarafından hazırlanan genişletilmiş baskı olan Nesîmî Divanı'nda yer almaktadır.¹¹ Bu gazellerin haricinde bu makaleye konu olan 6 gazel mevcuttur. Bu gazellerden 4'ü Türkiye'de Hüseyin Ayan'ın ve Tebriz'de Hüseyin Muhammedzâde Sadîk'ın hazırladığı Nesîmî Divanı'nda yoktur. Kalan 2 gazel ise Hüseyin Ayan'ın hazırladığı Nesîmî Divanı'nda bulunmazken H. Muhammedzâde Sadîk'ın hazırladığı Nesîmî Divanı'nda vardır.

¹⁰ 06 Mil Yz A 3291 numaralı mecmua hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Karakoç, Karden (2019), *Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 3291 Numarada Kayıtlı Şiir Mecmuasının Transkripsiyonlu Metni ve Mecmuaların Sistemik Tasnifi Projesi'ne (Mestap) Göre Tasnifi*, Korkut Ata Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Osmaniye.

¹¹ Ayan, Hüseyin (2014), *Nesîmî Hayatı, Edebi Kişiliği ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

	Şiir Sayısı	Nazım Şekli	06 Mil Yz A 3291 Numaralı Şiir Mecmuasındaki Varak Numaraları	06 Mil Yz A 3291 Numaralı Şiir Mecmuasında (TEZ) Şiir Numarası
H. Ayan ve H. M. Sadîk'ın Hazırladığı Nesîmî Divanlarında Bulunmayan Gazeller	4	Gazel	33b, 34a, 34a, 41a	167, 170, 171, 209
H. M. Sadîk'ın Hazırladığı Nesîmî Divanı'nda Bulunup H. Ayan'ın Hazırladığı Nesîmî Divanı'nda Bulunmayan Gazeller	2	Gazel	30b, 32b	157, 165

Tablo 1: Makalede Yer Alan Gazellerin Dağılımı

Gazellerin Şekil ve Muhtevası

İki bölümde yer alan toplam 6 şiirin nazım şekli gazeldir. Gazellerin beyit sayısı ise şöyledir: 1. gazel 7, 2. gazel 5, 3. gazel 5, 4. gazel 6, 5. gazel 9, 6. gazel 13 beyitten müteşekkildir. Nesîmî Divanı'nda klasik beyit sayısını aşan şiirler olmasına rağmen çalışmamızdaki gazelerde böyle bir durum söz konusu değildir.

Çalışmamızdaki 6 gazelden 5'i Nesîmî Divanı'nda en çok kullanılan "Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün" aruz kalıbıyla yazılmıştır. Çalışmadaki 1 gazelde kullanılan "Mef'ûlü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ûlün" aruz kalıbı Nesîmî Divanı'nda 24 kez kullanılmıştır.¹² Bu bağlamda incelediğimiz gazellerin vezinleri Nesîmî'nin Divanı'ndaki vezin tercihleriyle uyumludur.

Nesîmî'nin Divanı'ndaki şiirler muhtevâ bakımından farklı duyarlılık çerçevesinde değerlendirilebilir. Özer Şenödeyici Nesîmî'nin şiirlerindeki muhtevâları şu başlıklar altında toplamıştır:

1. Aşk ve güzellik konulu şiirler

1.1. Beşerî aşk konulu şiirler

1.2. İlahî aşk konulu şiirler

1.3. Hurufiyâne aşk konulu şiirler

2. Didaktik şiirler

2.1. Doğrudan tasavvuf terimleri ile oluşturulmuş şiirler

2.2. Şîî-Alevi inancını konu alan şiirler

2.3. Hurufî tevillerini konu alan didaktik şiirler (Şenödeyici, 2013: 54-57).

Şenödeyici'nin sınıflandırmasındaki başlıklar incelediğimiz 6 gazelde işlenen muhtevâ özellikleriyle uyumludur. Birçok divan şairi gibi Nesîmî de bir güzele duyulan aşk ve hayranlığı kendine has üslubu ve hayal dünyasıyla ele almıştır. İncelediğimiz gazelerde Nesîmî'nin beşerî aşkı terennüm ettiği beyitlere örnekler:

¹² Ayan, Hüseyin (2014), *Nesîmî Hayatı, Edebi Kişiliği ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*, TDK, Ankara.

Cân u dilden sevmeyen sen şâhî dilşâd olmasun

Olmayan ‘aşkuñ esîri ğamdan âzâd olmasun

Bağrumı toğrar firâkuñ hârî ey cennet güli

Nev-bahâr olsun gül olsun arada hâr olmasun

Bulmadum ey dil nice ‘âlemde bir yâr istedüm

‘Ahdine kıılır vefâ bir toğrı dil-dâr istedüm

Yâr nâz eylese yâri olana hoşça gelür

Evvelinde çekişüp âhîri barışmaları

Nesîmî'nin şahsiyeti ve sanatı üzerinde hiç şüphesiz Hurufilik önemli bir yere sahiptir. İslam Ansiklopedisinde Hurufilik şu şekilde açıklanmıştır:

Bu sistemde bütün evren ve varlıklar, insanın yüzünde bulunduğu kabul edilen ve birine “hutût-ı ebiyye”, diğerine “hutût-ı ümmiyye” denilen yedişer hatlı iki görünüşle açıklanır; bütün dinî hükümler yirmi sekiz ve otuz iki sayısına uygulanarak bu hükümlerin insanın yüzünde temsil edildiği ileri sürülür. Âyet ve hadisleri de Hurûfilik sistemi çerçevesinde bâtinî te'villere tâbi tutan Fazlullah ve diğer Hurûfîler, özellikle hurûf-ı mukattaanın müfessirlerce ileri sürüldüğünün aksine müteşâbih değil muhkem olduğunu savunmuşlar, sayısı on dördü bulan bu harfleri de insanın yüzündeki hatlarla ilişkilendirerek açıklamışlardır (Aksu, 1998: 408-412).

Varlığın temelinin harfler olması, Allah'ın harfler aracılığıyla tüm varlıkta tecelli etmesi, örneğin insan yüzündeki hatlarda harflerin ve dolayısıyla Allah'ın müşahedesî, Hurûfî felsefesinin, mensur ve özellikle manzum eserlerde öne çıkan konularındır (Usluer, 2019: 81). Hurufiliğe göre yaratıcı en mükemmel şekilde insanda tecelli etmiştir. Cenab-ı Hakk'ın sıfatlarının özü ise insan yüzüdür. İnsan yüzü; Allah'ın tecelli yeri, güzelliklerin görüldüğü mekândır.

Ey Nesîmî kıılma inkâr veche hûbân şürete

Cümle ma‘nî kâmil oldı kudret-i Rabbâni Hâk

Ey Mûsi eger yüzine müştâk isen anuñ

Gör sende seni şöyle kim dîdârumı buldum

Klasik Türk edebiyatında çok yaygın bir şekilde sevgilinin yüzü mushafa benzetilmekle birlikte Hurufilikte insan yüzü hem mushafa hem de Kur'an-ı Kerim'in çeşitli âyet ve sûrelerine benzetilir. Nesîmî şiirlerinde Kur'an ayetlerinden sıklıkla alıntı yapan bir şairdir. *Nesîmî şiirinin Türk edebiyatına en önemli katkılarından biri, Hurufilik inancını estetik bir malzeme haline getirebilmiş olmasıdır. O, inancını kuru propagandalarla değil; kaliteli edebi eserlerle savunmuştur. Böylece klasik Türk şiirinin sevgili tipinin güzellik unsurlarına saçın ve'l-leyl, yüzün ve'd-duhâ olarak nitelenişi de eklenmiştir. Hurufilerin insan bedenine ve yüzüne yükledikleri özel anlam, Nesîmî'nin şiirlerinde dilberin güzelliğinden bahseden mısralarda başarılı bir şekilde işlenmiştir” (Şenödeyici, 2013: 59).*

Şüretüñ innâ fetañnâ kâfû'l-Furķân yüzün

Cümle esmânuñ hûrûfın gösterür zâtında Hâk

Allah'ın isimleri özellikle de Allah'ın bütün esmâ-i hüsnasının mânâsını içinde toplayan İsm-i A'zamlı Rahmân'dan rahmet istenir. Nasıl ki Allah'ın isimleri varsa insanların da isimleri

vardır. Hurufiliğe göre isimler harflerden oluşur ve her harfin sayısal bir karşılığı vardır. Elde edilen sayısal verilere de çeşitli mânâ ve işaretler yüklenir.

Dīv-i nā-maḥrem ki duymaz ism-i a‘ zamdan ḥaber
Ehrimenden raḥmet-i Raḥmān umarsın ne ‘ aceb

Nesîmî'nin kendisiyle aynı kaderi paylaşan Hallâc-ı Mansûr'a duyduğu sevgi ve saygı onu şiiirlerinde sık sık anmasıyla kendini gösterir. Nitekim Nesîmî de "*Hallâc-ı Mansûr*" gibi İlahi aşkı kendine has bir üslup ve dizginlenemeyen bir coşkunlukla işlemiş; uç söylemleri yüzünden tepkilere maruz kalmıştır. Her iki şahsiyetin de söyleyişindeki derinlik ve maksat anlaşılama-mış, çağının sınırlarını zorlamıştır.

Manşûr gibi benden eger çıkdı Ene'l-Ḥaḥ
Ey ḥ'āce ' iṭāb eyleme uş dârumı buldum

Ey baña nā-ḥaḥ diyenler bu vücûdum oldı Ḥaḥ
Kā'inātuñ içre bize gösterür envâr-ı Ḥaḥ

Yaradılmışların en mükemmel biçimi olan insan, yeryüzünde Allah'ın hâlifesidir. Nitekim Allah (c.c), meleklerle Hz. Âdem'e secde etmesini emretmiş iblis kibirlenip insana secde etmeyerek kâfirlerden olmuştur.

Çün ' azâzîl aḥsen-i taḥvîme baş indirmedi
Anda sırrı Ka'be-i Ḥannân umarsın ne ' aceb

Şûfî inkâr itme gel vech-i insân şûrete
Ey kelâmu'llâha münkir secde kııl insânda Ḥaḥ

Nesîmî'nin doğduğu yer ile ilgili çeşitli rivayetler vardır. Latîfî Tezkiresi'ne göre Nesîmî Bağdat'ta doğmuştur (Canım, 2018: 511). Nesîmî'nin şiiirlerinde Bağdat mekân olarak kullanılmaktadır.

Bağdâda gel ey fâşid ilet şu ḥaberi kim
Şol şöḥbet iden dil-ber-i ' ayyârımı buldum

Gazellerin Seyyid Nesîmî'ye Aitliği Hususu

Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 3291 numarada kayıtlı şiiir mecmuasında Nesîmî başlığıyla ve mahlasıyla verilen gazellerin Nesîmî'ye aitliği hususunda birtakım tereddütler yaşanabilir. Zîrâ klasik Türk edebiyatında aynı mahlası kullanan şairlerin varlığı sıkça karşılaşılan bir durumdur. Bu durum aynı mahlası kullanan şairlerin şiiirlerini ayrıştırmayı oldukça zorlaştırmaktadır. Yazma eserlerde müstensihlerden kaynaklanan hataların da eklenmesiyle bu durum daha da zorlaşmaktadır. Edebiyatımızda geniş bir coğrafyada ünü yayılan Seyyid Nesîmî ile aynı mahlası kullanan şairlerin şiiirleri çoğu zaman birbirinden ayırt edilememektedir. Özellikle 17. yüzyılda yaşayan Kul Nesîmî'nin şiiirleriyle Seyyid Nesîmî'nin şiiirlerinin zaman zaman karıştırıldığı görülmektedir. Bu konuda şunu ifade etmek gerekir ki bir şairin divan nüshası dışında kalmış şiiirlerinin o şaire ait olduğu matematiksel bir kesinliğe sahip değildir. Çalışmamızdaki şiiirlerin Seyyid Nesîmî'ye ait olabileceği ihtimalini kuvvetlendiren en önemli nokta mecmuada bulunan 18 gazelden 10 gazelin hem Hüseyin Ayan'ın hazırladığı Nesîmî Divanı'nda hem de Tebriz'de Hüseyin Muhammedzâde Sadîk'in hazırladığı Nesîmî Divanı'nda ortak olarak mevcut olması, 2 gazelin sadece Hüseyin Ayan'ın hazırladığı Nesîmî Divanı'nda, 2 gazelin ise sadece Tebriz neşrinde bulunmasıyla birlikte toplamda 14 gazelin basılı Nesîmî Divanı'nda olmasıdır. Ayrıca hem incelediğimiz mecmuada hem de H. Muhammedzâde Sadîk'in neşrinde bulunan

1 gazel Fatih Köksal'ın çalışmasında ve Hüseyin Ayan ve H. Muhammedzâde Sadîk'in neşrinde bulunmayan 1 gazel ise Filiz Kalyon'un çalışmasında farklı mecmualardan alınarak Nesîmî'ye ait gösterilmiştir. Mecmuadaki 18 gazelin bazılarının Nesîmî Divanı'nda bazılarının ise farklı mecmualarda Nesîmî mahlasıyla geçmesi bu şiiirlerin tamamının aynı şaire ait olduğu kanaatini oluşturmaktadır. Mecmuada bulunan gazellerin başlığı 2 gazel hariç "Nesîmî" başlığı altında verilmiştir. 15 gazelin başlığında "Gazel-i Nesîmî" 1 gazelin başlığında ise "Gazel-i Seyyid Nesîmî" yazmaktadır. 1 gazelin başlığı yoktur ve 1 gazel de yanlış başlıkla kaydedilmiştir. Mecmuada 18 gazelden 17'sinin makta' beytinde "Nesîmî" mahlası kullanılmıştır. Üzerinde durulması gereken bir diğer husus da mecmuanın istinsah tarihidir. 06 Mil Yz A 3291 numarada kayıtlı mecmuanın müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir; ancak mecmuada şiiirleri bulunan şairler 14, 15, 16 ve 17. yüzyılda yaşadıkları için mecmua büyük bir ihtimalle 17. yüzyılda tertip edilmiştir. Bu hususlar, mecmuada şiiirleri bulunan Nesîmî'nin 14. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Seyyid Nesîmî olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Metnin kurulmasında izlenen yol:

1. Şiiirlere sıra numarası verildi, şiiirlerin başlığından hemen sonra şiiirlerin vezinleri eklendi.
2. Metin tamirleri ve tarafımızdan metne eklenen her ibare köşeli ayraç "[]" içinde gösterildi.
3. Vezin kusurları ve vezin kusuruna yol açan nedenler dipnotta belirtildi, metindeki zihafklar italik yazıldı.
4. Türkiye'de Hüseyin Ayan'ın hazırladığı Nesîmî Divanı'nında bulunmayan ancak; Tebriz'de H. Muhammedzâde Sadîk'in Nesîmî Divanı neşrinde bulunan 2 gazel mukayese edildi ve farklar dipnotta gösterildi. (Dipnotta nüsha farkları gösterilirken Tebriz neşri için "T" harfi kullanılmıştır.) Mecmuadaki bu iki gazelde eksik olan ek veya kelimeler H. Muhammedzâde Sadîk'in Nesîmî Divanı neşrinden alınarak köşeli ayraç içinde yazıldı.

Hüseyin Ayan ve H. Muhammedzâde Sadîk'in Nesîmî Divanı Neşirlerinde Bulunmayan Gazeller

[1]

33[b]

Ġazel-i Nesîmî

Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün

1. Cân u dilden sevmeyen sen şâhı dilşâd olmasun
Olmayan 'aşkuñ esîri ġamdan âzâd olmasun
2. Ter leb-i Şîrîñ dimesüñ ey melâhat serveri
Pes nicesi cân [u] dil 'aşkuñda Ferhâd olmasun
3. Şoġbet-i zevġ-i şafâ şânuñla bulur revnaġı
Senden ayru 'işrete 'âlemde niyâz olmasun
4. Kim ki ġüsñünde bâzâr itmedi yüz biñ cân ile
Tâ ebed ġüsñünden anuñ hiç bâzârı olmasun
5. Baġrumı toġrar firâkuñ ġârı ey cennet güli
Nev-bahâr olsun gül olsun arada ġâr olmasun
6. Doğrudur yâruñ bili doğru kıramaz yarasın
Her ki doğru yürür anuñ yiri ġâr olmasun¹³
7. Ey Nesîmî kıılma yâruñ sırrını aġyâra fâş

¹³ Bu mısırda hece/kelime eksikliğinden kaynaklanan vezin problemi vardır.

Tâ ki yâr olsun bu sırra maḥrem aḡyâr olmasun

[2]¹⁴

34[a] Ğazel-i Nesîmî

Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlün

1. Ey baña nâ-ḥaḡ diyenler bu vücûdum oldı Ḥaḡ
Kâ'ınātuñ içre bize gösterür envâr-ı Ḥaḡ
2. Uşta Furḡân uşta İncîl uşta Tevrat [u] Zebûr
İşbu vechüñ şânında efnân-ı fermân-ı Ḥaḡ¹⁵
3. Şûfî'inkâr itme gel vech-i insân şürete
Ey kelâmu'llâha münkir secde kııl insânda Ḥaḡ
4. Şüretüñ innâ fetagnâ ḡâf-ı Furḡân[dur] yüzüñ
Cümle esmânuñ ḡurûfın gösterür zâtında Ḥaḡ
5. Ey Nesîmî kıılma inkâr veche ḡübân şürete
Cümle ma' nî kâmil oldı ḡudret-i rabbâni Ḥaḡ

[3]

34[a] Ğazel-i Nesîmî

Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlün

1. Bulmadum ey dil nice 'âlemde bir yâr istedüm
'Ahdine kıılır vefâ bir toḡrı dil-dâr istedüm
2. Ey gül-i bâḡ-ı leḡâfet bülbül-i şeydâ gibi
Görmedüm bir gül dikensüz anca ḡülzâr istedüm
3. Bu yıkılmış ḡöñlümüñ şehrini ma' mür itmege
Senden özge bulmadum 'âlemde mi' mâr istedüm
4. Şimdi şehr içre güzeller sevmek oldı şan' atum
Bundan özge bulmadum 'âlemde bir kâr istedüm
5. Her kimi sevsem baña yâr ol disem aḡyâr olur

¹⁴ Bu gazelin bazı mısralarının kafiyelerinde kusurlar vardır. Bu kusurların şairden mi yoksa mecmuanın müstensihinden mi kaynaklı olduğu belli değildir; ancak mecmuanın müstensihinin divanı olan ve divandaki şiirle mecmuadaki şiiri mukayese imkânı bulduğumuz şiirlerde de bu tarzda kafiye ve vezin problemine yol açacak eksik kelime/hece veya yanlış kelime kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda kusurların mecmuanın müstensihinden kaynaklandığı kanâatindeyiz.

¹⁵ Bu mısradaki hece/kelime eksikliğinden kaynaklanan vezin problemi vardır.

Ey Nesîmî bulmadum ' âlemde bir yâr istedüm

[4]¹⁶

41[a] [Ġazel-i Nesîmî]

Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlün

1. Dâ'im ister dil ü cân ma' şûka buluşmaları
Bir nefes görmese göz kan ağıdur çeşmeleri
2. Yâr nâz eylese yâri olana hoşça gelür
Evvelinde çekişüp âhiri barışmaları
3. Oturup yanına yârün dahı oynaya elin
Gel nazar kıl göresin kol kola dolaşmaları
4. Yanuban ' âşık u ma' şûk birbirüne şarıla
Yürek oynamasın aınma dahı şoluşmaları
5. Öpüşüben çoçuşuban balı yağa katalar
Vây tatlıdur anuñ şoñında sevüşmeleri
6. Çün naşîb oldı [Nesîmî] saña ol lâle-' izâr
Ephem ol şevküñle artur ço bu çalışmaları

Hüseyin Ayan'ın hazırladığı Nesîmî Divanı'nda Bulunmayıp H. Muhammedzâde Sadîk'ın hazırladığı Nesîmî Divanı'nda Bulunan Gazeller

[1]¹⁷

30[b] Ġazel-i Nesîmî

Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlün

1. Ey gönül [her] bî-vücûddan cân umarsın ne ' aceb
Bî-keremden luğf ile ihsân umarsın ne ' aceb
2. Bî-başardan ma' nî-i şevk-i kemâl-i ma' rifet
Bî-ğaberden şoğbet-i ' irfân umarsın ne ' aceb

¹⁶ Hüseyin Ayan'ın ve H. Muhammedzâde Sâdik'ın Nesîmî Divanı neşirlerinde bulunmayan bu gazel Filiz Kalyon'un makale çalışmasında da yer almaktadır. Kalyon, "Ravzatü'l-Eş'ar" adlı mecmuada bulunan Seyyid Nesîmî'nin 34 şiirini bilim dünyasına tanıtmıştır. Kalyon, Türkiye'deki Hüseyin Ayan'ın hazırladığı Nesîmî Divanı'nda ve Fatih Köksal'ın Nesîmî'nin yayımlanmamış şiirleri üzerine yaptığı çalışmasında olmayan şiirleri çalışmasına almış; ancak Nesîmî Divanı'nın yurtdışındaki neşirleriyle bir mukayese yoluna gitmemiştir. Bkz. Kalyon, Filiz (2015), "Nesîmî'nin Divanı'nda ve Diğer Kaynaklarda Rastlanmayan Şiirleri", *Turkish Studies*, V10/16, s. 783-806.

¹⁷ Bu gazel M. Fatih Köksal'ın çalışmasında da vardır. Köksal'ın çalışmasında başka bir mecmua kaynak gösterilmiştir. Bkz. Köksal, M. Fatih (2009), "Seyyid Nesîmî'nin Yayımlanmamış Şiirleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı: 50, s. 77-135.

3. Bî-şerî' atler ne bilsün enbiyānuñ sırrını
Bî-ṭarīḫatden reh-i erkān umarsın ne ' aceb
4. Her ḳayānuñ la' li olmaz her denizüñ güheri
Her şadefden lü 'lü-i mercān umarsın ne ' aceb
5. Çün ' azāzīl aḥsen-i taḳvīme baş indirmedi
Anda sırr-ı Ka' be-i Ḥannān umarsın ne ' aceb
6. Dīv-i nā-maḥrem ki dutmaz ism-i a' zamdan ḥaber
Ehrimenden raḥmet-i Raḥmān umarsın ne ' aceb
7. Hiç imiş zühdi vü zerḳi zāhidüñ efsānesi
Şol faḳīhden ma' n' i Ḳur 'ān umarsın ne ' aceb
8. Umma her ḳalbi zağaldan ' āşıḳuñ esrārını
Kāfirüñ gönlinde sen imān umarsın ne ' aceb
9. Ey Nesīmī bī-vefādan umma gel resm-i vefā
Bī-vefādan ' ahd ile peymān umarsın ne ' aceb

[2]¹⁸

32[b] Ğazel-i Nesīmī

Meḫ' ülü Meḫ' İlü Meḫ' İlü Fe' ülün

1. El-minnetü li'llāh ki bugün yārümi buldum
Gönlümde duran dil-ber ü dil-dārumı buldum
2. Degmez baña bir pula cihān dirliḡi kim ben¹⁹
Niçün ki güzel sikkeli dīnārumı buldum
3. Ṭopraqda iken Zühre baña müşteri oldu
Dellāle çağır gel di ki bāzārumı buldum
4. Ğamdan yemezem Ğam ne ḳadar [kim] çoḡ olursa
Şādiliḡ ile çün Ğam [u] güvārumı buldum
5. Firdevse beni da' vet iden zāhide söyle
Şu²⁰ dikene göz degmege gülzārumı buldum

¹⁸ 06 Mil Yz A 3291 numaralı mecmuada 13 beyit olan bu gazel H. Muhammedzāde Sadık'ın hazırladığı Nesīmī Divanı'nda 15 beyittir. Beyitlerin yerlerinde de deḡişiklik vardır.

¹⁹ dirliḡi kim ben: varlıḡı ey dost T.

²⁰ Şu: Ol T.

6. Yūsuf yiridir kim mene ul yazıla un kim
Mısrında lebũn teng-i Őekerbārumı²¹ buldum
7. Bahtum güneŐi toğdı uyuhudan uyandı
Ma' nāsı bu kim devlet-i bī-dārumı buldum
8. Nā-maħrem[e] fāŐ eylemezem rāzumı²² un kim
Maħbũb-ı emīn maħrem-i esrārumı buldum
9. Bađdāda gel ey fāŐid ilet Őu²³ ħaberi kim
Şol Őoħbet iden dil-ber-i ' ayyārumı buldum
10. ManŐur gibi benden eger ıkdı Ene'l-Ĥa
Ey ħ'āce ' iāb eyleme uŐ²⁴ dārumı buldum
11. Cānı n'iderũm n'eylerũm āħir bu cihānı
un tefriasuz yār-ı vefādārumı buldum
12. Ey²⁵ Mũsi eger yũzine mũŐtā isen anuñ
Gör sende seni²⁶ Őöyle²⁷ ki didārumı buldum
13. Viridi Őaınuñ küfrüne īmānı Nesīmī
Ey ħıra giyen ben daħı zunnārumı buldum

Sonuç

Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 3291 numarada kayıtlı Şiir mecmuasında Nesīmī mahlasıyla kayıtlı 18 gazel vardır.

Mecmuada 15 gazelin başlığında "Gazel-i Nesīmī" 1 gazelin başlığında ise "Gazel-i Sey-yid Nesīmī" yazmaktadır. 1 gazelin başlığı yoktur ve 1 gazel de yanlış başlıkla kaydedilmiştir.

Gazellerden 12'si Türkiye'de Hüseyin Ayan'ın hazırladığı Nesīmī Divanı'nda bulunmaktadır.

Kalan 6 gazelden 4'ü Türkiye'de Hüseyin Ayan ve Tebriz'de H. Muhammedzāde Sadīk'ın hazırladığı Nesīmī Divanı neşirlerinde bulunmamaktadır. Divan neşirlerinde bulunmayan söz

²¹ teng-i Őekerbārumı: la' l-i Őekerbārumı T.

²² Nā-maħrem[e] fāŐ eylemezem rāzumı: FāŐ eylemezem sırrımı nā-maħreme T.

²³ Şu: Şol T.

²⁴ uş: kim T.

²⁵ Ey: Ger T.

²⁶ seni: Ĥaı T.

²⁷ Şöyle: söyle T.

konusu 4 gazelden 1'i Filiz Kalyon'un makale çalışmasında farklı mecmuadan alınarak Seyyid Nesîmî'ye ait gösterilmiştir.

Bir şairin divan nüshası dışında kalmış şiirlerinin o şaire ait olduğu matematiksel bir kesinliğe sahip değildir. Mecmualarda müstensihlerden kaynaklı hataları da göz önünde bulundursak Nesîmî Divanı neşirlerinde bulunmayan 4 gazelden hangilerinin Seyyid Nesîmî'ye hangilerinin Nesîmî mahlaslı diğer şairlere ait olduğuyula ilgili kesin bir çıkarımda bulunmak zordur. Çalışmamızda 4 gazelin şekil ve muhteva özelliklerine baktığımızda mecmuada 41[a] varağında kayıtlı 1 gazelin -Filiz Kalyon'un çalışmasında farklı bir mecmua kaynak gösterilerek yayımlanmıştır- üslûbunun ve muhtevâsının Seyyid Nesîmî'nin üslûbuyla örtüşmediği görülmektedir. Mecmuanın 34[a] varağındaki gazelin muhtevâ ve üslûbu Seyyid Nesîmî'nin şiirlerinin üslûp ve muhtevâ özellikleriyle uyuşmakla birlikte bu gazelin bazı mısralarının vezin ve kafiyesinde kusurlar vardır. Bu durumun mecmuanın müstensihinden kaynaklandığı kanâatindeyiz; çünkü mecmuada birçok divan sahibi şairin şiiri divandaki şiirden farklılıklar göstermekte ve mecmuanın müstensihinin çoğu zaman vezin kusuruna yol açacak eksik kelime, kelime grubu, ek kullandığı görülmektedir.

Hüseyin Ayan'ın hazırladığı Nesîmî Divanı'nda bulunmayan 6 gazelden 2'si H. Muhammedzâde Sadîk'in hazırladığı Nesîmî Divanı'nda vardır. Mecmuanın 30[b] varağında bulunan bu 2 gazelden 1'i Fatih Köksal'ın makale çalışmasında da vardır. Köksal, farklı bir mecmuadan aldığı bu gazeli Nesîmî Divanı'nın Cihangir Gehramanov tarafından hazırlanan Bakü neşriyle mukayese etmiştir. Bakü ve Tebriz'deki Nesîmî Divanı neşirlerinde bulunmasına rağmen Hüseyin Ayan'ın Nesîmî Divanı neşirlerinde bulunmayan bu gazeli, bize Türkiye'deki mevcut Nesîmî Divanı'nın Seyyid Nesîmî'nin şiirlerinin tamamını kapsamakta yetersiz kaldığını göstermektedir.

Mecmuadaki 18 gazelden bazılarının Nesîmî Divanı'nda bulunması, Nesîmî Divanı dışında kalan bazı gazellerin ise farklı mecmualarda geçmesi bu gazellerin tamamının aynı şaire -Seyyid Nesîmî'ye- ait olduğu izlenimini vermektedir.

Bu çalışmayla Seyyid Nesîmî'nin divan neşirlerinde bulunmayan bazı gazelleri bilim dünyasına tanıtılmış ve daha önce yapılan çalışmalara katkı sağlanmıştır. Mecmualar üzerine yapılan çalışmalar artıkça Seyyid Nesîmî'nin bilinmeyen daha pek çok şiirinin ortaya çıkacağı şüphesizdir.

Türkiye'de Seyyid Nesîmî'nin Divanı dışında kalan mecmua ve cönklerde bulunan şiirleri üzerine yapılan makale çalışmalardan elde edilen şiirler henüz Türkiye'deki Nesîmî Divanı'na eklenmemiştir. Çağının sınırlarını aşmış, şiirleriyle adeta ölümsüzlüğe kavuşmuş, günümüzde bile insanların beğenisine hitap eden böylesine büyük bir şairin divanının yurtdışındaki ve Türkiye'deki nüshaları gözden geçirilerek ve mecmualarla cönkler de titizlikle taranarak tekrardan hazırlanması elzemdir.

Kaynaklar

AKSU, Hüsamettin (1998), "Hurûfilik", İslam Ansiklopedisi, C. 18, s. 408-412, <https://islaman-siklopedisi.org.tr/hurufilik> [Erişim tarihi: 14. 06. 2020].

AYAN, Hüseyin (1970), *Nesîmî Divanı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.

AYAN, Hüseyin (1990), *Nesîmî Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara.

AYAN, Hüseyin (2014), *Nesîmî Hayatı, Edebi Kişiliği ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

CANIM, Rıdvan (2018), *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, Ankara: KTB Yayınları. e-kitap: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/60327,latifi-tezkiretus-suara-ve-tabsiratun-nuzamapdf.pdf?0>, [Erişim Tarihi: 10.01.2020].

- GEHRAMANOV, Cihangir (1973), *İmameddin Nesîmî- Eserleri*, Bakı, Azerbaycan SSP İlimler Akademisi Edebiyat Enstitüsü Respublika El Yazmaları Fondu.
- KALYON, Filiz (2015), "Nesîmî'nin Divanı'nda ve diğer Kaynaklarda Rastlanmayan Şiirleri", *Turkish Studies*, V 10/16, s.783-806.
- KARAKAŞ, Mesut (2019), "Seyyid Nesîmî'nin Bilinmeyen Gazelleri", *Cujoss-C.XLIII*, S. 1, s.120-144.
- KARAKOÇ, Karden (2019), *Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 3291 Numarada Kayıtlı Şiir Mecmuasının Transkripsiyonlu Metni ve Mecmuaların Sistematik Tasnifi Projesi'ne (Mestap) Göre Tasnifi*, Korkut Ata Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Osmaniye.
- KILIÇ, Filiz (2018), *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, Ankara: KTB. Yayınları, e-kitap: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/59036.asik-celebi-mesairus> suarapdf.pdf?0, [Erişim Tarihi: 10.01.2020].
- KÖKSAL, M. Fatih (2000), "Seyyid Nesîmî'nin Bilinmeyen Tuyuğları", *Journal of Turkish Studies*, Ağâh Sırrı Levend Hatıra Sayısı II, V.24, Harvard University Press, s.138-208.
- KÖKSAL, M. Fatih (2009), "Seyyid Nesîmî'nin Yayımlanmamış Şiirleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 50, s. 77-135.
- KURNAZ, Cemal-Mustafa Tatçı (hzl.) (2001), *Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî- Dîvân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*. C. II. Bizim Büro Yayınları, Ankara.
- Mecmua-i Eş'âr (yz), Ankara Mili Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 3291.
- SADİK, H. Muhammedzâde (1328), *Seyyid İmâdeddîn Nesîmî-Türkçe Dîvânı*, İntişârât-ı Ahter, Tebriz.
- ŞENÖDEYİCİ, Özer (2013), "Nesîmî Şiirini Anlama Yolunda Hurûfî Şiiri Şerhine Giriş", *Alevilik Araştırmaları Dergisi The Journal of Alevi Studies*, S.6, s. 59.
- TANYILDIZ, Ahmet (2019), Nesîmî'ye Atfedilen Bazı Yeni Şiirler Üzerine Bir Değerlendirme, *Nesîmî Kitabı* (Editörler: Âlim Yıldız, Yusuf Yıldırım), Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas, s. 147-175.
- USLUER, Fatih (2019). "Divan Şairleri ve Hurûfîlik", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, S. 23/1, s. 81.
- ZÜLFE, Ömer (2005), "Seyyid Nesîmî'nin Tuyuğlarına Ek", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2(4) s. 121-135.

TEKNOLOJİNİN GİDERİ: SANALİZASYON! SANAL DİL VE YANSIMALARI

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Mustafa HİTHİT

T.C. Millî Eğitim Bakanlığı

mustafahithit47@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4212-2853

Gönderim Tarihi: 09.05.2020 Kabul Tarihi: 24.06.2020

Alıntı: HİTHİT, Mustafa (2020). "Teknolojinin Gideri: Sanalizasyon! Sanal Dil ve Yansımaları", *AHBV Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (2) 57-73.

ÖZ: Son zamanlarda teknoloji denilince akla bilgisayarlar, cep telefonları ve beraberinde İnternet olgusuyla sosyal medya gelmektedir. Şüphesiz ki 21.yy'da insanlığa büyük faydalar sağlayan bu buluşlar, bünyesinde bazı olumsuzlukları da barındırmaktadır. Bu olumsuzluklardan en önemlisi, teknolojik ortamda yeni bir dilin doğması ve anadilin deforme edilmesidir. Bu araştırmanın amacı; tüm dünyada ve gençler arasında çok yaygın biçimde kullanılan, anlık mesajlaşma uygulaması olan Whatsapp Messenger yazışmalarındaki Türk diline dair kullanım yanlışlıklarını tespit etmek; dil bilincini sanal ortama taşıma hususunda öneriler geliştirmektir. Çalışma, doküman incelemesi yöntemine dayalı nitel bir çalışmadır. Liseli öğrencilerin dil şuurlarını ortaya koymak için tek soruluk bir anket uygulanmıştır. Whatsapp'ı çok yoğun bir şekilde kullandıkları tespit edilen 127 gönüllü öğrencinin mesajlaşma esnasında kullandıkları kelimeler, terimler, emojiler ve kalıplaşmış cümleler kayıt altına alınmıştır. Verilerin çözümlenmesinde ses özellikleriyle ilgili kullanımlar, kelime kullanımları, cümle kullanımları, yazım ve emoji kullanımları olmak üzere 5 farklı sınıflama yapılmıştır. Her sınıflamada alt kategorilere yer verilmiştir. Sınıflamalar sırasında Yaman ve Erdoğan'ın (2007:239) oluşturduğu kategorileştirmeden de yararlanılmıştır. Araştırma sonucunda; örneklemde yer alan öğrencilerin Whatsapp uygulamasını kullanırken ses ve yazım kurallarına uymadıkları; yazma dilinin özensiz olduğu, hatalı ve argo kelimeler içerdiği belirlenmiştir. Ayrıca; öğrencilerin Whatsapp'da sözcük yazmak, kısaltma yapmak ve cümle kurmak yerine daha çok emojilerle iletişim sağlamayı tercih ettikleri görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Teknoloji, Sanalizasyon, Sanal Dil, Dil Bilinci.

Expense of Technology: The Virtual Waste! Virtual Language and its Reflections

ABSTRACT: In recent times, any mention of technology has brought to mind the computers, mobile phones, and social media accompanied by the Internet. It goes without saying that these inventions, which provide great benefits to humanity in the 21st century, also contain some negativity within them. The most important of these is the emergence of a new language in the technological environment and deformation of the mother tongue. The aim of this study is to determine the usage errors of Turkish language in Whatsapp Messenger correspondences, largely used in the world and among young people and put forward some suggestions to carry the language awareness to the virtual environment. The study is a qualitative study based on a document analysis method. A single-question questionnaire was applied in order to reveal the language consciousness of high-school students. The words, terms, emojis, and stereotype sentences of the 127 voluntary students who were determined to use Whatsapp very intensively were recorded. In the analysis of the data, 5 different classifications have been made including sound usage, word usage, sentence usage, spelling, and emoji usage. Each classification includes subcategories. During the classifications, the categorization created by Yaman and Erdoğan (2007:239) was also used. As a result of the research, it was determined that the young students in the sample group do not follow the sound and spelling rules in using Whatsapp and that the language of writing is careless and botchy, defective and full of slangs. Furthermore, it was seen that students prefer to communicate with emojis rather than writing words, abbreviating and forming sentences in Whatsapp.

Key Words: Technology, Sanalization, Virtual Language, Language Awareness.

İnsanların teknolojiyi kullanmaları doğal kaynakları basit araçlara dönüştürmelerleriyle başlamıştır. Ateşin kontrol edilmesi, tekerleğin icadı ya da paranın kullanılması toplumların yaşantılarının her aşamasını etkilemiştir. Mağara duvarlarına çizilen mağara resimlerinden nano boyutta üretilen sanatsal değerlere ulaşana kadar teknolojinin toplumlara sanattan ekonomiye, bilimden eğitime kadar hemen hemen her boyutta etkilediği söylenebilir. Bu etkileşimde icat edilen teknolojik araçların tüm dünyaya yayılma süreci de etken olmuştur. Radyo icat edildiğinde dünya çapında 50 milyon kullanıcıya 38 yılda, televizyon ise 13 yılda ulaşabildi. İnternet

ise kullanılmaya başlandığı 1994-1995 yılları içerisinde dünya çapında 50 milyon kişiye ulaşarak tarihin en hızlı iletişim aracı oldu. (Firat ve Keskin, 2015: 92) İnternet bugün bilgiye en çabuk, en kolay ve en ucuz yoldan ulaşma aracı hâline gelmiştir. İnternetin bütün dünyada bu denli yayılmasının sebepleri olarak özellikle iletişim, bilgiye erişim ve yayımında sağladığı avantajlar gösterilmektedir. Günümüz dünyasını “Global Bir Köy” haline dönüştüren internet zaman ve mekân kavramlarının algılanmasında da değişikliklere neden olmuş, bir nevi sınırları kaldırarak toplumları birbirine yakınlaştırmıştır.

“Sanal dünya/sosyal medya” olarak adlandırılan bu ortam; sanal kimliklerin ve yeni değerlerin oluşması gibi farklılıklara, toplumlarda kullanılan anadil dışında sosyal dil olarak adlandırılan yeni bir iletişim biçiminin doğması gibi birçok olumsuzluğa neden olmuştur.

Sanal-Sanalizasyon

Sanal terimi; kelime anlamı olarak gerçekte olmayan, tahmini, farazi gibi internet ortamına verilen bir isimdir. Sanalizasyon terimi ise; TDK’da ve literatürde henüz yer almayan ancak sanal dünyanın yarattığı sosyal sorunları ve onların insanlardan götördüklerini, giderlerini ifade etmeyi amaçlayan bir kelime olarak tanımlanabilir. Çağımızda konuşan, iletişim kuran, aktaran, anlaşılan insanoğlu teknolojinin toplumsal hayatta kullanımın olağanlaşması ile yüz yüze iletişimde yetersiz kalmaktadır. Değişen iletişim yöntemleri sayesinde (Facebook, Twitter, Whatsapp vb.) gerçek hayatta işlevsel ilişkiler kurduğumuz kişiler, sanal hayatta özel alanımıza girmektedirler. Aynı şekilde biz de onların özel alanına girmekteyiz. İnsanların yüz yüze iletişimde yetersiz kalmalarından kastedilen, yüz yüze iletişimin önemini ya da geçerliliğinin azalması değildir. İnsanlar sosyal medyayı ve sosyal paylaşım ağlarını gündelik hayatlarında önemli bir yere koydukları için, erişilebilirlik açısından daha pratik olanaklar sağlayan sosyal medya iletişimi gittikçe yaygınlaşmaktadır.

Sosyal medya kullanımını bir yaşam biçimi haline getirmiş insanların “gerçekliği” hangisidir? “Normal” hayatta edindikleri sosyallik mi gerçektir? Yoksa sanal hayattaki sosyallikleri mi gerçektir? Burada her iki kısım da gerçekliğini yitirmiştir. Sanal ortam, eski gerçekliğin yok olmasına neden olmuştur. Aynı zamanda da sanal ortamın “sanallığı” da sorgulanabilir bir hal almaktadır.

Erving Goffman (2014)’a göre: "Bireyler kendi kimliklerini sunarken, tıpkı aktörler gibi birtakım roller oynamakta, rol maskelerini koşullara göre takıp çıkartarak diğerlerinin kendine ilişkin izlenimlerini yönetmektedir." Kendilerini facebookta, twitter’da istedikleri gibi tanımlama olanağına sahip olan kişiler, kişiliklerini bu ortamlarda yeniden yapılandırmaktadır. Bu kişiliklerini gerçekmişçesine, gerçekliğini sorgulamadan yaşamaktadırlar.

Kişiler artık gerçek boyutta karakter sahibi olmalarının yanında, sanal boyutta da farklı bir karaktere bürünebilmektedir. Çevrimiçi sanal dünyada kimlikler seçilip oynanmakta, değiştirilmekte veya verili olarak ele alınabilmektedir. Birey karakteri hakkında, seçici bir kurgu yapabilir ya da yalan söyleyebilir (Akkaş, 2013: 50). Bailey’e göre; bedene “sanal bir deri” giydirilebilir (Bailey, 2001: 335-336; Akt: Binark, 2005: 8). Kullanıcılar sürekli olarak kendilerine uygun bir kimlik biçme ya da biçilmiş kimlikleri kendilerine mal etme durumundadırlar. Yani sanal ortamda oluşturulan kurgusal kimlikler ve dolayısıyla da gerçeklikler, gerçek hayatta kişilerin toplumsallık içinde konumlandırılmasına etki edecek unsurlar nezdinde oluşturulmaktadır. Örneğin, gerçek hayatta hayvan hakları savunucusu olmayan bir kişi, sosyal medya ortamında diğer kullanıcıların bu konuyla ilgili paylaşımlarından etkilenerek paylaşımlar yapabilmektedir. Bu durum da kişinin gerçek hayattaki kimliğinden farklılaşarak, yeni bir sosyal medya kimliği oluşturduğunun göstergesidir (Akkaş, 2013: 52).

Sandığımızdan daha da sanal hale geldiğimiz bu dönemde insanlar iletişimi, ilişkileri ve değerlerini o mecrada sergilemektedirler. Bilgiye anında ulaşma, bilgi kirliliklerine ve bilginin kaynağı sorunlarına da neden olmaktadır. Tunç’a göre (2010: 26); “Yalan yanlış pek çok bilginin ilk durağı konumundaki internet, bilgi bankasının çöplüğü rolünü üstlenmektedir. Her alanda karşılaşılan kaynağı belirsiz bilgiler, ardı ardına yağın elektronik posta mesajları ve

benzeri enformasyon bombardımanı kaotik bir ortam oluşturmaktadır. Bilgi kirliliği kavramı da internetin bu kaotik yapısıyla bağlantılıdır.”

Gerçekle ilgisi olmayan gerçek dışı bilgiler, görseller, haberler ve kurgulamalar sosyal gerçeklik adında milyonlara servis edilmektedir. Değişimin ve yeniliğin çok hızlı cereyan ettiği günümüz dünyasında yaşanan olaylar da bu hız ile aynı paralelde seyrettiği için genel olarak haberin öncesi ve sonrası analiz edilmeden haber paylaşılır. Bilindiği üzere 21 Aralık 2012 tarihinde kıyametin kopacağı iddiaları dünya genelinde gündemi bir hayli meşgul etmiştir. Maya inancı dayanak gösterilerek haftalarca gündemi oluşturan kıyamet senaryoları ile yine 1 Mart 2013 tarihinde ortaya atılan “Müslüm Gürses Öldü” içerikli haber bu alandaki bilgi kirliliğine ve asparagas haberlere örnek olarak gösterilebilir (Yüksel, 2014: 33).

İnsanlar, sırf paylaşım yapma adına sosyal medyada rastladıkları herhangi bir bilgi, resim ya da videonun doğruluğunu sorgulamadan paylaşmaları toplumlarda bilgi güvenliği ve enformasyon etiğini önemli hale getirmektedir. Bu asparagas ya da yalan haberler, bireyleri olduğu kadar kurumları da olumsuz etkilemektedirler. Büyük firmalar bu yolla zarara uğratılıp iflasa sürüklenmektedir. Gerek bireysel gerekse kurumsal açıdan kaybolan ya da bozulan değerler; toplumlarda özünden kopuk anadiller, hem beden (Alzheimer, Obezite, Fake-titre hastalığı) hem ruh (Hikikomori-Sosyal çekilme hastalığı) sağlığını yitiren bireyler, kısaca sanal dünyanın yarattığı sosyal sorunlar teknolojinin gideri olarak ifade edilip “Sanalizasyon” olarak adlandırılabilir.

Sosyal Medya ve Sosyal Ağlar

Teknolojinin çok hızlı bir şekilde gelişmesi ve internetin kullanım alanının ve hızının genişlemesi gerek sosyal alanlarda gerekse iş hayatında eski alışkanlıkların ve iş görme şekillerinin birçoğunu değiştirmiştir. Bu değişiklikler de hayatımıza çok sayıda yeni kavramın girmesini sağlamıştır. Bu kavramlardan biri de sosyal medyadır (Bulunmaz, 2011: 29). İnternet teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte gelen kullanıcı basitliği ve iletişim hızını sağlayan, eş zamanlı bilgi paylaşımına yarayan dijital mecra sosyal medya olarak tanımlanmaktadır. Sosyal medya, karşılıklı etkileşim medyasını kullanarak bilgi, birikim ve düşünceleri paylaşmak için çevirim içi olarak bir araya gelen insan toplulukları arasındaki aktiviteler, pratikler ve davranışları kapsamaktadır (Safko ve Brake, 2009’dan Akt. Çalışkan. M; Mencik, Y., 2015). Başka bir tanımlamayla sosyal medya, tek yönlü bilgi paylaşımından, çift taraflı ve eş zamanlı bilgi paylaşımına ulaşılmasını sağlayan medya sistemidir.

Sosyal medya üzerine birçok çalışması bulunan Michael Frunchter, sosyal medyayı 5C ile açıklamaktadır. Frunchter’e göre sosyal medyayı oluşturan bu 5 C; conversation (sohbet), commenting (yorumlamak), contribution (katkı), community (topluluk) ve collaboration (iş birliği)’dir. Conversation, sosyal medyanın özünü karşılıklı iletişimin oluşturduğunu göstermektedir. Commenting, sosyal medya da paylaşılanların her türlü eleştiri ve yorumlara açık olduğunu ifade etmektedir. Contribution, yapılan yorumların yanında yeni fikirlerle katkı sağlamaktır. Community, normal yaşantımızda meydana getirdiğimiz topluluklara ihtiyaç duyduğumuz gibi sosyal medyadaki sosyal kısmı içinde topluluğa ihtiyaç vardır. Collaboration ise, sosyal medyanın varlığını devam ettirebilmesi için olması gereken iş birliğini ifade etmektedir (Frunchter, 2009’dan Akt. Çalışkan M; Mencik, Y., 2015).

İletişim ve bilişim teknolojilerinin hızlı gelişimi yenilikçi bir medyanın (ortamın ve etkileşimin) doğmasını sağlamıştır. Sosyal medya, geleneksel medya platformlarıyla karşılaştırıldığında sürekli canlılık halinde olan bir platformdur. Gazete, TV ve diğer platformlardan en büyük farkı eş zamanlı bilgi paylaşımının yapıyor olmasıdır. Çift yönlü iletişimin sağladığı etkileşim oranı geleneksel medyanın çok üstündedir. Kullanıcı odaklı platformlardan oluşan ve herhangi bir sınırlaması olmayan bu mecra herkese söz hakkı vermiştir.

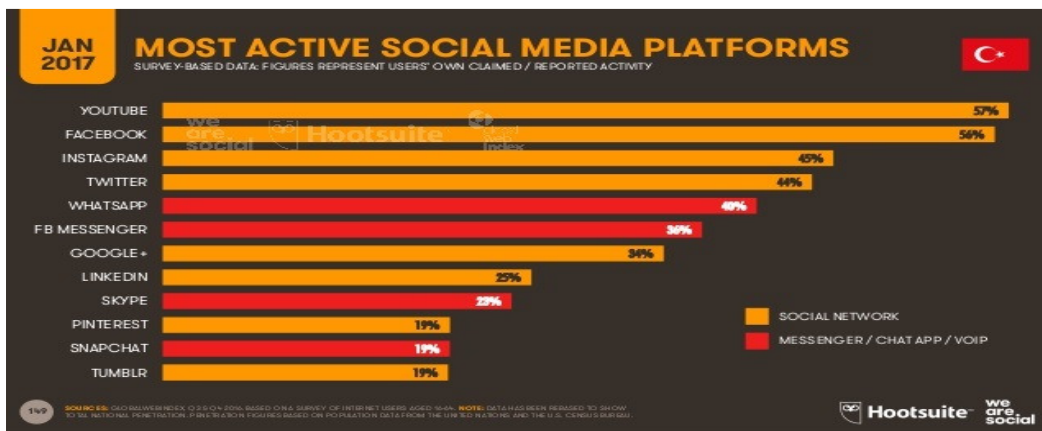


Görsel; "https://www.memurlar.net/haber/689265/btk-dan-sosyal-medyaya-selam-olsun-kampanyasi"adlı siteden alıntılanmıştır.

Doğru kullanıldığı durumda gücü ve etkisi tartışılmaz olan sosyal medya yeni bir oluşum olarak düşünülürse toplumlar üzerinde oldukça etkili olduğu ileri sürülebilir. Sosyal medya kimileri için sosyalleşmeden kaçtığı, kendi kendine yalnız kaldığı, daha çok izleyici olduğu bir ortam iken kimileri için ise sosyalleşmek, topluluklar içinde takdir edilmek, takip edilmek isteğinin tezahürü şeklinde ortaya çıkabilmektedir (Hazar, 2011: 153-154).

Sosyal medya kullanımı ile ilgili istatistikler incelendiğinde sosyal medya kullanım oranının gün geçtikçe arttığı ve insan hayatının vazgeçilmez bir parçası olduğu göze çarpmaktadır. Kültür ve yaşam standartlarına bağlı olarak sosyal medyanın her ülkedeki kullanım oranı birbirinden farklılaşmaktadır. Türkiye açısından bakılırsa sosyal medya kullanımının yükselen bir ivme çizdiği söylenilebilir.

'We Are Social' tarafından hazırlanan "Digital in 2017 Global Overview" raporuna göre, Türkiye'de kullanıcılar gün içerisinde ortalama 7 saatini bilgisayar karşısında, 3 saatini telefon üzerinden internete bağlanarak ve 3 saatini sosyal medya platformlarında geçirmektedir. Rapora göre; Türkiye'de en çok kullanılan sosyal medya kanalı Youtube ve onu küçük bir fark ile Facebook takip etmektedir. Diğer popüler sosyal medya kanalları ise Instagram ve Twitter'dır. (<http://www.dijitalajanslar.com/internet-ve-sosyal-medya-kullanici-istatistikleri-2017/>)



Sosyal ağ kavramı ise ilk kez 1954 yılında Barnes tarafından, kişinin çevresindeki diğer insanlarla olan ilişkilerini tanımlamak amacıyla kullanılmıştır. Barnes' göre sosyal ağlar birbirleriyle etkileşimde olan ve kişi için psikolojik öneme sahip bireylerden meydana gelmektedir

(Aksüt, Ateş ve Balaban, 2011). Günümüzde ise sosyal ağları; grup etkileşimini, işbirliği için paylaşılan alanı ve sosyal bağlantıları arttıran, web ortamında bilgi değişimini gruplayan uygulamalar dizisi olarak tanımlayabiliriz (Boyd ve Ellison, 2007'den Akt. Bilen. K; Ercan. O; Gülmez, T., 2014). Bir başka tanıma göre sosyal ağlar; bireyler ve gruplar arasındaki karşılıklı etkileşimi kolaylaştıran, sosyal dönüt sunan, sosyal ilişkiler yumağı oluşumunu destekleyen yazılımlardır.

Sosyal ağlar; belli bir amaca yönelik olarak açılan, internet sitesi içerisinde insanların tıpkı sosyal yaşantılarında olduğu gibi sembolik jest ve mimikler kullanarak birbirleriyle etkileşimde buldukları websiteleridir. Günümüzde birçok sosyal ağ sitesi ortaya çıkmış ve insanların iletişimini, etkileşimini, işbirliğini etkilemiştir. Farklı kullanım, farklı içeriklere sahip olan ağlar, insanların saatlerce sanal ortamda kalmasını sağlayan etkileyici öğelerdir. Son beş yılda, sosyal ağ sitelerine, on milyonlarca internet kullanıcısı talep göstermiş ve böylece sosyal ağlar hem yetişkin hem de genç kullanıcılarla değerini artırmıştır. Bu noktada sosyal ağlarla ilgili sayısal verilere bakıldığında büyük önem arz eden rakamlarla karşılaşılmaktadır. (Lenhart ve Madden, 2007'den Akt. Vural. Z, Bat. M, 2010). Buna göre;

- Üniversite öğrencilerinin % 82'si ve 19 yaş altının % 55'i sosyal ağ kullanmaktadır.
- 13-19 yaş aralığının %28'inin blogu bulunmaktadır.
- İnternet kullanıcılarının % 28'i etiketlenmiştir ya da fotoğraflar, yeni hikâyeler veya blog mektupları gibi çevrimiçi içeriklerine göre sınıflandırılmışlardır.
- İnternet kullanıcılarının % 48'i YouTube video paylaşım sitesi kullanmaktadırlar.

Sosyal ağlar günlük hayatımızın niteliğini artırmaktadır. Profesyonel ve sosyal hayat, sosyal ağlar aracılığıyla gittikçe daha fazla rapor edilir, araştırılır, paylaşılır ve öğrenilir olmaktadır (Eijkman, 2008'den Akt. Vural. Z, Bat. M, 2010). Bu durum da sosyal ağlarda mahremiyet çizgisinin sorgulanmasını gündeme getirmektedir. Ancak tartışmaya açık olan bu konu sosyal ağların kullanılabilirliğini ve sosyal ağlara olan ilgiyi azaltmamaktadır. Sosyal ağlar, sosyal medyanın ilgi çekmesinde büyük bir öneme sahiptir. Oysa Sosyal medya ve sosyal ağ pek çok kişi tarafından aynı şey olarak algılanmaktadır. Sosyal medya; bir makale, bir video, bir bağlantı, bir GIF, bir PDF dosyası, basit bir durum güncellemesi ya da farklı birçok şey olabilir. Etkileşimde bulunulmazsa bile paylaşım yapılabilen bir kanaldır. Ancak sosyal ağ; hedef kitle, arkadaş, akraba, müşteri gibi tüm insanları ve bu insanların etkileşimlerini içerir. Bugün sosyal ağlar dediğimizde en büyük örnekler olarak karşımıza Facebook, Twitter ve Instagram gibi web siteleri çıkmaktadır.

Sosyal İletişim

Sosyal medyanın gruplar ve toplumlar üzerinde gündem oluşturma, onları yönlendirme ve etkileyebilme potansiyellerinden en önemlisi dili etkin olarak kullanabilme gücüdür.

Sanal iletişim olarak da ifade edilen bu iletişim modeli, yüz yüze iletişimin yerini alan bir tarz olmayıp, iletişimin yeni bir biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kişiler arası iletişimin yeni şekillenmiş bir hali olup, sanal ortam iletişimde "aracı" konumunda bulunmaktadır. Ne var ki bu iletişimde kullanılan kelimeler, cümleler deformasyona uğramış, özlerinden kopuk bir hale gelmiştir. Sosyal medya kullanıcıları, sanal iletişim sayesinde oluşan ortamlarda farklı kültürlerde yaşayanlarla yakınlaşmakta ve kültürel etkileşim içine girmektedirler (Çakır-Topçu, 2005: 76).

Şüphesiz bu etkileşimden en fazla etkilenen unsurlardan birisi de dilin yapısıdır. Bugüne kadar gerçekleştirilen birçok araştırmada internetin dil üzerine etkileri incelenmiştir. Bu araştırmalardan biri olan Aktaş ve Şentürk, (2014)' e ait "Sosyal Medyada Kullanılan Türkçenin Kullanımı üzerine Nitel bir çalışma" adlı makalede sosyal medya platformu olan Twitter'da kullanılan dilin deformasyonu ele alınmış, özünden ayrılmış bir Türkçenin kullanımı ortaya konulmuştur. Yaman ve Erdoğan (2007: 236) internet kullanımının Türkçeye etkilerini belirlemek amacıyla İnternet ortamında MSN ve forum kayıtlarından elde edilen bulguları değerlendirmişler, internet ortamında yazı dilinin rast gele ve özensiz olarak kullanıldığı, İngilizce kuralların

ve İngilizce kelimelerin Türkçenin yapısını bozduğu ve dilde yozlaşmaya neden olduğunu ortaya koymuşlardır.

Yine Temur ve Vuruş (2009) "İnternet (Genel Ağ) Ortamında Türkçenin Kullanımına İlişkin Bir Çözümleme" adlı araştırmalarında MSN ve Facebook yazışmalarını inceleyerek internet ortamında kullanılan Türkçeye ilişkin olarak dilimizin ses özelliklerinin dikkate alınmadığı, yazım kurallarının ihmal edildiği, kelime ve cümle yapılarına uyulmadığı bulgularına ulaşmışlardır. Dolayısıyla da araştırmaların genel sonucu internet ortamında Türkçenin özensiz kullanıldığıdır.

Önce kelimelerden sesli harfleri kaldıran sonra da sosyal medyada kendilerine özgü bir dil geliştiren gençleri anlamak için bu dilin şifrelerini çözmek gerekmektedir. Gençlerin kullandığı bu "sosyal dil" Türkçe'nin yozlaşmasına, ortak dilin ortadan kalkmasına yol açmakta mıdır? Bu soruya verilen yanıtlar açısından akademisyenlerince görüş ayrılıkları yaşanmaktadır.

Gençlerin, kısaltmalarla dolu dillerini yozlaşma olarak nitelendiren Yaşar Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Reklamcılık Bölümü öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Ayda Sabuncuoğlu, eski kuşakların gençleri anlamakta zorlandığını belirtmektedir. Sabuncuoğlu, bu düşüncesini şu sözleriyle ifade etmektedir. "Sosyal medyanın hayatımıza girmesiyle bir bakıma ortak dilimiz gitti, yerine yalnızca gençlerin anlayabildiği bir dil daha doğdu. Dildeki yozlaşmanın bir an önce önüne geçilmesi gerekiyor".

Bilgi Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Tasarımı ve Yönetimi Bölümü öğretim üyesi ve Sosyal Medya Uzmanı Yrd. Doç. Dr. Erkan Saka ise dilin sürekli evrilen bir şey olduğunu ve bunun da olumsuz olarak görülmemesi gerektiğini ileri sürmektedir. Dilde yaşanan bu dönüşüme tepki duymak yerine ayak uydurmak gerektiğini vurgulayan Saka, "Yasaklamak ve engellemekten çok alternatif kelimeler, kavramlar bulmak, gençlerin dil kullanımını inceleyecek araştırmalar yapıp stratejiler geliştirmek gerekir" şeklinde görüş bildirmiştir (<https://www.haber-turk.com/gundem/haber/1179712-genclerin-dilini-anlama-kilavuzu>).

Gerçekten de dilin değişmesi ve gelişmesi kaçınılmazdır. Çünkü dil insandan ayrı değil tam tersine onunla var olan canlı bir yapıdır. Önemli olan dilde; özden kopuşun ve deformasyonun olmamasıdır. UNESCO'nun günümüzde yeryüzünde konuşulan diller konusunda yaptırdığı araştırmalar sonuçların çok vahim olduğunu ortaya koymaktadır. Konuşulan ortalama 6.000 dilin yarısından fazlası ölümle yüz yüzedir. Her 14 günde bir, bir dil yeryüzünden silinmektedir (Tosun, 2005: 145). İnternetin sahip olduğu özelliklerden ortaya çıkan yeni iletişim sembolleri, kullanım kalıpları, jargonlar ve iletişim kodları dillerin yapısını ve işleyişini derinden etkilemektedir (Çakır-Topçu, 2005: 95). Bu etkilenme süreci sadece Türkçeye özgü değildir. Bütün diller, internet ile ortaya çıkan yeni dilsel kullanım biçimlerinin etkisi altındadır (Tattersal, 2003: 3).

Son zamanlarda sosyal medya yoluyla ortaya çıkan yeni dilsel kullanım biçimleri, teknolojinin giderlerinden en önemlisi olarak görülmektedir. Dilde meydana gelen yozlaşmalar, bunun diğer kültürel unsurlara yayılacağı gerçeği, konunun sosyolojik önemini daha da artırmaktadır. Bireylerin sosyal medyada kullandıkları dilin niteliğini ortaya koymaya çalışan araştırmalar incelendiğinde genellikle Facebook, MSN ve forum kayıtları, Twitter içerikleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.

Konuyla ilgili olarak; Aktaş ve Şentürk (2014: 416), "Sosyal Medyada Kullanılan Türkçenin Kullanımı üzerine Nitel bir çalışma" ile Twitter'da kullanılan dilin deformasyonunu incelerken; Temur ve Vuruş ise "İnternet (Genel Ağ) Ortamında Türkçenin Kullanımına İlişkin Bir Çözümleme" adlı araştırmada MSN ve Facebook yazışmalarını incelemiştirler.(2009: 235) Yaman ve Erdoğan ise internet kullanımının Türkçeye etkilerini belirlemek amacıyla İnternet ortamında MSN ve forum kayıtlarından elde edilen bulguları incelemiştirler (2007: 242-245).

Günümüzde tüm dünyada akıllı telefonlarda kullanılan ve ücretsiz mesajlaşma programı olan WhatsApp Messenger da mesajlaşma içeriklerini ele alan herhangi bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Gençlerin Whatsapp ta kendilerine özgü bir dil geliştirme çabalarını, kullanılan bu

dilin içeriklerini ve dilde meydana gelen deformasyonu ortaya koyup buna dikkat çekmek, öneriler ortaya koymak araştırmanın temel nedenlerini oluşturmaktadır.

Yöntem

Bu araştırmanın amacı; tüm dünyada ve gençler arasında çok yaygın biçimde kullanılan anlık mesajlaşma uygulaması Whatsapp Messenger'daki Türk diline dair kullanım yanlışlıklarını tespit etmek; dil bilincini sanal ortama taşıma hususunda öneriler geliştirmektir.

Diğer bir amaç ise, sanalizasyon başlığı altında sanal dil ve yansımalarını tespit edip; okullarda bir çalışma grubu oluşturarak "Gençleri Anlama Kılavuzu" adında sosyal medyada kullanılan kavram, kelime ve kalıplaşmış cümlelerin ironik yanlarını broşür ya da posterler haline getirerek farkındalık yaratmaktır.

Araştırma, Doküman incelemesine (edebiyat taraması) dayalı nitel bir çalışmadır."Nitel araştırmada gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi farklı kaynaklardan elde edilen veriler, analiz edilerek sentezlenir, özetlenir ve yorumlanır."(Büyüköztürk vd., 2013).

Örnekleme

Araştırmanın örneklemini, 2018-2019 eğitim öğretim yılında Kayseri'de bir Anadolu lisesinde eğitim gören 751 öğrenci oluşturmaktadır. Örnekleme yer alan öğrencilerin 345'i Kız (%46) 406'sı Erkektir. 192 öğrenci 9.sınıf (%26), 224 öğrenci 10.sınıf (%30), 217 öğrenci 11.sınıf (%29),118 öğrenci 12.sınıf (%15) öğrencisidir.

Cinsiyet	Frekans	Yüzdeler (%)
Kız	345	46
Erkek	406	54
Toplam	751	100

Örnekleme yer alan öğrencilerin % 46'sı (345) kız , % 54'ü (406) erkektir.

Tablo-1: Katılımcıların Cinsiyetine göre frekans dağılımı

Sınıf	Frekans	Yüzdeler (%)
9	192	26
10	224	30
11	217	29
12	118	15
Toplam	751	100

Örnekleme yer alan 192 öğrenci 9.sınıf (% 26), 224 öğrenci 10.sınıf (% 30), 217 öğrenci 11.sınıf (% 29),118 öğrenci 12.sınıf (% 15) öğrencisidir.

Tablo-2: Katılımcıların Sınıflarına göre frekans dağılımı

Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın ön safhasında; örnekleme yer alan öğrencilere sosyal medya dilinden hareketle “Ana dilinizin geleceğini tehlikeli buluyor musunuz?” başlığı altında bir anket uygulandı. 751 öğrencinin katıldığı bu ankette 242 öğrenci “ortak dilin geleceği açısından bunu tehlikeli bulurken” 509 öğrenci buna ayak uydurmak gerektiğini” ileri sürmüşlerdir. Ortaya çıkan bu sonuç; “Lise öğrencilerinin sosyal medya dilini kullanırken anadillerine olan bozucu etkiyi olağan kabul etmektedir” şeklinde bir tesbitte bulunulmasına ve konuyla ilgili detaylı bir araştırma yapılmasına neden olmuştur. Bu çalışmada amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme kullanılmıştır. Araştırmaya katılacak öğrencilerin seçiminde 01 Ekim-15 Aralık 2018 tarihleri arasında Whatsapp programını etkin bir şekilde kullanmış olmaları temel ölçüt olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda şartları taşıyan, 01 Ekim-15 Aralık 2018 tarihleri arasında Whatsapp programını etkin bir şekilde kullanan 127 öğrencinin mesajlaşma esnasında kullandıkları kelimeleri, terimleri, emojileri ve kalıplaşmış cümleleri araştırmacılar tarafından kayıt altına alınmıştır. Sesli ve görüntülü arama ile görseller araştırmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Araştırmada verilerin tek soruluk bir anketle elde edilmesi; kullanılacak istatistiksel yöntemlerde bir sınırlılığa neden olmuştur.

Verilerin çözümlenmesinde ses özellikleriyle ilgili kullanımlar, kelime kullanımları, cümle kullanımları, yazım ve emoji kullanımları olmak üzere 5 farklı sınıflama yapılmıştır. Her sınıflamada alt kategorilere yer verilmiştir. Sınıflamalar sırasında Yaman ve Erdoğan’ın (2007: 242) oluşturduğu kategorileştirmeden de yararlanılmıştır. Verilerin analizinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Araştırma; Kayseri’de bir lisede eğitim gören; Whatsapp Messenger uygulamasını yoğun şekilde kullanan 127 öğrenciyle sınırlıdır.

Bulgular

Araştırmada sanal ortamda Türkçenin kullanımına ilişkin olarak 127 öğrenciye ait Whatsapp mesaj içeriklerinden elde edilen veriler; ses özellikleriyle ilgili kullanımlar, kelime kullanımları, cümle kullanımları, yazım ve emoji kullanımları olmak üzere oluşturulan sınıflamalar alt kategoriler halinde sunulmuştur.

Ses ile ilgili Yanlış kullanımlar: Ses ile ilgili yanlış kullanımlar çoğunlukla Türkçe karakterli harflerin yerine İngilizce karakterlerin kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

Türkçe Karakterli Harflerin (ç, g, i, s, ö, ü) yerine Noktasız Harflerin (İngilizce karakterlerin) Kullanımı (c, ı, g, s, o, u)

***cok uzgunum** (çok üzgünüm) ***dediğin gibi** (dediğin gibi) ***calisiom** (çalışıyorum) ***gorusuruz** (görüşürüz) ***kafayi siyiracagim** (kafayı sıyıracağım) ***Capraz baglarim kopmus ya** (Çapraz bağlarım kopmuş ya)

Türkçe Karakterli “S”, “Ç”, “F”, “K”, “V”, “İ” Yerine İngilizce “Sh, “Ch, Ph, q,w,y” gibi harflerin Kullanımı

*Bu çocuk ne kadar da **sheker** yauvvvvv (Bu çocuk ne kadar da şeker yav.)

*Bak bidaaa beni **eleshtirmee** (Bak bir daha beni eleştirme.)

*Saclarim **shekil**, önümden **chekil** (Saçlarım şekil, önümden çekil.)

***Türkhce** (Türkçe) ***Eliph** (Elif) ***ewe gitmemiz gerek** (Eve gitmemiz gerek.)

*bariz **belly** (Bariz belli.) ***bı** doly odevim **war** (Bir dolu ödevim var.)

* **Qhanqa** sorma **walla** oluym (Kanka sorma vallahi ölüyorum.)

* **çok mütewazısın** bu konuda ^ **mersy** bebgimm© bnde sana öluurm ulennnnn© (Çok mütevazısın bu konuda, mersi bebeğim bende sana ölürüm lan)

Kelime sonundaki kullanılmayan sessiz harfler (r,y)

***bi sürü** (bir sürü), ***bisi** (bir sey), ***bi de** (bir de) , ***Seni nasıl ösledim bi bilsen?**
(**Seni nasıl özledim bir bilsen.**) ***Chizerim bi daha** olmasın(Çizerim bir daha olmasın)

***ii walla** (İyi vallahi) * **bana öle dio** (Bana öyle diyor)

Türkçedeki “Ğ” Harfinin Kullanılmaması ya da Yerine “Y” Harfinin Kullanılması

***yamura** yakalandımm (Yağmura yakalandım) ***annecim, babacm** sizleri çok sewiy-
rum (Anneciğim, babacığim sizleri çok seviyorum) ***bişi** yaptım yoq(Bir şey yaptığım yok)

***Bebeyim** benim (Bebeğim benim) *Eline **salık** çok **beyendim** (Eline sağlık çok beğen-
dim)

***Eyitim şart (Eğitim şart)** ***Öylen** buluşah (Öğlen buluşalım)

Kelimelerle İlgili Yanlış Kullanımlar

Yazışmalarda ünlü ve ünsüz harflerin yazılmaması, bazı harflerin simge, sembol ve rakamlarla yazılması, duygu halleri yerine smiley kullanılması, harflerin yazımındaki farklılıklar, klişeleşmiş kelimelerin kullanılması, Türkçe ve İngilizce kelimelerin birlikte kullanılması ve kelimelerde yapılan Türkçe ve İngilizce kısaltmalar, kelimelerle ilgili yanlış kullanımlar olarak ön plana çıkmaktadır.

Kelimelerdeki Ünlü Harflerin Yazılmaması

***Snn** (senin) ***bnm** (benim) ***zmn** (zaman) ***smd** (şimdi) **blmm olee** (bilmem öyle),
***bn kçr** (ben kaçır), ***kdr** (kadar) ***msj** (mesaj) ***drs** (ders) ***hyr** (hayır) ***snr grşrz** (sonra görüşürüz) ***dşrdn grndğü gbi dğl hçbrşy htrlamyrm** (Dışarıdan görüldüğü gibi değil hiçbir şey hatırlamıyorum)

Kelimelerdeki Bazı harfleri Simge ve Rakamlarla Yazma

***s=\$** ***i=!** ***a=@/** ***e=€/** ***c=©** ***r=®** **et=@**

***h€@qe\$!n d€@d!n€ d€@m@n ol@m@m** (Herkesin derdine derman olamam)

*Anne **@’li** pilav kaldı mı **?** (Anne etli pilav kaldı mı?)

*Hayır, hepsini **A 1000 7 ☺** (Hayır hepsini Abin Yedi)

*Baq şindi **2leme** düştüm **ca** (Bak şimdi ikileme düştüm)

***100üğünü** takmıyorsun artık, hayırdır? (Yüzüğünü takmıyorsun artık, hayırdır?)

Emoticonları Kullanma

*(**_**) **:-C TT TT . 12X@>--->--- ss** (Beni affet. Gerçekten çok üzgünüm, gözyaşları içindeyim. Sana bir düzine gül yolluyorum. Seni seviyorum.)

H :^o :@)! [-(... ABV (Hayır yalancı domuz! Seninle konuşmuyorum... Allah belanı versin!)

***:-)(-:^_^**(Evlendik, mutluyuz)

Yukarıda yer alan emoticonların evrensel bir anlam taşıdıkları söylenebilir. Ancak her kültürde, her toplumsal yapıda emoticonları kullanmanın (her ne kadar anlamları aynı ya da benzer olsa da) farklı kültürel kodları da olabilir.



Görsel ;"https://www.hurriyet.com.tr/gundem/dijital-dil-devrimi-22719846 "adlı siteden alıntılanmıştır.

Resim-1.Emoticonlar ve anlamları

Duygu hallerini Belirtmek İçin Harfler Yerine Smiley Kullanma

- * :)(Gülen Smiley) * :((Üzgün Smiley) * : P (Dilini çıkaran smiley) * : D (Gülen smiley)
- * : O (Şaşkın smiley) * 8) (Gözlüklü gülen smiley) * 8 | (Gözlüklü Tebessüm Eden smiley)
- * >:((Ağlayan Smiley)
- ! Smiley (smile) ifadesi örneklemede yer alan öğrenciler tarafından kullanılan bir ifadedir.

Kelimelerdeki Ünsüz Harflerin Yazılmaması

- ***dusunuorum** ama bir türlü **bulamıyorum**.(Düşünüyorum ama bir türlü bulamıyorum)
- ***özlüorm** seni olum.(Özlüyorum seni oğlum)
- ***ii diosam iidir** (İyi diyorsam iyidir)
- ***öle bişey** (Öyle bir şey)
- * **tetit ediorum sei** bnm **sewdiimden** uzaq durjaksın >:((Tehdit ediyorum seni benim sevgilimden uzak duracaksın)

Kelimelerdeki Harflerin Yazımındaki Farklılıklar (Z-S, V-F, D-T)

- * naberr **güsellik?** ***lutven tikat etin** (Lütfen dikkat edin)
- ***ayçiçeeem** (ayçiçeğim) ***bebeeeem** (bebeğim) ***Nassın sefqilim?** (Nasılsın sevgilim?)
- ***la ortaaamm acaip bahmıssım** (Lan ortağım acayip bakmışım)

Klişeleşmiş Kelimeler

- ***Selfie (öz çekim)**: Kendi fotoğrafını çekmek.
- ***Troll**: Zarf atmak, yem atmak.

- ***Stalklamak:** Bir kişinin her yaptığını “gizli” takip etmek
- ***“R” yapmak:** Geri adım atmak
- ***tb:** Geçmiş zaman olur ki...
- ***Caps:** Görsele uygun altyazı yazmak
- ***Mentionlamak:** Bir ileti içerisinde bir ya da daha fazla kullanıcının adını kullanmak.
- ***Like etmek:** Herhangi bir paylaşımı beğenmek.
- ***Pokelamak:** Dürtmek anlamına gelmektedir.
- ***Vol:** Karşı tarafın profilinde bir paylaşımında bulunmak.
- ***DM (direct message):** Sosyal medyadaki mesaj servisi.
- ***Fenomen:** Sosyal medyanın büyük bir bölümü tarafından takip edilen kişi.

Türkçe İngilizce Kelimelerin Birlikte Kullanılması

- *tmm cnm **oky** (Tamam Canım Okey) *bugun **free** takılaq (Bugün ayrı takılalım)
- *saçların çok **cool olmuss** (Saçların çok güzel olmuş)
- ***Wc** deydim duymamışım.(Tuvaletdeydim duymamışım)
- *Sen de her zaman **pcdesin** (Sende her zaman bilgisayardasın) *Pes'in **Demosu** Var Bende (Pes oyununun ücretsiz sürümü var bende)

Kelimelerde Yapılan Türkçe ve İngilizce Kısaltmalar

- ***Bro:** Yakın olunan, kanka denilen insanlara kullanılan hitap. ***K.b:** Kusura bakma
- ***Popi:** Popüler olan kişi ***Aeo:** Allah'a emanet ol ***Kib:** Kendine iyi bak ***Tşk:** Teşekkürler
- ***Tm, oke:** Tamam ***Grş, by, bb:** Görüşürüz ***Öpt, mck:** Öpüyorum ***Asqm:** Aşkım ***SÇS:** Seni Çok Seviyorum ***S.a.:** Selamün Aleyküm ***Kont:** Kontörüm yok ***X:** Sır vermem ***S:** Kafası karışmış ***I:** İlgisiz

- ***LOL /Laughing out loud:** Sesli gülmek
- ***BRB /Be Right Back:** Hemen döneceğim
- ***BTW/(By the Way:** Bu arada
- ***RIP /Rest In Peace:** Huzur içinde yatsın
- ***VIP /Very Important People:** Çok Önemli İnsan
- ***ASAP /As Soon As Possible:** Mümkün olduğunca çabuk

Cümlelerle İlgili Yapılan Yanlışlıklar:

Araştırmada incelenen yazışmalar içerisinde; aynı anlamlara gelen sözcüklerin kullanılması, günlük konuşma dilindeki terimlerin kullanılması ve vurgulanmak istenilen sözcüğe dair yanlış kullanımlar, cümlelerle ilgili yapılan yanlışlıklar olarak ortaya çıkmaktadır.

Aynı anlamlara gelen sözcüklerin kullanılması

- ***Örneğin** misalen ***Full** dolu ***ben** şahsen **kendim** ***kendimi** intihar edeceem
- ***bari** hiç olmasa * **aynen** olduğu gibi **katılıom**

































Günlük Konuşma Dilindeki Terimlerin Kullanılması



















- ***herıd yany** bebeym Mjk (Herhalde yani bebeğim muck)
- ***nbr laa** adamım? (Ne haber adamım?)
- ***nossun** işte öle takılıyos (Ne olsun işte öyle takılıyoruz)
- ***Şşşşt** ufak at yaa ☺ (Şit ufak at ya)
- ***Walla** doğru diyon **gadasını** aldım (Vallahi doğru söylüyorsun gadasını aldığım)

Duygu Durumunu İfade Etmek İçin Kullanılan Kelimeler

- * bulusalımmı çirkinördekyavrusu **muahahaaaaa** ***hehhehe** oldu baskaemrin
- * **bööööööeeee** kuscam şimdi kaçta ***muckxx** hadi yaylanmnn
- ***heheeeheytttttttt** yaptım valla ***peehhhhhhhh** bumuydu
- ***ıııııııııı** fitil oldum yaa

Emojilerin Anlamları ve Kullanım Örnekleri

-  GÜLEN EMOJİ-ehehehe şeklinde belirtilir. X:kAnka ciddi olamassın.  
-  32 DİŞ GÜLEN SURAT EMOJİSİ-nihehehehe şeklinde belirtilir.
-  GÜLEN MUZİP EMOJİ X:“Şimdi sen benim sevgilim olsan ne eğlenirdik hee.” 
-  ANLAT KANKA DİNLİYORUM EMOJİSİ
X:Gardas sende fizik notu varmı Y:Var gardasda yazım çötü okuyaman
X: hımm, yine de sağol 
-  OHA FALAN OLMA, DUMURA UĞRAMA DURUMUNU ANLATAN EMOJİ
X: Kanka hocaaa resmen işlemedi konuyu sorduyaaa 
-  TRİP ATIYORUM EMOJİSİ-X:hththth gelmesen gelmee   
-  GÜLMekten YARILAN, YERLERE YATAN EMOJİ-X:Kanka zuahhhahaha gülmekten sandalyeden yuvarlandım ya çok komik. Y:Enes gerçekten Firdevs'in önünde mi düştü zuhahahah
  
-  AŞIRI DERECE ÜZÜLMÜŞ EMOJİSİ- X:    Y:Oha kanki anlat noldu 
- HASTAYIM EMOJİSİ- X:Ölüyommmmm askımmmm  Y:Kötüye bişeyy olmass
-  COOL EMOJİ- X: Benim ortalamam zaten yüksek hiç kendimi yoramam  
Y:Ben gircem telafiye
-  UYUYORUM EMOJİSİ- X:Saat 3 oldu..  Y: İii geceler yarın gorusurus
-  BAKAKALMIŞ-ŞAŞKIN EMOJİ – X:Olummm nasıl olur ben senden kopya çektim 90 aldım sen 65 aldım diyonn Y: Valla bende anlamadım 
-  TEHDİTÇİ ŞEYTAN EMOJİSİ:-X Bu saatten sonra herkez ayanı dengassımm 
-  MELEK EMOJİSİ- X:Bu neyaa Ancelina Culi gibi barış elçisi olduk okulda. 

-  YALANCI EMOJİSİ- X: heee heee 100 alacakmıs. Pinokyo gibisinn 
-  PARAGÖZ EMOJİ- X:Kimseye 5 kuru vermess ooo Y:Ali Ağaoğlu gibi ne olacak pinti iştee   
-  KİLİTLİ AĞIZ EMOJİSİ- X:Şana bişi söyleceem ama aramızda kalacak Y:Neymiş bilader sööle benden laf çıkmaz 
-  DÜŞÜNEN EMOJİ- X:Acaba tıfn olmasaydı nassı vakit geçirirdik? Y:   
-  HAPŞURAN EMOJİ-X: Kanki niye gelmdn okula Y:    X:Geçmiş olsun
-  SİNSİ ŞEYTAN EMOJİSİ- X: Beyyylerrr; Alttan aldık yeteri kadar, bu saatten sonra herkes ederi kadar. 

Sonuçlar ve Tartışma

Bu araştırmada, gelişen teknolojinin insanların hayatlarını kolaylaştırması ve bir bakıma da başta anadilleri olmak üzere, değerlerine ve diğer kültürel unsurlara yönelik olarak yaptığı olumsuzluklar sanalizasyon başlığı altında incelenmeye çalışılmıştır. Sanal Dil olarak ortaya çıkan bu yeni iletişim modeli hem ortak dilin varlığını tehlikeye itmekte hem de genç-yaşlı kuşak iletişimini sekteye uğratabilir. Teknolojiyi sıkça kullanan liseli öğrenciler, kendi dilleri olan Türkçeyi kullanma konusunda özensiz davranmaları sonucu sanal ortamda anlaştıkları ancak standart dil kullanımından oldukça uzak dijital bir dilin oluşmasına neden olmuşlardır.

Araştırma sonuçları, örneklemde yer alan lise öğrencilerinin Whatsapp Messenger uygulamasını kullanırken Türk Diline ait imla hatalarını, yazım ve anlatım bozukluklarını sıklıkla yaptıklarını göstermektedir. Daha çok bu mecrada kullandıkları dilin, yazılı dilden uzak; ağız, şive ve jargonların etkisindeki konuşma dili niteliğinde olduğu görülmektedir.

Liseli öğrenciler; Türkçe karakterli kelimelerin yerine İngilizce karakterleri kullanmaktadırlar. Türkçe Karakterli "S", "Ç", "F", "K", "V", "İ" yerine İngilizce "Sh", "Ch, Ph, q,w,y" gibi harfleri tercih etmektedirler. Kelime sonunda r ve y gibi sessiz harfleri kullanmamakta, kelime içinde ğ harfini ya hiç kullanmayıp ya da onun yerine y harfini kullandıkları ortaya çıkmıştır. Kelimelerdeki sessiz ve sesli harfleri kullanmadıkları gibi kelimelerdeki bazı harfleri simge ve rakamlarla yazdıkları, kelimelerde kısaltmalar yaptıkları, Türkçe ve İngilizce kelimeleri bir arada kullandıklarına rastlanmıştır. Ayrıca aynı anlamlara gelen sözcükleri, özel isimleri yanlış yazdıkları, günlük dilde kullanılan sözcükleri, bağlaçları ve soru eklerini ayrı-bitişik yazdıkları, yazışmalarında hiçbir noktalamayla kullanmadıkları, büyük küçük harfleri bir arada kullandıkları ve duygularını görsel biçimde ifade etmek amacıyla smiley ve emoji kullandıkları ortaya çıkmıştır.

Araştırma bulguları dikkate alındığında Yaman ve Erdoğan (2007) ile Temur ve Vuruş (2009)un yapmış oldukları çalışma sonuçlarıyla benzerlik taşıdığı ortaya çıkmıştır. Her iki çalışmada da; Msn, Facebook ve Forum kayıtlarında öğrencilerin yazarken kısaltma eğiliminde oldukları, İngilizce kelimelere daha çok yer verdikleri, yazı dilini rastgele ve özensiz bir şekilde kullandıkları ortaya çıkmıştır. Ancak öğrencilerin Whatsapp yazışmalarında diğer araştırma sonuçlarında tespit edilen unsurlarla beraber duygu ve düşüncülerini daha çok emojiyle, birtakım simgesel kodlarla (emoticon) anlatmaya çalıştıkları tespit edilmiştir. Bu sonuç bize,

Whatsapp'ı kullanan gençlerin az çaba sarf etme ve daha üşengeç eğilimler içerisinde olduklarını göstermektedir.

Görünen o ki teknoloji geliştikçe, yeni yeni sözcükler ortaya çıktıkça, sanal ortamda dile yönelik yanlışlıkların daha da artacağı bu nedenle de Türk Dilinin deformasyona uğrayacağıdır. Fakat dilin deforme oluşunu sadece teknolojiye indirgemek doğru olmayıp, genç bireylerin kendi dillerine sahip çıkma konusunda bilinçli hale getirilmesi gerekmektedir.

Sosyal medyada özellikle yoğun olarak gençlerin kullandığı Whatsapp ta yapılan dil yanlışlıklarını, bunun olumsuz etkilerini diğer kitle iletişim araçlarındaki yapılan yanlışlıklar gibi tespit etmek kolay değildir. Bu nedenle; liseli öğrencilerin sosyal medyada kullandıkları dilin yapısını ortaya koyarak, yaptıkları hataları gözler önüne sermek; anadillerini doğru kullanmaları hususunda farkındalıklar yaratmak önem arz etmektedir.

Unutulmamalıdır ki; bireylerin dil bilincine, sevgisine ve hassasiyetine sahip olması yasaklarla, cezalandırmalarla değil ancak etkili bir eğitim öğretim süreciyle mümkün olacaktır.

Öneriler

Araştırmanın sonuçlarından yararlanacak kurumlara ve bu tür bir araştırma yapacak kişilere aşağıdaki öneriler sunulabilir.

- İlk olarak TDK tarafından teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkan ya da yeni çıkacak olan terimlerin Türkçe karşılıklarının zamanında üretilip topluma sunulması gerekmektedir. Yine RTÜK aracılığıyla, dilimizde karşılıkları olan bu terimlerin kitle iletişim araçlarında Kamu spotu şeklinde kamuoyuna sunulması etkili olacaktır.
- İnternet olgusu ve dil gelişimi ilişkisinin kaçınılmaz olması sebebiyle özellikle Bilişim teknolojileri uzmanları ile Dil bilimcilerin birlikte hareket edip her iki konuyu bir arada ele alan çalışmalar yapmaları önem arz etmektedir.
- Liseli gençliğin yoğun olarak kullandığı bir başka mesajlaşma programı olan, kişilere özgü ve paylaşılanların süreli olduğu, gizliliğin temel alındığı "Snapchat" uygulamasıdır. Literatürde bu uygulamaya dönük olarak herhangi bir çalışma olmayışı uygulamada kullanılan dil'e dair tespitlerin ortaya konulması, ileri ki zamanlarda yapılacak çalışmalar kapsamına alınması faydalı olacaktır.
- Dil bilincinin gelişimi muhakkak ki etkili bir eğitimle sağlanacaktır. Bu nedenle sık sık okullarda; Türk dilinin gelişimine ve zenginliğine dair bilgilendirici, özendirici seminerler düzenlenmelidir. İllerdeki Rehberlik araştırma Merkezlerince Okul Rehberlik programlarına bu konu dâhil edilmelidir.
- Gençlerin sosyal medyada kullandıkları bu dilin şifrelerini çözmek, anadillerini nasıl bozduklarını gözler önüne sermek gerekir. Bu yüzden, okullarda gönüllü öğrenciler tarafından oluşturulacak bir çalışma grubuyla internet ortamında yapılan dil yanlışlıkları tespit edilip afişler ya da broşürlerle görsel olarak bilgilendirme yapılmalıdır.
- Dili sevmek, ona saygı duyup benimsemek ulusal bir değerdir. Gençlerin anadillerine yönelik özensiz davranışları direkt olarak teknolojinin bir sonucu olarak görülmemeli, o dili kullananların bilinçsiz ve kültürsüz olmalarıyla ilişkilendirilmelidir. Bu açıdan; okullarda etkili bir dil eğitimiyle birlikte Medya okuryazarlığı alanına ağırlık verilmeli konuyla ilgili olarak aileler de üzerlerine düşen görevleri yapmalıdır.

Kaynaklar

AKKAŞ, İbrahim. (2013). *Çok Yüzlü İlişkiler Açında Kimlikler ve Sanal Cemaatler*, Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü dergisi, cilt.3, ss.37-53

- AKSÜT, M., Ateş, S., Balaban, S. (2011). *İlk ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Sosyal Paylaşım Sitelerine İlişkin Tutumları (Facebook Örneği)*, Uşak Üniversitesi, Uşak.
- AKTAŞ, E., Şentürk, L. (2014). *Sosyal Medyada Türkçenin Kullanımı Üzerine Nitel Bir Araştırma*. VI. Uluslararası Türkçenin Eğitimi ve Öğretimi Kurultayı, Niğde.
- BİLEN, K. Ercan, O. Gülmez, T. (2014). *Sosyal ağların kullanım amacı ve benimsenme süreci; Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi örneği*. Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi, 3(1), 115-123.
- BİNARK, M. (2001). *Kadının Sesi Radyo Programı ve Kimliği Konumlandırma Stratejisi*, Toplum Bilim, Sayı:14, Ankara: Bağlam Yayınları
- BULUNMAZ, B. (2011). *Otomotiv Sektöründe Sosyal Medyanın Kullanımı ve Fiat Örneği*, Global Media Journal, Cilt:2, Sayı:3, ss.19-50.
- Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E.K., Akgün, Ö.E., Karadeniz, Ş ve Demirel, F. (2013). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. (14. baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- ÇAKIR, H. Topçu, H. (2005). *Bir iletişim dili olarak İnternet*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 19 (2), 71-96.
- ÇALIŞKAN, M., Mencik, Y. (2015). *Değişen Dünyanın Yeni Yüzü: Sosyal Medya*. Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi (2015): 254-277
- ÇETİN, E. (2009). *Sosyaliletişim ağları ve gençlik. Facebook örneği* <http://idc.sdu.edu.tr/tammetinler/bilim/bilim15.pdf> adresinden alınmıştır.
- DEMİREL, F. (2011). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara
- FIRAT, M. ve Keskin Ö., Nilgün (2015). *Temel Bilgi Teknolojileri I, (5. Ünite)*, Anadolu Üniversitesi Yayını, No: 3190, Eskişehir.
- GOFFMAN, E. (2014). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. (B. Cezar, Çev.) Metis yayınları
- HAZAR, M. (2011). *Sosyal Medya Bağımlılığı-Bir Alan Çalışması*, İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi, Sayı: 32, ss.151-175.
- TATTERSAL, A. (2003). *The Internet and French Language*. Center for Language in Education Occasional Papers, University of Southampton, ED:477228.
- TEMUR, T. Vuruş, N. (2009). *İnternet (Genel Ağ) Ortamında Türkçenin Kullanımına İlişkin Bir Çözümleme*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 12(22).
- TOSUN, C. (2005). *Dil Zenginliği, Yozlaşma ve Türkçe*. Journal of Language and Linguistic Studies, 1 (2), 136-153.
- TUNÇ, A. (2010). *Tarihi Miras ve Güncel Beklentiler Arasındaki Türkiye*. 23. Türk -Alman Gazetecilik Semineri. Medya ve Bilgi Kirliliği, Ankara
- VURAL, B. Akıncı, Bat, M., (2010). *Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya*: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi'ne Yönelik Bir Araştırma, Journal of Yaşar University, sayı 5, s.3348-3382.
- YAMAN, H. Erdoğan, Y. (2007) *İnternet kullanımının Türkçeye etkileri: Nitel bir araştırma*, Journal of Language and Linguistic Studies Vol.3, (2) 237-249.
- YÜKSEL, H. (2014). *İnternet Gazeteciliğinde Bilgi Kirliliği Sorunu*. Atatürk İletişim Dergisi (2014): 125-138

İnternet Kaynakları

T.C Anadolu Üniversitesi Yayını,

<https://www.anadolu.edu.tr/uploads/anadolu/ckfinder/web/files/BIL101U.pdf>

Araştırma, Journal of Language and Linguistic Studies Vol.3, (2) 237-249.

Erişim tarihi: 20.12.2018 16.00

Dijitalajans,

<http://www.dijitalajanslar.com/internet-ve-sosyal-medya-kullanici-istatistikleri-2017/>

Erişim tarihi: 13.12.2018 15.10

Habertürkgazetesi,

<http://www.haberturk.com/gundem/haber/1179712-gencligin-dilini-anlama-kilavuzu>

Erişim tarihi: 08.11.2018 21.10

Memurlarnet,

<https://www.memurlar.net/haber/689265/btk-dan-sosyal-medyaya-selam-olsun-kampanyasi.html> Erişim tarihi: 02.01.2019 22:10

Yellow Ajans,

<http://www.yellowajans.com.tr/turkcede-emojilerin-anlamlari.html>

Erişim tarihi: 02.01.2019 18.40

Webmaster Portalı,

<https://wmaraci.com/nedir/sosyal-ag>

Erişim tarihi: 13.12.2018 15.20

İdea Dergi,

<http://www.ideadergi.com/sanal-tepkiler-buyuk-etkiler/>

Erişim tarihi: 13.12.2018 15.20

2019 YILI ARTVIN İLİ VE İLÇELERİ YÜZEY ARAŞTIRMASI

DERLEME MAKALESİ

Dr. Öğr. Üyesi Osman AYTEKİN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü

aytekinosman@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-1145-8290

Gönderim Tarihi: 04.05.2020 Kabul Tarihi: 23.06.2020

Alıntı: AYTEKİN, Osman (2020). "2019 Yılı Artvin ili ve İlçeleri YüzeY Araştırması" *AHBV Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (2) 75-92.

Bu çalışma, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü'nün 14 Haziran 2019 tarih ve 491146 sayılı ve Proje No: YA010801 "Artvin İli ve İlçelerinde Orta çağ ve Sonrasına Ait Türk Dönemi Eserleri"ne yönelik yüzeY araştırmasına ilişkin onay doğrultusunda ve söz konusu alanlarda; Bakanlık temsilcisi olarak Kars Müze Müdürlüğü uzmanı Bilal YETİM gözetiminde ve başkanlığımdaki ekipçe 16.07.2019-28.07.2019 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Araştırma, Türk Tarih Kurumu Başkanlığı'nın maddi destekleri ile yürütülmüştür. Başkanlığımdaki araştırmaya, Dr. Öğr. Üyesi Turgay BEYAZ, Dr. Öğr. Üyesi Zehra ÖZBULLUT, Öğr. Gör. Yunus Emre AYTEKİN ve Fatih GÜLTEKİN iştirak etmişlerdir. Ayrıca, Sanat Tarihçisi Fatih KARACA ile Yeşilköy Köyü ve Küre Köyü'nden yer gösteriminde vatandaşlar eşlik etmişlerdir. Arazi çalışmaları, Artvin İl Çevre ve Şehircilik Müdürlüğü'nden temin edilen araçla sağlanmıştır. Söz konusu izinlerinden dolayı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü'ne, maddi destekleri için Türk Tarih Kurumu Başkanlığı'na, Bakanlık temsilcimize, ekip arkadaşlarıma, Artvin İl Çevre ve Şehircilik Müdürlüğü'ne ve fedakâr kaptanımız Savaş Aydemir'e çok teşekkür ederim.

ÖZ: Bu makale; Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi adına, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığımızın izinleri ve Türk Tarih Kurumu Başkanlığının maddi destekleri doğrultusunda, başkanlığımdaki ekip tarafından, "Artvin İli ve İlçelerine Yönelik YüzeY Araştırması" çerçevesinde elde edilen verilerden oluşturulmuştur. Bir kısmı ilk kez tespiti yapılan söz konusu taşınmaz kültür varlıkları; Artvin Merkez İlçe başta olmak üzere Hopa, Kemalpaşa, Borçka, Murgul ve Yusufeli ilçelerinde, toplam 16 adet Orta çağ'dan Osmanlı dönemi sonuna kadar uzanan süreçteki manastır, kilise, şapel, kale, cami ve köprü gibi yapılardan oluşmaktadır 1997 yılından beri yörede sürdürdüğümüz incelemeler göstermiştir ki, küçük bir coğrafyada, zengin sayılabilecek oranda taşınmaz kültür varlığı potansiyeli bulunmaktadır. Bu da bize, Orta Çağ'dan beri kırsal mimari geleneğin, mevcut topografyasına uygunluk içerisinde geliştiğini doğrulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Artvin, Manastır, Kale, Cami, Kırsal Mimari.

Surface Research on Artvin Province and its Districts in 2019

ABSTRACT: This article is composed of the data from the "Surface Survey on Artvin Province and Its Districts", conducted by the team led by me on behalf of Van Yuzuncu Yil University and with the kind permissions of Ministry of Culture and Tourism of Turkish Republic and the financial support of the Turkish Historical Society. The number of the immovable cultural assets in question, some of which have been determined for the first time, is 16, mainly in the Central District of Artvin, and in the districts of Hopa, Kemalpaşa, Borçka, Murgul and Yusufeli. They consist of structures such as monasteries, churches, chapels, castles, mosques and bridges dating back to the period from the Middle Ages to the late Ottoman period. Our investigations, which have been carried on by us in the region since 1997, show that in a small geography there is a potential for a wealth of immovable cultural assets. This finding shows us that since the Middle Ages, rural architectural tradition has developed in accordance with its current topography.

Key Words: Artvin, Monastery, Castle, Mosque, Rural Architecture.

Giriş

Artvin, Doğu Karadeniz Bölgesi'nin en doğu ucunda yer almakta olup, Gürcistan Cumhuriyeti ile komşuluğu bulunan; Arhavi, Hopa ve Kemalpaşa kıyı şeridinde, Artvin Merkez, Borçka, Murgul, Ardanuç, Şavşat ve Yusufeli ilçeleri ise iç kısımda olmak üzere 9 ilçeye sahiptir.

İlin tarihsel geçmişi Eski Çağlara kadar götürülmeye çalışılsa da eldeki verilerin ekseriyeti Orta çağ dönemine aittir. YüzeYdeki verilerden yola çıkarak Orta çağda zengin bir Hıristiyan kültürünün varlığı dikkat çekmektedir. 16. Yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı

İmparatorluğu içinde yer almaya başlayan bölge, 1878'de biten Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Çarlık Rusya'nın işgaline uğramış ve 7 Mart 1921 yılında tekrar ana vatana kavuşma şansını yakalamıştır.

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi adına 1997 yılında başlattığımız Artvin İli ve İlçelerine yönelik Yüzey Araştırmaları, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın izinleri ve Türk Tarih Kurumu Başkanlığı'nın kısıtlı destekleri ile yürütülmektedir. Bu bildirin içeriği, 2019 yılında yapılan Yüzey Araştırmalarına ait incelemelerine dayanmaktadır.

Bu bildiri; bir kısmı ilk kez tarafımızca belgelenen taşınmaz kültür varlıklarından oluşmakta olup, ağırlıklı olarak Artvin Merkez ilçesine ait köylerde olmak üzere; Hopa, Kemalpaşa, Borçka, Murgul ve Yusufeli ilçelerine ait toplam 16 adet Orta çağ'dan Osmanlı dönemi sonuna kadar uzanan farklı işlevlere sahip taşınmaz kültür varlığının hava fotoğraflarıyla desteklenmiş biçimde anlatımını içermektedir.

Bir kısmı daha önceki araştırmalarımız sırasında tespit ve incelemeleri yapılmış olmakla birlikte, güncel durumlarının belirlenmesi ve ulaşılabilecek mümkün olmayan kale yapılarının uzaktan da olsa ilk kez drone ile çekilmesi bizim açımızdan çok faydalı olmuştur.

Artvin Merkez İlçesi

Aşağı Maden Köyü Camii: Kare planlı olan camiye, yaklaşık 120 cm yüksekliğindeki 6 basamaklı bir merdiven ile giriş sağlanmaktadır. Caminin dış cephe duvarlarının kalınlığı 80 cm ile 100 cm arasında değişiklik göstermekte olup, duvarlar yöreye ait kaba yonu taşları kullanılarak örülmüştür. Kahverengi, gri, kiremit rengi ve devetüyü renklere sahip taşlar arasında derz dolgu bulunmaktadır. Caminin kuzeyinde iki katlı son cemaat yeri; kuzeybatı köşesinde ise tek şerefeli, üzeri sac ile örtülü fazla yüksek olmayan bir ahşap minaresi bulunmaktadır. Son cemaat yerinden camiye girişte ceviz ağacından yapılmış, yaklaşık 180 cm yüksekliğinde ve 100 cm genişliğinde, üzerinde oyma tekniğinde yapılmış bitkisel motifler bulunan çift kanatlı bir kapı bulunmaktadır. Alt katta, bayanların namaz kılmış olduğu üst kattaki mahfil bölümünü taşıyan 2 ahşap direk bulunmaktadır. Bu direklerle mahfil bölümünde bulunan 6 adet ahşap direk üzerinde oyma tekniği ile yapılmış zengin bitkisel ve geometrik süslemeler bulunmaktadır. Caminin tavanında, merkezde ahşaptan yapılmış bir sekizgen süsleme mevcuttur. Sekizgenin içi sarı, turuncu ve kahverengi boyayla boyanmıştır. Yapı, 40.99249840 Enlem, 41.83652680 Boylam, 240 Ada ve 7 Parsel üzerinde yer almaktadır.

Caminin kitabesi bulunmadığından yapım tarihi net olarak bilinmemekle birlikte, yapım tekniği ve bölgedeki diğer camiler de göz önünde bulundurulduğunda 1830'lu yıllardan sonra yapılmış (19. yy.) Osmanlı dönemi camilerinden olduğu düşünülmektedir.

Caminin tamamen ahşap olan tavanı, çatıdan su aldığından tavan ahşaplarında şişme ve renk değişiklikleri belirgindir. Ayrıca caminin güney cephe duvarı da çatı gibi su aldığından, cephe duvarı üzerinde siva dökülmeleri ve renk değişiklikleri göze çarpmaktadır. Camide ivedi olarak çatı bakımının yapılmasına ve gerekli tedbirlerin alınmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Trabzon Vakıflar Bölge Müdürlüğü tarafından köklü bir restorasyona tabi tutulması için ön projelendirme çalışmaları yapılmış ise de henüz uygulamasına başlanmamıştır.



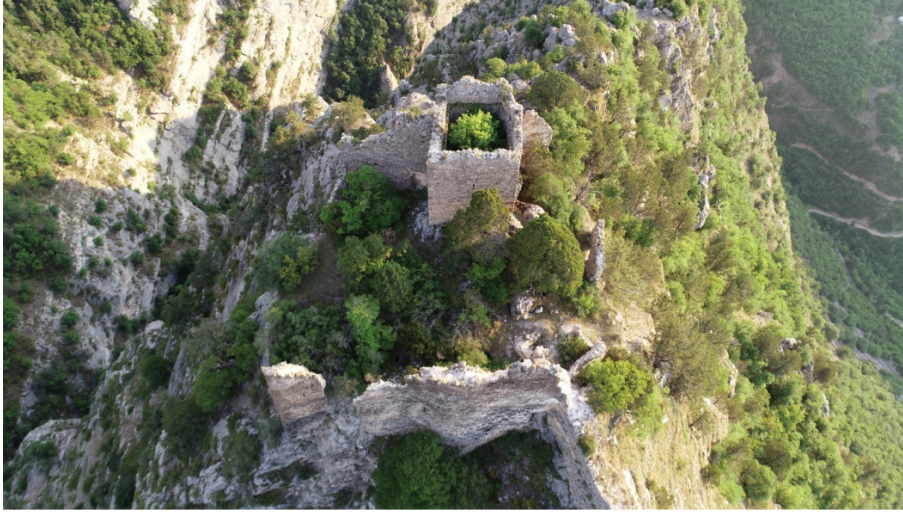
Yukarı Maden Köyü (Yukarı Hod-Tanzagara Mezrası) Kalesi: Kale sur duvarları genellikle temel seviyesinde ve yer yer 1-2 metre yüksekte iken, kalenin gözetleme kulesi ise yaklaşık 6 metre yüksekliğinde olup, sur duvarlarına göre daha sağlam olarak günümüze ulaşmıştır. Sarp ve engebeli bir tepe üzerinde yer alan kaleye yol olmadığından ulaşım mümkün olamamıştır. Kalede sadece uzaktan fotoğraflama çalışmaları yapılmış, ulaşımı mümkün olmadığından ayrıntılı çalışma yapılamamış ve koordinatı alınamamıştır.



Derinköy Köyü Kilise Kalıntısı: Kilise, köyün Soğuksu mahallesinde yer almaktadır. Kilise önemli ölçüde tahribata uğramış, doğu duvarı nispeten ayakta, batı duvarının yaklaşık 1/3 ü ayakta, kuzey ve güney cephe duvarları ise tamamen yıkılmış olup, bu cephelerde sadece temel seviyesinde duvarlar gözlemlenmiştir. Kilisenin ayakta kalan duvarlarında küçük ve orta boy kesme taşlar iç ve dış yüzeylerde kullanılmış, araları ise dolgu taşlarla kireç harcı kullanılarak doldurulmuştur. İç cephe duvarları üzerinde sıva vb. herhangi bir kaplama kullanılmamıştır. Kilisenin ayakta kalan duvarları üzerinde yoğun bitki örtüsü bulunmaktadır.



Okumuşlar (Boselt) Köyü Kalesi: Sarp ve oldukça engebeli bir kayalık üzerinde yer alan kale önemli ölçüde sağlamdır. Kale duvarları küçük ve orta boy düzgün kesme taşlar kullanılarak inşa edilmiş ve taşlar arasında kireç harcı kullanılmıştır. Kalenin kuzey sur duvarları üzerinde tüm vadiye hâkim bir gözetleme kulesi bulunmaktadır. Sur ve burç yükseklikleri yer yer 10-12 metreyi bulmaktadır. Kalede sadece uzaktan fotoğrafı çalışmaları yapılmış, ulaşımı mümkün olmadığından ayrıntılı çalışma yapılamamıştır. Yapı, 41.08260516 Enlem, 41.88538200 Boylam, 106 Ada ve 26 Parsel üzerinde yer almaktadır.



Ortaköy (Berta)-Duganala Mezrası Parehi Manastırı: Önceki yıllarda belgeleme çalışmaları yapılmış olan manastır ve mağara yerleşiminde bu yıl sadece fotoğraflama çalışmaları yapılmış ve manastırın son durumu tespit edilmiştir. Alanda iki kilise ve mağara altında mekânlar mevcuttur. Manastır yakınlarına gitmek mümkün olmadığından yaklaşık 700 metre uzaktan fotoğrafları çekilmiş, ancak ulaşmak mümkün olmadığından koordinat alınamamıştır.



Ortaköy Köyü Kilise-Camii: Kilise oldukça sarp ve dik bir kayalık üzerinde ve tüm vadiye hâkim bir konumda inşa edilmiştir. Dikdörtgen planlı olan kilise, düzgün kesme tuf taşından inşa edilmiştir. Kilise duvarlarında kullanılan taşlar yöreye ait taşlar olmayıp, başka bir yerden getirilerek kullanıldıkları tahmin edilmektedir. Kilisenin dış duvarları oldukça sağlamdır. Kapıları kilitli olduğundan kilisenin içine girmek mümkün olmamıştır. Kilisenin etrafında mahzenler ve başka yapılara ait duvar kalıntıları da bulunmaktadır. Yapı, 41.24910044 Enlem, 41.98368798 Boylam, 415 Ada ve 1 Parsel üzerinde yer almaktadır.

Sonradan camiye çevrilerek tek şerefeli taş bir minare eklenen cami minaresinde 1958 tarihi bulunmaktadır. Ancak bu tarihin kilisenin camiye çevrilmiş tarihi mi yoksa minarenin yapım tarihi mi olduğu net değildir.

Kilisenin güneybatısında yer alan kilise ile bağlantılı başka bir yapıya ait duvarın arkasının toprak alınmak suretiyle boşaltılmış olduğu görülmüş, bu durum önceki yıllarda da yaptığımız çalışmalarda tespit edilmiştir. Söz konusu duvarın yıkılmasına sebebiyet verebilecek olan toprak boşaltma işinin ivedi olarak durdurulmasına ihtiyaç duyulmaktadır.



Alabalık (Skarotavi) Köyü Yerleşim Yeri: Artvin merkeze bağlı Alabalık Köyü sınırları içerisinde yer alan yerleşim yerinin etrafında yaklaşık 10-15 metre yüksekliğinde duvar kalıntıları bulunmaktadır. Duvarla çevrili alan içerisinde birçok mekâna ait temel seviyesinde duvar kalıntıları ile bir kilise bulunmaktadır. Ayrıca bu yerleşim yeri çevresindeki 3 tepe üzerinde benzer yapım teknikleri kullanılarak yapılmış 3 şapel bulunmaktadır. Şapellerin duvarlarında kaba yonu küçük ve orta boy yöre taşları kullanılmıştır. Kilise duvarlarında ise yöreye ait olmayan küçük ve orta boy tuf taşları kullanıldığı görülmüştür. Yapılar, 41.26333448 Enlem, 41.09614414 Boylam, 102 Ada ve 1 Parsel üzerinde yer almaktadır.



Fotoğraftan da anlaşılacağı üzere, 3 şapelden en batıda yer alan şapelin yaklaşık 40 metre kuzeyinden bir yol geçirildiği, yol yapım çalışmaları sırasında şapel benzeri bir yapıya ait temel seviyesindeki duvar kalıntısının tahrip edildiği, ayrıca yol ile alakası bulunmayan bahse konu duvarın içerisinde de (muhtemelen yol yapım çalışmaları sırasında define bulma amacıyla) kazı yapıldığı anlaşılmıştır.

Seyitler Köyü Kilisesi (Nigala Kilisesi): Düzlük bir alan üzerinde kurulan kilisenin kuzey ve güney cephe duvarları önemli ölçüde yıkılmıştır ve sadece temel seviyesinde duvar kalıntıları mevcuttur. Doğu ve batı cephe duvarları 3-4 metre yüksekliğindedir. Apsisin iki yanındaki pastaforon hücrelerinden güneyde olan sağlam, kuzeydeki ise muhtemelen yol yapım çalışmaları sırasında yıkılmıştır. Kilisenin güney cephe duvarına bitişik bir mekâna ait temel seviyesinde duvar kalıntıları mevcuttur. Yörenin yerli taşları kullanılarak yapılmış olan kilise duvarlarındaki taşlar gri, siyah ve devetüyü renkli küçük ve orta boy taşlardır.

Kilise içerisinde ve kilise duvarları üzerinde ağaçlar bulunmakta olup, bu ağaç kökleri kiliseye zarar verdiği için kilisenin korunabilmesi için ağaçların ivedi olarak kesilmesi ve köklerinin kurutulmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Yapı, 41.20062325 Enlem, 41.84376859 Boylam, 154 Ada ve 48 Parsel üzerinde yer almaktadır.



Seyitler Köyü Şapeli: Şapel, köyün Yeni Mahallesinde yer almaktadır. Şapelin sadece 2 metrelik bir duvarı ayakta olup, duvarda yörenin yerli taşı kullanılmıştır. Şapelin hemen bitişiğindeki evin sahibi tarafından şapel duvarına ekleme yapılarak odunluk yapılmıştır. Şapelde fotoğraflama ve tespit çalışmaları yapılmıştır. Yapı, 41.20635441 Enlem, 41.85534841 Boylam, 117 Ada ve 8 Parsel üzerinde yer almaktadır.



Godrahev Köprüsü: Köprü; Seyitler Köyü ile Varlık Köyü arasında, Batum-Ardahan tarihi yol güzergâhında yer almaktadır. Köprünün 3 eski taş ayağı üzeri beton ile yükseltilmiş ve üzerine beton köprü oturtulmuştur. Köprü çevresinde taş duvarlarla oluşturulmuş istinat duvarları bulunmaktadır. 3 taş ayağı haricinde diğer tüm orijinal özelliklerini kaybetmiş olan köprüde tespit ve fotoğraflama çalışmaları yapılmıştır. Yapı, 41.21018695 Enlem, 41.86450061 Boylam, 185 Ada ve 1 Parsel üzerinde bulunmaktadır.



Hopa İlçesi

Yeşilköy Köyü Kalesi (Ciha): Hopa İlçesine yaklaşık 7-8 km uzaklıktaki Yeşilköy Köyü ile Çamlı Köyü arasında oldukça yüksek bir tepe üzerinde yer alan kaleye yol olmadığından ve yoğun bitki örtüsü sebebiyle ulaşım sağlanamamış, yaklaşık 1-1.5 km uzaktan kaleyi fotoğraf-lama çalışmaları yapılmıştır. Oldukça gür bir orman örtüsü içerisinde bulunan kaleye ilişkin köylülerle yapılan görüşmede; kalenin sadece birkaç duvarının 1-2 metre yüksekliğinde ayakta olduğu, diğer duvarlarının ise yıkılmış olduğu ifade edilmiştir.



Kemalpaşa İlçesi

Kemalpaşa Kilisesi: Deniz kıyısına yaklaşık 150 metre uzaklıkta inşa edilen kilisenin etrafını çevreleyen 2-3 metre yüksekliğinde bir çevre duvarı bulunmaktadır. Kilisenin çevre duvarları kalınlığı 70-90 cm arasında olup, duvar yapımında kireç harcı kullanılmıştır. Dikdörtgen planlı olan kilisenin kuzey duvarına bitişik yaklaşık 15-20 metre yüksekliğinde bir çan kulesi bulunmaktadır. Kilise ve çan kulesi duvarlarında çakıl taşı ağırlıklı olmak üzere kesme bazalt taşları ile ateş tuğlaları kullanılmıştır.

Kilise içerisinde ve kilise duvarları üzerinde ağaçlar bulunmakta olup, bu ağaç kökleri kiliseye zarar verdiğinden kilisenin korunabilmesi için ağaçların ivedi olarak kesilmesi ve köklerinin kurutulmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca, kilisenin yaklaşık 15 metre güneybatısındaki boş araziye kamyonlarca hafriyat toprağı döküldüğü görülmüştür. Yükseklikleri yer yer 7-8 metreyi bulan bu hafriyat toprakları kilisenin silüetini etkilemekte olup, kiliseyi görmeye gelecek olan ziyaretçiler için de görüntü kirliliğine sebebiyet vereceğinden hafriyat topraklarının ivedilikle kaldırılması ve bu alana hafriyat toprağı dökülmesinin engellenmesi gerekmektedir. Yapı, 41.48864434 Enlem, 41.52839204 Boylam, 106 Ada ve 7 Parsel üzerinde yer almaktadır.



Yusufeli İlçesi

Alanbaşı (Kiskim) Köyü Kalesi: Kale köye yaklaşık 2 km uzaklıktaki bir kayalık üzerinde yer almaktadır. Kale sur duvarları yüksekliği yer yer 8-10 metreyi bulmaktadır. Kaleye çıkan yol bulunmaması ve arazinin engebeli olmasından dolayı kaleye çıkmak mümkün olmamış, kalenin tespit ve fotoğraflama çalışmaları yapılmıştır.



Murgul İlçesi

Küre Köyü Kalesi: Küre Köyünün kuş uçuşu yaklaşık 2 km kuzey doğusunda bulunan bir dağın yamacındaki kayalık tepe üzerinde inşa edilen kale, tüm vadiye hâkim konumdadır. Doğu-batı doğrultusunda uzanan kale bozuk dikdörtgen planlıdır. Doğu, batı ve güney duvarları yükseklikleri yer yer 7-8 metre iken kuzey duvarı yüksekliği ise 1-2 metre civarındadır. Küçük boyutlu yörenin yerel taşlarının kullanıldığı sur duvarlarında kireç harcı da kullanılmıştır. Kale içerisinde sıvalı bir sarnıç da bulunmaktadır. Yapı, 41.305514299 Enlem, 41.58246485 Boylam, 196 Ada ve 1 Parsel üzerinde yer almaktadır.



Akantaş Köyü Köprüsü: Kokolet Deresi üzerinde bulunmakta olan Köprü, Akantaş (Bucur) Köyü ile Korucular (Gevul) köylerini birbirine bağlamaktadır. Dere yatağının iki yanında ana kayaya oturtulmuş karşılıklı birer ayak üzerinde yükselen, yuvarlak kemerli bir yay formuna sahiptir. Köprü kemerleri düzgün kesme taştan, ayak ve diğer kısımları moloz taştan inşa edilmiştir. Köprü yaklaşık 170 cm genişliğinde ve 7,00 metre uzunluğundadır. Köprüde tespit ve fotoğraflama çalışmaları yapılmıştır. Yapı, 41.30181437 Enlem, 41.63434193 Boylam, 110 Ada ve 5 Parsel üzerinde yer almaktadır.



Borçka İlçesi

Maral Köyü İremit Mahallesi Camii: Kare planlı ve ahşap olan cami ahşap direkler üzerine oturmaktayken, köylüler tarafından bu ahşap direklerin yerine taş duvarlarla yapılmış bir bodrum oluşturulduğu ve caminin bu bodrum üzerine oturtulduğu ifade edilmiştir. Caminin 2 kanatlı yaklaşık 90 cm genişliğinde ve 1,65 metre yüksekliğinde bir ahşap kapısı bulunmaktadır. Cami içerisindeki ahşaplar ve oyma tekniğinde yapılmış bitkisel ve geometrik motiflerin üzeri kırmızı, türkuaz, yeşil, mavi, siyah, beyaz ve pembe renklerdeki yağlı boya ile boyanmıştır. Kestane ağacı kullanılarak inşa edilmiş olan caminin şerefesiz, üzeri sac ile kaplı bir minaresi bulunmaktadır. Yapı, 41.48329121 Enlem, 41.92667912 Boylam, 298 Ada ve 2 Parsel üzerinde yer almaktadır. İncelemelerimiz esnasında, hayırsever biri tarafından finanse edilen ve plan proje dışında uygulanan cephe tamiratı dikkatlerimizi çekmiştir.



Değerlendirme ve Sonuç

Artvin ili ve ilçelerinde yaklaşık 28 yıldır yapmış olduğumuz araştırmalarda çok sayıda taşınmaz kültür varlığı tespit edilerek incelenmiş ve Kültür ve Turizm Bakanlığı'na rapor edilerek, korunması gerekli taşınmaz kültür varlıkları olarak tescillenmeleri sağlanmıştır. Böylece, Artvin'in tarihsel geçmişini günümüze taşıyan somut veri niteliğindeki bu sanat yapılarının korunmaları ve gelecek nesillere miras olarak ulaşmalarının sağlanması açısından önemli bir görevi ifa ettiğimiz kanaatindeyim.

Hâlihazırda, Artvin'in Kültür ve Turizm Bakanlığı'na ait bir müzesi bulunmamaktadır. Bakanlığın diğer birimleri de, bölge müdürlükleri şeklinde il dışından faaliyetlerini sürdürmektedirler. İl Kültür ve Turizm Müdürlükleri, ancak büro işlerini ve resmi yazışmaları ilgisine havale etme yükümlülüğünde olduklarından, il bazında çeşitli boşlukların ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır.

Sonuç olarak; Artvin ili ve ilçelerinde 1997 yılı itibarı ile yapılmakta olan Yüzey Araştırmalarının önemli bir kısmı tamamlanmış bulunmaktadır. Ancak, bir araştırma sezonu içerisinde tespitini yaptığımız ve yukarıda etraflıca anlatımı yapılan taşınmaz kültür varlıklarından da anlaşılacağı üzere, bunlardan bir kısmı ilk kez bu araştırma sezonunda tespit edilmiştir. İşte bu yüzden, gelecek yıllarda da bu araştırmanın bir zaman daha sürdürülmesinin yararlı olacağı kanaatini taşımaktayız.

LACANYEN PSİKANALİTİK KURAMDA SUÇ KAVRAMI VE KLİNİK YAPILAR İLE SUÇ İLİŞKİSİ

DERLEME MAKALESİ

Arş. Gör. Dr. Burcu Pınar BULUT

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü

burcupinarbulut@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8168-0068

Gönderim Tarihi: 04.04.2020 Kabul Tarihi: 23.06.2020

Alıntı: BULUT, Burcu Pınar (2020). "Lacanyen Psikanalitik Kuramda Suç Kavramı ve Klinik Yapılar ile Suç İlişkisi" *AHBV Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (2) 93-100.

Bu derlemenin bir bölümü "5. Adli Psikoloji, 1. Adli Felsefe, 1. Adli Sosyoloji Kongresi" isimli kongrede panel konuşması olarak sunulmuştur.

ÖZ: Bu çalışma, psikanalist Jacques Lacan'ın suç kavramına dair düşüncelerini kapsamlı bir biçimde aktarabilmek için ilgili literatürü derlemeyi amaçlamaktadır. Lacanyen psikanaliz, suç eylemini ve suçu işleyen kişiyi kimliksizleştirmeden, mekanikleştirmeden "suç" kavramına yaklaşmayı hedeflemektedir. Lacan'a göre öznel nevroz, psikoz ve perversiyon olmak üzere üç klinik yapı şeklinde kategorize edilebilmektedir. Lacan'ın tarif ettiği bu klinik yapılar, öznenin Oedipus kompleksi ve kastrasyon ile nasıl baş ettiğine işaret etmektedir ve bu klinik yapılar kullandıkları temel savunma mekanizmalarına göre birbirlerinden ayrıştırılmıştır. Tarif edilen bu yapıların suçla ilişkisi ile bağlantılı olarak Lacan nevrozik yapıdaki öznelin psikotik yapıdaki kişilere kıyasla suç işlemlerinin arkasında kendini cezalandırma motivasyonunun olduğunu ifade etmektedir. Psikotik yapıdaki kişilerin ise işledikleri suça dair bir ceza beklentilerinin olmadığını, dolayısıyla da yasayı tanıyamayan bu kişileri suçlu olarak etiketlenmenin problemli bir yaklaşıma neden olduğunu belirtmiştir. Özetle; suçun kendi başına tanımlayıcı bir kategori olmadığını ve suç işleyen bir kişinin yapısının üç yapıdan herhangi birisi olabileceğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Lacanyen Psikanaliz, Suç, Nevroz, Perversiyon, Psikoz.

The Concept of Crime in Lacanian Psychoanalytic Theory and the Relationship between Clinical Structures and Crime

ABSTRACT: This study aims to review the relevant literature on the thoughts of psychoanalyst Jacques Lacan about the concept of crime to convey them comprehensively. Lacanian psychoanalysis aims to approach the concept of crime without de-identifying and to mechanizing the criminal act and the perpetrator. According to Lacan, subjects can be categorized into three clinical structures; neurosis, psychosis, and perversion. These clinical structures described by him indicate how the subject copes with the Oedipus complex and castration, and these clinical structures are separated from each other according to the fundamental defence mechanisms they use. In connection with the relationship of these described structures to crime, Lacan stated that the motivation behind neurotic individuals' committing a crime, compared to psychotic individuals, is the motivation for self-punishment. He also argued that psychotic individuals do not expect any punishment for the crime they commit and therefore labelling these people, who cannot recognize the law, as criminals leads to a problematic approach. In conclusion, it is possible to say that criminality itself is not a descriptive category and that the perpetrator can have any of these three structures.

Key Words: Lacanian Psychoanalysis, Crime, Neurosis, Perversion, Psychosis.

Giriş

Bu çalışma, psikanalist Jacques Lacan'ın suç kavramına dair düşüncelerini kapsamlı bir biçimde aktarabilmek adına ilgili literatürü derlemeyi amaçlamaktadır. Lacan insanı anlarken yapısal bir bakış açısı kullanmaktadır ve bu bakış açısı suçu ele alırken yaptığı tartışmalarda da ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada da suç başlı başına ayrı bir unsur olarak ele alınmamış; Lacan'ın nevroz, perversiyon ve psikoz olarak tanımladığı klinik yapılar bağlamında tartışılmıştır. Lacan'ın suç konusundaki fikirleri ayrıntılandırılmadan önce ise psikanalizin kurucusu olan ve Lacan'ın da teorisini geliştirirken kendisini yeniden yorumladığını ifade

ettiği Sigmund Freud'un bu konudaki fikirlerine yer verilmiştir. Böylelikle klasik psikanalitik yaklaşım açısından "suç", "suçlu", "ceza", "yasa" gibi kavramlara dair bir bakış açısı sunulmaya çalışılmıştır.

Yöntem

Bu derlemede kullanılan kaynaklara erişebilmek amacıyla elektronik veri tabanı olan Google Akademik/Scholar üzerinden konu ile ilgili makalelere, tezlere ve kitaplara erişim sağlanmıştır. Konuya ilişkin kaynaklara ulaşabilmek için "Lacan ve suç /Lacan and crime" "Freud ve suç/Freud and crime" "Nevroz, psikoz, perversiyon ve suç/Neurosis, psychosis, perversion and crime" anahtar kelimeleri kullanılmıştır. Yapılan kaynak araştırmalarında konuyla ilgili orijinal Türkçe kaynakların bulunmaması nedeniyle ağırlıklı olarak İngilizce'den Türkçe'ye çevrilen kaynaklar ve İngilizce dilindeki kaynaklar ile birlikte iki adet Fransızca dilinde kaynak kullanılmıştır. Psikanalitik literatürde eski tarihli kaynakların kullanımı uygun olduğundan dolayı yıl sınırlandırılması yapılmamıştır.

Freudyen Açından Suç Kavramı

Psikanalizi bir kuram haline getiren Sigmund Freud'un suç kavramına farklı bir yön kazandıran yazısı "Totem ve Tabu" olmuştur. Freud 1913 yılında yazdığı bu yazısında ortak yasanın (Universal Law) temelinde ilkel bir suçun olduğunu göstermek istemiştir (Salecl, 1993: 3). Freud bu çalışması ile uygarlığın ve ahlakın kökenine ışık tutabilmek için tarih öncesi çağlardaki insanın doğrudan temsilcileri olarak kabul ettiği ilkel bir kabilenin totemik kültürlerini inceleyerek antropolojik bir katkıda bulunmuştur (Jarrett, 2015: 12). Totem kural olarak tüm klanın özel bir ilişki kurduğu, genellikle bir hayvan (yenilebilen ve zararsız veya tehlikeli ve korkulan bir hayvan) nadiren de bir bitki ya da bir doğa olayıdır (yağmur ya da rüzgâr gibi). Totemin klanın ortak atası olduğuna ve ölümden sonraki hayatta koruyucu ruh olarak görev yapacağına inanılmaktadır. Klan üyeleri bu korumaya karşılık bir bedel ödemektedirler ve bu bedel; totemlerini öldürmemelerinin, tahrip etmemelerinin veya etini yemekten kendilerini alıkoymalarının kutsal bir zorunluluk olmasıdır (Freud, 1913: 6). Yasak olarak belirtilen şeyleri yapmak ise tabudur. *Tabu*, Polinezya diline özgü ve kendisiyle anlatılmak istenilenin artık sahip olmadığımız bir kavram olması nedeniyle birebir çevirisini yapmanın zor olduğu bir kelimedir. Tabunun anlamı iki yönlüdür; kutsal, kutsanmış ve aynı zamanda da tekinsiz, tehlikeli ve yasak. Freud, tabu kelimesinin tam zıttı olan "noa" kelimesinin "ortak" veya "genel olarak erişilebilir" anlamına gelen bir kelime olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla da tabu, yalnızca kısıtlamalar ve yasaklarla ifade edilebilen, ulaşılamaz bir şeydir. Tabu yasaklarının bir temeli yoktur ve kökenleri bilinmemektedir. Ayrıca ahlaki ve dini yasaklardan farklı olarak tabu yasakları üyelerin kendi kendilerine empoze ettikleri yasaklardır (Freud, 1913: 13-14). Freud'un bu araştırması onu "ilkel horda" hipotezine götürmüştür. Bu ilkel hordada baba, gruptaki tüm kadınları kendisi için tutan, oğullarını vahşi doğaya ve ölüme terk eden bir tirandır. Sürgün edilen bu erkekler "kardeşler grubu" olarak bir araya gelip babalarını öldürmüşlerdir. Sonrasında gruplarındaki kadınları kendi aralarında paylaşmış ve işledikleri suçun üstesinden de suçluluk duygusu ile gelmişlerdir. Sonrasında babalarına yönelik işledikleri suçun kendi oğulları tarafından tekrar edilmeyeceğini garanti altına almak için kurallar ve yasaklar oluşturmuşlardır. Dolayısıyla totemin iki kuralı, "kardeşler grubunun" ilk iki kuralı olan cinayetin ve ensestinin yasaklanması ile ilişkilidir. İlk yasa dışı olarak kabul edilen bu suç, Freud'un "ilk suç/the primal crime" olarak adlandırdığı şey, tüm uygarlıkların temelinde olduğuna inandığı bir şeydir ve bu suça ait süreç her öznenin psişik dünyasında Oedipus kompleksi döneminde vuku bulmaktadır (Jarrett, 2015: 12). Freud ayrıca kural çiğneme ile suçluluk arasında ilişkiye dair yaygın bir şekilde düşünülen kural çiğnemenin suçluluğa neden olduğu yönündeki görüşün zaman zaman tersi bir şekilde işleyebildiğine de işaret etmiştir. Freud'a göre kişi kuralı suçlu hissettiği için çiğnemekte; en azından bir kere kuralı çiğneyerek suçluluğuna gerçek ve belirli bir nesne sağlayabilmektedir (Grigg, 2009: 112).

Lacanyen Açından Suç Kavramı

Suç konusunu anlamaya yönelik çalışmalarda çoğunlukla kişiyi suça iten ekonomik nedenler ve akran baskısı gibi dış faktörler ile kişilik bozuklukları gibi psikolojik faktörler ele alınmaktadır. Bu çalışmalarda çoğunlukla hukuk düzeni ile kişinin kurduğu ilişki odak noktasıdır. Psikanaliz ise suçun yasa ile olan ilişkisiyle ilgilenmekte, kendi başına hukuk düzeni ile olan ilişkisiyle ilgilenmemektedir (Salecl, 1993: 17). Freud'un kuramını yeniden yorumladığını belirterek kendi kuramını şekillendiren ve suç konusu üzerinde ilk tartışmalarını doktora tezinde yürüten Fransız psikanalist Jacques Lacan'ın yaklaşımında ise suç eylemi, suçu işleyen kişi kimliksizleştirilmeden ve mekanikleştirilmeden açıklanmaya çalışılmaktadır (Biagi-Chai, 2011: 89). Kişinin suç işleme sürecinde ne türden "öznel bir mantığın" devrede olduğunu anlamaya çalışmak, o eyleme itibar kazandırma amacı gütmemekte; suç eylemini okumak için bir yol arayışına işaret etmektedir çünkü eylem "konuşmaktadır" (Iffli vd., 2019: 135).

Fransızca'dan İngilizce'ye "A Theoretical Introduction to the Functions of Psychoanalysis in Criminology" olarak çevrilen yazıda, Lacan hem suçun hem de suçluların sosyolojik bağlamdan ayrı bir biçimde kavramsallaştırılmayacağını ifade etmiştir. Geleneksel veya yazılı kanunlar ya da örf ve âdete dayanan hukuk ya da medeni hukuktan herhangi birinin olmadığı bir toplumun olmadığını belirlerken, aynı zamanda bu yasaların delinmediği bir toplumun da olmadığını dile getirmiştir. Suç ve yasa arasındaki ilişki, her toplum tarafından, usulü değişmekle birlikte uygulanan cezalarla ortaya konmaktadır (Lacan, 1996: 103). Öznenin daha geniş sembolik bir sosyal çevre içerisinde hareket ediyor olması ve bundan dolayı da tekil olarak ele alınmasının mümkün olmaması nedeniyle suç işleyen bir kişinin de bağlamdan koparılarak tek başına ele alınamayacağı ve kişi hakkında daha detaylı bir araştırma yapılmasının gerekliliği vurgulanmaktadır (Kamil, 2018: 1).

Lacan'ın suç üzerindeki fikirlerini ayrıntılı bir biçimde açıklamaya geçmeden önce, psikanalitik öznenin kurulumunu temellendirdiği "İmgesel, Simgesel ve Gerçek" düzenleri tanımlamak önemli olacaktır. Lacan'a göre özne; birbirlerinden radikal olarak farklı olan ancak aynı zamanda birbirleriyle ilişkili olan bu üç düzenin özel bir şekilde bir araya gelmesinden (Borromean düğümü) oluşmaktadır. Borromean düğümünün özelliği; düğümü oluşturan halkalardan herhangi birisinin ortadan kalkması durumunda bütün düğümün çözülecek olmasıdır (Stanizai, 2018: 3). İmgesel düzen; imajların ve özdeşimin alanıdır ve narsisistik ideal-ben'in doğum yeridir (Bowie, 2007 [1943]: 93). İmgesel düzeni anlamak için Lacan'ın "Ayna Evresi" kavramına bakmak gerekmektedir. Bebek 6-18 ay arası dönemde kendi yansımasını aynada fark etmekte (ayna burada metaforik bir anlam taşımaktadır) ve bu yansıma ile birlikte ilk defa bedeninin bütün halinin farkına varmaktadır. Bir yandan ise bu bütünlük hissi, bebeğin kendi beden deneyimiyle, yani henüz motor kontrolünü sağlayamamış olmasıyla ve bakıma muhtaç olmasıyla bir tezatlık oluşturmaktadır (Schon-Woods, 2004: 3). Burada önemli olan nokta bebeğin aynadaki imajı ile özdeşim kurmuş olmasıdır. Lacan öznenin egosunun bu bütünlük illüzyonu üzerine kurulduğunu ve egonun bütün işlevinin de bu bütünlük ve hâkimiyet illüzyonunu devam ettirmek olduğunu söylemektedir (Homer, 2005: 25). Sonuç olarak İmgesel düzen; egonun ve dil öncesinin alanıdır. Ayna evresi Lacan tarafından ilk kuramsallaştırıldığında egonun oluşumunda, ebeveyninin rolüne değinilmemiştir ancak sonrasında Lacan ayna imgesinin içselleştirilmesinde ebeveynlerin (ya da bakım verenin) çocuğun imajına gösterdiği ilginin temel bir rol oynadığını ifade etmiştir. İmajlar, Başka¹ rolündeki ebeveynin çocuğu nasıl gördüğü ve adlandırdığı üzerinden oluşmaktadır. Bu imajların dil ile yapılandırılmış olması ise İmgesel ve Simgesel düzlemlerin kesişimini yansıtmaktadır (Polizzi, 1997: 33). Simgesel düzen; bebeğin imaj üzerinden kurduğu kimliğinin ötesine, daha geniş çapta kültürün içine inşa ettiği kimliği ile geçmesiyle ilişkilidir (Mulvey, 1989: 165). Bu düzen öncelikle dil ile tarif edilmektedir ancak bunu her türlü gösterebilimsel sisteme (semiotic system) genişletmek mümkündür. Dilin simgesel ile tarif ediliyor oluşu ikisini birbirlerine eş şeyler yapmamaktadır. Simgesel bir cümleyi oluşturan kelimeler değil; cümlelerin oluşmasını mümkün kılan bütün kurallardır (Kelly-Bielby, 2016:

¹ Çoğunlukla ebeveynlere zaman zaman da eğitimciler ve otorite pozisyonundaki insanlara işaret etse de Başka esas olarak bir kişiden ziyade dil ve yasaya denk gelmektedir. O nedenle de İmgesel düzendeki küçük başkadandan farklı olarak büyük Başka, İmgesel düzenin ötesinde ve Simgesel düzenin içindedir (Evans, 2006: 136)

281). Dilin bir etkisi, imgesel özdeşimleri düzenleyen bir nevi düzenleyici olarak hareket etmesidir. Bu düzen; geleneklere, kurumlara, yasalara, normlara, uygulamalara, ritüellere, kurallara ve buna benzer kültürel ve toplumsal şeylere işaret etmektedir (Johnston, 2018). Oedipus kompleksi de imgeselden simgesele geçişi göstermektedir. *Baba-nın-Adları* metaforunun araya girmesiyle, anne ve çocuk arasındaki ikilik ve kapalılık yıkılmakta ve bir boşluk, eksik oluşmaktadır. Çocuğun kendisini anneden ayrı bir varlık olarak tanıması ve sosyal düzende kendine yer bulması da bu boşluğun oluşmasıyla beraber gerçekleşmektedir (Mallon, 2016: 41). Gerçek düzen ise Lacan'ın anlaşılması en zor kavramlarından birisidir. Bu durum kısmen Lacan'ın kariyeri boyunca bu düzeni kavramsallaştırmada değişikliklere gitmesi kısmen de gerçeğin elle tutulur somut bir "şey" olmaması ile ilgilidir. Gerçek hem simgeselin ve imgeselin ötesindedir, hem de her ikisini sınırlandırmaktadır (No Subject: An Encyclopedia of Lacanian Psychoanalysis, t.y.). Gerçek aynı zamanda travma kavramı ile de ilişkilendirilmektedir (Mallon, 2016: 27). Travma sembolizasyonu durdurmakta ve özneyi gelişimin erken aşamasına sabitlemektedir. Kişi her ne kadar travmasıyla ilgili acısını, çektiklerini dile dökmeye, yani sembolize etmeye çalışsa da, geriye muhakkak açıklanamayan bir şey kalmaktadır. Diğer bir deyişle, her zaman geriye dil yoluyla dönüştürülemeyen bir artık (residue) kalmaktadır ve bu arta kalan "Gerçek"tir (Bégin, 2014: 58).

Lacanyen psikanalizde suç, aile ve toplumun doğru bir biçimde işlememesi; babalık işlevinin sekteye uğraması ve babanın anne ve çocuk arasındaki ikiliğe bir üçüncü olarak eklenmesinin bozulmaya uğraması ile yani simgesel düzenin işlememesi ile ilişkilendirilmektedir. "Normal" nevrotik yapıda olan kişiler, simgeseli sembolik olarak kabul ederken, suç işlenen anda simgesel ile gerçek birbirine karışmakta (Costello, 2002: 117) ve suç işleyen kişi o anda gerçek düzen içerisinde sembolik bir usulde hareket etmektedir (Costello, 2002: 91). Başka bir ifadeyle suç teşkil eden bir eylemde bulunmanın simgesel düzenden çıkmak olduğu, bunun da eyleme geçiş olarak isimlendirildiği ve öznenin korkutucu gerçekle karşı karşıya kaldığı söylenmektedir (Iffli vd., 2019: 134).

Lacan şiddet içeren suçu, özel bir tür paranoya ile ilişkilendirdiği, kendi kendini cezalandıran bir eyleme geçiş (passage à l'acte) olarak görmektedir (Lacan, 1948: 16, 28). Eyleme geçiş ilk olarak 19. yüzyılda Fransız psikiyatristler tarafından şiddet ve suç unsurları barındıran ve zaman zaman da akut psikotik bir epizodun başlangıcını gösteren dürtüsel eylemleri tarif etmek için kullanılan bir kavramdır. Ancak sonrasında Freudyen psikanalistler tarafından eyleme dökme (acting out) olarak kullanılmıştır (Mallon, 2016: 63). Lacan ise iki kavram arasında bir ayrıştırma yaparak, Başka'ya bir mesaj iletme hedefi olan ve simgesel düzen içerisinde gerçekleştirilen eyleme dökmekten farklı olarak eyleme geçişi, sahneden tamamen çıkmak, simgeselin alanından gerçeğe hareket etmek olarak tarif etmiştir. Eyleme geçişte, simgesel ağ, sosyal bağ ve gösteren zinciri çözülmüştür (Costello, 2002: 113). Costello'ya göre eyleme geçiş anı, öznenin şiddet içerikli bir niyetten ya da düşünceden ona karşılık gelen bir eyleme geçtiği ana işaret etmektedir (Costello, 2002: 105). Bununla birlikte, eyleme geçiş tek bir psişik yapıya özgü ve tek bir yapıda görülen bir şey olmadığı için, suçlu yapısı diye bir şeyin de olmadığı, suçluluğun kendine özgü ayrı bir kategori olmadığı ifade edilmektedir (Jejcic, 2012: 138). Dolayısıyla suç, herhangi bir yapının ötesinde, içinde öznel bir yüklenmenin olduğu (öznel bir motivasyonun ve bilinçdışının olduğu) bir eyleme geçiş olarak düşünülmektedir (Iffli vd., 2019: 136). Sonuç olarak her ne kadar eyleme geçmeden hemen önceki an, simgesel yapının ve kastrasyonun sınırlarını ihlal eden, "Gerçek"te yer alan bir an olmasıyla ilgili olarak "psikotik bir an" olarak tarif ediliyor olsa da (Michel, 2008: 104), suç işleyen kişilerin yalnızca psikotik yapıdaki kişiler olduğunu söylemek hatalıdır. Benzer bir biçimde Lacanyen bakış açısına göre, tüm suçların insanlar tarafından işleniyor olması (suçun insana ait bir kavram olması), bütün suçlar birbirine özdeşir anlamına da gelmemektedir. Bir suçlunun klinik yapısı Lacan'ın tanımladığı üç yapıdan; nevroz, perversiyon (sapkınlık) ya da psikozdan herhangi birisi olabilmektedir. Ancak eyleme geçişten önceki anda kişinin yapısı her ne olursa olsun geçici olarak kesintiye uğramaktadır (Costello, 2002: 116).

Lacan'ın (1964) tarif ettiği klinik yapılar (nevroz, psikoz, perversiyon), öznenin Oedipus kompleksi ve kastrasyon ile nasıl baş ettiğine işaret etmektedir ve bu klinik yapılar kullandıkları

temel savunma mekanizmalarına göre birbirlerinden ayrıştırılmışlardır (Hendrickx, 2017: 15'den). Nevrotik yapı bastırma (repression) mekanizmasını, pervert yapı reddetme/inkâr (disavowal) mekanizmasını, psikotik yapı ise hesaptan düşürme (foreclosure) savunma mekanizmasını kullanmaktadır (Evans, 2006: 195-197). Perversiyonda özne, baba ile özdeşleşmek yerine anne ve onun imgesel fallusu² ile özdeşim kurmaktadır (Costello, 2002: 95). Pervert özneler nesnelere bulmuş durumdadırlar ve eksiği simgeselleştirememiş olmalarından dolayı aslında kendilerine dışsal olarak getirilen sınırlara, çerçevelere karşı bir tutumda da olsalar aslında kendilerini sınırlandırmaları için yasaya bir sesleniş içindedirler (Swales, 2011: 104). Nevrotikler ise (özellikle histerikler) pervertlerin aksine her zaman doyumdan eksik olan dolayısıyla kendisini doyurabilecek nesnenin peşinde sürekli gezen, ne istediğini tam bilmeyen ve kendisinde arzu oluşturan şeyin doğasını devamlı sorgulayan bir noktadadırlar (Aristodemou, 2014: 31). Psikotik özne için ise Oedipus kompleksinin ilk aşamasından önce bir tıkanma vardır; özne ilk andan beri kastrasyona direnmektedir ve psikotik özne için babanın hesaptan düşürülmesi sonucunda "Baba-nın-Adları" metaforunun başarısızlığa uğraması ve işlememesi söz konusudur (Avramaki-Tsekeris, 2011: 193). Ancak bu psikotik yapıdaki öznenin en başından beri suç işleyeceği ya da yasa ile tamamen uyumsuz olacağı anlamına gelmemektedir. Lacan'a göre tüm yapılar semptom bakımından aynı görünüme sahiptir ve yapılar arasındaki farkın anlaşılması için ortada görünen semptomlardan ziyade daha derin bir incelemenin yapılmasına ihtiyaç vardır. Özne eyleme geçiş ile birlikte sembolüğün dışına tamamen çıkana kadar bu yapılar arasında yüzeyde bir fark görünmemektedir (Kamil, 2018: 3).

Tarif edilen bu yapıların suç ile ilişkisi ile bağlantılı olarak Lacan nevroitik yapıdaki öznenin psikotik yapıdaki kişilere kıyasla suç işlemelerinin arkasında kendini cezalandırma motivasyonunun olduğunu ifade etmektedir (Costello, 2002: 117). Nevrotik özne için suç, mazoşist bir biçimde cezalandırılma arzusunun tatminini ve sonrasında bir rahatlama yaşanmasını sağlayan bir yol olarak düşünülmektedir (Dolan, 2014: 11). Yasanın ve dilin getiricisi ve taşıyıcısı olan "Baba-nın-Adları" işlevi, sosyal, kamuya ait ve kişilerarası alan olan simgesel düzene özneyi bağlamaktır ancak "Baba-nın-Adları" işlemediğinde, suç işleyen özne için kanuni yasa, merkez noktası haline gelmektedir. Burada kişinin cezayı kanun yoluyla kendisine getirtmesinin altında; yasanın, öznenin sınırsız ve saldırgan yapısı gereği dayanılmaz olan zevkine yönelik bir savunma görevi görmesi yatmaktadır (De Sutter, 2015: 19). Nevrotik veya pervert yapılar için geçerli olan suç işleyen bir kişinin bilinçdışı bir biçimde yakalanma arzusu taşıması ve suçunu itiraf etme zorlantısı içerisinde olmasıyla ilişkili olarak Lacan, suçlu öznenin arkasında bir kartvizit, bir imza bıraktığını belirtmektedir (Costello, 2002: 118). Psikotik yapıdaki kişilerin ise işledikleri suça dair bir ceza beklentilerinin olmadığını, dolayısıyla da yasa tanıyamayan bu kişileri suçlu olarak etiketlemenin problemleri bir yaklaşıma neden olduğunu belirtmiştir (Mallon, 2016: 61). Bu durum yasada ceza sorumluluğu veya ceza ehliyeti kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Örneğin; Türk Ceza Kanunu'nun 32. Maddesinde akıl sağlığı ve cezai ehliyetle ilişkili olarak "Akıl hastalığı nedeniyle, işlediği fiilin hukukî anlam ve sonuçlarını algılayamayan veya bu fiille ilgili olarak davranışlarını yönlendirme yeteneği önemli derecede azalmış olan kişiye ceza verilmez." denilmektedir (T.C. Resmi Gazete, 2004). Ancak buradaki hukuki bakış açısından farklı olarak Lacan, kişinin işlediği suça dair yasal sorumluluk sahibi olup olmamasının ötesinde *öznel sorumluluğu* olup olmaması üzerine vurgu yapmaktadır (Voruz, 2010: 102). Lacan ruh sağlığı çalışanlarının özellikle de psikiyatristlerin suçu işleyen kişileri "suçlu" ya da "suçlu değil" şeklinde sınıflandırabilmek için akıl sağlığı yerinde ya da değil şeklinde kategorik bir ayırım yapmalarının kısıtlılığına dikkat çekmektedir. Örneğin, paranoya hem bir hastalık olarak gelişimi bakımından hem de aşırı rasyonelleşmiş sanrısız sistem bakımından akıl sağlığı yerinde ya da değil şeklindeki kategorik ayırımı güçleştirmekte ve karmaşıktır (Eburne, 2008: 190-191). Bu nedenle Lacan "Motifs du Crime Paranoïaque: Le Crime des Soeurs Papin/ Paranoyak Suçun Motifleri: Papin Kardeşlerin Suçu" başlıklı makalesinde akıl sağlığı yerinde olmayan kişilerce işlenen suçlardaki motiflere (hem nedensel hem

² Fallus, erkeğin biyolojik anlamdaki genital organına değil, organın kişinin fantazmindaki yerine işaret etmektedir. İmgesel fallus, oedipal dönem öncesinde çocuk tarafından annenin arzusunun nesnesi olarak algılanmaktadır ve çocuk annesinin arzuladığı bu nesneyle özdeşim kurmaya çalışmaktadır (Evans, 2006).

de biçimsel motiflere) karar vermenin önemine dikkat çekmekte (Eburne, 2008: 193'den); bunun yapılabilmesi için de öznenin konuşurken kendisini, başkalarını ve sosyal olayları yapılandırırken hangi zihinsel işlev alanlarını bozucu bir biçimde psikozunu sağlamlaştırdığına dair işaretlere bakılması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu biçimiyle suçun kişinin yaşam öyküsünde yer alan, prensipte suç niteliği teşkil etmeyen diğer yollarla ifade edilebilecek bir semptom olarak nasıl kavramsallaştırılabileceği ortaya konmaktadır (Biagi-Chai, 2013).

Klinik yapıların yasayla ve suçla olan ilişkisini seri katiller ve toplu katliamların birbirinden farklılaştırılmasıyla örneklendirmek mümkündür. Seri cinayetleri, toplu katliamlardan ayıran nokta ikisinin yasa ile olan ilişkileri ile bağlantılı olarak ifade edilmektedir. Seri cinayetler genellikle pervers yapı ile toplu katliamlar ise psikotik yapıyla ilişkilendirilmektedir. Psikotik yapıda olan kişinin bir sanrı etkisi altında cinayet işlediği, tanımadığı kişileri seçtiği çünkü o kişilerin genellikle baba rolü ile ilişkilendirilen kişiler olduğu söylenmektedir. Psikotik yapıdaki bir bireyin suç eylemi, yasa tarafından tanınma isteği için bir gösteri olarak ifade edilmektedir. Pervers yapının etiolojisinde ise anne ile çatışmalı bir ilişki olduğu görüşüne dayanarak (Lacan, 2006 [1959]: 554) işlenen cinayet seri katiller için anne ile ilişkiyi çözümüleme girişimi olarak yorumlanmakta ve seri katillerin yasanın ötesinde oldukları ve kendilerini bir yasa haline getirdikleri söylenmektedir (Salecl, 1993: 13).

Lacan'ın tanımladığı üç klinik yapıya dayandırarak suç mahallerini incelediği kitabında Henry Bond (2012) pervers suç alanının film setine benzediğinden, fark edilir ölçüde yapay bir alan olabileceğinden (tasarlanmış ve sanatsal) ve ustalıkla inşa edildiğinden bahsetmektedir. Pervers yapıdaki bir özne için Başka'nın bakışı özellikle gereklidir ve bakışın önemi babaya işaret etmesinden ve onun üzerinden yasa ile bir ilişki kurmasından kaynaklanmaktadır. Pervers tören gizlilikle mühürlenmiştir ve bu gizliliğin kırılma yanıtı şeklinde garanti altındadır. Örneğin, bu yapıdaki bir kişi tarafından işlenen bir cinayette cesedin daha gözden uzak, en azından özel bir arazide bulunması olasıdır ama aynı zamanda vücut çimlerde bırakılmış bir şekilde de bulunabilir. Pervers yapıdaki bir kişi tarafından işlenen suç otorite ile çatışıyor gibi görünse de amaç yasaya yapılan bir çağrı olduğu için Bond bu şekilde cesedin yakın evlerin görüş alanında yani potansiyel şahitlerin yakınında bulunduğunu çünkü katilin yakalanmanın yaklaşan olasılığını devam ettirdiğini ifade etmiştir (s. 46). Bond psikotik bir suç sahnesinde, günlük hayatta bir nevrotik için tanıdık gelen ve her yerde var olan nesnelere yeniden kategorize edildiğini, sembolün/gösteren sisteminin bağlantısız olduğunu ifade etmektedir. Örneğin, çöp ve kullanılmamış ürünlerin birbirinden ayrılmadığını, temiz olanla olmayanın eşit statülerde olduğunun görülebileceğini belirtmiştir (s. 97). Ayrıca psikotik öznenin bir şeyi gizleme motivasyonu olmadığını, çünkü psikotik özne için bir bastırmanın olmadığını ve dolayısıyla özne açısından saklanacak bir sır olmadığını söylemektedir (s. 101). Nevrotik yapının kullandığı bastırma savunması ile ilgili olarak bastırılanın muhakkak geri döneceği söylenmiştir. Bond, bastırılanın geri dönüşü ile ilgili olarak, olay yeri incelemelerinde elde ettiği görsel verilerle obsesyonel davranışların, karşıt tepki geliştirmenin ve eyleme dökmeyi örneklendirilebildiğini belirtmiştir (s. 34). Karşıt tepki geliştirmeye örnek olarak cinayet işleyen kişinin eylemi sonrasında olay mahallinde çok özenle hazırladığı bir yemeğin olması verilmiştir (s. 147). Obsesif yapının kullandığı bir diğer mekanizma olan geri alma (undoing) ile ilgili olarak ise cinayeti işledikten sonra ambulansı arayan, eşini öldürdüğünü söyleyen ve ambulans istediğini söyleyen adamın durumu örnek gösterilmiştir (s. 159).

Sonuç

Sonuç itibarıyla Lacanyen bakış açısında, suçun kendi başına bir kategori olmadığı, her yapıda farklı özellikler göstererek suçun işlenebildiği görülmektedir. Klinik yapıya yüzeydeki semptomlara bakarak karar vermenin mümkün olmaması nedeniyle de her suçlunun hayatı hakkında daha fazla bilgi edinmeye ihtiyaç olduğuna işaret edilmektedir (Costello, 2002: 4). Bu derleme ile geleneksel hukuki tartışmaların ötesinde suça psikanalitik teoride nasıl yaklaşıldığı konusunda bir temel sunarak adli alanda çalışan uzmanlara farklı bir bakış açısı kazandırabileceği düşünülmektedir. Bu açıdan özellikle "suçlu" denilerek tek tipleştirilen kişilerin analitik bir pozisyondan dinlenilmelerinin onların öznelliklerini kavramadaki önemine dikkat çekilmiştir.

Kaynaklar

- AVRAMAKI, Elissavet; TSEKERIS, Charalambos (2011), "The Role of the Father in the Development of Psychosis". *Filozofija i društvo*, s. 183-206.
- ARISTODEMOU, Maria (2014), *Law, Psychoanalysis, Society: Taking the Unconscious Seriously*. Routledge, London.
- BÉGIN, Richard (2014), *The Objective: The Configuration of Trauma in the "War on Terror," or the Sublime Object of the Medium*. *Žižek and Media Studies içinde*, s. 53-63, Palgrave Macmillan, New York.
- BIAGI-CHAI, Francesca (2011), "Lacan Criminologue", *La Cause Freudienne*, 3: s. 88-93.
- BIAGI-CHAI, Francesca (2013), *Serial Killers: Psychiatry, Criminology, Responsibility*, Routledge, New York.
- BOND, Henry (2012), *Lacan at the Scene*, MIT Press, Cambridge.
- BOWIE, Malcolm (2007), *Lacan*, Dost Kitabevi, Ankara.
- COSTELLO, Stephen J. (2018), *The Pale Criminal: Psychoanalytic Perspectives*, Routledge, London.
- DE SUTTER, Laurent (ed.) (2015), *Zizek and Law*, Routledge, New York.
- DOLAN, Brendan (2014), "Oedipal Guilt, Punishment and Criminal Behaviour", Master Thesis, Dublin Business School.
- EBURNE, Jonathan Paul (2008), *Surrealism and the Art of Crime*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- EVANS, Dylan (2006), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, London and New York.
- FREUD, Sigmund (1913), *Totem and Taboo*, Vintage Books, New York.
- GRIGG, Russell (2009), *Lacan, Language, and Philosophy*. SUNY Press, New York.
- HENDRICKX, David (2017), "Freud and Lacan on Fetishism and Masochism/Sadism as Paradigms of Perversion", PhD Thesis, Ghent University.
- HOMER, Sean (2005), *Jacques Lacan*, Routledge, New York.
- IFFLI, Sandie; ANDRAUD, Christelle; PETIT, Laetitia (2019), "The Lacanian Act and Passage à l'acte: A Case History of the Subjective Effects of Crime on the Criminal", *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 22,1, s. 134-143.
- JARRETT, Hugh (2015), "What am I now? A Psychoanalytic Investigation of Tattooing", PhD Thesis, Dublin Business School.
- JEJCIC, Marie (2012), "Fantasme et Mutations du Sujet dans un Passage à l'acte Criminel". *La Revue Lacanienne*, 1, s. 137-148.
- JOHNSTON, Adrian (2018), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta ed., Stanford University. Erişim adresi: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/can>
- KAMİL, Ramis Cizer (2018), Tina Nash and Shane Jenkin: Psychotic and Neurotic Relations to Law, Erişim adresi: https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/30852743/Tina_Nash_and_Shane_Jenkin_Psychotic_and_Neurotic_Relations_to_Law.pdf?response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DTina_Nash_and_Shane_Jenkin_Psychotic_and.pdf
- KELLY, Matthew; BIELBY, Jared (2016), *Information Cultures in the Digital Age: A Festschrift in Honor of Rafael Capurro*, Springer Fachmedien Wiesbaden.

- LACAN, Jacques (1948), *Aggressivity in Psychoanalysis. Ecrits: A selection içinde* (çev: Sheridan, A.), s. 8–29, Norton, New York.
- LACAN, Jacques (1996), *A Theoretical Introduction to the Functions of Psychoanalysis in Criminology, Écrits içinde* (çev: Fink, B.), s. 102-122, WW Norton & Company, New York and London.
- LACAN, Jacques (2006 [1959]), *On a Question Prior to Any Possible Treatment of Psychosis. Écrits içinde* (Miller, J. A., ed.), s. 445-488, WW Norton, New York and London.
- MALLON, Emmet (2016), “Psychopathy–A Psychoanalytic Investigation. PhD Thesis”, Dublin City University.
- MICHEL, Gilles (2008), “Le Moment Psychotique dans la Solution du Passage à l'acte”, PhD Thesis, Aix- Marseille 1.
- MULVEY, Laura (1989), *Visual and Other Pleasures: Language, Discourse, Society*, Springer, New York.
- NO SUBJECT: ENCYCLOPEDIA OF PSYCHOANALYSIS (t.y.), Jacques Lacan: Real. Erişim adresi: https://nosubject.com/Jacques_Lacan:Real
- POLIZZI, David (1997), “Lacan, Transference and the Place of the Criminal Subject”, *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 17.1, s. 32-44.
- SALECL, Renata (1993), “Crime as a Mode of Subjectivization: Lacan and the Law”, *Law and Critique*, IV: 1, s. 3-20.
- SHON, Phillip Chong Ho; WOODS, Devere (2004), *Criminal Interrogations: A Lacanian Perspective, Policing in Central and Eastern Europe: Dilemmas of Contemporary Criminal Justice içinde* (Mesko, G., Pagon, M. & Dobovsek, B., ed.), University of Maribor, Slovenia.
- STANIZAI, Ehsan Azari (2018), “Lacan’s Three Concepts: The Imaginary, the Borromean Knot, and the Gaze”, NIDA Lacan Study And Reading Group: October Seminar, 24 Ekim. Erişim adresi: https://www.nida.edu.au/data/assets/pdf_file/0011/47396/Three-Concepts-The-Imaginary,-the-Borromean-Knot,-and-the-Gaze.pdf
- SWALES, Stephanie (2011), “Neurosis or perversion? A Lacanian Psychoanalytic Diagnostic and Clinical Approach to the Treatment of Paraphilia at a Forensic Outpatient Setting: A Case Study and Exegetical Method”, PhD Dissertation, Duquesne University.
- T.C. RESMÎ GAZETE (2004), Türk Ceza Kanunu 32. Madde. Erişim adresi: <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2004/10/20041012.htm>
- VORUZ, Veronique (2010), *Reading Criminology with Psychoanalysis: The Case for Singularity. New Directions for Criminology: Notes from Outside the Field içinde* (Lippens, R. & van Calster, P., ed.), s. 99-118, Maklu, Antwerpen, Apeldoorn ve Portland.

İKİ İMPARTORLUK ARASINDA: AHMET AĞAOĞLU VE YENİ TÜRKİYE

YAYIN TANITIMI

Ozan BÖKE

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

ozan.boke@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0001-8806-7477

Ada Holly Shissler, İki İmparatorluk Arasında Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005, 369 s. ISBN 975-6176-21-0

Ada Holly Shissler, Vassar kolejinden Antropoloji alanında mezun oldu ve doktorasını UCLA'da¹ tamamladı. Geç dönem Osmanlı Tarihi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yılları üzerine uzmanlaştı. Osmanlı ve Türk entelektüel tarihi, milliyetçilik ve Osmanlı basını tarihi gibi konular Shissler'in özel ilgi alanlarındandır. Şu an Kaliforniya Üniversitesinde Tarih Profesörüdür. Osmanlı ve Modern Türk Tarihi üzerine çalışmalarına burada devam etmektedir. Shissler'in en önemli çalışması ise UCLA'da bir tez çalışması olarak hazırladığı entelektüel bir biyografi çalışması olan ve 2003 yılında kitap olarak yayınladığı *Between Two Empires: Ahmet Agaoglu and The New Turkey* adlı eseridir. Aynı zamanda bu değerlendirme çalışmasının konusunu da oluşturan bu kitabın, 2005 yılında *İki İmparatorluk Arasında Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye* adıyla yayınlanmış olan Türkçe tercümesinden yararlanıldı.

Kitap, Ahmet Ağaoğlu'nun yaşamını ve faaliyetleri ele alan bir biyografi çalışmasıdır. Ancak eser sıradan bir biyografi çalışması özelliği taşımayıp Ahmet Ağaoğlu özelinde XIX. Yüzyılın sonlarında XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Orta Doğulu reformcu aydınlarının kimlik arayışını ve düşünce yapılarını incelemektedir. Böyle bir çalışmada Ahmet Ağaoğlu'nun konu alınmasını ise yazar şöyle açıklamaktadır;

"...Çünkü, bu hayat birçok yönden hem çok çarpıcı hem de temsil niteliğine sahiptir. Ele alınan konu, çok olağandışı ve ilginç zamanlarda yaşamış, yetenekli, inançlı, inisiyatif alacak kadar güçlü ve oldukça da varlıklı bir insanın kariyeridir. Doğrudan veya dolaylı olarak üç devrim (1905 Rusya, 1908 Osmanlı İmparatorluğu, 1917 Rusya), bir dünya savaşı ve bir de yabancı düşman işgaline karşı direniş mücadelesiyle (Kurtuluş Savaşı) ilişkisi olmuştu. En az beş dile (Azerice, Osmanlıca, Rusça, Farsça, Fransızca) tam anlamıyla hâkimdi ve birden fazla üniversite diplomasına sahipti; kitap yazan, makale yayımlayan, gazete çıkaran, üniversite ve liselerde yabancı dil, edebiyat, hukuk, tarih dersleri veren; üç ayrı ülkede devlet memurluğu yapmış ve siyasi görevlere getirilmiş bir kişiydi. Bunun için, başlı başına yaşantısının kapsamı ve çeşitliliği nedeniyle bile ilgi çekici bir insandır." (s.2)

Shissler, bu çalışmasında Ahmet Ağaoğlu'nun hayatını, faaliyetlerini ve entelektüel serüvenini ayrıntılı bir şekilde takip edebilmek amacıyla birincil ve ikincil kaynaklardan yararlanır. Ahmet Ağaoğlu'nun Fransa'da, Kafkasya'da, Osmanlı İmparatorluğu ve Yeni Türkiye'de bulunduğu zamanlarda çeşitli mecralarda yayınladığı yazı ve makalelerinden özellikle yararlanarak onun entelektüel bir portresini çizer. Hayatı ve faaliyetleri hakkında ise Ağaoğlu'nun yazılarının yanı sıra hayatı hakkında 1928 yılında Akçura'nın Türk Yılı dergisinde Ağaoğlu'nun hayatından bahsettiği bölüm; Samet Ağaoğlu'nun Babamdan Hatıralar adlı eseri, Ağaoğlu'nun en büyük evladı Süreyya'nın otobiyografisi ile yayınlanmamış olan Ağaoğlu'nun yaşamı ve mesleği üzerine notları bu çalışmanın temel kaynaklarını oluşturmaktadır.

Kitap, sekiz ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümlerde Ahmet Ağaoğlu'nun çocukluğundan ve ailesinden bahsetmektedir. Ağaoğlu'nun Fransa'ya gidişine kadarki hayatından kısaca

¹ University of California, Los Angeles (Kaliforniya Üniversitesi, Los Angeles)

bahseder. Daha sonra ise Fransa yıllarını ve buradayken yayınladığı yazılarını inceleyerek devam eder. Kitabın daha sonraki bölümlerinde ise Ağaoğlu'nun Kafkasya'ya geri döndükten sonraki faaliyetleri, Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki ve Türkiye Cumhuriyeti içerisindeki faaliyetleri incelemektedir. Shissler, bu çalışmasında Ağaoğlu'nun farklı coğrafyalardaki hayatından bahsetmekle birlikte o ülkelerde bulunduğu yıllar içerisinde yayınlamış olduğu gazete ve dergi yazılarını üzerine değerlendirmelerini ayrı ayrı bölümlerde ele alır. Mesela; Fransa yıllarından bahsettiği “Fransız Etkisi: Deneyimler ve İlişkiler” adlı ikinci bölümün ardından, üçüncü bölüm olarak “Fransızca Yazıları” adlı bir bölümle devam etmektedir.

Ahmet Ağaoğlu, 1869 yılında Azerbaycan'ın Karabağ bölgesindeki Şuşa kentinde dünyaya gelmiştir. Burası Azerbaycan'ın Rusya tarafından idare edilen kısmındadır. Ağaoğlu'nun babası Mirza Hasan'dır. Babası hakkında kendi anlatımıyla “...çok rahat ve ömründe üzüntü nedir bilmeyen; Arapça, Türkçe ve Farsça bilen; pamuk ekimiyle uğraşan atletik yapılı bir adamdır...” der. Kendisine “sen kimsin?” diye sorulduğunda babasının, “Elhamdülillah Muhammed ümmetindenim; Ali baba âşıkıyım, benim babam Mirza İbrahim...” şeklinde cevap verdiğini belirtir ve Aklına Türk olduğunu bile getirmediğini vurgular. Shissler, bu ilk bölümde Ağaoğlu'nun Fransa'ya gidene kadarki süreç içerisinde Ağaoğlu'nun etkilendiği çevresinden; Annesi, babası ve akraba çevresinden bahsederek, entelektüel gelişiminin nasıl başladığı konusunu inceler. Özellikle annesinin destekleriyle Rus okullarında eğitim almaya başlaması Ağaoğlu'nun hayatındaki dönüm noktalarından biridir. Yine aynı şekilde Üniversite eğitimi için Petersburg'a gitmesi ve burada üniversiteye kabul edilmemesi de onun hayatında ayrı bir dönüm noktasıdır. Onun üniversiteye kabul edilmeyişi, eğitimine devam etmesi için Fransa'nın yolunu tutmasının bir sebebidir. Bu bölümde ayrıca Rus okullarının tesirlerinden ve Rusya Müslümanları arasında başlayan reformcu fikirlere sahip; Mirza Feth Ali Ahundzade, İsmail Bey Gaspralı gibi isimlerden ve tesirlerinden de bahsedilerek Ağaoğlu'nun yaşadığı dönemde Rusya Müslümanlığının fikri atmosferi çizilmeye çalışılır.

İkinci ve üçüncü bölümler, Ağaoğlu'nun Fransa'da eğitim aldığı dönemleri konu edinir. Bu iki bölümde; Ağaoğlu'nun Fransa'da bulunduğu dönemlerde James Darmesteter, Ernest Renan ve Madam Julliete Adam gibi önemli oryantalistlerle kurduğu dostluktan ve Fransa yıllarındaki çalışmalarında bu insanlardan nasıl etkilendiğinden bahsetmektedir. Ağaoğlu, ilk yazılarını Fransa'da Madam Julliete Adam'ın çıkarttığı *La Nouvelle Revue*'de “La Societe Persane” başlıklı yazı dizisi ile yayınlamaya başladı. Ağaoğlu, Fransa'da bulunduğu zamanlarda kendisini bir İranlı olarak görmekteydi. Kafkasya'da yaşadığı dönemlerde Rusya Müslümanı olarak kendilerini tanımlayan Ahmet Ağaoğlu, Fransa'ya geldiği zaman karşılaştığı yeni millet ve milliyetçilik vurgusu onu bir kimlik arayışına sevk etmiş ve bu durumda o kendisini İranlı kimliğine daha yakın hissetmişti. Bunda özellikle takip ettiği oryantalist arkadaşları Renan, Darmesteter ve Madam Adam gibi dostlarının fikirlerinin de etkisi bulunmaktaydı.

Shissler, kitabın, “Ortadoğu'nun Düşünsel Çerçevesi” başlıklı dördüncü bölümünde Ortadoğu'dan özellikle de Rusya Müslümanları üzerinde tesirleri olan reform yanlısı şahsiyetlerden bahsetmektedir. Shissler 'e göre Ahmet Ağaoğlu gibi bir aydının hayat sahnesine çıkması tepeden inme bir şekilde değil bir toplumun ve düşünsel geleneğin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Rusya'da Müslümanlar arasında 19. Yüzyıldan itibaren bir takım yenilikçi, gelenek karşıtı insanlar ortaya çıkmaya başlamıştı. Gaspıralı İsmail Bey, Mirza Feth Ali Ahundzade, Seyyid Azim Şirvani ve Hasan Bey Melikov Zerdabi gibi isimlerin yanında Rusya Müslümanlarının dışında İranlı Aydın Cemalettin Afgani gibi reformcu şahsiyetler dönemlerinin Müslüman aydınlarının üzerinde derin etkiler bırakmışlardı.

Kitapta beşinci bölüm, Ağaoğlu'nun Kafkasya'ya dönüşü ve buradaki faaliyetlerine ayrılmaktadır. Dönüşünü İstanbul üzerinden yapan Ağaoğlu, burada İttihat ve Terakki ile temas kurdu. Kafkasya'ya geldiğinde ise burada Azerbaycan'da ve Tiflis'te bazı liselerde Fransızca öğretmenliği yaptı. Burada basın faaliyetleri ile uğraşmaya da başladı. 1905 Devrimi'nin ardından gelen rahat zamanlarda *Hayat*, *İrşad* ve *Terakki* gazetelerin başyazarı oldu. Bakü'deki Şehir Duması'na seçildi. Müslümanların “Difai” adında siyasi parti kurmasında rol oynadı ve

gerilla direniş grupları örgütlemelerinde destek sağladı. Ağaoğlu'nun yeniden Kafkasya'da geçirdiği yıllarda artık onun milli kimlik üzerine fikirleri yeniden şekillenmeye başladı. Fransa'da olduğu dönemde İranlı olmayı kendisine en uygun üst kimlik olarak uygun gören Ağaoğlu, Shissler'e göre; Kafkasya'da konuşulan halk dilinin Türkçe olması ve Ermeni rekabeti ile Rus baskısı gibi sebeplerden dolayı Türk kimliğine sarılmıştı. İran kimliğinden uzaklaşmayı tercih etmişti. Shissler, kitabın altıncı bölümünde ise Ağaoğlu'nun Kafkasya'da yayınlamış olduğu yazılarından bahsetmektedir. Genellikle bu yazılarında aynı temel konuları alan Ağaoğlu; Müslüman cemaatinin Rusya İmparatorluğu içerisinde eşit haklara sahip olması; Kadınların toplumdaki statüsü, dini hurafelere karşı mücadele, Müslümanların birliği ve Ermenilerin Müslümanlara tecavüzleri gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştı.

Shissler, kitabın yedinci bölümünde Osmanlı İmparatorluğu içerisinde Ağaoğlu'nun siyasi ve entelektüel çalışmalarını konu edinmiştir. 1908-1909 yıllarında Rus idaresinin baskılarına dayanamamaya Osmanlı topraklarına gelen Ağaoğlu, burada İttihatçılarla ilişkileri sayesinde Maarif Müfettişliği, Darülfünun'da Rus dili ve Türk-Moğol Tarihi derslerinde hocalık, Süleymaniye Kütüphanesi Müdürlüğü, gibi bazı görevlere getirildi. *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilü'r-Reşad* gibi dergilerde yazılar yayınladı. *Türk Yurdu* Dergisinin 1911'de kurucuları arasında bulundu. Türkiye'de bulunduğu zamanlarda Shissler'e göre Ağaoğlu'nun kimlik meselesi karşısındaki tutumu da artık daha netti;

"...bir takım iniş çıkışlara ve perspektif kaymalara uğramış olmasına rağmen Ağaoğlu'nun genel bakış açısı kozmopolit değildi. Ahmet Ağaoğlu, Kafkasya'da yaşarken *Rus Müslümanlarından* bahsettiğinde, aslında Rus uyruklu Müslüman Türkleri kastediyordu. Ama Osmanlı İmparatorluğu'na geçer geçmez Türk vurgusu bütünüyle açık bir şekil aldı."(s.68)

Shissler'in sekizinci bölümünde bahsettiği Ağaoğlu, karşımıza Türkiye Cumhuriyeti'nin ideologları arasında çıkmaktadır. Kurtuluş Savaşı sırasında ve cumhuriyetin ilanı edildiği dönemde önemli görev ve faaliyetlerde bulundu. Türkiye Cumhuriyeti'nde eğitim ve basın faaliyetlerine devam etti. 1930 yıllarda Serbest Fırka içerisinde girdiği aktif siyaset, fırkanın olumsuz olaylar silsilesinin ardından kapatılmasıyla birlikte sona erdi. Ağaoğlu'nun Fransa yıllarından Türkiye yıllarına kadar geçen sürede fikirlerinde değişimler görülmekteydi. Milliyetçi fikirleri Kafkasya yıllarında şekillenmeye başlayan Ağaoğlu'nun Fransa'da edindiği liberal düşünceler ise ömrünün sonuna kadar devam etti.

Ada Holly Shissler'in bu eseri, kendi içerisinde tutarlıdır. Ahmet Ağaoğlu'nun fikri gelişiminin ve entelektüel şekillenmesinin kronolojik olarak takip edilebilmesi açısından önemli bir çalışmadır. Dil bakımından gayet sade ve akıcı bir üsluba sahiptir. Ağaoğlu'nun biyografisi olarak mevcut tek kaynak değildir; 1999 Türk Tarih Kurumu'da Fahri Sakal'ın Ağaoğlu Ahmet Ahmet Bey adlı eseri de vardır. Ancak; Shissler'in bu çalışması, Ağaoğlu'nun özellikle Fransa yıllarından itibaren yayınladığı yazılarının analizini yaparak onun entelektüel birikim ve dönüşümünü takip etmesi açısından önemlidir. Bu çalışmanın bizce bir diğer önemi ise; yalnızca Ahmet Ağaoğlu'nun biyografisini yazmak amacı gütmemesi ve Ağaoğlu özelinde XX. yüzyılın entelektüel ortamı hakkında genel bir çerçeveye çizmesidir. Shissler'in bu çalışması bu sebepten özellikle okunmaya değer bir çalışmadır.

MODERN AHLAK FELSEFESİNDE ÖZGECİLİK PROBLEMİ

YAYIN TANITIMI

Arş. Gör. Umut AYHAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

umut.ayhan@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5106-3931

Recep Batu Günör, Ahlak Felsefesinde Özgecilik, Atlas Yayınları, 2020, 152s. ISBN: 6059689434

Felsefe, farklı değerlendirme olanakları sunan yeni bakış açılarını kazandırmaya muktedir kavramsallaştırmalara her zaman ihtiyaç duyar. Fakat iki-bin-beş-yüz yıllık felsefe tarihinde o kadar çok kavramsallaştırma, o denli sorunsallaştırma birikmiştir ki hem yeni ve sistemli hem de işe yarar bir kavramsallaştırmaya ulaşmak zordur.

Günör'ün eseri, bu zor görevi layıkıyla yerine getirmiş bir kitaptır. Özgecilik ya da diğer kâmlık, insanlık tarihinden beri bilinen ve uygulanan bir edim olmasına rağmen, karşıtı olan egoizmle karşılaştırıldığında literatürde *bu isimle* pek de hak ettiği yeri almamış olduğunu görürüz. Bu nedenle, özellikle Türkçe literatürde Günör'ün eserine kadar felsefe ve felsefe tarihi içerisinde özgeciliğe yönelik sistematik bir araştırmanın eksikliği vardı. Toplumsal ve bireysel yaşamın bu denli merkezinde olan bir pratiğin, bir felsefe kavramı olarak Türkçe literatüre sistemli bakış açılarını mümkün kılacak ölçüde girmiş olması, Türk felsefesi için elbette bir kazanımdır.

Bir felsefe kavramı olarak özgecilik, kişinin kendi ilgilerini göz önüne almadan, başka insanların selamati için eylemde bulunabileceğini ve ahlakiliğin de bunu gerektirdiğini iddia eder. Bu tanım açısından özgeciliğin iki yönü vardır. İlki insanla ilgili bir varsayım içerir: insan özgeci davranabilir. İkincisi ise etik eylemin ilkesi ile ilgilidir: bir davranışı iyi kılan şey, failin sahip olduğu özgeci motiftir. Bu iki mesele birbirinden farklıdır ve bu nedenle özgeciliğin analizi, bu ayrımın bilincinde olmayı gerektirir. Günör de eserini bu ayrımın bilincinde olarak yazmış ve özgeciliğin iki yönünü yeri geldikçe titizlikle serimlemiştir.

Yazarın üslubu, sade ve akıcıdır. Anlaşılması zor karmaşık cümleler yerine mantıksal akışın takip kolayca takip edilebildiği, konunun ve ele alınış tarzının ciddiyetine rağmen okuması ve anlaşılır bir yazım tarzı seçilmiş olması sadece akademik camiaya değil genel okuyucu kitlesine de hitap edebilmesini mümkün kılmıştır.

Kitap giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde özgeciliğin literatürdeki azlığı vurgulanarak çalışmanın dolduracağı boşluğa işaret edilmektedir. Buna ek olarak özgeciliğin genel tanımı verilmiş ve egoizm ile karşıtlığı tespit edilmiştir. Ayrıca özgeciliğin nasıl mümkün olduğunun sorunsallaştırıldığı belirtilmiştir. Toplumsal algının olumlu olmasına rağmen ihmal edilmiş olduğunun belirtilmiş olması, eserin belli bir duyarlılıkla kaleme alınmış olduğunu göstermektedir. Nihayet yazar bu bölümde özgecilik lehine tarafını açıkça ortaya koymaktadır fakat bu tutumu, eserin bütün olarak nesnellliğini yitirmesine de yol açmamıştır.

Yazar metnin ana bölümlerini, özgeciliği kavramsallaştırma adına genelden özele doğru giden bir sistematik içinde kaleme almıştır. Özgecilik en temelde bir ahlak felsefesi kavramı olduğundan, *ilk ana bölümü* 'ahlak' ve 'ahlak felsefesi' kavramları iki alt bölümde genel hatlarıyla serimlenmiştir. Ahlak kavramı, pratik ve teorik görünümleri gösterilmiştir. Çeşitli ahlak tanımları incelenmiştir. Sadece ahlak kavramı analiz edilmemiş, özgeciliğin ahlaki eylemin ilkesi sorunuyla da ilgili olduğu meselesi burada ortaya konmuştur. Ahlak felsefesi ise toplumsal alan

ile ilişkisi ve düzenleyici bir yapıya sahip olması bakımından incelenmiştir. Ahlak felsefesinin üç türü ayırt edilmiştir: betimsel, normatif ve metaetik. Son olarak özgeciliğin ahlak felsefesindeki yeri tartışılmıştır.

İkinci bölüm, özgecilik kavramının ve özgecilik düşüncesinin analizinden oluşur. İlk önce özgeciliğin kelime anlamı ve farklı dillerde karşılığı sunulmuştur. Özgeciliği imleyen birçok kavram bulunmaktadır. Yazar bu durum tespitini yaptıktan sonra özel olarak özgecilik kavramının düşünce tarihine girmesinin Comte ile olduğu tespitinde bulunmaktadır. Öte yandan, özgecilik yerine başka kavramların kullanılmış olması tespiti de yazarın sonraki bölümde felsefe tarihinde özgeciliği sistemleştirirken, bu kavramı kullanmasa da düşüncelerinde özgeciliğe yer veren düşünürleri ele alabilmesinin zeminini oluşturmaktadır. Son olarak yazar kitabının en önemli bölümüne karşık gelen, özgeciliğin felsefi olarak incelenmesinden önce bu kavramın biyoloji, psikoloji ve iktisat alanlarındaki kullanımlarına da kısaca değinerek kavramın kullanım ve ele alınış biçimlerinin genişçe yönelik bize ipuçları sunmaktadır.

Üçüncü ve son bölüm, kitabın da adını taşıyan 'Modern Ahlak Felsefesinde Özgecilik Problemi' adını taşır ve söz konusu kavramın felsefi ve felsefe tarihindeki incelenmesini içerir. Özgeciliğin felsefi olarak ele alınmasının ön koşulu olarak birey, toplum ve ikisi arasındaki ilişkiye yönelik bir kavrayışın gerekliliği ortaya konmuş, özgecilik tartışmasının bu noktadan hareketle yapılması gerektiği vurgulanmıştır ki bu da özgecilikle ilgili insan anlayışına yönelik araştırmaya karşılık gelmektedir. Ayrıca özgeciliğin felsefede ele alınmasıyla ortaya çıkan soru ve sorunlar alanları belirtilerek felsefe içinde sorunun farklı farklı ele alınış biçimleri ortaya konmuştur. Bölümün bundan sonraki kısmı özgeciliğin egoizm ile karşılık içerisinde ele alınmasından oluşmaktadır. İlk egoizm bir kavram olarak tanıtılmıştır. Egoizmin pratik ve teorik anlamları ortaya konmuş, hem insanın özünde egoist olduğuna yönelik hem de etik ilkenin egoizm olduğuna yönelik anlayışlardan bahsedilmiştir. Egoizm ile faydacılık ve hazcılık arasındaki ilişkiler, benzerlikler ve farklılıklar incelenmiştir. Ayrıca egoizmi destekleyici ve karşıt argümanlar örneklerle sıralanmıştır. Bölümün devamında egoizmi savunan üç filozofun (Thomas Hobbes, Bernard de Mandeville, Ayn Rand) ve özgeciliği temsil eden iki filozofun (Arthur Schopenhauer, Edward Moore) konu hakkındaki görüşleri değerlendirilmiştir. Metin, özgeci teoriler arasında da kavramsal bir ayrıma başvurarak duygu temelli özgeciliği (Francis Hutcheson, Adam Smith, David Hume) ve akıl temelli özgeciliği (Immanuel Kant, Thomas Nagel) söz konusu filozoflar özelinde incelenerek tamamlanmıştır.

Felsefede kavramsallaştırmalar, görüntüyü büyüten, küçülten ya da değiştiren mercekler gibi iş görürler. Bir konuyu, sorunu ya da düşünürü yeni gözlerle görmemize olanak tanırlar. Özgecilik kavramının felsefi olarak sistematik bir hale getirilmesi, bazı büyük düşünürlerin, örneğin Platon'un hiç de özgeci olmadığı bir anda görünür olmasını sağlar. Eserlerinin birçoğu etik ve erdemle ilgili olan, erdemle ilgili kadar varlığın ve bilginin de temelinde En Yüksek İyi'yi koyan Platon'da etik alanın kurucu unsuru adalettir. Adalet ise özgeciliğin öncelidiği *ötekinin* selametindense genel olarak *toplumun* selameti içindir. En Yüksek İyi, *öteki* için değil sadece kendisi için istenendir. Toplumun devamlılığı etik öznenin öznel deneyiminde bir birey olarak beliren *diğer insanın* devamlılığından daha iyidir elbette. Ötekinin selameti, ancak En Yüksek İyinin hizmetinde bir anlamı varsa o da ancak bir araç olarak söz konusu olabilir. Bu nedenle, ötekinin selameti için yapılan herhangi bir davranış etik bir değere sahip olabilir belki, fakat asla etik davranışı etik yapan şey olarak bir ilke, bir temel teşkil edemez. Bu nedenle özgeci davranış, nasıl bir arkaplana sahip ise ona göre iyi, nötr ve hatta kötü olabilir.

Görüleceği üzere özgecilik kavramı bir düşünürün felsefesi hakkında dahi bize farklı unsurları açıklamakta, yeni bakış açıları geliştirmeye olanak tanıyan imkanlar sunmakta ve yazarın da yaptığı gibi ahlak felsefesinin tarihine de yeni bir ışık tutmaktadır. Günör'ün eseri, bütün bu bakımlardan, Türkçe felsefe literatüründe nasıl bir boşluğu doldurduğu rahatça görülebilir.

• Bu Sayının Hakemleri
Referees

Prof. Dr. Ali BORAN
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Alper MUMYAKMAZ
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Cengiz ŞAHİN
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Didem DEMİRALP
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Ebubekir BOZAVLI
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Erdal AKSOY
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Güven MENGÜ
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Hatice DEMİRBAŞ
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin YILDIZ
(Ordu Üniversitesi)

Doç. Dr. Neslihan İknur KOÇ KESKİN
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Nuran SAVAŞKAN AKDOĞAN
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Nurşen ÖZKUL FINDIK
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ
(Hitit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Özlem BATĞI
(Siirt Üniversitesi)

Prof. Dr. Süleyman Yücel ŞENYURT
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)