



SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
**Fen - Edebiyat Fakültesi**  
**EDEBİYAT DERGİSİ**

Yıl : 1986

Sayı : 3



SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

Fen - Edebiyat Fakültesi

EDEBİYAT DERGİSİ

YIL : 1986 SAYI : 3

Yıl : 1986

Sayı : 3

**Sahibi :** S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi adına :  
Dekan Prof. Dr. Halûk ANIL

**Yayımla Sorumlu Kurul :** Fakülte Yönetim Kurulu

**Dergi Yazı İşleri Kurulu :** Doç. Dr. Muharrem ŞEN, Doç. Dr. Önder  
GÖÇGÜN, Doç. Dr. Hasan ŞENAY, Yard.  
Doç. Dr. Bâki EYCE

**Adres :** Selçuk Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi — KONYA

Dergide Yayımlanan Eserlerin Sorumluluğu Yazarlarına Aittir.



**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ BASİMEVİ**  
Tel 18223 1986 - KONYA

## İÇİNDEKİLER

Önder GÖÇGÜN	Tanzimat Devri'nin bir hiciv âbidesi : Ziyâ Paşa'nın Zafer-Nâme'si ... ..	1
Muharrem ŞEN	Balzac et Proust ... ..	29
Mehmet AYDIN	Din ve Toplum İlişkisi ... ..	47
Levent ZOROĞLU	Samsat'da Bulunan Doğu Sigillataları ..	61
Hüseyin GÜMÜŞ	Maurice Maeterlinck : Aşk ve Ölüm Tiyatrosu ... ..	101
Muharrem ŞEN	Sarrasine ... ..	125
Önder GÖÇGÜN	Yakın devrin bir mütefekkir şâiri : Ayaşlı Şâkir Efendi ... ..	137
Şahin UÇAR	Patterns And Trends In History ... ..	157
Nilgün ÇELEBİ	Bilim Sınıflandırmaları ... ..	195
İbrahim İLKHAN	Kontrastive Linguistik ... ..	211
Şahin UÇAR	Historicism ... ..	219
Nilgün ÇELEBİ	20. Konya Aşıklar Bayramı'na Katılan Aşıklar Üzerinde Yapılan Sosyolojik Bir Araştırma ... ..	227

TABLE OF CONTENTS

1	.....	1901-1902
2	.....	1902-1903
3	.....	1903-1904
4	.....	1904-1905
5	.....	1905-1906
6	.....	1906-1907
7	.....	1907-1908
8	.....	1908-1909
9	.....	1909-1910
10	.....	1910-1911
11	.....	1911-1912
12	.....	1912-1913
13	.....	1913-1914
14	.....	1914-1915
15	.....	1915-1916
16	.....	1916-1917
17	.....	1917-1918
18	.....	1918-1919
19	.....	1919-1920
20	.....	1920-1921
21	.....	1921-1922
22	.....	1922-1923
23	.....	1923-1924
24	.....	1924-1925
25	.....	1925-1926
26	.....	1926-1927
27	.....	1927-1928
28	.....	1928-1929
29	.....	1929-1930
30	.....	1930-1931
31	.....	1931-1932
32	.....	1932-1933
33	.....	1933-1934
34	.....	1934-1935
35	.....	1935-1936
36	.....	1936-1937
37	.....	1937-1938
38	.....	1938-1939
39	.....	1939-1940
40	.....	1940-1941
41	.....	1941-1942
42	.....	1942-1943
43	.....	1943-1944
44	.....	1944-1945
45	.....	1945-1946
46	.....	1946-1947
47	.....	1947-1948
48	.....	1948-1949
49	.....	1949-1950
50	.....	1950-1951
51	.....	1951-1952
52	.....	1952-1953
53	.....	1953-1954
54	.....	1954-1955
55	.....	1955-1956
56	.....	1956-1957
57	.....	1957-1958
58	.....	1958-1959
59	.....	1959-1960
60	.....	1960-1961
61	.....	1961-1962
62	.....	1962-1963
63	.....	1963-1964
64	.....	1964-1965
65	.....	1965-1966
66	.....	1966-1967
67	.....	1967-1968
68	.....	1968-1969
69	.....	1969-1970
70	.....	1970-1971
71	.....	1971-1972
72	.....	1972-1973
73	.....	1973-1974
74	.....	1974-1975
75	.....	1975-1976
76	.....	1976-1977
77	.....	1977-1978
78	.....	1978-1979
79	.....	1979-1980
80	.....	1980-1981
81	.....	1981-1982
82	.....	1982-1983
83	.....	1983-1984
84	.....	1984-1985
85	.....	1985-1986
86	.....	1986-1987
87	.....	1987-1988
88	.....	1988-1989
89	.....	1989-1990
90	.....	1990-1991
91	.....	1991-1992
92	.....	1992-1993
93	.....	1993-1994
94	.....	1994-1995
95	.....	1995-1996
96	.....	1996-1997
97	.....	1997-1998
98	.....	1998-1999
99	.....	1999-2000
100	.....	2000-2001

**Tanzimat Devri'nin bir hiciv âbidesi :**

**ZİYÂ PAŞA'NIN ZAFER - NÂME'Sİ**

**Doç. Dr. Önder GÖÇÜN\***

Ziyâ Paşa; Tanzimat Edebiyatı'nda, - tıpkı kader ve davâ arkadaşı Nâmık Kemâl gibi - edebî çehresiyle olduğu kadar, siyâsî ve sosyal mâhiyetteki faaliyetleri ile de dikkatleri üzerinde toplamış, neticede her iki yönünü muhtelif eserlerinde birleştirmiş bir kimsedir.

Ancak, siyâsî şahsiyetini diğer birçoklarında görüldüğü üzere, büyük nisbette ikbâl arzusu ile yağurduğunu söyleyebileceğimiz muharrir; bil-hassa, Sadrazam olmak ümid ve ihtirâsı içerisinde, yerine geçmeyi düşündüğü Âlî Paşa'ya karşı, hem davranışları ve hem de «Zafer - nâme»-siyle çok sistemli bir tarzda cephe almıştır.



19. yüzyıl Türk diplomat ve sadrazamlarından birisi olarak, memleketin içinde ve dışında hayli şöhret kazanmış bulunan Âlî Paşa, 1814'de İstanbul'da doğdu.<sup>1</sup>

1829'da Divân-ı Hümâyûn Kalemî'ne, 1833'de de Terceme Odası'na girdi. Orada, Hâriciye Dâiresi Kütüphanesi'nde kâtipler için Fransızca

---

(\*) Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi.

(1) A. H. Ongunsu, Âlî Paşa'nın doğum tarihini 1815 yılı göstermiş bulunmakla beraber (bkz: İslâm Ansk., I. cild, 5. cüz, s. 335); İbnülemin Mahmud Kemâl İnal, bunu : «1814 (23 Rebiü'l-evvel 1230)'da Mercan Ağa Câmîi havlisine bakan evde doğdu.» şeklinde, 1 yıl öncesine âit olarak tesbit eder («Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar» I. cüz, İst. 1964, s. 4).

Aynı şekilde Şemseddin Sâmî Bey de, 1230 tarihinde doğduğunu söyler («Kamusü'l-A'lâm» İst. 1306, s. 3051).

Biz de, (H. 1230)'a dayanarak, 1814 tarihini esas almayı daha uygun gördük.

dersler vermekte olan Georges Sardou'dan,<sup>2</sup> bir sene müddetle devamlı ve olağanüstü bir çalışma ile Fransızca'yı öğrendi. 1251 (1835) yılında Mustafa Reşid Paşa'nın (o zamanki adı ile Mustafa Reşid Bêy'in) himâyesinde Avrupa'ya giderek, lisânını iyice ilerletmek imkânına kavuştu.<sup>3</sup>

1837'de «Sâlise» rütbesiyle Divân-ı Hümâyûn tercümanlığına getirildi. Bunu takiben, dâhilî ve hâricî çeşitli vazifelerde bulunduktan sonra, 7 Şevval 1262 (1846) tarihinde «Rütbe-i bâlâ» ile Hâriciye Nâzırı olmak gibi, ilk büyük bahtiyarlığa kavuştu.

Lâkin 1848'de, Reşid Paşa'nın Sadâret'ten azli üzerine, O da bu mühim ikbâl mevkiinden ayrıldı. Aynı yıl, üç buçuk ay kadar sonra, Reşid

(2) Bu zât, Fransız Akademisi üyelerinden ve tanınmış ediblerden Victorien Sardou'nun babasıdır.

Victorien Sardou (1831-1908), Scribe ve A. Dumas fils yolunu takibeden Fransız dram yazarıdır. La famille Benoiton, Patrie, La Tosca, Madame Sans-Gêne gibi eserleri vardır. (Fazla bilgi için bkz: «Petit Robert 2, Dictionnaire Universel Des Noms Propres» Paris-SNL-Le Robert, 1977).

(3) O'nun bu seyahatiyle ilgili olarak, Ebuzziyâ Tevfik Bey:

«1251'de Büyük Elçilik'le Paris Sefâretî'ne me'mûr olan Reşid Paşa merhum, Sardou'nun delâletiyle Âli Efendi'yi birlikte Paris'e götürerek, tahsilini tamamlaması için, «Saint-Barbe»'a koymuştur.» («Yeni Osmanlılar Tarihi» İst. 1973 -Neşreden: Ziyad Ebuzziya-, cild: I, s. 235).  
der.

Lâkin, İbnülemin Mahmud Kemâl buna itiraz ederek:

«...bu doğru değildir. Âli Paşa, Reşid Paşa ile Paris'e değil, Londra'ya gitdi ve (Sen barb) mektebinde okumadı.» («Osmanlı Devrinde Son Sadriazamlar» I. cüz, İst. 1964, s. 5).

hükmünü verir.

Reşid Paşa'nın, 1835'de Büyükelçilik pâyesiyle ve «Sâniye» rütbesinin «sınıf-ı evvel»ini, bizzat Pâdişah Sultan II. Mahmud'dan alarak gönderildiği yer Paris'dir («Târih-i Lûtfi» İst. 1302, cild: 5, s. 14).

O'nun, Beylikçi Nuri Efendi'nin yerine Londra Sefiri olması ise, arşiv vesikalarına göre 1252 (1836) sonbaharındadır (Arşiv. sandık: 220, İrâde: 2). Nitekim, Takvîm-i Vekâyi de Reşid Paşa'nın Londra Sefiri oluşunu, o sıralarda haber verir («Takvîm-i Vekâyi» sene: 1252, nu: 135).

Bu itibarla kanaatimizce, Âli Paşa'nın 1251 (1835) tarihinde ve Reşid Paşa'nın himâyesinde lisân çalışmalarını ilerletmek üzere gittiği yer, Ebuzziyâ Tevfik Bey'in işaret ettiği şekilde, Paris'tir.

Gerçi, Reşid Paşa daha önceden de İngiltere'ye gitmişti (Arşiv, sandık: 153, evrak nu: 64). Ancak, «Londra Sefiri» sıfatıyla gidişi, belirttiğimiz gibi 1252 (1836) yılındadır. İbnülemin, belki de önceki seyahatlerini dikkate almış olmalıdır.

Paşa'nın ikinci defa sadrazam olması<sup>4</sup> ile kendisi de, yeniden Hâriciye Nezâreti'ne getirildi.

20 Şevval 1268 (1852) ise, hayatının ikbâl merdiveninde tam bir dönüm noktasını teşkil etti. Zirâ bu tarihte Reşid Paşa'nın, Sultan Abdülmecid tarafından, üçüncü Sadâret'inden azledilmesinden sonra,<sup>5</sup> Sadrazam oldu.

Âlî Paşa, bu tâyini takiben bir şükran ifadesi olmak üzere doğruca Reşid Paşa'nın yalısına geldi ve eteğini öpmeğe kalkışarak, büyük bir hürmet gösterdi.<sup>6</sup>

Ahmed Cevdet Paşa'nın kızı, Fatma Âliye Hanım; «bazı iki yüzlü, ara bozucu kimselerin Reşid Paşa ile Âlî Paşa'nın aralarını türlü dedikodularla iyice açtığını ve zamanla Reşid Paşa'nın, kendi eliyle yetiştirdiği bir kimsenin bu derece yükselmesine tahammül edemez hâle geldiğini ve Âlî Paşa'nın bütün yaptıklarına karşı tavır takındığını...»<sup>7</sup> kaydeder.

Bütün bu menfî gelişmelerden sonra, devlet adamları ve büyük memurlar iki ana gruba ayrılırlar. Bunlardan bir kısmı Mustafa Reşid Paşa'ya karşı eski sadâkatlerini, bağlılıklarını devam ettirirken, diğer bir kısmı da yeni Sadrazam Âlî Paşa'ya meylederler.<sup>8</sup>

O arada, Hâriciye Nezâreti'ne tâyin olunan Fuad Paşa ile Âlî Paşa, birbirlerine bir kat daha yaklaşmışlar ve tam bir işbirliği içine girmişlerdir. Böylece, her ikisi de velinimetleri olan, yetişmelerinde ve ikbâl başmaklarında süratli denebilecek bir tarzda yükselmelerinde büyük emekleri görülen Mustafa Reşid Paşa'dan uzaklaşmışlardır.

Kudüs'deki mukaddes makamlar meselesi ile Âlî Paşa, Zî'l-hicce 1268

- 
- (4) Sadrazam Sârim Paşa'nın azledilerek, yerine tekrar Mustafa Reşid Paşa'nın getirilmesine sebep olarak; Sultan Abdülmecid'in Sârim Paşa'ya güvenmesiyle, İngiliz Sefiri Sir Stratford'ın Pâdişah'a tesiri gösterilmektedir («Târih-i Lûtfî» İst. 1302, cild: 8, s. 193-194) ve (Ali Fuad, «Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiyye» İst. 1347/1928, s. 12).
- (5) Mustafa Reşid Paşa'nın bu azline sebep olan hâdise, Damad Fethi Paşa ile arasındaki anlaşmazlıktır. Encümen-i Dâniş kurulduğu zaman, yabancı dil bilenler oraya üye seçildiği hâlde Fethi Paşa'nın alınmaması, aralarının açılmasına büyük ölçüde vesile teşkil etmiştir. Sultan Abdülmecid de, bu iki rakibin devlet işlerine kadar sirâyet eden anlaşmazlığından usanarak, ikisini birden azil ile ilk defa olarak Âlî Paşa'yı Sadrazam yapmıştır (Prof. Dr. Cavid Baysun, «Mustafa Reşid Paşa» Tanzimat - I, İst. 1940 s. 741).
- (6) Ali Fuad, «Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiyye» İst. 1347/1928 s. 61.
- (7) Fatma Âliye, «Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı» İst. 1333/1914, s. 86
- (8) a.g.e., s. 88



(1852)'de vazifeden ayrıldı ve kısa bir süre sonra da, yerine Sadrazam olan Damad Mehmed Ali Paşa'nın teklifi üzerine, 6 Rebiü'l-âhır 1269 (1853) tarihinde İzmir Vâililiği'ne tâyin edildi.<sup>9</sup> Bu gelişmeler esnasında, Mustafa Reşid Paşa'ya da Edirne Vâililiği teklifi geldi. Ne var ki kendisi; «Ben İstanbul'dan dışarı çıkarım, amma içi karışır.» şeklinde rivâyet olunan sözü ile bunu, şiddetle reddetti.<sup>10</sup>

İzmir Vâililiği'nden de, Avusturya Elçisi'nin ısrarı ile azl olunan Âli Paşa; 21 Receb 1270 (1854)'de Hüdâvendigâr Vâililiği'ne getirildi ve aynı zamanda, yeni kurulan Meclis-i Âli-i Tanzimat Reisliği'ni üstlendi.

Reşid Paşa'nın, dördüncü defa Sadrazamlık makamına oturduğu 2 Rebiü'l-evvel 1271 (1854) tarihini takibeden günler zarfında, Âli Paşa da üçüncü kere Hâriciye Nezâreti'ne tâyin olundu. 28 Cemâziye'l-âhır 1271 (1855)'de Viyana Konferansı'na murahhas seçildi ve bilâhare Reşid Paşa'nın istifası üzerine, ikinci defa - 16 Şaban 1271 (1855) tarihinde - Sadrazam tâyin edildi. Lâkin, Reşid Paşa'ya karşı hürmette kusur etmek endişesi içerisinde olan Âli Paşa, istifaya hazırlandı. Bununla birlikte, bu kere bir buçuk yıldan fazla bir süre o makamda kaldı ve o arada, 30 Mart 1272 (1856)'da imzalanan Paris Andlaşması'na birinci murahhas sıfatı ile katılarak, imzâsını attı. Bunu takiben, İmparatorluk bünyesindeki Hristiyan tebaanın imtiyazları meselesini hâlle etmek ve böylece, Viyana Konferansı'nda kararlaştırılan esaslardan birini yerine getirmek üzere, 18 Cemâziye'l-âhır 1272/18 Şubat 1856 tarihinde Islâhât Hatt-ı Hümâyûnu'nu, yani Islâhât Fermânı'nı neşir ve ilân etti.<sup>11</sup>

Sadâret'ten ayrılıp, yalısında oturmaya başlamış olan Mustafa Reşid Paşa; bütün bu olanlar karşısında hırsını yenemeyerek, bilhassa Islâhât Fermânı'nı, «Hristiyanlar'a verilen bir imtiyaz fermânı» saydığını beyân ile Mâbeyn'e uzun bir lâyiha sundu.

Bu fermân ile, Âli ve Fuad Paşalar'ın başını çektiği yeni nesil; Ahmed Hamdi Tanpınar'ın ifadesiyle, «çok acemice ve acele olsa bile, ilk

(9) Vilâyet İdâre Meclisi'nin ilk toplantısında Âli Paşa : «Devlet'in mühim memuriyetlerinde bulunduğunu ve dolayısıyla büyük tecrübe sâhibi olduğunu, onun için de iyi bir idâre hususunda herkesin, kendisini takip etmesi gerektiğini...» söyler. Bunun üzerine üyelerden birisi: «(Biz deve gibiyiz; Efendim nereye yedersen, oraya gideriz.) der. Paşa, bunu hikâye ederken : (Herif, ilk ağızda beni katırın önüne geçirdi.) dermiş, Deveyi yeden, katırın önüne geçen hangi mahlûk olduğu ma'lûmdur.» (İbnülemin Mahmud Kemâl İnal, «Osmanlı Devrinde Son Dadrazamlar» I. cüz, İst. 1964 s. 9)

(10) a.g.e., ayn.shf.

(11) Engelhardt, "La Turquie et le Tanzimat -I-" s. 112 ve A. H. Ongunsu, «Âli Paşa» İslâm Ansk. I. cild, 5. cüz, s. 337

defa olarak kendi adlarına konuşurlar.»<sup>12</sup> Ve yine Islâhât Fermânı'yle; Âlî ve Fuad Paşalar, «artık Reşid Paşa mektebinin talebeleri ve O'nun yakın iş arkadaşları olmaktan çıkarlar.»<sup>13</sup> Bu lâyihasıyla, gençlere karşı, muhâfazakâr nesli temsil durumuna geçen Mustafa Reşid Paşa; aynı zamanda Âlî Paşa idaresine karşı tavrını, kırgınlık ve hasedini iyice açığa vurduğu gibi, kendi safındakilere ve idâre'den hoşnud olmayanlara, yapılması gereken işlerin mesajını verdi.

Eflâk ve Boğdan'ın idâri yönden birleştirilip, birleştirilmemesi konusunda Fransa ile İngiltere'nin anlaşmazlığa düşmeleri ve İngiliz Elçisi'nin, Hâriciye Nâzırı Fuad Paşa ile Sadrazam'dan şikayetçi olması üzerine Âlî Paşa Sadâret'ten ayrıldı ve yerine, tekrar Reşid Paşa getirildi. Bu defa da, Hâriciye Nezâreti'ne tâyin edilen Âlî Paşa dolayısıyla, bu vazifeyi kabalıktan çekindi ve hattâ Reşid Paşa'nın ricâsına rağmen, istifade ısrar ederek, neticede Fuad Paşa ile beraber Mecâlis-i Âliyye'ye memur oldu.<sup>14</sup>

Gene bir hayli siyâsî mâhiyetteki hâdiseden sonra, nihayet 6 Şevval 1283 (1867)'de beşinci defa olarak tekrar Sadrazam'lığa getirilen Âlî Paşa;<sup>15</sup> o sıralarda büyük ehemmiyet arz eden Girid isyânını, uygun bir hâl tarzına bağlayabilmek için kaleler meselesinde müsamahakâr davranmayı ve onların korunmalarının ve idaresinin, Sırp Beyi'ne bırakılması kararını almayı uygun gördü.<sup>16</sup>

Sırbistan'daki «Kıl'a-yı Hakâniyye» ile Belgrad Kalesi'nin, Sırp Bayrağı çekilerek, bir bakıma Sırp Beyi'ne terki demek olan işte bu karar; Âlî Paşa muhaliflerinin, bardağını taşırın son damla oldu.

Buna, Ziyâ Paşa :

**Belgrad Kal'asının ihsân ile Sırbistan'e  
Devlet'in kıldı temâmiyyetini istikmâl<sup>17</sup>**

derken; Ayaşlı Hayri Efendi de, şu mânidâr târihi söyledi :

- 
- (12) Ahmed Hamdi Tanpınar, «19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi» İst. 1982, s. 151  
(13) a.g.e., ayn. shf.  
(14) Ali Fuad, «Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiyye» İst. 1347/1928 s. 71  
ve;  
A. H. Ongunsu, «Âli Paşa» İslâm Ansk. I. cild, 5. cüz s. 337  
(15) A. H. Ongunsu, a.g.e., s. 338  
(16) Âlî Paşa muhalifleri tarafından, tamamiyle O'nun keyfi tasarrufu gibi gösterilmek istenilen bu karar, aslında Meclis-i Vükelâ'da etraflıca müzakere edilmiştir. (Fazla bilgi için bkz: «Belgrad Kalesi'nin Sırp'ya terki Hakkında Bir Vesika» TOEM, sayı: 31, s. 285 ve İbnülemin Mahmud Kemâl İnal, a.g.e., s. 21)  
(17) Ziyâ Paşa, «Zafer-nâme» İst. tarihsiz, s. 3

**Kal'anın terki mükerrer olunca teklif  
Vükelâ âkibet-i kârdan oldu âgâh  
Çıkarıp leşker-i İslâm'ı dedim târihin:  
Belgrad Kal'ası Sırplu eline geçdi vâh<sup>18</sup>**

Girid isyânının bastırılıp, asâyîşin sağlanması için ise, Âlî Paşa büyük gayretler gösterdi. Önce, Ömer Lûtfî Paşa'nın kumandasında asker sevk edilerek, ihtilâlciler tesirsiz hâle getirildi. Fakat onlar, yani Devlet'e başkaldıran Rumlar; Ruslar'ın himâyesi, Yunanlılar'ın da silâh ve cephaneye yardımı sayesinde, kaçtıkları dağlardan zaman zaman Müslüman ve bazı Hristiyan Girid halkına saldırıp, ağır kayıplar verdirdiler. Bunun üzerine Âlî Paşa bizzat kendisi, «ihtilâlin izâlesi, asâyîşin te'mini ve yeni idârenin te'sisi için...»<sup>19</sup> Cemâdiye'l-âhire 1284 (1867)'de Girid'e gitti. Mükün mertebe, sükûn ve âsâyîşi temine ve yeni bir idârenin kurulmasına muvaffak oldu. Girid Vâliliği ile kumandanlığına Hüseyin Avni Paşa'yı tâyin ettirerek, 5 Zi'l-ka'de 1284 (1868) tarihinde İstanbul'a döndü. Lâkin O Girid'de iken, hakkında türlü dedikodular çıkarıldı. Bunlardan birisi ve herhalde en ağırı, «âsilerle işbirliği içinde olduğu..» şeklinde idi ki bunu, Girid'de Âlî Paşa'nın maiyyetinde bulunan Kabûlî Paşa, o sırada Paris'de «Me'mûriyet-i mahsûsa» ile vazife gören Sâdık Paşa'ya yazdığı 16 Nisan 1291 (1874) tarihli mektubunda şöyle dile getirdi:

«...Âlî Paşa Girid'de iken hakkında neler söylemediler. O, belâyı Devlet'den def etmiş iken, âsilerle birlikte ve müttelik dediler. İstanbul'a gelir ise, hânesine gidinceye kadar arabasına necâset atacaktırlar, deyû yazdılar. Biçârenin bağı hûn olurdu.»<sup>20</sup>

Girid'deki bu Rum isyânının silâhla olduğu kadar, ondan ziyade sistemli bir siyâsî manevra ile bastırılabilceğine inandığı için, böyle hareket etmek zorunda kaldığını söyleyebileceğimiz Âlî Paşa; Padişah nazarında itibarını, hâricte de şöhretini bir kat daha artırdı. Fakat, Jön Türkler'in şimşeklerini üzerine çekmekten ve Meclis-i Vükelâ'daki şiddetli itirazlardan<sup>21</sup> uzak kalamadı. Neticede, büyük bir fizyolojik ve rûhî çöküntüye uğrayarak, epey ızdırıp çekti. Vücudunu günden güne tahrip eden

(18) İbnülemin Mahmud Kemâl İnal, a.g.e., s. 22

(19) a.g.e., ayn. shf.

(20) a.g.e., s. 24

(21) Âlî Paşa'nın; son zamanlarında Meclis-i Vükelâ'da, mütercim Rüşdi Paşa'nın târizatta bulunmasından, yani üstü kapalı bir tarzda kendisine hücum etmesinden çok müteessir olduğu ve oradakilere:

«— Rüşdi Paşa Hazretleri, bugün beni mecrûh etdi.»

diyerek, bir daha Meclis-i Vükelâ'da bulunmadığı nakl olunmuştur. (a.g.e., s. 25)

Verem dolayısıyla, bir müddet Erenköyü'nde istirahat etti. Nihayet, 21 Cumâde'l-âhire 1288/7 Eylül 1871 günü Bebek'teki yalısında 58 yaşında vefat etti.<sup>23</sup> Süleymaniye Câmii hazîresine defnedildi.



İşte, Devlet idâresinde yaptıklarını, kronolojik bir sıra dâhilinde ana hatları ile vermeye çalıştığımız Âlî Paşa'nın; - bilhassa Girid meselesi dolayısıyla - Ziyâ Paşa tarafından nasıl hicvedildiğini, Zafer-nâme'de görmek mümkündür.

Bu eser; önce Kasîde tarzında yazılmış, sonra da gene Ziyâ Paşa tarafından Tahmîs ve Şerh edilmiştir. Edebî janrı itibariyle, tam bir mizâh ve «satire» eseridir.

İlk plânda, Âlî Paşa'nın şahsını ve yaptıklarını öven, göklere çıkaran Zafer-nâme; gerçekte tamamıyla yergiye dayalı, Paşa'yı ve yaptıklarını yerin dibine batırmaya çalışan, hayli şiddetli bir siyâsî hiciv âbidesidir.

Zafer-nâme'nin asıl dikkate şâyân bir tarafı da şudur: Ziyâ Paşa onu, sanki kendi yazmamış gibi göstermek istemiştir. Bu maksatla Kasîde'yi, Âlî Paşa'nın yakınlarından İzmîd Mutasarrıfı Fâzıl Paşa; Tahmîs'ini, gene Âlî Paşa'nın adamlarından Hayri Efendi; nesirle Şerh'ini de, Zaptiye Nâzırı Hüsnü Paşa kaleme aldı.. şeklinde vermiştir.

Nitekim, Ziyâ Paşa'nın kendi el-yazısı ile hazırladığı ve taş-basması olarak, neşir yeri ve tarihi kayıtlı olmaksızın neşrettiği bu eserin, «Kasîde» kısmı şöyledir :

ZÂT-I HAZRET-İ SADÂRET-PENÂHÎ'NİN GİRİD ME'MÛRİYETLERİN-  
DE MUZAFFERİYETLERİNE DÂİR İZMİD MATASARRIFI SA'ÂDETLÜ FÂ-  
ZİL PAŞA HAZRETLERİ'NİN NAZM EYLEDİĞİ ZAFER-NÂME'DİR :

**Bârek - Allah zihî kevkebe-i âlü'l-âl**

**Levhaş - Allah aceb nusret ü feyz ü ikbâl**

**Hak bu kim görmedi âgâz edeli devre felek**

**Böyle bir feth ü zafer böyle şükûh u iclâl**

**Lerze saldı feleğe na'ra-i «Hayyâk - Allah»**

**Ra'şe verdi küreye gulgule-i «Yâ Mûte'âl»**

**Kimseler olmadı bu feth-i mübine mazhar**

**Ne Sikender ne Hülâgû ne Sezâr ü Anibal**

**Âferin himmetine âsaf-ı âli-kadrin**

**Oldu şâyeste-i tevfik-i Cenab-ı Mûte'âl**

Girid'i aldı gerü savlet-i seyf ü kalemi  
Halkına gelmiş iken dâ'iyе-i istiklâl

Deviet'i eyledi bir öyle belâdan âzâd  
Yoksa pek müşkil olurdu şu zemânda ahvâl

İhtiyâr eyledi bu kışda şu müşkil seferi  
Yoksa kim etmiş idi kendisini istiskâl

Bu ne gayret ne hamiyyet ne şecâ'atdır bu  
Hiç görülmüş mü tevârih-i selefde emsâl

Askere verdi kumandayı misâl-i Bonapart  
Gerçi kim gelmedi hiç silsilesinde ceneral

Vermedi ablukada şân-ı Donanma'ya halel  
İngiliz devletine olsa sezâdır amiral

Vâkı'â haylice cân haylice mâl oldu telef  
Etdi ammâ ki cezîre şerefine istihsâl

Iktifâ eyledi «El-afvü zekâtü'z-zafer»'e  
Etmedi tâ'ife-i bâgiye'yi istisâl

Yâ o tahrîr ki tafsil eder icrâ'âtı  
Hüsni ta'bir ü belâgatde bulunmaz emsâl

Ser-be-ser şive-i i'câz ü ser-â-ser mazmûn  
Lâfzı pür-nükte ve her nüktesi lebriz-i hayâl

Kan saçar hâme-i hûn-rîzi mürekkeb yerine  
Meşrebi ma'reke-i rezm'e olunca meyyâl

Zülf-i yâre dokunur mes'elede hâmesinin  
Târ-ı ma'nâ dökülür pâyine kangal kangal

Yazdığı şeylere Mümtâz ü Fu'âd alkış-hân  
Gördüğü işlere Takvîm'ü Ceride dellâl

Öyle bir şöhrete mâlik ki mülûk-ı âlem  
Nâmını bilse eger elbet anar bil-ibcâl

Öyle bir kudrete sâhib ki murâd eylerse  
Görünür sûret-i imkânda nice emr-i muhâl

Kendi sultân değil ammâ ki nice sultânı  
Maksadı üzre eder bende gibi isti'mâl

Pâdişâh'ın adı vardır yalnız dillerde  
Zâtı'dır taht-ı Hükûmet'de hakikî fa'âl

Her ne işler ise «Lâ-yüs'el-ammâ yef'al»  
Her ne hüküm eylese âzâde-i takyîd-i sü'âl

Mısır'da eyledi tagyîr-i verâset hükmü  
Etdi bir Yüzbaşı'yı Memleketeyn üzre kıral

Belgrat kal'asının ihsân ile Sırbistan'e  
Devlet'in kıldı temâmiyyetini istikmâl

Karadağ kulelerin yıkdı ise hükmü n'ola  
Peşşe tevfiğ-i Hüdâ ile eder kal'-ı cibâl

Rûm'dan Ermeni'den yaptı müşîr ü bâlâ  
Eyledi resm-i müsâvât-ı hukûku ikmâl

Verdi Mâliye'ye tedbîr-i musîbi bereket  
Buldu hep sâye-i lûtfunda cihân vüs'at-i hâl

Tuz tütün resm'e girüp oldu hazîne leb-rîz  
Etdi tahvîl-i kavâ'imle nukûd istihsâl

İ'tibârı ile yaptı nice istikrâzât  
Yoksa Mâliye işinde görüldü işkâl

Tutalım cümle umûrunda hıyânet etmiş  
Şu Girid hizmetini var mıdır inkâra mecâl

Böyle iş görmeli ibkâ ise maksad nâmı  
Ne revâ şöhret için Zemzem'e olmak bevâl

Ehl-i seyf ehl-i kalem ehl-i dil ehl-i insâf  
Muhsin ü mükrim ü memdûh u gayûr u fa'âl

Hâmi-i dîn-i mübîn muhyî-i şer'-i enver  
Hâfız-ı Devlet ü dirhem-ken ü evsân-ı dalâl

Kangı hengâmeye girdiyse muzaffer oldu  
Değmedi ârızına latma-i «El-harbü sicâl»

Esb-i Devlet bu terakkîde gider miydi aceb  
Olmasa himmeti mihmiz-zen-i isti'câl

Kendinin gayret-i milliyyesi koymaz yoksa  
Çekilir yük mü bu mihnet kişi olsa hammâl

Nazar et sûret-i zibâsına mâşâllah  
Nedir ol vech-i mübârek nedir ol hüsn ü cemâl

Kadd değil kâmet-i matbû'ası bir serv-i sehî  
Göz değil çeşm-i dilârâsı yenâbî'-i zülâl

Öyle düştür-ı mu'azzam ki Nakibü'l-eşrâf  
Gelse ger meclisine câyı olur saff-ı nî'âl

Öyle nâzik ki eger şapkalı bir kunduracı  
Evine gelse eder tâ kapudan istikbâl

Öyle bir cerbeze-i nutku da var kim eyler  
Hasmının hakkı dahi olsa elinde ibtâl

Çok mudur Avrupa'ya gitse ukâb-ı şânı  
Beykoz'a Gekbüze'den gelse aceb mi kartal

Kahrına uğramadı uğrasalar bir kerre  
Ne tavanlarda gezer fâre ne dağlarda çakal

Hep te'enni-yi hakimânedan eyler neş'et  
Tab'-ı pâkinde eger var ise cüz'î ihmâl

Himmet ü meşrebi de kaddi gibi âlidir  
Çünkü esmâ olunur nâsa semâdan inzâl

Sâyesinde o kadar etdi cihân kesb-i huzur  
Eylemez kimse du'âsında dakika ihmâl

Hân mânı yıkılırdı nice ehl-i hünerin  
Cânib-i afva eger olmasa tab'ı meyyâl

Nakd-i va'di ile hemyân-ı zarûret leb-rîz  
Zer-i lütfu ile ceyb-i fukarâ mâl-â-mâl

Kâle-i servet ü dârâtına olmaz arşun  
Galle-i ni'met-i bi-gâyeti bilmez mikyâl

Vâli-yi Mısır ile Sultân'dan alırdı ihsân  
Maksadı olsa idi cem'-i nukûd ü emvâl

Beytini mâlini yakdı ise eger nâr-ı harîk  
Kârgirini binâ eyler anın Beytü'l-mâl

Âsafâ himmet-i mahsûsa-i tedbîrindir  
Eyleyen Devlet'i bu hadd-i kemâle îsâl

Geldi bir hâlete kim Devlet-i Osmâniyye  
Hissolunmaz gibidir şâ'ibe-i izmihlâl

Ne dirâyet bu ki yirmi senedir va'dederek  
Aldadup Avrupa'yı âlemi etdin iğfâl

Bu ne tâlî' ki cihân hasmın iken bunca zemân  
Müstakillen olasın taht-nişîn-i ikbâl

Müslüman la'net eder gayr-i müselmân la'net

Kimseler kıymetini bilmedi hâlâ bu ne hâl

Erba'ine kadar elbette sürer germi-yi bahs

İstesem ben ne kadar vasfını etmek icmâl

Âsafâ ömrümü evsâfına hasr eyleyeyim

Bir zemân kâbız-ı ervâh ederse imhâl

Fâzıl-ı pîre ateh gelse de söyler medhin

Soy köpek olmasa da dişleri durmaz battâl

Dalkavuklukda müdârâda zemânım geçdi

Olmadım şimdiye dek mazhar-ı feyz ü âmâl

Âcizim şükrünü ifâda ki etdi lûtfun

Şem'-i maksûdumu âhir nefesimde iş'âl

Mutasarrıflığa bir kıt'a sebep olmuş idi

Bu kasidem beni vâliliğe eyler îsâl

Yeter ey hâme ko tasdî'i du'â mevsimidir

Tut yüzün kibleye aç başını bâ-saffet-i bâl

Tâ ki pervâz ede âfâkda simürg ü hümâ

Kebg-i dârâtını çök etmeye şâhin-i zevâl

Lûtf u ihsânı gibi ömrü ola nâ-ma'dûd

Dîn ü imânı kadar kesb ede feyz ü ikbâl

**Bende-i Âli**

**El-fakîr Fâzıl-ı Bosnavî-yi Mevlevî**

**Mutasarrıf-ı İzmîd**

..

Bu kasîde'nin, Tahmîs'i ise şöyledir :

İZMİD MUTASARRIFI SA'ÂDETLÜ FÂZİL PAŞA HAZRETLERİ'NİN  
HAKK-I ÂLİ-Yİ HAZRET-İ SADÂRET-PENAHÎ'DE İNŞÂDINA MUVAFFAK  
OLDUKLARI «ZAFER-NÂME» ÜZERİNE KARANTİNA KİTÂBETİ'NDEN  
MÜTEKÂİD HAYRİ EFENDİ'NİN NAZMEYLEDİĞİ TAHMİS-İ NEFİS'DİR :

Habbezâ nasr-ı hümâyûn-ı bedî'ü'l-ahvâl

Ni'mezâ feth-i beşâret alem-i ferruh-fâl

Dese ukbâda sezâ gıpta ile Rüstem-i Zâl

Bârek-Allah zihî kevkebe-i âlü'l-âl

Levhaş-Allah aceb nusret ü feyz ü ikbâl



İşte târih-i selef lâzım ise bahsetmek  
Sath-ı âlemde nice ma'reke geçdi gerçek  
Bunu der müttefikan yerde beşer gökde melek  
Hak bu kim görmedi âgâz edeli devre felek  
Böyle bir feth ü zafer böyle şükûh u iclâl

Yer göğe gök de yere eyledi dehşetle nigâh  
Hayretinden aradı herbiri bir cây-i penâh  
Etdi sükkân-ı semâvât ü zemîn nâle vü âh  
Lerze saldı feleğe na'ra-i «Hayyâk-Allah»  
Ra'se verdi kürraye gulgule-i «Yâ-Müte'âl»

Edelim dikkat ile cümle tevârihe nazar  
Matla'-i Şark'dan aksâ-yı ekâlîme kadar  
Gerçi geldi nice sâhib-haşem ü feth ü nazar  
Kimseler olmadı bu feth-i mübîne mazhar  
Ne Sikender ne Hülâgû ne Sezâr ü Anibal

Saff-der ü saff-şikeni böyle gerekdir sadrın  
Olmadı şimdiye dek fâ'ili hiçbir gadrin  
Nâmını eyledi tecdid gazâ-yı Bedr'in  
Âferin himmetine âsaf-ı âli-kadrin  
Oldu şâyeste-i tevfiik-i Cenâb-ı Müte'âl

Mevc urup kandiye burcunda muzaffer alemi  
Avrupa oldu dil-âşüfte-i hüsn-i rakamı  
Çünkü bir hizmet idi Devlet'ine mültezemi  
Girid'i aldı gerü himmet-i seyf ü kalemi  
Halkına gelmiş iken dâ'îye-i istiklâl

Devlet'i hüsn-i idâre ise maksûd u murâd  
Ana pek mâni' imiş kesret-i emsâr ü bilâd  
Etdi bu kâ'ide-i hikmeti kendi icâd  
Devlet'i eyledi bir öyle belâdan âzâd  
Yoksa pek müşkil olurdu şu zemânda ahvâl

Sıcacık halvet iken câriyeler ile yeri  
Turfe-i gûyâlık ederken geceler bendeleri  
Bî-sebeb terk ederek böyle huzûr-ı hazarı  
İhtiyâr eyledi bu kışda şu müşkil seferi  
Yoksa kim etmiş idi kendisini istiskâl

Kışla-ı fikri olup ceş-i zaferle memlû  
Kal'a-ı zihnine endîşe-i feth etdi gulüvv  
Kılıcın çekdi kınından diyerek «Kande adüvv»

Bu ne gayret ne hamîyyet ne şecâ'atdır bu  
Hiç görülmüş mü tevârih-i selefde emsâl

Ten-i nâzendesi ne nâzûk iken pek de ne kart  
Kendine mâni'-i azm olmadı Kânûn ile Mart  
Ana nisbetle cabândır şüce'ân-ı İspart  
Askere verdi kumandayı misâl-i Bonapart  
Gerçi kim gelmedi hiç silsilesinde ceneral

Yirmi beş kıt'a sefine idi hükmünde Fidel  
Tutdu bir Rûm vapurun bir sene ikdâma bedel  
Hiç Bahriyye'den âgâh değilken evvel  
Vermedi ablukada şân-ı Donanma'ya halel  
İngiliz devletine olsa sezâdır amiral

Çünkü her kârda tercih olunur şerr-i ehaff  
Etdi hükkâm-ı müselmân'a nasârâ'yı halef  
Tir-i ta'na bu sebebden olamaz Zâtı hedef  
Vâkı'â haylice cân haylice mâl oldu telef  
Etdi ammâ ki cezîre şerefin istihsâl

Zât-ı Haydar-şiyemi azm edeli bu sefere  
Baş keserler kılıcı nâm:na cümle kefere  
Vermedi ruhsat-ı ta'kîb-i adû bir nefere  
İktifâ eyledi «El-afvü zekâtü'z-zafer»'e  
Etmedi tâ'ife-i bâgiyyeyi istisâl

Gerçi her fende müsellemdir o sadrın zâtı  
İlm-i inşâda husûsi ile mâ'lûmâtı  
Başka da'vâda bulunmaz diyelim isbâtı  
Ya o tahrîr ki tafsîl eder icrââtı  
Hüs-n-i ta'bir ü belâgatde bulunmaz emsâl

Öyle tahrîr ki her bir sözü dürr-i meknûn  
Öyle bir nüsha ki her satrı merâyâ-yı füsûn  
Gören ol mülhemeyi ya nice olmaz meftûn  
Ser-te-ser şive-i l'câz ü ser-â-ser mazmûn  
Lâfzı pür-nükte vü her nüktesi leb-rîz-i hayâl

Gösterir kilik-i füsûn-kârı günü şeb yerine  
Arz eder şimşegi kâsd eylese kevkeb yerine  
Saydırır bir deveyi istese merkeb yerine  
Kan saçır hâme-i hûn-rîzi mürekkeb yerine  
Meşrebi ma'reke-i rezme olunca meyyâl

Seyrine göz eremez kilik-i hüner-câmesinin

Nûr-ı ma'nâ üzerinde dolaşır hâmesinin  
Oku bu beytini dikkatle Zafer-nâme'sinin  
Zülf-i yâre dokunur mes'eleden hâmesinin  
Târ-ı ma'nâ dökülür pâyine kangal kangal

Ne yazarsa olur itrâsına mecbûr cihân  
Ne yaparsa eder eibette ta'accüb insân  
Ya nasıl olmasun âsârına âdem hayrân  
Yazdığı şeylere Mümtâz ü Fuâd alkış-hân  
Gördüğü işlere Takvîm ü Cerîde dellâl

Az gelür sıyıtını ta'rîf için her ne desem  
Kulunuz Avrupa'nın hâlini gerçi bilmem  
Bunu bir diplomat ağzından işitdim akdem  
Öyle bir şâhrete mâlik ki mülûk-ı âlem  
Nâmını bilse eger elbet anar bil-ibcâl

Bir işi yapmağı zihninde eger peyler ise  
Anı icrâ eder elbet ne eder neyler ise  
Oluyor hâric-i imkân sanılan şeyler ise  
Öyle bir kudrete mâlik ki murâd eyler ise  
Görünür sûret-i imkânda nice emr-i muhâl

Etdi teshîr dirâyetle Şeh-i Devrânî  
Yaradı kendisine Saltanat-ı Osmânî  
Zâtına dense sezâ Şâh-ı Cihân-ı Sâni  
Kendi sultân değil ammâ ki nice sultânî  
Maksadı üzre eder bende gibi isti'mâl

Şeh-i Devrân ile yok beynine hâ'il perde  
Yâd olunmaz şu kadar var ki adı minberde  
Yoksa ol rütbe yürür hükmi ki her bir yerde  
Pâdişâh'ın adı vardır yalnız dillerde  
Zâtı'dır taht-ı Hükûmet'de hakikî fa'âl

Kalbi âyîne-i ilhâm-ı Hüdâvend-i ezell  
Zâtı mürsel gibi ma'sûm-ı hatâyâ vü zelev  
Kimseler eyleyemez kendi ile bahs ü cedel  
Her ne işler ise «Lâ-yüs'el ammâ yef'al»  
Her ne hüküm eylese âzâde-i takyîd-i sü'âl

Katl-i Vâlî'ye verüp Şâm'da ruhsat hükmü  
Kıldı te'lîf-i mu'âdât-ı ra'yyet hükmü  
Verdi Lübnan'da nasârâyâ emâret hükmü  
Mısır'da eyledi tagyîr-i verâset hükmü  
Etdi bir yüzbaşıyı Memleketeyn üzre kiral

Terk-i emlâk edüp İslâm'dan on bin hâne  
Hicret etmişdi itâ'at ederek fermâne  
Şart edüp rekz-i alem etmeği kakhâr-âne  
Belgrat kal'asın ihsân ile Sırbistan'e  
Devlet'in kıldı temâmiyyetini istikmâl

Kenzini nush-ı belâgat eseri koydu yola  
Salamaz gayri mukaddemki gibi sağa sola  
Öyle me'mende ne hâcet olacak karakola  
Karadağ kulelerin yıkdı ise hükmü n'ola  
Peşşe tevfik-i Hüdâ ile eder kal'a-i cibâl

Azmine yâver olur ise eger kasd-i Hüdâ  
Kıptıyân câyı olur mesned-i sadr-ı vâlâ  
Yalnız etdi Yahudiler için istisnâ  
Rûm'dan Ermeni'den yaptı müşîr ü bâlâ  
Eyledi resm-i müsâvât-ı hukûku ikmâl

Bir zemân akçece görmüştü Hazîne kılet  
Almayup aylığını halk çekerdi zillet  
Ya nasıl zâtına şükretmeye şimdi millet  
Verdi Mâliye'ye tedbîr-i musîbi bereket  
Buldu hep sâye-i lûtfunda cihân vüs'at-i hâl

Fukarâ zamm ile vergisi olunmaz ta'cîz  
Sanma a'sâr ile aġnâm rûsûmun nâçiz  
Buldu gûyâ yeni bir ma'den-i sîm ü ibrîz  
Tuz tütün resm'e girüp oldu Hazîne leb-rîz  
Etdi tahvîl-i kavâ'imle nukûd istihsâl

Devlet'e Avrupa emniyet eder mi heyhât  
Lûtfedüp eylemese arz-ı kefâlet ol zât  
İşte lâzımsa bu da'vâya delîl ü isbât  
İ'tibârı ile yaptı nice istikrâzât  
Yoksa Mâliye işinde görülürdü işkâl

Konferansda diyelim kendi cebânet etmiş  
Şâm işin âhâra sehv ile emânet etmiş  
Ne hamîyyet ne sadâkat ne metânet etmiş  
Tutalım cümle umûrunda hıyânet etmiş  
Şu Girid hizmetini var mıdır inkâra mecâl

Şâm'da nâm bırakmaksâ Fuâd'ın kâmi  
Katl-i amm etmeğe hâcet ne idi İslâm'ı  
Etse taklîd yetişmez mi o nîk-encâmı

Böyle iş görmeli ibkâ ise maksâd nâmı  
Ne revâ şöhret için Zemzeme olmak bevvâl

Öyle âlidir o mahsûd-ı güzîn-i eslâf  
Bir lisânda ana şâyeste bulunmaz evsâf  
Böyle vasf eyler idi Zâtını görse Vassâf  
Ehl-i seyf ehl-i kalem ehl-i dil ehl-i insâf  
Muhsin ü mükrim ü memdûh u gayûr u fa'âl

Dâver-i mülk-i hüner safder-i nusret-rehber  
Kahraman-kudret ü ahen-dil ü Rüstem-peyker  
Murtazâ-meşreb ü hem-tab'-ı Halil-i Âzer  
Hâmi-i dîn-i mübîn muhyî-i şer'-i enver  
Hâfız-ı Devlet ü dirhem-ken ü evsân-ı dalâl

Bir zemân Pâdişeh-i Âlem'e muğber oldu  
Emrine ol dahi encâm müsahhar oldu  
Hâsılı hep şeref-i tâli'e mazhar oldu  
Kangı hengâmeye girdiyse muzaffer oldu  
Değmedi ârızına latma-i «El-harbü sicâl»

Olamaz fâris-i ikbâle yürütmek ağreb  
Savt-ı gayret ile divârı misâl-i merkeb  
Az zemânda şu kadar feyze nedir başka sebep  
Esb-i Devlet bu terakkide gider miydi aceb  
Olmasa himmeti mihmiz-zen-i isti'câl

Kime ne kendisinin karnı ya aç ya toksa  
Çok mudur parmak atup her işe burnun soksa  
Gerü versün diyelim zâtına bunlar çoksa  
Kendinin gayret-i milliyesi koymaz yoksa  
Çekilir yük mü bu mihnet kişi olsa hammâl

Eyleyen vech-i dilârâsına bir kerre nigâh  
Bir dahi âleme bakmadan eder istikrâh  
«Utlubû'l-hayr» me'alinden olursun âgâh  
Nazar et sûret-i zibâsına mâşâallah  
Nedir ol vech-i mübârek nedir ol hüsn ü cemâl

Âfitâba yüzünün varsa da vech-i şebahi  
Andırır tal'at-i meymûn-ı ferah-nâki mehi  
Anda kıl san'at-ı Mevlâ'ya ser-â-pâ nigehe  
Kadd değil kâmet-i matbû'ası bir serv-i sehî  
Göz değil çeşm-i dilârâsı yenâbi'-i zülâl

Harem-i hâsına dâhil olamazlar eclâf

Ulemânın eder âmâlini dâ'im is'âf  
Eylemez nesli-i Resûl'ü alenen istihfâf  
Öyle düstûr-ı mu'azzam ki Nakibü'l-esrâf  
Gelse ger meclisine câyı olur saff-ı ni'âl  
Bezm-i adlinde müsâvî çakıcı tanburacı

Meclisinde bir olur lâgutacı usturacı  
Tanımaz çizmecî ya losturacı mosturacı  
Öyle nâzik ki eger şapkalı bir kunduracı  
Evine gelse eder tâ kapudan istikbâl  
Oratörler avukatlar yanına gelse eger

A'nı ilzâmda elbette kalurlar muztarr  
Bu değildir yalnız zât-ı şerifinde hüner  
Öyle bir cerbeze-i nutku da var kim eyler  
Hasmının hakkı dahi olsa elinde ibtâl  
Geçdi şöhretde mülûk-ı Arab ü İrân'ı

İttihâz eyledi elkâb-ı hükümdârânı  
Monitörler'de «Son Altes» yazılır ünvânı  
Çok mudur Avrupa'ya gitse ukâb-ı şânı  
Beykoz'a Gekbüze'den gelse aceb mi kartal  
Mazhar olsa gazâb-ı pâkine şîr-i nerre

Dehşetinden dağılır cismi misâl-i zerre  
Mûziyât olmasun âsâyiş-i hâle girre  
Kahrına uğramadı uğrasalar bir kerre  
Ne tavanlarda gezer fâre ne dağlarda çakal  
Ba'zı ahvâlde eylerse ağırca hareket

Her birinde bulunur bir nice sırr ü hikmet  
A'na tenbel demek elbette hatâdır elbet  
Hep te'ennî-yi hakimânedan eyler neş'et  
Tab'-ı pâkinde eger var ise cüz'î ihmâl  
Mu'n ü Hâtem denemez Zâtının emsâlidir

Ki bunun bendeleri lûtfu ile mâlidir  
Ârizî sanma bunu kendisinin hâlidir  
Himmet ü meşrebi de tab'ı gibi âfidir  
Çünkü esmâ olunur nâsa semâdan inzâl  
Himmetiyle edeli kâ'ide-i adl zuhûr

Nice mazlûmların hâtırı oldu mesrûr  
Böyle lûtfun kim eder şükürünü ifâda kusûr  
Sâyesinde o kadar etdi cihân kesb-i huzûr

Eylemez kimse du'âsında dakika ihmâl  
Nefretli olsa da fâzıllara ol kâm-verin

Oğlunu terbiye etmek gibidir bir pederin  
Yoksa temyîz eder beynini şâb ü şekerin  
Hân mânî yıkılırdı nice ehl-i hünerin  
Cânib-i afva eger olmasa tab'ı meyyâl  
Çünkü a'lâ sözü eyler kötüsünden temyîz

Nutku te'sir eder olsa de gâyetle veciz  
Ehl-i hâcâta olur her sühânı şevk-engiz  
Nakd-i va'di ile hem-yân-ı zarûret leb-riz  
Zer-i lûtfu ile ceyb-i fukarâ mâl-â-mâl  
Oladır turfa nümâyân garâbât-ı şu'ûn

Görmedi mislini bu câr-sû-yı reybü'l-menûn  
Hasedinden yeridir yerlere geçse Kârûn  
Kâle-i servet ü dârâtına olmaz arşun  
Galle-i ni'met-i bi-gâyeti bilmez mi kyâl  
Servet ü ni'meti mahsûl-i tasarrufdur inan

İrtikâba veremez meşrebi çünkü imkân  
Şu yetişmez mi bu da'vâya gerekse bürhân  
Vâli-yi Mısır ile Sultân'dan alırdı ihsân  
Maksadı olsa idi cem'-i nukûd u emvâl  
Gördüğü hizmete emlâki olursa tatbik

Acıyup hâline insâf eder ehl-i tedkik  
Zâten ahşâb idi hem kendine nisbet ile zik  
Beytini mâlini yakdı ise eger nâr-ı harîk  
Kârgirini binâ eyler anın Beytû'l-mâl  
Feth eden âlem-i endîşeyi şemşîrindir

Zabt eden memleketi tig-i cihân-girindir  
Veren ümmîd-i teceddüd bize takrîrindir  
Âsafâ himmet-i mahsûsa-i tedbîrindir  
Eyleyen Devlet'i bu hadd-i kemâle isâl  
Bozdu ahlâkını hep Millet-i Osmâniyye

Kalması kimsede hiç gayret-i Osmâniyye  
Gitti eski şeref ü şevket-i Osmâniyye  
Girdi bir hâlete kim Devlet-i Osmâniyye  
Hissolunmaz gibidir şâ'ibe-i izmihlâl  
Gerçi pek çok hüner ister yoğu var göstermek

Anı düzmekten inandırması müşkildir pek

Eyledi hayli vukûât da yardım gerçek  
Ne dirâyet bu ki yirmi senedir va'dederek  
Aldadup Avrupa'yı âlemi etdin iğfâl  
Oldu mağlub u müsahhar sana Sultân-ı Cihân

Nice yıl etdin A'nın nâmına hükm ü fermân  
Ne kadar fikr-i ta'accüb edilürse şâyân  
Bu ne tâli' ki cihân hâsın iken bunca zemân  
Müstakiilen olasın taht-nişin-i ikbâl  
Va'd-i islâha dahi eylemeyüp emniyyet

Hikmet-âmiz olan ef'âli sanurlar cinnet  
Her belâyı sana bizzat ederler nisbet  
Müslüman la'net eder gayr-i müselman la'net  
Kimseler kıymetini bilmedi hâlâ bu ne hâl  
Bezm-i ülfetde soğuktur o kadar germi-yi bahs

Eder insana yılan gibi eser germi-yi bahs  
Bu harâretle gider ise eger germi-yi bahs  
Erba'ine kadar elbette sürer germi-yi bahs  
İstesem ben ne kadar vâsfini etmek icmâl  
İhtiyârım beni lâle eyledi lûtfun ne deyim

Vâsfa söz bulamam neyliyeyim n'ışliyeyim  
Fâzıl-ı şâir ile bâri sözü bir edeyim  
Âsafâ ömrümü evsâfına hasr eyleyeyim  
Bir zemân kâbız-ı ervâh ederse imhâl  
Olarak müstenid-i şime-i avf ü safhın

Na'tini Fâzıl eder Hayri kulun da şerhin  
Genç iken söylememişdi yine zemm ü kadhin  
Fâzıl-ı pîre ateh gelse de söyler medhin  
Soy köpek olmasa da dişleri durmaz battâl  
Gâh dağlarda ve sahrâda zemânım geçdi

Gâh Mâliye'de da'vâda zemânım geçdi  
Hâsılı hırs ile hülyâda zemânım geçdi  
Dalkavuklukda müdârâda zemânım geçdi  
Olmadım şimdiye dek mazhar-ı feyz ü âmâl  
Nale-i hırsımı encâm işitdi lûtfun

Bana ilkâ-yı hayât eyledi gitdi lûtfun  
Şu'arânın yüregi yağın eritdi lûtfun  
Âcizim şükürünü ifâda ki etdi lûtfun  
Şem'-i maksûdumu âhir nefesimde iş'âl  
Ye's ü hırmân ile benzim sararup solmuş idi



Eh-i matlûb saçım la sakalım yolmuş idi  
Gâlibâ mihnet ile çille dahi dolmuş idi  
Mutasarrıflığa bir Kıt'a sebep olmuş idi  
Bu Kasidem beni vâliliğe eyler isâl  
Nitekim şehr-i Mayıs tıbca şifâ mevsimidir

Eh-i hâcâta seher vakti safâ mevsimidir  
Edelim sıdk ile Mevlâ'ya recâ mevsimidir  
Yeter ey hâme ko tasdî'i du'â mevsimidir  
Tut yüzün kibleye aç başını bâ-saffet-i bâl  
Tâ ki âteşde buia mürğ-i semender me'vâ

Ede hâkisteri kaknus'u dem-â-dem ihyâ  
Göstere nesr-i felek cünbiş-i pervaz-nümâ  
Tâ ki pervâz ede âfâkda simürg ü hümâ  
Kebg-i dârâtını çâk etmeye şâhin-i zevâl  
Olmayup kendisi âzürde-dil-i bûd ü nebûd

Kıla Hak kendini vâreste-i ta'rîz-i hasûd  
Kadd-i matbû'u boyunca ola zilli memdûd  
Lûtf u ihsânı gibi ömrü ola nâ-ma'dûd  
Dîn ü imâni kadar kesb ede feyz ü ikbâl



Ziyâ Paşa'nın, Zafer-nâme'nin şâiri gibi takdim ettiği zât, eski Sofya kadısı Mustafa Nureddin Efendi'nin oğlu olan Mehmed Fâzıl Paşa'dır. Ebuzziyâ Tevfik Bey'in bildirdiğine göre; «1210 (1795) senelerinde Bosna'da doğmuş, 1229 (1813)'da Edirne'de müderris olmuş, Bosna'da Naki-bü'l-Eşrâf Kaymakamlığı etmiş, 1253 (1837)'de Paşa rütbesi almış, 1284 (1867)'de İzmir Mutasarrıfı olmuş, 1300 (1882)'de de ölmüştür. Dalkavukluğu, yüze gülücülüğü ile tanınmıştır.»<sup>23</sup>

Ziyâ Paşa ile Fâzıl Paşa'nın öteden beri aralarında bir ziddiyet oldu-

(22) «İlk Mısır Hidivi olan ve Osmanlı Devleti'ne karşı siyasetinde, Mısır'ın istiklâlini genişletmeğe çalışan; Girid isyânı dolayısıyla yapılan seferde Mısır'ın yardımına mukabil ecnebi devletlere sefir tayin etmek selâhiyetini isteyen, lâkin bu arzusu reddedilen; Fransa'ya üç zirhli ismarlayan, fakat Âli Paşa'nın metaneti sayesinde bu gemileri Devlet'e devre mecbur kalan İsmail Paşa (1830-1895)» (Şinasi Atundağ, «İsmail Paşa» İslâm Ansk., 52. cüz s. 1115-1116)'nın; âdetâ, bir numaralı düşmanı telâkki ettiği Âli Paşa'nın ölümüne çok sevindiği ve kendisine ilk haber veren telgraf memuruna sevincinden bin altın insân ettiği rivâyet olunmuştur. (İbnülemin Mahmud Kemâl İnal, a.g.e., s. 25)

(23) Ebuzziyâ Tevfik, a.g.e., cild: I, s. 215

ğunu, gene Ebuzziyâ kaydetmektedir.<sup>24</sup> Ziyâ Paşa, Avrupa'ya kaçınca, Âlî Paşa buna çok kızmış ve Fâzıl Paşa da bunu fırsat bilerek Ziyâ Paşa aleyhine yazdığı bir kıt'ayı Âlî Paşa'ya sunmuştur. Bunun mükâfatı olarak da kendisine, Âlî Paşa tarafından İzmîd Mutasarrıflığı verilmiştir.<sup>25</sup>

Kaside'nin 63. beytinde, bu hâdiseye son derece mânâlı tarzda şöyle temas olunur :

**Mutasarrıflığa bir kıt'a sebep olmuş idi  
Bu Kaside'm beni Vâlîliğe eyler isâl**

Zafer-nâme'nin, Tahmîs'ini kaleme aldığı belirtilen Karantina Kitâbeti'nden emekli Hayri Efendi ise, «Türk Hayri» olarak tanınan Hayri Salih Efendi'dir. «Hayr-çbâd» adlı manzum bir tarih kitabı ile 1269 (1852) Rum Muhârebesi'ni anlatan yazma bir eseri bulunan bu zât hakkında da, Ebuzziyâ şu bilgileri vermektedir :

«Türk Hayri, Paşalar'a ve bilhassa Yusuf Kâmil Paşa'nın yanına gidip gelen bir zavallı idi. Hattâ, Tahmîs İstanbul'a geldiği zaman, Âlî Paşa'ya giderek kendisinin üstüne yüklenmiş olduğunu yeminlerle temin etmeğe çalışmış ve Âlî Paşa ise: «Telâş etme Hayri Efendi! Kendinin olduğunu ilân edecek olsan, kendinden başka inandıracak adam bulamazsın!» demişti.

Hayri Salih Efendi, Yusuf Kâmil Paşa'ya sığınarak dalkavuklukla elli altın ile emekli maaşına bağlanmıştı.»<sup>26</sup>

Zafer-nâme'nin şerhini yazmış gibi gösterilen, Zabtiye Nâzırı Hüsnü Paşa'ya gelince :

Aklına eseni yapar cinsten, son derece cüretkâr bir kimse şeklinde bilinmektedir. Nitekim, aslen Mora'lı olan ve Pepe Mehmed Paşa dâiresinden yetişmiş bulunan Hüsnü Paşa; birçok seneler Rumeli'nde çeşitli eyâletlerde vâlilikler yapmış, bulunduğu yerlerdeki yolkesen, adam soyan, öldüren eşkiyâ takımı ile cesurâne mücâdelelere girişmiş ve hepsini «nefir-i âm» suretiyle, yani halkı silâhlendirip askere sevk ederek tepelemiştir. İşte bu noktadan hareketle Âlî Paşa'nın, kendisini neden ve nasıl Zabtiye Müşiri tâyin ettiğini de, gene Ebuzziyâ Tefvik Bey'den dinleyelim :

«Hüsnü Paşa, «deli-başı» bir adam olmakla, işine elvermeyen yerlerde kanûn ve nizâmın bile hükümlerini hiçe sayarak icrâata kalkışacak

(24) a.g.e., s. 213

(25) a.g.e., s. 226

(26) a.g.e., s. 227-228

kadar delicesine bir cür'ete sâhip bulunduğundan, bu fevkalâde hususiyeti, Âlî Paşa için Zabtiye Nezâreti'ne liyâkat delili sayılmıştır. Bu sebeple, Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ'ya dâhil olmak gibi, fevkalâde bir imtiyâz ile Zabtiye Müşiri ta'yîn olundu.»<sup>27</sup>

Ahmed Cevdet Paşa; Hüsnü Paşa'nın, bilhassa Azmi Bey'i tutuklatıktan sonra, Jön - Türkler'den iyice ürker hâle gelen Âlî Paşa'yı kendine bağlamak için takındığı tavrı şöyle nakleder :

«Zabtiye Nâzırı Hüsnü Paşa; Azmi Bey hâdisesinden sonra o kadar korkmuş ve sanki fedâiler gelüp de kendüsünü basacaklarmış gibi ürke(n) ve yüzünde emmâre-i havf ü haşyet görünü(en) Âlî Paşa'nın bu hâlini fırsat ittihâz eyleyerek, «sakalını eline almak» ve dâimâ kendüsüne muhtâç bir hâlde bulundurmak için, her gün kendüsüne düzme jurnaller takdîm eylerdi.»<sup>28</sup>

..

Cenevre'de, 22 Rebiü'l-evvel 1287 (29 Mayıs 1870) günü Hürriyet'in 100. son sayısını çıkararak ve artık bu gazeteyi Türkler arasında okuyacak kimse bulunmayacağına kanaat getirdiği için kapatan Ziyâ Paşa, kendisini Jean - Jacques Rousseau'nun, Emile isimli meşhur eserini tercümeyle verir. Ancak, bu işi sabahları yapar. Öğleden sonraları ise, Cenevre Gölü'ne bakan balkonunda Hüsnü Paşa'nın dilinden Zafer-nâme Şerhi ile meşgul olur. Ebuzziyâ'nın, «Emile tercümesi ile birlikte tamamladığını..»<sup>29</sup> belirttiği bu Şerh, litografya usûlü ile cüz cüz basılıp, çıkmış ve İstanbul'a gelince, Âlî Paşa üzerinde «tehlikeli bir darbe tesiri göstermiştir.»<sup>30</sup>

Zafer-nâme Şerhi'nin, Sultan Abdülaziz zamanında Vâlîde-Hanı'nda Şirket-i İrânîye Matbaası tarafından müteaddid defalar basılarak, memleketin her tarafına gönderildiğini de Ebuzziyâ Tefvik Bey'in bir «Arıza»-sından öğreniyoruz.<sup>31</sup>

Bu eserin gördüğü büyük ilgi üzerine, Hidiv İsmail Paşa, Âlî Paşa aleyhindeki neşriyatın bir müddet için olsun kesilmesini ister ve böylece, Zafer-nâme Şerhi'nin dağıtılması durdurulur. Ziyâ Paşa, İsviçre'de yaz-

(27) a.g.e., s. 214

(28) Ahmed Cevdet Paşa, «Ma'rûzât» İst. 1980, s. 198

(29) Ebuzziyâ Tefvik Bey, a.g.e., cild: II, s. 84

(30) a.g.e., ayn. shf. v.d.

(31) Başbakanlık Arşivi, Yıldız kısmı: D, evrâk: 67/V, zarf: 67, Karton 138 (Bu hususta detaylı bilgi için bkz: Prof. Dr. M. Kaya Bilgegil; «Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar -II-> Erzurum - 1980, s. 195)

diği 25 Eylül 1870 tarihli mektubunda, Bu münasebetle şunları kaydeder:

«İrâde buyurulan Zafer-nâme Şerhi, ma'lûm-ı devletleri olduğu üzere bundan üç dört mâh mukaddem bir aralık eğlence sûretiyle kaleme alınarak, Hürriyet müşterilerine cüz cüz gönderilmiş ve nihâyetine yakın yerde geçenki irâde gelerek artık anın üzerinde bunun neşri câ'iz olamayacağından derhâl neşri te'hîr edilmişti.»

Abdurrahman Şeref de :

«Ziyâ Bey'in Zafer-nâme'si Paris'de yazılmıştır. Muallim Feyzi Merhum der idi ki: «Zafer-nâme, karîha-i şâirde (şâirin aklında) kasidesi ve tahmîsi ve şerhi, üçü bir anda tasavvur olunmuş bir bihterîn (enfes eser)'dir.»<sup>32</sup>

hükmünü verir.

İbnülemin Mahmud Kemâl Bey, Reşad Bey'den naklen; «Ziyâ Bey'in Zafer-nâme'yi, bâzen bilardo oynarken söyleyip yazdığını..»<sup>33</sup> da nakletmektedir ki, bunun ne kadar doğru olduğunu tesbitten uzak bulunuyoruz.

Ancak gerçek şudur ki; Zafer-nâme'nin Kasîde, Tahmîs ve Şerh'i Prof. Dr. M. Kaya Bilgegil hocamın da çok yerinde tesbitleriyle; «ayrı ayrı zamanlarda yazılıp, İstanbul ve taşralara yollanmıştır.»<sup>34</sup>

Yazılış keyfiyeti ne olursa olsun, bizi asıl ilgilendiren husus; bütünüyle Zafer-nâme'nin son derece parlak, ince hayâllerle süslü, kelime oyunları ile yüklü, altından kalkılamıyacak nisbette ağır ithamlarla dolu olmasıdır. İşte bu yönleriyle eser, Âlî Paşa'nın ve adamlarının kalplerine âdetâ zehirli bir ok gibi saplanmıştır. Bazı siyâset ve edebiyat tarihçilerine göre Zafer-nâme, Âlî Paşa'nın ölümünün çabuk gelmesine zemin hazırlayan büyük darbelerden birisi olmuştur ki, bu husus ayrıca üzerinde durulmaya ve düşünölmeye değer. Hattâ, cenâze namazından sonra Yeni-kapı Mevlevihânesi Şeyhi Osman Efendi'nin üç defa: «Bu zâtı nasıl bilürsünüz?» şeklindeki sualinin, bilhassa ön iki safta yer alan ve Âlî Paşa'nın himmetini görmüş kimselerce bile sükûtle geçiştirilmesi hâdisesini,<sup>35</sup> Zafer-nâme'nin tesirine bağlama temâyülü de mevcuttur.<sup>36</sup>

(32) Abdurrahman Şeref, «Tarih Musâhabeleri» İst. 1339, s. 178-179

(33) İbnülemin Mahmud Kemâl İnal, «Son Asır Türk Şâirleri» İst. 1964, s. 2055

(34) Prof. Dr. M. Kaya Bilgegil, «Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma» Ank. 1979, s. 164

(35) İbnülemin Mahmud Kemâl İnal, a.g.e., s. 25-26

(36) Msl. bkz: Ahmed Hamdi Tanpınar, «19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi» İst. 1982, s. 310

Edebiyat Tarihimiz'de, Zafer-nâme'ye gelinceye kadar hiçbir eserin - Ebuzziyâ'nın da temas ettiği gibi - «ciddiyet» ile «mizah» bu ölçüde mükemmel bir tarzda birleştirip, bir bakıma âbideleştirdiğini söylemek mümkün değildir, sanırız.

Anlattığı devrin bütün iç-çekişmelerini, ihtiraslarını, kin ve alaylarını sergileyen Zafer-nâme; Ziyâ Paşa'nın, hem edebî ve hem de siyâsî hüviyetini, birlikte verme imkânını da beraberinde getirmesi bakımından ayrıca ehemmiyeti hâizdir. Onun için Tanpınar'ın:

«San'at mülâhazalarının dışında Zafer-nâme'nin çok kindar ve zâlim bir fırça ile devrinin müşahhas bir tablosunu yaptığı inkâr edilemez.»<sup>37</sup>

şeklindeki sözlerine katılmamak imkânsızdır.

Hiciv edebiyatımızın terbiye hududlarını zorlamayan müstesnâ, zarîf örneklerinden birisini teşkil eden Kasîde kısmı ile, teknik bakımdan aynı başarıyı sürdürdüğünü maalesef söyleyemeyeceğimiz Tahmîs'ini yukarıda metin hâlinde gördük.

Şimdi de; dıştan bakılınca Hüsnü Paşa'nın cehâletini açığa vuran, aslında ise O'nunla birlikte, Âfî Paşa'nın başını çektiği bütün bir icraatın karşısına dikilen ve bu maksatlar doğrultusunda zeki manevralarla kelimelerin üzerinde alabildiğine oynayarak, Karagöz perdesine ve Ortaoyunu'na yaraşır ifadeler peşinde koşan, neticede onları akıl almaz derecede alçaltan «Zafer-nâme Şerhi»'nden bir kısmı, örnek olarak görelim :

### 3

**«Yer göğe gök de yere eyledi dehşetle nigâh  
Hayretinden aradı her biri bir cây-i penâh  
Etdi sükkân-ı semâvât ü zemîn nâle vü âh  
Lerze saldı feleğe na'ra-i Hayyak-Allah  
Ra'şe verdi küreye gulgule-i Yâ-Müte'âl**

(Yergöki) Tuna'nın karşı sâhilinde bir kasabadır. (Gökde) Gökyüzünde demektir. (Dehşet) Ma'lûm ya korkma ma'nâsına. (Nigâh) Göz süzerek bakma. (Hayret) şaşkınlık. (Cây) Bir nokta ile olursa caymaktan emr-i hâzır, üç noktalı olursa ırmak veyâhud kahve gibi içilen ma'hûd yapılar. Artık burada nâzım-ı tahrîrin murâdı kangısı olduğu mu'ayyen olmadığından karîne ile uydurmalıdır. (Penâh) sığınacak mahal. (Sükkân) Seg cem'idir. Köpekler demek. Nitekim Ferheng-i Şu'ûrî gösterir. (Semâvât) Arapça gökler demek. (Zemîn) Yeryüzü ma'nâsına. (Nâle) Bağırıp çağır-

(37) Ahmed Hamdi Tanpınar, a.g.e., s. 326

mak. Nitekim zabtiyeler habs-hânedede bir mücrimi söyletmek için kırbaç ile döğdüklerinde bu hâl çok kerre vukû'a gelür. (Âh) Türkçe feleğin kürkü ta'bir olunur. (Lerze) Herze vezninde titremek. (Na'ra) Tulumbacıların İki kapulu'da çakup çakup aşkı dolmadıkda danalar gibi bağırmalarına itlâk olunur.

(Hayyak-Allah) Cümle-i Arabiyye'dir. Allah canını alsun ma'nâsına. (Allah seni diriltsün ma'nâsına da gelür. Sonradan tahkik olundu. - dipnot -). (Ra'şe) Lerze gibi. (Küre) Yuvarlak. (Gulgule) Mahbusların habs-hânededen bir âvâz ile «açlıktan ölüyoruz» diye bağırışmaları gibi şamata ma'nâsına. (Ya-Müte'âl) Bundaki Âli Paşa Hazretleri'nin ismi menhûtdur.

(Hülâsa-i ma'nâ) Yergöki'de birisi çay içmiş yâhud bir işden caymış ve alâ-kavl bir çaydan geçiyormuş. Hava şimşekli olduğundan gök yüzüne bakmağa korkmuş. Sonra yer yüzündeki köpekler bağırarak etrafını sarmış. Herif sığınacak yer bulamamış. Allah canınızı alsun diyerek bağırıp çağırılmış. Nihâyet titreyerek bir yuvarlak taş yakalamış. Âli Paşa Hazretleri'nin rûhâniyyetine sığınarak atmış kurtulmuş.»<sup>88</sup>

Tahmîs'in bu kısmında; «(Sadrazam Âli Paşa Hazretleri'nin Girid muzafferiyetleri dolayısıyla) yer göğe, gök de yere dehşetli bir şekilde baktı; herbirisi, şaşkınlığından sığınacak bir yer aradı. Göklerin ve yeryüzünün sâkinleri inleyip, feryâd etti. (Âli Paşa Hazretleri'ne karşı); «Allah örmünü uzun etsin!» tarzındaki bağırılmalar bütün gökyüzünü titretti. «Ya-Allah!» sesleri, bütün dünyâyâ ürküntü verdi.» denilmektedir.

Âli Paşa'nın Girid hezimetini, büyük bir muzafferiyet olarak göstermek gibi gâyet ince mizâh yüklü bu ve benzeri ifadelerle kelimelerin şerhinde, yani açıklığa kavuşturulmasında alay, gittikçe dozunu daha da artırmaktadır.

Nitekim, metindeki (yer göğe) şeklindeki ifade, şerhde (yer-göki) olarak değiştirilmiş ve bu hâliyle de ona, «Tuna'nın karşı sâhilinde bir kasabadır.» anlamı verilmiştir. Böylece (-e) datif eki, yerini (-i) ye bırakmıştır. (Gök de) ifadesindeki (de), dahi anlamında edattır ve müstakil bir kelimedir. Şerhde bu ifade de, bulunma hâli bildiren lokatif eki gibi gösterilmiş ve böylece (gök de), yerini (gökde) şekline bırakmıştır. Tabii anlam da, (gök dahi) olmaktan çıkmış, (gökyüzünde) hüviyetini kazanmıştır.

(dehşet), (nigâh), (hayret) kelimeleri muhtevaya uygun düştüğünden, asıl anlamlarıyla kullanılmışlardır.

(Cây) kelimesinin bir noktalı (c) ile yazılınca (caymak)dan emir, üç

(38) Ziyâ Paşa, «Zafer-nâme Şerhi» İst. tarlıhsiz, s. 22-23

noktalı (c) ile yazılınca (çay) şeklinde, ırmak yahut bilinen içecek olduğu söylenmektedir.

Burada da, önce «tevriye» yolu ile (cây) üzerinde oynamaktadır. Zira bu kelime, (yer) anlamında Farsça bir isimdir. Böylece de, (cây-i penâh), sığınacak yer demektir. Ziyâ Paşa'nın, hiç münasebeti yok iken, işi mizah yolu ile nerelere kadar götürdüğü açıkça görülmektedir. «Artık burada şâirin muradının hangisi olduğu bilinmediğinden karîne (bazı ipuçları) ile uydurmalıdır.» hükmü ve «Tecâhül-i Ârifâne» san'atı ile iş, tamamen alaydan doğan bir vurdum-duymazlığa vardırılmaktadır.

Farsça bir isim olan (seg), yani (köpek) kelimesinin çokluk şekli olarak gösterilen (sükkân), aslında Arapça bir sıfattır ve anlamı da, (sâkinler; bir yerde oturanlar) demektir. Osmanlıca'da (köpekler) mânâsında kullanılan kelime daha ziyâde (kelb)in çokluğu durumunda ve Arapça bir isim olan (kilâb)dir. Gerçekte, Şuûrî'nin Farsça-Türkçe Lûgat'ında da olduğu gibi (köpekler) anlamında, Farsça'da kullanılan bir kelime vardır ve o da (segân)dir. İşte bu durumda, Âlî Paşa'ya hitaben 5. ve 6. misrâlarındaki «Allah ömrünü uzun etsin!» ve «Ya-Allah» sözlerini, «köpekler»e söylemek gibi ağır bir hakaret söz konusudur. Ancak, hem mânâ ve hem de: (Fâilâtün/Fâilâtün/Fâilâtün/Fâilün) şeklindeki vezni itibariyle, misrâda kullanılan kelime (sükkân)dir.

Arapça (semâvât)ın, (gökler); (zemin)in, (yeryüzü) anlamına geldiği doğrudur. Aynı şekilde Farsça bir isim olan (nâle) de genel olarak, (bağırıp, çağırma) demektir. Ancak bu anlam, ustalıklı bir tarzda kaydırılmakta ve «Nitekim zabtîyeler habs-hânede bir mücrimi söyletmek için kırbaç ile döğdüklerinde bu hâl çok kerre vukû'a gelür.» denilerek, dikkatler Âlî Paşa devrinde hâpishânelerde cereyan ettiği iddiâ olunan «İşkence-ler»e çevrilmek istenmektedir.

(Âh) kelimesi, (yazık, eyvâh) anlamlarını taşıdığı hâlde, (feleğin kürkü) gibi gösterilmekte; titreme, titreyiş demek olan (lerze) ise, (herze) yani (boş, saçma söz) vezninde (!) takdim olunmaktadır. (Na'ra) ise, tam bir tulumbacı feryâdı olup, çıkmaktadır.

(Hayyak - Allah), Arapça'da nidâ ifadesi olan bir cümledir ve (Allah, ömrünü uzun etsin.) demektir. Şâirimiz bunu pekâlâ bildiği hâlde, tam bir «Tecâhül-i Ârifâne» san'atı ile ona, (Allah canını alsun!) şeklinde tamamen aksi bir anlam kazandırmıştır. Bununla birlikte dipnotta; hakikî anlamı, (sonradan tahkik olundu) izahı ile birlikte vermekten de geri kalmamıştır.

(Ra'se) ile (küre) kendi anlamlarıyla verildiği hâlde; (gulgüle-i Yâ-Müte'âl)'in, (Yâ-Allah gürültüsü, nidâsı) şeklindeki gerçek anlamı, ince bir

manevra ile (Âlî Paşa Hazretleri zamanında hâpishânedeki mahpusların hep bri ağızdan «Açlıktan ölüyoruz!» diye bağışmaları, şamataları) şeklinde saptırılmıştır.

(Hulâsa-i ma'nâ) alt-başlığı ile verilen toplu açıklama ise; Ziyâ Paşa'nın kalemini, Hüsnü Paşa'nın ağızından, gerçek anlamının alabildiğine dışında ve hicvin zirvesinde konuşturmasından başka birşey değildir.

\*\*

Böylece, Zafer-nâme; sadece, şâirimizin muârizlarına ve muhaliflerine karşı zafer kazanma isteğini tatmin etmekle kalmamış; aynı zamanda, kaleminin hiciv vâdisindeki üstünlüğünü, muzafferiyetini de tam bir mü-kemmeliyetle sergilemiş bulunmaktadır.





## BALZAC ET PROUST

Doç. Dr. Muharrem ŞEN\*

«Il y a des morceaux de Turner dans l'oeuvre de Poussin, une phrase de Flaubert dans Montesquieu.»

PROUST, **Sodome et Gomorrhe**,  
Pléiade II, 816.

Proust a été comparé très souvent à Balzac. Le rapprochement entre **A la Recherche du Temps perdu** et **La Comédie humaine** est devenu depuis longtemps «une sorte de lieu commun de la critique proustienne». <sup>1</sup> Déjà en 1921, Jacques Rivière écrivait à Marcel Proust : «Dès maintenant, vous êtes l'auteur, le créateur d'une société aussi complète et complexe que celle de **La Comédie humaine**. Mais sur Balzac, vous avez le mérite de ne l'avoir pas seulement présentée, décrite, de l'avoir encore explorée, expliquée». <sup>2</sup> Ce rapprochement fait du vivant de Marcel Proust et avant même la publication du **Temps retrouvé**, est très significatif. Cela prouve que les ressemblances entre Proust et Balzac sont assez frappantes et un regard attentif suffirait pour voir chez Proust un côté balzacien.

Bien qu'on ne trouve pas une étude assez détaillée sur ce rapprochement de Balzac et de Proust, les remarques faites à ce sujet sont assez nombreuses. Dans un article intéressant, Harry Levin déclare que «les points de contact entre ces deux écrivains» sont «assez nombreux pour

---

(\*) Selçuk Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

(1) Voir Michel Raimond, «Le Balzac de Marcel Proust», BMP (**Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust**) 1968, et Bernard Guyon, «Proust et Balzac», in **Entretiens sur Marcel Proust**, Mouton, 1966, p. 129.

(2) Cité par Michel Raimond, art. cité.

permettre d'établir entre eux des rapports significatifs». <sup>3</sup> Selon lui, Balzac est «l'auteur favori des personnages de Proust, sinon de Proust lui-même». <sup>4</sup> Maurice Bardèche affirme que **La Comédie humaine** et **A la Recherche du Temps perdu**, «si opposées en apparences, sont apparentées et se réfèrent à (la) même image de l'homme et à une même lecture de la vie». <sup>5</sup> Pour René de Chantal, s'il faut chercher des précédents au roman de Proust, «le nom de Balzac est l'un des premiers qui vient à l'esprit (...) **La Recherche** présente plusieurs traits en commun avec **La Comédie humaine**». <sup>6</sup> Bernard Guyon trouve chez Proust «non seulement, un écrivain, mais un homme **impregné** de Balzac.» «Il parsème son oeuvre d'allusions non avouées, peut-être non aperçues par lui-même.» «Certains des thèmes qu'il a traités longuement, et qu'on croyait les plus neufs, apparaissent soudain au lecteur attentif comme déjà ébauchés par Balzac au point qu'on serait tenté de poser cette question paradoxale: **Balzac a-t-il lu Proust?**». <sup>7</sup> Jean-Yves Tadié revient très souvent sur ce problème dans son étude remarquable, **Proust et le Roman**. Quoiqu'il remarque que Proust ait dépassé Balzac à plusieurs égards, il avoue que «**La Recherche** apparaît à la fois comme un monologue et comme 'une comédie humaine'». <sup>8</sup> Ramon Fernandez va plus loin. Selon lui, l'influence de Balzac sur Proust est assez grande et elle est reconnue, «rituellement célébrée» par Proust lui-même. Celui-ci «déplace les plans, les perspectives, la présentation, les filiations. Il modifie le monde balzacien comme une différence de température et de pression modifie un corps. Le roman balzacien change chez lui de climat et de nourriture, et par là même affirme sa persistante vitalité. Proust et Romains, chacun à sa manière, en se situant dans la tradition balzacienne, rétablissent entre Balzac et nous un courant continu». <sup>9</sup> Michel Raimond dit presque la même chose en différents termes: «Par une démarche qui lui était bien propre, Proust a repris et développé des notations qui, dans **La Comédie humaine**, étaient demeurées rares et à peine visibles». <sup>10</sup> Mais pour Michel

---

(3) Harry Levin, «Balzac et Proust», UNESCO, **Hommage à Balzac**, Mercure de France 1980, p. 282.

(4) **Ibid.**, p. 294.

(5) Maurice Bardèche, «Balzac et Proust», **Revue des deux Mondes**, Décembre 1971, p. 577.

(6) René de Chantal, **Marcel Proust critique littéraire**, I, Les Presses de l'Université de Montréal, Canada, 1967 p. 478

(7) Bernard Guyon, **art. cité**, p. 134.

(8) Jean-Yves Tadié, **Proust et le Roman**; Gullimard, 1971, p. 181.

(9) Ramon Fernandez, **Balzac ou l'envers de la création romanesque**, Bernard Grasset, 1980, pp. 17-18.

(10) Michel Raimond, **art. cité**, p. 767.

Raimond, cette reprise et ce développement des notations qui se trouvaient dans **La Comédie humaine** n'ont été faits que dans une partie d'**A la Recherche du Temps perdu**. De même avis que Bernard de Fallois,<sup>11</sup> Michel Raimond parle d'un deuxième côté de Proust, du côté de Gérard de Nerval: «De même que toute une partie de la **Recherche** n'est que l'immense développement de quelques textes de Chateaubriand et de Nerval sur les miracles de la mémoire affective, de même bien des situations et des personnages font écho à des passages de **La Comédie humaine**».<sup>12</sup> «Les cahiers à partir desquels Bernard de Fallois a opéré, écrit-il ailleurs, le 'montage' du **Contre Sainte-Beuve** laissent voir des essais divers, des tâtonnements à travers lesquels apparaissent déjà ce qu'on pourrait appeler les deux côtés de l'oeuvre proustienne, le côté de Gérard de Nerval et le côté de Balzac».<sup>13</sup> Pour Félicien Marceau, «par ses fréquentes allusions à Balzac, Proust a reconnu lui-même tout ce qu'il lui devait».<sup>14</sup> Selon lui, «avant Proust, Balzac a décelé les intermittences du coeur».<sup>15</sup> Et pour Michel Butor, Proust est un des héritiers véritables de Balzac.<sup>16</sup>

A côté de toutes ces remarques ou articles qu'on pourrait multiplier assez facilement, on voit même être consacré, en 1980, par Jacques Borel tout un livre<sup>17</sup> aux rapports qui existent entre Balzac et Proust. Mais l'ouvrage de Borel est plein d'exagérations. Il voit partout dans l'oeuvre de Proust, soit au point de vue de la technique romanesque, soit au point de vue de la thématique, l'influence de Balzac qui est «tantôt visible, tantôt cachée». Selon lui, «les citations que fait Proust des romans et des nouvelles, les allusions aux idées, aux mots, aux croyances de l'écrivain, pourtant très fréquentes, sont loin de (les) résumer. De multiples rapprochements se dessinent entre les personnages, les situations, les épisodes des deux ouvrages; d'autres ressemblances se dégagent, sous des modes divers, techniques de composition, jugements sociaux, analyses psychologiques, réflexions générales, critique littéraire, dissertations artistiques; des thèmes enfin qu'on dit spécifique-

---

(11) Pour Bernard de Fallois aussi, Proust a deux maîtres: «Si Nerval enseigne à Proust le rôle de l'imagination, Balzac lui apprend au contraire l'importance de la réalité» Préface à **Contre Sainte-Beuve**, Gallimard, Idées, 1954, p. 42).

(12) Michel Raimond, art. cité, p. 767.

(13) Michel Raimond, **Le Roman depuis la Révolution**, A. Colin, 1969, p. 150.

(14) Félicien Marceau, **Balzac et son monde**, Gallimard, 1955, p. 8.

(15) **Ibid.**, p. 255.

(16) Michel Butor, «Balzac et la réalité», **Répertoire I**, Minuit, 1960, p. 79.

(17) Jacques Borel, **Proust et Balzac**, J. Corti, 1980.

ment proustiens, la mémoire et l'oubli, la multiplicité des **moi**, les intermittences du coeur, le temps, on trouve dans Balzac de solides points d'appui.» «Un siècle en avance, Balzac semble deviner Proust». <sup>18</sup> L'ouvrage de Borel nous donne l'idée que toutes les belles pages d'**A la Recherche du Temps perdu** sont inspirées de la **Comédie humaine**, mais les mauvaises pages appartiennent à Proust lui-même. D'ailleurs pour lui, ces deux romanciers ne divergent que dans l'étude de l'amour; et en cela Proust a échoué. Si celui-ci connaît peu l'amour «plein, spontané, confiant, qui brille en tant de pages de la **Comédie humaine**», c'est parce qu'«il est ici bien loin de Balzac». <sup>19</sup> Tous ces dénigrements ne sont faits, à notre avis, que pour mettre en relief la valeur de la **Comédie humaine**, qui n'est pas refusée d'ailleurs par Proust lui-même. Mais, il faut le dire, son ouvrage reste assez superficiel. «Il ne suffit pas de défendre Balzac contre Proust (...) Il ne suffit pas (non plus) de retrouver «le climat balzacien» dans certains passages de la «Recherche» et de conclure que: «l'influence de Balzac a été grandissante.» Une telle approche dans laquelle Proust est malgré lui réconcilié avec Balzac passe sous silence la différence, voire l'incompatibilité de deux écritures». <sup>20</sup>

Force nous est d'accepter que Proust doit beaucoup à Balzac et les traits communs qui se trouvent entre la **Comédie humaine** et **A la Recherche du Temps perdu** sont en effet nombreux. La critique est d'ailleurs unanime à ce sujet; mais elle est unanime également - excepté sans doute Jacques Borel - qu'il y a beaucoup de traits inconciliables entre ces deux romanciers. Selon François Mauriac, Balzac et Proust diffèrent «autant qu'ils se ressemblent». <sup>21</sup> Pour Harry Levin, les points de contact entre ces deux écrivains sont «nombreux», mais les deux auteurs «sont si loin l'un de l'autre que leurs affinités seront nécessairement électives». <sup>22</sup> Pour Maurice Bardèche qui, comme nous l'avons dit plus haut, trouvait beaucoup de similitudes, l'oeuvre de Proust est «vouée à l'analyse, elle est toute intérieure, diaprée, vapoureuse et en même temps, complexe, touffue, profonde, et en apparence déroulant ses anneaux, comme un serpent. On pense d'abord en la lisant qu'elle est une oeuvre de rêveur.» Celle de Balzac, au contraire, est «tout extérieure, descriptive.» **A la Recherche du Temps perdu** «est aussi étrange pour un

---

(18) *Ibid.*, pp. 12-13.

(19) *Ibid.*, p. 95.

(20) Pierre V. Zimma, *L'ambivalence romanesque, Proust, Kafka, Musil, Le Sycomore*, 1980, p. 122.

(21) François Mauriac, «Actualité de Balzac», UNESCO, Hommage à Balzac, *Mercure de France*, 1950, p. 335.

(22) Harry Levin, art. cité. p. 282.

lecteur de Balzac que la Chine des mandarins pouvait l'être pour un capitaine de vaisseau qui faisait relâche à Canton». <sup>23</sup>

Il n'y a guère d'oeuvres «plus dissemblables, à première vue», <sup>24</sup> que les oeuvres de ces deux romanciers, excepté peut-être qu'elles sont rassemblées sous une seule rubrique, celles de Balzac sous le titre: la **Comédie humaine**, celles de Proust: **A la Recherche du Temps perdu**. La différence la plus frappante entre les deux oeuvres réside dans la présence ou non - présence de l'intrigue. **A la Recherche du Temps perdu**, au contraire de la **Comédie humaine**, est, répétons - le, à première vue, un roman sans intrigue, «sans romanesque». <sup>25</sup> L'opinion générale de la critique est qu'il n'y a pas, dans l'oeuvre proustienne, de construction dramatique de l'oeuvre balzacienne. En cela, **A la Recherche du Temps perdu** ne diffère pas seulement de la **Comédie humaine**, elle diffère aussi de toutes les oeuvres du XIX<sup>e</sup> siècle. L'opinion de Jean - François Revel résume bien à ce sujet, l'opinion générale de la critique. Selon lui, l'oeuvre de Proust «ressemble bien plutôt aux aeuvers précédant le XIX<sup>e</sup>, aux mémoires et romans écrits sous forme de mémoires du XVIII<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle. Seule la partie de **Du Côté de Chez Swann** intitulée **Un Amour de Swann** est constituée par une narration, pourvue d'un commencement, d'un milieu et d'une fin, construite autour d'une tension dramatique, résultant de l'ouverture de diverses possibilités contradictoires, prenant tel ou tel cours à la suite de tel ou tel événement décisif. C'est sans doute en raison de cette lure classique de récit clos sur lui - même que ce fragment a été si souvent détaché de l'ensemble.» <sup>26</sup> Cette thèse soutenue depuis très longtemps est insoutenable. Comme l'a bien montré J.-Y. Tadié, le roman de Proust est plein d'intrigues. <sup>27</sup>

Une autre dissemblance frappante, au premier regard, se trouve sans doute dans l'étendue de deux oeuvres. L'oeuvre de Proust est moins considérable que celle de Balzac par le nombre de romans. La **Comédie humaine** embrasse quatre - vingt - dix romans environ, et chacun de ces romans a une certaine autonomie, bien qu'ils soient liés l'un à l'autre grâce au procédé du retour des personnages. Quant à **A La Recherche du Temps perdu**, elle ne se compose pas de romans autonomes, mais de sept livres ou parties inséparables, mais liés l'un à l'autre, comme la **Comédie**

---

(23) Maurice Bardèche, art. cité. p. 568

(24) **Ibid.**

(25) J. - F. Revel, «Un roman sans romanesque», in **Proust**, Coll. Génies et Réalités, Hachette, 1965, pp. 73-85

(26) **Ibid.**, p. 73.

(27) Jean - Yves Tadié, **Proust et le Roman**, pp. 341 et suivantes.

humaine, avec presque le même procédé. L'étendue de la **Comédie humaine** est plus grande que celle d'**A la Recherche du Temps perdu**, mais l'unité de celle-ci est plus solide que celle-là.

Au début d'**A la Recherche du Temps perdu**, où le Narrateur raconte ses souvenirs d'enfance, on ne voit aucun trait qui soit balzacien. C'est pourquoi «on a longtemps pensé que Proust n'avait découvert et apprécié Balzac qu'assez tardivement».<sup>28</sup> Certains critiques comme Pierre Abraham et Albert Feuillerat prétendaient que l'influence de Balzac n'était pas exercée avant ou pendant la rédaction du début d'**A la Recherche du Temps perdu**, mais elle était exercée plus tard, pendant la rédaction du **Côté de Guermantes** et de **Sodome et Gomorrhe**.<sup>29</sup> Aujourd'hui cette thèse n'est plus valable. Il est vrai que, dans ces deux livres, les traits balzaciens sont beaucoup plus nombreux que dans les autres parties d'**A la Recherche du Temps perdu**. Mais l'influence de Balzac date de très loin. Ce rôle balzacien dans les oeuvres de Proust a été déchiffré dans les années cinquante. La découverte de deux inédits de Proust, celle de **Jean Santeuil** en 1952 et celle de **Contre Sainte-Beuve** en 1954, «apporta de précieux éclaircissements sur la question».<sup>30</sup> La publication de ces deux inédits a montré que «plusieurs années avant la rédaction du début si peu balzacien de la **Recherche**, Proust s'était passionnément intéressé à Balzac».<sup>31</sup>

Proust se montre, dans **Jean Santeuil** où il a «un lien direct avec Balzac»,<sup>32</sup> plus balzacien que dans ses autres oeuvres. Et surtout, depuis la publication de **Contre Sainte-Beuve**, nous savons que le roman

---

(28) Michel Raimond, «Le Balzac de Marcel Proust», **BMP.**, 1938, p. 743.

(29) Pour Pierre Abraham «aussitôt abordé le **Côté de Guermantes**, impossible à Proust de se cacher à lui-même le côté balzacien de ses descriptions, et, tout compte fait, des personnages». Abraham fait même une statistique pour montrer le nombre des allusions à Balzac. Il relève 4 allusions à Balzac dans **A l'Ombre des Jeunes filles en fleurs**, 9 dans le **Côté de Guermantes**, 23 dans **Sodome et Gomorrhe**, 6 dans la **Prisonnière**; 1 dans **Albertine disparue**, et 3 dans le **Temps retrouvé**. Il n'en relève aucune dans **Du Côté de chez Swann**. On voit que Pierre Abraham n'a pas bien lu l'oeuvre de Proust; dans **Du Côté de chez Swann** aussi Proust parle de Balzac (V. Sw., I, p. 323.) (Pierre Abraham, **Balzac**, pp. 50-55.) Voir aussi Albert Feuillerat, **Comment Marcel Proust a composé son roman**, Yale University Press, 1934, p. 132.

(30) Maurice Bardèche, «Balzac et Proust», **Revue des deux Mondes**, Décembre 1972.

(31) Michel Raimond, art. cité.

(32) Robert Kanters, «Le petit et le Grand Oeuvre de Marcel Proust», **La Gazette des Lettres**, 15 juillet 1952, No. 22, p. 19.

proustien a l'une de ses sources dans un projet d'étude littéraire qu'est **Contre Sainte-Beuve**. Dans cette méditation sur la critique la place réservée à Balzac est très importante. Dans la **Préface de Contre Sainte-Beuve**, Bernard de Fallois affirme à juste titre que «Nerval enseigne à Proust le rôle de l'imagination, Balzac lui apprend au contraire l'importance de la réalité.» «C'est par leur opposition autant que par leurs affinités que le contact de Balzac a été précieux à Proust».<sup>33</sup> C'est pourquoi peut-être, Proust et Balzac diffèrent autant qu'ils se ressemblent.

Nous pouvons dire qu'une partie d'**A la Recherche du Temps perdu** est sortie d'une méditation balzacienne de Proust. L'oeuvre de Proust serait, à la fois, tantôt visiblement, tantôt invisiblement, la critique<sup>34</sup> et la défense de **la Comédie humaine**. Mais il ne faut pas exagérer, comme Jacques Borel l'a fait, ces rapports qui se trouvent entre Balzac et Proust. Comme «il y a des morceaux de Turner dans l'oeuvre de Poussin, une phrase de Flaubert dans Montesquieu»<sup>35</sup>, il y a un côté de Balzac chez Proust. Comme l'a dit Proust lui-même «tous les grands écrivains se rejoignent par certains points.»<sup>36</sup> Les correspondances entre ces deux oeuvres sont nombreuses. Mais **A la Recherche du Temps perdu** n'est jamais une copie de **La Comédie humaine**.

Comment Proust jugeait-il Balzac dans ses oeuvres, surtout dans les «ébauches» d'**A la Recherche du Temps perdu**?<sup>37</sup> Il serait utile de

(33) Bernard de Fallois, *Préface à Contre Sainte-Beuve*, Gallimard, Idées, 1954, p. 42.

(34) «La technique du XIX<sup>e</sup> siècle est souvent employé par Proust ironiquement» Et souvent, «il inverse (...) les rapports du roman balzacien» (J. - Y. Tadié, *Proust et le Roman*, pp. 90 et 96).

(35) M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, Pléiade, II, p. 816.

(36) M. Proust, *Contre Sainte-Beuve*, Pléiade, p. 223.

(37) Nous trouvons à ce sujet quelques études intéressantes. Maurice Bardèche y réserve quelques pages dans son article intitulé «Proust et Balzac» (*Revue des deux Mondes*, Décembre 1971). Michel Raimond consacre tout un chapitre sur «le Balzac de Marcel Proust» dans sa thèse complémentaire intitulée *Balzac vu par les romanciers de Zola à Proust* (Université de Paris - Sorbonne, Paris IV). Ce chapitre est publié séparément dans le *Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust* (1968). Pierre V. Zima consacre une vingtaine de pages sur «Proust, critique de Balzac» dans son ouvrage intitulé *L'ambivalence romanesque, Proust, Kafka, Musil* (Le sycamore, 1980, pp. 131-149).

Comme l'a dit M. Bardèche, «ce sujet est énorme». Il serait intéressant d'y consacrer toute une étude à part. Comme l'a encore dit à juste titre M. Bardèche, «le relevé exhaustif des citations et allusions n'est même pas achevé. L'index de l'édition de la Pléiade donne quelques orientations, mais reste très incomplet» (*Art. cité*, p. 130).



jeter un rapide coup d'oeil sur la critique «visible» de Proust au sujet de la **Comédie humaine** pour montrer comment était grand le rôle de Balzac dans la formation d'**A la Recherche du Temps perdu**.

Dans les **Plaisirs et les Jours**, Proust ne parle pas de Balzac.<sup>38</sup> D'ailleurs, «le Proust des premières 'proses', réunies dans les **Plaisirs et les Jours** était aux antipodes de Balzac».<sup>39</sup> Mais nous trouvons «des indices du culte de Balzac dans bien de pages de **Jean Santeuil**».<sup>40</sup> Il est intéressant d'y voir que Proust s'intéresse avant tout à l'unité de la **Comédie humaine**. Il y indique que, pour mieux comprendre Balzac, il faut lire toute la **Comédie humaine**, car «la beauté n'est pas dans un livre, elle est dans l'ensemble.»<sup>41</sup> On va voir que dans **Contre Sainte-Beuve**, Proust reviendra sur le même sujet. Cette unité sera plus tard celle d'**A la Recherche du Temps perdu**, et elle sera même un de ses sujets importants.<sup>42</sup>

Dans **Jean Santeuil** encore, quoique Proust condamne l'ambition de Lucien de Rubempré et la franchise de Rastignac et qu'il mette en face de ceux-ci un Lucien de Rubempré et un Rastignac modernes, il considère les **Illusions perdues** comme «un ouvrage immortel».<sup>43</sup> Nous voyons dans cette oeuvre «la stylisation un peu mensongère des personnages (qui) gravite autour de Rubempré et de Rastignac.»<sup>44</sup>

Il faut noter également l'importance des remarques qu'il a faites sur la vie créatrice de Balzac opposée à sa vie extérieure. Dans le chapitre intitulé **Dans la Bibliothèque de Réveillon - Reflexions à propos de Balzac**, Proust nous montre un Balzac snob, mondain, mais à qui «le travail (...) faisant passer tellement plus d'heures avec des personnages imaginaires, c'est - à - dire avec lui-même qu'avec des personnages réels.»<sup>45</sup> Il ressort

---

(38) Pourtant il est significatif qu'un des chapitres des **Plaisirs et les Jours** s'intitule «personnages de la Comédie mondaine». Harry Levin fait un parallèle entre le **Père Goriot** et **La mort de Baldassar Silvande**: «le vieillard est étendu sur son lit d'agonie, l'une de ses filles court au bal, l'autre arrivera trop tard pour assister à ses derniers moments. Proust reproduit cette situation classique dans un récit caractéristique de ses débuts, **La mort de Baldassar Silvande** où nous voyons mourir le jeune héros que sa bien aimée abandonne pour aller au bal» (Harry Levin, *op. cit.*, p. 298.

(39) M. Raimond, *art. cité*, p. 743.

(40) *Ibid.*

(41) **Jean Santeuil**, *Pléiade*, p. 199

(42) **La Prisonnière**, *Pléiade*, III, pp. 161-162

(43) **Jean Santeuil**, p. 427.

(44) M. Raimond, *art. cité*.

(45) **Jean Santeuil**, p. 487.

de toutes ces remarques que, déjà dans **Jean Santeuil**, Proust a un côté critique littéraire qui grandira encore dans **Contre Sainte-Beuve**, et qui restera toujours comme un côté très important de Marcel Proust.

Outre ce côté de Proust, il faut souligner aussi la part importante des pastiches dans l'évolution littéraire de Proust<sup>46</sup> «qui sont de la critique littéraire en action».<sup>47</sup> Pour Proust, «pastiche et critique sont les deux 'côtés' d'une même activité».<sup>48</sup> Le pastiche de Balzac<sup>49</sup> nous montre combien Proust connaissait bien Balzac avant la rédaction d'**A la Recherche du Temps perdu**. D'ailleurs, serait-il possible de faire un pastiche d'un écrivain sans le connaître très bien? «Proust n'a pas choisi ses modèles sans intention. Ce sont tous des écrivains qu'il connaît bien, et avec la plupart desquels il se sent des affinités très fortes».<sup>50</sup> Dans le pastiche de Balzac, nous voyons presque tous les «tics balzaciens»<sup>51</sup>: Le temps et le lieu de l'action, des parenthèses, des références à des volumes de **La Comédie humaine**, la fidélité de langage, la «juxtaposition», les digressions, l'aristocratie, les commentaires sur les personnages<sup>52</sup>...

Dans **Contre Sainte-Beuve** qui est l'une des ébauches importantes d'**A la Recherche du Temps perdu**, et qui, après sa publication en 1954, a apporté de «précieux éclaircissements» sur la formation de son auteur,<sup>53</sup> Proust exerce le critique littéraire. Une bonne partie de ses critiques est consacrée à l'auteur de **la Comédie humaine**.

D'abord, Proust y critique sévèrement la «vulgarité» des sentiments de Balzac. Il remarque que son désir de «domination» et de «luxue», c'est-à-dire son ambition est vulgaire.<sup>54</sup> Dans toutes ses critiques concernant

---

(46) Voir au sujet des pastiches de Proust : Jean Milly, **Les Pastiches de Proust**, édition critique et augmentée. A. Colin 1970, p. 371.

(47) Lettre de Proust à Robert Dreyfus, **Souvenirs**, no. 230 (Cité par Pierre Clarac dans «la place du Contre Sainte-Beuve dans l'oeuvre de Marcel Proust» **RHLF** (*Revue d'histoire littéraire de la France*), Sept. Déc. 1971, p. 809.

(48) **Ibid.**, p. 36.

(49) Ce pastiche paraît d'abord dans le **Figaro** (**Supplément littéraire**) du 22 février 1908, puis il prend place, presque doublé, dans **Pastiches et Mélanges**, publiées le 23 juin 1919 chez Gallimard.

(50) **Ibid.**, p. 37.

(51) Michel Raimond, art. cité, p. 759 et J. Milly, *op. cit.*, 33.

(52) Michel Raimond, **Ibid.**, p. 760.

(53) V. Muharrem Şen, **A la Recherche du Temps perdu vu par la critique française** (1950-1960), thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, Université de Paris - Sorbonne, Paris IV, 1976, p. 149.

(54) **Contre Sainte-Beuve**, Pléiade, p. 263.

Balzac, il y a un point sur lequel Proust revient sans cesse, c'est l'ambition. Balzac ambitieux est toujours et vivement attaqué par Proust.

Pour l'auteur de **Contre Sainte-Beuve**, le style de Balzac est également vulgaire. La vulgarité de son langage est «si profonde qu'elle va jusqu'à corrompre son vocabulaire». <sup>55</sup> Selon Proust, Balzac est vulgaire, parce qu'il n'a pas compris que «le but de la vie de l'écrivain est dans son oeuvre», qu'il «met tout à fait sur le même plan les triomphes de la vie et de la littérature» <sup>56</sup> et qu'il n'a pas «démarcation entre la vie réelle (...) et la vie de ses romans» qui est «la seule vraie pour l'écrivain». <sup>57</sup> Si le style est «la marque de la transformation que la pensée de l'écrivain fait subir à la réalité», dans Balzac, «il n'y a pas à proprement parler de style». Proust fait, pour le montrer, une comparaison entre le style de Flaubert et celui de Balzac. «Dans le style de Flaubert, dit-il, (...) toutes les parties de la réalité sont converties en une même substance, aux vastes surfaces, d'un miroitement monotone. Aucune impurité n'est restée. Les surfaces sont devenues réfléchissantes. Toutes les choses s'y peignent, mais par reflet, sans en altérer la substance homogène. Tout ce qui était différent a été converti et absorbé. Dans Balzac au contraire coexistent, non digérés, non encore transformés, tous les éléments d'un style à venir qui n'existe pas. **Ce style ne suggère pas, ne reflète pas: il explique**». <sup>58</sup> Il explique «à l'aide des images les plus saisissantes», «frappantes» et «justes», mais ces images ne sont pas «fondues avec le reste», ils «ne se subordonnent à aucun but de beauté et d'harmonie». <sup>59</sup> Selon Proust, Balzac «ajoute à chaque mot la notion qu'il en a, la réflexion qu'elle lui inspire». Quand il doit faire une explication, il «n'y met pas de façons; il écrit: 'Voici pourquoi'; suit un chapitre». <sup>60</sup> Proust reproche surtout donc à Balzac de faire des explications, des digressions sans y mettre de «façons». Mais il est étonnant que, lui aussi, il emploiera dans **A la Recherche du Temps perdu** les célèbres «voici pourquoi» de Balzac.

Proust est cependant un admirateur de Balzac. Il admire surtout la fameuse scène de la rencontre de Vautrin - Lucien qui se trouve à la fin d'**Illusions perdues**. Cette scène et cette admiration annoncent bien la scène de la rencontre de Charlus et de Morel dans **A la Recherche du**

---

(55) *Ibid.*, p. 264.

(56) *Ibid.*, p. 265.

(57) *Ibid.*, p. 266.

(58) *Ibid.*, p. 269. C'est nous qui soulignons.

(59) *Ibid.*, pp. 269-270.

(60) *Ibid.*, p. 272.

**Temps perdu.** Il appelle «la **Tristesse d'Olympio** de l'Homosexualité» «le merveilleux passage» où Carlos Herrera et Lucien de Rubempré passent devant les ruines du château de Rastignac.<sup>61</sup> Michel Raimond remarque à juste titre que «la rencontre de Vautrin et de Lucien de Rubempré a fait germer dans son oeuvre bien des rencontres: celle de Charlus et du Narrateur, de Charlus et de Morel, de Charlus et du Marquis de Surgis, lors de laquelle Balzac, précisément, est mis en cause. Dans toutes ces rencontres, Charlus se propose comme celui que son prestige, ses relations, son intelligence; désignent pour faciliter l'entrée d'un jeune homme dans la vie, et lui épargner des années de tâtonnements et d'erreurs. En ceci, il ressemble beaucoup à Vautrin».<sup>62</sup>

L'admiration de Proust va également à l'unité de composition chez Balzac. Selon Proust, chez l'auteur de **La Comédie humaine**, «c'est rarement le roman qui est l'unité; le roman est constitué par un cycle, dont un roman n'est qu'une partie.»<sup>63</sup> Cette unité est réalisée merveilleusement par le procédé du retour des personnages. L'idée de garder les mêmes personnages dans tous ses romans, «c'est un rayon qui a paru, qui est venu se poser à la fois sur diverses parties ternes jusque-là de sa création, les a unies, fait vivre, illuminées, mais ce rayon n'en est pas moins parti de sa pensée».<sup>64</sup>

L'interpolation des temps différents et la multiplicité des peintures sont d'autres points importants qui attirent l'attention de Proust. Pour lui, surtout la multiplication de ses peintures est la grandeur même de **La Comédie humaine**. Il faut noter que ces deux procédés techniques seront utilisés plus tard par Proust dans **A la Recherche du Temps perdu**. Même dans **Contre Sainte-Beuve**, on voit que Proust emploie un semblable procédé. En nous présentant plusieurs types de lecteurs, il nous donne plusieurs images de Balzac. Le plus célèbre de ces lecteurs, c'est Monsieur de Guermantes. Celui-ci apprécie surtout chez Balzac l'exactitude de l'observation: «La vie des avoués, dit-il, une étude, c'est tout à fait cela; j'ai eu affaire avec ces gens-là; c'est tout à fait cela **César Birotteau et les Employés!**».<sup>65</sup> Mme de Villeparisis, un autre type de lecteurs, nous présente une autre image de Balzac qui est tout à fait l'antithèse de celle que présente M. de Guermantes. Pour celle-ci, la

---

(61) **Ibid.**, p. 274.

(62) M. Raimond, «Le Balzac de Marcel Proust», **BMP**, p. 767.

(63) **Contre Sainte-Beuve**, Pléiade, p. 273.

(64) **Ibid.**, p. 274.

(65) **Ibid.**, p. 283.

peinture balzacienne de la société ne pouvait pas être exacte, parce que «Balzac n'y était pas allé, on ne le recevait pas». Elle dit: «Ce monsieur nous dit: je vais vous faire parler un avoué. Jamais un avoué n'a parlé comme cela». <sup>66</sup> «Il dit que M. de Talleyrand était gros. C'est pas vrai, je l'ai bien connu, il venait souvent chez ma mère qui était sa cousine il était maigre». <sup>67</sup> Mme de Villeparisis nous présente encore un Balzac pessimiste qui «ne voit jamais que le mauvais côté de tout». <sup>68</sup> Au contraire de son mari, Mme de Guermantes, comme Mme de Villeparisis, n'aime pas du tout Balzac. Elle trouve qu' «il est exagéré». <sup>69</sup>

Comme on le voit, dans **Contre Sainte - Beuve** les images de Balzac sont présentées à la fois par le Narrateur et par certains personnages. Il en va de même dans **A la Recherche du Temps perdu**. Chacun de ces personnages a une vue particulière sur Balzac. Il y a un Balzac des Guermantes, un Balzac de Mme de Villeparisis, un Balzac de Charlus, un Balzac du Narrateur... Mais cette fois ces images, qui occupent moins de pages que dans **Contre Sainte - Beuve**, sont dispersées à travers de tout le roman et, dans la critique de Balzac, la part du Narrateur est un peu réduite.

Dans **A la Recherche du Temps perdu**, comme dans **Contre Sainte - Beuve**, Mme de Villeparisis reprochera encore à Proust «d'avoir prétendu peindre une société 'où il n'était pas reçu', et d'en avoir raconté «mille invraisemblances»; M. de Guermantes adorera Balzac et Mme de Guermantes s'en moquera de son mari. Bien que Charlus ne joue aucun rôle dans **Contre Sainte - Beuve**, il sera le personnage le plus important et le plus balzacien d'**A la Recherche du Temps perdu**. Il est intéressant de constater que ce n'est plus le Narrateur qui apprécie la scène de la rencontre Vautrin - Lucien, mais Charlus, c'est-à-dire le personnage le plus balzacien et le plus proustien d'**A la Recherche du Temps perdu**. <sup>70</sup> Charlus est un admirateur de Balzac; il parle sans cesse de lui, et li étale à chaque occasion ses points de vue sur **La Comédie humaine**; il a «une curieuse édition du **Cabinet des Antiques** avec des corrections de la main de Balzac». <sup>71</sup> Pour Charlus, Balzac est un grand écrivain et **Illusions perdues**, **Sarrazine**, **La Fille aux yeux d'or**, **Une passion dans le désert**

---

(66) **Ibid.**

(67) **Ibid.**, p. 298.

(68) **Ibid.**, p. 284.

(69) **Ibid.**, p. 285.

(70) Harry Levin, art. cité, p. 294.

(71) **Sodome et Gomorrhe**, II, p. 699.

et la **Fausse maîtresse** sont des oeuvres immortelles.<sup>72</sup> Il est vrai que Charlus est le porte - parole de Proust. «Dans une large mesure, le Balzac de Charlus est celui de Proust. Quand le Narrateur demande au baron ce qu'il préfère dans **La Comédie humaine**, on le voit répondre presque mot pour mot ce que Proust écrivait à René Boylesve: 'Tout l'un ou tout l'autre, les petites miniatures comme le **Curé de Tours** et la **Femme Abandonnée** ou les grandes fresques comme la série des **Illusions perdues!**'.<sup>73</sup> Ce qu'il dit sur le côté 'hors nature' de certaines situations de Balzac figurait dans le **Contre Sainte - Beuve** sous la plume de Proust (...) Son interprétation de ce que la **Princesse de Cadignan** comporte de profondeur et de beauté était déjà analysées par Proust dans le **Contre Sainte - Beuve.**»<sup>74</sup>

Un autre multiplicateur des images balzaciennes, c'est le Narrateur. Il admire surtout chez Balzac l'unité non factice et le caractère incomplet de **La Comédie humaine**. «Jetant sur ses ouvrages le regard à la fois d'un étranger et d'un père, dit-il, trouvant à celui-ci la pureté de Raphaël, à cet autre la simplicité de l'Évangile, (Balzac) s'avisait brusquement, en projetant sur eux une illumination rétrospective, qu'ils seraient plus beaux réunis en un cycle où les mêmes personnages reviendraient, et ajouta à son oeuvre, en ce raccord, un coup de pinceau, le dernier et le plus sublime». <sup>75</sup> Proust appréciait surtout l'ultériorité et la vitalité de cette unité.

L'admiration du Narrateur d'**A la Recherche du Temps perdu** pour Balzac est plus grande que celle du Narrateur du **Contre Sainte - Beuve**. Sans doute celui-là fait-il quelques réserves sur l'auteur de **la Comédie humaine**. Mais ce ne sont que de petites réserves<sup>76</sup> et elles n'ont jamais

---

(72) *Ibid.*, p. 1052.

(73) Proust confiait ces mots au Narrateur dans **Contre Sainte-Beuve** (Notes de nous).

(74) Michel Raimond, art. cité, pp. 763-764.

(75) **La Prisonnière** III, 161.

(76) Proust fait une fois allusion à ce que Balzac expliquait au lieu de suggérer. «Ce qu'on ne peut pas faire seul dans la vie, dira le Narrateur à Charlus, parce qu'il y a des choses qu'on ne peut demander, ni faire ni vouloir, ni apprendre par soi-même, on le peut à plusieurs, et sans avoir besoin d'être treize comme dans le roman de Balzac, ni quatre comme dans les **Trois Mousquetaires**» (CG, II, p. 565). Il remarque une seule fois encore-en note au bas de la page-sa vulgarité. Mais il ajoute tout de suite que, malgré sa vulgarité, Balzac est génial. Il dit que les lettres de Balzac sont «semées de tours vulgaires, mais «Swann, si fin, si purgé de tout ridicule haïssable, eût été incapable d'écrire la **Cousine Bette** et le **Curé de Tours**» (TR, III, p. 720).

la sévérité des réserves que Proust avait faites dans **Contre Sainte-Beuve**.

De toutes ces remarques, on pourrait conclure que, dans la formation d'**A la Recherche du Temps perdu**, la part de la critique littéraire a été grande. Mais pourrait-on dire avec Georges Poulet que «le grand roman proustien a sa source dans un projet d'étude littéraire» et que «l'immense **Recherche du temps perdu**, avec ses personnages, ses thèmes, ses sites, ses infinies variations psychologiques, tout cela, (...) est sorti (...) d'une méditation sur la critique?»<sup>77</sup> Plusieurs critiques partageaient ce point de vue. Pour Bernard de Fallois, «**Sainte-Beuve** était un ouvrage critique qui s'achevait en roman: Le roman du Temps perdu débouchera sur la réflexion artistique du **Temps retrouvé**».<sup>78</sup> «C'est un moment très étonnant de la création proustienne, disait-il, (...) celui où se métamorphose en romancier.»<sup>79</sup> René de Chantal parlait d'une transformation du critique en romancier.<sup>80</sup> Jean Pommier remarquait qu'**A la Recherche du Temps perdu** se développait «à partir d'une étude critique littéraire».<sup>81</sup> Et Gérard Genette écrivait: «à l'exception du rôle esthétique de la métaphore», «tous les thèmes essentiels» se trouvent déjà «dans les sept pages (probablement écrites en 1909) dont on a fait la 'Préface' du **Contre Sainte-Beuve**».<sup>82</sup>

Il va sans dire que **Contre Sainte-Beuve** est l'une des sources importantes d'**A la Recherche du Temps perdu**. Mais, comme on le fait très souvent, il ne faudrait pas aller jusqu'à dire qu'**A la Recherche du Temps perdu** n'a qu'une seule source qui est **Contre Sainte-Beuve**. Il n'y a pas «un seul texte, un seul indice sérieux qui nous impose cette idée hors de vraisemblance que le grand roman est sorti de l'essai critique et que l'essai critique n'a eu qu'à se développer pour devenir un grand roman».<sup>83</sup>

Certains commentateurs ont prétendu injustement que Proust

---

(77) Georges Poulet, **La Conscience critique**, José Corti, 1975, p. 49.

(78) Bernard de Fallois, Préface à **Contre Sainte-Beuve**, p. 25.

(79) Bernard de Fallois, **Le Balzac de Monsieur de Guermantes**, Introduction, Idées et Calendes, 1950, p. 17.

(80) René de Chantal, *op. cit.*, p. 32.

(81) Jean Pommier, Marcel Proust et Sainte-Beuve, **RHLF**, octobre-décembre 1954, p. 536.

(82) Gérard Genette, «La question de l'écriture», **Recherche de Proust**, Seuil, 1980, p. 8.

(83) Pierre Clarac, «La place du Contre Sainte-Beuve dans l'oeuvre de Marcel Proust», **RHLF**, Sept. - Déc. 1971, p. 814.

s'oriente vers le romanesque après qu'il a découvert Balzac. Mais «la critique de Balzac était elle - même présentée sous une forme romancée, et s'il est vrai que Proust était alors un critique qui devenait romancier, c'était aussi un romancier qui se faisait critique».<sup>84</sup>

Ne faudrait-il pas donc parler d'une influence balzacienne sur Proust? Ce serait, au contraire, une erreur de n'en pas parler. Il faudrait en parler seulement avec réserve, et sans voir toute la source d'**A la Recherche du Temps perdu** dans **La Comédie humaine**. Il est évident qu'il existe, chez Proust, un côté balzacien, mais qui n'est que l'un des plusieurs côtés de l'oeuvre proustienne.

Il est intéressant de constater que ce côté balzacien apparaît à partir du **Côté de Guermantes** «où l'art de Proust devient plus franchement romanesque»<sup>85</sup> et que la majorité des références à Balzac se trouvent dans les parties les plus romanesques d'**A la Recherche du Temps perdu**. Comme nous l'avons dit plus haut, c'est cette particularité de l'oeuvre balzacienne qui a amené certains critiques, comme Albert Feuillerat et Pierre Abraham, à penser que Proust n'aurait découvert Balzac qu'à partir du **Côté de Guermantes**. Sans chercher d'autres argumentations, toutes les remarques que nous avons faites en ce qui concerne la critique de Balzac montrent bien que Proust, longtemps avant la rédaction de son oeuvre principale, connaissait parfaitement Balzac. Mais il est vrai que les traits parallèles entre les deux romanciers doivent être cherchés à partir du **Côté de Guermantes**, surtout dans **Le Côté de Guermantes** et dans **Sodome et Gomorrhe**. Mais comment pourrait-on expliquer qu'on ne trouve guère des traits balzaciens qu'à partir du **Côté de Guermantes**? Hésitant à suivre Pierre Abraham, lorsque celui-ci soutient que Proust n'aurait découvert Balzac qu'après avoir composé déjà la moitié de son oeuvre, Harry Levin donnait, à ce sujet, l'explication suivante: «A l'origine, Proust songeait à donner à son oeuvre un caractère précieux et expérimental, subjectif et métaphysique, fort étranger aux préoccupations traditionnelles du roman français. Mais à mesure que son histoire prenait corps et s'inscrivait dans une perspective objective, il était amené à se placer chaque jour davantage sous les auspices de Balzac».<sup>86</sup> Harry Levin n'accepte pas à juste titre la thèse de Pierre Abraham, mais la sienne n'en diffère pas beaucoup. Comme lui, il voit, chez Proust, un changement d'opinion en pleine oeuvre. Proust

---

(84) Michel Raimond, art. cité, p. 751.

(85) Michel Raimond, *Le signe des Temps*, CDU et SEDES, 1976, p. 45.

(86) Harry Levin, art. cité, p. 293.



n'avait-il pas écrit la dernière page du **Temps retrouvé** avant tout le reste du livre? Quand il avait commencé à rédiger **A la Recherche du Temps perdu**, Proust avait conscience de la structure de son oeuvre, il savait ce qu'il devait faire. La structure complexe de son oeuvre nécessitait un tel changement. Surtout, c'est dans les parties où il s'agissait de la chronique sociale que Balzac présidait à Proust.<sup>87</sup> «Ce sont les dernières sections de **La Recherche** que Proust estimait être les plus romanesques (...); non que les premières sections du récit aient été dépourvues d'événement, mais c'est dans les dernières, à mesure que l'on approche du dénouement, que ceux-ci ont la plus grande violence, entraînent les plus grands bouleversements.»<sup>88</sup> Cette caractéristique technique d'**A la Recherche du Temps perdu** ne rappelle-t-elle pas un peu la méthode de Balzac: Exposition lente, partie dramatique et dénouement?

Pour Pierre Abraham, **Sodome et Gomorrhe**, où se trouvent la majorité des références à Balzac, est la partie la plus balzacienne de l'oeuvre proustienne. A notre avis, si Proust, dans **Sodome et Gomorrhe**, se réfère souvent à Balzac, c'est pour y trouver un soutien, «des encouragements»<sup>89</sup> pour son sujet sur la pédérastie, plutôt qu'il cherche à être balzacien.

Pour nous, ce sont surtout les correspondances entre **Illusions perdues** et **Le Côté de Guermantes** qui sont les plus frappantes. Ces deux livres sont marqués, tous les deux, par le thème de la désillusion. Au fond, comme l'a déjà bien noté Michel Raimond, toute **A la Recherche du Temps perdu** mériterait à bien des égards le titre d'**Illusions perdues**.<sup>90</sup> De même, pour Léon Guichard, «en ce qui concerne le monde, le livre de Proust est (...) le récit d'une immense désillusion. Le Narrateur s'en approche avec ravissement; il s'en éloigne avec un sourire amer».<sup>91</sup> Mais surtout, c'est dans **Le Côté de Guermantes** que ce thème de la désillusion «reparaît sans cesse diversifié».<sup>92</sup> Proust lui-même écrit dans **Le Côté de Guermantes**: «Nous sommes attirés par toute vie qui nous représente quelque chose d'inconnu, par une nouvelle illusion à détruire».<sup>93</sup> Pour Marcel, comme pour Lucien le monde n'est donc pas ce qu'on croit, ce

---

(87) Michel Raimond, art. cité, p. 751.

(88) Jean-Yves Tadié, **Proust et le Roman**, p. 364.

(89) Bernard de Fallois, Préface à **Contre Sainte Beuve**, p. 39 V. aussi, J. Pommier, «Marcel Proust et Contre Sainte-Beuve», **RHLF**, oct. - déc. 1954, p. 537.

(90) Michel Raimond, **Le Signe des Temps**, p. 14.

(91) Léon Guichard, **Introduction à la lecture de Proust**, Nizet, 1969, p. 95.

(92) Pierre Clarac, **Les Croyances intellectuelles de Marcel Proust**, **BMP**, 1958.

(93) **Le Côte de Guermantes**, II. p. 657.

qu'ils l'ont cru. Mais les correspondances entre ces deux oeuvres ne s'arrêtent pas là. Il existe aussi des affinités techniques entre **Illusions perdues** et **Le Côté de Guermantes**.

## Ö Z E T

İlk bakışta, 19. yüzyılın büyük romancılarından biri olan Balzac ile 20. yüzyılda roman sanatında çığır açmış bir romancı olarak kabul edilen Proust'un birbirinden çok farklı, hatta birbirine tamamen zıt iki yazar olduğu sanılır. Ancak ciddi bir karşılaştırma yapılırsa, bu iki romancının eserleri arasında şaşırtıcı benzerlikler olduğu görülür.

Balzac ve Proust'un eserleri arasında bir çok müşterek noktaların bulunduğu, dolayısıyla Balzac'ın Proust üzerinde küçümsenemeyecek bir etkisi olduğunu kabul eden eleştirmenlerin sayısı oldukça fazladır. Harry Levin, Maurice Bardèche, René de Chantal, Bernard Guyon, Jean-Yves Tadié, Ramon Fernandez, Michel Raimond, Bernard de Fallois, Félicien Marceau, Michel Butor bu eleştirmenlerden bir kaçıdır.

Her ne kadar Balzac-Proust ilişkisi eleştirmenlere sık sık konu oluyorsa da, bugüne kadar bu konuda ciddi bir araştırmanın yapıldığı söylenemez. Balzac-Proust ilişkisi üzerine yayınlanmış tek eser, Jacques Borel'in 1980'de yayınlanan **Proust ve Balzac** adlı 175 sayfalık kitabıdır. Proust'u Balzac'ın yalnızca bir taklitçisi olarak gören Jacques Borel'in bu kitapta vardığı sonuçları kabul etmek imkânsızdır. Şüphesiz Proust, Balzac'ın etkisinde kalmıştır ve Balzac onun en çok sevdiği, takdir ettiği romancılardan bir tanesidir; ancak **Kaybolmuş Zaman Peşinde**, **İnsanlık Komedyası**'nın bir kopyesi değildir. Proust ile Balzac birbirlerini hem çok benzeyen, hem de birbirlerinden çok farklı iki romancıdır.

**Kaybolmuş Zaman Peşinde**'nin ilk bölümleri Balzac'ın eserlerine hiç benzemez. Proust'un Balzac yönü, eserin üçüncü bölümü olan **Guermantes'ların Sempti**'nde ortaya çıkar. Bu da, Albert Feuillerat ve Pierre Abraham gibi bazı eleştirmenleri, Proust'un Balzac'ı **Guermantes'ların Sempti**'ni yazarken keşfetmiş olduğu gibi bir tez ortaya atmaya sevk etmiştir. Ancak 1950'li yıllarda, **Kaybolmuş Zaman Peşinde**'nin taslakları diyebileceğimiz iki eserin, yani **Jean Santeuil** ve **Sainte-Beuve'e Karşı**'nın bulunup yayınlanması, Proust'un Balzac'ı **Kaybolmuş Zaman Peşinde**'yi yazmaya başlamadan önce çok iyi tanıdığını açığa vurmuş, böylece Albert Feuillerat ve Pierre Abraham'ın tezlerini çürütmüştür.

Proust'un Balzac'ı **Guermantes'ların Sempti**'ni yazarken keşfettiği doğru değildir, ancak Proust'un Balzac yönünün en fazla bu eserde, yani bu bölümde bulunması çok doğrudur. Özellikle Balzac'ın **Kaybolmuş Hayaller (Illusions perdues)** adlı eseri ile **Guermantes'ların Sempti** arasındaki konu ve roman tekniği açısından benzerlikler, Proust'un Balzac'a çok şey borçlu olduğunu göstermektedir.



## DİN ve TOPLUM İLİŞKİSİ

Doç. Dr. Mehmet AYDIN\*

İnsanlık tarihinin tetkiki kesin olarak şunu ortaya koymuştur ki, dünya üzerinde dinden ve dinî yaşayıştan uzak bir toplum yaşamamıştır. Çünkü din fikri, insanla beraber doğmuş, onunla beraber yaşayacaktır. Nerede insan varsa, orada bir inanç ve kanaat da var olmuştur. Bunun için insanlığın ne kadar Kadim tarihine, ne kadar önceki devirlere inerse inelim, daima bir din vakıası ile karşı karşıya geliriz.<sup>1</sup> Geçmişte böyle olduğu gibi, bugün de ilimsiz, san'atsız, felsefesiz cemiyetler vardır, ancak dinsiz bir cemiyet yoktur.<sup>2</sup> Özellikle sosyoloji, dinî uygulamaların ve kurumların bazı değişmelerden geçtiğini kabul etmekle birlikte, dinî inançların yok olduğunu gösteren herhangi bir kesin belgeye rastlamamıştır.<sup>3</sup>

O halde niçin bütün toplumlarda dinî davranışlar görülmektedir? Bu soruya Prof. Edward Sapir şu cevabı verir: «Din; insanın günlük hayatının anlaşılmasız ve tehlikelerle dolu ortamı içinde, gönül huzuruna götürecek yolu bulmak üzere giriştiği, bitip tükenmeyen bir çabadır... Gönül huzurunun ne olduğu sorusu her kültür ve her topluluk için, ayrı ayrı cevaplandırılması gereken bir sorudur. En alt ve en üst kültür seviyesindeki insanlar için de din, tam olarak kavranması mümkün olmayan bir dünyada, son tahlilde karşılaşılan güçsüzlüğün sürekli olarak farkedilmesini ve sorgusuz - sualsiz ve tamamiyle akıl dışı olarak, insanın kendi kendisini hiçbir zaman bilinemez olan bir şeyle özdeşleştirerek, mistik bir güvenlik elde etmesinin mümkün olduğuna inanılmasını anlatır.»<sup>4</sup>

---

(\*) Selçuk Üniversitesi, Fen - Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

(1) Dr. Hans Freyer, Din Sosyolojisi, Türkçeye çeviren Dr. Turgut Kalpsüz, Ank. 1961 S. 31.

(2) Henri Bergson, Les Deux sources de la Morale et de la religion, Paris 1932, S. 105.

(3) G. A. Lundberg, C. C. Schrag, Otto N. Larsen, Sosyoloji, Türkçeye çeviren Dr. Özer Özenkaya - Doç. Dr. Ülker Gürkan, Ank. 1970, S. 137.

(4) Edward Sapir, The Meaning of Religion, Amerikan Mercury, September 1928, S. 72.

Görüldüğü gibi Sapır'e göre, bütün kültürler içinde dinin görevi «Günlük hayatın anlaşılmasız ve tehlikeli ortamı içinde gönül huzuruna götürecektir bir yolu temin etmesidir.» Yani insanın bir «iç rahatlığı»na kavuşmasıdır. Demek oluyor ki dinin yaşanması, hayatın sırlarıyla uzlaşmanın bir aracıdır. Dinî kurumlar, nasıl yaşanması gerektiğini gösterir ve ölüm karşısında insanlara güven verir.<sup>5</sup>

Bunun için mâkul bir din, kalb huzuru için mutlak bir zarurettir. Çünkü hiçbir ilmin bize veremeyeceği bir takım derûnî mevhibeleri din bize vermektedir. Çünkü dünyadaki gayemizi anlamak kudretini, Allah'a mensubiyet hissini, topluluk halindeki arkadaşlıkta bulduğumuz his iştirakini, bizim kendi ufak benliklerimizi büyük ve manevî gayelere tabî kılmak kabiliyetini bize sadece dinler vermektedir. Bunun için din en yüksek anlamıyla en ulvî mefkûrelerin müjdecisidir. İnsanlar bu mefkûrelere göre yaşamaktadırlar, bu mefkûreler vasıtasıyla ki biz insanların fani nesli, nihâî manasını bulmaktadır.<sup>6</sup> İşte bu derunî sukûn, daima ve bütün dünya tarafından aranagelmıştır. Buddha'nın, Maimonid'in veya Thomas à Kempis'in yazılarını tetkik edecek olursak, ayrı ayrı olan bu doktrinlerin hepsi de aynı esasa yani şumûllu bir ruhanî sukûn esasına istinat etmiştir. Her asırda, her akideden insanların hayat yükü altında ezilmiş ve meşakkat mahsulü dualarını tahlil ediniz. Onların niyazları, en basit ihtiyaçlara, rızka ve fikir rahatlığına dayanır. Bir gözyaşı vadisi olan şu dünyada bu insanlar, yüreklerini ve seslerini Hakk'a yönelttikleri zaman O'ndan, kuvvet ve anlayış dilerler. Çağdaş dünyada, insanların duaları feryat ve figan ederek mevhibeler sahibi olan Cenabı Hakk'ın huzuruna yükselirken, onlara hem kale hem de mâbet olacak bir iç sukûnu ihsan edilmesi için yalvarıyorlar.<sup>7</sup>

Toplum - din bütünleşmesinin ve toplumun «gönül huzuru»nu sadece dinde bulmasının nedeni ise, insanın yapısıyla alâkalı bir problemdir. Çünkü insan, ruh ve maddeden meydana gelmiştir. Maddî varlığımızın devamı için nasıl kendimizi tabiat şartlarına karşı korumak lüzûmunu duyuyorsak, ruhî varlığımızın devamı içinde manevî değerlere inanmak ihtiyacını duymuşuzdur. Başka toplumsal kurumlar gibi din de, insanın dünyasının başlıca bir yanına intibak etmek üzere kullandığı bir araç olarak görülüyor. İnsan ve toplum dahil, kainatın nasıl ve niçin bugünkü biçim-

---

(5) Lundberg - Schrag - Larsen, Sosyoloji, S. 138.

(6) Dr. Joshua Loth - Liebman, Kalb Huzuru, Türkçeye çev. Sofi Huri, İst. 1952, S. 7.

(7) Dr. Joshua Loth - Liebman, Kalb Huzuru, Türkçeye çev. Sofi Huri, İst. 1952, S. 7.

de olduğunun sırları ve karmaşıklığı, genellikle hayatın dinî tutumlara, duygulara ve davranışlara yol açan özelliklerinde yatmaktadır.

Tarih boyunca dinî faaliyetlerin, insanın ihtiyaç ve arzularını tatmin ettiği için yapıldığı bir gerçektir. Bütün kültürlerde bir çeşit dinî faaliyetin bulunması, kozmik emniyet ihtiyacının evrensel olduğunu göstermektedir.<sup>8</sup>

İşte insanlık tarihinin ilk devirlerinden bugüne kadar görülen din olayı, insanlığa «gönül rahatlığı» vermiş, toplum içinde en etkili kurumlardan biri olmaya devam etmiştir.

Bugün ise, dünya nüfusunun 4.5 milyara yaklaştığı bir vakıdır.<sup>9</sup> Bu kalabalık insan kesiminin hemen hemen 4 milyarı, hâlen belli bir dinî sistemin mensubudur. 200 milyon dünya insanın da, Animist karakterli inançların tesiri altında olduğu söylenmektedir.<sup>10</sup> Geriye kalan 300 milyon insanın ise taşıdığı dinî duyguların tam olarak tesbiti için, çok ciddi dinî istatistiklerin yapılması gerekmektedir.

Bugün çağdaş dünyada insan ruhuna, insan hareketlerine, insanlar arası münasebetlere ve hatta milletlerarası politikalara yön veren inanç sistemlerini istatistik rakamlarla şöylece gösterebiliriz :

1 — Hıristiyanlık,	1 milyar 130 milyon
2 — İslâmiyet,	700 milyon
3 — Hinduizm,	467 »
4 — Konfüçyanizm,	372 »
5 — Budizm,	302 »
6 — Şintoizm,	70 »
7 — Taoizm,	52 »
8 — Sikhler,	16 »
9 — Yahudilik,	15 »
10 — Jainizm,	2 »
11 — Zerdüştlük,	150 bin
12 — Parsilik,	120 bin <sup>11</sup>

(8) Doç. Dr. Belma Özbaydan, Dinin Fonksiyonu, İst. 1970, S. 7.

(9) La Documentation Catholique, Paris 1983, No: 22, S. 1174.

(10) Jean Chevalier, Din Fenomeni, Çev. Doç. Dr. Mehmet Aydın, (Les Religions, Belgique, 1974, S. 498.

(11) Dinler İstatistikleri İçin Bk. Jagues Mercier, Vingt Siecles d'Histoire du Vatican, Paris 1976, S. 413, 414; Jean Chevalier, Les Religions, S. 498, La Vie, (Hebdomadaire Chretien D'Actualite') Paris 1983, no: 1981 S. 30.

Şüphesiz bu dinler istatistiği, son derece kesin rakamlarla belirtilmiş değildir. Kesin olan şudur ki, çağdaş dünya, sosyolojik bir vakıa olarak dinin tesir alanı içinde bulunmaktadır.

Sosyolojik yaklaşımımızı bütünleştirmek için, bugün bünyesinde milyonlarca insanı barındıran bu dinler hakkında, kısaca bir tahlil yapmak yerinde olacaktır:

Sosyal bir vakıa olarak dünya dinleri içinde, en çok mensubu bulunan din, Hıristiyanlıktır. Şüphesiz Hıristiyanlık, bu astronomik mensubiyete iki yolla ulaşmıştır :

- 1 — Misyonerlik Hareketleriyle,
- 2 — Sömürge Hareketleriyle.

Bugün askeri sömürge büyük ölçüde azalmıştır. Onun yerine kültürel ve ekonomik emperyalizm geçmiştir. Hıristiyan misyon teşkilâtları bu emperyalizmden Hıristiyanlık adına, yeteri kadar yararlanma yollarını bulmaktadırlar.<sup>12</sup>

Yaşayan dinler içinde nüfus kalabalığı itibariyle birinci sırayı işgal eden Hıristiyanlık, artan genel nüfusuna oranla büyük bir istikrarsızlık göstermektedir. İki dünya savaşı arasında Hıristiyanların dünya nüfusuna göre artış oranı yüzde 1,2'dir. Şüphesiz, görülen bu artış, Katolik ve Protestan papazlarının Afrika'daki misyonerlik başarılarına bağlıdır. Fakat 2. Cihan Savaşı'ndan 1960'a kadarki devrede Hıristiyanlığın müntesip oranında bir düşüş görünmektedir. XX. yüzyılın başında Hıristiyanlık dünya nüfusuna göre, yüzde 35'e yakın bir nüfusu biraraya getirirken 1960'a doğru sadece insanlığın yüzde 28'ini teşkil edebiliyordu.<sup>13</sup>

Hıristiyanlıktaki bu düşüşün nedenlerini şöylece sıralayabiliriz :

1 — Hıristiyan toplumlarının bulunduğu batı yarım küresinde doğum kontrolleri nedeniyle nüfus artışının azlığı.

2 — Sanayileşme ve şehirleşme hareketlerinin yoğunlaşması. Bu yoğunluk Hıristiyanlığın tatbikini güçleştirmektedir.<sup>14</sup> Çünkü büyük şehirlerde dini pratikleri icra zorlaşmakta, bu zorluk da, dini soğumayı sağlamaktadır.

---

(12) Bu bilgiler için bk. Doç. Dr. Mehmet Aydın, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Notları (1982 - 1983).

(13) Jean Chevalier, Les Religions, S. 500.

(14) Jean Chevalier, Les Religions, S. 501.

3 — Hıristiyanlığın ideolojik ve iman prensipleri, artık modern insanı tatmin etmemektedir. Meselâ Katolik Fransa'da 1971 yılında yapılan bir anket, yüzde 96'sı vaftiz olan Fransız'dan yüzde 32'sinin Hz. İsa'nın «Allah olduğunu» kabul etmediklerini ortaya koymuştur.<sup>15</sup> Hıristiyan inanç prensiplerindeki tutarsızlık nedeniyle, bugün modern dünyanın Hıristiyan devletlerinin gençliğinin çoğu, Hıristiyanlık karşısında ilgisiz kalmaktadırlar veya yeni dinî hareketlere katılmaktadırlar.

4 — İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra komünist sistemin ağına düşen Doğu Avrupa Devletleri'de Totaliter rejimlerin altında kısıtlı bir din hürriyeti yaşamaktadırlar. Bu da Hıristiyanlığa doğrudan tesir etmektedir.<sup>16</sup>

Yine de Hıristiyanlık bu çağdaş problemlere rağmen sahip olduğu çok sağlam kilise teşkilâtıyla, ayakta kalmasını bilmiş, özellikle Katolik dünya 1962 - 1965'de Papa VI. Paul'un gayretleriyle yaptığı II. VATIKAN KONSİLİ ile, çağdaş problemler karşısında kendini derin bir muhasebeye çekmiştir. Bu konsille, Katolik Hıristiyanlık, hem kendini hemde müntesiplerini canlandırmış ve çağdaş dünyada aktif bir rol oynamaya başlamıştır. Bugünde Papa II. Jean Paul, dünyanın en aktif politik ve dinî lideri olarak görülmektedir.<sup>17</sup>

Nüfus kesafeti yönünden yaşayan dünya dinlerinin ikincisi, İslâmiyet'tir. İslâm Dini, Afrika, Kuzey Afrika, Küçük Asya, Yakın ve Ortadoğu, Orta Asya, Hindistan ve Endonezya bölgelerindeki mü'minleriyle, çok geniş bir alanda yaşamaktadır. İslâm Dini, yaşayan dünya dinleri içinde, itikadi bütünlüğe sahip olan yegane dindir. Büyük çoğunluğun Ehl-i Sünnet ekolüne mensup olması, İslâm için çok önemli bir şanstır. İslâmdaki amel mezhepleri, İslâm toplumunun bünyesi için bir tehlike arz etmez.

İslâm milletleri, özellikle I. Dünya Savaşı akabinde büyük bir sömürgeye maruz kalmışlardır. İslâm ülkeleri, bu sömürge zincirini ancak İkinci Dünya Harbi sonunda kırabilmişlerdir. Bugün Bulgaristan, Yugoslavya, Yunanistan, Rusya ve Çin'de yabancı rejimler altında yaşayan 100 milyondan fazla Müslüman vardır. Bu İslâm cemaatleri, bu namüsaıt şartlarda bile, dinî hayatlarını yaşamaya gayret ediyorlar.

İslâm'ın diğer bir önemli özelliği de itikat sistemindeki tutarlılıktır. İşte bu itikadi tutarlılık sayesinde ki İslâm ideolojisi, güçlü bir diyalektiğe sahiptir. İslâm'ın dinler içinde, istikrarlı oluşunu da sadece onun güçlü diyalektiğine bağlayabiliriz.

(15) Jean Chevalier, Les Religions, S. 502.

(16) A. Ü. İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Notları (1982 - 1983).

(17) La vie, 24. Août 1983, S. 28.



Bugün İslâm'ın temel problemlerinden biri, modern hayata intibak etme meselesidir. Aslında İslâm, en rahat şekilde kendi fikir ağının içinde yaşanır. Ancak bu demek değildir ki İslâm, çağdaş teknolojiye, çağdaş medeniyete ayak uyduramaz. Bilâkis İslâm'ın en güçlü yönlerinden birisi de bu tarafıdır. Çünkü İslâm hiçbir teknolojik icadın, hiçbir medeniyet nimetinin bizatihi karşısında değildir. İslâm imanı içine girebilen herşeyi; İslâm, benimser, ona karşı çıkmaz. Çünkü İslâm Dini, beşer tabiatına uygun bir dindir.

İslâm'ın en önemli özelliği içtihad iznini vermesidir. İctihad; İslâm'a ve onun müntesiplerine yeni şartlar altında dinin ruhuna uygun bir yaşama tarzını bulmayı sağlamaktadır. İslâm bununla sürekli dinamik olmayı hedef almış ve dinamik bir cemiyet yapısını böylece benimsemiştir. İslâm bu özelliği ile çağlar aşmayı hedef almıştır. XX. yüzyılda İslâm'ın ve Müslüman toplumun en büyük eksikliği, İslâmi Kök'e bağlı, sentezci kafalara sahip olmayışıdır. İslâmın bugünkü problemlerinin temelinde yatan en önemli olay bu kafa yapısının eksikliğidir. Diğer bir önemli nokta da İslâm Ülkeleri arasındaki organizasyon bozukluğudur.<sup>18</sup>

Hinduizm'e gelince; milyonlarca mensubu bulunmasına rağmen, artık entellektüel Hindli'yi tatmin edememekte, bünyesinden çıkan yeni yeni mezheplerle yeni dinî hareketlere neden olmaktadır. Hinduizm sahip olduğu kast sistemi ile dinî yapısındaki derin kompleksliği ile çağdaş Hint toplumu içinde derin problemlere sahiptir. Konfüçyanizm ise, bir yandan Budizm'in diğre yandan da Komünizm'in saldırısına uğramıştır. Daha çok ahlâki bir sistem olan bu din, bugün içinde bulunduğu siyasi rejimden acı çekmektedir. Hem Konfüçyüsçü, hem bir Taoist, hem de bir Budist olan bugünün Çinlisi,<sup>19</sup> bir yandan da Maoizm'in etkisi altında kaldığının farkındadır.

Budizm'e gelince, daha çok mistik karakteriyle insan ruhiyatını yükseltmeyi hedef alan bir dindir. Budizm'in bir din mi yoksa bir felsefe mi olduğu konusu hâlâ tartışılmaktadır. İnsan tabiatını, tam olarak ele almadığı için Budizm'inde çağdaş birçok problemleri vardır. Budizm'in en büyük problemi, istikrarsız bir nüfusa sahip olmasıdır.<sup>20</sup>

Japonya'nın milli dini olan İŞntoizm'e gelince, Japon an'anesine dayanan özelliği ile, Japonya'da yaşamaktadır. Ancak Japonya önce Budizm'in, sonra da Hıristiyanlığın, İslâmiyetin tesir sahası içinde kalmıştır.

---

(18) A. Ü. İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Notları (1982 - 1983).

(19) A. Lundberg, C. Schrag, N. Larson, Sosyoloji, Çev. Dr. Ö. Ozankaya, Doç. Dr. Ülker Gürkan S. 148.

(20) Jean Chevalier, Les Religions, S. 500.

Yine Japonya'da, Zen Budizm adıyla Çin'den Japonya'ya giren asıl Budizm'den kısmen değişik, daha doğrusu, Budizm'in; yerli halka göre bir hüviyete bürünmüş şekli olan bir çeşit Budizm yaşamaktadır. Bugün Japonya'da Şintoizm'den sonra ikinci sırayı Zen Budizm işgal etmektedir.<sup>21</sup>

Nüfusu itibariyle geri sıralarda kalan Yahudilik Dünya'nın aktif dinlerinden birini teşkil etmektedir. Bugün büyük Yahudi çoğunluk, Amerika'da yaşamaktadır. Daha sonra İsrail gelir. Nihayet Fransa, İngiltere, Arjantin'de çok sayıda Yahudi yaşamaktadır. Siyonizm teşkilatıyla rahat bir şekilde Yahudi ırkçılığı yapan Yahudiler, dinle, tarihi, bir istikamette görmektedirler. Bunun için Yahudi dini ile Yahudi tarihini birbirinden ayırmak çok güçtür. Yahudiliği, mensupları açısından istikrarlı dinler arasında sayabiliriz. Yahudilik bugün başlıca üç dinî cereyanla temayüz etmiştir.

- a - Ortodoks Yahudilik,
- b - Liberalist Yahudilik,
- c - Reformist Yahudilik.<sup>22</sup>

Zerdüşlük'e gelince, İran'da azınlıkta kalan dinî bir harekettir. Bu dinin kökeni tâ Zerdüş'te kadar uzanır.<sup>23</sup>

Görüldüğü gibi dünyada fiilen yaşayan bu dinler, mensupları üzerinde çok önemli tesirlere sahip olmakta ve dini daima aktüel bir konu haline getirmektedir.

Bugün din olayı, sadece her mabedin müntesiplerini, dinler tarihçilerini, sosyologları, kültür - antropoloji uzmanlarını değil, inançsız insanları bile meşgul etmekte; basın, radyo, televizyon gibi büyük haber bültenlerinin, haftalık dergilerin, magazinlerin ana konularından birini teşkil etmektedir.<sup>24</sup> İşte dine gösterilen bu ilgi, çağdaş insanın ruhundaki endişenin bir işaretidir.<sup>25</sup> İşte yine bu endişedir ki, dini, birçok ilmi, felsefi kitapların ve çok sayıda romanların, denemelerin, şiirin ana konusu yapmaktadır.<sup>26</sup>

Sanayi ve teknolojik ihtilâller, ilmî icadlar, uzay seyahatleri neticesinde, kendi kendine yeterliliğini ilân eden sanayi toplumları, dine ve dinî

---

(21) A. Ü. İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Notları (1982 - 1983).

(22) Zaferu'l İslâm Han, Yahudilik'te Talmud'un Mevkii ve Prensipleri, Çev. Doç. Dr. Mehmet Aydın, İstanbul 1981, S. 30 - 31.

(23) Bk. A. Ü. İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Notları (1982 - 1983).

(24) Jean Chevalier, S. 509.

(25) Jean Chevalier, S. 509.

(26) Jean Chevalier, S. 509.

hayata ters baktıkları içindir ki, büyük çalkantılarla karşı karşıya bulunmaktadır. En yüksek hayat seviyesine erişmiş bu cemiyetlerde ve en yüksek sosyal teşkilâta sahip bu toplumlarda bu «refah devri»ne karşı isyanlar görülmekte, «ilâhî devlet» ideali, akıl dışıcılık (irrationalisme) dalgaları halinde, akılcı insanlığın duvarlarında gedikler açmaktadır.<sup>27</sup>

Bugün batı dünyasında görülen çılgınlıklar, en ciddi hükümetlerin meşgul olduğu temel problemleri teşkil etmektedir. Bu çılgınlıkları şöylece sıralayabiliriz:

Homoseksüellik, uyuşturucu madde alışkanlığı, zevklerde aşırılık, aile hayatının kutsallığını kaybederek onun yerine kız - erkek arkadaşlığının geçmesi, doğum oranlarının şiddetle azalması, gençlerin sorumsuzluğu, kürtaç yolu ile binlerce çocuğun katledilmesi... Artan intiharlar...

İşte bugünün dev devletlerinin insan açısından ana problemleri.

Bu problemleri tahlil ettiğimiz zaman, temelde yatan şeyin ruhî tatminsizlik olduğunu çabucak anlarız. Nitekim bunu, bu problemleri derinden düşünenler de anlamış durumdadır. 1 Şubat 1984 tarihli Le Monde gazetesinin verdiği bir haberde Başkan M. Reagan «sınıflarda dua etmek için verilen önergeyi destekleyeceğini belirtiyor ve okullarda Allah'a imana ve disipline başvurularak anarşi ve uyuşturucu madde alışkanlığının sokağa atılacağını» ifade ediyordu. Ayrıca «Kutsal Kitab'ın 10 Emri'ne uygun olarak yaşamak için, daha çok gayret sarfedersek, alkolizmlle ve bulaşıcı hastalıklarla mücadele için hükümetlerin harcadığı milyonları da tasarruf edeceğiz» diyordu.<sup>28</sup>

Yine dinî bir kurultayda konuşan Reagan 24 defa Allah'tan bahsediyor ve «çocuk düşürmeye» karşı verilen savaşı, Lincoln'in köleliğe karşı verdiği savaşla mukayese ediyor ve «Bugünün bütün problemlerine İncil'de cevap vardır. O'nu okumak ve O'na inanmak kâfidir.» diyordu.<sup>29</sup> Ancak İncil'in bu problemlere gerçekten cevap verip veremeyeceği düşünülebilir.

Fakat görüldüğü gibi çılgınlıkların temelinde yatan dinî boşluğu anlayanlar, problemlere kendi dinleri açısından yaklaşmaktadırlar. Hatta batıdaki bu çılgınlıkları, sadece dinî hayata olan ihtiyaçla izah edenler bile vardır.<sup>30</sup>

(27) Hervé Rousseau, Dinler, Çev. O. Pazarlı, İst. 1970, S: 13.

(28) Le Monde, 1. fevrier 1984, p. 3.

(29) Le Monde, 1. fevrier 1984, p. 3.

(30) Jean Chevalier, Les Religions, S. 546.

İşte çağdaş sanayi ülkelerinin içinde buldukları bu çalkantı, yeni dinî temayüllerle kendini göstermektedir. Batı ülkelerindeki dinî cereyanların, bu krizlerle doğrudan alakası vardır. Geniş çapta olan bu dinî cereyanlar, özel mezhepler haline gelerek belirli bir çehre takınmakta ve çok ağır bir şekilde teşkilatlanmış olan kilise topluluğu içinde, tatmin olmadığı için, yeni patlamalara neden olmaktadır.<sup>31</sup> İşte bu nedenledir ki bugün Amerika'da sadece beyazların mensub olduğu 343 mezhep tesbit edilmiştir.<sup>32</sup> Böylece Amerika'da «yeni dinî hareketler» önemli bir yer tutmaktadır. Bu yeni dinî hareketlerin başında Yoga, Ruhi İyileşme, Doğu Dinleri, Hare Krishna ve İslâmiyet'i Benimseme gibi dinî cereyanlar gelmektedir. İşte bunlara dayanarak G. Gallup «Amerika'nın derin bir dinî canlanma içinde olduğunu» kaydetmiştir.<sup>33</sup> O'na göre bugün Amerika'da 5 milyon Yoga, 3 milyon Karizmatik Hareket, 3 milyon Mistik Akım Taraf-tarı ve 2 milyon kadar da Doğu Dinleri'ne mensup kimseye rastlamaktayız.<sup>34</sup> Böylece Amerika'da Hıristiyan kitle'nin yanında yeni dinî hareketlere gönül verenlerin 15 milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir. Amerika'da yeni dinî akımlara katılanların büyük bir kısmı, böyle bir dinî harekete katılmadan önce ruhi bunalımlar içinde olup daha sonraları «İlâhi Işık Misyonu» sayesinde şifa bulduklarını ifade etmişlerdir. 1979 yılında yapılan bir araştırma ise bu yeni dinî hareketlere katılanların yüzde 97'sinin ise daha önce yüksek dozda uyuşturucu kullandıklarını açıklamıştır.<sup>35</sup> Aynı şekilde, 1974'te yapılan bir araştırmada ise, yeni dinî harekete katılanların, sigara, alkol kullanmayı terkettikleri, çevrelerindeki kimse-lerle daha yakın ilişkiler kurmayı başardıkları gösterilmiştir.<sup>36</sup>

Böylece «Yeni Dinî Hareketler», ilâhiyat temelleri üzerinde gelişen ruhi tedavi teknikleriyle mensuplarının fikri ve ruhi yönden sağlıklı yetişmelerini esas alan bir «scientology»nin doğmasına da katkıda bulunmuşlardır.<sup>37</sup>

Yine Batı'da 23 milyon müntesibi bulunan **Pentekotistler** gibi yeni di-

(31) Hervé Rousseau, *Dinler*, S. 13.

(32) Jean Chevalier, *Les Religions*, S. 546.

(33) G. Gallup, U. S. in *Early Stages of Religions Revival*, *Journal of Current Social Issues* 14 : 1977.

(34) Prof. Dr. Orhan Türkoğan, *Batıda Yeni Dinî Hareketler*, *Tercüman Gazetesi*, 10 Nisan 1984.

(35) a. g. araştırmadan naklen: Mark Galomter ve diğerleri, *Mooines : A Psychological Study of Conversion and Membership in Contemporary Religious sect*. *American Journal of psychiatry*, 136 (2) 1979.

(36) a.g.e. 131 (14) 1974.

(37) Prof. Dr. Orhan Türkoğan, *Batıda Yeni Dini Hareketler*, *Tercüman Gazetesi*, 10 Nisan 1984.

nî hareketler, kendilerini yeni dinler olarak görmekte-dirler. Her tarafa yayılmış ve birçok müşterek çizgiye rağmen yeterince farklılaşmış olan teozofik cemiyetler, mevcut dinlerden ziyade bir hikmete ve bir sosyolojiye benzemektedirler. Yeni Dinler, Lâtin Amerika Zencileri'ndeki **Vaudous** Kütleri veya Kibanguisme ve Kitawala ve Siyah Afrika'da Harrisme'den çıkanlar gibi, çoğu defa mahalli ayinlerle yabancı ruhiyatının karışımından doğmaktadırlar. Asya'da ise Hz. İsa'yı, Hz. Muhammed (S.A.V.)i, Victor Hugo'yu, Brahma'yı, Budha'yı aynı anda kabul eden ve yeni Hinduizm'in yeni şekilleri olan Vietnam'daki CAO - DÂI'yi Çin'deki İ-KWAN-TAO'yu milli hayat ve aileler üzerinde artan bir tesirle milyonlarca müntesibini güçlü bir hiyerarşide teşkilâtlandıran Japonya'nın TEURİ-KYO'sunu biliyoruz.<sup>38</sup>

İşte bu dinî hareketleri, modern medeniyetin haris isteklerine karşı bir intikam olarak kabul edebiliriz. Çünkü Max Weber'in dediği gibi «manevi inancını» kaybeden insan, bu çağdaş ilim ve teknolojiden yeterince mutluluğu elde edememiştir. İnsan, ruhundan söküp attığı manevi güçleri, şimdi yeniden aramaya koyulmuştur. İşte asrımız insanının dinî hareketlere yönelişinin gerçek sırrı, burada yatmaktadır. Madde âleminde görülen sonsuz ilerlemeye bakarak, sosyal ve ilmi iyimserliğin hâkim olduğu bu devirde, tatminsizlikten doğan bu çeşit patlamalar, sadece insan ruhunun dini bir arayış içinde olduğunu göstermektedir.

Bunun içindir ki, bunca teknolojik ve bilimsel icadlar altında bile, çağımız insanı, dini, bir tarafa bırakmamış ve bilâkis her geçen gün dinle bütünleşmeye doğru yavaş yavaş temayül göstermiştir. Kendilerini serapa lâik gösteren Batı hükümetleri, alacağı kararlarda daima halkın dinî inançlarını hesaba katmak zorunda kalmışlardır. Bugün Batı Devletlerinde çok aktif rol oynayan «Hristiyan Demokrat partiler», aslında dinî politikanın takipçileridirler. Yine bugün dünyanın birçok yerlerinde görülen dinî kıpırdanışlar, devletlerin politikasını etkilemekte, bir anda din, dünyanın en aktüel konusu haline gelivermektedir. Bugün Beyrut dramı, dinin, dinî ideolojinin nasıl insanlara hakim olduğunu canlı şekilde gözümüzün önüne sermektedir. Hindistan'da Sikhlerin bağımsız partisi AKALİ DAL ve onun emrindeki Sikh militanları, yani intiharçı Kamikaze'ler dünyanın bir anda dikkatlerini Hindistan'a çekmesini bilmişlerdir. Bunlar Ni san 1983'te 30 bin kişi olarak ölüme hazır olduklarını ilân etmişlerdir.<sup>39</sup>

İşte; Polonya'yı bütünleştiren Katolik Kilisesi, İngiltere'nin İrlanda problemi, çağdaş dünyada çok etkili bir rol oynayan Papalık, İslâm ülke-

(38) Jean Chevalier, Les Religions, S. 546.

(39) Le Monde, Mercredi, 22 fevrier 1984 p. 5.

lerindeki dini temayüllü iktidar değişiklikleri, hem Batı'da hem de Doğu'da dinin ağırlığını hissetmemize yardımcı olmaktadır.

Din, çağdaş dünyada böylesine güncelliğini korurken, meseleye bir de Marksist açıdan bakmamız gerekecektir. Marksist felsefe, din karşısında inkârcı bir tavır takınmaktadır. Marksizmin bu tutumunun kaynağı, Hegel ve Fuerbach'tır. Fuerbach'a göre Tanrı sevgisinin yerini insan sevgisi, duanın yerini iş alınca, kutsal varlığa yer kalmaz.<sup>40</sup> Fuerbach'a göre din, insanlığın çocukluk rüyasıdır.<sup>41</sup> Marx'a göre insanın, din ihtiyacı, toplumun tersliğinden çıkmaktadır. Ona göre din, halk için bir afyondan ibarettir ve insanların bu dünyada rahatlığa kavuşmalarını sağlayacak bir düzen kurmalarını engellemektedir.<sup>42</sup>

İşte din hakkındaki bu Marksist görüşler, günümüzdeki Marksistler içinde aynen geçerlidir. Ancak denebilir ki Marksizm'in bu görüşleri sadece teoride kalmış, pratikte tam olarak uygulama alanı bulamamıştır. İnsanla ve toplumla derinden bütünleşen din olayı, bu inkârcı görüşlere rağmen hâlâ Marksist felsefeyi, rejim haline getirmiş ülkelerde yaşamakta ve milyonlarca insana gönül rahatlığı sunmaktadır. Yapılan bunca baskılara rağmen din, Marksist refimdeki insanların tek ve yegane teselli kaynağı olmuştur. Hatta İkinci Dünya Savaşı, Materyalizmi iman ilkesi haline getirenleri doğduklarına pişman etmiş «kurtuluş dedikleri Materyalizm, sosyal sınıfların kaldırılmasıyla gelecek olan ebedi refah ve evrensellik abideleri, teker teker çökerken, Marksist teorisyenler reddettikleri dine sığınmışlardır. Komünist şefler dahil, herkes soluğu mabedlerde almış, halk dua için mabedlere akın etmiştir. Bilhassa bunu, devlet güçleri teşvik etmiştir. Mabedlerde din adamlarına dua ettirilmiş, yeryüzünden silinmemek için Tanrı'dan cesaret istenmiştir.»<sup>43</sup> Böylece Alman işgali karşısında Rus Halkı, dinamizmi, materyalist felsefeden değil, dinden almıştır. İşte 1920'lerde şiddetle reddedilen din, 1945'lerde yeniden halka sunulmuş, dindarlıkla Rus vatanperverliği böylece mecburen biraraya getirilmiştir.<sup>44</sup>

Bu açıklamalar teoride, dini inkâr eden Marksizm'in, pratikte dini kabul etmek zorunda kaldığının en açık delilini teşkil etmektedir. Bugün,

---

(40) İsmail Tunalı, Marksist Estetik, İst. 1976, S. 24.

(41) Prof. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Ankara 1974, S. 474; Şerif Mardin, İdeoloji, Ankara 1982, S. 28.

(42) a.g.e. S. 24.

(43) Haidar Bammate, Visage de L'islam, Paris 1958, S. 389 - 392.

(44) Ord. Prof. Dr. Sulhi Dönmezer, Sosyoloji, İst. 1978, S. 255.

Moskova Ortodoks Patriği PİMEN (3 Haziran 1975'te patrikliğe seçildi.) Rus Ortodoks Kilisesi'nin başı olarak aktif bir rol icra etmektedir.<sup>45</sup>

Görülüyor ki din, birtakım baskılara, terörlere boyun eğmeyecek ve yok edilemeyecek kadar derin izlere sahip sosyolojik bir vakiadır. O, Marksistlerin dediği gibi «afyon» değil, bilâkis insana ve topluma dinamizm veren, kökü insanın yapısında olan, yüce bir duygudur.

Bugün Sosyoloji ve Din Sosyoloji üzerinde çalışanların, din ve toplum ilişkisi üzerinde vardıkları ortak sonuçları şöylece ifade edebiliriz :

1 — Din; fertleri, şahsiyetlerinin parçalanma tehlikesine karşı korur. Onları mukaddesat ile karşı karşıya getirerek şahsiyetlerinin bütünleşmesini sağlar. Böylece fert, bütünleşmiş şahsiyetini bir öğretmen, bir tabib, bir vatandaş, bir hemşehri veya bir aile ferdi olarak dünyevi hayatın muhtelif sahalalarında değerlendirmek imkânını bulur.<sup>46</sup>

2 — Dinler, tabiat üstü inançlar sistemi ile, grup amaçları ve bunların üstünlüğü konusunda bir açıklama getirir.

3 — Dinler, emrettikleri kollektif ibadetlerle toplumdaki ortak duyguları kuvvetlendirir.

4 — Dinler, ortaya koyduğu kutsal şeylerle, belirli değerler yaratır ve bu değerlere bağlı insanları sıkıca bir araya getirir.

5 — Dinlerdeki ödüller ve cezalar, sosyal bütünleşmeyi dinamik bir şekilde devam ettirir.<sup>47</sup>

6 — Din, fertleri, mukaddes duygu ve alışkanlıklarla birleştiren, milli vicdanı meydana getiren bir vasıta olduğu gibi, toplumların yükselmesi ve tekâmülü için de zaruri bir müessesedir.

7 — Din, insanlık üzerinde en mükemmel kanunlardan, en sıkı nizamlardan daha kuvvetli, daha tesirlidir.

8 — Dini kurallar, insandan hiçbir vakit ayrılmadan insanı, daima nezaret altında bulundurmaktadır.

9 — Din, vicdanlara en tesirli bir amil olduğundan insanı, gizli, aşikâr her türlü fenalıklardan uzaklaştıracağı gibi, her türlü iyiliklere de yönlendirir.

---

(45) Oliver Clement, Hıristiyan İlahiyatı, Çev. Doç. Dr. Mehmet Aydın, Konya 1983, S. 77.

(46) Prof. Dr. Hans Freyer, Din Sosyolojisi, S. 78.

(47) Ord. Prof. Dr. Sulhi Dönmezer, Sosyoloji, S. 258.

10 — Dinsizlik önce ahlâk, sonra hukuk fikirlerinin yok olmasını sağlar. Çünkü din olmadığı takdirde, ahlâk için bir müeyyide kuvveti kalmayacağından, dinsizlik; her türlü adiliğin gelişmesine ve neticede ahlâk fikrinin yok olmasıyla cemiyetin gerilemesine ve çökmesine sebep olur.<sup>48</sup>

Netice olarak diyebiliriz ki, dinsiz bir toplum yaşayamaz. Allah'a inandıran insan ve toplum, daima endişe içindedir. XX. yüzyılın maddeci ve ihtiraslı toplum yapısı içinde insanlık, dinden asla uzaklaşamayacaktır. Büyük sanayinin, milyonlarca insanı bağına basan dev şehirleşmenin içinde yaşayan bugünün insanına, mutluluğu sadece dinler sunacaktır. Bunun için din, insan için, toplum için, ekmek kadar, hava kadar gereklidir.

---

(48) M. Şemseddin, Tarih-i Edyan, S. 39 - 48.





## SAMSAT'DA BULUNAN DOĞU SİĞİLLATALARI İLK RAPOR

Doç. Dr. K. Levent ZOROĞLU\*

Aşağı Fırat kurtarma kazıları çerçevesinde 1978 yılındanberi Prof. Dr. Nimet Özgüç başkanlığında yürütülmekte olan Samsat (eski Samosata) da Hellenistik ve Roma çağına ait çanak çömlek buluntuları önemli bir yekün tutmaktadır.<sup>1</sup> Üzerinde çalıştığımız bu buluntulardan arkeoloji literatüründe «sigillata» adı verilen seramik, Geç Hellenistik - Erken Roma çağının «kırmızı astarlı» seramiği olarak, karakteristik bir malzeme gurubunu oluşturmaktadır. Doğu Akdeniz'de bulunan sigillatalar üzerindeki ilk çalışmalar yüzyılımızın başına kadar uzandığı halde, bugüne kadar bu konuda tüm problemlerin çözülmüş olduğunu söylemek güçtür. Ancak, hemen şunu belirtmeliyiz ki, son çeyrek yüzyılda bunların tiplerinin tespitinde, sınıflandırılmalarında ve bir kısmının tarihlenmesinde önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Bu bakımdan Aşağı Fırat bölgesinde, Samsat dışındaki merkezlerde de bol olarak ele geçen bu seramik gurubu hakkında yeni sonuçların elde edilebileceğine inanıyoruz. Sigillatalarla ilgili bu ilk makalemizde önce genel olarak sigillatalar hakkında yapılmış çalışmalar ele alınacak, ardından, bu çalışmaların ışığında Samsat buluntuları değerlendirilecektir.

### A — SİĞİLLATALARA GENEL BAKIŞ :

Sigillata veya terra sigillata (kabartmalı pişmiş toprak kap) hakkında önemli ilk çalışmalardan biri H. Dragendorff tarafından yapılmıştır.<sup>2</sup> Dragendorff, Avrupa'da bulunan ve genellikle Arretine kapları olarak bilinen «Batı Sigillataları»nı ele alarak, bunları teknik ve biçim açısından

---

(\*) Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi

(1) Samsat'da bulunan sigillatalar ve Hellenistik seramik üzerinde çalışmama izin veren ve gerekli kolaylıkları gösteren kazı başkanı Sayın Prof. Dr. Nimet Özgüç'e teşekkürlerimi sunarım. Bu çalışmada Archaeologischer Anzeiger 1976, 575-585'deki kısaltmalar esas alınmıştır.

(2) H. Dragendorff, Bjb. 96/97 (1895), 18 vd. ve özellikle 39 vd.

değerlendirmiş, kronolojisini tespit etmiştir. Bundan sonra terra sigillatolarla ilgili pek çok yayın yapılmış, bunların İtalya dışında Avrupa Roma'sının diğer eyaletlerindeki yayılışı, yerli tipleri belirlenmiştir. Roma'nın Doğu'da özellikle Yunanistan, Adalar, Anadolu, Mısır ve Suriye - Filistin'deki merkezlerinde de bir yandan İtalya'dan ithal sigillatoların varlığından söz edilirken, diğer yandan bu Doğu merkezlerinde kendine özgü çamur ve astarı olan, ayrıca form açısından da kısmen farklı bir «kırmızı astarlı» seramik gurubu görülmüştür. Bu noktada Plinius'un (NH XXXV 160, 161) verdiği bilgilere dayanarak, Samos, Pergamon ve Tralles'de sigillatoların üretilmiş olması gözönüne alınmış ve bundan çıkararak, Doğu'da bulunan sigillatolardan (literatürde geçen şekliyle Eastern Sigillata) bir gurubu «Samos tipi» (vasa Samia),<sup>3</sup> bir gurubu da «Bergama tipi» ('Pergamene')<sup>4</sup> olarak adlandırılmıştır. Kırmızı astarlı kapların bu şekilde iki ana guruba ayrılması, aynı zamanda, adı geçen bu merkezlerdeki buluntularla da desteklenmiştir. Bundan sonra S. Loeschcke tarafından Çandarlı'da yapılan sondajlarda ele geçen «kırmızı astarlı» kaplar yukarıda sözünü ettiğimiz iki gurupdan (Samos ve Bergama tiplerinden) ayrı ele alınmış ve bunlara «Çandarlı tipi» adı verilmiştir.<sup>5</sup>

Sigillatoların bu üç gurubu içerisinde üretim yeri büyük bir ihtimalle Çandarlı olan tip dışında, diğer iki tipin yapım yerleri hakkında kesin verilerden yoksunuz. Ancak, son yıllardaki araştırmalar «Pergamen» tipinin Bergama veya buna yakın bir Batı Anadolu merkezinde değil, buluntu yoğunluğu yüzünden Doğu Anadolu - Suriye - Filistin'deki bir veya birkaç merkezde; Samos tipinin ise, Plinius'un kaydettiği Tralles'de üretilmiş olması ihtimali üzerinde durulmaktadır.

Son yıllarda, özellikle Keban bölgesinde yapılan araştırmaların sonuçları yayınlanmağa başlayınca kadar, sigillatolarla ilgili malzeme, Anadolu'da genellikle Batı ve Güney'deki (Tarsus, Antiachia gibi) bazı merkezlerdeki kazılardan gelmişlerdi. Ayrıca bunlar hakkında Samos, Siphnos, Atina Agorası, Olbia, Alexandria, Dura - Europos, Samaria, Hama vb. gibi Anadolu dışındaki kazı merkezlerinde ele geçen malzeme ile, çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Eski literatürde daha çok Samos, Bergama ve Çandarlı tipleri olarak değerlendirilen bu üç tip, K. Kenyon'un yaptığı yeni bir sınıflandırma ile, A, B, C gurupları olarak adlandırılmıştır.<sup>6</sup> Ve bu-

(3) R. Zahn «Thongeschirr», Th. Wiegand - H. Schrader, Priene 1904, 447.

(4) M. Rostowtzeff, Social and Economic History of the Hellenistic World 1953, vol. III, 1639 vd. (F. O. Waagé)

(5) S. Loeschcke, AM 37 (1912), 344 vd., 407. (Bundan sonra : Çandarlı).

(6) J. F. Crowfoot et al., The Objects from Samaria, 1957. (Bundan sonra: Samaria III).

gün bu harflerle yapılan kodlama daha çok taraftar bulmuştur. Eski ve yeni ayrımı ve bunların temsil ettiği tiplerin özelliklerini aşağıdaki Tablo - I'de göstermek istiyoruz :

**TABLO - I**

Eski Terim	Yeni Terim	Özellikleri
«Pergamen» (Hellenistik «Pergamen»- Erken Roma «Pergamen»)	D S A (I - II)	Açık tonda, bazan kremeye çalan soluk kırmızı çamurlu; mikasız veya çok az mikalı; koyu kırmızı astarlı.
Samos (A ve B)	D S B (II ve I)	Kırmızı kahverengi veya tarçın rengi çamurlu; mikalı; portakal renginin (veya sarımsı kırmızı) çeşitli tonlarında astarlı.
Çandarlı (Eski ve Yeni)	D S C	Açık veya koyu kırmızı kahverengi çamurlu az mikalı; açık veya koyu kırmızı kahverengi astarlı.

Bu çalışmamızda biz de Samsat'da bulunan sigillatları «Doğu Sigillatları A (D S A) olarak ele alıp, Kenyon'un yapmış olduğu sınıflandırmaya göre değerlendireceğiz.

Dikkat edilecek olursa, bu tabloda verdiğimiz tiplerin birbirinden ayrımı daha çok onların çamur ve astar renklerinin özelliklerine dayandırılmıştır. Daha açık bir deyişle, her üç tipe ait DS'lerin formlarında görülen farklılıklar veya bunların birbirleri ile olan benzerlik ve ayrılıkları üzerinde durulmaktadır. Bunun başlıca nedeni, genelde her üç tipin biçim repertuarının birbirine yakın ve herhangi bir tipde görülüp de, diğer tipde bulunmayan formların az olmasıdır. Aynı zamanda A ve B guruplarının ilk ortaya çıkış tarihlerinin de birbirine yakın olması, böyle bir form sınıflandırılmasına dayanılarak, ayrıma tabi tutmayı gereksiz kılmıştır.

Her üç tipe ait örneklerin buluntu tabakalarında ele geçme durumlarına göre bir yandan onların başlangıç ve sona eriş tarihleri yaklaşık olarak belirlenmiş, diğer yandan da zaman içerisinde herbirinin bir kaç sayfaya ayrıldığı tesbit edilmiştir. İtalya'da bulunan sigillatların başlangıç tarihi genellikle erken İmparatorluk dönemi olarak gösterilirken, DS'lerin en geç M.Ö. II. yüzyıl sonlarında ortaya çıktığı, özellikle Augustus döneminde form repertuarını zenginleştirdiği ve yapımlarının M.S. III. yüzyıla

kadar devam ettiği bugün kabul edilmiş bulunmaktadır. Bu bakımdan DS'ların Hellenistik dönemin siyah astarlı kaplarına ait bazı formlarının «kırmızı astarlı» sigillatalarla yer değiştirdiği ve bu yüzden de Hellenistik geleneğin hem form (içe dönük kenarlı tabaklar, yarım küre karınlı halka kaideli çanaklar ve yarım küre karınlı ve kabartma süslü - Megara tipi - çanaklar gibi), hem de süsleriyle (palmet, rulet süsleri gibi) devam ettirildiği bir tip olarak ortaya çıktığı da geçerliliğini koruyan bir sonuçtur. Biz burada Samsat'da bulunan DS'lara geçmeden önce bu tipin Anadolu'daki önemli buluntu merkezleri hakkında bilgi vermek istiyoruz.

**BERGAMA** : Bergama'da hem Akropol, hem de Asklepieion'da bulunan DS'lar J. Schäfer<sup>7</sup> ve G. de Luca<sup>8</sup> tarafından ele alınmışlardır. Schäfer daha önce «Pergamen» olarak adlandırılan seramiği kendisinin «kırmızı kaplar» (rote Ware) olarak adlandırmak istediğini belirterek, bunları üç ana guruba ayırır: 1 - Lokal (yerli) Pergamen (açık kahvernegi, kırmızı kahverengi çamurlu; az mikalı; portakal kırmızısı, kırmızı kahverengi astarlı) (firnis); 2 - Samos tipi (tarçın renkli çamurlu; mikalı; portakal kırmızısı astarlı); 3 - Pergamen tipi (açık kırmızı, aşı boyası renkte çamurlu; koyu kırmızı renkte astarlı).

Asklepieion'da ele geçen parçalar M.S. I. yüzyılın ilk çeyreği ile II. yüzyıl ilk çeyreği arasında, ayrıca Yukarı Şehir'de ele geçen en erken sigillatalar ise, M.Ö. I. yüzyıla tarihlenmiştir. Ancak daha önce Conze<sup>9</sup> Yukarı Şehir'de M.Ö. II. yüzyıl başlarına kadar inen «Pergamen» parçalarının varlığından sözeder.

Dikkat edilecek olursa, Schäfer bizim yukarıdaki tabloda sıraladığımız tipolojik sınıflandırmanın dışında, ayrı bir sınıflandırmayı yeğlemiştir. Her şeyden önce, yalnızca Bergama'da bulunan parçalarla böyle bir tipolojik sınıflandırmanın tüm Doğu Sigillatalarına teşmil edilemeyeceğini söylememiz gerekecektir. Yerli (local Pergamenisch) olarak adlandırılan tip Kenyon ve diğerlerinin sınıflandırmasına göre, Çandarlı tipi (veya ESC) olarak belirlenen tipe eşdeğer gurupdur ki, Çandarlı tipi, üretim yeri Çandarlı olsa bile, belli bir alana da yayılmış olan DS'lardır. Bu yüzden Schäfer Çandarlı tipinin yerine bu terimi kullanarak, ayrıca bu kapların üretim yerinin Bergama olduğunu ima etmektedir. Ancak böyle bir gurubu kabul etsek bile, bunun yine Kenyon'un C tipinden bir başkası olmadığını da unutmamak gerekir.

---

(7) J. Schäfer, AA 1962, 777 vd.

(8) G. de Luca, Funde und Chronologie der Bauphasen, AvP XI-I, 1968, 155 vd.

(9) A. Conze, Die Kleinfunde aus Pergamon 1903, 23.

Bergama'da bulunan DS'lar için herhangi bir numaralı biçim tasnifi yapılmamıştır. Burada birkaç ayrı formda tabak, çanak, fincan ve tek kulplu testi kataloglanmıştır.

**LABRAUNDA** : Labraunda'daki Doğu Sigillatalarını ele alan P. Hellsström önce Kenyon'un harf sınıflandırmasını kabul ettiğini belirterek, her tipi tanımlar ve ardından bunların ilk ortaya çıkış tarihleri ile ilgili değişik görüşleri aktarır,<sup>10</sup> ayrıca her üç tipin yayılma alanları üzerinde durur. Helleström'ün verdiği bilgilere göre, DSA Labraunda'da az, DSB ise (iki alt gurup halinde) daha çok sayıda bulunmuştur. DSC'lerin bulunup, bulunmadığı konusunda ise, herhangi bir bilgi verilmemiştir. Burada hemen şunu belirtmeliyiz ki, B tipinin çamur ve astar özellikleri genelde bir ayrıma tabi tutulabilirse de, detay açısından böyle bir ayırım zordur. Çünkü B ve C tipine ait sigillatalar zaman açısından (özellikle B II) birbirine yakın oldukları gibi, aynı zamanda çamur özellikleri (yaklaşık aynı renk ve mikali olmalarıyla) ile de birbirlerine çok benzerler. Ancak, astar renklerinin tonları biraz farklı olarak gözükmektedir. Bu bakımdan Hellsström'ün burada ESC'den sözemesinin nedenini daha çok Labraunda'nın bulunduğu Karya ve dolayısıyla DSB'nin üretim ve yayılma alanında bulunmasına bağlıyoruz.

Labraunda'da A ve B tiplerine ait çeşitli formlarda tabak, çanak, fincan parçaları ele alınmış olup, bunların tarihleri verilmemekle birlikte, genellikle diğer buluntu merkezlerindeki tarihler esas alınmıştır.

**ÇANDARLI** : Çandarlı'da 1911 yılında S. Loeschke tarafından yapılan sondajlarda ele geçen DS'ların «eski» ve «yeni» safhalarda olmak üzere, birbirini izleyen iki dönemde üretildikleri tespit edilmiştir.<sup>11</sup> Karşılaştırmalarla saptanan 29 ayrı form ve buna ek olarak 12 tasarım formu bulunmaktadır. Eski dönemde yapılan örneklerin daha çok Arretine kaplarını hatırlattığını, yeni olanların ise, renk ve parlaklık açısından Galya ve Germania'daki sigillatalara benzediği belirtilmiştir. Eski dönem sigillatalarının dış yüzeylerinin daha az itina ile yapıldığı, iç yüzeyde ise, astarın daha iyi tatbik edilmiş olduğu belirtilir. Yeni döneme ait parçalar çandarlıların daha kalın olması ile dikkati çekerler. Tabii, bu kazının yapıldığı tarihten itibaren geçen uzun süre içinde bu tipin başka özellikleri de tesbit edilmiştir. (bkz. yuk. Bergama, Yerli Pergamen tipi). Tarihleme açısından ise, eski döneme ait olanlar genellikle Tiberius zamanına, yeni döneme ait olanlar ise, M.S. II. yüzyıla verilmişlerdir.

---

(10) P. Hellström, Pottery of Classical and Later Date, Terra Cotta Lamps and Glass, Labraunda II: 1, 28 vd. (Bundan sonra: Labraunda)

(11) Çandarlı, 346 vd.

**ANTIOCHIA** : F. O. Waagé'nin ele aldığı Doğu Sigillatoları her şeyden önce «Pergamen» olarak adlandırılmışlar ve bunlar: 1 - Geç Hellenistik Kırmızı veya «Hellenistik 'Pergamen'», 2 - Erken Roma 'Pergamen' olarak iki ayrı dönem içinde ele alınmışlardır.<sup>12</sup> Yukarıda Tablo I'de de belirttiğimiz gibi, Antiochia'daki bu «Pergamen» (Bergama tipi) sigillatolar Kenyon'un yaptığı sınıflandırmaya göre, A tipine aittirler.

DSA'nın başlangıç tarihi olarak Antiochia'da kazı alanlarındaki stratigrafiden çok, diğer merkezlerde o zamana kadar «Pergamen» tipinin ilk ortaya çıkışına ait tarihlere uygunluk sağlanmaya çalışılmıştır. Burada «Hellenistik 'Pergamen'» gurubu M.Ö. II. yüzyıl ortalarından, M.Ö. I. yüzyıl sonlarına kadar olan devrede, ikinci gurup (Erken Roma 'Pergamen') M.S. I. yüzyılda yapılmıştır, denilmektedir. Waagé ele geçen kapları biçimleri açısından klasik bir sınıflandırmaya tabi tutmuş olup, burada tabaklar, çanaklar, fincanlara ait çeşitli parçalar kataloglanmıştır.

**TARSUS** : Tarsus'da ele geçen sigillatolar Antiochia'daki gibi, yani «Hellenistik 'Pergamen'» ve «Erken Roma 'Pergamen'» olarak iki ayrı dönem içerisinde ele alınmışlardır.<sup>13</sup> Hellenistik «Pergamen» tipinde Hellenistik dönemin bazı kap formlarının yapımına devam edildiği belirtilerek, buna ait örnekler tanıtılmış; ayrıca «Pergamen» terimi üzerinde durularak, bu adın yalnızca Bergama'da üretilen kap kaçak gurubu olmadığı, bunların revaç bulmasından sonra, pek çok merkezde üretilmiş olduğu savunulmuştur. Hellenistik «Pergamen» tipinin M.Ö. II. yüzyıl ortalarına doğru ortaya çıktığı belirtilirken, Erken Roma «Pergamen» tipi M.S. I. yüzyıla tarihlenir. Ancak bu dönem için Tarsus'da kronolojik verilerin kit olduğu belirtilerek, M.S. II. yüzyıldan itibaren kalite ve formlarda yeni değişikliklerin ortaya çıkmağa başladığı, bunun III. yüzyılda da devam ettiği tespit edilmiştir. F. F. Jones Tarsus'da bulunan DSA'lar için herhangi bir form listesi yapmamış, ancak yine 'kenarı içe dönük çanaklar'dan itibaren kapalı kaplara kadar biçimlere göre, bir guruplandırma yapılmıştır. Burada önemli bir nokta, Tarsus'un DSA'ların yapıldığı bir merkez olduğudur ki, bu ithal ve yerli yapım kapların çamur farklılıkları ile izah edilmiştir.

**PRIENE** : Eski Priene kazılarında ele geçen sigillatolar R. Zahn tarafından ele alınmıştır.<sup>14</sup> Zahn bu sigillatoların Batı'daki Arretine kaplarının

---

(12) F. O. Waagé, *Antioch on-the-Orontes*, IV, 1, 1948, 18 vd. ve 32. vd. (Bundan sonra : Antioch)

(13) F. F. Jones, «The Pottery», *Tarsus I* (Ed. H. Goldman), 172 vd. (Bundan sonra: Tarsus)

(14) Zahn, a.g.e., 430 vd.

dan çamur ve astarlarının özellikleri ile ayrıldığını, ancak formlarıyla bu adı geçen gurup ile bir çok benzerliklerinin bulunduğunu ve «Küçük Asya Sigillataları» olarak adlandırmak istediği Priene sigillatalarının Batı'daki benzerleriyle aynı zamanda ortaya çıktığını belirtir. Priene'de bulunan bu örnekler Zahn'ın tariflerine göre yoğunluk itibarıyla, «Samos tipi» (DSB) (bunları A başlığı altında ele almıştır) ve az miktarda «Pergamen» tipi (DSA) (bunları da B başlığı altında ele almıştır) olmalıdırlar. Ayrıca bunların bir kısmı üzerindeki damgalardan, burada bir İtalyan çömlekçinin (C. Sentius)<sup>15</sup> bir şubesinin faaliyette olması ihtimalinden söz ederek, ayrıca Arretine atölyelerinin ürünü bir kaç gurup hakkında bilgi vermektedir. Priene'de bulunan bu sigillatalar için 6 ayrı form tespit edilmiş olup, bunlarda Dragendorff'un yaptığı sınıflandırma esas alınmıştır. Ancak Priene'de bulunan bu sigillata parçaları kazıya ait herhangi bir stratigrafik bilgi verilmeksizin M.S. I. ve II. yüzyıla tarihlenmişlerdir.

**EFES** : Efes'de eski ve yeni kazılarda bulunan Batı ve Doğu sigillataları R. Heberdy ve V. Mitsoupoulou - Leon tarafından ele alınmışlardır.<sup>16</sup> Eski literatürde Efes'de bulunan sigillataların daha çok damgalı olanları ele alınmış ve herhangi bir tipoloji tespit edilmemiştir. Mitsoupoulou - Leon, Bazilika ve Prytaneion'da bulunmuş olan DSA («Pergamen») ve DSB (Samos) tiplerini ele alarak, bunların form ayrımlarını daha çok Samaria (A tipine ait örnekler), Atina agorası ve Olbia (B tipine ait örnekler) buluntularıyla karşılaştırarak yapmıştır. DSA tipine ait parçaların en erken örneklerini Bazilika'nın yapım tarihine bağlı olarak, M.Ö. I. yüzyıl ortalarına veya bu tarihten önceye vermek istemektedir. Elde ettiği bu başlangıç tarihinin aynı zamanda Delos'da bulunan DSB tipine giren örnekler için önerilen tarihi desteklediğini söyler. Bu sonuç DSB'lerin ilk defa ortaya çıktığı tarihin daha erkene alınması yönünden yenidir.

Buraya kadar tek tek ele aldığımız merkezlerdeki Doğu Sigillatalarına ait buluntuların tipleri, formları ve tarihleri bize genelde «Sigillata» adı verilen kırmızı astarlı kapların M.Ö. II. yüzyılın ortalarından itibaren ilk defa Doğu'da ortaya çıktığı ve Augustus dönemine gelinceye kadar fazlaca bir biçim çeşidi ve yaygınlığı olmadan kendi bölgesel egemenliğini sürdürdüğü, ancak M.Ö. I. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yeni formların repertuvara girdiği ve bu oranda da yayılma alanının genişlediğini görmekteyiz. Özellikle M.S. I. yüzyılın başlarından itibaren Doğu ile Batı arasındaki trafiğin artması ile iki ayrı bölgede form açısından pek çok benzerlikler gösteren kapların değişik atölyelerde üretildiğine tanık

(15) A. Oxe, *Corpus Vasorum Arretinorum* 1968, 454 vd.

(16) R. Heberdy, «Die Kleinfunde», *Forschungen in Ephesos*, I, 167 vd.; V. Mitsoupoulou-Leon, *ÖJh* 1972/1975, 498 vd. (Bundan sonra : Efes).



olmaktayız. Bu bakımdan ne Batı, ne de Doğu atölyeleri birbirleri üzerinde hakimiyet kurmuşlardır. Ancak, Erken İmparatorluk döneminde bazı Batı atölyelerinin Doğu'da şubeler açmış olduğuna ait deliller bizce yetersizdir.

M.Ö. IV. yüzyıldan itibaren Akdeniz havzasında revaçta olan siyah astarlı seramiğin M.Ö. II. yüzyıldan itibaren yerini kırmızı astarlı seramiğe bırakması konusu ise, bugün hala problemlili olma özelliğini korumaktadır. Ancak burada en erken DS tipinin A veya «Pergamen» tipi olduğu ve bunların ilk ortaya çıkış yerlerinin ise, Suriye ve Doğu Anadolu olduğu gözönüne alınırsa, M.Ö. I. binin ilk yarısında Doğu Anadolu'da oldukça yaygın olan Urartu kırmızı astarlı seramiğinden söz etmek gerekir. Bunlar çok kaliteli ve özenli yapılmış olup, dış yüzleri kırmızı bir astarla kaplanmakta ve bu astar iyice perdahlanarak, parlak, pürüzsüz bir yüzey elde edilmektedir. M.Ö. VII. yüzyılda revaçta olan bu kırmızı astarlı, süssüz seramiğin Urartularla birlikte ortadan kalktığı düşünülmektedir.<sup>17</sup> Doğu ve Orta Anadolu'da bundan sonraki Pers - Akamenid döneminin pişmiş toprak kapları konusu ise bugün için üzerinde herhangi bir yorum yapılacak malzemeden yoksundur. Hellenistik dönemde Orta Anadolu'da revaçta olan deve tüyü rengi çamur ve astarlı Kızılırmak Havzası Kapları'nın M.Ö. II. ve I. yüzyıla ait örneklerini Doğu Sigillatalarının öncülleri olarak kabul etmek bugün için erkendir.<sup>18</sup> Ancak Samaria, Labraunda, Hama'da beyaz krem boylarla süslenmiş sigillataların bulunması Hellenistik çağ boyalı seramik geleneğinin artık yokolmaya yüz tutmuş bir devamı olarak yorumlanabilir.

Samsat'da bulunan sigillatalara geçmeden önce biz burada genel olarak bu kapların çamur ve astarlanma tekniği ile, onların genel form listesi hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Sigillataların killeri herşeyden önce çok ince taneli olup A tipine ait kapların killerinde alkali kaolinlerin yoğunluğu demir oksitli bileşiklere göre daha fazladır. Buna karşılık, B ve C tiplerinde demir yoğunluğunun daha fazla olduğu onların pişmeden sonra aldığı kırmızı renkten anlaşılabilir. Buna göre A tipi piştikten sonra çok açık kırmızı veya krem-kırmızı bir renkte, B ve C tipleri yukarıda değindiğimiz gibi, kırmızısı kahverengi ve portakal kırmızısı renkte olmaktadırlar. Kaplara şekil verilip, kurutulduktan sonra, bunlar çift daldırma adı verilen bir yöntemle bünyesinde demirli maddelerin yoğun bulunduğu bir eriyiğe batırılmakta, daha

---

(17) B. Pietrowsky, Urartu, 1969, 193, Abb. 49-51.

(18) Bu konuda bkz. F. Maier, JdI 78 (1963) 218 vd.; L. Zoroğlu, VIII. Türk Tarih Kongresi, 1979, 345 vd.

sonra fırınlanmaktadır.<sup>19</sup> Fırınlarda hava dolaşımının çömlükçi tarafından sürekli kontrol edilmesi ve pişme sırasında taze havanın, dolayısıyla oksijenin demir ile birleşerek (FeO<sub>2</sub>), demir oksit - kırmızı rengi almasının sağlanmasıyla kapların astarlarının rengi oluşmaktadır. Özellikle A tipine ait sigillataların üzerinde görülen siyaha çalan kahverenkteki lekelerin ve akıntı izlerinin kabın eriyikten çıktıktan sonra, kap üzerinde henüz kurumamış astarın pişme esnasında yeterince oksitlenememesi yüzünden oluştuğu anlaşılmaktadır. Bunların birinci daldırmadan sonra pişirilip, pişirilmediği konusunda bugün bir açıklık yoktur. Doğu Sigillatalarının yüzeylerinin düzgün olmasına rağmen, derin olmasa da, çark izlerinin belirgin olması dikkat çekicidir. Ayrıca yüzeyler genelde fazla parlak değildir.

Doğu Sigillatalarının biçimleri konusunda bugüne kadar yapılmış olan araştırmalardan Çandarlı, Samaria ve Hama buluntularının belirli form numaraları verilerek sınıflandırıldığını görmekteyiz. Kenyon'un yaptığı sınıflandırmadan önce A tipine ait örneklerin bu tür bir «numaralı sınıflandırma» yapılmadan, yalnızca kapların biçimlerine göre belirli bir sınıflandırmanın yapıldığını ve genellikle açık kaplardan kapalı kaplara doğru bir tasnifin tercih edildiğini belirtmemiz gerekir. Kenyon'dan sonra ise, genellikle A tipi DS'lar onun yaptığı numaralı sınıflandırma esas alınarak değerlendirilmiştir. Bu yüzden biz burada Kenyon'un biçim sınıflandırmasını listelemek istiyoruz :

- Form - 1 : İçe dönük kenarlı, halka kaideli tabak veya sığ çanak.
- Form - 2 : Halka kaideli, sığ çanak; form 1 ile 16 arasında geçiş formu.
- Form - 3 : Enli kenarı dışa doğru uzayan, çıkıntılı bu kenarı profillenendirilmiş tabak.
- Form - 4 : Çıkıntılı kenarlı, karnı köşeli, halka kaideli sığ çanak, tabak.
- Form - 5 : Üst yüzü düz, kısa kenarlı ve halka kaideli tabak.
- Form - 6 : Aşağı sarkık kenarlı, düz, profilsiz, yan duvarı köşeli sığ çanak.
- Form - 7 : Yayvan kenarlı, köşeli karınlı, halka kaideli sığ çanak.
- Form - 8 : Aşağı sarkan kenarı süslü, halka kaideli sığ tabak veya çanak.
- Form - 9 : Aşağı dönük kenarlı küçük tabak.
- Form - 10 : İçi oyuk kenarlı, düz veya alçak halka kaideli küçük tabak.
- Form - 11 : Dışa dönük düz kenarlı küçük tabak.

---

(19) Samsat'da Form 27 ye ait bir krater parçası birinci daldırmadan sonra üzerinde çok hafif bir kırmızılık oluşmuş olarak bırakılmış, yani parça ikinci defa boyaya daldırılmamış olması ile dikkat çekicidir.

- Form - 12 : Köşeli karınlı sığ çanak.  
 Form - 13 : Profilli kenarlı küçük tabak.  
 Form - 14 : Dik kenarlı derin tabak.  
 Form - 15 : Dik kenarlı, halka kaideli küçük, derin çanak.  
 Form - 16 : Düz kenarlı, halka kaideli, yarım küre karınlı çanak.  
 Form - 17 : İçi oyuk kenarlı, halka kaideli, yarım küre veya çan karınlı çanak.  
 Form - 18 : Yuvarlak dipli, kenarının iç yüzü oyuk çanak.  
 Form - 19 : Yuvarlak dipli, dış yüzü dikey yivli, kenarı oyuk çanak.  
 Form - 20 : Yuvarlak dipli, karnı Megara kaseleri gibi, süslü çanak.  
 Form - 21 : Köşeli karınlı, yayvan kenarlı, yüksek halka kaideli fincan.  
 Form - 22 : Yayvan kenarlı, alt kısmı köşe yapan halka kaideli fincan.  
 Form - 23 : Kenarı konkav, dış yüzü ekseriya rulet süslü, halka kaideli fincan; bazan «calathus» fincan olarak adlandırılır.  
 Form - 24 : Dikey kenarlı, kaidede çıkıntı yapan fincan.  
 Form - 25 : Uzun boyunlu, tek kulplu, alçak halka kaideli testi.  
 Form - 26 : Kısa boyunlu, belki dudağı ile birlikte boğazlı kenarlı testi.  
 Form - 27 : Yuvarlak gövdeli ve üzeri yiv ve kenarın altında krem boyalı noktalarla süslü kıvrımlı askı kulplu, kulpu boyna doğru yapıştirilmiş krater.  
 Form - 28 : Kazıma süslü, iki kulplu kantharos.

Samaria'da tesbit edilip, yukarıdaki listedeki düzende sınıflandırılan A tipi sigillatolar genellikle açık kaplar (tabak ve çanak gibi) olup, sadece üç gurup kapalı kapları kapsamaktadır. Bu bakımdan sözünü ettiğimiz açık kapların Plinius'un ifadesinden de anlaşılacağı gibi, servis kapları olduğu açıktır. B ve C tipi sigillatalarda da hakim olan form yine açık kaplardır.

Samaria listesinde verilen 28 forma karşılık, Kenyon'un yaptığı sınıflandırmanın aynısının kullanıldığı Hama listesinde 27 form, bazı değişik formlar ve üzeri kabartmalı kraterler ayrıca bir form numarası verilmeden ele alınmışlardır.

## B — SAMSAT'DA BULUNAN DOĞU SİĞİLLATALARI :

Samsat kazılarında 1981 yılından itibaren hem Tepe'de yapılan çalışmalarda, hem de Urfa Kapısı'nda yaptığımız temizlik çalışmasında DSA'lara ait pek çok parça bulunmuştur. Tepe'de yapılan çalışmalarda kapların stratigrafiye bağlı olarak ele geçmesine karşılık, bunlar Urfa Kapısı'nda daha çok surlar önüne dökülmüş toprak dolgu içinde bulunmuşlardır.

Bu bakımdan biz bir yandan höyük stratigrafisi, bir yandan da Samsat buluntularını diğer merkezlerle karşılaştırarak elde ettiğimiz tarihlere göre değerlendireceğiz. Burada karşılaştırmada en önemli merkezler olarak Samaria, Hama, Dura - Europos gibi Anadolu dışı merkezler ve Antiochia ve Tarsus gibi Anadolu merkezlerindeki buluntular daha çok dikkate alınacaktır.

## 1 — SAMSAT SİGİLLATALARININ ÇAMUR VE ASTAR ÖZELLİKLERİ:

Samsat'da bulunan A tipi sigillataların çamurları genelde benzeri buluntu merkezlerinde tarif edilen çamur özelliklerinden fazla ayrılık göstermez. Yukarıda tabloda da gösterildiği gibi, A tipi sigillataların çamurları krem ve soluk - mat kırmızı renklerde, mikasız veya çok az mikalıdır. Aynı özellikleri Samsat sigillatalarında da görmekteyiz. Biz kataloğumuzda daha önce diğer buluntu merkezlerine ait buluntuların tariflerinde ele alınmayan bir şekilde çamurları ve astarları iki ana gurupda tasnif etmeyi uygun gördük.

a) **Çamur** : Soluk ve açık kırmızı deve tüyü renginde, yer yer gözenekli, mikasız veya gözle görülebildiği kadarıyla az mikalı, kırıldığı zaman kesiti tabakalar halinde kat kat ortaya çıkan, yer yer iri taneler halinde kireç parçaları ihtiva eden bir kile sahiptir. Bu tarif ettiğimiz özelliklere sahip fakat rengi çok daha koyu olan parçaların bu çamur özelliği «Ç=a» şeklinde ele alınmışlardır. Ç=b, Ç=a'ya göre çok açık sarımsı krem renkte ve mikasız olup, diğer özellikleri açısından Ç=a gurubunun özelliklerini taşıyan çamurdur. Bu gurup içinde saydığımız, ancak krem rengin sarı yerine hafifçe kırmızıya çaldığı ve sertliği fazla olmayan (dokunulduğunda toz halinde ele bulaşan) çamur için de Ç=b kodu verilmiştir.

b) **Astar** : Ele aldığımız parçalarda çamur renginin astar rengiyle az çok bir bağımlılığının bulunduğunu düşünmekteyiz: Ç=a gurubuna ait özellikleri taşıyan kapların astarları açık kırmızı tonun hakim olduğu kahverengine çalan bir görünüme sahiptir. Astar oldukça ince bir tabaka halinde olup, bulduğumuz parçaların üzerinde çeşitli tahribat nedeniyle oluşan bozulmalar (yani çizilme, kopma, atma gibi yüzey tahripleri) oldukça fazla, başka bir deyişle, bu kalitedeki astar aşınmaya uygun bir niteliktedir. Ç=b gurubuna ait parçaların astarları kahverengi tonun hakim olduğu parlak veya mat yüzeyli olup, bu astar genelde kalındır. Bariz olarak tespit edilebilen bu özelliklerinden dolayı Samsat sigillatalarının astarlarını da çamurları gibi sınıflandırmak istedik. Buna göre genelde A=1 : kırmızı tonun hakim olduğu astarlı kapları, A=2 : kahverengi to-

nun hakim olduğu kapları tanımlamak için kullanılmıştır. Bu iki renk arasında gözle tespit edebildiğimiz renk nüansları için de üst numaralar kullanılmıştır.

Diğer buluntu merkezlerinde de görüldüğü gibi, A tipi sigillataların astarları genelde fazla parlak değildir; ancak seyrek de olsa çok parlak astarlı kaplar olduğu gibi, ışık yansıtma özelliği iyice yok olmuş mat yüzeyli örnekler de bulunmaktadır. Her iki durumda da dikkatimizi çeken şey, çark izlerinin az veya çok oranda olmak üzere, belirgin, gözle görülebilir olduğudur. Bunun nedenini astarın kap yüzeyine tam olarak intibak edememesine ve ince bir tabaka halinde olmasına bağlayabiliriz. Özellikle A=1 özelliğindeki astarlamalarda batırma işleminden sonra, astar boyanın fazla akıcı olmasından ve belki de iyice kurumadan fırınlanmasından dolayı, yer yer koyulaşmaların, dalgalı bir görünümün ortaya çıktığına yukarıda değinmiştik. Bu durum A=2 gurubu astarlarda, astarın rengi zaten koyu olduğu için sözkonusu değildir. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi, çark izleri bunlarda belirgindir.

Buraya kadar ele aldığımız çamur ve astar özelliklerini bir tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz:

**TABLO - II**

Çamur özellikleri	Astar Özellikleri
Ç=a : soluk ve açık kırmızı deve tüyü renkli; mikasız veya az mikalı; kireç taneleri ihtiva eder.	A=1 : açık kırmızı tonun hakim olduğu kahverenkte; yer yer koyu kahverengi-siyaha çalan dalgalı; az veya çok oranda parlak.
Ç=b : sarımsı veya kırmızımsı krem renkte; mikasız; diğer özellikler Ç=a'nın aynı.	A=2 : kahverengi; mat veya az parlak.

**2 — SAMSAT'IN KRONOLOJİ OLANAKLARI<sup>20</sup>** : Daha önce de belirttiğimiz gibi, Samsat'da sigillatalar hem tepede, hem de Aşağı Şehirdeki bir sondaj ile Urfa Kapısı önünde yapılan temizlik çalışmalarında ele geçmişlerdir. Bizim çalışmalarımızda stratigrafik açıdan değerlendirebilece-

(20) Bu konuda kazı başkanı Sayın Prof. Dr. N. Özgüç'ün verdiği konferanslar esas alınmıştır.

ğimiz örnekler Tepe çalışmalarından gelmektedir. Bu bakımdan önce buradaki çalışmalardan söz etmek istiyoruz.

a) **Tepe Çalışmaları** : Bu gün de kazı çalışmalarının en yoğun olarak sürdürüldüğü tepedeki Merkez (GHIJKL/14 - 15 - 16) ve Batı uç (EF/14-15 - 16) açmalarında İslami dönemden itibaren Hellenistik devre kadar çeşitli mimari seviyeler tespit edilmiştir. Henüz kesin olmayan tabakalandırmaya göre, sigillatolar Merkez Açmasının III - IV, Batı uçta da IV - V - VI. tabakalarında ele geçmiştirlerdir. Biz sigillatolar da dahil olmak üzere Hellenistik döneme ait tüm seramik parçalarını guruplandırdığımız zaman yoğunluk itibariyle şöyle bir liste oluşturmuş bulunmaktayız :

Merkez açmasında ilk iki tabaka çok fazla tahrip olmuş İslami dönem, üçüncü tabaka Roma dönemi (büyük bir ihtimalle M.S. II. yüzyıla kadar), dördüncü tabaka olarak da Erken İmparatorluk dönemlerini tespit edebilmekteyiz. Sigillatolar bu son tabakada yoğun olarak ele geçmektedir. Dördüncü tabakada bulunan ve bir saray olması ihtimali üzerinde durulan «Büyük Yapı» seviyesinde ele geçen sigillatolar daha çok M.S. I. yüzyılın ilk yarısına aittirler. Ancak bu yapı seviyesinin temizlik çalışmaları henüz devam ettiği için daha eski dönemlere ait seviyeler hakkında bir bilgi sahibi değiliz. Yapı özellikle zemin mozaikleri yüzünden Kommagene kralı Antiochos zamanına tarihlenmek istenmektedir. Ancak yapının daha önce ve sonra da kullanıldığı hakkında, özellikle bizim tespit ettiğimiz sigillatoların tarihleri oldukça değerli bilgiler vermektedir. Bu seviyede Form: 1, 3, 14, 16, 18, 20, 22, 23, 25, 26'ya ait tama yakın bir kaç kap yanında, çok sayıda parça ele geçmiştir.

Batı uçtaki açma Höyüğün bu günkü Samsat yönünde olup, 1981 yılında başlanan bir yarmadır (EF 15 - 16). Merkez açmasında henüz ulaşılamayan Hellenistik tabakalar burada tespit edilmiş olup, V., VI., ve VII. tabakalar olarak kodlanmıştır. Burada büyük çapta bir mimari faaliyet olmamış, ayrıca yamaca da yakın olduğu için, sağlam olarak tespit edilen yapı gurupları bulunmamıştır. Ancak İslami dönemlerden sonra en az iki safhalı olan Roma tabakası, üç safhalı olan Hellenistik tabaka (bunlardan biri Hellenistik - Roma dönemi olarak ele alınmış) tespit edilebilmektedir. Roma tavakasının her iki safhasında ve Hellenistik tabakaların da son iki safhasında bol olarak sigillatalara rastlanmaktadır. Hellenistik dönemin karakteristik kapları olan «Balık tabakları», skyphoslar ve çeşitli formlarda süssüz kaplar ve siyah glazurlu tabaklar daha çok Hellenistik I'de (tabaka VII) yoğun olarak görülmektedir.

b) **Aşağı Şehir ve Urfa Kapısı'ndaki çalışmalar** : Aşağı şehirde yapılan sondaj Tepe'nin yaklaşık 500 m. kadar güney batısındadır. Burada da İslami tabakalar dahil olmak üzere Roma tabakalarına kadar olan bir se-

viyeye kadar inilebilmiştir. Çalışma alanında yoğun ve iç içe iskan görül-  
müş ve özellikle kuyuların burada kendinden önceki tabakalardaki tahrir-  
batı, kesin bir tabakalandırma yapılmasına olanak vermemiştir. Aynı şe-  
kilde Urfa Kapısı çalışmalarının surlar önündeki yığıntıda yapılmış oldu-  
ğuna daha önce de değinmiştik. Buluntular açısından yaptığımız değer-  
lendirmede Aşağı Şehirde M.S. II. yüzyıla ait, Urfa Kapısında ise daha çok  
M.S. I. ve II. yüzyıllara ait buluntular ele geçmiştir.

3 — **FORMLAR** : Daha önce de belirttiğimiz gibi, biz burada Sam-  
sat'da 1981 - 1983 kazı dönemlerinde bulunmuş sigillataların formlarını  
Samaria, Hama gibi DSA'nın bol bulunduğu Anadolu dışı merkezler ve  
Anadolu'daki benzeri kapların ele geçtiği merkezlerdeki buluntularla kar-  
şılaştıracaktır. Form sınıflandırılmasında ise, Kenyon'un Samaria'da yap-  
tığı sınıflandırma esas alınmış bulunmaktadır.

**Farm : 1** — Kenarı içe dönük sığ tabakalar (Çizim 1). Bu  
forma ait parçalar Höyük'de JK/15 - 16, GHJK/15 - 16 plankarelerinde  
ve Urfa Kapısı'ndaki temizlik çalışmalarında bulunmuşlardır. Buraya al-  
dığımız parçalar bu formun ne kadar zengin bir repertuvara sahip oldu-  
ğunu göstermektedirler. Burada daha çok bu kapların kenar profilleri  
üzerinde durmak istiyoruz. Ancak bir de karın - kaide profilini buraya al-  
mış bulunuyoruz. Hama'da bu tabakaların kenar ve kaide çaplarının bir-  
birleri ile olan orantılı ilişkisi değinilmiştir.<sup>21</sup>

Elimizdeki parçalardan 1, 2 ve 13 nolu kenar profilleri bir çok bakım-  
lardan Hellenistik dönemin aynı formdaki çanak ve tabakalarını hatırlat-  
maktadır.<sup>22</sup> Yalnız sigillataların genel olarak diğer Hellenistik karakterli  
örneklere göre sığ olması dikkat çekicidir. Bu ilk üç örnek bize göre derin  
sayılabilecek kaplar olmak itibarıyla hâlâ Hellenistik formların etkisini ta-  
şımaktadır. Ayrıca cidarlarının kalınlığı da, bize bunların erken olmasını  
düşündürmektedir. Urfa Kapısı'nda bulunan 12 numaralı örnek ise, cida-  
rının ince olmasına rağmen, yine derin formu ile bu erken örnekler için-  
de ele alınabilir. 14 nolu kaide gövde parçası kenarı içe dönük bir taba-  
ğa ait olmalıdır. Bu parçanın özellikle tondosunda yer alan rulet ve İsis  
Tacı süsü bu tür kapların iç tezyinatı hakkında bir fikir vermektedir.<sup>23</sup>

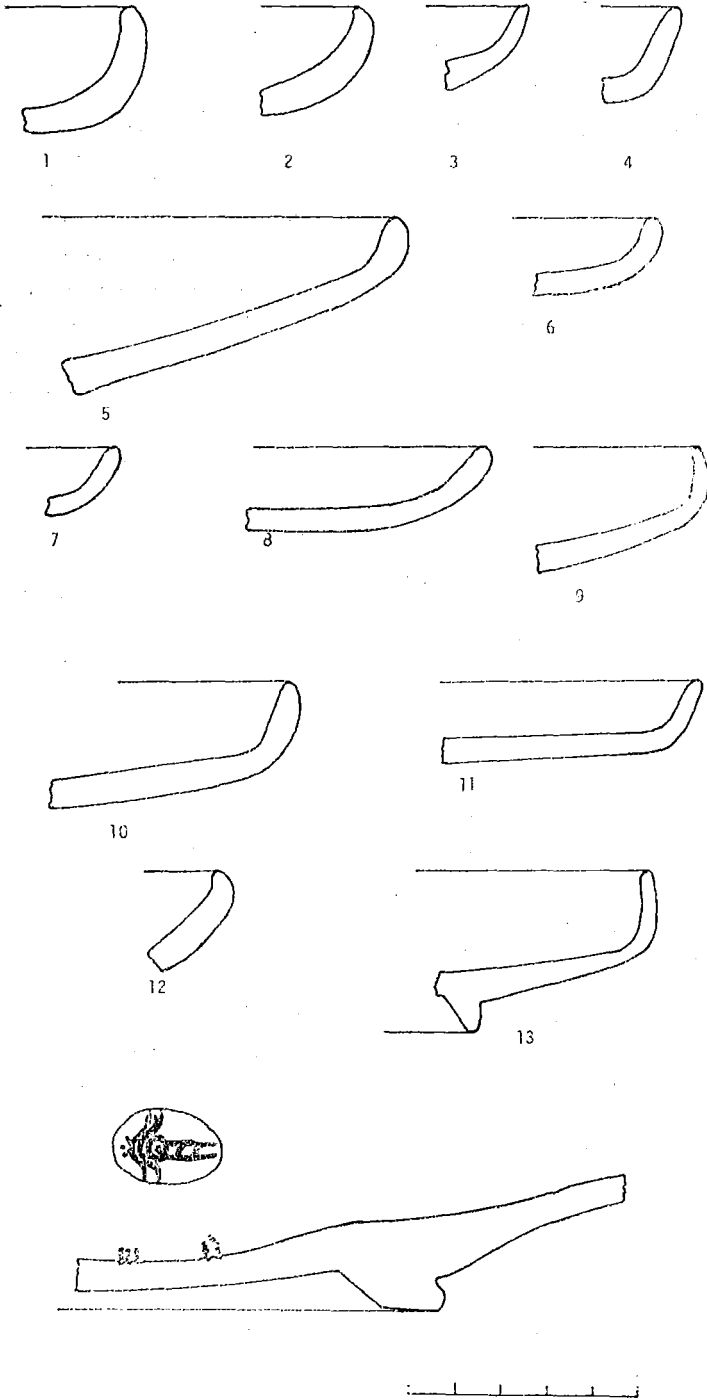
Samaria'da bulunan Form 1'e ait örnekler M.Ö. 65 yılından önceki

---

(21) Ch. F. Johansen, «Les terres sigillées orientales», Hama, Fouilles et  
Recherches de la fondation Carlsberg, 1971, 57 vd., fig. 27, (Bundan sonra:  
Hama).

(22) H. Thompson, Hesperia III, 1934, fig. 116;

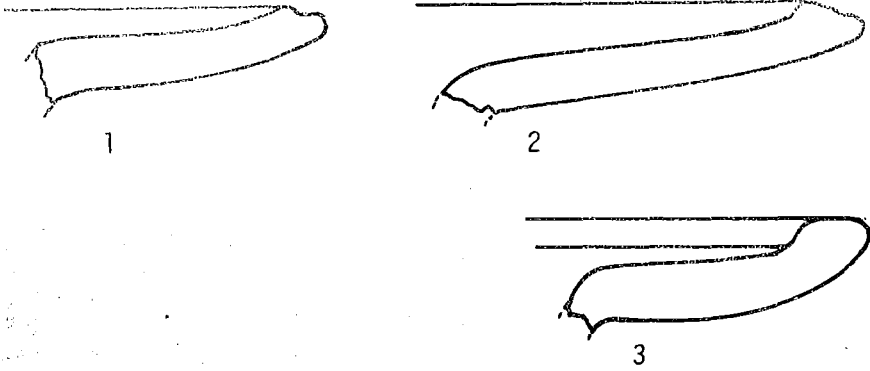
(23) Rulet ve İsis Tacı süsleri için bkz. Samaria III, 322 vd.; Hama, 65 vd.



Çizim : 1 = Form 1  
— 75 —



dönemlerden, Augustus dönemi sonuna kadar tarihlenmiştir.<sup>24</sup> Lapp ise, M.Ö. 75'den M.S. I. yüzyıl başlarına kadar olan dönemde imal edildiklerini belirtir.<sup>25</sup> Tarsus<sup>26</sup> ve Antiochia'da<sup>27</sup> ise Hellenistik «Pergamen» kapları içinde bu form bol miktarda bulunmaktadır.<sup>28</sup> Samsat parçaları EF/15-16 plankaresinde IV. ve V. seviyelerde ve JK/15 - 16 III. seviyesinde ele geçmişlerdir. 10 numaralı örnek ise GH/15 - 16 IV. tabakada, yani Mozaikli yapı seviyesinde bulunmuştur. Bu yapının yapıldığı tarihten sonra da kullanılmış olduğu gözönüne alınırsa, sözünü ettiğimiz parçayı M.S. I. yüzyılın ilk yarısına tarihleme fırsatı elde etmiş oluruz. EF/15 - 16 plan karesinde IV. ve V. tabakalar ise Hellenistik - Roma veya Erken İmparatorluk (IV. tabaka) ve üçüncü Hellenistik veya geç Hellenistik (V. tabaka) tabakalarını temsil ettiklerini düşünmekteyiz. Bu bakımdan biz kenarı içe dönük tabakaların en geç M.Ö. I. yüzyılın başlarında ilk defa ortaya çıktıklarını ve bu formun Erken İmparatorluk dönemi sonuna kadar devam ettiğini söyleyebiliriz.



Çizim 2 = Form 3

**Form 3** — Kenarı dışa uzantılı tabaklar (Çizim 2). Hellenistik dönemin siyah glazurlu tabakları içinde tipik bir form olarak ortaya çıkan bu türün kırmızı astarlı örnekleri de siyah astarlıların bir devamı olarak görülmektedir.<sup>29</sup> Hama'da bulunan sağlam bir tabak bu formun

(24) Samaria III, 292 vd., 312, fig. 66, 73.

(25) P. W. Lapp, *Palestinian Ceramic Chronology 200 B.C. - A.D. 70*, 1961, 73.

(26) Tarsus, fig. 188 - A.

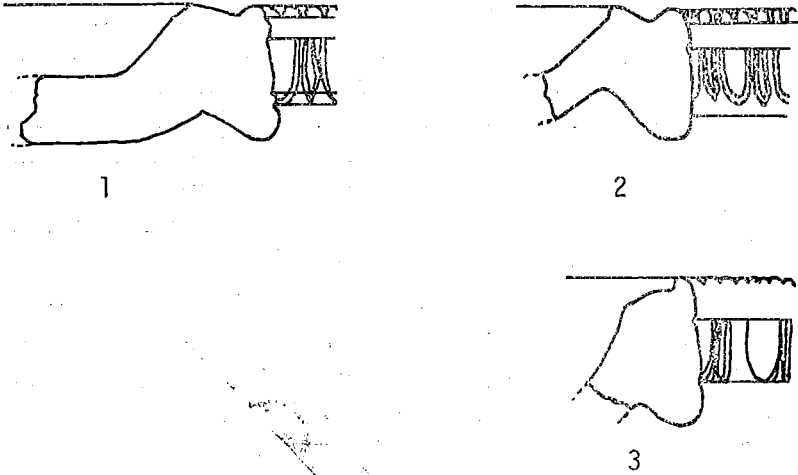
(27) Antioch, Pl. III.

(28) Ayrıca bkz. V. Mitsopoulou-Leon, *Germania* 53 (1975), 101 vd. Abb. 1; Efes, 504, Abb. 3/A; W. Technau, *AM* 54 (1929), 49, Abb. 37; E. Unterkircher, *AM* 98 (1983), 177, Abb. 1; H. P. Isler, *Das archaische Nordtor, Samos IV*, 1978, 128, Beil. 5; No: 381.

(29) Hellenistik döneme ait örnekler için bkz. Thompson, a.g.e., fig. 116 (D 1).

özellikleri hakkında bize bilgi vermektedir.<sup>30</sup> Kenarın uç kısmı, bizdeki 1 nolu parçada olduğu gibi, profillendirilmiş, kenar uzantısının asıl gövdeye bağlandığı yerde çöküntü şeklinde bir profillendirme yapılmıştır. Bizim burada verdiğimiz 2 nolu parça K 14 plankaresinde mozaikli yapı seviyesinde (tabaka IV) bulunmuş olan siyah gılazurlu bir tabağa aittir. Her ne kadar bu yapı seviyesinde bulunuşu, bu tür siyah gılazurlu kapların M.S. I. yüzyıla kadar uzandığının bir delili olmasa da, form açısından 1 ve 3 nolu parçalara yakınlığı tartışma götürmez.

Form 3 Samaria'da Roma I tabakasında,<sup>31</sup> yani ilk miladi yıllar öncesi ve sonrasına tarihlendirilirken, Lapp bu formu M.Ö. 75 - 30 yıllarına tarihlemektedir. Samsat'da bulunan DSA tipine ait bu parçalar ise, henüz çalışmaların tamamlanmadığı I/14 - 15 plankaresinde ele geçmiştir. Ancak biz bu parçaların da Samaria ve Hama'daki benzerlerinden farklı bir tarihten olmadıklarını söyleyebiliriz.



Çizim 3 = Form 8

**Form 8** — Aşağı sarkık kenarın üstü ve dış yüzü kabartma süslü, derin veya şığ tabakalar (Çizim 3). Samsat kazılarında Tepedeki EF/15 - 16 plankaresinde ve Urfa Kapısı'ndaki temizlik çalışmalarında bu forma ait parçalar ele geçmiştir. Burada profilini vermediğimiz bir tabak oldukça şığ ve geniş ebatlı olup, yaklaşık 25 cm. çapındadır. Profilli ve aşağı sarkık kenarın üzerindeki süsler bu forma ait

(30) Hama, fig. 33.

(31) Samaria III, 326.

(32) Lapp, a.g.e., 35.

çizim 3/2'deki parçanın hemen hemen aynıdır. Burada üstte inci dizilerinin oluşturduğu yükseklikten sonra kenar üst çukurluğu inci dizisinin oluşturduğu yüksekliğe ulaşabilecek kadar yükselir ve bu şekilde 45 dereceye yakın bir eğim kazanır. Buradan tekrar tabağın iç kısmına doğru düz bir şekilde eğim yaparak, karına bağlanır. 1 nolu parçanın cidarı oldukça ince, fakat profili yaklaşık olarak yukardakinin aynıdır. Burada farklı bir profil gösteren 3 nolu parçanın kenar üst yüzeyi karın içine doğru eğim yapmaktadır. Bu parçanın daha derin formda bir tabağa ait olduğunu burada kaydedebiliriz. Kenar dış yüzeyinde görülen yumurta dizileri her üç parçada da ayrı biçimler gösterir. 1 ve 2 nolu örneklerde yumurtalar ve aralarındaki yapraklar bir süreklilik gösterirken 3 nolu örnekte yaprak ve yumurtalar birbirinden iyice ayrılmışlardır.

Form 8 gurubuna ait bu tabakların biçim ve kenar süslemeleri açısından madeni kapların bir taklidi olması konusu tartışılmaz. Ayrıca bunların Arretine kaplarından önce ortaya çıkmış olduğu Samaria buluntularından anlaşılmaktadır.<sup>33</sup> D yığıntısı içinde bulunan bu kaplar M.Ö. 30'dan önceye tarihlenmektedir. Lapp ise, bu kaplar için M.Ö. 75 yılını başlangıç tarihi olarak vermek ister.<sup>34</sup> Şurası muhakkak ki, Form 8 özellikle Augustus döneminde revaç bulunan ve kısmen M.S. I. yüzyıl sonuna ve hatta II. yüzyıl içlerine kadar yapımı sürdürülen bir tipdir.<sup>35</sup> Samsat'da EF/ 15 - 16 III. tabakasında bulunan sığ tabağı M.S. dönemine tarihlemek istiyoruz. Ne yazık ki elimizdeki diğer buluntuları daha eski tarihlere verebilmek için herhangi bir veri bulunmamaktadır.

**Form 12** — Yayvan biçimli ve karın kısmı içte ve dışta profilli, halka kaideli sığ tabak (Çizim 4). Doğru sigillatalarının geç örneklerinden biri olan bu forma ait biri kenar parçası, diğeri tama yakın olarak Aşağı Şehir sondajında bulunmuştur. İlk parça Urfa Kapısı'nda ele geçmiştir. Sağlam örneğe bakarak bu formun özelliklerini görmek mümkündür. Kap oldukça ince cidarlı, karın iç ve dış yüzünde kabın kalıpta yapıldığını anımsatan profiller bulunmaktadır. Kaide alçak, fakat geniştir. Bu kabın tondosunda bir de damga (KAICY) bulunmaktadır. Ayrıca dışta, dudağın hemen altında çizgi - rulet süslemeler bulunmaktadır ki, bu formdaki tabakaların diğer bir özelliğidir.

Form 12'ye ait Samaria ve Hama'da bulunan tabaklar genellikle

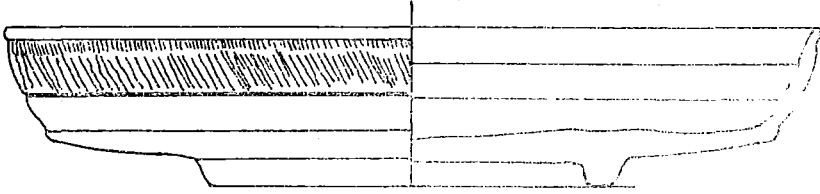
---

(33) Samaria III, 328.

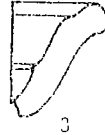
(34) Lapp, a.g.e., 124.

(35) Hama, 84 vd. Erken örnekler için bkz. Efes, 504; M-Leon, a.g.e., 102, Abb. 2/5; Unterkircher, a.g.e., 178, 180, Abb. 1; Isler, a.g.e., 128, Beil. 5, No: 383, 384.

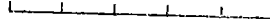
M.S. I. ve II. yüzyıllara tarihlendirilmektedir.<sup>36</sup> Samaria'da süssüz olanların daha erken (Augustus dönemi ve sonrası I. yüzyıl), rulet süslü olanların ise, M.S. geç II. ve III. yüzyıllara tarihlenebileceği belirtilmiştir.<sup>37</sup> Biz de her iki parçanın Aşağı şehirde bulunmuş olmasından da yararlanarak, özellikle Aşağı Şehir sondajında bulunan Çizim 4 deki kabı M.S. II. veya III. yüzyıla tarihlemek istiyoruz.



Form 12



Form 13



**Çizim 4 = Form 12, 13**

**Form 13** — Yayvan biçimli ve karın iç yüzü profilendirilmiş siğ tabak (Çizim 4). Genel görünümüyle Form 12 ve aşağıda göreceğimiz, Form 14'e benzeyen bu tabakların yalnız kenar - karın yan duvarına ait üç parça Urfa Kapısı temizlik çalışmalarında bulunmuştur. Elimizdeki parçaların kalın cidarlı olması dikkat çekicidir. Zira, hem Samaria'da,<sup>38</sup> hem de Hama'da<sup>39</sup> bulunanlar ince cidarlı ve biraz da küçük ebatlıdır. Benzer tabaklar bu iki merkez dışında Antiochia,<sup>40</sup> Tarsus<sup>41</sup> gibi, Anadolu merkezlerinde de bulunmuşlardır. Bu formdaki tabaklar yukarıda saydığımız buluntu merkezlerinde M.S. I. yüzyılın başlarına ait tabakalarda ele geçmiştir. Atina agorasında biraz daha erken bir tarihe verilebilecek ve kalın cidarıyla da Samsat parçalarına benzeyen bir ör-

(36) Samaria III, 331, fig. 79/9-12; Hama, 92, fig. 36, 38.

(37) Çizgi-rulet süsü olmayan bir kaç parça için bkz. Unterkircher, a.g.e., 180, Abb. 2.

(38) Samaria III, 331, fig. 79/13.

(39) Hama, 95 vd., fig. 39. Burada daha çok Augustos döneminde ısrar ediliyor.

(40) Tarsus, 181, fig. 192 - A.

nek bulunmaktadır.<sup>42</sup> Bu parça ise, M.Ö. I. yüzyılın son üç çeyreğine tarihlenmektedir. Urfa Kapısı'nda herhangi bir tabakalandırma olanağı bulunmadığı için biz Samsat parçalarının tarihi için şimdilik bir öneride bulunamayacağız. Ancak buradaki dolgunun temizliği çalışmalarında bulunan parçaların daha çok M.S. I. yüzyıla ait örnekler olduğunu hatırlatmak isteriz.

**Form 14** — Dik karınlı - kenarlı ve karnı altta çıkıntı yapan sığ tabak (Çizim 5). Hem Doğu, hem de Batı sigillatları için karakteristik bir formdur.<sup>43</sup> DSC tipine ait Çandarlı buluntularının 1. formu da yine burada ele alacağımız Form 14'e yakın özelliklere sahiptir.<sup>44</sup> Karın dış yüzünün düz ve az profilli olduğu örnekler yanında, kenar üzerinde ve karın çıkıntısının altında rulet süslü örnekler de bulunmaktadır. Ayrıca kaidenin geniş, fakat alçak olması bazı örneklerde de iç yüzde damgaların bulunması dikkat çekicidir. Bu forma ait tabaklar önceleri Batı etkisinde yapılmış olarak bilinmekteydi. Ancak Samaria'da M.Ö. I. yüzyıl ortasından gelen örneklerin bulunması, Form 14'ün önce Doğu'da ortaya çıktığı ve buradan Batı'ya gittiği düşüncesini doğrulamıştır.<sup>45</sup> Bu kapların en yoğun olarak ilk miladi yıllarda revaçta olduğunu ve Pompei'de bulunan örnekler yardımıyla hiç olmazsa yüzyılın sonlarına kadar kullanıldığını burada belirtmek isteriz.<sup>46</sup>

Samsat'da bu forma ait bir örnek JK/15 - 16 plankaresinde IV. tabakada, burada profillerini verdiğimiz diğer örnekler ise Urfa Kapısı'ndaki temizlik çalışmaları sırasında bulunmuşlardır. JK/15 - 16 plankaresinde bulunan ve üzerinde (KAICY) damgası bulunan örneğin bu damgası birçok merkezdeki Doğu Sigillatları üzerinde görülmektedir ve bunlar da genellikle M.S. I. yüzyıl ve sonrasına tarihlenebilecek tabakalardan

---

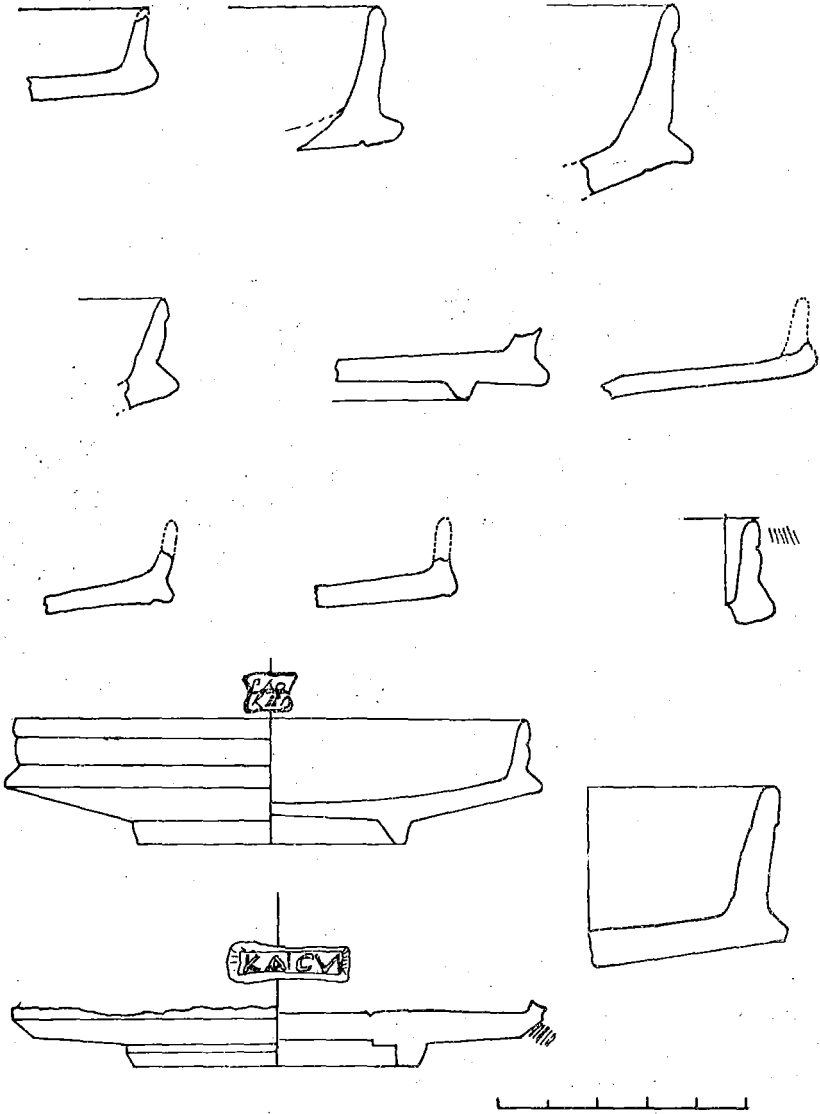
(42) H. S. Robinson, Pottery of the Roman Period, The Athenian Agora vol. V, 1959, 11 (F 4) (Bundan sonra: Agora). Atina agorasındaki bu erken buluntuya karşın, Batı sigillatlarının form repertuvarında Form 13 e yakın örnekler bulunmaktadır. Bu konuda bkz. S. Loescheke, Keramische Funde in Haltern, 1909, 139, Abb. 1 (Bundan sonra: Haltern). Burada 1 numaralı örnek Samsat parçalarının en yakın benzeri olarak gözüktür. Ayrıca bkz. D. H. Cox, The Greek and Roman Pottery, The Excavations at Dura - Europos, Part. I, fasc. 2, 1949, 10, No: 59 (Bundan sonra: Dura-Europos). Bu son örnek Technau, a.g.e., 49'daki benzeri ile karşılaştırılarak M.Ö. I. yüzyıla tarihlenir.

(43) Batı sigillatları içinde benzer örnekler için bkz. Haltern, 143, Abb. 2, Tip: 2.

(44) Çandarlı, 360 vd., Taf. XXVIII.

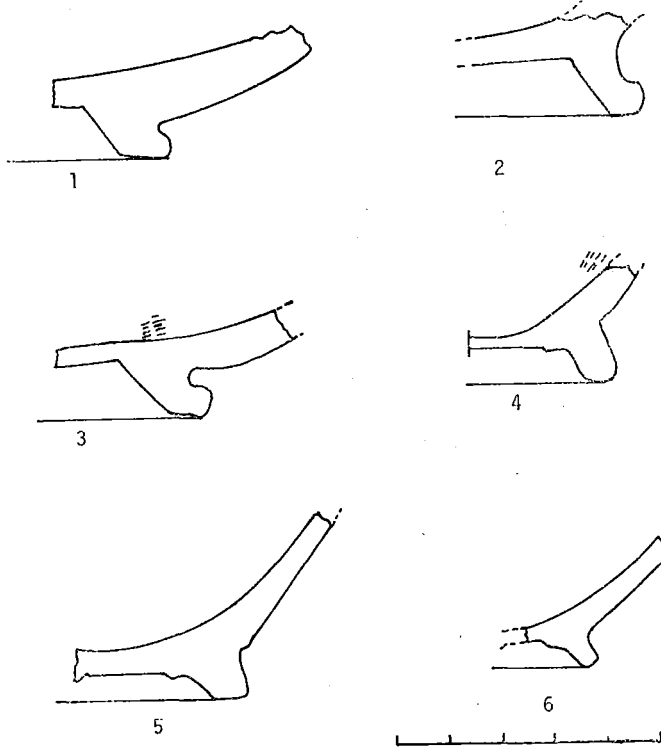
(45) Samaria III, 332.

(46) G. Pucci, Le terre sigillate italiane, gelliche e orientali, L'instrumentum domesticum di Ercolano e Pompei, 1977, Tav. V, 127.



Çizim 5 = Form 14

ele geçmişlerdir.<sup>47</sup> Ayrıca bu parçanın karnının dirsek yaptığı kısımdaki rulet süsleri, bu şekilde yapılmış Batı sigillatalarının bir etkisi gibi görülebilir. Benzer iki örnek Antiochia<sup>48</sup> ve Hama'da<sup>49</sup> bulunmuştur. Antiochia'da bulunan örnek Waagé tarafından M. S. I. yüzyılın 1. ve 2. çeyreğine tarihlenmiştir. Biz Saray'ın bu yüzyılın ortalarına kadar kullanılmış olduğu hakkındaki düşüncemizi burada hatırlatarak, sözünü ettiğimiz 6 numaralı parça için aynı tarihi önermekteyiz. Urfa Kapısı'nda bulunan diğer parçalar da yine aynı döneme ait olmalıdırlar.



**Çizim 6 = Form 16**

**Form 16** — Düz kenarlı, yarım küre karınlı ve halka kaideli çanak (Çizim 6). Hellenistik dönem çanak formlarının bir devamı sayılan bu formdaki kaplar<sup>50</sup> Samsat'da EF/15 - 16, KL/14, JK/15 - 16 ve Urfa

(47) Samsat'da bulunan sigillataların üzerlerindeki damgaları ayrı bir makale olarak yayınlamayı planlamaktayız.

(48) Antioch, Pl. IV, No: 412.

(49) Hama, fig. 40, No: 40.

(50) Hellenistik döneme ait benzer formdaki çanaklar için bkz. Tarsus, fig. 180.

Kapısı'ndaki temizlik çalışmalarında bulunmuşlardır. Burada profillerini çizdiğimiz parçalara bakarak çeşitli ebatlardaki bu çanakların düz ağızlı, derin, yarım küreye yakın karın formu ve çeşitli şekillerde ve yüksekliklerde halka kaideli olduğunu görmekteyiz. Bir kaçının karın iç yüzeyinde, kaideye yakın kısımlarda rulet süslerinin bulunması dikkat çekicidir. Ayrıca kaide alt yüzeyi kademeli olan örnekler de bulunmaktadır.

Samaria başta olmak üzere pek çok merkezde ele geçen bu formdaki çanaklar sigillataların en erken örneklerinden biridir.<sup>51</sup> Benzer formdaki siyah astarlı çanakların M.Ö. II. yüzyıl sonlarından itibaren yerini kırmızı astarlılara terkettiği bugün kabul edilen bir görüştür. Biz Samsat'da EF/15 - 16 V. tabakada bulunan bir parçayı (no: 3) bu formun en erken örneği olarak kabul etmek istiyoruz. JKL plankarelerinde bulunan parçalar ise biraz daha geç, belki de M.S. I. yüzyılın ilk yarısına tarihlenbilir. Bu formun M.S. I. yüzyıl sonlarında ortadan kalktığı gözönüne alınırsa, Urfa Kapısı'ndaki parçaların da aynı tarihten olması gerektiğini söyleyebiliriz.

**Form 18** — Sivri veya yuvarlak dipli, kenar iç yüzü profillendirilmiş derin çanaklar (Çizim 7). Hellenistik dönemden geçen bu forma ait siyah glazurlu pişmiş toprak örnekler<sup>52</sup> yanında madeni ve cam örnekler de bulunmaktadır.<sup>53</sup> Samaria ve Hama'da bu form üç alt guruba ayrılmıştır. Birinci gurupda (a), sivri dipli ve kenarın iç yüzü kalıpta yapılmış inci dizisi kabartmalarla süslü çanaklardır. Bizim Samsat'dan verdiğimiz ilk iki örnek (no: 1, 2) bu guruba dahildirler. EF/15 - 16 plankaresinde V. tabakada bulunan bu örnek kanımızca M. Önceki son yıllara tarihlenebilir. İkinci gurupda (b) biraz daha geniş, yarım küreye yakın formda karınlı çanaklar sözkonusudur. Bunların kenar iç yüzünde fazla derin olmayan ve çarkta yapıldığı anlaşılan bir veya birkaç yatay profil bulunmaktadır. Çanaklar kendinden kaideli olup alt kısımları çeşitli şekillerde oyulmuştur. Samsat'da bu ikinci guruba ait örnekler ise, Mozaikli Yapı seviyesinde bulunmalarıyla, belki de (a) tipinden biraz daha geç bir tarihe verilebilirler. Burada bizim (b) gurubu için verdiğimiz tarih Hama,<sup>54</sup> Samaria<sup>55</sup> ve Antiochia<sup>56</sup> buluntularına verilen tarihten biraz daha yeni-

(51) Samaria III, 332, fig. 80; Hama, 113, fig. 45; Schäfer, a.g.e., Abb 2/20; M - Leon, a.g.e., Abb. 2/2; Efes, Abb. 3/9; Technau, a.g.e., 49, Abb. 39; Unterkircher, a.g.e., 182, Abb. 2.

(52) Dura-Europos, 5, No: 25.

(53) Kahramanmaraş Müzesinde bulunan madeni, cam ve pişmiş toprak örnekleri yakında yayınlıyacağız.

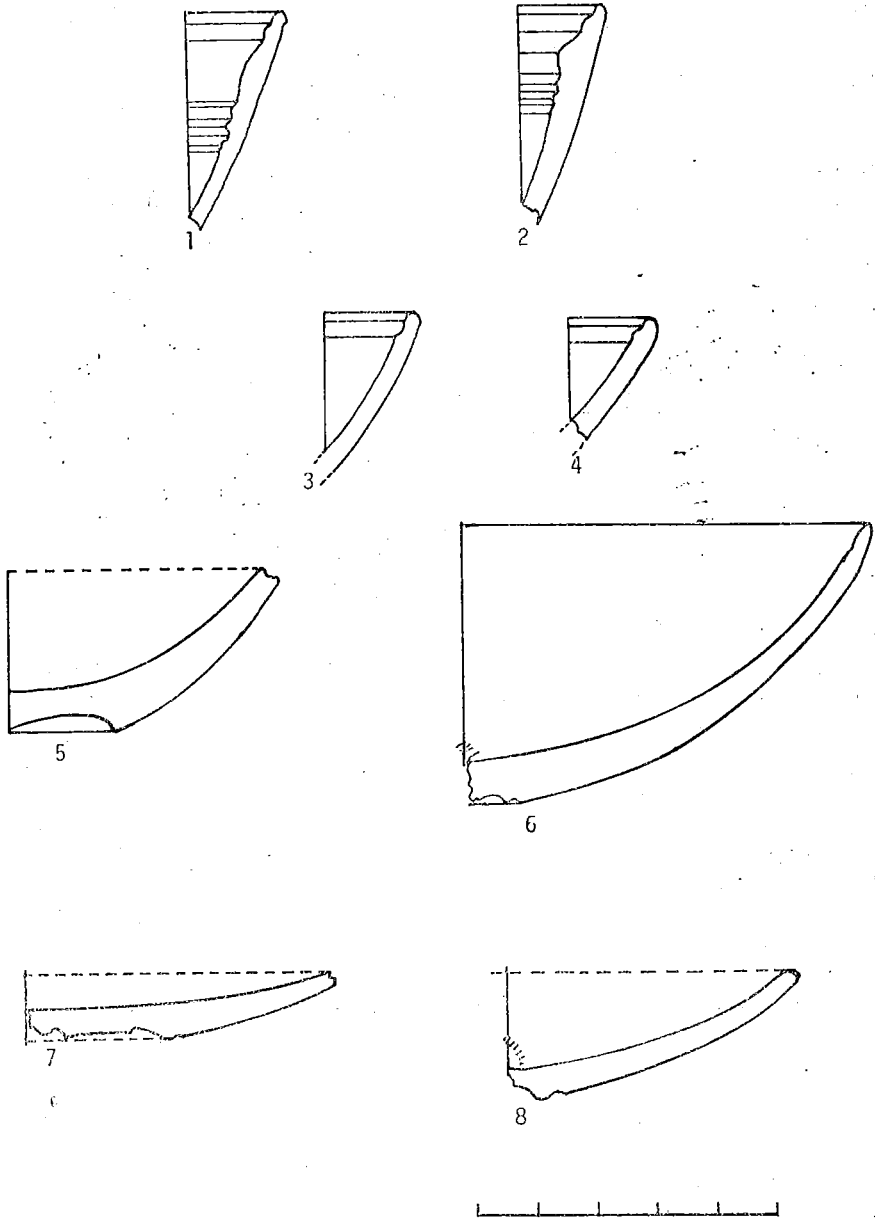
(54) Hama, 117 vd., fig. 46.

(55) Samaria III, 335 vd., fig. 80.

(56) Antioch, 15, Pl. II, No: 54 vd.



dir. Samaria ve Hama'da 18 - c gurubu için verilen örneklerin benzerlerine bugüne kadarki çalışmalarımızda henüz rastlayamadık.



Çizim 7 = Form 18

**Form 19** — Yarım küre karınlı, karın üzeri yivlendirilmiş kendinden dipli çanak (Çizim 8). Samsat'da bu forma ait karın profili sağlam bir örnek Urfa Kapısı'ndaki temizlik çalışmalarında ele geçmiştir. Oluşukça kalın cidarlı olan bu parçanın üzerindeki kırmızı astar yer yer dökülmüştür. Karnın küresel formu yanında, düz ve biraz da iç bükey olarak yapılmış dip, aynı zamanda iç içe halkalarla profilendirilerek, kaide oluşturulmuştur. Kabin dış yüzünde dibe doğru incelen derince yivler bulunmaktadır. Hellenistik dönemde bu şekilde üzeri yivlerle süslenmiş siyah astarlı kaplar oldukça revaçtadır.<sup>57</sup> Aslında Form 19'da 1 ve 16. formlar gibi, Hellenistik dönemden gelen ve Doğu Sigillatları içinde de sevilen bir kap tipidir. Bu bakımdan onun ortaya çıkışını DS'ların ilk ortaya çıkış tarihine götürmek fazla abartma olmaz. Gerçekten de Samaria,<sup>58</sup> Hama,<sup>59</sup> Tarsus<sup>60</sup> gibi merkezlerde M.Ö. I. yüzyıla tarihlenen benzer örnekler bulunmaktadır. Hatta, Hama'da bulunan örneklerden bir kısmı M.Ö. II. yüzyılın sonlarına kadar indirilir. Bu formun ne kadar devam ettiği konusunda ise, bugün için elimizde bir döküman yoktur. Urfa Kapısı'ndaki diğer buluntulara bakarak, bu formun belki de M.S. I. yüzyılın ilk yarısında devam ettiğini söyleyebiliriz.

**Form 20** — Yarım küre karınlı, kabartmalı çanaklar (Çizim 8). Hellenistik çağın karakteristik «Megara» keselerinin bir devamı olarak görülen kırmızı astarlı kabartmalı çanaklar DS'ların 20. formu olarak belirlenmiştir. Şekil açısından Megara kaselerine göre biraz daha küçük, ince cidarlı ve yayvandırlar.<sup>61</sup> Karnın hemen hemen ortasında çıkıntı yapan bir profille bölünen gövdenin alt kısmında çeşitli motiflerin yapıldığı kabartmalar bulunmaktadır. Dipleri Megara kaselerindeki gibi yuvarlak olanlar yanında, ekserisi düzleşmiş ve yine kabartma olarak yapılan bir halka, dibi karından ayıran bir çizgi haline gelmiştir. Çok az örneğin dip kısmında kabartma bulunmaktadır; ekserisi süssüz, bir kısmı da kabartma olarak yapılmış çömlekçi monogramları taşırlar.

Bunların üzerlerindeki süsler çok çeşitlidir. Özellikle bitki süsleri (kivrımlı dallar, palmet vb.) başta olmak üzere, istiridyeye kabuğu süsü, pek az mimari elemanlara ait süsler, figürler bulunmaktadır.

Samsat'da ele geçen parçaların profilleri bu kapların bulunduğu diğer merkezlerden farklı değildir. Üzerlerindeki motiflerden palmet ve is-

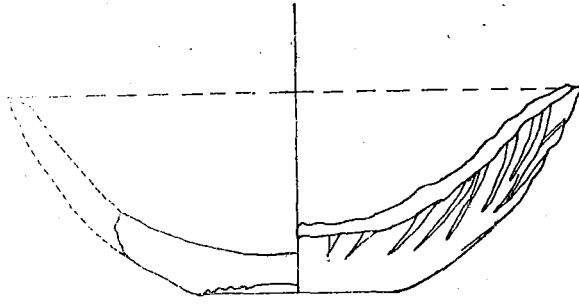
(57) Karş. Tarsus, fig. 124, No: 104.

(58) Samaria III, 342.

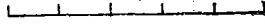
(59) Hama, 120 vd., fig. 46, 47.

(60) Tarsus, fig. 137, No: 293.

(61) Kabartmalı çanaklar hakkında geniş bir çalışma için bkz. F. Courby, Vases grecs à reliefs, 1922.



Form 19



1



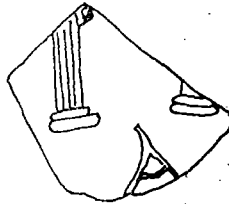
2



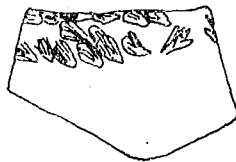
3



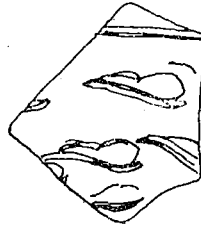
4



5



6



157

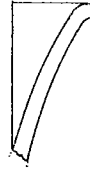
Form 20



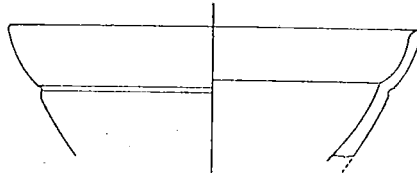
Çizim 8 = Form 19, 20

tiridye kabuğu ile süslenenler (no: 4, 6) revaçta olan örneklerdir. İon sütunu tasvirli parçanın (no: 5) alt kısmında bir (A) monogramı bulunmaktadır ki, bu harfin tek başına yapıldığını sanmıyoruz. Birbirini izler halde yapılmış dalgayı andıran süsler ise, oldukça seyrek.

Samsat'da ne yazık ki tam olarak bir örnek ele geçmemiştir. Bizim buraya aldığımız parçalar Tepe'den JK/15 - 16 plankaresi III. ve IV. tabakalarından ve QR/14 - 15 plankaresinden gelmektedir. Bu forma ait kaplar Hama,<sup>62</sup> Samaria,<sup>63</sup> Antiochia<sup>64</sup> ve Tarsus<sup>65</sup> gibi yakın merkezlerde genellikle M.Ö. I. yüzyılın ortalarından M.S. II. yüzyıla kadar geçen bir zaman diliminde yapılmışlardır. Samsat parçaları da, özellikle Merkez açmasında bulunan örneklerin yardımıyla M.S. erken I. yüzyıla tarihlenebilir düşüncesindeyiz.



Form 21



Form 22



**Çizim 9 = Form 21, 22**

**Form 21** — Kenarı hafifçe dışa bükülmüş, karın alt kısmı köşeli (?), profilli derin çanak (Çizim 9). Samsat'da EF/ 15 - 16 plankaresinde V. tabakada bulunan çanak parçası DS'lar içinde nadir bir formu temsil etmektedir. Elimizdeki karın parçasının tamamlanmış yakın bir benzeri Samaria'da<sup>66</sup> bulunmuştur. Samsat parçalarını profil açısından Hama'da<sup>67</sup> bulunan bir örnek ile de karşılaştırabiliriz. Bunun dışında Samos Hera-

(62) Hama, 124 vd.

(63) Samaria III, 272 vd.

(64) Antloch, 30.

(65) Tarsus, 177 vd.

(66) Samaria III, 336, fig. 81.

(67) Hama, 159 vd., fig. 64.

ionunda<sup>68</sup> bu form gurubuna sokulan parçalar da bulunmaktadır. Elimizdeki bu parçanın boyalı örnekleri Orta Anadolu'da Hellenistik çağda revaçta olan Kızılırmak Havzası Kapları içinde de rastlanmaktadır.<sup>69</sup>

Samaria ve Hama'da bu forma ait örnekler M.Ö. 30'dan önceki tabakalarda bulunmuştur. Lappda bu tarihi benimsemektedir.<sup>70</sup> Kızılırmak Havzası Kapları içindeki örnek ise, tarafımızdan M.Ö. II. - I. yüzyıllara tarihlenmiştir.<sup>71</sup> Bulunduğu tabaka da gözönünde tutulursa, biz de Samsat parçasını M.Ö. I. yüzyıla tarihliyebiliriz.

**Form 22** — Karın orta kısmı boğumlu, derin çanak (Çizim 9). Hama'da Form 22 - A gurubu içinde ele alınan bu çanaklardan<sup>72</sup> Samsat'da bir örnek ele geçmiştir. Kabin ağzından itibaren dışbükey formdaki karın 1,5 cm. kadar aşağı doğru daralarak inmekte, bir boğum yaptıktan sonra, yeniden hafifçe genişliyerek, dışbükey altkarın oluşturulmaktadır. Elimizdeki parçanın kaide formu hakkında birşey söylemek mümkün değildir. Dragendorff<sup>73</sup> Tip: 27 ve Loeschcke<sup>74</sup> Tip: 11 olarak ele alınan çanakların benzeri olan Samsat çanağının alçak bir halka kaidesinin bulunduğunu varsaymamız yanlış olmaz. Hama'da ele geçen parça da yine bu formdaki bir kabin karnına aittir. Samaria'da bu formda herhangi bir parça yayınlanmamıştır. Arretine örneklerinin karın dış yüzlerinde çizgi - rulet süslerinin bulunması özelliği ile Hama ve Samsat parçalarından ayrılır.

Samsat parçası L/15 plankaresinde ve Mozaikli yapı seviyesinde bulunmuştur (tabaka IV). Bu tabakada bulunmuş diğer formdaki kaplar da dikkate alınarak, elimizdeki parçanın M.S. I. yüzyılın ilk yarısına ait olduğunu söyleyebiliriz. Hama'da bulunmuş olan parça da genellikle Batı sigillataları ile karşılaştırılır ve burada yayınlanan parça için olmamakla birlikte, Form 22 - A'nın Augustus döneminden başlayarak M.S. II. yüzyıla kadar kullanıldığı belirtilir.

**Form 23** — Karnı köşeli profilli ve kaideli fincan (Çizim 10, 11). Kalathus fincanlar olarak da bilinen Form 23'e ait Samsat'da pek çok sağlama yakın ve parçalar halinde örnekler bulunmuştur. Aynı

(68) Technau, a.g.e, 48 vd.

(69) K. Bittel, Mansel'e Armağan, 1974, fig. 49.

(70) Lapp, a.g.e., 213.

(71) Bu konu yayınlanmamış doktora tezimde ele alınmıştır.

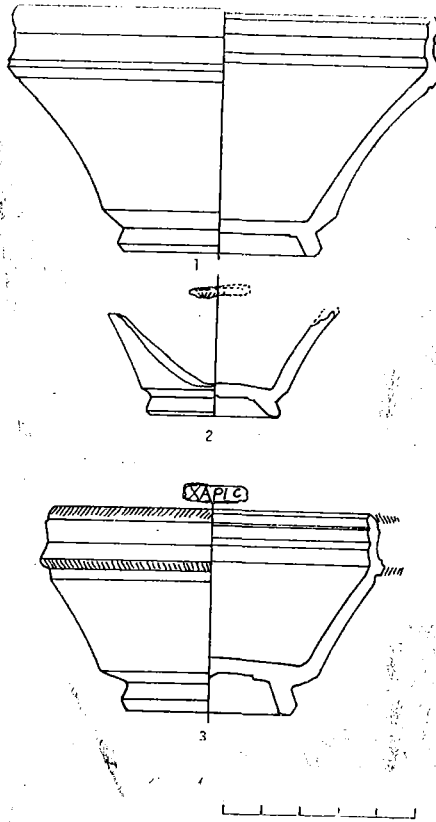
(72) Hama, 163, 166, fig. 64; Tarsus, 243, fig. 144. No: 411; Antioch, Pl. V, 450 f, k, p.: Technau, a.g.e., 50, Abb. 40.

(73) Dragendorff, a.g.e., Tafel II, 27.

(74) Haltern, 150 vd. Abb. 4, Tafel, X. 12 nolu parçanın kenar profili Hama ve Samsat parçalarına en yakın olanıdır.

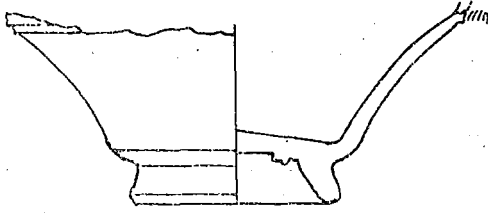
şekilde DS'ların bulunduğu diğer merkezlerde de bu form yaygındır.<sup>75</sup> Bu formun benzerleri Batı sigillatoları içinde de bulunmaktadır.<sup>76</sup> Bu bakımdan Form 14'e benzer ve bu form gibi, M.S. I. yüzyılın karakteristik bir kabıdır.

Fincanların ağızından itibaren içte ve dışta çeşitli profiller yaparak ve biraz genişleyerek inen karın profilli bir dirsek yaptıktan sonra aşağı doğru daralır. Kaideye bağlanmadan önce bir dirsek daha yapar ve halka kaide ile birleşir. Kaide oldukça alçaktır; ancak biraz daha yüksek ve alt iç yüzü çukur, kademeli örnekler de bulunmaktadır. Karının profili üst kısımlarında ekseriya eğik rulet çizgiler bu kapların dış süslemesini oluşturur. Ayrıca tondoda çoğu zaman damga ve bizim Samsat'dan bir örneğin tondosunda uzun biçimli bir palmet süsü baskısı bulunmaktadır.<sup>77</sup> Batı

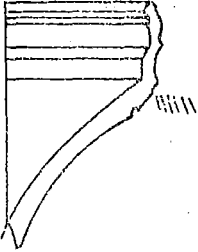


Çizim 10 = Form 23

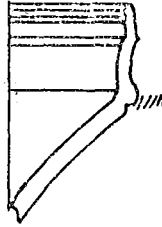
- (75) Schäfer, a.g.e., Abb. 2/8; Efes, Abb. 3/H; Technau, a.g.e., 51 Abb. 43/1 (ESB); Unterkircher, a.g.e., 182, Abb. 2; Isler, a.g.e., 129; Beil. 5, No: 388.  
(76) Dragendorff, a.g.e., Taf. II/26; Haltern, 147 vd., Abb. 4/1-4.  
(77) Palmet damgaları için bkz. Samaria III, 316 vd.



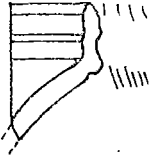
1



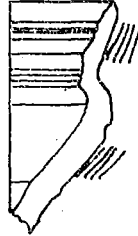
2



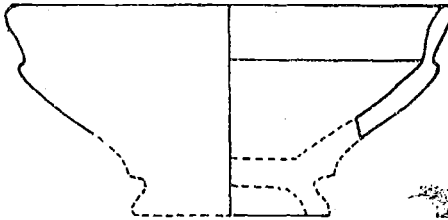
3



4



5



6



Çizim 11 = Form 23

sigillatalarında Form 8 (Haltern'de) gurubunda ele alınan fincanların form açısından DS'lara göre biraz daha kalın cidarlı olduğu ve karın alt çıkıntısının yumuşak, yani keskin bir dönüş yapmadan kaideye geçildiği belli olmaktadır. Bu formun aslında metal kapların bir imitasyonu olmasından hareketle, DS'ların bu taklitte Batı sigillatalarına göre daha ileri gitmiş olduğunu burada belirtmemiz gerekir. Aynı zamanda kenar altında ve karının ilk çıkıntısının alt kısmında yer alan çizgi - rulet süsleri bu taklidin başarılı olduğunun bir işareti sayılabilir.

Samsat'da Form 23'e ait fincan ve fincan parçaları 1/16, KL/14 - 5 plankareleri ve Urfa Kapısı'nda bulunmuşlardır. Urfa Kapısı'nda bulunanlar dışında, diğerleri Merkez açmadaki Mozaikli yapı seviyesinde, yani IV. tabakada ele geçmişlerdir ki, daha önce burada ele geçen parçalarda olduğu gibi, bu fincanlar da M. S. I. yüzyılın ilk yarısına tarihlenebilecek buluntulardır. Zaten Hama,<sup>78</sup> Samaria,<sup>79</sup> Tarsus,<sup>80</sup> Antiochia<sup>81</sup> gibi merkezlerde de ilk kez Augustus dönemine ait tabakalarda ortaya çıkmıştır. Bu aynı zamanda Batı sigillatalarında da benzer formun ilk ortaya çıkış tarihi ile bir paralellik göstermektedir.<sup>82</sup>

**Form 24** — Dik kenarlı, ve karının ortası dirsekli derin çanaklar (Çizim 12). DS'lar içinde Arretine formları ile paralellik gösteren bir çanak tipi de Form 24'dür.<sup>83</sup> Bu formdaki çanakların kenarından itibaren yan duvarı oldukça dik bir biçimde inmektedir. Bu kısım çoğu zaman profillenendirilmiştir. Daha sonra Form 14'dekine benzer bir çıkıntı ile alt karına geçilmektedir. Alt karın daha çok küresel bir görünümündedir. Kaide ise benzer örneklerden anlaşıldığına göre, dar, yüksekçe ve fazla profilli olup, Samsat örneğinin (no: 9) iç kısmı koniktir. Bu kapların kenar dış yüzeyleri bazan dikey çizgilerle yapılmış rulet süslü ve ayrıca kaide tondosu damgalıdır.

Samsat'da bu formdaki çanaklar bir örnek dışında tümüyle Urfa Kapısı'nda bulunmuşlardır. Bir örnek (no: 1) ağız kenarının dışa taşmış ve üst yan duvarın düz olması ile dikkat çekicidir. Bir diğer örnek ise, hafif dışbükey üst yan duvarlı olup, herhangi bir profil bulunmamaktadır (no: 3).

---

(78) Hama, 165 vd., fig. 64.

(79) Samaria III, 338, fig. 81.

(80) Tarsus, fig. 144.

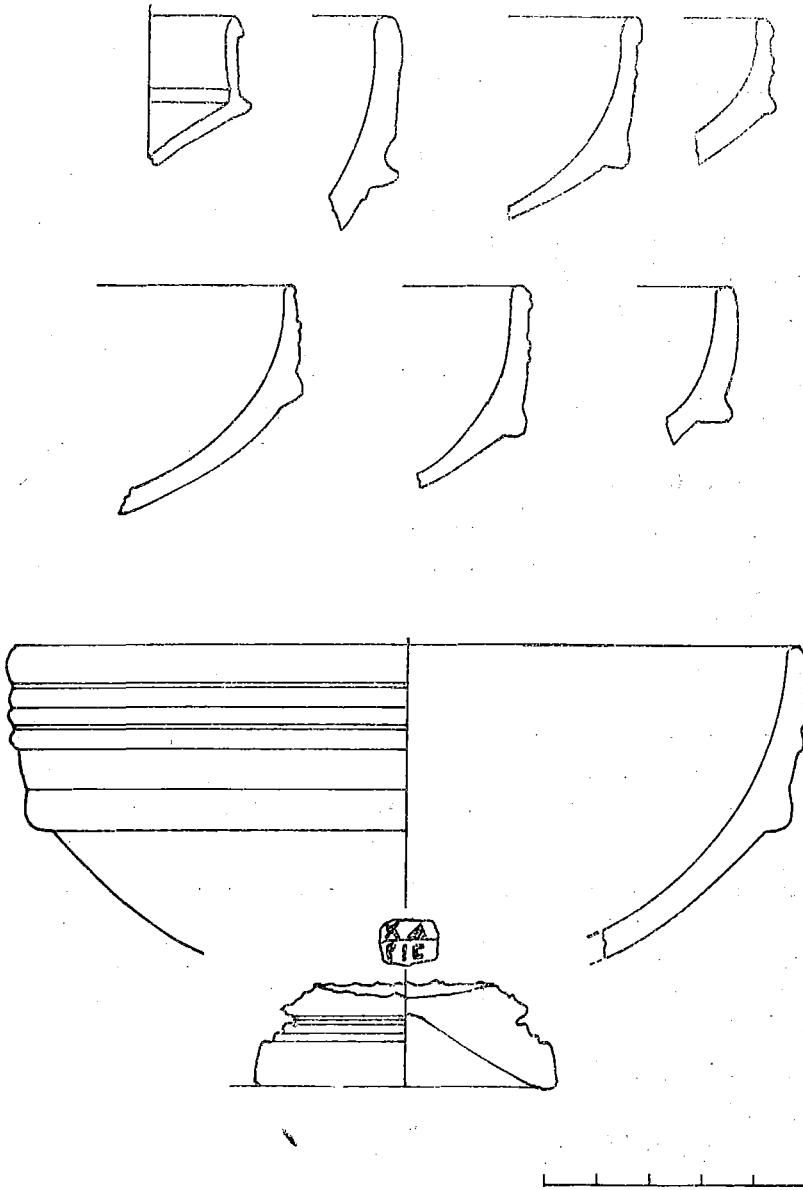
(81) Antioch, Pl. V, No: 460.

(82) M. S. I. yüzyıla kesin olarak tarihlenebilecek bir örnek için bkz. Pucci, a.g.e., Tav. II/10-11; V, 26, ayrıca de Luca, a.g.e., 158, Taf. 67, No: 386.

(83) Arretine kapları içinde bu formun benzerleri için bkz. Dragendorff, a.g.e., Taf. II/24, 25; Haltern, 152, 153, Taf. XI, 12.



Bu formdaki kapların bulunduğu merkezlerde Form 24 genellikle M.S. I. yüzyıla tarihlenmektedir.<sup>84</sup> Hama'da<sup>85</sup> bulunan yan duvarı profilsiz



Cizim 12 = Form 24

(84) Samaria III, 338 vd., fig. 81; Schäfer, a.g.e., Abb. 2/30; Technau, a.g.e., 51, Abb. 43/3 (ESB); Unterkircher, a.g.e., 184, 186, Abb. 4; de Luca, a.g.e., 158, Taf. 67, No: 385.

(85) Hama, 172 vd., fig. 69.

ve düz birkaç örnek ise, biraz daha geç bir tarihe verilirler. Hama'daki bu örneklere benzeyen iki ve üç numaralı Samsat örneklerini de belki geç örnekler olarak değerlendirilmesi gerekir. Ancak diğer parçaları Augustus döneminden itibaren M.S. I. yüzyıla tarihlenmek istiyoruz.

**Form 25, 26** — Testiler (Çizim 13). DS'larının kapalı kaplarını oluşturan Form 25 ve 26'ya ait Samsat'da ne yazık ki sağlam bir örnek ele geçmemiştir. Bu bakımdan biz her iki formu birarada ele almayı uygun bulduk. Form 25 Samaria<sup>86</sup> ve Hama'da<sup>87</sup> uzun boyunlu, tek kulplu, ve alçak halka kaideli olarak tarif edilmiştir. Form 26 ise, kısa boyunlu ve ağız kenarı dışa uzanmış ve dudağı biraz aşağı sarkmış testilerdir. Görüldüğü gibi, her iki form aynı olmakla birlikte birbirleri arasında boynun kısa ve ağız kenarının taşkın olup, olmaması gibi küçük nüanslar söz konusudur.

Samsat'da Urfa Kapısı'nda bulunan iki boyun parçası ve kapalı kaplara ait dip ve karın parçaları bu formlara aittir. Bunlardan Urfa Kapısı'nda bulunan ilk örnek kaliteli hamur ve astarı ile dikkati çeker. Ağız kenarının yayvanlığı ve dudağın hafifçe aşağı sarkması gibi özellikleriyle Form 26'da tarif edilen kaplara yakınlık gösterir. İkinci parça daha kaba olup, bunun da dudak altında, boyun başlangıcındaki çift boğumu dikkat çekicidir. Kaideler genelde alçak olup, bir örneğin dibi düz, ancak profillidir. Diğer örneklerin halka kaide özelliği az çok korunmuştur.

Sigillatolar içinde bu tür testilerin en bol bulunduğu merkez Kıbrıs'tır ve bunlar Hayes<sup>88</sup> tarafından «Kıbrıs tipi sigillatolar» (Cypriot Sigillata) olarak ayrı bir gurup içinde ele alınmıştır. Ancak Samsat boyun parçaları özellikle astar renkleri ile bunlardan ayrılır. Karın kaide parçaları ise, Hayes'in tariflerine daha uygun düşmektedir.<sup>89</sup> Fakat bu konuda kesin bir yargıya varmak bu tür kaplardan tam olarak ele geçemedikçe pek mümkün değildir kanısındayız. Bunların tarihlendirilmelerinde Samaria'da bulunan parçalar biraz yardım eder. Form 25 için Crowfoot M.Ö. 30 öncesi ni, Form 26 için Augustus dönemini önermektedir.

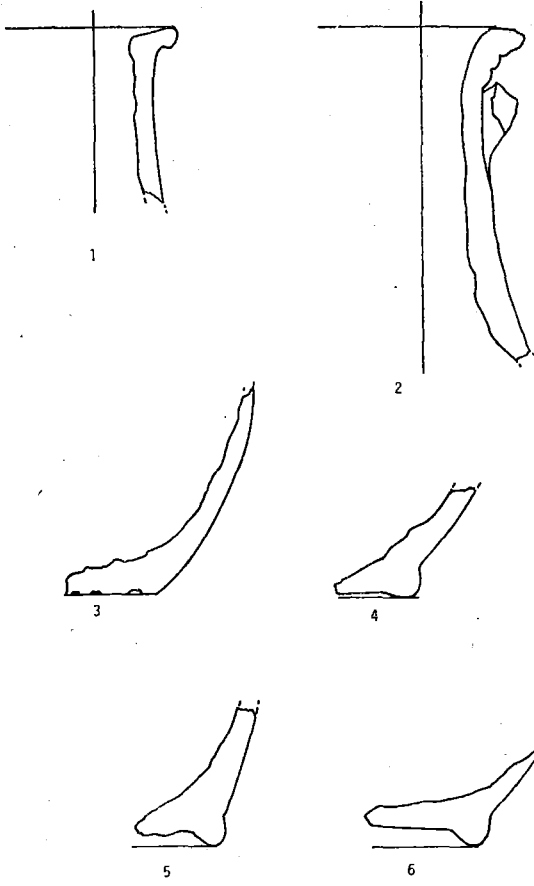
**Form 27** — Kraterler (Çizim 13). Yarı kapalı kaplar gurubundan olan ve Hellenistik devir seramik repertuarında da yer alan kaplardan olan kraterler aynı zamanda DS'lar içinde de bir gurup oluşturacak niteliktedir. Bunlar geniş ağızlı olup, ağız kenarı çoğu zaman profillidir. Ağızdan sonra hafifçe daralan boyun çok kısa olup - bu özelliği ile Hellenistik ben-

(86) Samaria III, 340, fig. 82.

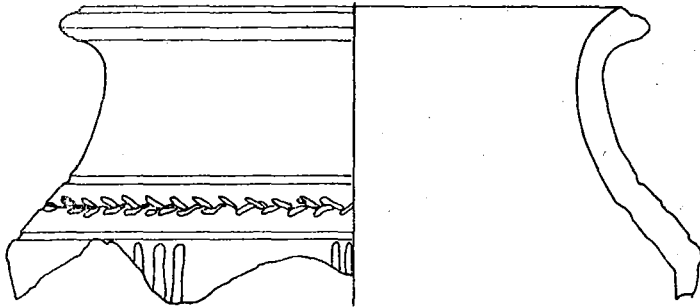
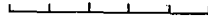
(87) Hama, 180, fig. 70.

(88) J. W. Hayes, RDAC, 1967, 72 vd.

(89) Bu karşılaştırma Hayes'in kataloğunda sözü edilen (op. cit. 76) ve halen Konya Arkeoloji Müzesinde bulunan bir kap ile yapılmıştır.



Form 26/



Form 27



Çizim 13 = Form 26, 27

zerlerinden ayrılır - hemen geniş karına geçilmektedir. Bunlar oldukça yüksek kaideli kaplar olup, Hama'dan sağlam bir kaide bunun kanıtıdır.<sup>90</sup> Kraterlerin en önemli özelliği karın başlangıcında ve karın üzerinde yer alan kazıma ile yapılmış süslerdir. Form 19'da olduğu gibi, Hellenistik devirden intikal eden bu tür süslemelere Samsat'da bulunan yarım bir parça üzerinde de rastlamaktayız. Burada boyun bitiminde bir defne çelenğini hatırlatan süsleme yanında karın üzerinde dikine üçlü guruplar halinde dilimler bulunmaktadır. Samsat parçasının en önemli özelliği krem-sarı renkteki hamurun üzerinde çok hafif olarak - özellikle oyulmuş kısımları daha koyu bırakan - bir astarla kaplanmış olduğudur. Öyle sanıyoruz ki, bu parça ikinci daldırma yapılmadan bırakılmıştır. Samaria<sup>91</sup> ve Hama'da bulunan kraterlerin A tipi sigillatalara özgü bir astarla kaplı olmasına karşın, Samsat kraterinin bu astarsız veya yarı astarlı olarak bırakılmış yüzeyi, belki de burada bir çömlekçi atölyesinin varlığının işareti sayılabilir. Bu konuda henüz yeterli araştırmalar yapılmadığı için bir şey söylemek istemiyoruz. Ancak, Samsat gibi önemli bir merkezde çömlekçi atölyesinin bulunmasının da şaşırtıcı bir durum olmayacağını vurgulamak isteriz.

Kraterler Samaria'da M.Ö. 30 - 25 yıllarına ait tabakalardan gelmiştir. Hama'da bulunan örnekler için de, DS'ların erken safhası önerilerek, Samaria'daki tarihe yaklaştırılmıştır. Samsat'da ise, elimizdeki tek örnek E/16 - 17 plankaresinde IV. tabakada bulunmuştur ki, bu da Erken İmparatorluk dönemine tekabül etmektedir. Bu bakımdan şimdilik Samsat krateri Samaria ve Hama'daki benzerlerine göre biraz daha geç bir tarihtendir.

---

(90) Hama, 188, fig. 72.

(91) Samaria III, 340 vd., fig. 82.

## S U M M A R Y

### Eastern Sigillata A from Samosata-First Preliminary Report

In this article I have discussed first the problems of the Eastern Sigillata which were also called 'Pergamenian', Samian and Çandarlı Wares in the earlier publications. I have also examined the objects from various places of Asia Minor such as Pergamon, Labraunda, Çandarlı, Antiocheia, Tarsus, Priene and Ephesos. With their chronological arrangements. It is generally accepted that the oldest group of the Eastern Sigillata is the group A or 'Pergamenian' red glazed pottery of the late hellenistic period which was appeared first in the mid of the second cent. B.C. and went on through the end of the first cent. A.D. The objects discussed in this article belong to the this first group, i.e. to the Eastern Sigillata A.

Secondly I have suggested that this red glazed late hellenistic and Roman pottery could be an invention of the oriental potters. The red glazed vases of the Urartians from the first half of the first millennium B.C. and the other local productions of the later periods (like the Kızılrnak - Basın Wares of the hellenistic central Anatolia) show that these red glazed wares were known by the later potters of Anatolia and the Sigillata or the red glazed pottery is the developed continuation of the earlier traditions.

The Eastern Sigillata from the Samsat (Samosata) excavations are classified according to the Samaria finds made by K. Kenyon. In this preliminary report I have catalogued the following forms of the ESA: Forms 1, 2, 8, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25 - 26, 27. These are found both in the excavations made on the mound and also during the cleaning of the heap in front of the so called Urfa (Edessa) Gate, Ali samples described in this report were collected in the years of 1981, 1982 and 1983. I have confirmed two different colours of clays and the glaze peculiarities in the Tableau II: The first group has a pale and light red clay (Ç=a), and light red and reddish brown glaze with dark patches (A=1). The second group has yellowish or reddish cream clay without mica (Ç=b) and brown mat glaze (A=2) (s. the Catalogue). Each form from Samosata is compared with the objects of other places and their chronological equivalences are discussed according to their stratigraphical situations. Our preliminary researches showed that Samosata as a late hellenistic city and as a Kommagenian capital might be a production center of the Eastern Sigillata A. This pottery was first produced nearly at the beginning of the first cent. B.C. These earlier forms like 1, 3, 16, 19, 20, 21 and 27 have been found richly on the mound, mostly in the IV th. level. The later forms, some of which have close resemblances with the Terra Sigillata of Europa are coming scantily from the mound and numerously from the trenches in the lower city and from the Urfa, Gate, These are forms 8, 12, 13, 14, 23, 24, 25 - 26 and they can be dated to the first and second centuries A.D. Some of the bowls and plates bear potter-stamps with the greek letters and symbols like Isis Crown.

## K A T A L O G

Samsat'da bulunan DSA tipi örnekler sıraladığımız Form listesine ve çizimlerde verdiğimiz numaralara göre kataloglanmıştır. Burada kullanılan kısaltmalar:

Ç=Çamur; A=Astar (bu kısaltmalar ve karşılıkları için ayrıca bkz. s. 71, 72 vd.); y.=yükseklik; g.=genişlik; ölçülerden sonra parçanın kazıda bulunduğu yıl kısaltması St.=Samsat), bulunduğu plankareler ve tabakalar yazılmıştır.

### FORM 1 :

- 1 — Ç: a; A: 1; y. 2,8; St. 83 JK 15/16 IV
- 2 — Ç: a; A: 1; y. 2,4; St. 83 »
- 3 — Ç: a; A: 1; y. 1,8; St. 83 EF 15/16 V
- 4 — Ç: a; A: 1; y. 2,1; » »
- 5 — Ç: a; A: 1; y. 3,8; St. 83 I 16 IV
- 6 — Ç: a; A: 1; y. 1,6; St. 83 K 14 (?) II - III
- 7 — Ç: a; A: 1; y. 1,4; St. 83 EF 15/16 V
- 8 — Ç: a; A: 1; y. 1,9; » »
- 9 — Ç: a; A: 2; y. 2,7; » »
- 10 — Ç: b; A: 1; y. St. 83 GH 15/16 IV
- 11 — Ç: a; A: 1; y. 1,8; St. 83 EF 15/16 IV
- 12 — Ç: a; A: 1; y. 2,2; St. 81 Urfa Kapısı
- 13 — Ç: a; A: 1; y. 3,5; » »
- 14 — Ç: b; A: 1; y. 3,0; St. 83 I 14/15 III - IV

### FORM 2 :

- 1 — Ç: a; A: 2; y. 1,2; St. 83 J 16 I
- 2 — Siyah glazurlu; y. 1,4; St. 83 K 14 III
- 3 — Ç: b; A: 2; y. 1,6; St. 82 LO 14 I - II

**FORM 8 :**

- 1 — Ç: b; A: 2; y. 1,8; St. 82 N 25 Yarması
- 2 — Ç: b; A: 2; y. 2,0; St. 81 Urfa Kapısı
- 3 — Ç: b; A: 2; y. 2,0; St. 81 Urfa Kapısı

**FORM 12 :**

- 1 — Ç: a; A: 1; y. 2,6; St. 81 Urfa Kapısı
- 2 — Ç: a; A: 1; y. 3,0; g. 15,4; St. 82 Aşağı Şehir Sondajı

**FORM 13 :**

- 1 — Ç: b; A: 1; y. 2,0; St. 81 Urfa Kapısı
- 2 — Ç: b; A: 1; y. 2,4; » »
- 3 — Ç: b; A: 1; y. 2,2; » »

**FORM 14 :**

- 1 — Ç: b; A: 1; y. 1,7; St. 81 Urfa Kapısı
- 2 — Ç: a; A: 1; y. 2,8; » »
- 3 — Ç: a; A: 1; y. 3,8; » »
- 4 — Ç: a; A: 1; y. 2,3; » »
- 5 — Ç: a; A: 1; y. 1,4; » »
- 6 — Ç: a; A: 1; y. 0,5; » »
- 7 — Ç: b; A: 1; y. 1,0; » »
- 8 — Ç: b; A: 1; y. 0,9; » »
- 9 — Ç: a; A: 1; y. 2,1; » »
- 10 — Ç: a; A: 1; y. 2,6; g. 10,8; St.81 Urfa Kapısı
- 11 — Ç: a; A: 1; y. 3,6; St. 81 Urfa Kapısı
- 12 — Ç: a; A: 1; y. 1,3; g. 10,7; JK 15/16

**FORM 16 :**

- 1 — Ç: a; A: 1; y. 1,9; St. 81 Urfa Kapısı
- 2 — Ç: b; A: 1; y. 2,0; St. 83 JK 15/16 ?
- 3 — Ç: b; A: 1; y. 2,2; St. 81 EF 15/16 V
- 4 — Ç: a; A: 1; y. 2,0; St. 81 Urfa Kapısı
- 5 — Ç: b; A: 1; y. 2,4; St. 83 L 14 IV
- 6 — Ç: b; A: 1; y. 3,5; St. 82 K. 14 II - III

**FORM 18 :**

- 1 — Ç: a; A: 1; y. 3,6; St. 83 EF 15/16 IV
- 2 — Ç: a; A: 1; y. 3,4; St. 83 EF 15/16 V

- 3 — C: a; A: 1; y. 3,0; St. 81 QR 14/15 I
- 4 — C: a; A: 1; y. 2,1; St. 81 Urfa Kapısı
- 5 — C: a; A: 1; y. 2,6; St. 83 Doğu Surlarda
- 6 — C: b; A: 1; y. 4,7; St. 83 K 15 IV
- 7 — C: a; A: 1; y. 1,1; » »
- 8 — C: b; A: 1; y. 2,1; » »

**FORM 19 :**

- 1 — C: b; A: 1; y. 3,9; g. 11,1; St. 81 Urfa Kapısı

**FORM 20 :**

- 1 — C: a; A: 1; y. 3,7; St. 83 JK 15/16 IV
- 2 — C: a; A: 1; y. 3,7 » »
- 3 — C: b; A: 1; y. 3,4; St. 81 QR 14/15 I
- 4 — C: b; A: 1; g. 3,2; St. 83 JK 15/16 IV
- 5 — C: a; A: 1; g. 4,0; St. J 16 IV
- 6 — C: a; A: 1; g. 4,5; St. 83 JK 15/16 V
- 7 — C: a; A: 1; g. 3,7; St. JK 15/16 IV

**FORM 21 :**

- 1 — C: a; A: 1; y. 4,0; St. 83 EF 15/16 V

**FORM 22:**

- 1 — C: a; A: 1; y. 3,3; St. 83 L 14 IV

**FORM 23 :**

- 1 — C: b; A: 1; y. 3,2; St. 81 Urfa Kapısı
- 2 — C: b; A: 1; y. 4,1; » »
- 3 — C: a; A: 1; y. 3,6; » »
- 4 — C: a; A: 1; y. 2,4; » »
- 5 — C: b; A: 1; y. 3,8; » »
- 6 — C: b; A: 1; y. 3,6; St. 83 L 14 IV
- 7 — C: b; A: 1; y. 6,4; St. 83 K 14 IV
- 8 — C: a; A: 1; y. 2,8; St. 83 K 15 IV
- 9 — C: a; A: 1; y. 5,3; g. 8,3; St. 83 L 15 IV (Env. No: 395)

**FORM 24 :**

- 1 — C: a; A: 1; y. 3,8; 81 Urfa Kapısı
- 2 — C: a; A: 1; y. 4,0; » »



- 3 — Ç: a; A: 1; y. 3,9; » »  
4 — Ç: b; A: 1; y. 2,9; » »  
5 — Ç: b; A: 1; y. 3,7; » »  
6 — Ç: a; A: 1; y. 3,8; » »  
7 — Ç: a; A: 1; y. 2,9; » »  
8 — Ç: a; A: 1; y. 6,9; St. 82 Tepe'de, Kuyudan  
9 — Ç: b; A: 1; y. 1,9; çapı (yaklaşık) 5,6; St. 81 Urfa Kapısı

**FORM 25 - 26 :**

- 1 — Ç: a; A: 2; y. 4,3; St. 81 Urfa Kapısı  
2 — Ç: a; A: 1; y. 8,2; » »  
3 — Ç: a; A: 1; y. 5,3; » »  
4 — Ç: a; A: 1; y. 2,8; » »  
5 — Ç: b; A: 1; y. 3,4; » »  
6 — Ç: a; A: 1; y. 2,5; » »

**FORM 27 :**

- 1 — Ç: b; A: 1 (yalnız bir daldırma yapılmış); y. 7,7; ağız çapı: 13,6;  
St. 82 E 16/17 IV

## MAURICE MAETERLINCK: AŞK VE ÖLÜM TİYATROSU

Doç. Dr. Hüseyin GÜMÜŞ\*

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Fransız Edebiyatı şiir ve roman sahalarında büyük yeniliklere sahne olur; aynı durumu, tiyatrodaki görmek mümkün değildir. Bu devre başlangıçta «romantik tiyatro»'yu idrak etmiştir; sözü geçen tarz, Victor Hugo'nun **Les Burgraves** adlı oyununun 1843'de sahnedeki başarısızlığı ile zayıflar; yerini «örf tiyatrosu» alacaktır ki, bu da ilk tezahürlerini XVIII. yüzyılda Denis Diderot ile başlayan «burjuva dram»'da idrak etmiştir. Emile Augier<sup>1</sup> ve Alexandre Dumas Fils<sup>2</sup> bu yeni anlayışın en belirgin temsilcileri olurlar. Yüzyılın sonlarına doğru Henri Becque<sup>3</sup> **Les Corbeaux**, **La Parisienne** adlı oyunları ile

- 
- (\*) Selçuk Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
- (1) Emile Augier, «örf tiyatrosu»nun en ünlü temsilcisidir. A. Dumas Fils gibi E. Augier de tiyatronun ahlâkî etkisine inanır. Eserleri, «tezli oyunlar» değildir ama ahlâkî ve sosyal bir gerçeğin ispatı için sanatsal bir biçimde kalem almış gibidir. Ahlâk dersi, oyundaki entrikanın gidişyle kendiliğinden ortaya çıkar. E. Augier'nin ele aldığı konular, A. Dumas Fils'inkinden farklıdır. Dumas Fils'in kadın ve erkek ilişkilerini evlilik ve evlilikdışı olarak ele almasına karşılık E. Augier evlilik hayatını tehdit eden tehlikeler yanında, çağında görülen toplumsal sorunları da inceler. Katı bir realizmle tiyatro çevrelerini karıştıran A. Dumas Fils ve E. Augier'nin oyunları 1880 yıllarında «naturaliste» romanın verdiği hayatın gerçek imajını vermiyordu. Çünkü bu tür oyunlarda aksiyon gerçek hayatın dışında kalıyordu. Kişilerin konuşmaları son derece ağdalı bir dille yazılıyordu. Ayrıca tipler de kiliseleşmiş ve seyirciyi yormağa başlamıştı.
- (2) Dramatik bir yenilik getiren A. Dumas Fils, entrika, örf veya karakter komedisinin yerine «fikir tiyatrosu»nu getirir. Aşk ve evlilik, cemiyetle paranın oynadığı güç gibi büyük sosyal problemler, Dumas Fils'in oyunlarında dramatik bir biçimde ele alınır, yani ihtirasların çatışması seyirciye değişik şekilde gösterilir. Meselâ evlilik aşkı veya sosyal sınıflar arasındaki rekabet Dumas Fils'in oyunlarındaki aksiyonun temelini oluşturur.
- (3) E. Augier'nin tiyatrosunda kırıcılık yoktur. A. Dumas Fils cemiyetdeki görünekleri yıkmak ister ama bunu yaparken ikna yolunu seçer. Henri Becque ise süse, hileye. halkı kandırmaya hiç tenezzül etmiyerek sadece katı ger-

«naturaliste» yöntemi tiyatroya uygulamaya çalışır ama ilgi görmemiştir. 1887 yılında André Antoine'nin kurduğu «Théâtre Libre»'de önceleri «naturaliste» oyunlar sahnelenir: E. Zola'nın bir hikâyesinden sahneye adapte edilen **Jacques Damour**; Goncourt kardeşlerden **Soeur Philomène**, Henry Ceard'dan **Les Résignés**; Eugène Brieux'den<sup>4</sup> **Ménages d'artistes** sahneye uyarlanır. Fakat André Antoine «naturaliste» tiyatronun aşırı uygulayıcısı olmamıştır. Bir temsil geçesinde «naturaliste» bir oyun yanında Emile Bergerat'dan veyâ Banville'den «naturaliste» yöntemlere zit oyunlar sahneye getiriliyordu. Villiers de L'Isle Adam'ın **L'Evasion**'u ile birlikte L. Tolstoi'un **La Puissance des Tenebres**'i ve Henrik Ibsen'in **Les Revenants**'ını ilk defa André Antoine sahneye getirir.<sup>5</sup> Böylece seyirciyi şiir ve düşünce ile bezeli yeni bir tiyatro biçimine alıştıırır. Ayrıca o zamanın seyircisi de başka şeyler, daha heyecan verici oyunlar istiyordu. «Théâtre Libre»'de temsil edilen ve ilgi çeken oyunlar da hep yabancı yazarlardan tercümeydi.<sup>6</sup>

Fransız Edebiyatı'nın içinden çıkma oyunlar arasında, burjuva ve «naturaliste» tiyatroya karşı doğan tiksinti ve tepkiyi destekliyecekler yok gibiydi.<sup>7</sup> André Antoine'ın tiyatrosu edebî ekollerle alay eder hâle gelir.

---

çeği anlatır. **Les Corbeaux**'da, fabrikada çalışan dul bir kadın üç kızı ile güçlükleri göğüsleyerek yaşamını sürdürürken, aileye ekmek temin etsin diye kızlarından birini bir külhanbeyile evlendirir. Fakat bu avare damat aileyi büsbütün çökertir. Henri Becque'nin mevzuları hep acıdır. Bütün ah-lâk endişelerinin üstüne çıkarak sadece gerçeği gösterir.

- (4) Eugène Brieux'nun eserleri daha çok «fikir tiyatrosu» geleneğine uygundur. Oyunlarında sosyal sorunlara daha çok yer verir.
- (5) T. de Banville **Le Baisier** adlı oyununu André Antoine'ın «Théâtre Libre»'i için kaleme alır. Ayrıca H. Ibsen gibi M. Maeterlinck, dünyamızı saran esrarengiz güçleri yani kaderi yeni bir anlayışla dramatize eder. Ibsen'den kaynaklandığı hâlde M. Maeterlinck'in tiyatrosu H. Ibsen'inkinden farklıdır. Ibsen'in tiyatrosunda sosyal ve felsefi eğilimler vardır. H. Ibsen fikirlerini yaymak için dram yazmıştır ama M. Maeterlinck'de böyle bir amaç yoktur. M. Maeterlinck'in ilk oyunu **La Princesse Maleine**'de Ibsen'den bir şey yoktur; eserin kaynağı Shakespeare, Baudelaire, Mallarmé ve H. de Regnier'dir.
- (6) Lioure (Michel), **Le Drame de Diderot à Ionesco**, Paris, Armand Colin, 1973, ss. : 132-164.
- (7) Maurice Maeterlinck'in oyunları sahneye getirilmeden önce sahnede **Pot - Bouille** adlı bir oyunla Sardou'nun günün şartlarına uydurulmuş tarihi oyunları vardı. «Naturaliste» anlayışa uygun bir oyun olan **Pot - Bouille**'un en belirgin sahnesi pis kokularla dolu bir «Merdiven» sahnesidir : Bu merdivenin birleştirdiği katlarda outran aileler arasında son derece çirkin olaylar, «naturaliste» ekolün prensiplerine göre işlenir : Adilikler, çirkinlikler, mutfaklardan dışarı yayılan yanmış yağ kokuları, vestiyerlerdeki pislikler...

André Antoine'ın kendisi de D. Diderot'nun **Paradox sur le comédien**'indeki tipe yaraşır ve sahneye bilinçle ve şevkle gelmiş bir «metteur en scène» oluvermiştir. Toplumun her yapısına hitabetmekle kalmamış aynı zamanda «**élite**» kişilerin de gerçek ilgisini çekmesini bilmiştir. Tiyatroda «**metteur en scène**»'i sanatsal bir değere ulaştırır ve «**metteur en scène**»'-in görevi yaratıcının fikrine sadık kalmak olmalıdır, der.<sup>8</sup>

**Naturalisme**» veyâ «**realisme**»'e bir tepki olarak XIX. yüzyıl Fransız Edebiyatı'nın ikinci yarısı başlarında görülen «**Parnasse**» kıpırdanmadan sonra düş, sembol ve belirsizlikten kaynaklanan yeni bir ekol teşekkül etmeğe başlar. Charles Baudelaire'in «**Correspondance**» adlı şiiriyle öncülüğünü başlattığı bu ekolün şefi «**enfant terrible du parnasse**» diye ün yapan Paul Verlaine olur. Herkesin «**büyük baba**» gözülüyle baktığı Stéphane Mallarmé ise bu ekol içerisinde krallığını ilân eder.<sup>9</sup>

Edouard Schuré'ye göre gerçek dram, gözden ziyade düşünceye hitabetmelidir. Ortaçağ tesiri altında kalan Pierre Quillard aksiyonun zamanını ve kişilerin adlarını belirtmeden 1886 yılında **La Fille aux mains coupées** adlı eserini yayımlar. Ünlü kompozitör Paul Wagner'in yarattığı örneklerle «**Elisabethen**» yazarların örnek eserleri, tiyatrodaki André Antoine'ın başlattığı devrim hareketini hızlandırır: Mistik ve ayinsel değerlere dönülür. Shakespeare'vari unsurlarla dolu olan Maurice Maeterlinck'in **La Princesse Maleine** adlı oyunu, Charles Van Lerberghe'in **Les Fleurs (La Vallonie, Şubat - Mart 1889)** adlı eseriyle aynı tarihte yayımlanır. «**Le Sens du tragique**» yeniden canlanır: İnsana musallat olan esrarengiz güçler karşısında insanın son derece küçük ve yetersiz bir bi-

---

(8) Poulliant (Raymond), **Litterature Française : Le Romantisme, III, 1869-1896**, Paris, Arthaud, 1968, s. : 161.

(9) Böylece «**Parnasse**»ların açıklığından ve kuru gerçekçiliğinden bıkanlara yeni bir saha açılmış olur. S. Mallarme, P. Verlaine, A. Pimbaud gibi devler şiirlerindeki kuru havayı yavaş yavaş değiştirirler. Ortaya çıkan bu yeni akıma kesin bir ad verilememiş olmakla birlikte, bu akımın taraftarı görünenlere önceleri «**decadant**» adı verilir. Daha sonra Yunan asıllı Jean Moreas'ın ortaya attığı «**Symbolisme**» kelimesi bu akımın gerçek adı olur. Bunların yanında Hartmann, Schopenhauer gibi Alman filozofları bu ekolün doğmasında etkili olurlar. Ünlü kompozitör P. Wagner'in müziğinin etkisini de atmamak gerekir. Müzik dünyasında yeni bir çığır açan Claude Debussy (**Pelléas et Melisande**'in sahne müziğini yapan o'dur); heykeltıraşlık sahasında Auguste Rodin; resim sahasına hayâl ve allegoriyi getiren Puvis de Chavanne ve Eugène Carrière gibi daha bir çok sanatçı «**Symbolisme**»'in yayılmasına neden olmuşlardır. Yüzyılın sonlarında görülen askeri yenilgiler, maddî ve manevî çöküntülere neden olur; gelenekleri kökten sarsar. Neticede herşeyi inkar eden bir felsefe anlayışı ortaya çıkar. «**Symbolisme**» böyle bir atmosferden yankılandır.

linç sahası bulunmaktadır. Mart 1892 yılında **La Revue Indépendante** dergisinde C. Mauclair'in ifadesiyle «**symboliste tiyatro**» iki yönlü ortaya çıkar: Maurice Maeterlinck'in arıtılmış, süzölmüş, çökertilmiş ve etkileyici oyunlarıyla Viliers de l'Isle Adam'ın soyutluk ve esrarengizliğe kök salmış tiyatrosu.<sup>10</sup> Bu sıralarda da Belçika'da edebî bir kıpırdanma vardı: 1881 yılında Max Waller **La Jeune Belgique** dergisini kurar, ama dostları Albert Giraud, Iwan Gilkin ve daha başka bir çok şair az da olsa «**Parnasse**» geleneğine bağlıydılar. 1883'de **Les Flamands**, 1886'da **Les Moines** adlı eserlerini yayınlayan Emile Verhaeren, 1890'da **Flambeaux noirs**, 1893'de **Campagnes Hallucinés** adlı eserlerindeki kadar «**symboliste**» değildir.

Tiyatro sahasında bir bocalama sürüp giderken 24 Ağustos 1890 tarihli **Le Figaro** gazetesinde ünlü eleştirmen Octave Mirbeau'nun Maurice Maeterlinck adında birini, 1889 yılında yayınlanan **La Princesse Maleine** adlı oyunundan ötürü «devrin Shakespeare»'i olarak görmesi tiyatro çevrelerini karıştırır:

«**Bay Maurice Maeterlinck hakkında hiç bir şey bilmiyorum. Nereli olduğunu ve nasıl olduğunu da bilmiyorum. İhtiyar mı yoksa genç mi, zengin mi yoksa fakir mi, bilmiyorum.**

Sadece ondan daha az tanınan hiç kimsenin bulunmadığını biliyorum; ve Lyre'in - ya da daha ziyade çağdaş bir fülütün - bütün tonlarıyla çalınan şaheserleri genç ustalarımızın hergün yayınladıkları gibi şaheserliği önceden bilinen bir şaheser değil ama bir ismi ölümsüzleştirmeğe ve bu ismi güzellik ve büyüklüğe hasret olanlarca takdis ettirecek bir şaheser yarattığını biliyorum; bütün dürüst ve sıkıntılı sanatçıların en coşuklu anlarında bile yazmayı düşledikleri ve bugüne kadar hiç yazamadıkları bir şaheser. Nihayet Bay Maurice Maeterlinck bu devrin «genial», en olağanüstü ve en saf güzellik açısından - acaba söylesem mi? - Shakespeare'de güzel olan şeylerle mukayese edilebilir ve onlardan üstün bir

---

(10) Axel, tam metin hâlinde 1890 yılında yayınlanır. Okuyan birinin anlayıp tahmin edemeyeceği kadar zengin sembollerle dolu ve tamamen yeni anlayışa uygun bir eserdir: Bir «Theâtre de lecture de pensée». Al. Mockel'e göre de «une plus vaste conception que je sache, une oeuvre parmi les trois ou quatre, les plus grandioses, qui resteront de notre siècle» (Raymond Pouillart, **Litterature Française: Le Romantisme, III, 1869-1896**, Paris, Arthaud, 1968, s: 161). M. Maeterlinck 1886 yılında Paris gezisi sırasında Viliers de l'Isle Adam'la tanışır, esrarengizlik duygusunu da ondan alır. Tiyatro sahasında «symboliste» yazarlar pek tutulmazken, M. Maeterlinck'in ilgi görmesinin nedeni başkasında eksik olan şeyin onda var olmasındandır: Dramatik bir hava içerisinde diyalogtan çok aksiyona önem vermesi.

eser vermiştir bizlere. Bu eserin adı La Princesse Maleine'dir. Bu eseri tanıyan yirmi kişi var mıdır acaba dünyada? Şüpheliyim bundan...

«...La Princesse Maleine, yazarının da belirttiği gibi, kukla tiyatrosu için yazılmış bir dramdır. Bu dram bütün özellikleriyle anlatılabilir mi? Bunu ben yapamam. Bu, eserin sonsuz güzelliğini bozmak, ruhların içinde bulunduğu sonsuz korku ve dehşet havasını zayıflatmak demektir. Eseri okumak ve okuduktan sonra bir daha okumak gerek. Hiç bir trajik eserde trajiklik, korku ve acı ile bu kadar baş döndürücü bir yüksekliğe ulaşamamıştır. İlk sahneden son sahneye kadar bir an yavaşlayıp duraklamıyan, sürekli olarak yenilenen ve gittikçe de büyüyen bir korku ve dehşet dramıdır bu. Kitabı okuyup bitirdiğiniz zaman bu korku size nüfuz eder, sizi korkutur, nefes nefese bırakır ve bu korku içerisindeki sonsuz incecik ile, kederli ve güzel tatlılık ile de büyülenirsiniz. Tam bir korku izlenimi vermek için, Bay Maurice Maeterlinck, tiyatrodaki kullanılan vasıtalarla hiç birini kullanmaz. Kişilerin hiç birisi uzun uzun konuşmaz. Ne cinayet, ne günah, ne de aşk, hiç bir şeyde kişiler karmakarışık ve anlaşılabilir değildir. Kişilerin hepsi küçük acılarla inleyen ve küçük çığlıklar atan olgunlaşmamış küçük ruhlardır. Bu küçük ruhların küçük acıları ve küçük çığlıkları, hayatın ve düşün ötesinde son derece korkunç, son derece derin ve son derece tatlı olarak tanıdığım şeylerdir. İşte bu açıdan La Princesse Maleine'in Shakespeare'in ölümsüz eserlerinin herhangi birinden daha üstün olduğuna inanıyorum. Macbeth'den daha trajik, düşünce bakımından da Hamlet'den daha olağanüstü olan bu eserin bir sadeliği ve içtenliği vardır ki bu sayede Bay Maurice Maeterlinck, içgüdüsel çekiciliğine rağmen eksiksiz bir sanatçıdır: Bu korku ve dehşet sahnelerini içine alan şiir de tamamen orijinal ve yenidir; bundan da ötede gerçek gönül gözüyle gören bir şiirdir.»<sup>11</sup>

29 Ağustos 1862 yılında Belçika'nın Gand şehrinde doğan Maurice Polydore Maeterlinck, sadece ailesini memnun etmek için hukuk tahsili yapar ama ömrü boyunca bu meslektan nefret etmiştir. Hukuk yerine tıp tahsil etmeyi ya da başka bir ilim dalını seçmeyi çok istemiştir. Daha çocuk yaşta iken edebiyata büyük hevesi olan Maurice Maeterlinck, ilk edebiyat kitaplarını ailedeki dededen kalma kütüphanede okur. İlk başarının tadını lisede iken yazdığı bir kompozisyonla alır: Bir günlük tatilini tasvir ederken, hayvanları olağanüstü ve büyülü bir âlem içerisinde kişileştirir. Buna benzer bir konuyu daha sonra L'Oiseau Bleu adlı oyununda kaleme

(11) Mirbeau (Octave), «Maurice Maeterlinck», dans Le Figaro, 24 Août 1890 Cité également par Alex Pasquier, Maurice Maeterlinck, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1963, ss: 63-64.

alacaktır. Ayrıca boş zamanlarında şiir denemelerinde bulunuyor, yazdıklarını öğretmenlerine, yeğenlerine, dostlarına okurdu, ama herkes gülüp geçirdi. Çünkü o devredekiler onun yazdıklarını anlayacak kapasitede değildiler. Çünkü 1890'lara doğru görülen «Symbolisme» havası o tarihlerde yoktu. Onu cesaretlendiren tek kişi, okul arkadaşı Charles Van Lerberghe'ti: «**Maeterlinck m'envoya ainsi des vers, des sonnets, surtout à la manière de Herédia, mais d'une couleur flamande, de petits romans dans le genre de ceux de Maupassant, une comédie pleine d'amour et d'observation ironique et d'autres essais.**»<sup>12</sup> Fakat bu şiirlerin hiç birisi yayınlanmamıştır. Max Waller'in kurduğu ve Georges Rodenbach'ın yönettiği **La Jeune Belgique** dergisinde 15 Kasım 1883'de **Les Joncs** adlı ilk şiiri yayınlanır, ama daha sonra gönderdiği bir şiirinin beğenilmemesi üzerine 1886 yılına kadar hiç bir dergiye şiir göndermez. 1885'de «hukuk doktoru» ünvanını aldıktan sonra hukuk sahasında bilgi ve görgüsünü artırmak üzere Paris'e gelir ama o, hukuk çevreleri yerine edebiyat çevrelerinden hiç ayrılmamıştır. Paris'de Viliers de l'Isle Adam'la tanışır ve onun sohbetlerini hiç kaçırmaz. Paris'deki edebî ortamın etkisiyle dram, müzik, sanat ve edebiyatdan söz eden **La Pléiade**<sup>13</sup> adı altında, Quartier Latin'de başkalarıyla ortaklaşa aylık yayınlanan bir dergi çıkarmağa başlarlar. Maurice Maeterlinck işte bu dergide **Le Massacre des Innocents**<sup>14</sup> adlı küçük bir hikâyeye neşreder. Basit, trajik bir hikâyedir bu: Flandra'nın küçük bir köyünü işgal eden İspanyol askerleri, küçük çocukları toplayarak anne ve babalarının gözleri önünde katlederler. Cani askerlerin şefi bir ihtiyardır. Bütün olay süresince soğukkanlılığını kaybetmeden, hareketsiz bir şekilde, köylülerin dilini de anlamadığından sadece katliamın yapılışını seyreder. Anaların, babaların, kardeşlerin yalvarmalarından, göz yaşlarından hiç bir şey anlamaz. İhtiyar kılığında köye gelen esrarengiz ve dilsiz «ölüm», görevini tamamladıktan sonra çekip gider. Geride kalan köylüler, askerlerin yarı yarıya yıktıkları evlerini tamire başlarlar. «Ölüm» gerçeğini bilerek yaşamlarını sürdürürler. Eserde mesajı verilmek istenen şey, esrarengiz «ölüm gerçeği» karşısında insan oğlunun âcizliğidir. İnsanlar arasında otorite ve saygı sahibi kral, prens,, papaz vesayir kişiler bile «ölüm» karşısında diğer insanlardan hiç bir ayrıcalığı yoktur.

---

(12) Bever (Adolphe Van), **Maurice Maeterlinck**, Paris, Sansot, 1904, s: 43-70.

(13) Bu derginin diğer ortakları Ephraim Mikael, Saint-Pol Roux, Jean Ajalbert, Camille Bloch, Rodolphe Darzens, Gregoire Le Roy, Saint-Maleux, Alexandre Tausserat, Charles Van Lerberghe. Dergi, Ağustos 1886'ya kadar neşriyatını muntazaman sürdürür. Belçikalı yazarların memleketlerine dönmelerinden sonra aynı yılın kasım ayında bir sayısı daha yayınlandıktan sonra derginin ortakları dağılır.

(14) Maeterlinck (Maurice), «**Le Massacre des Innocents**», dans **la Pleiade**, Livraison 3, de Mars 1886.

Eserde iki temel unsur vardır: Birincisi bilinmez güçlerin esrareniz yönü; ikincisi bu güçlerin kötülükleri karşısında insanın âcizliği.

Maurice Maeterlinck'in 1889 - 1896 yılları arasında ilk devre tiyatrolarının gerçek unsurları işte bu küçük hikâyede mevcuttur: Büyük sessizlik içerisinde gelen «ölüm», sahneyi birdenbire karıştırır, bütün kişileri korku ve dehşete düşürür, görevini acımasızca yapar ve gidişinden sonra da baştaki aynı sessizlik yeniden gelir. Böylece ilk denemesi ile birlikte Maurice Maeterlinck, esrareniz bir âlemin kapılarını çalar. Böyle bir âleme itilmesinde Collège de Saint-Barbe'deki lise tahsili sırasında «Jésuite»'lerin büyük etkisi olmuştur. Bu okulda «Jésuite»'lerin uyguladığı sıkı din dersleri karşısında dinden öğrenmeğe başlar. Bu konuda ailesinden de pek yardım görmemiştir. Annesi dindar bir kadındı ama babası «liberal» düşünceliydi ve sadece pazar günleri kiliseye giderdi. Maurice Maeterlinck'in «Congrégation de la Saint-Vierge»'e üye kabul edilmesine rağmen dine karşı hep ilgisiz kalmıştır. «Jésuite»'ler onun ruhuna ve kalbine inememişlerdir. Aksine verilen din dersleri onu inançsız yapar: «Jésuite'ler tarafından yetiştirilmiş olmama rağmen, geçici ve kararsız bir inancım oldu sanıyorum ama inanılması gerekene ve inanmak istediğime inandım.»<sup>15</sup> Onun çocuk kafası «Jésuite»'lerin ruhunda kurdukları gotik yapıları söküp atmıştır.<sup>16</sup> Çünkü yazarda bir «obsession» hâline gelen «ölüm» düşüncesi yine bu «Jésuite» eğitime dayanır. Katolik eğitime göre «ölüm», kurtuluş ve mükemmelleşme demektir. Ortaçoğdan beri hiç değişmemiştir bu.<sup>17</sup> Ayrıca yazarın çocukluğunda geçirdiği bir boğulma tehlikesi daha oniki yaşındayken onu ölümlle burun buruna getirir: «Bir Temmuz günü öğleden sonra ben, kız kardeşim, erkek kardeşim ve kendi yaşımda bir arkadaşla birlikte kanalda eğleniyorduk. Grubun en büyüğü bendim. Genellikle iki veyâ üç kulaç yüzdükten sonra acemilikten çok korkuyla dalıyordum. Kıyıda iki metre kadar açılınca çığlık attım ve kayboldum. Arkadaşım hemen yardımına koştu. Bacağını kavradım, kendime doğru çekiyordum ama herşeyin bittiğini anlayınca bıraktım. Acaba kurtarıcımı da ölüme sürüklemenin yararsız olduğunu mu düşündüm? Kesin değil ama öyle sanıyorum; her ne olursa olsun tırmanarak kıyıya ulaşmayı düşündüm, daha sonra her şey eridi, çöktü ve kendimden geçtim ve sonra ne olup bittiğini hatırlamıyorum. (...) Ölüme son derece yaklaşmıştım. Gerçekten ona dokunmuş olsaydım başka bir şey duymamış olurdu

---

(15) Maeterlinck (Maurice), *L'Ombre des Ailes*, Paris, Fasquelle, 1936, s: 117.

(16) Rasquier (Alex), *Maurice Maeterlinck*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1963, s: 26.

(17) Bunların yanında aziz hikâyeleri de yazarın en çok hoşuna gidenlerdendir. Dört «Evangeliste» arasından Esrareniz Jean onun ilk tercihidir.



sanıyorum. Koca kapıyı farkında olmadan geçmişim. Olağanüstü bir ışıl-dama görmüştüm. Acılar ve sıkıntılar duruvermişti. Gözler kapanıyor, kol-lar hareket ediyor ve insan yok olup gidiyor.»

«Ölüm bu mudur acaba? Neden olmasın? Ya da bilincin tamamen ortadan kalkmasından sonra geriye kalan başka bir şey var mıdır acaba? Ne kalmış olmasını istersiniz? Bilinç demek benliğimiz demektir. Bilinç ortadan kalkınca geriye ne kalır? Bir başka biçimde bilincin yeniden canlanması gerek. Vücut olmadan böyle bir şey mümkün müdür acaba? İnsan-ın hâlâ cevabını bulamadığı asıl soru işte budur.»<sup>19</sup>

«Ölüm»'ün sırrına ermek için çalışır bundan sonra yazar ama bu sır-rın büyüklüğü ve esrarengizliği karşısında korku ve endişeye kapılarak karamsar olur. Kardeşi Oscar'ın bir paten kazası sonunda beklenmedik ölümü onu büsbütün korkutur.<sup>19</sup> Bu olayın etkisinden iki sene kurtulamaz. Sürekli bir heyecan, korku ve endişe içinde bunalıma sürüklenerek aile-sine bildirmeden bir kalp uzmanına gider. Bütün organlarının sağlam ol-duğundan emin olunca ölüm korkusunun organik olmadığını anlar. Bun-dan sonra da bilinçli bir şekilde «ölüm»'ün sırrını çözmeğe girişir: «Ölü-mün sırrına olan ilgim arttıkça bendeki ölüm korkusu sönmeğe başlar. Onu tanımayı, onun yüzüne bakmayı, bir konuk gibi ona soru sormayı öğ-rendim. (...) Biz var olduğumuzda ölüm yok oluyor, ölüm var olduğunda biz yok oluyoruz, bu nedenle onu asla tanıyamıyacağız; Judé l'Obscur'de Thomas Hardy'nin öğütlediği gibi, yatağımdan korktuğum kadar meza-rımdan korkarak yaşamağa çalıştım.»<sup>20</sup>

---

(18) Maeterlinck (Maurice), *Bules Bleues, Souvenirs Heureux*, Bruxelles, Le Clup du Livre du Mois, 1948 (Paris, Plon, 1948), ss: 42-43. Id., *Le Sablier*, Paris, Fasquelle 1936, s: 151.

(19) Maurice Maeterlinck'in kendisinden başka biri kız üç kardeşi daha vardır: Ernest, Marie ve Oscar. Kader -ki Maurice Maeterlinck özellikle ilk devre tiyatrolarında «kader» ve «ölüm» kavramlarını işler-, bu kardeşleri genç yaşta birbirinden ayırmıştır. Oscar Maeterlinck 1890 yılında bir paten ka-zası neticesinde ölür. Bu ani ölüm karşısında manen çok etkilenen yazar bu yas havası içerisinde *L'Intruse* adlı dramını kaleme alır. Genç yaşta ressam olma hevesine kapılan Maire bir sulh hâkimi ile evlenir ama ge-çimsizlik yüzünden ayrılır ve 1940 yılına aileden uzak yaşar. Dede mes-leğini devam ettiren Ernest ise 14 Kasım 1922'de büyük kardeşinden önce hayata gözlerini kapamıştır (Alex Pasquier, Op. Cit.). Başka bir kaynağa göre Oscar, *L'Intruse* yazıldıktan bir yıl sonra 1891 mayısında ölmüştür. Bunun üzerine yazar *Tresors des Humbles* adlı denemesinin «Les Avertis» bölümünü yazar. (J. Hanse, *De Ruysbroeck aux Serres Chaudes de Maurice Maeterlinck, Bruxelles, Palais des Academies, 1961*).

(20) Maeterlinck (M.) *Bules Bleues*, Op. Cit., ss: 152-153. Id., *Le Tresor des Humbles*, Paris, Mercure de France, 1896, ss: 46-59.

1886 yılına kadar yayınladığı dramlar böyle bir ruh hâli içerisinde kaleme alınır. Ayrıca 1889 yılında yayınlanan **Serres Chaudes** adlı şiir kitabındaki şiirlerde; korku, endişe, ruh çökkünlüğü, iç sıkıntısı ve yaşam bıkkınlığı gibi konular terennüm edilir. Dünyayı sıcak sera camları arkasından gören bu başlangıç şiirleri, durgun bir gölün derinliklerinden çıkıyor gibidir: Mavi bir Ay ışığında donan solgun eller, çiçek taşıyan hastalar, yağan yağmurun sesinin hastane salonlarından duyulması, güneşte titreyen hastalar, güller arasındaki kargalar, bir bahçede zehirlenenler, kar yiyen ve buzda ölen kuzular, kumsala yağın kar... 1889'dan 1896'ya kadar yayınlanan oyunlarının temelinde: Eski çağlar, aşk ve kan sahneleri, kuzey denizi kıyılarında yarı karanlık şatolar, narin yapılı bakireler, omuzların taşıyamadığı sarışın saçlar, basit yüz hatları, silik gölgeler en belirgin temlerdir. Esrarengiz felâketlerin yuvası eski şatolar, yaşlı krallar, korku ve endişe getiren ihtiyarlık aşkları, yaşlı kralları büyüleyen kraliçeler, gölge gibi silik ve acı çeken kişiler, esrarlı karanlık ormanlar, ay ışığında düşen yapraklar, akşam sessizliğinde birdenbire fışkırıp sönen fiskiyeler söz konusu dramların büyülu çerçevesini meydana getirir.

Evhamlı ve mistik bir ruh yapısına sahibolan Maurice Maeterlinck «baskılı ve boğucu» bir aile ortamında yetişmiştir. «**Jésuite**»'lerin kurallarına bağlı olarak öğrenimini tamamlamış olduğu için zoraki bir inanca sahiptir. Ayrıca ailesinin zoruyla yaptığı hukuk eğitimi yazarın karamsarlığını oldukça artırır. Bu ruh hâlinin neticesi olarak 1889 yılında **Serres Chaudes** başlığı altında topladığı şiirlerini neşreder. Bu şiirlerinden aile çevresinde boğulmuş olduğu kadar toplum içerisinde de bunalmış olduğu anlaşılır :

**Mon âme est triste à la fin;  
Elle est triste enfin d'être lasse,  
Elle est lasse enfin d'être en vain,  
Elle est triste et lasse à la fin  
Et j'attends vos mains sur ma face.**

**Serres Chaudes**'daki yine bazı şiirler daha o zamandan oyunlarının çatısını oluşturur :

**Et s'il revenait un jour  
Que faut-il lui dire?  
— Dites lui qu'on l'attendait  
Jusqu'à s'en mourir**

**Bir gün döner gelirse  
Ona ne söylemeli?  
— Dersin ki bekliyerek  
Kapıda gözlerini**

Et s'il m'interroge encore  
Sans me reconnaître?  
— Parlez-lui comme une soeur  
Il souffre peut-être...

Ya yine o sorarsa  
Beni hiç tanımadan  
— Belki bir derdi vardır  
Ona kardeşçe davran

Et s'il demande où vous êtes  
Que faut-il répondre  
— Donnez-lui mon anneau d'or  
Sans rien lui répondre...

Nerede diye sorarsa  
Ne cevap vereyim ben  
— Ver altın yüzüğümü  
Hiç bir şey söylemeden

Et s'il veut savoir pourquoi  
La salle est deserte?  
— Montrez-lui la lampe eteinte  
La porte ouverte...

Ya derseki salonda  
Neden yok hiç kimseler?  
— Açık kalmış kapıyı  
Sönmüş lambayı göster

Et s'il m'interroge alors  
Sur la dernière heure?  
— Dites lui que j'ai souri  
De peur qu'il ne pleure...

Ya o zaman derse ki,  
Nasıl oldu ölümü?  
— Belki ağlar korkarım  
Söylersin güldüğümü.<sup>21</sup>

İki kişinin rollerini paylaştığı küçük bir dramdır bu: Ölüm anındaki bir kadın, karşılaştığı ilk günden beri büyük bir aşkla sevdiği erkekle konuşmaktadır. Böyle durumlar yazarın daha sonraki oyunlarındaki kişilerin çoğunun başından geçer. Pelléas, «*Quand m'as-tu aimé?*» diye sorduğunda Mélisande «*Depuis le premier jour... depuis que je t'ai vu*»<sup>22</sup> di-

(21) Necdet (Ahmet), *Çağraş Fransız Şiiri* (derleme), İstanbul, Yeditepe Yayınları, 1959, No: 94 (Söz konusu şiiri çeviren: Suut Kemal Yetkin).

(22) Maeterlinck (M.), *Pelleas et Melisande*, Paris, Charpentier - Pasquelle, 1925, ss: 56-57.

ye cevap verir. Şiirde söz konusu olan erkek, ölmek üzere olan kadını daha önce terkedip gitmiştir ve bu kez kadın ölmek üzeredir. Şiirdeki «açık kalmış kapı», «sönmüş lamba», «altın yüzük» gibi unsurlar, yazarın daha sonraki oyunlarının sembolik temeli olacaktır. «Kapı», bilinenle bilinmeyen, ölümden hayatı, tutsaklıktan özgürlüğü ayırır. «Lamba», bir «Psyché» lambasıdır; kâinatın karanlıklarını titretilen bir şekilde aydınlatmağa çalışan insan ruhunun kendisidir bu lamba. «Altın yüzük» de bağlılık simgesi demektir. **Pelléas et Mélisande** adlı oyunda Mélisande'in bilerek yüzüğünü suya düşürmesi kocası Golaud ile arasındaki evlilik bağının bitmesi demektir.

**J'ai marché trente ans, mes soeurs, où s'est-il caché  
J'ai marche trente ans, mes soeurs, sans m'en rapprocher...  
J'ai marché trente ans, mes soeurs, et mes pieds sont las,  
Il était partout, mes soeurs, et n'existe pas...  
L'heure est triste enfin, mes soeurs, otez mes sandales,  
Le soir meurt aussi, mes soeurs, et mon âme a mal...  
Vous avez seize ans, mes soeurs, allez loin d'ici,  
Prenez mon bourdon, mes soeurs, et cherchez aussi...**

Şiirde aşkı ve mutluluğu arayan kadın veyâ erkeğin boş çabaları dile getirilir. **Alladine et Palomides, Aglavaine et Selysette** adlı oyunlarda Astolaine ve Selysette'in yaptıkları gibi mutluluğun boş yere aranması sembolize edilir. İnsan bütün âlemi dolandır ama gerçek mutluluğu hiç bir yerde bulamaz.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında endüstri henüz Gand şehrine nüfuz etmiş değildir. Şehrin melankolik görünüşü ve durgun kanalları yazarın şiirlerine ve ilk oyunlarına akseder. XIX. yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın başlarında hem Fransa'da hem de Belçika'da, özellikle kalem adamlarında ahlâki bir buhran görülür. Bunun neticesi olarak fertlerde bir karamsarlık, bıkkınlık, psikolojik çatışmalar ve çelişkiler zuhur eder; edebiyat da bir yığın çelişkiler ortamına sürüklenir. Yüzyılın sonundaki Fransız askeri yenilgileri bunların başlıca sebeplerindendir: 1870 yenilgisi bu bedbinlik ve hastalığı ortaya çıkarır. Ayrıca Fransız toplumunu yıllardan beri kemiren siyasi felâketler böyle bir atmosferin ortaya çıkmasına neden olur.

Paris'li kalem adamlarının gözünde Belçika, her zaman bir taşra olarak görülür; ondan söz edildiğinde her zaman bir iç sıkıntısı akla getirilir. Böyle bir taşranın hüznü havasını en iyi biçimde terennüm eden Georges Rodenbach'tır. Bu yazara göre Belçika «**sis ve kanallar**» ülkesidir. Fransa ile Almanya arasında tampon bir devlet olan Belçika, Fransa'ya her zaman sadık kalmış olmakla birlikte Almanya'nın büyüyen sanayi gücüne hayran kalmış ve onun izinden yürümeyi daha uygun bul-

muştur. Ticaret ve endüstri daha çok işine yaradığından «her türlü kültür alışverişine» kapalı kalmıştır. Bu nedenle Belçika'lı kalem adamları kendilerini hep yalnız hissetmişlerdir. Fransa'dan gelen veyâ Fransa'ya aramaya gittikleri edebî yenilikler istenileni vermemiştir. Böylece içinden çıkılması imkansız bir bunalıma düşmüşlerdir. Iwan Gilkin, Charles Van Lerberghe ve Gregoire Le Roy gibi büyük şairlerin şiirlerinde bu bunalımın izlerini görmek mümkündür.

Baba Maeterlinck'in uğraştığı arıcılık, çiçekcilik, bahçıvanlık ve seracılık çocuk yaştaki Maurice Maeterlinck'in ruhunu karamsar kılar. Çocukluğu son derece sıcak seralarda geçer. Işığa ve taze havaya özlemi vardır :

**Mon Dieu! Mon Dieu! Quand aurons-nous de la pluie  
Et la neige et le vent dans la serre?**<sup>23</sup>

Bu kâbusun etkileri 1889'da yayınlanan **La Princesse Maleine**'den 1896'da yayınlanan **Aglavaine et Selysette**'e kadar uzanan «Aşk ve Ölüm tiyatrosu» diye adlandıracağımız ilk devre oyunlarında açıkça görülür.

Maurice Maeterlinck'in hayatında iki merhale göze çarpmaktadır: ilki bedbinlik, ikincisi nikbinlik<sup>24</sup> safhasıdır. Buna göre eserlerini iki devrede incelemek mümkündür. Maurice Maeterlinck'in 1889 - 1896 yılları arasında yayınlanan ve tarafımızdan ilk devre dramları diye adlandırılan sahne eserlerinde iki yön bulunmaktadır:

1. Kaderin esraren-giz surette insanları felâkete sürükleyişi,
2. Kaderin yavaş ve müphem, derin ve insan zihninin çözemiyeceği biçimde tesirlerini seyirciye hissettirmesi.

---

(23) Maeterlinck (M.), **Serres Chaudes, Quinze Chansons. Nouveaux Poemes.** Paris-Bruxelles, A l'Enseingne du Chat qui peche, 1947.

(24) 1895 yılında Maurice Maeterlinck, hayatında büyük bir dönüm noktası teşkil eden ve kendini karamsarlıktan iyimserliğe sürükleyecek olan Georgette Leblanc adında sahne sanatçısı bir kadınla tanışır. Beraberlikleri 1919 yılına kadar sürer. Bu kadının etkisiyle Belçika'yı terkedip Fransa'ya yerleşir ve ölünceye kadar da bu ülkede kalır. O tarihten sonraki eserlerindeki iyimserlik izleri Emerson'dan ve Mme Leblanc'tan kaynaklanır. Elde edilmez sandığı mutluluğu bulur ve hayatın yaşamağa değer olduğunu anlar. Bu tarihe kadar yayınlanmış olan oyunlarında kaderin esraren-giz güçlerinin esiri olan Maeterlinck ona isyan etmiş ve inanmadığını söylemiştir. G. Leblanc'la birlikte aşkı bulur. Bunun üzerine kaleme aldığı **Aglavaine et Selysette** adlı oyun, yazarın edebiyat hayatında kaderin esraren-giz güçleriyle dolu birinci devre sahne oyunlarının sona erdiğini ve iyimserlikle dolu yeni bir devrenin başladığını ortaya koyar.

İnsan, duyularla tanıyamıyacağı, bu yüzden sırlarla dolu olarak yorumladığı âlemlerin tesiri altındadır, fakat zaman zaman da, bu güçlerin varlıklarını hissetmektedir. Yüzyılların ve ardı arkası kesilmez emeklerin mahsûlü olan ilim ve medeniyet de bu gizli kuvvetler karşısında son derece âcizdir. Maurice Maeterlinck'e göre bu esrareniz güçleri iki mihver altında toplamak mümkündür ki, bunlar da «Ölüm» ve «Aşk» olarak dış dünyada kendini gösterir. Acaba kaderin daha korkunç başka güçleri de var mıdır? Bu soru için ne günümüzün ilmi, hattâ ne de Maurice Maeterlinck'in muhayyilesi bir cevap yolu bulamamıştır. Acaba «Ölüm» veyâ «Aşk», insanın kapısını çalarken tek başına mı yoksa beraberlerinde bizim henüz bilemediğimiz başka güçleri de getirmekte midirler? Bu sorunun karşılığı da, öncekinden farksız olacaktır.

İşte Maurice Maeterlinck, 1896 yılına kadar yayınladığı ilk devre dramlarında kaderin bu görünmeyen güçlerinden ikisini yani «Ölüm» ve «Aşk»'ı - tabiri caizse - birer baş kahraman haline koyar: Onları, dilsiz tesiri daima hissedilen birer allegorik mahluk hüviyetinde saymak mümkündür. Bu nedenle oyunlarının dekoru ile bu dekor içerisinde titreyip ürperen kişiler birbirleriyle sıkı surette bağlıdırlar. Kaderin çizdiği bir çerçeve içerisinde herşeye hâkim olan esrarla dolu büyük sessizliği kişilerin zayıf nefesleri zaman zaman dalgalandırır. Bu dramlarda canlılar cansızlar bazen hiss olunur bazen hiss olunmaz hareketlerle mukadder vazifelerinin çarkında dönerler. Aksiyon, varlıklardaki ruhun kendisidir: Bütün bu oyun kahramanlarının ruhları kaderin bilinmeyen güçleri elinde, iradeleri dışındaki istikametlere sevk edilir. Bu güçler; hayatın, barışın, gülmenin ve mutluluğun düşmanıdır. Bu anlaşılmayan güçlerin en bariz vasıfları insan için getirdikleri uğursuzluklardır. Kaderlerinin ağırlığı altında iki büküm olmuş kahramanlar karanlıklarda «körler» gibi el yordamıyla gider gelirler; bu şahısların varlıklarıyla yoklukları o kadar belirsizdir ki, farke dilmeleri de, ancak kendilerini ezen güçler sayesinde vuku bulabilir. Bu kahramanlar, «Ölüm» veyâ «Aşk» kapılarına geldiğinde soluk aldıklarının ancak farkına varabilirler. İnsan bilmeksizin bu kişilerle birlikte yaşar ve onlardan sürekli bir surette uzaklaşmak için çırpınır. Burada bilerek kendini gösteren bir tezahür vardır: Onların farkına varmamış olma hâli İnsan, bu iradi inkârı bir kurtuluş vesilesi sayar, ya da o tavırdan bir kurtuluş umar. Ummak, bulmak mıdır? Heyhat!

Maurice Maeterlinck işte bu güçleri, insanın bu güçler karşısındaki tavırlarını oyunlarında görünür hale getirir. Bu davranış onların imtiyazlı hallerini ortaya koymak için yazara kaçınılmaz bir fırsat hazırlıyor: Bundan sonra Maeterlinck'in onlara bir çeşit dil, hattâ bir şekil vermesi kolaylaşacaktır. Yazarın baş vurduğu diğer bir iş de, merhametten yoksun

bulunan bu güçler arasında insanın son derece bilgisiz, aciz olduğunu ortaya koymaktır.

Kaderdeki bu bilinmeyen güçler; yazara ait birinci devre oyunlarının çoğunda «Ölüm», bir kısmında da «Aşk» hüviyetiyle sahneye dökülür. Şimdi, yukarıda sözünü ettiğimiz tamamen farazi olması gereken allegorik hüviyetler karşımıza çıkacaktır: Bazen «Ölüm»'ün, bazen «Aşk»'ın, zaman zaman da her ikisinin birlikte baş oyuncu olarak karşımıza çıkması en ziyade dikkati çekecek bir husustur. Bunlardan insana dünyanın aldatıcı kapısını açan «Aşk», ahiretin meçhul şüphelerini davet eden veyâ orada zihin için bir dinlenme zemini vaadeden «Ölüm»; ilk sebeblerin, son gayelerin mesajlarını getirir: «Masum, ama ellerinde olmadan düşman olan kaderler, aşk ve ölümün canlılar arasında dolaştırdığı zalim ve merhametsiz oyunlarını değiştiremeyen, fakat geleceği tahmin edebilen ihtiyâr hâkim kişilerin gözleri önünde herkesin felâketi için bazen birleşirler bazen ayrılırlar.» Bu oyunlarda yazar, «Ölüm» ve «Aşk»'a birer kurban vermek suretiyle kaderin güçlerini yumuşatma çabasındadır; her yönden insanı saran büyük sırların varlığını hissettirmeğe yardımcı olmak istemiştir.

Maurice Maeterlinck'in tiyatrosunda dekor son derece canlıdır. Kişiler kadar dekor da eserle bütünleşir. Kişileri saran ve dramı yöneten Kader, dış tabiat olaylarıyla yaratılan bir atmosferle ortaya çıkar. Korku ve endişe dolu bir atmosfer yaratmak için dış tabiat olaylarına baş vurulur: Fırtınalar, şimşekler, Ay ve Güneş tutulmaları birer sembol halini alır. Kişiler bu sembollerin anlamlarını bilirler; dış tabiat olaylarıyla ilgilenirler ve bunların sembolik bir şekilde yorumunu yaparlar. Dış tabiat olayları oyundaki aksiyonun parçasıdır. Aksiyon geliştikçe, tabiat olayları belirginleşir ve dramatik gelişmeyi de beraberinde getirir. Seri halde ortaya çıkan tabiat olayları endişeyi, iç sıkıntısını artırır. **La Princesse Maë'ne'**de gök yüzüne bakmak suretiyle aksiyonun nasıl neticeleneceğini görebiliriz. Kişilerin sesi ancak duyulur ama bir yandan sessizlik bir yandan eşyaların esrarengiz gürültüsü dramı getirir. «Drame Interieur» dış tabiat-taki değişikliklerle ortaya çıkar. Ölüm, hastalık, kötülük ve felâket izlenimi böylece oyunun başından itibaren hissedilir. Böyle bir dekora bağlı olarak konuşmalardan da aynı endişe anlaşılır. Kişilerin etrafındaki kötü niyetli güçlerin varlığı açıkca hissedilir. Kişilerin ikametgahlarının görünüşü, içerisinde mutluluk ve barışın olmadığını gösterir. Felâket ve ölüm getirmektedir sanki bu evler: Büyük ve yarı karanlık bir şato, kimsenin ilgisini çekmeyen bir harabe yığını halindedir; yapı tarzları itibariyle Ortaçağ'ı andırmaktadır; genellikle esrarengiz yeraltı mağaraları üzerine inşa edilmiştir ve mağaraların içleri de yarılara kadar durgun su ile doludur. Buralardan çıkan nem kokuları şatoların içlerinde hissedilir; kişile-

rin üzerinde nedeni bilinmeyen bir korku ve endişe yaratır. Ayrıca bu şato- lar asırlık sık ormanlar içerisindedir. Bu ormanlarda da güneş ve ay ışığı nadiren görülür: «Bu şato çok eski ve karanlık; çok soğuk ve çok de- rin. Ayrıca bütün ormaniyle, ışık görmeyen eski ormanlarıyla son de- rece üzgün görünen araziler.<sup>25</sup> Bazen de şato her zaman sislerle kaplı bir bölgede bulunur ve bu da endişe ve korku unsurunu artırır. Böyle yerler- de güneş ışığı hiç görülmez, sadece yer yer ışık kanalları farkedilir ama ana motif sistir; çizgiler ve çevre belli belirsizdir.

Maurice Maeterlinck'in tiyatrosunda kalabalık, karışık ve hayatın kendisi gibi çelişkilerle dolu bir âlem sergilenir: Rüyâ âlemleri, insanüstü bir büyüklük ve şiirimsi tablolar. Hayat ise korku ve endişe dolu ve hiç bir anlamı olmayan bir masal gibidir. Aksiyon kişilerdeki ruhun kendisi- dir. İnsan bu kişileri görür ya da gördüğünü sanır. Gerçekte görünmeyen kişilerdir. Bu kişilere hareket veren, bilinmeyen güçler olan içgüdü ve bi- linçsizliktir.<sup>26</sup>

Maurice Maeterlinck'in tiyatrosunda ana rol, çocuklara, zayıflara, saf kişilere, güçsüz kişilere verilmiştir. Çünkü bu kişiler hayatın temel kay- naklarına, yani en başta aşka ve ölüme yakındırlar ve zekâ onları boza- mamıştır. Bu nedenle kekeme çocuklar, ileri görüşlü ve kuvvetli sevgili körler, can çekişenler, sakatlar, ihtiyarlar, bu tür kişilerdir. Fakat bu dramlardaki en belirgin tip çocuksu kadın tipidir: Maleine, Mélisande, Alladine, Astolaine, Sélysette, Aglavaine bunun en güzel örnekleridir. Bu çocuksu kadın tipi «Havva» tipine çok benzer.

Dramlardaki tüm kişiler başlıbaşına apayrı bir insanlığın varlığını di- le getirirler. Kişilerdeki duygular bilinmeyen güçlerin elindedir. Bu güçle- rin de nerede ve ne zaman etkisini göstereceğini kestirmek imkansızdır. Bu güçler karşısında kişilerin gülebilmeleri yasaklanmıştır. Hayatın, ba- rışın ve mutluluğun düşmanıdır bu güçler. Dramlardaki bütün kişilerin

---

(25) Maeterlinck (M.), *Théâtre II*, Bruxelles, Fasxuelle, s. 44.

(26) Bilinç ve bilinsizlik, bu devrede büyük araştırmaların konusu olmaktadır. Bilinçsizlik, Arthur Schopenhauer ve Edouard Von Hartman'ın eserle- rinde görüldüğü gibi psikologlara musallat olmuştur. O zamanlar son de- rece katı ve şiddetli «anti-entellectualisme» bunalımı geçirilmekteydi. Bü- yük sorunlar hakkında mantık insana hiç bir şey vermiyordu. Mantık dışı olandan birşeyler ümit edilmeğe başlanmıştır. Zekâ yerine içgüdü önem ka- zanır. İçgüdü özellikle kaba ve kendini bilmez cahil kişilerde meydana ge- lir, çünkü bu kişilerde zekâ şüphe karşısında savunma vasıtaları verecek güçte değildir. Adalet huzurunda çocuklar sadece gerçeği söylerler. Zayıf- lık, zihin yetersizliği veyâ fiziki yetersizlik içgüdü'nün en belirgin verile- ridir, çünkü bunlarda zekâ yoktur.



davranışları bu esrarengiz güçlerin etkisi altındadır. Bununla birlikte yarınlarını görebilen ihtiyar ve akıllı kişiler vardır ama bu kişilerin gözleri önünde esrarengiz güçler insanları yok etmektedir. Çünkü aşkın ve ölümün insanlar arasında kurduğu kuralı bozabilecek güçleri yoktur. Aşk, ölüm ve diğer meçhul kişiler, insanlar arasında adaletsizlik ve dengesizlik meydana getirirler. Çünkü Aşk ve Ölüm, Kader'in kaprislerinden başka bir şey değildir. Maeterlinck'le beraber «**uğursuz ve anlaşılmaz bütün büyük güçlerin gölgesinde yaşıyoruz. Kaderlerinin ağırlığı altında iki büküm olmuş kahramanları karanlıklarda el yordamıyla gider gelirler; o kadar negatif kişilerdir ki kendilerini ezen güçler sayesinde ancak farkedilirler. Sadece felâket onların ruhundan birkaç kıvılcım çıkarır ve sadece ölüm kapılarına geldiğinde soluk aldıklarının farkına varırlar**».<sup>27</sup>

Aşk ve Ölüm, Kader ve felâket bu dramlarda baş rolü oynayan ama görülmeyip varlıkları hissedilen kişilerdir. M. Maeterlinck'ten önce bu kişiler sahneye getirilmiştir ama yazarın onlara verdiği aksan çok yenidir. İnsan farkında olmadan bu kişilerle birlikte yaşamaktadır. İnsan hayatına nakşedilmişler ve insanın efendisidirler. İnsan bütün hayatı boyunca onları saklar ve onların gerçek yüzlerini görmeğe cesaret edemez. İnsan sürekli bir kaçış içerisinde onlardan. Onları gizleyince, onların gerçek dehşetinden kendini saklamış sanır.

M. Maeterlinck işte bu kişileri dramlarında görünür hale getirir; onların imtiyazlı yönlerini gösterir; onlara bir çeşit dil, hattâ bir şekil verir. Bu kişilerle insan mücadelesinin boşluğunu gösterir. Bu acımasız kişiler arasında insanın ne kadar bilgisiz ve güçsüz olduğunu dile getirir. Çünkü bu kişilerin elle tutulup gözle görülen bir vücutları yoktur. Acımasız ve her zaman da var olan kişilerdir.

M. Maeterlinck'e göre en ilginç sır, insanın içinde gizli olan sırdır. Oyunlarındaki kişilerin içinde hep böyle bir sır vardır. Bu nedenle kişiler konusunda pek fazla bilgi verilmez. Yaşadıkları devir ve yer bilinmez. Geçmişleri meçhul olduğu kadar hâlleri hakkında da pek bir şey bilinmez. Her piyesdeki kişilerin kendi aralarında bir yakınlık bağı olduğu halde, bir aile yaşamlarının olup olmadığı bildirilmez ve oturdukları evler de kendilerinin gerçek evleri değildir. Her kişi mutlak bir yalnızlık içerisinde ve her birinin de kendilerine özgü bir rüyası vardır.

Bu kişiler için bir aile söz konusu olsa bile, kurallarına bağlı buldukları bir cemiyet yoktur. Kral rolü oynayan kişilerin tebaları yoktur ve sanki ıssız bir adada hüküm sürerler. Bu kişiler için kâinat, şatolarının kapısını-

---

(27) Leblanc (L.), **Morceaux Choisis**, Paris, 1910 («Introduction aux morceaux choisis de M. Mk.»), s. 9-10.

da başlar ve yine orada sona erer. Kişiler, yaşanan gerçek hayatın dışındadır. Normal insanların yaptıkları hiç bir işle uğraşmazlar; hiç bir maddi ihtiyacı olmayan varlıklar gibidirler. Kişilerde ihtiras yaratan şoklar kaldırılmıştır. Normal kişilerde görülen görevler, sorumluluklar, arzular ve meşgaleler bu kişilerde olmadığından cansız gibidirler ve hiç bir davranış onlardaki psikolojiyi ortaya çıkarmaz. Sessizliği seven kişilerdir: «**Je veux voir si la nuit la fera réfléchir. Est-ce qu'elle aurait un peu de silence dans le coeur**»<sup>28</sup> diye bağırır Hjalmar. Bütün kişilerin de kalplerinde sessizliğe özlem vardır; hepsi sessizliğe bürünerek bu sessizliği endişeli bir şekilde sorguya çekerler. Bütün kişiler akıllıdır ama «sanrılı» gözlemleri aksiyonun gidişini yavaşladır. Bu nedenle ikinci planda kişilermiş gibi görünürler ve aksiyon da onların dışında cereyan eder. Kişilerin gerçek dramı yansıtmaktan başka görevleri yoktur. Etraflarında hissettikleri esrarlı güçlerin tehdidi ile son derece korkaktırlar. Kendilerine saldıran bilinmez güçlerle zayıflıkları arasındaki oransızlık büyüktür. En küçük bir direnme bile göstermezler. Ne dış dünyaları ne de kendileri hakkında hiç birşey bilmezler. Sürekli olarak «Je ne sais; et d'ailleurs on ne sait jamais» derler. Davranışları düşman tarafından takibedilen birinin davranışları gibidir. Herşey onlar için bir anlam taşır; en doğal ve hattâ en anlamsız olaylar bile korkulu bir anlam kazanır: «**Allez une nuit dans le bois du parc, près du jet d'eau; et vous remarquerez que c'est à certains moments seulement, et lorsqu'on les regarde, que les choses se tiennent tranquilles comme des enfants sages et ne semblent pas étranges et bizarres; mais dès qu'on leur tourne le dos, elles vous font des grimaces et vous jouent de mauvais tours.**»<sup>29</sup> Doğüstü varlığın oyunlarından başka birşey değildir bu. Kişiler kendi seslerinden bile korkarlar, çünkü söylenmemesi gereken kelimeler vardır ve bunlar da felâketi çağırırlar. Korku ve dehşet içinde olduklarından kendilerine söylenenleri ancak işitirler. Sebeplerini kendilerinin de bilmedikleri göz yaşları akıtırlar ve sebepsiz yere hıçkırırlar.<sup>30</sup>

(28) Maeterlinck (M.), *Théâtre I.*, Bruxelles, Fasquelle, s. 63.

(29) Id., *Ibid.*, s. 81 - 82.

(30) Efsanevi bir âlemde günlük yaşamdan uzaklaştırılmış ve bilinçli olarak her türlü kişilikten arıtılmış kahramanlar bulunmaktadır. C. Maucldre'e göre bu kahramanlar «felsefi varlıkları temsil eden ve duyguları veyâ fikirleri sembolize eden insanüstü kişilerdir», (C. Maucclair, «Notes sur un essai de dramaturgie symbolique», dans la *Revue Indépendante*, mars 1892, cité par Doroty Knowles, *La Réaction idéaliste au théâtre depuis 1890*, Paris, Droz, 1934, p. 96). Dujardin'in *La Légende d'Antonia* adlı eserinde Amante ve Amant adlı kişiler kadın ve erkeği temsil eden anonin kahramanlardır. Serüven ve tutkuların alemine angaje edilmiş görünen Maeter-

Dramlarda aksiyon hemen hemen yok denecek kadar az olduğundan diyalog dramın en belirgin unsuru olur, ama amaç diyalogun kendisi değil, dış dramı dile getirmektir. Dış dram da aksiyonun kendisi kadar yüzeyseldir. Ton oldukça monoton ya da nötrdür. Kısa cümlecik ve cevaplardan teşekkül eden bir diyalog vardır. Ünlem ve tekrar cümleleri fazladır. Dış diyalog kişilerin ruhunda olup biten hiç bir şeyi bildirmez. Çünkü «duygu ve mantığın olağan diyalogları ötesinde hem varlığın hem de kaderinin susmayan görkemli bir diyalogu vardır.»<sup>31</sup> Bu iç diyalog çoğu zaman da ifadesiz kalır. Normal diyaloga bağlı olmayan ve ruhun derinliklerinden çıkan kelimelerle ancak anlaşılır. Kısacası kişilerin gerçek ruhu sürekli bir kaçış içerisindedir ve haklarında hiç belirgin bir tahlil yoktur.

Aksiyonun akımı için gerekli olan dış diyalog, bir başka kişinin yararıdır: «On peut même affirmer que le poème se reproche de la beauté et d'une vérité supérieure dans la mesure où il élimine les paroles qui expliquent les actes pour remplacer par des paroles qui expliquent non pas ce qu'on appelle «un état d'âme», mais je ne sais quels efforts insaisissables et incessants des âmes vers leur beauté et vers leur vérité.»<sup>32</sup>

Bu soyut oyunların konuları zaman ve mekan dışındadır. İdealist bir oyunda «saha olarak sonsuzluğu; konu olarak belirli devrin karakterliklerinden kurtulmuş ve sonsuzluk açısından değerlendirilmiş duyguları, fikirleri ve tutkuları; gelişme bakımından da zamanın, çevrenin ve yardımcı kişilerin teklif ettiği sürekli olmayan bir gerçekle sanatçının rahatsız edilmediği bir psikoloji» olacaktır.<sup>33</sup> Bu nedenle M. Maeterlinck'in oyunlarındaki krallıklar kuzey ülkelerindedir ve belli belirsiz sınırlarla ayrılırlar.<sup>34</sup>

---

linck'in kadın kahramanları gerçek dışı bir düşü canlandıran «uzak diyar prensesleri»'dir. İnsanlık görünümüne saygılı olan yazar, kişilerinin derin bir düşe dalmış ve biraz da sağır uyurgezer kişiler» görünümünde olduğunu ileri sürer (Théâtre I., Op. Cit., Bkz. «Préface»). Maeterlinck'in oyunlarındaki esrarengiz alemde S. Mallarmé ise «sadece hayaletlerle karşılaşyoruz» der (S. Mallarmé, «Planchés et feuillets», dans Oeuvres, Pléiade, s. 330). Maeterlinck'in kendisi de bazı oyunlarını «kukla oyunları» olarak kabul eder (Théâtre I., Bkz. «Préface»).

(31) Maeterlinck (M.), *Le Trésors des Humbles*, Op. Cit., s. 162.

(32) Id., *Ibid.*, s. 174.

(33) C. Maclair (C.), «Notes sur un essai de dramaturgie symbolique», dans *La Revue Indépendante*, Mars, 1892, cité par M. Knowles, *La Réaction idéaliste au théâtre depuis 1890*, Paris, Droz, 1934, s. 107.

(34) Dramatik realizmin ve naturalist yöntemlere uygun olarak sahneye koyuluktan bıkmış olan simbolist tiyatro yazarları katı gerçekçiliği aşan bir tiyatro düşlerler. Böyle bir tiyatrodaki yapı, karakter ve dil de günlük

Maurice Maeterlinck'in tamamen değişik bir düşünüş biçimi vardır: O'nun için dünya her tarafından esrarengiz güçlerle çevrilidir; insan da bu güçlerin elinde oyuncaktır. Yazar, eserlerinde bu güçlerin varlığını hissettirmek ve onların «korku ve endişe dolu mesajını» bizlere iletmek ister: Bu nedenle yıkılmaz ve esrarengiz güçlerle yönetilmektedir insan; kişiler rasgele hareket ederler; karşı koymağa ve anlaşılmağa çalışmazlar. Bu «kukla» kişiler insanı saran görünmez ve esrarengiz güçlerin varlığını duyurmak için yaratılmıştır sadece. İlk yayınları olan **L'Intruse**, **Intérieur**, **Les Aveugles** adlı oyunlarda bu esrarlı güçlerden biri olan «Ölüm»'ün varlığını duyurmağa çalışır: İnsanı sürekli bir gözetim altında tutan «ölüm»'e karşı çaresiz bir trajik durum dile getirilir. **La Princesse Maleine**'de kraliçe Anne'nin boğazladığı Maleine, **La Mort de Tintagiles**'de «koca demir kapı»'nın arkasında can çekişen Tintagiles, **Les Sept Princesses**'de yedi prensesin en güzeli ve hiç uyanamıyan Ursule, **Pelléas et Mélisande**'da kıskanç koca Golaud'nun öldürdüğü Mélisande, **Aglavaine et Sélysette**'de yaşama gücünü kaybeden Sélysette, görülmeyen baş oyuncu «Ölüm»'ün kurbanlarıdır. Hayatın içine nakşedilmiştir ölüm: «Hayatımıza klavuzluk eden ölümümüzdür ve hayatımızın da ölümden başka ulaşacak bir gayesi yoktur. Ölümümüz, içine hayatımızın akıtıldığı bir kaptır ve şeklimizi veren de ölümdür.»<sup>35</sup>

M. Maeterlinck'in oyun kişileri insan ruhunu yansıtır. Bu nedenle oyunun yapısı gerçek olaylarla gelişirken, anlamı ve özü gerçek olayın ardın-

---

bayağılıktan sıyrılmıştır. Bu nedenle M. Maeterlinck sahnede «büyük serüvenlerin trajikliğinden daha gerçek, daha derin ve gerçek varlığımıza daha uygun» olarak gördüğü bir «tragique quotidien»'i kurmağa çalışır. Fakat ona göre «quotidien», esrarengizliğin maskesi ve öteki yüzü demektir ve sadece onun gözünde, hergünlük sessizlik ve sakinlik içerisinde «varlığın ve sonsuzluğun garip ve sessiz trajedisini» vuku bulmaktadır (M. Maeterlinck, «Le Tragique Quotidien», dans **Le Trésors des Humbles**, Op. cit.,) Bu nedenle onun dramlarında «karanlık ve korku verici harmonie» çıkıp yayılır (M. Maeterlinck, **Théâtre I**, Bkz. «Préface»). **L'Intruse** ve **Intérieur** adlı oyunlarının az çok benzer dekorunda kişileri tehdit eden bir varlık vardır ki görünmeyen varlığı geceyi geçiren aile fertlerini esrarengiz bir şekilde korkutur. Realist kurallara zıt olarak sembolist oyun, istisnai, fantastik, doğaüstü ve maddi gereksinimlere her zaman yabancı bir alem ister. G. Kahn'a göre «tiyatro biçimi ile hayat biçimleri arasında hiç bir bağıntı yoktur» (G. Kahn, «Un théâtre de l'avenir, profession de foi d'un moderniste», dans **la Revue d'Art Moderne**, 15 Septembre 1889, cité par J. Rochez, **Le Symbolisme au Théâtre**. Paris, L'Arche, 1957, s. 48). Çağların sanat zevklerine ve psikolojik havasına uygun olarak sembolistler, gerçek dışı, semboller ve mistisizmle bezeli ideal bir dram anlayışı ortaya atarlar.

(35) Maeterlinck (M.), **Le Trésors des Humbles**, Op. Cit., s. 53.

da saklı olan iç akımla kurulur. Bu bakımdan yazar yeni bir konuşma örgüsü getirir: Duraklama ve sissizlik, kişiler arasındaki konuşmalardan daha çoktur. Gerçek aksiyon sahnenin dışındadır: Kutsalla sonsuzun, kader ile ölümün birleştiği bir yerde. M. Maeterlinck'in mistik bir yazar olmasında «Jésuite»'lerin yönetimindeki bir okulda okumasının payı büyüktür. Kendi dönemindeki yazarların, yaşamın ilkel ve vahşi yanıyle ilgilendiğinden yakınan Maeterlinck şöyle der: «Tiyatroya gittim mi ya aldattılmış bir kocanın karısını öldürdüğünü, bir kadının kıskançlıkla sevgilisini zehirlediğini, bir çocuğun babasından öç aldığını, bir babanın çocuklarını feda ettiğini, çocukların babalarını öldürdüklerini görürüm. Çoğu oyunlarda kral öldürülür, kızlar kirletilir, namuslu adamlar hapse atılırlar. Bütün bunlar yüksek şeylermiş gibi görünür nedense. Oysa bu olayların tümü yapmacık ve maddi şeylerdir, yalnızca kan, gözyaşı ve ölüm.»<sup>36</sup>

M. Maeterlinck'in oyunlarında sonuç hep ölümdür. Tek gerçek olan şey ölümün yok edici gücüdür. Kişi yaşamının başlangıcından sonuna kadar ezici varlığı hissedilen bir ölüm. Maleine, Tintagiles, Ursule, Méliande, Selysette, ve diğerleri önceden ölüme karşı yenilgiyi kabullenmiş ve mücadele gücü olmayan ruhlardır. İnsan duyuları bu esrarengiz gücün yaklaşısını ve varlığını göremeyecek kadar yetersizdir. Üstelik kâinat içerisinde insanın bilgisizliği insanı, ölüme karşı daha da çaresiz kılar.

Yazar, insanlığı «kör» olarak, hiç bir amacı olmadan hep aynı sonuca doğru, yani ölüme doğru yola çıkmış bir kavram olarak kabul eder. *L'Intruse, Les Aveugles, Les Sept Princesses, Pelléas et Méliande, Alladine et Palomides, Intérieur* ve *La Mort de Tintagiles* adlı oyunlar, bilinmeyen güçlerin tutsağı bir insanlığın ve duygularının temsilidir: «Burada insan, görünmeyen ve fatal büyük güçlerin bulunduğu inanır; hiç kimse de onların ne gibi niyetleri olduğunu bilemez, ama sadece dramın espirisi, onların kötü niyetli, bütün davranışlarımıza duyarlı, hayata, barışa, mutluluğa ve gülmeğe düşman olduklarını sezdirir. (...) Aşk, ölüm ve diğer güçler bir çeşit adaletsizlik getirirler ki çekilen acılar - çünkü bu adaletsizlik hiç kimseyi ödüllendirmez -, kaderin oyunlarından başka bir şey değildir.»<sup>37</sup> Tanrı tarafından gönderilmiş güçler değildir bunlar, çünkü acımasız oldukları kadar adaletsizdirler.<sup>38</sup> Burada kader güçlülere olduğu kadar zayıfları, zenginleri olduğu kadar ortahalli kişileri tehdit eder. Maeter-

(36) Pasquier (Alex), *Maurice Maeterlinck*, Op. Cit., s. 214-215.

(37) Maeterlinck (M.), *Théâtre I*, Op. Cit., s. LX (Bkz. «Préface»).

(38) Antik trajedideki Hubris'in de yardımcıları değildir, çünkü antik trajedi bu güçlerle hep mücadele eder: Hubris veyâ Desmesure her zaman bu güçlerin öfkesini üzerine çekmişlerdir. Antik tiyatrodaki güçler atalarının cezalarını çekerler.

linck'in oyunlarında kaderin birbirine paralel iki aksiyonu vardır: Görünen aksiyon ve görülmeyen aksiyon. Sahnede söylenen en anlamlı ve en ma- sum sözler, başka bir âlemde söylenmiş sözlerin yankıları gibidir. İşte ya- zarın oyunlarında ilgiyi çeken bu «*arrière - théâtre*»'dir.<sup>39</sup> Böyle bir izle- nim yaratabilmek için imajlarla pek örgülü olmayan sade bir dil ile basit vasıtalar kullanır.

Eylemlerimizin, özellikle orta halli kişilerin davranışlarının çoğu an- lamsızdır, fakat ölümün yok edici kılıcı altında tamamlanan insan davra- nışlarına trajik anlam veren davranışlar olarak bakılırsa anlamsız olmak- tan çıkarlar. Oturduğumuz bir tepeden, düz bir ovadaki demir yolunda karşılıklı olarak birbirine yaklaşan iki treni seyrediyor olalım: Böyle bir gidiş içerisinde korku ve endişeden uzak yolcuların bir kısmı huzur için- de kırları seyredeler, bir kısmı da kendilerine özgü düşleri içerisinde gü- lümserler ve bir kısmı da anlamsız ve ilgisiz şeylerden söz ederler. Fa- kat karşıdaki öteki tren yolu çoktan kapamıştır ki bu manzara insanın oturduğu tepeden daha iyi görünür. Trenin makinisti de yolun kapatılmış olduğunu görerek düdüğünü öttürür ve frenleri sıkmağa başlar. Fakat ar- tık çok geçtir. Frenlere rağmen tren raylar üzerinde kayar ve çarpışma- nın önüne kimse geçemeyecektir. Felaketi henüz bilmeyen yolcular sade- ce şaşırırlar ve korku dolu davranışların içine düşerler. Hiç bir gücün dur- duramayacağı bu korkunç kader onları ölümün kucağına atar.

Böyle bir tepeye oturmuş olan M. Maeterlinck hergün biraz daha uç- ruma yuvarlanan insan hayatına bir anlam vermeğe, yapılan her hareket- le biraz daha trajikleşen hayata ve onun insan denilen oyuncularını göz- lemeğe çalışır. Bu nedenle onun oyunlarında ilâhî önsezileri olan basit kişiler, yaşlı fakirler, hizmetçiler, çocuklar ve kadınlar çoktur, çünkü bu tür kişileri kaderin kaynaklarına çok yakın ve kaderden gelen belirtileri anlar sanmaktadır. **Les Aveugles** adlı oyunda en çıplak gerçekleri ve ha- yatın en gizli yönlerini bizlere öğreten «kör ihtiyarlar» söz konusudur. Belki bu körlerin bakışları başka bir âleme çevrili oldukları ve bu âlemde de kaderin gizli hazineleri bulunduğu için bu gerçekleri görebilmektedir- ler. **L'Intruse** adlı oyunda ihtiyar büyük babanın gözleri tam iyi görmediği için kaderin belirtilerini diğer kişilerden daha açık olarak görebilmiştir. **Intérieur** adlı oyunda fakir bir ihtiyar, bir felâket haberi getirdiği aileyi dı- şardan sayrederken, içerdekilerin de herkes gibi insan olduğunun farkı- na varır.

Bilinmeyen güçler, yazarın birinci devre oyunlarında «ölüm» biçimin- de ortaya çıkar. Daha sonraki dramlarda «ölüm»ün yerini «aşk» alır, çün-

---

(39). Maeterlinck (M.), Op. Cit., s. XXI.

kü yazara göre «aşk» da insanı felâkete götüren kaderin acımasız bir koldur. Böylece bazen «ölüm», bazen «aşk», bazen de her ikisi birlikte dramlarının baş oyuncusudur. Yazar «ölüm» ve «aşk»'ı kaderin bilinmeyen yönlerini hissettirmek için bir «mesaj» vasıtası olarak seçer: «Masum ama ellerinde olmadan düşman olan kaderler, aşk ve ölümlerin canlıları arasında dolaştırdığı zalim ve acımasız oyunları değiştiremeyen, fakat geleceği tahmin edebilen ihtiyar bilge kişilerin üzgün bakışları altında herkesin felâketi için bazen birleşirler bazen ayrılırlar».<sup>40</sup> Yazar «ölüm»'e ve «aşk»'a kurban vermek suretiyle kaderin etkisini yumuşatmağa çalışır. Ölümün olmadığı yerde aşk olmayacağına göre ölümün belirlediği kurbanları değiştirmek mümkündür. Aşkın birinci planda olduğu oyunlarda kader, aşkı kendine yardımcı seçer. İnsanı dışardan gözetleme yerine aşk vasıtasıyla kader onların arasına gelir yerleşir. Böylece kötülüğün ve yok olmanın mikrobi insanın kalbine girer. Kişiler aşkın filizlendiğini hissedebilirler ama bunun ne olduğunu izahtan mahrumdurlar. Aşkı konu alan dramlarda kesinlikle baş rolü oynayan belirli bir aktör yoktur. Bütün kişiler aşk karşısında aynıdır. Maleine tipi, yazarın düşüncesindeki genç kız ve aşık kadın tipidir: Birdenbire seven ve sonsuza dek sevmeğe devam edecek bir kadın. İkiye bölünmüş ve bir yarısı diğer yarısını arayan platonik bir aşk. İki yarı karşılaşıncaya birbirlerine kaynaması bir anda olur ve hiç bir şey de onları ayıramaz. Maleine ile Hjalmar'ın, Mélisande ile Pelléas'ın Alladine ile Palomides'in ve Aglavaine ile Méléandre'in ilk karşılaşmalarındaki gibi, «depuis quand m'aimes-tu? — «Depuis le premier jour... depuis que je t'ai vu» olarak şema hep aynıdır.

Ölümün getirdiği kader ile aşkın getirdiği kader arasında pek fark yoktur. Çünkü her ikisi de insanın kapısını bir kez çalar ve kurbanları arasında ayırım yapmaz. Golaud nereden geldiğini bilmediği bir kıza rastlar; ona hemen aşık olur ve onunla evlenir. Pelléas ile ilk defa göz göze gelen Mélisande, kendisinin de hissettiği bir aşkı Pelléas'a da hissettirir. Astolaine ruhunda sevdiği ve saydığı kadınların en iyisine sahibolan Palomides, Yunanlı bir esire Aladine için ona ihanet eder. Fakat her üçü de birbirlerinin acılarını paylaşmasını bilmişlerdir, çünkü kimse bu acılardan sorumlu değildir ve onlardan ötürü de kimseyi suçlamak gerekmez.

Çocuklar da, hiç bir şey anlamadıkları anlarda bile esrarengiz ve bazı şeyleri bildiren sözler söylerler. **La Princesse Maleine**'de Allan, **Pelléas et Melisande**'de Yniold, **Aglavaine et Sélysette**'de Yssleine, **La Mort de Tintagiles**'de Tintagiles bu tip çocuklardır. Bu çocuklardan çoğunun yüzlerinde bir solgunluk, davranışlarında bir keder vardır.

---

(40) Id, *Ibid.*, s. III, (Bakz. «Préface»).

Maleine, Mélisande, Astolaine gibi son derece güzel ve merhametli narin kadınlar önce aşkın sonra felâketin kurbanlarıdır. Bu kadınların hepsi, **Les Sept Princesses** adlı oyunda Marcellus'ün uyur bulunduğu prenseslere benzer. Mélisande'in nereden geldiği bilinmez. Geldiği yerde mutsuz olmuştur ama bu yerin adını söylemeyi reddeder. Yûnanlı esire Alaladine, Sélysette, veyâ Aglavaine için de aynı şey söz konusudur.

İnsanların tamamlamak zorunda olduğu davranışlardan başka Kader'in başka belirtileri de vardır: **La Princesse Maleine**'deki fırtınalar, şimşekler ve kara bulutlar. Korkunç bir olayın olacağına yakın, eskiden İsa'nın veyâ Cesar'ın ölümlerine yakın olduğu gibi, dış tabiat baştanbaca hareketlenmeğe başlar. Kuğular kaçışır, ama biri bilinmeyen bir nedenle düşer ölür. İşte bu düşüp ölen kuğu Maleine'nin ruhudur. Kanatlarıyla Sélysette'in kulesine çarpan garip yeşil kuş, Sélysette'e yaklaşan ölümün kendisidir. Alladine, en sevdiği kuzusunun akıntıya kapılmasına engel olmaz. **L'Intruse**'de olduğu gibi Les **Aveugles**'de de gece kuşları kaçışır ve yapraklar düşer. Bilinmeyen eller kapıları vurur. Maeterlinck'in ilk oyunlarında bu yöntem çok rastlanır ve biraz da aşırılaştırılır. **La Princesse Maleine**'deki kral Hjalmar'ın «Ah! Burada bütün kapılar çalınıyor, artık artık kapılara vurulsun istemiyorum» sözlerine diğer piyeslerde de rastlamak mümkündür. Sanki Maeterlinck bu çocuksu korkuları bu dramlarda toplamış gibidir. Dışarıda inleyen ve kapılardan giren rüzgâr perdeleri kimıldatarak onlara korkunç bir biçim verir. Sanki Maeterlinck, sisli Flaman gecelerinde «esrareniz ayak sesleri» dinler gibidir.

### **Qui s'en allaient à la rencontre**

**De je ne savais quoi d'obscur et de triste, lâ-bas.<sup>(41)</sup>**

Bu dramlardaki kişilerin hepsinin yaşamlarına bakıldığında, mutlu bir yıldızla bağlı olan bazıları kendilerine özgü bir çeşit mutluluk yaratırlar; çoğunluğu teşkil eden diğerleri ise kötü kaderlerinin etkisinde önlerine çıkan her yol kavşağında kaderin bir tuzağı ile karşılaşır. Mutlu anlarda insanı tehdit eden tehlikeler göz önüne getirildiğinde, «Ölüm ve Aşk tiyatrosu» diye adlandırdığımız bu dramlarda yazar salt gerçek ile karşı karşıyadır. Her yönde insanı saran, ezen büyük sırların varlığını hissettirmeğe yardımcı olmak istemiştir. İlk olarak bu sırların kendisini dramlarının gerçek kahramanı yapmasını bilmiştir. Anlatılması imkansız olanı ve «sessizliği» ifade etmesini bilmiştir.

---

(41) **Toute La Flandre, Les Tendresses premières, Bruxelles, Deman, 1904, (Poeme intitulé «Les Bas»), s. 21.**





## SARRASINE

Doç. Dr. Muharrem ŞEN\*

Yüz kadar roman ve hikâyeden oluşan **İnsanlık Komedyası'nın Paris Hayatı Schneleri** bölümünde yer alan **Sarrasine**, her ne kadar Honoré de Balzac'ın en tanınmış veya en çok okunan eserlerinden biri değilse de, gerek «usta bir elden çıkmış yapısı» ve gerekse «tuhaf konusu»<sup>1</sup> ile oldukça ilginçtir. Hakkında Roland Barthes'ın 278 sayfalık bir kitap<sup>2</sup> yazdığı, 20. yüzyılın büyük romancısı Marcel Proust'un ölümsüz bir eser olarak gördüğü<sup>3</sup> aşağı yukarı 30 sayfalık bu hikâye 1830 yılında yayımlanmıştır. Birinci şahısta yazılan hikâyenin konusu kısaca şöyledir:

Adını bilmediğimiz, hiç bir zaman da öğrenemeyeceğimiz Anlatıcı - Roland Barthes'a göre hikâyenin kahramanı - bir akşam vakti, Kont ve Kontes Lanty'lerde düzenlenen baloda davetli olarak bulunmaktadır. Vakit geceyarısı olmuştur. Anlatıcı davetlilerin bulunduğu salonun pencerelerinden birinin aralığına oturmuş bir yandan salonu diğer yandan da dışarıyı seyretmektedir. Dışarıda kar vardır. Karlarla örtülü ağaçlar beyaz örtüleriyle «kefenlerine iyi bürünmemiş hayaletlere» benzemekte, o ünlü «Ölümler Dansı»nı hatırlatmaktadır. Salonda ise dans edilmektedir; bu dans «Canlılar Dansı»dır. Dışarı ölümün, içeri hayatın simgesidir. Böyle bir ortamda Anlatıcı kendisini hayat ile ölüm arasında hissetmekte ve bize bu iki gerçeği anlatmak istemektedir.

Biribirine zıt, ancak sıkı sıkıya bağımlı bu iki gerçeğin ilginç açıklamasından sonra Anlatıcı salondaki bazı davetlilerin konuşmalarını nakleder; konuşmanın konusu Lanty'lerin zenginliğinin nereden kaynaklandığıdır. Lanty'lerin nasıl milyoner olduğunu kimse bilmemektedir.

---

(\*) Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

(1) Bk. Albert Béguin, **Balzac lu et relu**, Seuil, Paris, 1965, s. 239.

(2) Roland Barthes, **S.Z.**, Seuil, Paris, 1970.

(3) **Sodome et Gomorrhe**, Pléiade, II, s. 1052.

Bu esrarengiz ailenin Marianina adında güzel bir kızı, Filippo adında yakışıklı bir oğlu vardır. Kont Lanty çok çirkin biridir, Kontes Lanty ise çok güzeldir. Marianina ve Filippo her bakımdan annelerine çekmişlerdir.

Sesi çok güzel olan Marianina salonda şarkı söylemeye başlamıştır. Bu sırada salona garip bir adam girer. Yanına yaklaştığı kadınları üsütüp titretecek kadar çirkin ve iğrenç olan bu adamı salona çeken Mariannina'nın güzel sesidir. Salondaki bütün davetliler yaşlı bir insandan başka biri olmayan bu çirkin adamdan söz etmeye başlarlar; esrarengiz yaşlıyı davetlilerin konuşma tarzları daha da esrarengizleştirir.

Anlatıcının yanına Kontes Lanty'nin davetine beraber getirdiği genç kadın gelir. Herkesin bir öcü gibi gördüğü esrarengiz ihtiyar, adının Rochefilde, kendisinin de Markiz olduğunu ancak hikâyenin sonlarına doğru öğrenebileceğimiz bu genç kadının peşinden gelip yanına oturur. Markiz yaşlı adamı yanında görünce korkudan kuvvetle Anlatıcı'nın elini sıkar, ihtiyarın mezarlık koktuğunu söyleyerek Anlatıcı'yı salonun dışına, küçük bir süslenme odasına sürükler. Korkudan titreyen Markiz kendini orada bulunan bir divanın üzerine atar. Odada Adonis'i temsil eden güzel bir tablo bulunmaktadır. Tablo Markiz'in çok hoşuna gitmiştir. Anlatıcı, bukadar güzellikte bir erkeğin mevcut olup olamayacağını soran Markiz'e, tablodaki Adonis'in Kontes de Lanty'nin bir yakınıni temsil ettiğini söylerse de, kim olduğunu, Markiz'in öğrenmek istemesine rağmen söylemez.

Bu sırada Anlatıcı ve Markiz de Rochefilde, buldukları odadan çirkin adam ile Marianina'yı koridordaki bir odanın önünde bir arada görürler. Çirkin ihtiyar parmağındaki değerli yüzüklerden bir tanesini çıkararak Marianina'nın göğsüne sokar. Marianina sevinç içerisinde, koşarak salona geri döner. Bu olay Markiz'i daha da meraklandırmıştır: kimdir bu iğrenç yaratık? Balzac'ın adını koymadığı Anlatıcı bu sırrı Markiz'e açıklayacaktır, ancak bir şartı vardır: çirkin ihtiyarın hikâyesini Markiz'in evinde, Markiz'in dizleri dibinde anlatacaktır. Markiz de Rochefilde biraz nazlansa da Anlatıcı'nın teklifini kabul eder. Ertesi günü Anlatıcı, Markiz'in evinde, onun dizleri dibinde, herkesi ürperten, korkutan, tiksindiren bu ihtiyarın hikâyesini anlatmaya başlar.

Bir yargıcın Sarrasine adında, heykeltraş olan çirkin bir oğlu vardır. Sarrasine mesleği gereği Roma'ya gider. Argentina Tiyatrosu'nda başrolü oynayan Zambinella adında güzel bir kadına aşık olur. Aşık olduğu kadını görmek için her akşam tiyatroya gitmektedir. Bir akşam yanına yaşlı bir kadın gelir, isterse onu Zambinella ile tanıştırabileceğini söyler. Sarrasine, tiyatrodaki gösteri tamamlanınca yaşlı kadınla buluşarak Zambinella ve arkadaşlarının eğlenmekte oldukları bir eve gider, Zambinella

ile tanışır. Kısa bir müddet sonra Zambinella'ya aşkını ilân ederse de, Zambinella kabul etmez. Sabaha doğru orada bulunanlardan birinin teklifi üzerine hep birlikte Ludovisi villasına giderler. Sarrasine durmadan aşkından söz etmekte, Zambinella ise böyle bir aşkın imkânsız olduğunu belirtmektedir. Bir ara Zambinella Sarrasine'e kadın olmadığını ima etmek isterse de, Sarrasine inanmaz. Roma'ya dönüşlerinde birbirlerinden ayrılırlar. Sarrasine evine dönerken Zambinella'yı düşünür. Bütün gününü Zambinella'yı kaçırma planı ile geçirir. Zambinella'nın oturduğu yeri öğrenmeye çalışırken, Büyükelçi'nin kendisini akşam evinde verilecek konsere davet ettiğini, Zambinella'nın da bu konserde şarkı söyleyeceğini öğrenir.

Sarrasine Büyükelçi'nin evine geldiğinde Zambinella şarkı söylemektedir. Fakat erkek kılığındadır. Sarrasine yanında oturan yaşlı senyöre, davetliler arasında din adamlarının bulunduğunu, Zambinella'nın bu sebeple erkek kılığına girmiş olabileceğini söyler. Yaşlı senyör, Zambinella'nın bir erkek olduğunu ve sahneye devamlı olarak kadın rolünde çıktığını belirtir. Sarrasine inanmak istemez, hiçbir şey söylemeden dışarı çıkar.

Gece yarısına doğru birkaç kişinin yardımı ile Zambinella'yı atölyesine kaçırrı, gerçeği öğrenmek ister. Zambinella bir kastradır,<sup>4</sup> arkadaşlarının arzusu üzerine Sarrasine ile alay etmek istemiştir. Gerçeği öğrenen Sarrasine eline bir çekiç alarak, öfkeyle daha önce yapmış olduğu Zambinella heykeline doğru fırlatır, ancak isabet ettiremez. Kılıcını çekerek Zambinella'nın üzerine yürür. Onu öldürmek istemektedir. Tam bu sırada, Zambinella'nın kaçırıldığını öğrenen üç koruyucusu içeriye girerler ve Sarrasine'ı öldürürler.

Anlatıcı, hâlâ Sarrasine hikâyesi ile yaşlı adam arasında bir bağlantı kuramayan Markiz'e, dün gördükleri Adonis tablosunun Zambinella heykelinden esinlenerek yapıldığını, herkesi iğrendiren, korkutan ihtiyarın Marianina'nın annesinin dayısı ve Sarrasine'in aşık olduğu Zambinella olduğunu, Lanty'lerin servetinin de Zambinella'dan kaynaklandığını söyleyince Markiz de Rochefilde oldukça şaşırır. Anlatılanlardan oldukça etkilenmiş görünen Markiz, bu konuda artık daha fazla bir şey dinlemek istemediğini belirtir. Dinledikleri onu hayattan, sevgi ve tutkularдан tiksindirmiştir. Markiz'in Paris hakkındaki karamsar sözleriyle hikâye son erer: Markiz'e göre Paris öyle bir şehirdir ki, bu şehirde yok yoktur; her

---

(4) Kastrat (castrat) iğdiş edilmiş oğlan anlamındadır. Eskiden İtalya'da kadınlar sahneye çıkmadıklarından, kadın rollerine kastralar çıkardı ve sesleri kalınlaşmasını diye iğdiş edilirdi.

türlü çirkeflik, her türlü ahlâksızlık, her türlü bayağılık burada yuvalanmıştır. Paris'te her şey vardır, ancak her şeyin bulunduğu bu kentte bulunmayan tek şey, fazilettir.

Görüldüğü gibi **Sarrasine**'de iki hikâyeye anlatılmaktadır. Adını bilmediğimiz Anlatıcı, Markiz de Rochefilde'i Kontes Lanty'nin evindeki baloya götürür. Bir ara salona çok çirkin bir ihtiyar girer ve herkesi dehşete düşürür. Markiz bu yaşlı adamın kim olduğunu öğrenmek ister. Anlatıcı Markiz kendisini evine kabul ederse ihtiyarın sırrını açıklayacaktır. Markiz teklifi kabul eder, Anlatıcı da hikâyeyi sonuna kadar anlatır. Bu birinci hikâyedir. Zambinella veya Sarrasine hikâyesi diye de adlandırabileceğimiz kastro hikâyesi ikinci hikâyeyi teşkil eder. Birinci hikâyeye, yani Antlaşma hikâyesine, kastro hikâyesini içine almaktadır. Hikâyeye içinde hikâyeye mi vardır ve kastro hikâyesi asıl hikâyeye değil de ikinci hikâyeye midir? Roland Barthes'a göre **Sarrasine** her şeyden önce bir «Antlaşma hikâyesidir».<sup>5</sup> Ancak aşağıda belirteceğimiz sebeplerden Roland Barthes'in fikrini paylaşmak imkânsızdır.

Roland Barthes'a göre hikâyenin başlığı bir soru ortaya koymaktadır: «**Sarrasine**, neyin nesidir? Bir cins isim midir? Bir özel isim midir? Bir erkek midir? Bir kadın mıdır? Bu sorunun cevabı çok geç verilecektir.»<sup>6</sup>

Hikâyenin başlığının açtığı bu ilk sorudan hemen sonra, karşımıza bir ikinci soru çıkacaktır: Etrafındakileri korkutan, iğrendiren bu yaşlı adam kimdir? Bu sorunun cevabını, yani, onun Zambinella olduğunu ancak hikâyenin sonunda öğrenebileceğiz.

Karşımıza çıkacak sorular bitmemiştir. Markiz'e anlatılan kastro hikâyesinin daha başında kendi kendimize bu yaşlı adamın Sarrasine olup olmadığını sorarız. Okuyucu bu soruyu hikâyenin sonuna kadar kendi kendine sormaya devam edecektir. Şüphesiz ikinci kısmın, yani ikinci hikâyenin başında Sarrasine'in bir heykeltraş olduğu öğrenilir, ancak henüz yaşlı adamın Sarrasine olup olmadığı, kim olduğu bilinemez. Balzac hikâyeye boyunca okuyucunun merakını uyandırmaya çalışacaktır. Hikâyenin başlığının açmış olduğu soru da en son sayfaya kadar cevapsız kalacaktır. Bütün bu soru ve cevaplarını aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür :

1. soru: Sarrasine Kimdir? (Başlık)
2. soru: Yaşlı adam kimdir?(Eserin ilk satırları)

---

(5) Bk. A.g.e., s. 140

(6) Aynı eser, s. 24

1. cevap: Sarrasine bir yargıcın oğludur ve heykeltraştır (ikinci hikâyenin başı)

3. soru: Sarrasine yaşlı adam mıdır? (ikinci hikâyenin başı)

3. cevap: Sarrasine yaşlı adam değildir (Eserin sonu)

2. cevap: Yaşlı adam Zambinella'dır (eserin sonu)

Gördüğümüz gibi hikâyenin açtığı bütün soru ve cevaplar Sarrasine ve Zambinella ile ilgilidir. Bu da bize Markiz'e anlatılan hikâyenin asıl hikâye olduğunu göstermektedir. Şüphesiz hikâye başka sorular da ortaya koymaktadır: «Ben» diyen Anlatıcı kimdir? Anlatıcı hikâyesini bitirdikten sonra Markiz ile ne yapacaktır? Ancak bütün bu sorular ikinci planda kalmaktadır. Öyleyse Roland Barthes'ın iddia ettiği gibi antlaşma hikâyesi asıl hikâye değildir. Asıl hikâye, çok açık bir şekilde görüldüğü gibi Sarrasine veya Zambinella, bir başka deyimle kastra hikâyesidir.

Anlatılan hikâye ister «antlaşma», ister «kastra» hikâyesi olsun, asıl konu Paris'tir. **Sarrasine**'in **Paris Hayatı Sahneleri** bölümünde yer alması rastgele değildir. Balzac bu hikâye ile Paris'ten bir sahne daha sergilemek, Paris'in bir gerçeğini daha, yani yüksek sosyetedeki para babalarının servetlerini hangi kötü yolla elde ettiklerini göstermek istemiştir. Hikâyenin sonunda Markiz de Rochefilde'in Paris konusunda söylediği şu sözler asıl konunun ne olduğunu açık bir şekilde göstermektedir:

«Paris çok misafirperver bir yer; utanç verici yollarla elde edilen servetlere, kan dökerek elde edilen servetlere, her şeye, herkese kucak açıyor. Cinayet ve alçaklığın sığınma hakkı var; bu şehirde yeri olmayan tek şey ise fazilet.»

Gördüğümüz gibi Balzac Paris konusunda oldukça karamsar. Balzac'ın Paris konusundaki karamsarlığı yalnız **Sarrasine**'de değil, Paris'i konu alan diğer bütün eserlerinde karşımıza çıkar. **Sarrasine**'in son satırlarını teşkil eden Markiz de Rochefilde'in sözleri, **Goriot Baba**'nın son sayfalarını hatırlatıyor. Paris Sosyetesini, «insanın ayağını daldırdığında boğazına kadar gömüldüğü bir çamur deryası» olarak gören<sup>7</sup> Eugène de Rastignac'ın Goriot Baba'nın mezarı başında Paris'e meydan okuyuşu, Markiz de Rochefilde'in Paris hakkında söylediklerini adeta tasdik eder gibi:

«Rastignac yalnız kalınca, mezarlığın yukarı tarafına doğru bir kaç adım gitti ve Seine nehrinin iki kıyısı boyunca kıvrılarak uzanan, ışıkların parıldamaya başladığı Paris'i gördü. Vendôme meydanındaki sütunla

(7) Bk. **Le Père Goriot**, Classiques Garnier, 1961, s. 272.

invalides'in kubbesi arasındaki yere adeta hırsla baktı; içine girmek istediği yüksek sosyete burada yaşamaktaydı. Bu uğultulu arı kovanına önceden balını emer gibi görünen bir bakış fırlatarak şu tehditkâr sözleri söyledi: 'şimdi ikimiz baş başa kaldık, görüşeceğiz!'

Ve Sosyete'ye karşı açtığı savaşın ilk harekâtı olarak Madame de Nucingen'in evine yemeğe gitti.»<sup>8</sup>

**Goriot Baba**'da paranın önemli bir rolü var. Bu romanda, İhtilal döneminde normal fiatla satın aldığı unları on misli fiatla satarak elde ettiği servetin hepsini iki kızı için harcayan bir babanın, berbat bir pansiyonda bir «köpek gibi» ölüşü anlatılıyor. **Goriot Baba**'da anlatılan şüphesiz bir babanın dramıdır; ancak bu dramla birlikte servetlerin hangi yollarla elde edildiği, paranın bir toplumdaki rolü sergilenmektedir. **Sarrasine**'de de durum pek farklı değildir; asıl söz konusu olan Lanty'lerin servetin nereden kaynaklandığıdır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki para konusu, sadece **Goriot Baba** veya **Sarrasine**'de değil, **İnsanlık Komedyası**'nı oluşturan bütün romanlarda önemli bir yer tutmaktadır. Öyle ki **İnsanlık Komedyası**'ndan para konusu çıkarılıp atılsa, bu büyük eserin büyüklüğünden hiç bir şey kalmaz, bir hiç olurdu. «**İnsanlık Komedyası**, kanın yerine paranın dolaştığı bir vücuttur»<sup>9</sup> diyen André Wurmser çok haklı görünüyor.

Gördüğümüz gibi **Sarrasine** konu itibarı ile **İnsanlık Komedyası**'na sıkı sıkıya bağlı bir eser. Biraz da eserin yapısı üzerinde duralım.

**Sarrasine**'in daha ilk sayfasında, Balzac'ın bütün romanlarında israrla üzerinde durduğu<sup>10</sup> karşıtlık problemi ile karşı karşıya kalıyoruz. **Kayıbolmuş Hayatlar**'de Claude Vignon'un ağzıyla, «gerçekten de edebiyata hayat veren karşıtlıktır»<sup>11</sup> diyen Balzac, hikâyesine dışarı ile içerinin, soğuk ile sıcak, ölüm ile hayatın karşılaştırılması ile başlıyor:

«En gürültülü patırtılı şenliklerin ortasında, herkesin, hatta en havai birinin dahi kapılabileceği derin hülyalardan birine dalmıştım. Elysée-Bourbon Sarayı'nın saati gece yarısını haber veriyordu. Oturduğum pencerenin aralığından (...), akşamı geçirmekte olduğum evin bahçesini rahatça seyredebiliyordum. Yer yer karla örtülü ağaçlar, ayın çok az aydınlattığı bulutlu bir havada güçlkle farkediliyordu. Bu tuhaf ortamda ağaçlar, ünlü Ölüler Dansı'nın muhteşem tasvirinde olduğu gibi, biraz o ke-

(8) Aynı eser, s. 309.

(9) Bk. André Wurmser, **La Comédie inhumaine**, Gallimard, Paris, 1970, s. 102

(10) Bk. Maurice Bardèche, **Balzac Romancier**, Plon, Paris, 1950, s. 388

(11) **Illusions perdues**, Pléiade, s. 475

fenlerine kötü sarılmış hayaletleri andırıyordu. Sonra diğer tarafıma dönünce, canlılar dansına hayran olmamam imkânsızdı. Altın ve gümüş bölmeleri, mumların aydınlattığı ışıl ışıl avizeleri ile muhteşem bir salonda bu! Elmaslarıyla göz kamaştıran (...), Paris'in en güzel, en zengin, en asil, en gösterişli kadınları bu salonda kaynaşıp coşuyor, oradan oraya gidip geliyordu...»

Eser başından sonuna kadar buna benzer karşıtlıklarla dolu. Çirkin Kont ile güzel karısı, o muhteşem salonun ortasındaki herkesi ürperten, tiksindiren korkunç ihtiyar bu karşıtlıklardan bir kaçı. Hikâyede aynı kişi bile karşımıza farklı kişiler olarak çıkmaktadır: Zambinella hem erkek, hem de kadın rolündedir; Sarrasine'in aşık olduğu, günlerce peşinden gittiği, uğrunda canını verdiği Zambinella'dan Lanty'lerin salonundaki davetliler iğrenmekte ve kaçmaktadırlar. Hikâyenin başındaki ölüm/hayat karşıtlığı adeta Zambinella'yı simgelemektedir. Ayrıca gençliğinde oldukça güzel olan Zambinella'nın yaşlılığında karşımıza korkunç biri olarak çıkması zamanın insan üzerindeki yıpratıcı etkisini göstermekte ve Proust'un **Kaybolmuş Zaman Peşinde** adlı eserinin sonunda kahramanların yaşlanmış kişiler olarak birer birer karşımıza çıkmasını hatırlatmaktadır. Bu konuda Marcel Proust'un **Sarrasine**'den esinlendiği muhakkak.<sup>12</sup>

Balzac'ın eserlerinde karşıtlıkların bu kadar önemli bir yer işgâl etmesi, şüphesiz Balzac'ın her şeyin karşıtı ile daha iyi anlaşıldığı prensibine inanmasından ileri geliyor. Ancak karşıtlıkların Balzac'ın eserlerinde önemli bir rolü daha var: eserdeki dinamizmi, hareketi ve canlılığı sağlıyor.<sup>13</sup>

Gördüğümüz gibi **Sarrasine** iki ayrı hikâyeden oluşuyor. Acaba Balzac, iki ayrı hikâyeden oluşan bu eserde, bu küçük hikâyesinde o ünlü üçlü kompozisyonunu uygulayabilmiş midir? Önce Edebiyat tarihine «Balzac kompozisyonu» olarak geçen bu üçlü kompozisyondan çok kısa bir şekilde bahsetmek yerinde olacak.

Walter Scott ve trajedinin etkisinde kalan Balzac, romanlarını - bazı kısa hikâyeleri bir yana - hemen hemen daima üç bölümde yazar: Serim, düğüm ve çözüm (Exposition, noeud et dénouement).

Serim bölümü romanın bir çeşit giriş bölümüdür, hazırlık bölümüdür.

---

(12) Bk. Albert Béguin, **Aynı eser**, s. 242.

(13) Bk. José-Louis Diaz, Balzac-oxymore : logique balzacienne de la contraction, **Revue des Sciences Humaines**, No 175, juillet-septembre, 1979, s. 34, 39.



Statik olan bu bölümde<sup>14</sup> her hangi bir olay geçmez. Balzac hiç acele etmeden, yavaş yavaş, okuyucuyu anlatacağı olaya hazırlamak amacıyla, olayın geçeceği yeri, olayın kahramanlarını titizlikle, önem sırasına göre tasvir eder, çevre ve kişilerle ilgili mümkün olan bütün bilgileri - gerektiğinde geriye dönüş tekniğini kullanarak - verir. Romanın başında yapılan bu tasvirler romanı güzelleştirmek için, yani bir süs olarak değil, ileride anlatılacak olaylara ışık tutması için yapılmıştır. Balzac'ın amacı okuyucuyu olaylara hazırlamaktır. Ona göre çevre ile o çevrede yaşayan kişi arasında sıkı bir ilişki vardır. Çevrenin kişiye, kişinin çevreye etkisi oldukça büyüktür. Bu nedenle eşya Balzac'ın romanlarında önemli bir rol oynar; o, sahibini yansıtan bir çeşit aynadır. Alain Robbe-Grillet'in söylediği gibi, Balzac'ın eserlerinde «kişinin üzerindeki basit bir yelek bile, bu kişinin karakteri, onun sosyal pozisyonudur».<sup>15</sup> Bu nedenle kişinin yaşadığı yer, eşyaları en küçük ayrıntılarına kadar tasvir edilerek bize olayın kahramanları ve geçeceği yer hakkında bir ön bilgi verilir. Balzac için bu ön bilgiler, ilerideki olayları anlamamız için önemli ve gereklidir.

Romanın en dramatik bölümü olan ikinci bölümde, yani düğüm bölümünde, olaylar hızla gelişir. Okuyucu ikinci bölümü okudukça okuduklarını birinci bölümle birleştirecek ve olayları daha iyi kavrayacaktır. Bu bölüm genelde romanın en uzun bölümüdür.

Üçüncü bölüm sonuç, yani çözüm bölümüdür. Bu bölümde olaylar birdenbire hızlanır ve sonuçlanır. En kısa bölüm olan son bölüm çoğu kez bir kaç sayfayı geçmez. «Balzac kompozisyonu» bize, yavaştan başlayıp gittikçe hızlanan ve finale yaklaştıkça daha hızlı koşabilme için var gücünü harcayan bir uzun mesafe koşucusunu hatırlatıyor.

**Sarrasine** için farklı bir kompozisyon şekli düşünmek yanlış olur. Bu hikâyede de «uzun bir hazırlık bölümü, yavaş yavaş düğümlenen bir konu» vardır ve «sonuç şaşırtıcı bir biçimde bağlanmaktadır.»<sup>16</sup> Ancak giriş bölümü Balzac'ın diğer eserlerinde olduğu kadar statik değildir, bazı uzun tasvirlerle rağmen dinamiklidir; ancak bütün dinamikliğine rağmen bu bölüm bir serim, bir hazırlık bölümüdür, bu bölümde Balzac bizi Zambinella hikâyesine hazırlamaktadır. İkinci bölüm Sarrasine ile Zambinella arasında geçen olayların anlatıldığı bölümdür ve hikâyenin en dramatik bölümüdür. Son bölüm korkunç ihtiyarın kim olduğunu öğrendiğimiz kısımlardır ve yine diğer eserlerde olduğu gibi oldukça kısadır.

---

(14) Bk. Ramon Fernandez, **Balzac ou l'envers de la création romanesque**, Bernard Grasset, Paris, 1980, s. 172 ve devamı.

(15) Alain Robbe-Grillet, **Pour un Nouveau Roman**, Gallimard, Paris, 1963, s. 151

(16) Marcel Proust, **Contre Sainte-Beuve**, Pléiade, s. 289

Farklı devirlerde geçen iki ayrı olayın anlatıldığı bu hikâyede bütünlük nasıl sağlanmıştır? Bilindiği gibi bütünlük kavramı **İnsanlık Komedyası'nın** temel taşıdır. Bir yandan Geoffroy Saint - Hilaire, Buffon, Bonnet, Leibnitz gibi natüralistlerin, diğer yandan Swedenborg, Saint - Martin gibi mistiklerin etkisi altında kalan Balzac, her şeyin birbirine bağımlı olduğu veya her şeyin bir bütüne bağlı olduğu tezinden hareketle, yazdığı romanlara kendi imzasını atmaya başladıktan 13 yıl gibi bir zaman sonra, romanlarını genel bir başlık altında toplamış bütünleştirmiştir. Bizzat Balzac'ın kendisi, romanlarının her birinin **İnsanlık Komedyası'nın** birer bölümü olduğunu belirtmiştir. Gerçekten de Balzac'ın hangi eserini ele alırsak alalım, tabii takma isimlerle yazdığı ilk eserleri hariç, bu eserin **İnsanlık Komedyası'nın** bir bölümü, gerekli bir parçası olduğunu görürüz. Çoğu eleştirmenler Balzac'ı gerçekten anlamak için bütünü, yani **İnsanlık Komedyası'ndaki** bütün romanları incelemek gerektiğini belirtmektedirler. Bu konuda haksız da değildirler. Balzac'ın bir tek eserini incelemekle Balzac hakkında bir hükme varmak gerçekten zordur.

**Sarrasine** de bütüne, yani **İnsanlık Komedyası'na** sistemli bir şekilde bağlanmıştır. Balzac eserlerindeki bütünlüğü bir yandan işlediği konularla - özellikle para konusuyla -, diğer yandan da bizzat kendisinin «kişilerin dönüşümü» veya «kişilerin tekrar ortaya çıkışı» diye adlandırdığı sistemle, yani bir romanın kahramanının bir başka romanda yeniden ortaya çıkışı, olaylara karışması ile sağlamıştır. Aynı sistem, aynı yöntem **Sarrasine'de** de kullanılmıştır. **Sarrasine'de** zaman zaman **İnsanlık Komedyası'nın** önemli şahıslarının isimlerinin kullanıldığını görürüz. Örnek olarak, Lanty'lerin zenginliği anlatılmak istenirken M. de Nucingen ve M. de Gondreville'in zenginlikleri ile karşılaştırılmıştır. **İnsanlık Komedyası'nın** bu ünlü kişilerinin aslında **Sarrasine'de** önemli hiç bir rolü yoktur. Onların isimleri **Sarrasine'i** **İnsanlık Komedyası'na** bağlamak için kullanılmıştır. Balzac'ın eserlerinde konu bütünlüğünü sağlayan para konusu da **Sarrasine'in** hemen hemen asıl konusunu teşkil etmektedir.

Eserin içindeki bütünlüğün sağlanış şekli de kayda değerdir. **Sarrasine** hem birinci şahısla, hem de üçüncü şahısla anlatılmıştır. Antlaşma hikâyesinde birinci şahıs, kastro hikâyesinde üçüncü şahıs kullanılmıştır. Fakat Balzac'ın kastro hikâyesini anlatmak için kullandığı «O», «ben» diyen Anlatıcı tarafından kullanılmaktadır. Öyleyse bu «O», «Ben»in «O» su, Anlatıcının «O» sudur ve hikâyenin bütünlüğünü bozmamaktadır.

**Sarrasine'de** anlatılan iki hikâye arasında önemli bir zaman farkı vardır. Kastro hikâyesini, yani yaşlı ihtiyarın hikâyesini anlatan Anlatıcı 19. yüzyılda yaşamaktadır, oysa anlattığı hikâye 18. yüzyılda geçmiştir. **Sarrasine'de** bu iki farklı zaman, yani şimdiki zamanla geçmiş zaman, «farklı

devirlerin lavlarının birbiriyle karıştığı bir toprakta olduğu gibi»,<sup>17</sup> ustaca biribiri içine sokulmuş, ustaca kaynaştırılmış, böylece hikâyenin bütünlüğü sağlanmıştır. Üçüncü şahısta anlatılan kastro hikâyesinde Anlatıcı da dinleyici de sahneden çekilmiş gibi görünürse de her ikisi de devam'ı sahnededirler. Markiz zaman zaman Anlatıcı'nın sözünü keserek ona sorular sormakta, böylece Anlatıcının «ben» inin yeniden ortaya çıkmasını, dolayısıyla da birinci hikâye ile ikinci hikâye arasındaki bütünlüğü, geçmiş zamanın şimdiki zaman olmasını sağlamaktadır.

Hikâyede kullanılan «ben», bir yandan eserin bütünlüğünü sağlamakta, diğer yandan Balzac'ı tanrısal - yazar olmaktan uzaklaştırmaktadır. **Sarrasine**'de Anlatıcı, Proust'da olduğu gibi, yalnızca gördüğünü ve duyduğunu anlatacaktır. Şüphesiz bir romanda her şeyi anlatan aslında, bir kişidir, yani yazardır; ancak böyle bir metodla, yani yalnızca gördüğünü ve duyduğunu anlatarak daha gerçekçi daha inandırıcı olacaktır. Niçin **Sarrasine**'deki Anlatıcı pencerenin aralığında oturmaktadır? Şüphesiz onun pencerenin aralığında oturması bir raslantı değildir. Yazar onu oraya dışarıya ve içeriye aynı anda anlatırabilmek için oturtmuştur. **Sarrasine** bize bu yönüyle Marcel Proust'u hatırlatmaktadır. Proust'da olduğu gibi bütün olay Anlatıcı'nın etrafında oluşacak, olaylar onun gözüyle nakledilecektir.<sup>18</sup> **Sarrasine**'in Anlatıcısı, aralarında Lanty'lerin zenginliğini konuşan iki kişinin konuşmasını şu şekilde nakletmekte:

«— Monsieur de Lanty bu oteli alalı çok olmadı değil mi?

— Çok oluyor. Mareşal de Carigliano bu oteli ona satalı neredeyse on yıl olacak...

— Ya, demek öyle!

— Bu adamların çok büyük bir serveti olması gerek, değil mi?

— Öyle olmalı.

— Ne eğlence! Görülmemiş bir lüks var bu salonda.

— Lanty'ler Monsieur de Nucingen veya Monsieur de Gondreville kadar zengin midirler acaba?

---

(17) Proust, **Contre Sainte - Beuve**, Pléiade, s. 289.

(18) **Guermantes'in Senti**'nde, operada bulunduğu yerden hem sahneyi, hem Madame de Guermantes'in bulunduğu locayı görebilen Anlatıcı (Marcel), bir yandan sahnedeki Berma'yı anlatırken, diğer yandan Madame de Guermantes'i tasvir eder. Proust'un eserindeki bu sahne, **Sarrasine**'in başındaki sahneye oldukça benzemektedir (Bk. **Le Côté de Guermantes**, Pléiade, II, s. 36 - 58, ve Roland Barthes, aynı eser, s. 35.

— Fakat siz bir şey bilmiyorsunuz herhalde.

(...) başımı uzattığımda iki konuşmacıyı tanıdım. Alçak sesle konuşmaya başladılar, sonra da boş bir kanepede daha rahat konuşabilmek için uzaklaştılar.»

Yukarıdaki konuşmalarda gördüğümüz gibi, **Sarrasine**'de bütün olaylar Anlatıcının etrafında oluyor. Onunla görüyor onunla işitiyoruz; onun görmediğini ise biz de görmüyor, duymadığını duymuyor, bilmediğini biz de bilmiyoruz.

Balzac görüldüğü gibi, daha gerçekçi olmak amacıyla tanrısal-yazar olmaktan kaçınma çabasında. Bunda da oldukça başarılı. Ancak bir yandan gerçekçi olmaya çalışırken, bir başka yönden gerçekçilikten, tabiiikten farkında olmadan uzaklaşıyor.

Balzac bazı olayların anlatımında daha etkili olabilmek amacıyla, «olayları büyütme tekniği»ne başvurmuştur. Bu konuda eserlerinde genellikle başarılı olan Balzac, **Sarrasine**'de biraz fazla ileriye gidiyor, daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, biraz fazla abartıyor. Esrarengiz yaşının yanındaki kadının yaşlıdan dolayı üşümeye başlaması, bu esrarengiz yaşlı gidince sıcaqlaması, Markiz de Rochefilde'in korkarak salonu terkedişi, divanın üzerinde dehşetten titremesi Balzac'ın bu ilginç hikâyesini birazcık da olsa basitleştiriyor. Ancak, her ne kadar olayların aşırı büyütülmesi eleştirilecek bir nokta ise de, sonuç olarak, **Sarrasine**'in bir çok yönden çağdaş romanın habercisi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.



## AY AŞ LI Ş Â K İ R E F E N D İ

Doç. Dr. Önder GÖÇGÜN\*

San'at ve Edebiyat dünyamızda bilinen şöhretlerin, zirvelerin yanın-  
da; bilinmeyen veya yeteri kadar tanınmayan, hattâ daha doğru bir ifade  
ile, şahsiyetleri, eserleri tam anlamıyla takdir olunamayan dehâ seviye-  
sinde birçok kıymetlerimiz daha vardır ki, işte bunlardan birisi Muallim  
Ayaşlı Şâkir Efendi'dir.

H. 1288/M. 1871 senesinde, Ankara'nın Ayaş kazasında Dervişimam  
Mahallesi'nde<sup>1</sup> doğmuştur. Babası Nazîf Ağa, kendi malı mülkü ile geçi-  
nen ümmî bir zâttir. Annesini çok küçük yaşta kaybeden Şâkir, teyzesi-  
nin ve Ayaşlı Esat Muhlis Paşa'ya mensup olan büyük - vâlidesinin himâ-  
yesi altında yetişir.

İlk tahsilini, Rüşdiye'yi Ayaş'da bitirir, Kur'an'ı hıfz eder, 13 - 14 yaş-  
larında da Arapça ve Farsça öğrenmeye başlar.<sup>2</sup>

15 - 16 yaşlarında iken yazı yazmaya, şiir söylemeye yönelir ve tah-  
silin tamamlamak üzere İstanbul'a gönderilir. Orada, bir sene kadar Med-  
rese'ye devam eder ve 1889'da imtihansız olarak **Dârümuallimin'e** kabul  
olunur. Bu mektebin **İbtidâi, Rüşdî** ve **Âli** Edebiyat kısmını bitirir.

İşte bu sıralarda İstanbul'da şiir san'atına olan meylini, daha sistemli  
bir tarzda geliştirme imkânına da kavuşarak, Mekteb Gazetesi'nde şiir-  
lerini neşretmeye başlar.

1895'de, ilk memuriyeti olan **Konya İdâdisi Müdür Muâvin-i Sânilîğ'i'**  
ne tâyin olunur.

(\*) Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
Öğretim Üyesi.

(1) Söz konusu mahalle kaydı; Ayaş Kültür Derneği, «Dünkü ve Bugünkü  
Ayaşlı Şâirler» Ank. 1948, yayın nu: 1, s. 21'den alınmıştır.

(2) Hayatının bu ilk devresi hk. bkz. :

Fâik ve M. Muhlis «Muallim Ayaşlı Şâkir» Konya, 1933, Konya Halkevi  
Neşriyatı sayı: 3, s. 4

1901'e kadar burada Edebiyat, Tarih, Coğrafya dersleri verir. O günlere ait intibâlarını nakleden ve 1933'de Konya Halkevi Müze ve Sergi Şubesi Reisi olan Fâik Soyman Bey ile, Konya Halkevi Temsil Şubesi Reisi Edebiyat Muallimi M. Muhlis Koner Bey, şunları kaydederler :

«(Ayaşlı Şâkir Efendi) derste talebesini yalnız programın çerçevesi içinde bırakmaz, münasebetler getirerek garbın yüksek medeniyetinden bahseder, bilhassa taassubun ve mutacassıpların hareketlerini ve Türk Milleti'ne yaptıkları fenalığı anlatır, velhasıl bizi saplandığımız cehâlet girivesinden (çıkamaz sokağından) çekip çıkarmak için her vâdide söz söyler, dersini âdetâ bir konferans şekline sokardı.

Yetiştirdiği değerli talebelerinden bazıları şunlardır :

Fâik Soyman, Muhlis Koner, Naci Fikret Baştak, Ferid Uğur, Mümtaz Bahri Kuru, Namdar Rahmi Karatay, Feridun Nâfiz Uzluk, Saip Râgıp Atademir, Sâdi Irmak, Mehmed Tâhir Mihçizâde, Nuri Karayüklü, Muhsin Binal ve herbiri kendi sahasında yeri doldurulamayacak insanlar...»<sup>3</sup>

Böylece Konya'da altı sene kalan Şâkir Efendi, Ocak 1901'de Tokat İdâdisi Müdürlüğü'ne tâyin olunur ve «talebenin gözyaşları arasında...»<sup>4</sup> yola çıkar. Kendisi bu nakil dolayısıyla: «Konya'nın Sille'sinden, Sivas'ın Tokat'ına gidiyoruz!»<sup>5</sup> esprili cümlesini söyler.

Konya'da bulunduğu sırada, Sivaslı Ali Kemâlî Bey ile Kambur Tevfik Bey'in merkezini teşkil ettikleri ve aralarında Mevlevî bilginlerinden ve şâirlerinden Filibeli Sıdkı Dede, Yağlıtaş Medresesi Müderrisi Çumralı Hacı Hüseyin Efendi, Süleymaniye Medresesi Müderrisi Tavaslı Osman Efendi, Kıbrıslı Fâik Bey gibi aydın fikirli, ileri görüşlü, gönül ehli, irfan sahibi kimselerin buldukları «**bezm-i muhabbet**»e, Konya Zahirî Borsası Komiseri Balıkesirli Abdülaziz Mecdî (Tolun) ve Ayaşlı Şâkir Efendi de dâhil olmuştu.<sup>6</sup>

Şâkir Efendi, bu zâtlar arasında bilhassa Ali Kemâlî Bey ile çok iyi anlaşır ve son derece samimî bir dostluk kurar.

Bu konuda, Ali Kemâlî Bey'in torunu olan Avukat Mehmet Ali Apalı Bey, bize şu bilgileri verdi :

«Merhum, Muallim Ayaşlı Şâkir Efendi, dedem Sivaslı Ali Kemâlî

(3) a.g.e., s. 5

(4) a.g.e., ayn. shf.

(5) M. Ali Apalı, «Ayaşlı'dan Anılar» Yeni Konya gzt. 19 Nisan 1978, seri nu: 8 s. 2

(6) Mehmet Önder, «Sivaslı Ali Kemâlî» Konya. 1954, s. 20-21

Efendi'nin çok iyi dostu idi. Gönülden hem-dem idiler. Şâkir Efendi, Konya Târîhi'ne şeref konuğu olarak geçecek seviyede bir dâhiydi. Mükemmel bir insandı.

Nefsini terbiye için, gece sabahlara kadar müteaddid defalar soğukta tek ayak üstünde durduğunu da dedem anlattı. Saadeddin Nüzhet Bey, O'nun hayli şiirini topladı ve bir gün bana: «Şâkir Efendi, bir edebiyatçıdan çok bir filozof idi.» dedi.

Dedem bize sık sık: «Ben ilmin yarısını Şâkir'den aldım.» diye, açıkça itirafta bulunurdu.

Şâkir bir gün dedeme: «Ben bir buhran geçireceğim, ama sakın beni deli diye tımarhaneye gönderme!» der. Bir sabah yalın-ayak, gözleri dolu dolu bizim Pîrî Mehmed Paşa mahallesindeki eve gelir. Ancak, içeriye giremez. «Burada, her basacağım yerde Allah var. Ayağımı içeriye atamam..» der. Lâkin dedemin ısrârı üzerine, Besmeleler okuyarak içeriye girer. «Beni, Kubbe-i Hadrâ'yı gören salona çıkar.» dedikten sonra, oraya gidince semâ eder.

Rahmetli, tam on üç sene bizlerin arasında yaşadı, diyebilirim. Evimizde yemekleri hazırlanır, çamaşırları temizlenir ve tarafımızdan evine götürülürdü. Dedem, O'nun hizmetini kimseye bırakmaz, bizzat kendisi heybe omuzunda, çıkın elinde yanına gider, hizmetini görürdü. Şâkir Efendi, o kadar mübârek bir zâtı. Artık, üstadı gören, tanıyan fânilerin adedi oldukça azalmıştır. Ben, elini öpenlerin hemen hemen sonuncusuyum.

\*\*\*

Üstad Konya'ya ilk gelişinde, o vaktin bütün talim ve terbiye metodlarını lâyıkiyle kavramış, en centilmen bir muallimdir. Arapça ve Farsça yanında, Fransızca'yı da hakkıyla bilmekte, sulu ve yağlı boya resimler yapmakta, ayrıca çok güzel keman çalmaktadır. Lâkin, bu maddî diyebileceğimiz bilgiler, O'nun tam Şâkir olması için yetmemektedir. Aynı; Hazret-i Pîr'in, Hazret-i Şems tarafından uyarılması gibi, bir uyarıcıya ihtiyacı vardır. Kanaatimce, zaten Allah'a yaklaşmasının yolu da bu idi. İşte, Şâkir Efendi için en büyük şans; bu yolu gösterecek birkaç kişinin sürdürmekte olduğu ve «**Bezm-i muhabbet**» diye adlandırdıkları bir İlâhî Bezm'e, Hak dostlarının meclisine girebilmek fırsatına erişmiş olmasıdır. Bu meclisin mensupları; dedem Sivaslı Ali Kemâlî Efendi, Kambur Tevfik Bey, Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Efendi, Kara Osman Efendi, Çumralı Hacı Hüseyin Efendi, Sıdkı Dede Efendi gibi son derece uyanık, âlim, ârif ve fâzil kimseler idi.

Şâkir Efendi, bu zâtlar arasında gönlünü İlâhî Aşk'ın kıvılcımlarıyla



tutuşturur ve gönül vâdisinde ağır ağır mesafe katetmeye başlar. Bu durum, zaman içinde gittikçe hız kazanacak ve Hak dostu müstesna bir kimse olarak, aralarında temâyüz edecektir.

Üstad, bu günlerde Albay Emin Hayri Bey'in kızı Zehra Hanım'la evlenir. Ben eşini görmedim. Annemden işittiğime göre sarışın, güzel, lâkin Şâkir Efendi'nin zaman içinde kendisinden pek de hoşnut olmadığı, biraz da vefasız denilecek tarzda, hoşgörüsü az bir hanımmış.

Şâkir Efendi'nin geleceği hakkında en isabetli teşhisi, Seydişehirli büyük mutasavvıf Abdullah Efendi koymuş ve O'nun tasavvuf yoluna girip, cezbeye tutulacağını haber vermiş; «Üç haftaya kadar, daha olmazsa üç aya kadar, nihayet üç seneye kadar bizdensin!» demiştir.

Gerek dedem Ali Kemâlî Efendi ve gerekse Şâkir Efendi merhum, İdâdî'de yeni fikirleri genç öğrencilerine aşılamışlar ve dersleri bir nevi konferans hâlini almıştır.

Şâkir Efendi, lâtifeci bir kimse imiş. Bir fıkrasını nakledeyim: Merhum Süleyman Taşpınar Bey, üstadın öğrencilerinden idi. Bir gün Hastahane civarında gezerlerken, bir yılan bulmuşlar. Getirip, mektebin kapucusu Mevlid Çavuş isimli adama bir oyunla vermek istemişler. Şâkir Efendi, bu kapucuya, «Mevlid Çüş» diye lâtifeli bir tarzda hitabedermiş. Yılanı, mendile sarıp duvara asmışlar ve: «Mevlid Çavuş, köyden peynir geldi. Sana da ayırıp, mendille duvara astık.» demişler. O da, peynir niyetine yılan ölüsüyle karşılaşınca, kendini bahçeye atıp deli gibi koşmaya başlamış. O gün nöbetçi olan Ayaşlı merhum, bu manzaraya kahkahalarla gülmüş ve: «- Mevlid Çüş, delirdin mi? Neye böyle koşturup duruyorsun?» diye kendisine takılmış.

Dedemle aralarındaki son derece samimî rabıta, kardeşlik ölünceye kadar devam etmiştir. Nitekim, bu dostluğun bir nişânesi olmak üzere dedem Ali Kemâlî Efendi'ye hitaben bir kıt'a söyler. Bu kıt'anın, dedemin el-yazısı ile olan ve hiçbir yerde neşredilmemiş aslını, rahmetli hocam Saadeddin Nüzhet Ergun'a verdim. Orada, Şâkir Efendi aynen şunları terennüm eder :

**Geceler tâ-be-seher ağladım tenhâda;**

**Eşk-i hûn-âlûdumu sen bilirsin, bilirim.**

**Demeden ben sana hâlim, sen bilirsin ahvâlim**

**Çekdiğim derdi âzizim sen bilirsin, bilirim.**

Yine bir gün ninemle birlikte kendisine yiyecek, giyecek götürdük. Çocukları çok severdi. Bize, su kuyusunun Hükûmet tarafından zehirlendiğini ve ondan katiyyen su içmememizi, sıkı sıkı tenbih etti.

Yazdığı şiirlerini toprağa gömerdi. Niye böyle yaptığını soranlara da: «Allah da öyle yapmıyor mu? Biz insanları, kemâl çağına gelince, birden bire alıp, toprak etmiyor mu?» cevabını verirdi.

Geçirdiği vecd hâline: «Bunlar benim intibâhım!» derdi. Rûhen çok sıkıldığı zamanlarda da: «Açılmam için, bana ney üfleyin.» dileğinde bulunurdu.

\*\*\*

Dedem vefatına çok üzüldü. Bize: «Benim için artık dünyânın tadı tuzu kalmadı.» diye yakındığını bugün gibi hatırlarım.

Mezarı, Şems-i Tebrizî türbesinin hemen yanbaşındadır. Allah rahmet eylesin!..»

Tokat'da iken bir gün, bir cülûs merasimi sırasında dayanamayıp kürsüye fırlayan Şâkir Efendi, Abdülhamid idaresini ve Hükûmet'i, - bil-hassa gençler üzerindeki sosyal ve siyâsi baskılarından dolayı - şiddetle tenkid eder. Büyük bir cesaretle, ağza alınmayacak kadar ağır sözler söyler. Kendisini güçlûkle kürsüden indirirler ve önce evine, oradan da Ayaş'a gönderirler. Ayaş'ta fazla kalamayan Şâkir Efendi, Konya'ya Ali Kemâlî Bey'in yanına gönderilmesini, ister ve tekrar oraya döner. Artık, kendinde değildir. Ali Kemâlî Bey, O'nu himâyesine alır. Garipler mezarlığı civarında yaptırdığı bir hücreye yerleştirir. Orada, kendisinden başka hemen hemen kimseyi kabul etmez ve sık sık buhranlar geçirir. «Ben hür değil miyim?» diyerek kırlara, dağlara kaçar. Bu candan dostunun telkinleri sayesinde sükûnet bulur. Lâkin, gün geçtikçe vecdin deryâsına alabildiğince dalar. Etrafı ile temasını tamamen kaybedecek duruma gelir. Son yıllarda, Ali Kemâlî Bey'i bile dinlemez olur. Herşeyden ve herkesten şüpheler eder duruma gelir ve hattâ «kendisinin hafiyeler tarafından takip edildiği vehmine kapılı(r).»<sup>7</sup>

1917 yılında Konya'nın soğuk bir kış gününde, yine yarı-çıplak bir hâlde sokağa fırlar ve doğruca Mevlâna Türbesi'ne gelir. Giyinik insanların bile titrediği o günde, Niyaz Penceresi'nin demirlerine sarılarak, saatlerce Mevlâna'ya hitaben çeşitli şiirler söyler; hâl ve nazım diliyle O'na seslenir. O günden sonra artık, bir daha kendine gelemmez. Yemek yemez, sâdece su içer. Baş ucunda, sevgili arkadaşı Ali Kemâlî Efendi ve Şems Dedesi Hacı Rıza Efendi var(dır). Bunların bütün ısrarlarına, yalvarışlarına ve hattâ tehditlerine bile kulak asmaz. Bazen Rıza Efendi, suyuna bir miktar süt karıştırır. Bunun farkına varan Ayaşlı, «Cin Dede suyuma süt

(7) a.g.e., s. 35

katma!» diye itiraz eder ve 29 gün bu şekilde yaşadıkdan sonra, 18 Haziran 1333/1917 Pazartesi günü saat sekiz buçukta ebedî hayata intikal eder.»<sup>9</sup> Ali Kemâlî Efendi, bizzat cenaze namazını kıldırır ve Şems-i Tebrizî mezarlığına defnederek, o zaman Konya'da neşredilen «Türk Sözü» gazetesine şunları yazar :

«Konya'nın ilmî hayatında büyük bir mevkii olan eski İdâdî'nin birinci muavini Şâkir Efendi, geçen gün hücrelerine vefat etmiştir. Vilâyetimizin bugünkü uyanık neslinin gözlerini ilk defa açan, istibdat devrinin bütün acılarını, felâketlerini kendisine mahsus bir edâ ile talebelerinin rûhuna nakşeden Şâkir Efendi idi.»<sup>9</sup>

O'nu gerçekten sevenlerden birisi olan Nâmdar Rahmi Karatay da, hakkındaki kanaatlerini şu satırlarında dile getirir :

«Üstâd-ı muhteremin hâl-i sıhhatinde terk etmiş olduğu bazı parçalar dikkatle mütâlâa olunursa, mâlik olduğu hiddet-i zekâ, vüs'at-i hârîka, ulviyyet-i tefekkür ve ihsâs, kudret-i ifâde gibi hasâil-i dâhiyâne, okuyucu nazarında sâbit olur ve anlaşılır ki, zekâ-i müfrîde eshâbindan imiş.»<sup>10</sup>

Vefâkâr dostu Ali Kemâlî Bey, mezarının başına bir taş diktirerek, şu Farsça beyti ve altındaki Türkçe sözleri yazdırır :

**«Sâye-i serv-i tû ber kâlibem İsi-dem  
Aks-i rûhist ki ber-azm-i remîm üftâdest<sup>11</sup>**

Ayaşlı Nazîf Ağa-zâde münzevî Şâkir Efendi'nin kabridir. Sağlığında olduğu gibi, öldükden sonra dahi kimseden birşey talep etmez.

27 Şa'ban 1335»

Sayın, Hasan Özönder Bey'in verdikleri bilgiye göre; daha sonra, Konya'da Sırçalı Medrese'ye nakledilen bu mezar taşı, 1.22 X 0.32 cm. ebadında ve Gödene taşından olup, Nesih hattı ile, Rûmî 1335'de hâkkolunmuştur.

\*\*\*

(8) M. Ali Apalı, «Ayaşlıdan Anılar» Yeni Konya Gzt., 3 Mayıs 1978, seri nu: 20, s. 2

(9) Türk Sözü Gzt., Konya, 21 Haziran 1917, s. 1

(10) a.g. gzt., 23 Temmuz 1917, s. 1.

(11) Beytin anlamı :

(Senin servi gibi olan gölgen, İsa nefesi misâli benim vücudumun üzerindedir.

O gölge, toprak olmuş kemiğimin üzerine, ruhun bir aksi gibi düşmüştür.) şeklindedir.

Şimdi de, Ayaşlı Şâkir Efendi'nin Edebiyat Tarihimiz'deki yerini tesbit bakımından, zengin his ve fikir dünyasının ürünü olan şiirlerine - kronolojik bir sıra çerçevesinde - bakalım :

Edebî şahsiyetini idrâk etmeye başladığı ilk eserlerinde; Klâsik Şiirimiz'in, yani Divân Edebiyatı'nın kendine has lirizmi içerisinde konuştuğu dikkatimizi çeker. Nitekim «gönül» redifli aşağıdaki Gazel'i;

**Tutuşdu gam oduna şâd gördüğün gönlüm  
Mukayyed oldu ol âzâd gördüğün gönlüm**

...

**Firâkın odunu gördükçe mum tek eridi  
Sebât ü sabrda pûlâd gördün gönlüm**

tarzında için için yanan Fuzûlî'yi;

**Hem kadeh hem bâde hem bir şûh sâkîdir gönül  
Ehl-i aşkın hâsılı sâhib-mezâkıdır gönül  
Bir nefes didâr için bin cân fedâ etsem n'ola  
Nice demlerdir esîr-i iştîyâkıdır gönül**

diyen Nef'î'yi;

**Gül gibi olmak dilersen şâd ü hurrem ey gönül  
Lâle-veş elden düşürme câmı bir dem ey gönül**

...

**Gülşen-i kûyinde me'vâ bulsa bir hûri-veşin  
İhtiyâr eyler mi bağ-ı huldi âdem ey gönül**

...

şeklinde gönlüne seslenen Bâki'yi;

**Esdikçe bâd-ı subh perişânsın ey gönül  
Benzer esîr-i turra-i cânânsın ey gönül**

...

**Ben sana bâde içme güzel sevme mi dedim  
Benden niçün bu gûne grîzansın ey gönül**

...

**Hac yollarında meş'ale-i kârbân gibi  
Erbâb-ı aşk içinde nümâyânsın ey gönül**

mısralarında, İstanbul ve yâr sevgisiyle dolup-taşan Nedim'i; hatırlatmaktadır :

**Hâne-i çeşme gelür bakmak için yâre gönül  
Müncezibdir o kadar rü'yet-i didâra gönül**

**Tâb-ı ruhsârî dil-efsûnunu gördükçe senin  
Çırpınır âteşe düşmüş gibi bî-çâre gönül**

**Âh bilmem ki bu mebhasda neler söyler idi  
Mâlik olsaydı eger tâkat-ı güftâre gönül**

**Nûzhet-âbâd-ı cinân olsa da cevelân-gehi  
Yine İstanbul'u ârzû eder âvâre gönül**

**İnfî'âl etdi dimâğimde bu muhrik ârzû  
Ne için münhemik ol mertebe isrâra gönül**

İlk etapta, gençliğin verdiği heyecanla yazılmış olduğu anlaşılan bu şiiri; dikkatle bakılırsa, kendisindeki tasavvufî kıvılcımların izlerini taşır. İnsanın mânevî varlığını teşkil eden «gönül»; tasavvuf ehline göre «öz»dür, sevginin ve «İlâhî Aşk»'ın kaynağıdır. Bu itibarla tasavvufî anlamda gerçeğe ulaşanlara, içlerinde İlâhî Varlık ve Birlik zevkine erenlere «ehl-i dil», yani «gönül ehli» denir. Gönül sahipleri; herşeyi hoş gören, taassup-tan, tutuculuktan kendilerini kurtarmış ve toleransı, hayata bakış tarzlarının ayrılmaz bir parçası hâline getirmiş, kısacası Yunus'un :

Yaradılanı hoş gör Yaradan'dan ötürü

sözünü, ruhlarına sindirmiş olgun kimselerdir.

Onun için «gönül»ü, «Hakk'ın binâsı» sayan mutasavvıflar; onu yapmayı ise, Kâbe'den bile üstün tutarlar. Çünkü orası Gerçek Dost'un, yani Hakk'ın durağıdır :

**Gönül mü yeğ Kâ'be mi yeğ ayıt bana akli eren  
Gönül yeğdürür zirâ kim gönüldedir dost durağı**

Ayaşlı Şakir Efendi de, işte aynı ruh hâletine zemin hazırlayan bir ortamda konuşuyor.

İlk eserlerinden olan şu mısraları da, O'nun daha başlangıçta tasavvufa olan meylinin bir başka delilini teşkil eder :

**Her perî-sî mâya bakmaz dide-i nâdide-bîn  
Her sevâd-ı zülfe meyl etmez dil-i sevâd-karın  
Âfitâb-ı hüsn-i hûbân âkıbet eyler ufûl  
Ben muhibb-i Lâ-yezâl'im «Lâü hibbü'l-âfillin»**

Buradaki «muhibb-i Lâ-yezâl» terkibi, «Hak dostu»; «Lâü hibbü'l-âfillin» de, «zevâl bulanı sevmem» demektir. «Muhib», bir tarikate giren, kendini tasavvufa veren «gönül eri»dir. Muhib, «Çile»'ye girdikten sonra «derviş» adını alır ve dervişlik, tarikat yolunun ikinci kademesini oluşturur. Mevlevilik'te 1001 gün çile çekme müddetini dolduran ve arkasından

18 günlük hücre çilesini de tamamlayan derviş, artık hırka giymek hakkını kazanarak, «Dede» ünvanını alır. Ayaşlı Şâkir Efendi, görüldüğü üzere kendini, daha ilk başlarda bile Allah'ın İlâhî Varlığı'nda ve Birliği'nde eritmeyi gönülden arzu etmektedir.

Bu arzu gittikçe büyüyecek ve önüne geçilmez, bendini yıkan bir sel hâlini alacaktır. Bilhassa, Tokat İdâdisi Müdürü iken içindeki mistik heyecan bir nevi buhrana dönüşmüştür. Şems'i, Mevlâna'yı, Muhiddin-i Arabî'yi inceden inceye tetkik eden, Tefsir ve Hadis kitaplarını derinliğine okuyan Şâkir Efendi; böylece, ruhundaki büyük temâyülün de tesiriyle bambaşka bir âleme girmiş, «cezbe» hâlinde tasavvufî mâhiyette yüksek edâlî şiirler kaleme almış, ne var ki yazdığı şeylerin birçoğunu yırtmıştır. Bazen de kurşun kalem ile duvarlara manzumeler karalamıştır. Bunların bir kısmını Ali Kemâlî Bey, oralardan alıp kayda geçirebilmiştir. Diğer bazıları da, Fâik Soyman ve Muhlîs Koner Beyler'in gayretleri sâyesinde yırtılmadan elinden alınıp, bilâhare neşredilme şansını kazanabilmişlerdir.<sup>12</sup>

Artık bu devrede, O'nun için değişme esastır. Bunu, «Kible-i İkbâl» adlı ve Ayaş'dan ayrıldıktan sonra Konya'ya gelirken yazdığı<sup>13</sup> «değişmiş-dir» redifli şu şiiri açıkça ortaya koyar :

**Bozulmuş bezm-i yârân çaşni-i mey değişmişdir  
Tarâb-gâh-ı cihânda nağme-i hey hey değişmişdir  
Bugün bence hülâsa kible-i kalbim Muhammed'le  
Hüdâ-yı Lem-yezel'den ma'âda herşey değişmişdir<sup>14</sup>**

Burada, dostların meclisini bozulmuş ve meyın lezzetini, cihanda insana coşkunluk veren bütün nağmeleri değişmiş bulan şâir; nihayet, Hz. Peygamber'in sevgisiyle dolu ve tamamen O'na yönelmiş kalbi ile artık, «Bâkî» olan Allah'dan başka herşeyin değiştiği inancındadır. Bu tavır, tasavvufun esaslarından birisidir. Çünkü, mutasavvıflara göre: «Âlem-i eşyâ», yani şu görünen âlem; sâbit hakikatin dâimâ değişen çeşitli tecellilerinden başka birşey değildir. Bunu ise, ancak Şâkir Efendi gibi «cezbe» hâlindeki tasavvuf ehli, gönül sahipleri derinden idrâk edebilirler.

(12) Bu şiirlerin metinleri için bkz:

Fâik ve Muhlîs, «Muallim Ayaşlı Şâkir» Konya. 1933, s. 18 v.d.

(13) M. Muhlîs Koner, «Ayaşlı Şâkir» Konya-Aylık Kültür Derg., Mayıs-1942, yıl: VI, sayı: 43, s. 30

(14) Şiir bu şekliyle;

Ayaş Kültür Derneği, «Dünkü ve Bugünkü Ayaşlı Şâirler» Ank. 1948, yayın nu: 1, s. 24'den alınmıştır.

Muhlîs Koner Bey de, 3. mısradaki «kible-i kalbim» ifadesini, «kible-i rûhum» şeklinde vererek, şiiri neşretmiştir. Bkz: a.g. derg., ayn. shf.

Tasavvufta cezbe; Hakk'ın kulunu kendisine çekmesi, kuluna lûtfu demektir. Sûfilere göre, «sülûk» denilen mânevî yolda ilerleyip, mânen yükselebilmek, ancak cezbe'den geçer. Cezbe; istiğrak, veleh ve hayret şeklinde kendini gösterir.

İstiğrak : Kendini bilmeyecek derecede dalgınlık;

Hayret : Şaşırma;

Veleh : Kederden gelen şaşkınlık;

demektir.

Cezbe'nin şartı «İstidâd», yani kabiliyettir. Bu, Allah vergisidir. Kesbi değildir; sonradan çalışmakla, gayretle elde edilemez. Hülâsa, kulda kâbiliyet olmazsa; yalnız, dünya lezzetlerinden, zevklerinden elini-ayağını çekmek demek olan «Riyâzet» ve gönlünü her türlü kötülükten arıtma anlamındaki «Tasfiye» ile Hakk'a kavuşma; cezbe nasip olmaz.

Cezbe, 2 türlüdür :

1 — Cezbe-i hafî : Gizli cezbe'dir. Bu, kulun Hakk'ı sevmesidir.

2 — Cezbe-i celî : Açık cezbe'dir. Bu da, Hakk'ın kulu sevmesidir.

Bunlara ulaşabilmek ise, ancak «Hâl Ehli»'nce mümkündür.

Hâl; insanın içinde bulunduğu, lâkin zamandan zamana değişen durumdur. Tasavvufta ise, varılan mânevî mertebedir. Bu mertebeye yükselebilen Hak yolcusu, orayı kendisine yer edinirse, o hâle «Makâm - Durak» adı verilir. «Makâm»daki insanın kendinden geçmesine; «Hâle gelmek», «Hâllenmek» derler. İşte o an; «cezbelenmek», «cezbeye gelmek», «cezbeye düşmek» dir. Böyle kimselere «Meczûb» denir. «Meczûb», yani cezbeye tutulmuş ulu kişiler, çoğu zaman toplumla tezat teşkil eden davranışları, diğer insanlarla uyumsuzlukları dolayısıyla «deli» sıfatına, haksız olarak lââyık görülmüşlerdir. İşte, Ayaşlı Şâkir Efendi de, maalesef bu ithamlara maruz kalmış; kendisinin büyüklüğünü, kadrini, kıymetini ancak Sivaslı Ali Kemâlî Efendi, Balıkesirli Abdülaziz Mecdî Efendi gibi bazı Konya'lı yakın dostları gerçekten anlayabilmişlerdir.

Nitekim, Şems-i Tebrizî'nin «Hırka» isimli Farsça eserini yeniden gözden geçirerek okunabilecek bir hâle getirebilmek, bunun için de ikide bir kelimelerin anlamlarını aramak zahmetinden kurtulmak için Mustafa Ahterî Efendi'nin 1545'de kaleme aldığı «Ahterî-i Kebîr» adlı Arapça - Türkçe Lûgat'ini baştan sona kadar çok kısa bir zamanda ezberleyebilmek, **Alexandre Dumas**'nın «Kamelyalı Kadın» romanını Türkçe'ye çevirmek ve ayrıca memleket irfânına hizmetle, hayli değerli insanlar yetiştirmek.. v.s.

şeklinde özetlenebilecek ciddî, ilmî işleri bir deli değil, ancak Ayaşlı Şâkir Efendi gibi hârikulâde kudrete sâhib bir «velî» yapabilirdi.<sup>15</sup>

O'nun, hanımı tarafından bile nasıl yanlış anlaşıldığını, İbnülemin şöyle nakleder :

«Bir gün kibrit suyu içti, fakat ölmedi. Bir gün de refikasından istediği pilâvı yedikten sonra kadından: (Senin neren hasta? Delilikten başka birşeyin yok. İki üç kişinin yiyeceğini yiyorsun.) sözünü işitince, bağçeye gidüp kuyuya atıldı. Bu defa da kurtarıldı.»<sup>16</sup>

Gerçekte ise, Ayaşlı Şâkir Efendi; aklın, idrâkin üstünde bir insan ve M. Ali Apalı Bey'in de bize ifade ettikleri gibi: «Müstesna bir rûha fevkalâde zekâyâ sahip bir millî şahsiyettir.»

Sayın Dr. Şahabeddin Uzluk da; şairimizi yakından tanıyan bir insan sıfatıyla, O'nun hakkındaki intibâlarını ve hâtıralarını bize şöyle nakletti :

«Ayaşlı Şâkir Efendi, âlim ve fâzıl bir zât idi. San'atkârdı, gâyet ince ruhluydu. Şâirliğinin yanısıra çok güzel resim yapar, yazı yazar, keman çalardı. Zaman zaman yakın dostları, sevdikleri ile Şems-i Tebrizî'nin türbesine gider, orada keman çalar, şiirler söyler ve büyük bir tasavvufî vecdle, aşkla kendinden geçerci.

Altıncı hissî çok kuvvetli idi. Kendisinde, vakitsiz zekânın inkişâfı vardı. Kapısı çalınınca, görmeden gelenlerin kim olduğunu haber verirdi. Kapıyı açınca, içeri almak istemediği, hoşlanmadığı bir insanla karşılaşır- sa; gene bizzat kendisi: (Şâkir Efendi evde yok!...) der idi. Bir Konyalı de- ğildi, ama Konya kültürü için çok çalıştı. Kendisinin inkişâfına, İstanbul büyük bir imkân hazırladı. Kayınbirâderinde, Ankara'da bir hayli şiiri var idi. O da ölünce, bildiğim kadarıyla hepsi kayboldu.

Bir gün Galata Mevlevîhânesi'nde, Süleyman Nazif Bey bana :

— Size, kendim ve Rızâ Tefvik Bey nâmına birşey soracağım. dedi ve Şâkir Efendi'nin hüviyetini, o sırada ne yaptığını sordu. Bildiklerimizi, kendisine aktardık.

Birâderim, Feridun Nâfiz Uzluk da, Şâkir Efendi hakkında bildiklerini Peyâm-ı Sabah gazetesinde neşretti. Süleyman Nazif Bey, sevdiği kimse-

(15) Bu son derece yerinde hüküm; Abdülaziz Mecdî Tolun'un makalelerine dayanılarak, Osman Ergin tarafından kaydedilmiştir. Fazla bilgi için bkz: Osman Ergin, «Balıkesirli Abdülaziz Mecdî Tolun-Hayatı ve Şahsiyeti» İst. 1942, s. 34

(16) İbnülemin Mahmud Kemâl İnal, «Son Asır Türk Şâirleri» İst. 1970, cüz: X s. 1735



lerin şiirlerini ezberler ve zaman zaman yakın dostlarına bunları okurdu. İşte, Şâkir Efendi'den de birçok mısraları hıfz etmişti ve onları bizlere de büyük bir zevk ve derin bir hayranlıkla okumuştur. Nazîf Bey, gayet ince zevkli, zeki ve müstesna bir kimse idi. Asîl bir vatan evlâdı idi. Şâkir Efendi'yi de, çok takdir ettiğini, söyledi. Hele, (Düşündüm) redifli şiirini çok beğendiğini bilhassa ifade etti.

Şâkir Efendi merhûm, Şems ile kendi hayatı arasında bir benzerlik bulurdu. Avucuna kor hâlindeki ateşi alıp, bir taraftan bir tarafa nakle-derdi. Kendini, önce Şems'e, sonra da Mevlânâ'ya verdi.

Hocam değildi, ama dışarıdaki sohbetlerinden çok istifade ettim, feyz aldım. Zaman zaman da dostlarına çok nefis taksimlerle keman ziyafetleri çekerdi. Güzel keman çalıyordu.

Kedileri çok severdi. Onlar, âdeta sırdaşı gibiydiler. Kendi yediğinden, kedilerine de yedirirdi.

Herbiri ayrı bir kıymet taşıyan şiirlerini, bir hey'et hâlinde etüd etmek, ortaya çıkarmak çok yerinde olur, kanaatindeyim.

Hülâsa, 46 yaşında hayata gözlerini yuman Muallim Şâkir Efendi; mufassal, büyük, işlenmemiş bir kitaptır.»

Merhum Prof. Dr. Feridun Nâfiz (Uzluk) Bey ise, O'nu anlatan bir yazısında şöyle der :

«Şâkir Efendi tab'an nezih, zeki, hürriyet-i efkâra mâlik olduğundan istibdâd-ı idârenin bütûn cebr ü şiddetine rağmen talebesine ahrârâne fikirler telkin etmiştir. Hattâ bir def'a ders esnâsında talebenin notları Hükûmetçe müsâdere olunmuşdur. Ailece bazı imtizâçsızlıklar, bilhassa kendisinin müesvis, mütevehhim olması, istibdâddan son derece tehâşi etmesi; tecennününü intâc etmiştir. Hâl-i tabîide de az çok şekk ü şübhesi vardı. Binâenaleyh, cinnet-i müesvis herhalde vardı. Cenâb-ı Şems-i Tebrizî'ye karşı pek büyük bir muhabbet - perverde idi. Şehrin hâricinde, küçük bir evde ikâmet ediyordu. Ufak bir pencereden zâirini tanır, kapısını bazen açar, bazen açmazdı. Duvardaki keman, nazar-ı dikkati celb ederdi. Fırçasını alır, suluboya güzel bir kadın resmi yapar, gösterirdi. Sonra yırtar, yakardı. Arabî ve Fârisî'yi iyi bilirdi. Fransızca'ya da vukûfu vardı. Bir tekir kedisi vardı ki, refîk-i felâketi, yâr-i mûnisi olmuşdu.»<sup>17</sup>

Rıza Tevfik (Bölükbaşı) Bey, bu yazıya cevaben kaleme aldığı bir makâlesinde şu hususlara yer verir :

---

(17) Peyâm-ı Sabah gzt., 17 Haziran 1338/1922, s. 3

«(...) Şâkir Efendi merhûmun hâtırasına bu derece hürmetiniz; dostluğun, kadirşinaslığın pek yüksek bir mertebede tecellisidir.

Dünyâda yakından tanımak ve yüzünü görüp, dâsitên-ı maneviyyetini bizzat okumak istediğim bazı müstesnâ adamlar vardır. Helhalde o zevâtdan biri de Şâkir Efendi oldu.

(...)

Burada, Süleyman Nâzif Bey birdenbire Şâkir Efendi merhûmu derhâtır etdi ve (Değişmiştir) redifli kıt'a-i mühimmesini okudu. Fevka'l-had mahzûz oldum ve hemen bir kâğıd parçası üzerine kurşunu kalemi ile kayd ü zabt etdim.

Artık bu adamdan vazgeçemedim. Her meclisde bir münâsebet düşürüp, ismini anmak ve o mühim kıt'asını okumak, benim için bir zevk oldu; kendisini şahsen tanımış olanları arayıp, sormayı âdetâ iş-güç edindim. Zâten benim âdetim budur: Zihnimi şiddetle kurcalayan şeyler, bir müddet bilâ-fâsıla beni düşündürür ve bu düşünce beni kendi hesâbına yaşatır.

(...)

Pek fazla şâir ve muharrir yetiştiren cemaatimizin kesif kalabalığında, benim fenerle aradığım adamlar Şâkir Efendi gibileridir. (...) Müstesna şahsiyetlerin - takdir ve ta'bir-i avâma göre - «deli» veyahud «akıllı» olması değil, ulvî bir heyecan ile mülhem bulunması ehemmiyetli bir şarttır. Deliliğin şâirlikle veyâhud başka bir mazhariyyet-i mümtaze ile bizzat hiçbir alâkası yoktur, demekde tereddüt etmem. İnsan delirince mutlaka şâir olmaz. Nitekim büyük bir şâir olmak için behemahal deli olmak değil, bedîi duygulara müstaid ve kâbil-i ilhâm bulunmak icâb eder. Şâkir Efendi'ye gelince, cümle-i asabiyyesinin bozuk olduğunda şübhe olmakla berâber, ma'neviyyât-ı şâ'irânesinde hiçbir kusûr göremedim. Bu adam gâyet sûtûde bir lisânla pek büyük hakikatler beyân ediyor. Hattâ felsefî muhâkemâtında o kadar kuvvetli bir mantık var ki, kendini akıllı zanneden sıra şâirlerinin manâsız, râbitasız, saçma sözleriyle merhûmun âsârı kıyâs edilirse iddiâmın ne kadar doğru olduğu anlaşılır. Bu zât-ı muhteremin tercüme-i hâlini bugün bir iki samimî dostundan başka kimse bilmiyor; farzediniz ki hiç kimse O'na dâir bir eser yazmış olmasın! Dört beş batın sonra gelen ahfâdımız, - bir lûtî-i tesâdüfle - Şâkir Efendi nâmında bir adamın (Düşündüm) redifli uzun manzumesini ve (Değişmiştir) redifli bir kıt'asını ve daha sâ'ir eş'ârını görsün ve dikkatle tetebbu etsin! Bu ulvî sözlerin bir deli ağzından çıkmış olduğuna hükmedebilir mi?... Hiç zannetmem; çünkü ben bugün bile inanamıyorum. Hakkim da var; zirâ o sözleri şâir, hakikaten deli olduğu zaman değil, bütün kudret-i ma'neviyyesini bir akîde-i kudsiyye etrâfına topladığı zaman söylemişti. Yani akli, fikri, gönlü hâsılı bütün kuvvâ-yı rûhiyyesi en ziyâde âhenk-dâr

bulunduğu vakitlerde söylemişti. Konya İdâdisi'nin Tarih, Coğrafya muallimi deli olmuş veya olmamış, hükmü yoktur. Çünkü, şâir Şâkir Efendi'nin ma'neviyyetinde, özünde, sözünde zerre kadar ama zerre kadar bir emmâre-i cinnet yoktur.(...)»<sup>18</sup>

Ahmed Remzi Bey de, Şâkir Efendi ile ilgili bir hâtırasına temasla; O'nun, şiiri bir «nefha-i gaybiyye», yani «görünmez âlemin nefesi» saydığıını, nakleder :

«Şâkir merhûm, evâhîrinde dârü's-şifâ-yı husûsîsinde müştâgil bulunduğzı zemân fakîr de aklıma uyarak bir iki kerre ziyâretine gitmişdim. Lâfzen ve manen pek kıymetdar bulduğum :

**Mâil-i cilve-i lâhut olup aklım gideli  
Gelmez oldu dil-i mecnûnuma Leylî meyll**

beytini arz ile: (Bu beyit, zât-ı ulyâlarına nisbet ediliyor. Doğru mudur?) dedim. (Bir daha okuyunuz.) dedi. Tekrar etdim. Tavr-ı mahsûs-i cezbedâriyle bir kerre başını salladıktan sonra, (Evet öyle olsa gerek. Fakat bu gibi şeyler üfürükden ibâretdir. Üfürmüşler yazmışız. Bizden bir hizmet-i kitâbet ) cevâbiyle, gâliba şiirin bir nefha-i gaybiyye olduğunu anlatmak istedi. Hacı Sabri Dede merhûma, (Şâkir Efendi hakkında ne dersin?) diye sormuşdum. (Hüdâ-perverdir, pîr-perver değildir; sohbetinden istifâde edilemez.) demişdi.»<sup>19</sup>

Nâci Fikret Bey, Şâkir Efendi'nin kat'i durumunu tesbitte, O'nu gerçek hüviyetiyle tanımada tıbbın bile âciz kaldığını ifâdeden kendini alamaz :

«Büyük Şâkir, dehâ ile cinneti berâber olarak izhâr etmiş olan havârik-ı fıtratdan idi. Herkesin, hattâ tabâbetin bile mecnûn, hasta ve binâ-enaleyh gayr addetdiği bu âdemin efkâr ve hissiyyâtındaki incelik ve yükseklik, ancak mikdârı pek mahdûd birkaç kişi tarafından takdir olunabilmişdi.»<sup>20</sup>

\*\*\*

Ayaşlı Şâkir Efendi'nin edebî kudretini, his ve fikir zenginliğini ortaya koyması bakımından; - bütün şiirlerinin yanısıra - tek başına 184 kıtâdan ibâret, «Düşündüm» redifli ve :

(18) a.g.gzt., nu: 1280-11710, 27 Haziran 1338/1922 s. 3

(19) Alemdar Gzt., 26 Kânûn-ı Sâni 1337/1921 s. 2

(20) Nâci Fikret, «Dehâ ve Cinnet» Yeni Fikir Derg., Konya 15 Şubat 1341 sayı: 4, s. 4 v.d.

1

Bir gün oturup hilkat-i eşyâyı düşündüm  
Ol mes'ele-i müdrike-fersâyı düşündüm  
Halk ile Hakkı lâfz ile ma'nâyı düşündüm  
Hestî-yi âdem-gâhı o feyfâyı düşündüm

2

Mevcûd bilüp hâsılı bir Zât-ı Hüdâ'yı  
Ol Evvel-i bi-mebdei ol Nûr-ı bekâyı  
Yok farz ederek cümle mevâdd ile kuvâyı  
İcâd-geh-i neş'et-i ûyâyı düşündüm

3

Efkârımı fennin nazariyyâtına saldım  
Bir nâ-mütenâhiliğe bir boşluğa daldım  
Bir zulmet-i hiçi-yi bürûdetde bunaldım  
Yevmü'l-âdemi ol şeb-i yeldâyı düşündüm

4

Zerrâtı bulup devr-i hudûs ile kıdemde  
Derpiş ederek illet ü ma'lûlû o demde  
Yokken nereden gelmiş o yer tutmuş ademde  
İlk evvel o sermâye-i becâyı düşündüm<sup>21</sup>

...

mısralarıyla başlayan uzun şiiri, müstesnâ bir «tefekkür âbidesi» hükmündedir.

Bunun yanında :

Erkân-ı diyânetden iken ilm-i hakikat  
Bir lehce-i cehl etmiş anı rûkn-i münekker

...

Cân gördüğümüz duyduğumuz şeylere ma'kes  
Dil bulduğumuz bildiğimiz şeylere masdar

...

Birlikde tecelî ederek hacle vü makber  
Cennetle Cehennem bilinür vermese cinnet

...

dediği, «Lehce-i Cehl»<sup>22</sup> adlı 82 beyitlik manzumesi ise; cehâlete ve kendisinin anlaşılmasına karşı hiddetini dile getirdiği kadar, yüksek tasavvufî düşüncelerle yüklü dünyâsının bir başka ifadesidir. Bu şiirin, bilhassa:

(21) a.g.mecm., 15 Kânûn-ı Sâni 1927, sayı: 119, s. 9

(22) a.g.mecm., 15 Nisan 1341/1925, sayı: 7, s. 13

**Yok hak ve hakikat bilecek hem-dil ü hem-din  
Kaldım bu sitem-hânedede bi-gâne vü yekser**

şeklindeki son beyti; O'nun, yalnızlık duygusuyla bütünleşmiş ferdi psikolojisinin tezâhürüdür.

Konya'da, sayın Sefâ Odabaşı Bey'in hususî kütüphanesindeki bir Yazma - Edebiyat Mecmuâsı'nda (s. 230 - 231) bulduğumuz ve:

«Konya Mekteb-i İ'dâdî muallimlerinden muâvin Şâkir Efendi'nindir.» notu ile kayda geçirilen «Bakış» redifli şiiri de, sevgiliye karşı beslenen son derece samimî hislerin bir başka mükemmel örneğidir ve bir bakıma, Türkçe'nin zaferidir :

**Bir şeker-hande ile dün bana bir hoş bakdın  
Nedir o tatlı tebessüm o temennâlı bakış  
Koymadın sabrımı yakdın beni zâlim yakdın  
Cânıma işledi en sonra o ma'nâlı bakış**

**Kûşe-i çeşm ile tebliğ-i kelâm eylersin  
Tarfetü'l-aynda ifhâm-ı merâm eylersin  
Bir bakışda beni mahsûr-ı garâm eylersin  
Âh bilsem ne demekdir o muammâlî bakış**

**Nigeh-i dide-i sehârına cânlar bayılır  
Seni gördükçe bütün cismime âteş yayılır  
Âşıkın her bakışı ayn-ı tekellüm sayılır  
Sana bildirmedi mi hâlimi şevkâlî bakış**

**Saklamakdan ne çıkar mâ-hasal-ı bâlimizi  
Hâlleder gözlerimiz ukde-i âmâlimizi  
Gizli birşey mi kalır nâtık iken hâlimizi  
Sende o nazlı bakış bende bu temennâlı bakış**

**Nedir ol çeşm-i siyeh mest o câzib-simâ  
Hele kirpik süzüşün aklımı eyler yağma  
Dide her uzvuna her vafına meftûn ammâ  
Âh o ma'nâlî tebessümle o imâlî bakış<sup>23</sup>**

İnsanın ve kâinâtın, târifi imkânsız muazzam bir esrâr perdesi altında bulunduğu derin şuuru içerisinde olan Ayaşlı Şâkir Efendi, netice-

---

(23) Bu manzume metnini lütfedip bize veren, Sefâ Odabaşı Beyefendi'den aldığımız bilgiye göre; şiirin yer aldığı söz konusu Yazma-Edebiyat Mecmuâsı, kendisine kayınvâlidisinin babası Mustafa Nasûh Efendi'den intikal etmiştir. (Ö.G.)

de tam bir mü'min tavrıyla, ya evinde günlerce kimse ile görüşmeden inzivâyâ çekilmiştir veya alelâde, sıradan insanların kavrayamayacağı bir heyecan ve aşk ateşiyle yalınayak, yarıçıplak sokaklara, kırlara fırlamış, yahut da sükûn bulmak ümid ve temennisiyle Hz. Mevlâna'nın mânevî varlığına sığınmıştır.

«Recâ-yı Ecr» adlı ve :

**Bakdıkça kâinâta açup çeşm-i intibâh  
Tenvîr eder hayâlimi binlerce mihr ü mâh  
Bir Kird-gâr'a müftekir elbet bu kar-gâh  
Mümkün mi olmamak bu cesim mülke Pâdişâh**

misrâlarıyla başlayan şiirinde; kendisinin, - yukarıda işaret ettiğimiz tarzda - bütün varlığını nasıl madde âleminden sıyrıp, mânâ âleminde erittiğini, gönünü ve rûhunu tamâmiyle arıttığını, temizlediğini söyler.

O'nun, kendisi ve yakın dostları gibi «ehl-i dil», yani gönül sahibi olmayanları nasıl istemediğini ve gelenleri de «bezm-i muhabbet» denilen sohbet meclisinden kaçırdığını anlatan şu hâdise de, ne derece «zeki» bir kimse olduğunun bir başka delilidir :

«(...) Şâkir Efendi bunlara (istemediği hâlde gelenlere) kızar, fakat belli etmez. Doğruca odasına gider, yerine oturur, gelenler de karşısına dizilirler.

İki taraf vaktini bir müddet sükût içinde geçirdikten sonra Şâkir Efendi, ilk söz olarak :

— Meyhane yapmak, câmi yapmaktan faydalıdır.

der. Dinleyenler arasında Sâlim Hoca, hemen atılır, birşeyler söyler. O zaman Şâkir Efendi :

— Senin itiraz edeceğine biliyordum, işte onun için söyledim. Ben ne söylediğimi bilirim ve söylediklerimi isbâta da kâdirim.  
der ve sözlerini şöyle bitirir :

— İçindekiler kâmilten Hristiyan olan bir köyde, sevâba gireceğim diye câmi yapılırsa; oraya namaz kılmak için kimse gitmeyeceği, câmi örümcek yuvası olacağı için; bunda fayda değil, isrâf vardır. Sarfedilen para hederdir. Fakat orada bir meyhane yapılırsa, ahâli, kendi dinlerince haram olmayan içkileri içmek için oraya toplanırlar, onlar için bir fayda temin edilmiş olur.

Şâkir Efendi, bu sözleri söyledikten sonra susar. Ötekiler de kalkar giderler.»<sup>24</sup>

Doğu'nun en büyük mutasavvıflarından biri olan Muhiddin Arabî :

«— Bir kimseye hayatı boyunca bin kişi zındık demedikçe, o kimse Sıddikiyyet mertebesine çıkamaz.»

demıştır. Dar kafalı, kendini aşamamış insanların çeşitli tecavüzlerine, iftiralarına uğrayan birçok gönül ehli gibi, Ayaşlı Şâkir Efendi de; hayatının hemen her devresinde lâıkiyle anlaşılammış, birtakım hücumlara mâruz kalmıştır. Bu; hayatı, insanı ve kâinâtı sadece şekilden ibaret sanan, rûhu ve gerçek mânâyı kavrayamayan birtakım zavallıların karşısında; yüksek, ulvî fikirlerin ve ona sahip olan gönül erlerinin, Hak dostlarının müşterek kaderinden başka birşey değildir.

---

(24) Osman Ergin, «Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun - Hayatı ve Şahsiyeti» İst. 1942, s. 234-235



Ayaslı Şakir





## PATTERNS AND TRENDS IN HISTORY

Yard. Doç. Dr. Şahin UÇAR\*

«Bismillah. Summun, bukmun, umyun; fehum la yerciun.»  
Koran, II: 18<sup>1</sup>

«Esrarı ezelra ne tu dani vu ne men  
In harfi muammara ne tu hani vu ne men  
Hest der pesi perde, guft u guyi men u tu  
Çun perde berufted ne tu mani vu ne men.»

Hasan Harakani<sup>2</sup>

«Since we can not change the reality, let us  
change the eyes which see it.»

A Byzantine Mystic.

### The Subject of History :

«History is the teacher of life»,<sup>3</sup> ancient Romans said, yet what is history in fact? That's the essential question. In my opinion, history must be useful in a way that from which we have to learn how to live and how to organize the world; otherwise it would be useless; and as The Prophet says: «O God, I take refuge to you from useless knowledge!»<sup>4</sup> Why, if history is conceived as the record of events which happened in past ages, it fits for nothing! What about the present - time in which we are living? And 'Quo vadis Domino?': Where do you go our Lord? Wherefrom we have come, and how it has become possible that we live in a dangerous world again? And is it still possible that we have a future yet? What is becoming? What will come out of it? Then, what is history? W. Durant

---

(\*) Selçuk Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi

(1) They are deaf, and dumb, and blind; so they shall not return.

(2) The mystery of eternity is known neither by you nor me  
This mysterious letter could have been read neither by you nor me  
'Being' lies behind a curtain, we are making tittle-tattle, you and me  
When the curtain is raised, neither you remain nor me.

(3) 'Historia est magistrae vitae'.

(4) 'Allahümme euzü bike min ilmin la yenfau'.

says: «most history is guessing, and the rest is prejudice.» Let us repeat after the fashion of Mr Durant: «to begin with, do we really know what the past was, what actually happened, or is history 'a fable' not quite agreed upon?»<sup>5</sup> Historians are obligated to answer, if possible, all of these difficult questions...

The subject of history is not a mere recording of past experience of humanity, but an interpretation of the story of humanity. Without interpretation, it would be comparable with reading a book without understanding. As Carr has shown, it is impossible 'to record' without interpretation anyway (see *What is History*, E. H. Carr). We can interpret history as an art or as a science, but the philosophy comes at first; as soon as we encounter historical data, we are apt to it: Historical documents are 'deaf, and dumb, and blind'; it is the historians who use them - and speak for them. Interpretation of history, in turn, would give us a new worldview, a 'new weltanschauung,' in which we see the world in the light of history-in-progress'; so that, the historian should reach a new understanding - level for the situation of the world. He may gain an insight for the situation of his own culture with reference to its particular condition from which his relative worldview is also bred. B. Croce said: «History is philosophy and the philosophy is history.» We could make use of historical investigation for the synthesis of knowledge and create a new worldview. As the world changes rapidly and we are taken aback astounded, we need this desperately at the present - time; since we need a new orientation. I think, the historian is better armed than any scholar for this kind of philosophical investigation: and this will be my approach to history.

I suppose this special purpose is within reach of our present - time level of knowledge if we may be permitted to regard history in a broader manner; pushing the limits of historical subject to a little farther, we may see the social sciences as 'geisteswissenschaften' (historical sciences) and employ all the material -provided by them as a whole - for the use of history as auxiliary sources. There are differences of perspectives, yet the subject of them is the same 'one reality'; and we may seek the substance of it taking into account different point of views. Absolute reality is not attainable by words, reasoning, or meditation it may be felt by intuition, yet as soon as it is articulated with words, it becomes wrong because of the restricted capacity of language. If so, we only seek a perspective for a general framework of things-in-order. Now then, let me explain my perspective of history.

---

(5) Will and Ariel Durant, *The Lessons of History*, New York, 1968, p. 11

«Nature is a mutable cloud which  
is always and never the same.»  
Essays: R. W. Emerson

### **A Perspective of 'History-in-Progress' :**

I believe there are some patterns and trends in history. I will try to explain them as short as possible, but to justify my convictions, I have to show conclusions of my epistemological presuppositions from which I have drawn my opinions; for my idea of history depends on those presuppositions.

«Truth is a concept relative to particular cultural standpoints, and hence no judgement, whether moral, mathematical, aesthetic, or philosophical, can have 'eternal' validity.»<sup>6</sup> In addition to this cultural relativism, I could add that our truths are the 'fictions' of our way of reasoning. As Vaihinger has shown, they can be useful 'fictions', at their best, for dealing with reality (See *The Philosophy of «as if»*, Hans Vaihinger). There are those deductive and inductive inferences of reasoning, but they are useless for historical method, because history itself is another mode of thought. As it is comprehensively expressed by Spengler: «the essential concepts of natural sciences are the concepts of causal uniformity and measurability, and «the natural world», the structure of which is stable, presents the appropriate field for the application of these.»<sup>7</sup> Deduction and induction could be useful for the study of space, not for time; as a temporal science, history needs a different approach. Spengler is right when he says: «the subject matter of history, on the other hand, comprehends the 'becoming' as contrasted with 'become'; all is flux, development, variety, particularity, life; to imagine that it can be interpreted in terms of quantitative formulae or construed as a quasi-mechanical system is consequently absurd.»<sup>8</sup> As a survey of developments in nature and man, as a genesis in time, history is the third way of thought which depends on intuition and imagination: it needs 'ver stehen' by 'einfühlung'.

---

(6) P. Gardiner, *Theories of History*, New York, 1959, p. 188

(7) *Ibid*, p. 189

(8) *Ibid*, p. 189

We are accustomed to spatial reasoning, that is to say, deductive and inductive inferences. As a matter of fact, deduction needs a synthetic - a priori which is acquired through inductive inferences; and induction, in turn, is acquired through an 'intuition' of duration, continuity of nature, and causal relationships between things (that means, every kind of knowledge and reasoning, in the last analysis, depends on intuition). What is the construction of scientific theory, is 'to reason' pertaining to space. It can be quantitative and coherent without any contradiction, and must be interpreted in a substantial determinism. It is the contrary way with history. You can not measure the time, because it simply does not exist in the scope of our senses; if you conceive it as a straight line, and use some standardized time intervals which resemble spatial reasoning - it will certainly distort the essence of historical facts. Nor contradictions are so important in historical thought - as it is the case in logic - because life is full of paradoxes, and because time means change, and the historical facts are not stationary; unlike the static facts of spatial sciences, they are dynamical facts always and ever - changing in time, and becoming different - to - themselves facts. History is a mutable cloud which is always and never the same!

There is no strict and materialistic determinism between historical facts, but it seems they move purposively to a final goal. Our intuition and the idea of time, give us not only the idea of determinism, but a finality. It is due to the nature of the idea of time that, there in history, we see some teleological developments, even a fatalistic conception of history of which we conceive from the progress of events. A more strict necessity, in comparison with spatial relationships, appears with auto - suggestion in this subject, because we already know the results of developments in history. We have to accept this idea, as if it is a mere truism. Anyhow, we could not avoid this aspect of history, however hard may we try. In history, as Tolstoy stated once; «without necessity, we arrive at absurdity.» Necessity and finality, that is, fate is built in the nature of the subject, because a temporal science it is (see War and Peace, Epilogue, Leo Tolstoy). Time and fate are almost synonyms.

It is so, even while we unconsciously try to give it a spatial character; that is when we speak of the history of an area: states, civilizations, maps, etc. (treated such as, they are in geographical terms). The old speculations of history have all made this mistake of confusing time with space (even Spengler's morphological understanding of cultures is restricted both in time and in geography). Yet certain elements of necessity and finalism remain in them; even while it may be uncalled by the

author in certain places, it will appear in the subject. This is why I accept the burden, to show of finality, to speak of patterns and trends in history.

I am not speaking of models, but patterns. Human perception needs a design for apprehension; and the term 'pattern' is more suitable than 'model' for history; I use it as a variable scheme, not a spatial, but a temporal one, proceeding in the course of time. I'd rather use the 'rhythm' for its temporal implication, if the 'pattern' had not been much used and get used to. P. Bagby says that, «in virtue of being the 'patterned' and repetitive element in history, 'culture' is history's intelligible aspect.»<sup>9</sup> There are some patterns that designate the individual behavior of the members of those cultures; in a way, the pattern of culture is 'built in the nature of personality' of the individual member of culture. I take it for granted that it is the most important aspect of history, because it is not 'unique' (*Individuum est ineffabile*); therefore it makes sense to choose it as 'the unit of historical study'. Why not civilizations but cultures?

It is not only because the term civilization reminds me of a restricted geographical area which the civilization spreads on it, but also because, our perspective of history has been changed. Because of the global problems of today's world, we are forced to take a different approach to history; and as it seems from this standpoint, the meaning of history has also been changed.

Not only historical facts, but the meaning of history itself changes in the course of time; and that is the problem of 'historicism' namely, historical relativism. There is a historical relativism for the term 'historicism' also.<sup>10</sup> I can not discuss the problem of 'historismus' here, in a restricted place, but I will only state that I regard this term positively as E. Troelstch sees it. Historismus includes every kind of knowledge and experience, in the light of a historical progress, and in contrast with 'naturalismus', it is not a mere generalization of inductive inferences. As Mannheim also stated, 'Historismus' is a basic 'Weltanschauung' - as a radical understanding of the world subject to change and pertaining to time - to form a contrast to the understanding of 'eternal' and 'out of time' quality of reasoning so particular to the theological worldview of

---

(9) A. J. Toynbee, *A Study of History, Reconsiderations* v. XII, New York, 1961, p. 272

(10) The attack on historicism, in «The Poverty of Historicism», by K.R. Popper, is about an imagined-concept of 'historicism'; and his criticism of the subject is so stated that it can be applicable to every kind of knowledge.

'middle ages'.<sup>11</sup> When you feel the need of a different interpretation for the particular age in which you happened to live, you have to take a different approach to your subject with your intuition, and imagine to see it from this standpoint; then you gain a new perspective, then and only then, everything seems to you in a different light; new details are enlightened for you; and a new understanding - level is obtained - that's illumination.

«'The imagination,' said Coleridge once, 'sees all things in one.' It sees the endless flux of the unfathomed sea of facts and images- but it sees also controlling form. And when it acts on what it sees, through the long patience of will, the flux itself is transformed and fixed in the clarity of a realized design.»<sup>12</sup> If you have no vision, the chaos of elements remains as a chaos. A vision is nothing more than a perspective; with perspective, you see the things from your point of view, that is to say, in an order.

There are many sides of facts; accordingly, there may be many perspectives. In history, your perspective must not be a spatial one, so to speak, but it should be an order in time. Only from this standpoint that one could see, there in time, exists a rainbow. As a matter of fact, there is no material existence of any rainbow in nature, but you can take a picture of it. In fact, it is a special relationship of light with the 'events of raindrops' which are refracted and reflected in a particular time, and with your point of view which enables you to see the spectrum of colours gently diffusing to each other: it is the spectrum of a broad sunlight in a meaningful order which you can see as a rainbow, 'de facto': With many diversities of colours, yet seven colours from violet to red, even though all of them make a 'one and white' sunlight when confused together: I think it is a good metaphor for history.

When you have this time - dimension as a viewpoint, you see the unique events of history as parts of a meaningful order; therefore they are explained. It is not separate 'cultures', but cultural periods or rather 'cultural conditions of historical periods' which I take as the 'colours of the rainbow' which is seen from my standpoint. Civilizations, only, take place since ten thousand years, but cultures as old as humanity. I want to take a 'holistic' point of view, so I prefer to study 'cultural periods' instead of civilizations. «Minute analytic questioning,» J. Dewey said

---

(11) M. Mandelbaum, "Historicism", The Encyclopedia of Philosophy, ed. by P. Edwards, New York, 1967

(12) J. L. Lowes, "Imagination Creatrix", Reader and Writer, ed. by H. P. Vincent and H. Hayford, Boston, 1954, p. 371

once, «this evil, is usually at its height in such subjects as history and literature, where not infrequently the material is so minutely subdivided as to break up the unity of meaning belonging to a given portion of the matter, to destroy perspective, and in effect to reduce the whole topic to an accumulation of disconnected details all upon the same level.»<sup>13</sup> So it is with culture and civilization terms. I will precisely define my usage of terms later: let me say first what I mean by 'cultural periods': Once upon a time, all men were gatherers, then they have become hunters, then agriculturists, and then, nomad, industrialist, and post-industrialist societies. It should be noted that these are 'cultural periods in time - dimension', not in space.

Time was a recurring cyclical process while humanity has been living as gatherers, hunters, agriculturists or nomads (day and night, and month, and year, all were cyclical periods wherefrom the idea of time was coming). From the beginning of industrialism to the age of Atomic Bomb, time was a linear progress. Today, we have learned from Einstein that the 'time' is relative to space! In spatial sciences, the idea of time is disturbing and unnecessary; you may consider it as the fourth dimension of space: there is space, and motion, and their relativistic situations- and the 'time' is unnecessary: What is, is only space!

But the contrary idea seems to me equally reassuring and good; in macro - astronomical perspective, there is only time; and the 'space' is only its one dimension. A light - point emerges in the dark vacuum of space; begins to move as an enlightened - point (a mere point in the vast and dark vacuum); and dies in time; there is no more light, and nothing remains at all! Aye, nothing remains forever... It is a question of time - duration, not matter, that is seen and cognizable from that perspective. Stars are light - candles and eyes of angels who are moving in the vast and dark vacuum of universe and dying in time. Now then, we live in time and I have come to a different idea of relativism. Time is not a straight line anymore, but it is curved! Let us turn to our perspective: there are gatherers living even to this day, and hunters, agriculturists, nomads, and so on. There is no past, present or future, but time here. Ibnî Haldun says that past and future resembles each other as two drops of water. What is 'past' for us, is the 'future' for some primitives; and what is 'future' for us, is the 'present' cultural situation already for some post - industrialist societies.

---

(13) J. Dewey, "Language and the Training of Thought", Reader and Writer, p. 297



«In the beginning God gave to every  
people a cup of clay, and from this  
cup they drank their life.»  
A Proverb of the Digger Indians.

### **Patterns Of Cultures :**

This is the largest subject one has to contemplate upon it, and I am aware of my own shortcomings; besides, I can not expose all of my epistemological reasons of these conceptions because of the restricted space I have allowed to myself in this article. For example, the concept of culture has been discussed by many famous scholars, yet remains a great deal to discuss about it. I know the danger of over simplification if one takes the subject with 'bird's eye view', neglecting the details by too much schematizing, particularly for a subject as broad as history. But I am forced to define only my own understanding of concepts; consequently, I will only try to show the merits of this perspective of history; and the readers of this article should consider their worth of illumination if not elaborately and completely treated such as they are. So I will try to define the concepts of cultures and civilizations, in a way, as short as possible.

«When I hear the word culture I reach for my gun», declared the poet Heinz Johst... In anthropology, culture is that which men create for themselves and transmit to their successors by other than biological means. Most theorists would probably say that language, tool-making and the regulations of sex are the chief defining features of man in contradistinction to other primates. 'Cultures' are particular historical realizations of the common human potential. Archeologists more often define it as the material culture.»<sup>14</sup> Philip Bagby's definition is, 'regularities in the behavior, internal and external, of the members of a society, excluding those regularities which are clearly hereditary in their origin.'

---

(14) "Culture", Harper's Dictionary of Modern Thought, ed. by A. Bullock and O. Stallybrass, New York, 1977

According to A. L. Kroeber, culture is transmitted by the inter-conditioning of 'zigots'; it is supra personal and anonymous; and it falls into patterns or regularities.<sup>51</sup> T. S. Eliot says that culture is an 'incarnation' of the religion (See Notes Toward the Definition of Culture). And yet I add another definition: it is the whole way of life, the Tao, represented by a people.

Even though, there are different cultures created by different peoples, yet there is a limitation to those differences also - as I already indicated - conditioned by the historical phase of the people whichever they happened to live in. That is, in a broad perspective of historical periods, we have to treat them as gatherers, hunters, nomads, and so on. I have to discuss it, very briefly, owing to the particular importance of it to my speculation.

Ruth Benedict has emphasized the diversity of cultures and said that, 'the diversity of cultures can be endlessly documented, but nevertheless there are some patterns of cultures'; and borrowing her terminology from Spengler, she has interpreted three of them. According to Mrs. Benedict, every human culture has a set of values that distinguishes it from others. Accordingly, what is considered true, good or right in one may not be so regarded in another. In her now classic 'Patterns of Culture' (1934), R. Benedict analyzed the basic structure and character of three primitive societies: The Zuni Indians of New Mexico - peaceful, traditional, and cooperative; The Dobuans of New Guinea - hostile, treacherous, and paranoid; and the Kwakiutl Indians of British Columbia - competitive and status seeking. She observed that the specific traits of each of this three primitive cultures were variously repeated among the advanced cultures. She regarded these peoples as primitives, but only Kwakiutl Indians were hunters, Zunis and Dobuans were agriculturist societies. According to my perspective, agriculturism represent a more advanced and totally different cultural phase, so it is only natural for them to have a distinctive cultural pattern. E. E. Hagen discussed the matter in a broad manner; he said that there are traditional societies and non-traditional societies; and according to him, their cultural traits, as built-in-the-personality of their members, are different from each other (On the Theory of Social Change, E. E. Hagen). Sorokin identified three super-cluster of cultural systems: ideational, religious, sensational (See Social Philosophies in an Age of Crisis P. Sorokin). There are many other theories of cultural systems, and of course, they have their own point of views, but none of these theories could explain why this is so.

---

(15) A. J. Toynbee, *Reconsiderations*, p. 272

Because there is no historical perspective here, wide enough to explain those facts comprehensively.

Now then, I will turn to my perspective and try to explain the diversities of cultures and civilizations in the scope of it. Most of the history of Mankind has passed while human beings were only gatherers. Even today, we can observe a people, so-called Tasadays, as gatherers of what nature has provided for them; and even though, they were taught to hunt animals by their discoverer who was from a nearby living tribe, Tasadays did not see a necessity to hunt and gave it up. There arises the question: can we know that the first communities of Mankind were living like Tasadays?

Robert Ardrey, in his «African Genesis» (published in 1967), had claimed that, 'even primates live as proprietary colonies' and defend their colonies with fierceness and communal violence; that using weaponry was hereditary in human beings; that Rousseau's idea of the 'Golden Age' was only a romantic fallacy, and so on. But Tasadays had been discovered in 1971, in the Mindanao Forest of Philippines, and they knew only sex regulations and language as cultural traits; they knew not any kind of violence, nor any other disgraceful human trait whatever it might be. They are the last of innocent people: and this is the 'first period of the life of Humanity' which is going on to live side by side with us. As for the question of resemblance to the first period of history, my answer is: it could be so and must be so, for hunting would require a more developed cultural ability which the first communities of mankind would have lacked. Tasadays live in our time, yet they are in the first phase of the history of men. «'Nothing is more gentle than man in his primitive state' wrote French philosopher. J. J. Rousseau two centuries ago. His theory about the human condition seems borne out by these Tasadays, who must now depend on the protection of the 20th-century for their very survival as a people.»<sup>16</sup> It is sufficient for our reason to demonstrate that such a life as theirs was, and is, possible. It was all but forgotten, as a human condition left in the beginning of time; yet we have to accept it as a 'culture' because of their language and family life.

We can observe as many hunting cultures as we like; we have full accounts about them thanks to the field works of anthropologists. Some of them have such elaborated cultures that when we compare their culture with the so-called civilized people, we see some of their cultural

---

(16) K. Mac Lelsh, "Stone Age Cavemen of Mindanao Forest", National Geographic Magazine, 1972

traits are better and wiser than civilized people's. Margaret Mead compares Samoan education of sex with that of her culture, and finds it better than Americans of 20th-century (See *Coming of Age in Samoa*, M. Mead). Mr. Turnbull examined the Pigmies of Ituri Forest living amongst them for three years; and highly praised their human dignity in comparison with our Civilization of 20th-century (*The Forest People*, C. M. Turnbull). There are those Northern and Southern Indians of America, African tribes, Australian Aborigines, Arctic peoples of Asia and America; and they have all had their particular religions and cultures if we like to emphasize the diversity; yet they have one over-all cultural pattern which I name as 'hunting cultures' there may be, unimportant for my purpose, differences yet; this is because, that second period of human condition is so long, and 'durable', that it has arisen in the dawn of humanity and continued 'to exist' until the so-called '20th-century' (Whatever the meaning of 20th-century might be, it is only an arbitrary term). Of course there would be many other cultural phases of developments; and consequently, some little differences in so long a historical period (according to anthropologists, it is approximately 500,000 years now, from the time of first human being 'Peking man') and in so large a world, as the old world was, in which they could live even without knowing the existence of each other. There is diversity in unity and unity in diversity.

But if there is too much diversity, as it is described by R. Benedict, what could be said about it then? As I already mentioned, we should not regard agriculturist peoples as primitives in the same level with hunters, but what about the distinction between Dobuan and Zuni cultures which both of them knew agriculture? C. M. Turnbull writes about a people called «Iks» who have the same cultural traits of Dobuans, even worse than Dobuans, so that, as bad as possible one can imagine. Mr. Turnbull says: «... I judged them so harshly before I understood what 'progress' had done to them.»<sup>17</sup> It is a masterpiece indeed; and I have to restrain myself from quoting too much of this shocking book. What's the matter with Iks, is this: They were hunters of the Kidepo Valley of Uganda; and the government forced them to change their way of life and to become agriculturist in the name of 'progress'. To hunt the animals of Kidepo Valley was forbidden, because the valley has become a 'national park' then. The mountainous land in which Iks have been living was no good for agriculture: it was a forced progress which resulted in starvation; and Iks have become the devil-people for the sake of progress: namely,

---

(17) C. M. Turnbull, *The Mountain People*, New York, 1972, p. 128

cultural shock... It was the same cultural shock, that is, to be forced to change their old 'way of life', which made Dobuans so wretched. Neither the land had provided a fertile soil, nor the sea, a sufficient fishing facility for them; they were hungry most of the time starving to death like Iks. We should not regard their struggle of life with starvation, as a different 'cultural pattern' in these extra-ordinary conditions; instead, we have to conceive this transitory condition as a cultural-shock phase. When we leave our traditional way of life, we have to get ready for a 'culture-shock' lesson, by definition.

A chief of Digger Indians and a converted - Christian, whose talk is narrated hereon: «One day, without transition, Ramon broke in upon his descriptions of grinding mesquite and preparing acorn soup. 'In the beginning', he said, 'God gave to every people a cup, a cup of clay, and from this cup they drank their life.' I do not know whether the figure occurred in some traditional ritual of his people that I never found, or whether his own imagery. It is hard to imagine that he had heard it from the whites he had known at Banning; they were not given to discussing the ethos of different peoples. At any rate, in the mind of this humble Indian the figure of speech was clear and full of meaning. 'they all dipped in the water,' he continued, 'but their cups were different. Our cup is broken now. It has passed away.' «This is a good way of describing a culture - shock: Our cup is broken now...»<sup>18</sup> From now on, I will use this figure of speech, «broken - cup», to describe the culture - shock.

---

(18) R. Benedict, *Patterns of Culture*, Boston, 1959, p. 21

«You are not... Adam said and stopped. He looked at the dragon again, but it gave no sign that it heard him... like the others, he said. He looked at the magnificent thing, and looked back at the beauty of the gazelle and leopard not far from her. And he said again, you are not like the others.

— So you say.

— You have the word, Adam said! like the God.

— And you also.

— I?»

Adam: D. Bolt

### **Civilization and Alienation from Nature; Alienation Trends :**

In ancient Rome, there was a God of Gates, Janus, who was worshipped as the spirit of all beginnings and ends: e.g. when they decided on war, they opened the doors of Janus Temple: And there was two faces of Janus, looking in opposite directions. There is the same quality of being two-sided for history: From the standpoint of our perspective, we can not see the other face of it; we can only imagine what would be look like the other side. For instance, civilization has the same meaning, in comparison with culture, of to be cultivated and refined- but the other face is different. All human societies have cultures of their own, but not every society has happened to be nourished in a civilization. As a Janus-faced subject, civilization has been fostered and evolved in culture, and become a superficial over-culture; and then, dominated and shadowed the original culture taking its place. Civilizations developed particularly in city life, and because of class division, it was employed by leisure classes: and with their unnatural flavor and superficiality, it has tended to be more and more alien and unnatural in relation to its native culture: That is, culture had begotten another culture, but with a genetic degeneration.

It was then two cultures, living side by side for a short time, but this degenerated one, like a cancer tumor, has begotten many other sub-cultures for every class of society: the old culture for conservative 'low classes' and superfluously refined ones for luxurious 'high classes'; hence, caused the death, or 'disintegration', of civilization in time. Now then I will try to explain what was the other face, or rather genetic defect, of civilization.

Let me remind first, that even a gathering culture, with a great many other hunting cultures, is going on to live in this world, since the dawn of history of humanity; for those are natural and healthy cultures without any defect. On the other hand, the idea of 'unavoidable death of civilizations,' is generally and truly accepted by historians. It should be so, because civilizations have a deadly defect in their genes; I say it, already, is in their genes because of the very idea of being a civilization, by definition; it is what makes a civilization different from a culture. Civilization comes into existence on condition that there must be class division; and therefore, social injustice. This superfluous second-rate culture, evolving from a natural culture (in which its individual members, those 'deviant: therefore-creative' personalities, must be in a neurotical 'searching something' condition a little while ago), begins as an intervention to nature's job for its own ends; and creates an external second-nature for its members to accept and live in a splitted-to-classes society. While mankind lived in the world as a normal and true member of nature- human societies had only had cultures. Civilizations have begun when, and only when, a society had made it possible to change the balance of nature with the use of domesticating animals or agriculture; therefore, making the way for class - division.

Jericho, the first city as far as known, was immediately established after the revolution of agriculturism (ca.8350-7350 B. C.) with 40 km<sup>2</sup> city wall. Arnold J. Toynbee says that, «interpreted literally, the word 'civilization' ought to mean an attempt to attain a kind of culture found in the cities.»<sup>19</sup> It is true that it begins with Jericho, but this meaning of civilization is not so important for me, nor I have the space to discuss all the definitions which arbitrarily attributed to the term by scholars. As for me, what is the important aspect of civilization, is the ability to change the balance of nature for its own ends. This is my description that a culture becomes a civilization when it gains this ability. Cultures, also, profit by the nature, but to change the 'balance of nature' is impossible for a natural member of it. Today, five billion men live in this world (far too much

---

(19) A. J. Toynbee, *Reconsiderations*, p. 276

indeed, considering the natural balance, for this little creeping beasts); and it is due to the change of balance of nature- by the cherish of agriculture and domesticating animals- that men conquered the world, annihilating forests and every other creature which they came face to face. But the nature's answer to this intervention is: «Vengeance is mine, and I will repay!»

Toynbee did not accept the etymologic, 'urban - culture,' meaning of civilization; and he said that, there were 'nomadic civilizations' as well, without cities; and at least one agriculturist society - Mayan Civilization - had no city either. He proposes that, «perhaps it might be defined as an endeavour to create a state of society in which whole of the mankind will be able to live together in harmony, as members of a single all-inclusive family»<sup>20</sup>: This is a proper 'desideratum', but not a fact! I leave the matter to those academicians to discuss it without any insight. My own definition, that is, 'the ability to change the balance of nature for utility', is compact, but large enough to include every other definition. For instance, Toynbee accepts the nomadic culture as civilization, but can not explain the reason convincingly. Agriculturist tamed cereals and nomad domesticated animals. Before then, they had been dominated by the balance of nature; they ate what they found, that is, what the balance of nature has provided for them: if their numbers increase far too much, the food would not be enough and they would begin to die; and their numbers would decrease to a proper size: And then, when they comprehended and dominated one feature of nature - so that, natural balance could not keep their over - population anymore, because they could produce their food - they have become the Lords of the whole world. That is, nomads and agriculturists won the same victory over nature. Hence, the 'city - life' could begin to emerge under the auspices of agriculture. Yet, because of this very reason, man has alienated himself from external nature by his ability to change and dominate it according to his own ideas; and also, from his own nature of 'being a natural creature and living a free life' - to become a slave of civilization and give up from his freedom. From that day until to this day, 'alienation' has continued to increase in every phase of a development of civilizations...

«When we look at 'the metamorphosis of a pre-civilizational culture into a civilization, there we see the discovery of new techniques, the introduction of the division of labour, the emergence of economic inequality, the division of society into classes, the opposition between this new phenomena and the structure of primitive tribe, and the emer-

---

(20) Ibid., p. 279



gence of state as a means of transcending this opposition.» There would be some classes who live without their own labour, that is, «free from the task of producing food and other economic activities - e.g. industry and trade- consequently, they have to exploit the production of labouring classes. These non economic specialists- professional soldiers, administrators, and perhaps, above all, priests - have certainly been city dwellers in the cases of most of the civilizations known to us. But the Maya priesthood, with its advanced astronomical knowledge and its complicated calendarical technique, may have been an instance of a body of non-economic specialists in a non-urban social milieu. On this view, civilization would have originated in the emergence, not of the cities, but of economic inequality and the division of society into classes,» said Toynbee.<sup>21</sup> It should be noted that all of these facts are definitions of various forms of 'alienation'.

«If this is the correct diagnosis,» according to Toynbee, «it is a tragic one; for it means that civilization will have originated in social injustice, and that, as far as we know, it could not have come into existence in any other way. Social injustice has been one of the two specific diseases of civilization since the earliest date to which our surviving records of it go back. Its other disease has been war.»<sup>22</sup> To be sure, sir, it is the correct diagnosis, and Toynbee's description of civilization is very well, but needs a little elaboration. His focus of interest is civilization, and he sees that, its basis is social injustice, economic inequality, and the division of society into classes under the shelter of state; to those facts I will add that without some sur-plus food, it was impossible to come into existence for those evil facts of civilization: That means, when a culture acquired the 'ability to change the balance of nature for utility', when people was able to dominate and use the processes of nature for their food, they could also acquire to have a sur-plus food which, in turn, enabled them to make possible the evolvement of a civilization. How could else, the 'non - economic' classes of society would have ben able to live if people did not provide their food by giving them their's sur - plus?

Thus, when we turn to our perspective, and having seen that civilizations emerge evolving from cultures, and cause some forms of alienation; we should also note that this ever-increasing progress of alienation and civilization go together and seems as it should be necessarily so. Since one can not be ignorant of a fact after having been learned it. From now on, I will speak in terms of alienation.

---

(21) Ibid., p. 275

(22) Ibid., p. 278

In terms of alienation, the first matter which I have to mention is that alienation begins with humanity, even before humanity, it begins with creation; and yet more than that; it means creation. Every kind of creation, at the same time while creating something, also becomes an alienation. It is the basic idea of Hegel's philosophy that whatever is, is the absolute idea (God) and that absolute idea is neither a set of fixed things nor a sum of static properties, but a dynamic Self, engaged in a circular process of alienation and de-alienation. Nature is only a self-alienated (self-estranged) form of absolute Mind. As it is seen, the concept of alienation as used here, is a large Cosmogony. From the «Tao» of Lao Tse to this day, this concept of alienation was basic to every mystical philosophy, even though the term is coined by Hegel. The concept of alienation was, also, elaborated philosophically first by Hegel, but there were many proceeding forerunners to him. Yet it was only in Marxian thought that the concept has taken its importance. After Hegel, the concepts of 'alienation' and 'de-alienation' were elaborated by Feuerbach and Marx; and I believe it was the most important aspect of Marxian thought which was overlooked, not only by his followers, but by Marx himself too. In his historical thought, the class struggle played the role of essential conception rather than alienation. «Marx wrote about alienation in his early writings, especially in his 'Economic and Philosophic Manuscripts', written in 1844 and first published in 1932. In his later writings, the concepts of alienation and de-alienation were used implicitly; and therefore, their importance is overlooked.»<sup>23</sup>

I am, up to this point, interested with alienation of man from his society due to the economic inequality and class division of civilization. There are various kinds of alienation: 'alienation of men from nature, from their fellow men, from the works of their hands and minds, and from themselves. All of them in the last analysis, could be comprehended as the different aspects of a self-alienation process' (through labour and creation). In what sense it is possible for a self (either an individual or a society) to be alienated from itself? To be alienated from itself means to be internally divided; split into at least two parts that have become alien to each other. That's what happens when a civilization evolves from a culture: to repeat my first indication with the same terms, when it becomes a 'superfluous over-culture'; a culture, begetted by a natural culture, but with a 'genetic degeneration'; and when this 'second-rate culture' creates an 'external second-nature' for its members to ac-

---

(23) G. Petrović, "Alienation", The Encyclopedia of Philosophy, ed. by P. Edwards

cept the limitation of their freedom. That is, what we call civilization is a self-alienated society; alienated first from its native-culture and nature; and then, splitted into classes with economic inequality: whence, came social injustice.

According to this perspective, civilization has created the social alienation of men from nature; and this situation, in turn, created the alienation of labour and division of society which means a self-alienated society. Whence comes the self-alienation of man, his psychological alienation which means an identity crisis through loss of the feeling of belonging to a community: alienated from his society, yet remains the struggle between his feeling of to be alien to his own society and his moral obligation toward it.

Marx said that, «man alienates products of his spiritual activity in the form of philosophy, common sense, art, morals, and so on; he alienates products of his economic activity in the form of commodities, money, capital, etc; he alienates his social activity in the form of state, law, and social institutions: Through alienation of man from products of his own activity, a separate, independent (of his will and judgement also), and powerful world of objects, come into existence toward which he is related as a powerless and dependent slave.»<sup>24</sup> Ibni Haldun had, also, noted before him that the human-condition and human dignity of nomads are better than city-dwellers (Passim Mukaddime, Ibni Haldun). I will illustrate the point by the use of an excerpt from Rousseau to whom I owe very much for my perspective.

Rousseau said: «So long as man remained content with their rustic huts, so long as they were satisfied with clothes made of the skins of animals and sewn them together with thorns and fish-bones, adorned themselves only with feathers and shells, and continued to paint their bodies different colours, to improve and beautify their bows and arrows, and to make with sharp-edged stones fishing boats or clumsy musical instruments; in a word, so long as they undertook only what a single person could accomplish, confined themselves to such arts as did not require the joint labour of several hands, they lived free, healthy, honest, and happy lives, so long as their nature allowed, and as they continued to enjoy the pleasures of mutual and independent intercourse. But from the moment one man began to stand in need of the help of another; from the moment it appeared advantageous to any one man to have enough provisions for two, equality disappeared, property was introduced, work

---

(24) Ibid.

became indispensable, and vast forests became smiling fields, which man had to water with the sweat of his brow, and where slavery and misery were soon seen to germinate and grow up with the crops.»<sup>25</sup> Never before civilization, the rate of alienation could be so high in primitive cultures, save for some extra - ordinary situations as it is the case with Dobuans and Iks. There was, of course, the creations (alienations) of men yet, as customs and other cultural products, but the ratio of alienation was nothing at all in comparison with that of civilization.

---

(25) J. J. Rousseau, "A Discourse on the Origin of Inequality", The Social Contract and Discourses, New York, 1968, p. 199

«Homo sum, humanum nihil est  
a me alienum puto»

Terence.

«Man is born free; and everywhere  
he is in chains.»

Social contract: J. J. Rousseau

### **Alienation and Tradition :**

We have spoken enough for the roots of alienation which is the most dreadful evil as the cause of civilization and all civilized evils. What can be said about the advantageous aspects of civilization, arts, morals and sciences? I will not take the trouble to speak a lot about them, but only quote from Rousseau again: «Necessity rised up thrones; the arts and sciences made them strong... So long as goverment and law provide for the security and well - being of men in their common life, the arts, literature, and the sciences, less despotic though perhaps more powerful, fling garlands of flowers over the chains which weigh them down... If the cultivation of the sciences is prejudicial to military qualities, it is still more so to moral qualities. Even from our infancy an absurd system of education serves to adorn our wit and corrupt our judgement. We see on every side, huge institutions, where our youth are educated at great expense, and instructed in everything except their duty. Your children will be ignorant of their own language, when they can talk others which are not spoken anywhere. They will be able to compose verses which they can hardly understand; and, without being capable of distinguishing truth from error, they will possess the art of making them unrecognizable by specious arguments. But magnanimity, equity, temperance, humanity, and courage will be words of which they know not the meaning.»<sup>26</sup> We need a better understanding for arts and sciences than our present-time understanding which is only a 'conventional' wisdom(!), so characteristic of civilized traditions.

---

(26) J. J. Rousseau, "A Discourse on the Arts and Sciences", The Social Contract and Discourses, p. 136

Philosophy of history should report the interactions of society and man in their complexity rather than simplifying them as a science necessarily does. For this very reason, it must give us not only a panoramic view, but also, microscopic details of the interactions between tradition and family life, and their effects on the particular personality types using what has been provided by other social sciences. What I am trying to show here is the historical panorama which must provide the basis as a general framework for microscopic details. Both of the views must be used in turn. While we come nearer to microscopic details, we will see many diversities, there are many of them, on the other hand, every branch of social sciences has its own perspective for explaining those details. But there remains the gap which should be bridged, and those insights would be integrated; and I think, a historical perspective is a sufficient basis for it. Up to this point, I was trying to draw that historical panorama, but now, it is time to draw nearer to the details of the interactions of society, family, and individual: it means the relationships of tradition, child-upbringing, and personality.

Psychologists tend to emphasize character traits of personality in some broad-handed treatments, such as 'amoral', 'conformist', 'collectivist', 'conscientious - rule - seeking', and 'autonomous' characters. (e. g. Psychology of Moral Behavior, D. Wright) These are certainly broad generalizations, but there is a limit to every view anyway. Even though every classification has some limitations, we can see some relationships between the tradition of society and character traits which 'built-in - personality' through upbringing of children, at first in family-life, then by the use of education. Naturally, there are differences of constitutions varying from person to person which had been analyzed by such famous writers as E. Kretschmer, W. H. Sheldon, C. G. Yung and so on. In Islamic literature also, there was a classification after the fashion of Galen: phlegmatic, choleric, sanguine, and melancholic characters. We should not be bothered here, with all of those differences of constitutions which affects character, of those introvert, extrovert, asthenic, picnic, shyzoid etc., typologies since they are genetical factors. Psychoanalysis, also, offers some insights starting from the conditions of family life in early childhood. In short, every social scientist says something about it. What seems to me important, is this: conditions and traditions of any given society is formed by historical processes; and it is those conditions that determine the type of upbringing of children - according to a tradition - in their early family life and through education. To be sure, there remains the genetic differences varying from person to person, but even then, the fate of personality is sealed by cultural conditions.

I would like to illustrate the point that a 'deviant' personality type could be easily tolerated in primitive cultures- e.g. he could become a shaman, and in such a case, find a protected 'niche' in the community if he has some psychological problems. Anthropologists could give us many other examples of this kind of tolerance. I will turn to this point of 'tolerance to deviant characters' later.

For the present, I will make a reiteration on the problem of alienation from the viewpoint of personality. Character traits, as built-in- personality of individuals, is the 'second-nature' imposed on them by the tradition of society. A civilized man is a tamed-man, like a domesticated animal, he is forced to cease from using his freedom for the benefits and conformity of society; and he has become such a wretched and weak creature, that without the advantages of 'reification' provided by civilization, he could no more depend on his own abilities 'to live alone without help'. 'Reification' - that is, the act of human properties, relations, and actions into properties and actions of things which are independent of man and govern his life- is indispensable for a civilized life. To be sure, such a degree of limiting freedom, has the weight and power to act on the spirit of individual; and to affect his personality.

In Russia and China today, 'collectivist character' traits are tried to be imposed on the personality of individuals through education. In those countries, families are not trusted to upbringing their children according to their own ideas. Thus, 'conformity' is the first and most approved virtue of personality in every society; otherwise, the 'person in question' will be alienated from his society. That is, every society is, by definition and by necessity, forced to be a traditional society. From the beginning of agriculture to the dawn of industrialism, every civilized society has been a traditional society- and man in chains. After the revolution of industrialism, so-called 'non-traditional' societies, namely Western Societies, emerged only because, the 'cup of culture' had been broken over there. From then on, in Western Societies, 'autonomous' character traits have been valued instead of authoritarian and conformist personality types. That is what an open-society (or non-traditional society) is, so called by K. R. Ropper.

Riesmann prefers to speak in terms of 'tradition-directed', 'inner-directed', and 'other-directed' types of characters, and says: «In western history the society that emerged with the Renaissance and Reformation and that is only now vanishing serves to illustrate the type of society in which inner-direction is the principle mode of securing conformity. Such a society is characterized by increased personal mobility, by a rapid

accumulation of capital (teamed with devastating technological shifts), and by an almost constant expansion: intensive expansion of goods and people, and extensive expansion in exploration, colonization, and imperialism. The greater choices this society gives- and the greater initiatives it demands in order to cope with its novel problems- are handled by character types who can manage to live socially without strict and self-evident tradition-'direction. These are the inner-directed types.»<sup>27</sup> Same facts in different terms!

I have said that every society must be traditional by definition, yet there are different traditions. Primitive cultures are also traditional with regard to alienation. I have to touch upon a problem here. Are they primitive because of their being custom-bounded? It may be so, as it is interpreted by many philosophers, but what is tradition? I am interested here, in a limited sense if possible, with tradition. Because I am speaking in terms of alienation and personality, I have regard for only one aspect of tradition; that is, 'behavior of personality as is governed by tradition' to which the individual belongs. Hagen says: «A society is traditional if ways of behavior in it continue to with little change from generation to generation. Where traditionalism is present, certain other characteristics are also found. Behavior is governed by custom, not law. The social structure is hierarchial. The individuals position in society is normally inherited rather than achieved. And, at least in the traditional state so far in the world's history, economic productivity is low. A traditional society, in short, tends to be custom-bounded, hierarchical, ascriptive, and unproductive. If ways of behavior tended to continue unchanged, the society should be termed traditional even if these other characteristics were not present.»<sup>28</sup>

Primitive cultures leave a space for personal freedom to a certain degree because of their cultural conditions, yet they are traditional- and tradition itself is a form of alienation, in a different sense also, for it limited the man's essential nature of freedom and creativity. But I have, already, said that in primitive cultures -gathering and hunting cultures, and if compared with industrialists, nomads and agriculturists - personal deviation from custom has been allowed to exist to a certain degree of freedom. Perhaps primitive cultures are much more custom bounded in comparison with a tradition of a developed civilization, and yet deviant

---

(27) D. Riesmann, *The Lonely Crowd*, Yale Univ. Press, 1961, p. 14

(28) E. E. Hagen, *On the Theory of Social Change*, Mass. Institute of Technology, 1962, p. 55



personalities could have been tolerated in primitives. Now then, let me illustrate the point with a quotation from the same work again.

Hagen explains the point: «Traditional societies prevent some types of deviance from spreading by providing special niches for deviants. In probably every peasant society the individual who can not risk of testing his abilities in a role as father or in the power structure can assume a role as seer, medicine man, shaman, priest, village fool, or learned man. The learned man and the religious man are often one and same, and the learning sanctioned is in the traditional humanistic wisdom of the society, not in technological explanation. Thus such individuals serve the society and cause no strain on its structure.»

«The deviant with need autonomy, need achievement, and creative imagination offers a different problem. The social pressures may not rest so heavily on him as to deter him, and in spite of them he may explore the physical environment or, aware of information available from other societies, may avail himself of it. However, if he is produced by the random appearance of unusual circumstances within individual families, he is an isolated individual within a traditional community.»

History shows us many civilizations with the same fate: a creative minority leads to progressive achievement and to change in social structure; but as Kroeber has shown in his 'Configurations of Culture Growth', the typical pattern in history has been for processes of Culture Growth- that is civilization through alienation- to appear and to come to an end. I can not discuss the particular conditions of family life and education which produces creative (deviant) personalities, but I will only state that the experiences of early childhood and early life in family plays a major role for the construction of personality type. In the family and later through education, the child is treated according to a tradition of child - upbringing which depends on the particular situation of society whether it be a primitive, agriculturist or an industrialist society.

What makes the difference between an authoritarian (or tradition - directed) and creative (autonomous or deviant) personality? A satisfying answer to this question demands many elaborations; differences of needs, values, cognitions, etc, but I will only make use of an excerpt which seems sufficient for an illumination of my point of view.

«The individual with innovational personality views the phenomena of world, at least in an area which he values highly, as forming systems whose operation is orderly and amenable to logical analysis. He regards this as true of both phenomena whose system he already understands,

and phenomena which at first observation run counter to any previously known system. He also views the world as valuing him, though this perception may be a qualified one only provided that he achieve effectively. His high need - succorance, and need to receive assurances of being valued, than drives him to achieve and is the source of that deep religious sense of duty to achieve that is so often present in innovational personality. He is also high in need autonomy, achievement, and order; and since he conceives of all phenomena, no matter how disorderly superficially, as capable of being understood, these needs cause him ever to be alert to new disorderly phenomena within his field of interest in order that he may have the pleasure of autonomously achieving discovery of the order that governs them. Moreover because he understands and hence has empathy with the needs of others, he is high in need nurturance. Perhaps it is because of this need nurturance that the scope of an innovational individual's moral values is broad. He is apt to regard the welfare of individuals and groups over a wide area of his society and perhaps other societies as (almost) equal in importance to his own. The degree of his regard declines only slightly with respect to group farther and farther removed from him.

«The authoritarian individual, on the other hand, perceives the phenomena of world as forming a system whose operation is not orderly and not capable of analysis. Hence he is high in need dependence. He also perceives the world as not valuing him highly, and sees power as residing in position rather than resulting from accomplishment. Because of the rage and need to curb it which these perceptions generate in him, he is high in need submission - dominance and low in need succorance-nurturance. He is low in need autonomy and achievement and probably also in need order, though he may be conceived of as high in need order but driven to satisfy it by evading recognition of inconsistencies or discrepancies in his perception of phenomena. He regards the welfare of very few if any individuals as (almost) equal in importance to his own, and outside of that limited group the degree of his regard for the welfare of others declines rapidly.»<sup>29</sup>

---

(29) Ibid., p. 119

### A Little Fable

«'Alas,' said the mouse, 'the world is growing smaller every day. At the beginning it was so big that I was afraid, I kept running and running, and I was glad at last when I saw walls far away to the right and left, but these long walls have narrowed so quickly that I am in the last chamber already, and there in the corner stands the trap that I must run into.' 'You only need to change your direction,' said the cat and ate it up.»

F. Kafka

### Individuality versus Society :

We have seen that traditional societies produce tradition-directed (authoritarian) personalities making its way through traditional upbringing of children. A creative personality is a deviant from normal standards of tradition; he does not resemble those (usually) authoritarian and non-creative majority; he does not accept the hierarchical 'status quo' of his society- and attempts to break the custom: He is a deviant not successfully trained and brought up by his culture; he sees things, in a way, different from majority. But in no way he can break off custom; he will find a protected niche in society; and being isolated so, he would be not so much use for society, but not harmful either. So far as is seen from my perspective, every primitive, agriculturist and nomadic society had been traditional, and such a situation was not so much useful for society either. There is conventionalism and conformity, but not a conscientious morality in those traditions. Certainly, we could find many 'amoral' characters, so to speak, in metropolitan-life while a civilization has been disintegrating: Byzantine corruption, perversion, deterioration, debauchery, Janus-faced hypocrisy, and insincere dissimulation: decorum of civilization.

On the other hand, autonomous - creative characters should be isolated in traditional societies; those would-be reformists could not be numerous or successful- if not, the tradition would not be strong enough. These traits of characters appear, and by necessity in abundance and often, when the 'cup' of tradition is broken! Sorokin notes that theories of history have, always, appeared in hard times: because of people's worrying about the situation of society and their future (see *Social philosophies of an Age of Crisis*, P. Sorokin). Naturally it should be so; «these are the times that try men's souls.»

A complicated culture comes into existence; it grows and becomes interest-focused in some values; tends to center in some fields- and makes a tradition of it. But there are also impressive historical evidences that persistence of value patterns, as they being outmoded in time, has also been an important element 'in termination of periods of cultural growth.' These value-patterns (tradition) is built in personality of the member of traditional society, and that person is so brought up that he is, in turn, barred from looking at the social structure with a fresh view: He is brain - washed by his culture, so much so that, he is 'deaf, and dumb, and blind' to those facts which are alien to his own culture. Unusual and alien facts, or new situations, are out of his comprehension as being exterior of the general framework of his cognition which should be provided by his culture. But he hardly knew it. When a tradition had been lost, that cultural framework (the cup of culture) had also been broken; and he has been confused. He is forced to see the light, but his eyes are dazzling like Plato's 'caveman' when he has been out of the 'cave of tribe.' He can not look at the facts, nor can he conceive their real meaning for a time; he is forced to search after a new 'truth and reality' because of this cultural shock. Many generations will pass away in such a situation: confused perception- and there may be also, an 'apperception' of confusion!

History illuminates for us many periods of cultural shocks, in times of dissolutions and disintegrations of civilizations (or when the cup of tradition has been broken). We can see those tragical -and at the same time, blessed- periods over and over again in history. Every time human creativity established a new tradition after a considerable time. But there was a great cultural shock, the emergence of industrialism in the modern era of Europe which we have special interest for its evolution, as it is seen from our broad perspective, as a new cultural pattern for a great historical period.

Catholicism had gone in some countries; and with protestantism, many different sects of religion have come into existence. As it is a well

known fact, Protestantism rejects the traditional authority of 'Catholic' (universal) church, and calls for an individualistic interpretation of Bible; so that, we should not be surprised when we find so many schismatic sects of Protestantism after a little while. If a person can depend on his own interpretation of Bible - without the authority of traditional Church - to be sure, it could be a different interpretation from every body else's understanding of it (Or say, Koran for instance, as it is the same case in Islam what with the so-called question of 'Ictihad').

There were so many religious outlooks, and so many conflicting worldviews in Europe that they have to pay expensively for this very reason of having so many different worldview: Religious wars, class conflicts, and the death of traditional world of Europe. There was, at first, Grand Inquisitors for deviants of tradition, but then, there would be bloody 30 years war (as it is brilliantly shown by F. M. Dostoyevsky in his «The Brothers Karamazov», those inquisitors could blame even Jesus Christ himself as a 'heretic' in the name of their dear tradition of Catholicism which is, also, pictured over there as 'representing and speaking' in the name of 'state, socialism, and civilization'). To illustrate the point in a terse expression, I will quote from Hagen: «Thus no individual becomes a reformer of his community or society who does not feel both that the institutions of his community or society threaten him deeply and that they can be changed by his efforts.»<sup>30</sup> Whence we are coming face to face with a problem: the role of the individual in history...

I have already said that, in history, I believe there is not only causality with a 'loose determinism' (as it is stated in «The Role of the Individual in History», by G. Plekhanov), but a strict necessity which can be called 'fate of events', for the occurrence of events depend on the conditions whichin they occurred as it is comprehensively explained by Tolstoy. According to the concept of 'determinism', which is an intuitional inference from experiences of daily - life, there is a cause to every effect (as it is understood in spatial sciences one-cause-to-one-effect); but in history, there are so many causes functioning together for 'the occurrence of a particular event' that they necessitate to happen that particular event; and make it inevitable. So we should nat call it as 'determinism', but 'necessity' (fate). And this is why, E. Boutroux (and many other philosophers as well) thought that historical events are contingent: we see the so-called accidents and chance-events in history, and the choice of individual, or his relationship with the events whatsoever it might be: This is only because, there are so many causal chains and conditions

---

(3) Ibid., p. 156

for the occurrence of any particular event of history that it seems accidental, or can be interpreted as being contingent, since we have a special framework (constructed by our mentality) for that event; and we are not interested (or we do not notice) with the so-seemed 'unrelated' events which only means they are exterior of that special framework. So the 'event' will appear as conditional or contingent because of the special role of individual acts; or else (whatever it be though), in an appearance of chance events: and that, only, means they are unrelated with that framework (which is often a fictional one as being constructed by historians themselves), or what we consider at the given time as our present-time perspective.

On the other hand, most of the times, we are simply unaware or ignorant of those factors - because they are out of our special framework - as so called chance/ unrelated events: And indeed, there are so many of them that they are interminable due to the nature of insufficiency of our knowledge about historical events (as we simply have 'only a mere nothing' records of events in comparison with the real processes of history). Individual, in history, has not any kind of freedom (if freedom, free will or choice means an unrestricted, independent act without any interference and condition); he acts on condition that his inner-conditionals (his culture as built in his personality) and external conditions of his time and place (situation of his society) permit him to act. He has a choice (if possible to call it as 'choice', or 'will' then), but a choice far too much conditioned by internal and external factors; though he may be unaware of them, and in his consciousness, imagines himself as acting in accordance with his own will (and it must be so for every living-thing). I think, I have provided a perspective here, in which it can be seen clearly, that there is not any chance-event in history, nor contingency, but an inevitable fate (but not determinism, as it means «with the same cause you can produce the same result»). However, the idea of fate is only strengthened by the so-called 'chance-events'; how many more we conceive of them, we realize that we do not understand them, and being so, we conceive of 'fate' as an unknown necessity. It is due to the nature of our mind that we want to conceive a 'one cause to one effect determinism' to make the phenomena understandable. There is no such determinism in fact, even in spatial sciences, but it does not make much harm so simplifying the real facts as long as you stay in the scope of spatial sciences. In history, there are numerous, in fact endless, causes for every particular event; so that, it is necessitated by them. What we call accident, chance - event, or individual's free will, is simply coming from our ignorance of the endless details of history (see Epilogue of War and

Peace, L. Tolstoy). Historical thought is the thought-in-time, and because of its nature, we will, always, be forced to conceive it as 'fate' whether we like or do not like it.

Consequently, neither Reformation (remember religious perversions of Christianity and the long struggle of Europeans related with that religion), nor any other development, was the only one cause of fervent creativity of the so-called 'non-traditional' Western Culture. I have mentioned the religious disintegration of 'Holy Roman Empire' (or rather having different traditions and worldviews in a culture, divided internally and externally), only to show a major break loose from the traditional worldview of 'Middle Ages'. Not only some minorities, but the whole Europe had been restless and full of new ideas then.

So comes out alienation from another alienation, at first simply a splitting up to two parts, then such a complicated result of unlimited and interminable causation chains. Alienated creation is similar to 'emanation' theory of Plotinus as 'coming from oneness to multiplicity', or rather it is alike to 'Logos' of Philon which is the principle of creation: it begets many others through splitting up to divisions. Though 'Persona', as a raindrop, has its own weight as a cause of the endless flux of unfathomed sea of history, it is only one drop of water to accumulate the sea, but the sea, in turn, produces many of them as vaporization.

Is it necessary at all, to repeat the so-called progressive developments which happened in the era of industrialism? What we should note, however, is that that age of industrialism was different in every aspect from all previous traditional ages and societies. First of all there was the diversity (those divisions and sub-divisions) of religious outlooks which provided different perspectives; and in due to the proceeding time, they have acquired to live side by side within the same society (if possible to call any society which is only an aggregation of individuals, as a 'society' then): hence, saved the individual from being narrow-minded and custom-bounded. This was the age of reason and individual. And in spite of logic, there might be an 'another logical truth' for every individual's reasoning. So many men, so many minds.

To use the Toynbee's simile, history may resemble 'a kaleidoscopic panorama in which the colours and patterns change' when you change your focus of interest in your perspective. You may call those societies as 'open - societies' (as K. R. Ropper did), or 'non - traditional' (and therefore, non authoritarian) societies, because there is the so-called 'democracy' (in fact, it is only a parliamentarism and always an oligarchy, as Vilfredo Pareto has shown), as a conformism and in accordance with economical

and technical aspects of industrialist-tradition, within this period. And you may also note that those ideas of liberty, justice, equality, secularism etc, are all peculiar to this era (also being peculiar to the 'merchant-woldview', as bourgeois gained the ground after a long struggle with dominant powers of aristocracy and church).

On the other hand, it is true that the qualities of creativity, individuality, and originality versus 'mimesis', traditionalism (conservatism), and conformity, have been valued and rewarded in this cultural pattern of industrialism. And it is also true that Europeans have acquired many scientific and technological skills in this period of history; consequently, they were better armed than other traditional societies of the world, so much so that, the world is forced to accept this phase of 'European Culture' as the most advanced and ideal civilization under the shade of European arms. But approximately from the Atomic Bomb to this day, a new era have begun in America and Japan which we call post-industrialism.

This new period of history is called 'post-industrialism' after the fashion of 'industrialism', because we do not know yet, to which what name must be attributed as the most significant feature. It is so new, yet it seems a major change has been happened in the arc of time; so that, post-industrialist societies are, now, searching for a new integration of values. Industrialism has lost its attraction and become outmoded because of a superior technology and conditions of a new cultural pattern: today, we question all of the ideals of industrialist culture.

Is progress real? What about the irreparable damage done to the natural balance of the world which may soon become uninhabitable? (we already have a super-technology whose principles seems different from the technologies of industrialist era, from the 'mechanization of the world'; and we should pay more attention to our tecnological means; and industialist technology should be changed to a superior technology as harmless as possible to nature and society). And what about freedom? Freedom from what? What is equality? Is justice possible without ethical considerations? If you say, a secular ethic is possible, and our justice, already, depends on this ethic, let me ask some more questions about that justice.

The justice depends on this secular ethic, and the laws of this justice is made through a goverment which is chosen by the will of majority (we speak about democrasies, because it is the ideal form of goverment of the industrialist era: we will assume that the goverment will make those rules in accordance with the will of majority and work for the welfare of



people; even though we have learned from history that, at best, it acts at random if not for the interests of upper classes, for this is the case in most of the times). What could demand a secular ethic from us? It can only demand that the society (that is, majority) must be protected from individual evil-doers? (that is, it is a new form of alienation, a tradition of parliamentarism which, of course, is forced to limit individual freedom). But what is evil? Is the will of majority right and good always? If the law protect the conform and interests of majority versus individual (or minority), who will protect the individual from the tyrannical will and judgment of majority of the society which can inflict the most cruel punishments to the individual? As Oscar Wilde said, «but democracy means simply the bludgeoning of the people by the people for the people.» The truth is that, there is not, and can not be, any secular ethic; and without ethical considerations, there is not, and can not be, any justice. Our justice based on sharing interests; as Jeremy Bentham put it, «the greatest happiness of the greatest number,» who would enjoy the utilities of security, equality, subsistence, and abundance- what happens in fact, is the vice-versa!

How can we share interests anyway? How then, equally? No, it is not possible either. I do not know any democracy (capitalist or socialist), nor any civilization in all history, in which an equal sharing of interests and rights could become possible or applicable. As it is clearly seen from my perspective, it could not be possible with the ratio of alienation of a civilized 'status quo'.

Unsatisfied with democracy, A. J. Toynbee finds many serious flaws - e. g. insincerity - in this regime and prefers Meritocracy.<sup>31</sup> Alvin Toffler speaks of 'ad hoc-racy'. Thoreau stated the question as: «the progress from an absolute to a limited monarchy, from a limited monarchy to a democracy, is a progress toward a true respect for the individual. Even the Chinese philosopher was wise enough to regard the individual as the basis of the empire. Is a democracy, such as we know it, the last improvement possible in government? Is it not possible to take a step further towards recognizing and organizing the rights of man?»<sup>32</sup>

We have to remember Parkinson's Law too. Is the satire unjust, that «The British, being brought up on team games, enter their House of Commons in the spirit of those who would rather be doing something else. If they cannot be playing golf or tennis, can at least pretend that politics

---

(31) A. J. Toynbee and D. Ikeda, *Toynbee-Ikeda Dialogue*, Tokyo, 1976, p. 220

(32) H. D. Thoreau, "On the Duty of Civil Disobedience", *Walden and Civil Disobedience*, Signet Classics, n. p., 1960, p. 240

is a game with very similar rules. But for this device, Parliament would arouse even less interest than it does. So the British instinct is to form two opposing teams, with referee and linesmen, and let them debate until they exhaust themselves. The House of Commons is so arranged that the individual Member is practically compelled to take one side or the other before he knows what the arguments are, or even (in some cases) before he knows the subject of the dispute. His training from birth has been to play for his side, and this saves him from any undue mental effort. Sliding into a seat toward the end of a speech, he knows exactly how to take up the argument from the point it has reached. If the speaker is on his own side of the House, he will say "Hear, hear!" If he is on the opposite side, he can safely say "Shame!" or merely "Oh!" At some later stage he may have time to ask his neighbor what the debate is supposed to be about. Strictly speaking, however, there is no need for him to do this.»<sup>33</sup>

And only dictatorship can solve the Gordian - knot of a democracy! Are we destined not to solve the riddle of government? These questions are often asked now, for we have come to a very different phase of history. Those bourgeois ideas were idols of industrialist tradition. They were paradigmas of industrialism which have been outmoded - like industrialist cultural pattern itself - in this post-industrial period of history.

---

(33) C. N. Parkinson, *Parkinson's Law*, Boston, 1957, p. 14

«The Tao does nothing and yet there is  
nothing left undone.»

Lao Tse

«Worlds on worlds are rolling ever  
From creation to decay  
Like the bubbles on a river  
Sparkling, bursting, borne away.»

Isaac Watts

«Nature's first green is gold  
Her hardest hue to hold  
Her early leaf is a flower  
But only so an hour  
Then leaf subsides to leaf  
So Eden sank to grief  
So dawn goes down to day  
Nothing gold can stay»

Robert Frost

### Conclusions :

Philosophy of history is the broadest subject of contemplation; consequently, I could not illuminate all of the aspects of it in this article. This is why I have chosen to illustrate only most important and basic aspect of the subject: the ever-increasing alienation process, as it is seen from a large perspective of cultural patterns. As a conclusion I want to speak on the question of de-alienation. As I have indicated, Mankind began to search for it in this latest period of history. And as it is a well-known fact, Marxian utopia of 'de-alienation' was a communistical society in which, through the use of communistical proprietorship, alienation would be overcome. But it should be noted that as long as there is proprietorship, there is the unavoidable evil of alienation: State property or individual proprietorship, it does not make any difference for the alienated labour. In every civilized state of society, class division is

also inevitable: it is so by definition of alienation and civilization. In primitive cultures, almost everybody earns everything which is needed: as a result, there is no alienation of labour (but there are some other forms of alienation). In a complicated culture, as a civilization is, we could find every kind of alienation in their most dreadful forms.

As Leo Tolstoy had truly argued once, the alienation of labour is an evil from the viewpoint of ethical considerations also. As long as there is the alienation of labour, there will never be equality and justice. One need only remember Henry George's single-tax system of economy as a reasonable and practical solution of land-property problem; at least it is a more acceptable system: We are not forced to be either capitalist or communist.<sup>34</sup> Kerensky Government was too late to make the 'single-tax system' constitutional - perhaps through the influence of Tolstoy - and communist revolution (state property) have only worsened the position of muzjiks. As Tolstoy advised (and applied himself), there can be only one way for de-alienation of labour: everybody should be capable of every deed which is needed, as it is the case in primitive cultures. Every person must live as 'independent of the labours of other men' and must work to make his own 'objects and needs' whatever they may be. So that, through self-articulation at least, one may be contented with those 'as simple and modest as possible' needs, without in need of the productions of alienated-and-bought labours of other men.

To be sure, sir, it means the death of civilization, but why should we make an idol of civilization, after having seen its dreadful face from this perspective? According to K. Boulding, we are now living in a transitory phase of post-industrialism which leads us to a period of «Post-civilization»; and that does not necessarily mean bad human conditions or primitive technologies<sup>35</sup>. I will prefer to say that history leads us to search for a new meaning and integration of values; after the failing of so many traditions and the so-called 'non-traditional-democratic-industrialist' tradition, we have, just in the second part of 20th-century, begun to search for a better understanding-level of 'human conditions'. We are trying to realize a 'de-alienation' process. I think, it seems already possible thanks to the present-capacity of our knowledge and technological skills, on condition that, Mankind would not commit to a suicide before then altogether. Unfortunately, industrialism has made it possible to change the ecological balance of the world,

---

(34) Passim., H. George, *Progress and Poverty*, San Francisco, 1879.

(35) Passim., K. Boulding, *The Meaning of the 20. th Century : The Great Transition*, New York, 1965

so much so that, it may soon become an empty planet - uninhabitable! And there is the possibility of a nuclear suicide in any time because of the struggle between those traditional and the so-called 'non-traditional and democratic' and communist societies. According to their present worldview, what is important, 'de facto', is only their present-time interests: hence, they are 'deaf, and dumb, and blind' for the fate and future of mankind - 'so they shall not return...' «By the time! Surely man is in the way of loss...»<sup>36</sup>

---

(36) Koran, C. III, 1 - 2

## Ö Z E T

Makalenin giriş bölümünde, tarihin konusunun, sadece geçmiş devirlerde cereyan eden hadiselerin kaydedilmesi şeklinde anlaşılacağı, bilakis, hadiselerin tefsir edilmesi ve bugün bize bu malumatın ne şekilde faydalı olabileceğinin düşünülmesi gerektiği ifade edilmektedir. Böyle bir anlayışa varabilmek için de, sosyal ilimlerin bir bütün olarak, «geisteswissenschaften» 'TARİHî ilimler' olarak, bütünleştirilmesi gerektiğine işaret edilmektedir.

Daha sonraki bölümde, ilim metodolojisi, epistemolojik açıdan yorumlanarak, tarihi ilimlerde maddi ilimlere (tabiat ilimlerine) mahsus olan normal mantıki çıkarımların fazla verimli olmadığı ve sezginin, bu mevzuun kompleks karakterine daha müsait olduğu ifade edilerek; bize herhangi bir anlayış temin eden asıl unsur olarak 'perspektifin' ehemmiyeti belirtilmektedir. Bu durumda, tarihe tatbik edilebilecek yeni ve daha ziyade antropolojik ve sosyolojik anlayışın hakim olduğu, bir perspektif olarak; insanlığın tarihi: Toplayıcılık, Avcılık, Ziraatçılık, Çobanlık (göçebelik), Sanayicilik -ve nihayet günümüzde en ileri ülkelerde ortaya çıkan Sanayi-ötesi periodları (kültürel patternler) olarak gösterilmektedir. Üçüncü bölümde (patterns of cultures), antropologların iptidai kültürlerde gördükleri kültürel - pattern vasıfları münakaşa edilmekte; ve buradan da medeniyetin nasıl başladığı bahsine intikal edilmektedir. Medeniyet (civilization and alienation from nature bölümü), 'insanın tabiattaki tabii üretim processlerini kontrol altına alabilmesi - ister bitki ister hayvan ehlileş-tirmek suretiyle, günlük ihtiyacın ötesinde, yiyecek problemini halletmek - ve bu suretle ortaya çıkan artık üretimin toplumda medeni faaliyetleri yürütecek diğer sınıfların ortaya çıkabilmesini, mümkün kılması olarak tarif edilen, daha kompleks ve yüksek bir kültürdür' hükmü verilmektedir. Ancak bu tariften, medeniyetin, üretici olmayan sınıfların ötekilerin sırtından geçinmesine yolaçması ve bunun kaçınılmaz bir zaruret olması sebebiyle, sosyal adaletsizliğe ve tabiatın yabancılaşma ve sosyal alienation gibi bir çok kötülüğe yol açtığı neticesi çıkmaktadır.

Aslında kültür ve geleneğin de, insanlarca suni olarak meydana getirilmiş olmak bakımından (yaratılmış olmaları hasebiyle), birer alienation formu olduklarının münakaşa edildiği, Alienation ve Tradition bahsinde, sanayi toplumu ortaya çıkıncaya kadar ki - yukarıdaki perspektifte gösterilen - bütün kültürel patternlerin bizzat geleneğe oldukları; ve böyle geleneğe toplumlarca Authoritarian sosyal - karakterin yetiştiği ifade edilmekte; ve bu sosyal karakterin tahlili yapılmaktadır: Industrialist kültürün ise Autonomous sosyal karakteri getirdiği anlatılmıştır. Nihayet, ferdiyet ve cemiyet bahsinde, modern Avrupa tarihinde yaşanan bir büyük kültürel - çok olan reformation, ve sanayi toplumunun kültürel değerleri tahlil edilmektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısında orta-

ya çıkan süper teknoloji toplumlarında ise, sanayi teknolojisi ve kültürünün aşıldığı; bu bakımdan insanlığın yeni arayışların içinde bulunduğu; binnetice, sanayi cemiyetine mahsus kültürel değerlerin de sanayi - ötesi cemiyetlerde artık demode olduğu ifade edilmektedir. Vaktiyle en üstün medeni merhale olması sebebiyle bize münakaşa edilemez kesin gerçekler gibi görünen, sanayi cemiyetine mahsus, bazı değerlerin dayandığı temellerin ne kadar çürük olduğunu ifade eden bazı argümanlardan sonra netice kısmına gelinmektedir.

Neticeler bahsinde insanlığın bir de-alienation prosesini gerçekleştirme arayışı içinde bulunduğu ve fakat bu bakımdan sosyalist ütopyaların yetersizliği ifade edilmektedir. Burada verilen hükme göre, bugünkü malumat seviyemizle, sosyal alienationdan kurtulmayı başarabileceğimiz söylenmekte; ancak bu husus, sanayileşmenin getirdiği, çevre kirliliği, ekolojik dengenin bozulması veya nükleer bir harp gibi ihtimallerin gerçekleşmemesi - yani beşeriyetin toplu intihar cinnetinden kurtulma yolunu bulabilmesi - şartına bağlanmaktadır.

## BİLİM SINIFLANDIRMALARI

Yard. Doç. Dr. Nilgün Çelebi (\*)

### GİRİŞ

Bilim Sınıflandırmaları bir yandan bilimlerin ortak noktalarına işaret ederek bilimin diğer etkinliklerden farkının belirlenmesine, bir yandan da bilimlerin kendi aralarındaki farklılıkların kaynağının nerede olduğu sorusunun cevaplanmasına hizmet eder. Bilimlerin tarihte çeşitli düşünürlerce farklı biçimlerde sınıflandırılmaları, bilime bakışın farklı zaman ve mekanlarda ne gibi değişimler geçirdiğinin bir göstergesidir. Söz konusu düşünürlerin bilim sınıflandırmalarından örnekler vermeden önce hemen belirtelimki, günümüzde farklılaşmanın en son düzeyine ulaşmış olanlar da dahil tüm bilim dalları, «bilim» ortak paydası üstünde yer almaktadır ve bu ortak payda üzerinde farklılaşan bilim dalları «enterdisipliner» bilim anlayışı çerçevesinde «gelişme»nin bir üst aşaması olan «bütünleşme»ye doğru ilerlemektedir. Bu noktada bir parantez açarak kısaca şunu belirtelim : Gelişme yönündeki değişme, büyüme, yayılma, farklılaşma doğayı insanı, toplumu betimleme ve açıklama amacındaki insan etkinliğinin Thales'ten bu yana felsefeden ayrılması, genelde bilim, özelde fizik, kimya, tarih, coğrafya, matematik, psikoloji, sosyoloji gibi bilim dalları haline gelmesi ve giderek bilim dallarının kendi içlerinde uzmanlaşmaları, bütünleşme ise farklılaşan bu dalların bu kez enterdisipliner bilim anlayışı çerçevesinde birleşmesidir. Bilimler arası birleşme, tüm bilim dallarının yeniden felsefede birleşmesi olarak değil, fakat tersine, konuları gereği kendi aralarında bir bütün oluşturmaları olarak anlaşılmalıdır.

Bilimlerin bir diğerinden farkı konularından kaynaklanır. Her bilim dalı doğanın, toplumun, insanın bir başka yanına eğilir. Ancak doğayı, toplumu ve insanı hem ayrı, hem de aynı kılan şeyler de vardır. İşte bundan dolayıdırki bilimler ne denli farklılaşırlarsa farklılaşırlar yine de bütünleşebilecekler bir yer vardır. Neki, bütünleşmenin henüz tümüyle gerçekleştirilememiş olması «bilimler arası en önemli fark konularından ileri

---

(\*) Selçuk Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.



gelir» ifadesini bir tespit olarak almamıza ve bilim üzerine bundan böyle söyleyeceklerimizin bu tespitten güç almasına imkan vermektedir. Günümüzdeki bilim anlayışının geldiği noktaya ilişkin açtığımız parantezi -parantezin içindeki ifadelerin uyandırdığı soruları ileride deşmek üzere -burada kapatarak- tarihten bilimlerin nasıl sınıflandırıldığını bazı düşünürlerin çalışmalarından örnekler vererek görelim.

### A. COMTE (1)

Comte düşünce tarihi içinde pozitivist olarak nitelendirilir. Pozitivizm yeni çağdan itibaren hız kazanan bilimlerdeki ilerlemelerin etkisiyle, deney yoluyla bilinebilene değer veren, deneyi aşanda bilgi karakteri görmeyen, gerçek bilginin önermelerini 'bize gerçekten verilmiş olan'a dayandırma amacını güden bir akımdır. Pozitivizm bilimi olaylar arasındaki ilişkilerin sistemli bilgisi olarak görür. Pozitivizme göre bilim doğrudan doğruya olaylardan hareket etmelidir. Her bilim hipotezlerle çalışır ama, hipotezler az sayıda ve geçici olmalı, gerçeklenmeleri halinde yerlerine hemen olgular konmalıdır. Gerçeklenmeyen hipotezler ise hemen terk edilmelidir. Gözlem ve deneyin sınırını aşan bilim, pozitif olmaktan çıkar. Comte'un pozitivizmine göre doğal ve manevi gerçeklik diye gerçekliğin köktenci bir biçimde ikiye ayrılması yanılığlı bir yönelimdir. Bu nedenle; ri matematik dahil tüm bilim dalları sosyolojinin yöntemine katkıda bulunurlar. Ayrıca Comte için üç hal kanunu tüm insanlık için geçerlidir. Bu kanun insanlık açısından bir evrime işaret eder. (2)

Comte'a göre insan düşüncesi pozitif evreye ulaşmadan önce teolojik ve metafizik evrelerden geçmiştir. Teolojik dönemde olgular tanrısal güç ile metafizik evrede soyut kavramlarla açıklanırken pozitif evrede olgular arasındaki düzenli ilişkiler, değişmez bağlantılar üzerinde durulur. İlk iki evre boyunca insan düşüncesinin geçirdiği değişimin izdüşümünü toplumsal yaşamda buluruz. Sosyoloji bir bilim olarak insan düşüncesinin pozitif aşamasında ulaştığı noktayı, toplumsal yaşamın biçimlenmesine aktarma durumundadır. Bu anlamda sosyoloji toplumun düzenlenmesi için bir araçtır. Comte'un sınıflandırmasında sırasıyla matematik, astronomi, fizik, kimya, biyoloji sosyoloji bilimleri yer alır. Hiyerarşik bir sıra izleyen bilimler genelden özele, basitten karmaşığa, soyuttan somuta doğru dizilmişlerdir. Bir alttaki bilim dallarının bilgisini edinebilmek için onun üstünde yer alan bilimlerin konusunu, yöntemini bilmek gerekir. Bilim'ler

(1) Comte hakkındaki bilgiler şu kaynaklardan derlenmiştir : Fındıkoğlu, 1961 : 146-279. Akarsu, 1979 : 11-18. Hızır, 1981 : 267-272. Gökberk, 1974

(2) Pozitivizm konusunda yukarıda yer alan kaynakların yanısıra bakınız : Keat ve Urry, 1975 : 9-22.

arasında önce pozitif aşamaya ulaşan matematik olduğu için o, ilk sırada yer alır. Pozitif bilim olgulara dayanmalıdır, olgular arası yasaların peşinde koşmak yerine, olgular arası düzenlikler araştırılmalıdır. Çünkü gözlem verilerinin dışına çıkıldığı anda metafiziğe dönmüş olur. Bu bağlamda Comte'un bilim sınıflandırmasında psikolojiye yer vermemiş olmasına -psikolojinin içeriğinin içe bakış ve bilinç analizi olarak belirlenmesi halinde kendi görüşleriyle tutarlı bir davranış olarak niteleyebiliriz. Comte'a göre sosyoloji en son pozitif aşamaya ulaşan bilim olduğu için tüm bilimlerin kraliçesidir. Çünkü o, kendinden önceki tüm bilimlerin konu ve yöntemlerinden yararlanma imkanına sahiptir.

Aşağıda göreceğimiz Alman düşünürlerin bilim sınıflandırmaları ise Comte'un sınıflandırmasından oldukça farklıdır. Söz konusu farklılık Alman'ların bilim ve bilgi anlayışının farklılığından kaynaklanmaktadır.

### **ALMAN'LARDA BİLİM (3)**

«Alman felsefesinde daha Kant'ta ifadesini bulan bir doğal gerçeklik ve tinsel gerçeklik ayrımı vardır. Kant doğa gerçeğindeki yasalar ile tinsel gerçeklikteki yasaları köktenci bir biçimde ayırır. Kant'a göre tinsel gerçeklik doğa gerçekliği gibi algılanabilir bir gerçeklik değildir. Tinsel gerçeklik doğrudan doğruya bir algılama objesi haline getirilemez.» (s. 4) Öte yandan yine Kant'a göre «bilginin içeriği bize ancak deneyle verilmiştir, doğa hakkında deneyden başka bir yolla bilgi edinmemiz olanaklı değildir. Ancak bilgimiz deneyle başlarsa da, bundan dolayı bütün bilgimiz deneyden çıkmaz. Deneyle bize verilen şey doğa, yalnızca, bir bilgi içeriği olarak gerçekliği ifade eder. Bu içeriğe bir biçim vererek bilgi olayını gerçekleştiren ise, bu biçim verici niteliğiyle bilincimiz ve aklımızdır.» İçerikten yoksun kavram boş, kavramdan yoksun içerik kördür, diyen Kant'a göre biz, deney'e verilen kavramlaştırarak bilgiye sahip oluruz. Buna göre bizim, deneyin ötesinde ya da dışında başka bir alan varsa, böyle bir alanın bilgisine erişmemize imkan yoktur. Biz ancak numen'in deneyimize açık olan görüntülerini (fenomen) bilebiliriz. Bunun dışında bir başka türlü bilgi edinme yolu yoktur ve doğayı aşan, deneyle verilmiş olanın üstünde bir bilgi yani metafizik bilgi olamaz. Bu bilgi anlayışı ile Kant hem bilginin kaynağını yalnızca deneyde gören radikal ampirizme hem de deneyi dışta bırakan, sadece usavurma ile bilgiye ulaşılacağını ileri süren salt rasyonalizme karşı çıkmıştır. Kant'ın bilgi anlayışı dualisttir. Hem ampirist, hem rasyonalist öğeleri içerir.» (s. 18-19)

---

(3) Almanların bilim anlayışı konusunda yararlanılan kaynak : Özlem, 1981. Bu başlık altında verilen sayfa numaralarının hepsi bu çalışmaya aittir.

«Alman felsefe geleneğinin diğer büyük adı Hegel'e göre ise duyular dünya ile tinsel dünya özdeştir. Dış dünya görünüş değil, geist olarak akıl kendisidir.» (s. 23) «Alman idealizmi kesin bilgiden türetilmiş, sağlam ve ideal bir felsefe sistemine varmak isteğiyle yoğunlaşmış bir felsefe akımıdır. Alman idealistleri kesin bilginin insan aklı ile elde edilebileceğine tam olarak inanırlar. Bu kesin bilgi (Kant'ın aksine) duyulardan yola çıkılarak, ampirik alanda kalınarak elde edilemez. Tersine, kesin bilgiye ancak akıl yoluyla, duyular üstü bir zeminde yani salt rasyonalist bir düşünce ile erişilebilir» (s. 21)

Alman idealizminin 19. yy'da doğa bilimlerinin gösterdiği ilerleme karşısında etkisizleşmesine ve çözülmeye başlamasına Yeni Kantçılar, Kant'ın yukarıda özetlediğimiz görüşlerini yeniden canlandırarak karşı koymaya çabalarlar. Dış dünyanın doğa gerçekliği ve tinsel gerçeklik olarak yeniden ikiye ayrılması ve/veya doğa gerçekliğinin bilgisinin elde edilme imkanlarının idealizm çıkmazında kısıtlanması, tinsel gerçekliğin ise bilinebilirliğinin, metafiziğin bulanık sularında yeni baştan sorgulanması girişimleri hız kazanır. «Örneğin Lange'a göre dağabilimleri yüzeysel ve sığ bir materyalizmle iş görürler, aslında madde metafiziksel bir kavramdır. Madde ampirik bir gerçeklik değil, zihnin gerçekliğe taktığı, yüklediği anlamdır.» (s. 26) «Tipik bir Yeni Kantçı olan Cohen'e göre gerçeklik bize duyular yoluyla verilmiştir, madde kavramını ancak bu sınırlar içinde kullanmalıyız. Bilgi süreci ancak ve yalnızca verilerin matematiksel ve mantıksal bir düzenlenmesi ile tanımlanır. Bize verilen şeyler subjektif bir nitelik taşır. Bu subjektiflik akıl'ın salt rasyonel kalıplarının objektifliği içine taşınarak işlenir. Bu kalıpları objektif kılan nitelik ise onların genelgeçer karakterde olmasıdır» (s. 27).

Birkaç cümle içinde görüşleri özetlenen Alman felsefe geleneğinin bu etkin adları görüldüğü gibi bilgi, bilim konusunda idealist-rasyonalist bir çizgide yer almaktadır. 19. yy'da karşımıza çıkan Yeni Kantçılar da idealizmin etkisinden kendilerini sıyrıramamış, bize göre Kant'ın, bilimsel bilginin ulaştığı aşama karşısında asıl sorgulanması gereken doğa gerçekliği tinsel gerçeklik ayrımını sorgulamak bir yana daha da desteklerken, Kant'ın bilginin kaynağı sorusu karşısındaki bilimce de desteklenebilir nitelikte olan dualist tavrını idealizm bağlamına çekmeye çalışmışlardır. (4)

Öte yandan yukarıda değinildiği gibi Comte pozitivist görüşlerini materyalist bir çizgide geliştirmiştir. Ayrıca Comte, Almanlar'ın doğa ger-

---

(4) Kant'ın bilimce de desteklenebilir tavrı derken kastedilen bilginin kaynağı konusundaki sorulara cevap getirebilme kapasitesinde olan J. Piaget'in çalışmalarıdır.

çekliği tinsel gerçeklik ayırımına da karşıdır. En önemli savunucularından biri de Kant olan bu doğa gerçekliği - tinsel gerçeklik ayırımını, Kant şöyle temellendirir : «İnsanda akıl ve hayvansal güdü ayrılmıştır. Bu nedenle insan akılı olan bir canlı olarak seçim yapabilir. Seçen insan ise özgürdür. Toplum haline gelme de gerçekliğini ve işlevini bu özgür varlığın iradesinden alır. Buradan giderek doğada ve toplumda ayrı yasalar vardır. Doğada determinizm yasası, toplumda ise insanın kendi özgür iradesiyle bağlandığı gereklilik yasaları vardır» (s. 34)

Kant'ın bu görüşlerinin uzantısında yapılan bir bilim sınıflaması örneği olarak W Dilthey'in bilim sınıflaması gösterilebilir.

### W. DILTHEY (5)

W. Dilthey'e göre bilimler ontolojik açıdan ikiye ayrılırlar : Tinsel bilimler ve doğa bilimleri. Tinsel bilimler içine dil, edebiyat, sanat, din, felsefe, hukuk, siyasal tarih, toplumbilim ve psikolojinin «ruhsal varlığın herhangi bir olayını anlamaya çalışan» kısmı girerken, doğa bilimleri içine fizik, kimya, biyoloji v.b. bilimler ile psikolojinin «ruhsal varlığın herhangi bir olayını açıklamaya çalışan» kısmı girer. Ontolojik açıdan bilimleri bçyle iki alana ayırdıktan sonra aynı ayırımın metodolojik açıdan da sürdürülebileceğini belirten Dilthey, tinsel bilimlerin anlama, doğa bilimlerinin açıklama yöntemini kullandıklarını belirtir. Tinsel bilimlerin anlama yöntemi ile çalışması onların inceleme alanlarının özelliğinden doğmaktadır. Tinsel bilimler insanların ürünleri ile uğraşırlar. İnsan ürünü olan bu alandaki objeler yinelenemezler, bir defalıktırlar ve bireyseldirler. Tinsel bilimlerin hedefi insanların ortaya koydukları hukuk sistemleri, sanat eserleri, dinsel görüşleri, siyasal mücadeleleri ile ne istediklerini, onlarla nasıl bir anlamı gerçekleştirmek tasarımında olduklarını, bütün bireyselliği ile anlamaktır.

Açıklama yöntemi ise bizi anlam ve bireysellik probleminden uzaklaştırır. Çünkü açıklama yönteminin amacı bizi genel, değişmeyen bir yasaya götürmektir. Oysa tinsel objeler alanında genel bir yasaya varma diye bir şey sözkonusu olamaz. Çünkü insanların ürünleri olan sanat eserleri, siyasal olaylar dinsel olaylar, hukuk problemleri gibi objeler yinelenmeyen, bireysel, bir defaya özgü olan objelerdir. Ancak anlaşılabilir ama açıklanamazlar.

Öte yandan doğa bilimleri, tinsel bilimlerin bütünüyle karşıtı olan bir bilim grubunu oluştururlar. Doğa alanının bilgisine açıklama yöntemi ile bu yöntemin varyansları hakimdir. Doğa olayı açıklanmayı gerektirir. Do-

(5) Dilthey ile ilgili bilgiler için kaynak; Mengüşoğlu, 1958 : 27-31.

ğa olaylarına deney adı verilen ve doğa olaylarını laboratuvarında olduğu gibi yineleyen bir teknik uygulanır. Ayrıca doğa olayları bireysel de değildir. Her zaman aynı olaylardır. Bu nedenle de belirli bir ilkedен hareket ederek açıklanabilirler. Belirli yasalarla, genel formüllerle ifade edilebilirler.

Görüldüğü gibi Dilthey'in sınıflandırması Alman'ların bilim anlayışının genel çizgilerini taşımaktadır. Alman bilim anlayışına yöneltilebilecek genel eleştirilerin Dilthey'in sınıflandırmasına da yöneltilebileceği açıktır. Ayrıca Dilthey'in matematik, mantık gibi bilimleri sınıflandırmasına alması, psikolojiyi ikiye bölmeye sınıflandırmasına yöneltilebilecek dolaysız eleştirilerdendir.

### **W. WİNDELAND (6)**

Alman ekolünün bilim sınıflandırması yapan diğer bir ünlü adı da W. Windelband'dır. Yeni Kant'çı bir düşünür olan Windelband sınıflamasını 1894'lerde yapmıştır. Ona göre «bilimleri birbirine birleştiren ve birbirinden ayıran esas ancak metodolojik olabilir. Buna göre bilimler şu iki gruba ayrılır: Rasyonel bilimler ve ampirik bilimler. Rasyonel bilimler içine matematik ve felsefe girer. Bunların bilgileri ile olgular dünyası arasında doğrudan bir ilişki yoktur. İddialarını tek tek olaylara ya da olgulara dayandırmazlar. Ampirik bilimler ise (ki bunlara deneye dayanan bilimler de denir) verilen ve algılanabilen gerçekliklerden bilgi elde etmeye çalışırlar. Ampirik bilimler:

— Bir yandan varılan sonuçları temellendirmek için genel, aksiyomatik ilk koşullara gereksinirler.

— Diğer yandan alanlarındaki olguları saptamak için algıya (idrak aktine) gereksinirler. Ampirik bilimler kendi içlerinde tarihsel ve doğa bilimleri olarak ikiye ayrılırlar. Tarihsel bilimler ile doğa bilimlerinin ortak noktası deneye dayanmaları ve gerçekliklerle uğraşmalarıdır.

Windelband, Dilthey'in sınıflamasını eleştirirken onun psikolojiyi ikiye ayırmasına karşı çıkar ve psikolojiyi doğa bilimleri içine yerleştirir.

«Doğa bilimleri içine giren bilimlerin ortak özelliği olguları saptamaları, olguları bir araya toplayıp işlemeleri ve tüm olguları içine alacak genel bir yasaya ulaşmalarıdır. Bu bilimlerin objeleri kuşkusuz birbirinden farklıdır ama bu farklılık özel birtakım yaklaşım gerekliliklerinden öte bir anlam ifade etmez. Tarihsel bilimler ise tek ve bir defaya özgü olan bir

---

(6) Windelband ile ilgili bilgiler şu kaynaktan alınmıştır: Mengüşoğlu, 1958: 18-27.

olayın zaman içindeki seyrini izler ve saptamaya çalışırlar. Bu olaylar arasında ilişki de olabilir. Ulusların tarihi, dil, din, hukuk düzeni, edebi eserler, sanat buraya girer. Bunların her biri kendi özelliklerine göre ayrı araştırma tarzlarına sahiptir. Doğa bilimleri her zaman aynı kalan formu incelerken, tarihsel bilimler gerçek bir olayı, bir defaya özgü olan, belirli bir içeriğe sahip olan olayı incelerler. Doğa bilimlerine yasa bilimleri (nomotetik bilimler) tarihsel bilimlere idiografik bilimler denebilir. Yasa bilimleri bize bir şeyin daima nasıl olduğunu, idiografik bilimler ise olup biten bir olayın nasıl olup bittiğini öğretirler».

Windelband'a göre bilimsel düşünme bir yanı ile nomotetik, bir yanı ile idiografiktir. Öte yandan aynı bir obje hem nomotetik hem idiografik olarak incelenebilir. Çünkü her zaman aynı kalan form ile bir defaya özgü olan şeyler arasındaki zıtlık görecelidir. Uzun süren bir zaman içinde herhangi bir değişiklik göstermeyen şeyler, bu değişmeyen form bakımından nomotetik olarak incelenebilirler. Fakat bu aynı şey daha uzun zaman boyutları içinde sınırlı bir zaman içinde imiş gibi, yine de bir defaya özgü olan birşey olarak kalabilir. Örneğin dil, fizyoloji, jeoloji, biyoloji böyledir. Bu durumlarda tarihsel bilimlerin ilkesi doğa bilimlerinin alanına girmiş olur. Sözelimi organik doğa bilimlerinin sistematiği nomotetik bir karakterdedir. İnsanların birkaç yıl içindeki gözlemlerine dayanarak canlıların aynı kalan tiplerini, bunların form yasalarını inceler. Fakat öte yandan organik doğa bilimleri, bir gelişme tarihi olarak da yeryüzünde yaşamış olan organizmalarda türlerin meydana gelmesini, değişmesini de inceler. Ancak bu tür değişmeler bir defalıktır, bireyseldir, tekildir. İki ayğının üzerinde durmayı başarabilen ilk canlı için bu olay bir defalıktır, bireyseldir, tekildir, dolayısıyla idiografiktir. Ama canlı türlerinin incelenmesi, buradan birtakım yasalara ulaşılması nomotetik bir çalışmadır. Dolayısıyla doğa bilimci için tek bir objenin ya da olayın bilimsel hiç bir değeri yoktur. Meğer ki bu tek olay o türün sistematiğinde bir dönüşüme yol açmış olsun. Doğa bilimci yasalara ulaşabileceği nitelikleri arar. Doğa bilimcinin düşüncesinde soyutlama eğilimi ağır basar. Tarihçi ise geçmiştekini aynen bize vermek istediğinden tarihçide somutlama eğilimi ağır basar. Doğa bilimcinin amacı kuram kurup kuramını matematikle ifade edebilmektedir. Pozitivistlerin (Comte'un konumladığı biçimiyle) tarihçinin tarihin yalnız genel olan yanıyla uğraşması tezi uygulamaya geçirilirse bu toplumun, özel olan, tikel olan yaşamından geriye sadece çok belirsiz bir dizi genellikler kalır ki, bu da bize bir toplumun tarihini tanıtamaz.

Öte yandan idiografik bilimlerin de genel önermelere ihtiyacı vardır. İdiografik bilimler bu genel önermeleri nomotetik bilimlerden alırlar. Örneğin tarihsel bir olayın nedeni araştırılırken de olup biten şeylerin genel tasarımlara dayandığı peşinen kabul edilir. Çünkü insanların eylemleri

birtakım ruhsal mekanizmaların etkisindedir. Eğer bunlar bilinemezse tarihinin önündeki olay yığınlarını anlaması güçleşir. Eğer psikoloji tarihiye şimdiye kadar bu konuda yardım edememişse bu, psikolojinin gelişmemesinden ileri gelir. Ne varki idiografik bilimler ile nomotetik bilimler arası bu geçişliliklerden hareketle her iki bilim grubunu ortak bir kaynağa götüremeyiz.»

## RICKERT (7)

Yukarıda değinildiği gibi Yeni Kantçı düşünürler Kant'ın bize göre asıl sorgulanması gereken doğa gerçekliği, tinsel gerçeklik ayırımını sorgulamak bir yana ya olduğu gibi alıp kendi düşüncelerini bunun üzerinde geliştirmişler (Dilthey gibi) ya da Kant'ın bu tezini idealist anlayış doğrultusunda yeniden yorumlamışlardır (Rickert gibi). Kant'ın görüşlerini idealist-rasyonalist anlayışın gözlüklerini takarak okuyup, idealist anlayış ile Kant'ın görüşlerini birbiriyle uzlaştırmaya çalışan düşünürler arasında önemli bir yeri olan Rickert'in görüşlerine geçmeden önce, onun bilginin kaynağı sorusu karşısındaki tavrını görelim.

Hatırlanacağı gibi Kant «bilginin deneyden başladığını, ancak bilgi olayının bilincimizin bir düzenlemesi, biçim vermesi sonunda oluştuğunu söylemişti. Böylece deney ile akıl, olgu ile kavram arasındaki ayrılık Kant'ın bilgi kuramında sentetik bir biçimde aşılyordu. Rickert'e göre ise düşünce kavramsal bir düzen olarak yöneldiği gerçeklikten farklıdır. Düşüncemiz ile şeylerin ne ve nasıl olduklarını bilmek imkan dışıdır. Düşüncemiz için ancak şeylerin ne ifade ettiği anlaşılabilir ve kavranabilir. Öyleyse bilgiye gidecek çıkış noktası ampirik realite değil, ampirik realitenin düşüncemizdeki kalıpları içerisinde aldığı biçimdir, yani mantık formlarıdır. Rickert için bilgi, ampirik realitenin mantıksal formlar içindeki ifade ettiği anlamdan başka bir şey değildir.» (s. 47) «Bilginin temelini deneyde bulma inancı terk edilmelidir. Artık yeni bir bilim kavramı geliştirmek gerekir. Bu yeni bilim kavramında doğa bilim ile kültür bilim aynı mantıksal temellere sahiptir.» (s. 46) Rickert'e göre «genellik açısından baktığımızda gerçek doğadır, ama bireysellik açısından ve kendine özgülük açısından baktığımızda gerçeklik tarihtir.» (s. 47)

«Buna göre tüm bilgi, objenin insan bilincinde genelleştirici ya da bireyselleştirici bakış tarzlarına göre stilize edilmesi ve biçimlendirilmesi üzerine kurulur. Bu kurma ise bizzat bir **kurgu** olduğundan, objenin kendiliğindenliğini hiç bir zaman veremez. Ancak objenin bu kurguya uygun-

---

(7) Rickert konusunda yararlanılan kaynak : Özlem. 1981. Bu başlık altındaki sayfa numaraları Özlem'in adı geçen çalışmasına aittir.

luğu saptanabilir. Objenin kendisi bize bir kurgu veremez. Yasalar ancak ve ancak deneyüstü kurgular olarak kabul edilebilirler. Ve obje ancak bu türlü kurguların mantıksal ve yöntembilimsel ürünleri olarak bilgi içeriğine kavuşabilir. Bu nedenle doğa bilim ile kültür bilimin temelleri mantıksal temel olarak aynıdır. Her iki bilim alanı için de bilimsel bilginin objektifliği objenin kendisine bağlı değildir. Tersine objektif olan, bu objenin deneyüstü ya da kavramsal bir kurgusudur. Her iki bilim alanının yöntemlerinin farklı olmasının kaynağı ise bilimlerin hedef ve ilgi'leridir.» (s. 48)

Doğa bilimlerinin ilgisi **genelleştirici** bir ilgidir. Buna karşılık, **-bir defalık oluşun bilimi olarak tarih**, kendine özgü ve bireysel olana yönelmesi bakımından, genel yasalara bağlı **doğa** kavramı ile formel bir karşıtlık içindedir. Kültür bilimin ilgisi doğa bilimin aksine genelleştirici değil, fakat bireyselleştirici bir ilgidir» (s. 49).

Rickert'e göre bilgi, gerçekliğin aşkın bir kavramlar ve tasarımlar dünyasına taşınması olayıdır. Bilimin amacı gerçekliği tasarım ve kavramlarla kurgulamaktır. Tasarım ve kavramlar ise gerçekliği aynen yansıtarı şeyler değildir. Yani bilim hiçbir zaman gerçekliği nasılsa öyle» veremez (s. 51) «Bilim ampirik gerçekliğin irrasyonelliğini kavramlar içine taşımaya çalışır. Gerçeklik irrasyoneldir. Rasyonel olan bu gerçeklik hakkındaki bilgimizdir. Doğada homojenlik yoktur. Herşey başkadır, kendine özgü bireysel oluşlar topluluğudur. Bilim gerçekliği tam olarak yeniden kuramaz, ama bilim gerçekliği rasyonelleştirir. Bu rasyonelleştirme sonunda gerçeklik homojenleşir.» (s. 52) «Doğa bilimini genelleştirici bir bilim olarak adlandırdığımızı göre, tinsel dünyanın bilgisine doğa bilimsel yöntemlerle ulaşmak olanaklı mıdır? Kültür bilimleri gerçekliği kendi bireyselliği içinde betimlemek isterler. Tarihçi kendine özgü bir 'bütün' olarak bireyselliğin peşindedir. Böylelikle gerçekliğin kendine özgülüğü, bireyselliği bir kavram içine taşınmaz. Çünkü kavramların dayandığı ögeler geneldir» (s. 58) Rickert'e göre «tarihin görevi bir defalık, kendine özgü ve bireysel o'anın bilimi olmaktır. Bu bilimin biçimsel özü de ancak bu göreve dayanılarak ortaya konulabilir. Çünkü bilimsel kavramlar, bilimlerin kendilerine koydukları görevlere ve hedeflere göre kurgulanabilirler. Ve bu kavramların mantıksal anlaşılabilirliği ancak bu bilimlerin hedefleri göz önünde tutularak olanaklı hale gelir. Bu hedefler bilimlerin yöntemlerinin mantıksal yapısını da belirlerler. Bu açıdan bakıldığında tarih, genelleştirici doğa bilimlerinin mantıksal yapısından farklı bir noktadadır» (s. 58)

Rickert'e göre «tarih ve doğa iki ayrı gerçeklik değil, ama aynı gerçekliğin iki farklı bakış altında düşünülmesidir. Buna göre yöntem açısından bilimlerin temel mantıksal problematiği şöyle formüle edilebilir. Kendisine genellik açısından baktığımızda, gerçeklik doğadır, bireysellik ve



kendine özgünlük açısından baktığımızda ise gerçeklik tarihtir. Genelleyici doğa bilimsel yöntemle, bireyselleştirici tarihsel yöntem ancak bu belirleme altında birbirlerinin karşısına konabilir. Bilimler de ancak bu belirleme altında mantıksal özlü bir ayrıma tabi tutulabilirler. Yani bilim-leri konularına göre değil, formal mantıksal açıdan bir ayrıma göre sınıflandırmak gerekir» (s. 59)

Öte yandan yine Rickert'e göre aslında gerek doğa bilimleri gerek kültür bilimleri genel ya da bireysel kavramlar kurgulayabilirler, bir başka deyişle doğa bilimleri bireyselleştirici, tarih de genelleştirici kavramlar kurgulayabilir. Ama tarihin bu genelleştirici kavramlarını doğa bilimlerinin kavramlarından ayıran özellik, bu kavramların 'bilimsel' değil, 'önbilimsel' karakterde olmasıdır. Tarihinin tek bir obje ya da süreç için kullandığı bu türlü kavramlar **belirsiz** kavramlardır» (s. 60-61) Çünkü «tarihsel obje, değerlerle ilişkili bir objedir. Kültür değerleri tarihsel objelerin taşıyıcısıdır...» ancak... «ampirik olarak genel ve uygulamada herkesçe tanınan kültür değerleri yoktur. ...kültür değerlerinin göreliliğinden hareket edildiği takdirde tarihsel bilimlerin objektifliğinden söz etmek olanaksızdır» (s. 62-63)

Rickert'e göre Windelband'ın bilimleri yöntemlerine göre nomotetik ve idiografik olarak ikiye ayırması doğrudur. Ama doğa ve tarih sadece biçimsel kavramlar düzeyinde iki ayrı gerçeklik değil fakat tersine, aynı gerçekliğin iki farklı bakış açısı altında düşünülmesidir. Bu nedenle de Windelband'ın sınıflamasının temeli zayıftır.

## SONUÇ

Buraya değin anlatılanlardan çıkan sonuç, Alman'ların bilim anlayışına göre ontolojik ve/veya metodolojik açıdan gerçeğin ya da «gerçek» ile kurulan bağın yolunun tek bir bütün oluşturamayacağıdır. Gerçeği doğa gerçeği ve manevi gerçek olarak ikiye ayırdıktan sonra ya bu iki gerçeğe iki ayrı bilim grubunun tekabül ettiğini (Dilthey); ya hedef olarak konulan gerçekliğin bilgisini edinmek amacıyla, o hedefle araştırmacı arasında kurulan bağın kurulma biçiminin bir ve aynı olmasının beklenmemesi gerektiğini (Windelband); ya da ampirik gerçekliği objektif kılanın, bu objenin deneyüstü, kuramsal düzeyde kurgulanması olduğu noktasından hareketle ve fakat yine de doğa bilimlerinin yapıları gereği genelleştirici, tarihin de bireyselleştirici ilgilere sahip olduğunu, bu sebeple de ayrı yöntemlerinin bulunduğunu (Rickert) vurgulayan bu anlayış, bazı çevrelerce hala savunulmakta ise de, giderek ağırlığını yitirmektedir. Günümüzde doğa bilimi -sosyal bilim ayrımı, gerek gerçekliğin doğa-sosyal gerçeklik olarak parçalanmasına, gerek sosyal bilim ve doğa bilimi için ayrı yöntem-

lerin var olduğu, var olması gerektiği yolundaki vaz etmelere karşı çıkılarak reddedilmektedir. Öncelikle şunu belirtelimki, bilimler konuları farklı olmasına rağmen, var olan şeyler üzerinde konuşurlar. Var olan şeylerin birbirinden tümüyle koparılması buradan giderek farklı varlık alanlarına farklı bilimlerin tekabül ettirilmesi yanılığı ve yanılıcıdır.

Sosyal gerçeklik de aynen doğa gerçekliği gibi dışsaldır ve baskıda bulunur. (Bu noktanın belirlenmesi Durkheim'in temel uğraşı olmuştur). Sosyal gerçekliğin algılanamaz, buna karşılık doğa gerçekliğinin algılanabilir olduğu yolundaki Kant'tan bu yana ileri sürülen görüşlerin kişinin aklına bir yandan ister istemez doğa gerçekliğinin algılanmasında hangi duyu organlarının işleyişinin sözkonusu edildiği, duyu organları arasında hiyerarşik bir sıralamanın yapılıp yapılamayacağı sorularını getirirken, öte yandan da doğa gerçeğinin elektrik, hız, zaman gibi temel kavramlarının bireyce nasıl algılandığı sorusunu getirmektedir. Doğa gerçeğine meydan okuyup yüksek bir binadan kendini boşluğa fırlatarak uçmayı deneyin bireyin sonu ile sosyal gerçeğe meydan okuduğu için 1494 yılında idam edilen Molla Lütfi'nin (ya da 1493'te aynı nedenle yakılan G. Bruno'nun) sonu arasında ne fark vardır?

Sosyal gerçek ile doğa gerçeği aynı bir gerçeğin iki görünümü olmanın ötesinde dışsal olma noktasında da birleşirler. Sosyal gerçek de doğa gerçeği de bizim dışımızda ve bir gerçeklik olarak zihnimizin kurgulamalarının ötesinde vardır. Nitekim J. Piaget'nin ve çağdaş sibernetikçilerin araştırmaları bu gerçekliklerin bilgisini edinmemizin mekanizmasını aydınlığa çıkartmaya yöneliktir. Sosyal gerçek ile doğa gerçeğinin ontolojik açıdan ikiye ayrılmasına karşı çıkmakla, Dilthey'in sınıflamasının temel hareket noktasına da karşı çıkmış olmaktadır. Çünkü hatırlanacağı gibi Dilthey yaptığı ontolojik farklılaştırmayı bilimlerin yöntemsel açıdan farklı oldukları tezine dayanak olarak kullanmıştır. Gerçekliğin ontolojik açıdan bölünmesine karşı çıkmakla kaynağını bu bölünmede bulan yöntemsel bölünmeye de karşı çıkmış olmaktadır.

Windelband ise bilim sınıflaması ile, Hegel Dilthey ve Rickert arasında düşünsel plânda adeta bir köprü kurmuştur. Windelband rasyonel bilim anlayışı ile dış dünyadan kopuk, algıların ötesinde, akıla dayalı, akıldan kaynaklanan bir bilginin olabileceğini ileri sürerken (ki aklın kendisinin dış dünyadan iletişimsiz bir bilgi kaynağı olduğu günümüz bulgularına ters düşmektedir) Hegel'den ve, ampirik bilimlerin ontolojik açıdan farklı olmamakla birlikte yöntemsel açıdan tarihsel bilimler ve doğa bilimleri olarak ikiye ayrılması gereği üzerinde vurguda bulunurken de Dilthey'den etkilendiği izlenimini vermektedir. Ancak Dilthey yöntembilimsel farklılığı ontolojik farklılığa dayandırmaktaydı. Dolayısıyla Windelband'ın

Dilthey'den ayrıldığı nokta ontolojik farklılık olmakta, Dilthey ile birleştiği nokta ise ampirik bilimlerin yöntemsel farklılığı olmaktadır. Daha açık bir deyişle Dilthey «bilimlerin metodolojik farklılığını bilimlerin ontolojik farklılığına dayandırmaktayken, Windelband ampirik bilimlerin farklılığını bu bilimlerin «kendilerinden kalkarak ve kendilerine dayandırarak» temellendirmiş olmaktadır. Nitekim Rickert, Windelband'ın bilim sınıflamasındaki bu zayıflığı hemen farketmiş ve kendi yaptığı bilim sınıflamasında Windelband'ın sınıflamasında görülen bu zayıflığı aşmaya çalıştığını belirtmiştir.

Yukarıda görmüş olduğumuz gibi Rickert, doğa bilimleri ile tarihsel bilimlerin yöntemlerinin farklı olmasının bunların hedef ve ilgilerinin farklı olmasının sonucu olduğunu ileri sürmüştür. Doğa bilimlerinin genelleştirici, kültür bilimlerinin ise bireyselleştirici ilgilere sahip olduklarını, bu nedenle de her iki bilim grubunun ayrı ayrı yöntemlere sahip olması gerektiğini belirtmiştir. Ne varki Rickert bu görüşünü ileri sürerken aynı zamanda kültür bilimlerinin ve doğa bilimlerinin, alanlarına giren konuları nasıl incelediklerini betimlemeyi hedeflememiş, fakat bunun yerine adı geçen bilimlerin alanlarına giren konuları nasıl incelemeleri gerektiği konusunda sınırlamaları getirmeye yönelmiştir. Rickert'in bilginin objektifliğinin, gerçekliğin kavramlar ve tasarımlar dünyasına taşınması ile mümkün olduğu şeklindeki tezini bir an için bir yana bıraksak ya da aynen kabul etsek bile, Rickert'in doğa ve tarih için getirdiği «hedef» farklılığı iddiasının kabul edilebilmesi yine de imkansızdır. Çünkü Rickert doğa bilimleri için mümkün gördüğü genelleştiriciliği, tarih bilimleri için mümkün görmemektedir. Sebep olarak ise, tarihsel objenin değerlerle ilişkili olduğunu kültür değerlerinin ise görel olduğunu, genel ve uygulamada herkesce tanınan kültür değerlerinin bulunmadığını ileri sürer. İşte Rickert'in geldiği bu nokta başlangıçta belirttiğimiz dışsal, baskıda bulunan bir dışsal gerçeğin varlığı noktası ile çatışır. Rickert, dışsal nesnel gerçeğin olabileceğini baştan inkar ettiği için, tarihçinin genelleştirici kavram kullanamayacağını, onun yerine belirsiz kavramlar kullanacağını, dolayısıyla tarihte ancak «önbilimsel» kavramların bulunabileceğini ileri sürmektedir. Öte yandan Rickert'in görüşleri için getirilebilecek tek eleştiri Rickert'in nesnel, dışsal bir sosyal gerçekliğin varlığını inkarı noktası değildir. Rickert kendi kavramsal çıkarımlarının oluşturduğu dizge içinde bile zayıflıkları bulunabilecek bir kişidir. Şöyleki, Rickert, Windelband'da gördüğü zayıflığı kendi de aşamamıştır. Rickert de Windelband gibi kültür bilimlerinin yöntemini, kültür biliminin hem sebebi hem de sonucu gibi göstermiş, dolayısıyla kendi dizgesi içinde kısır döngüye girmiştir.

Öte yandan sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden farklı olduğu tezinin bir başka dayanağı da yukarıda Kant'tan yaptığımız bir alıntıda ifade edil-

miş olan şu düşüncedir. «İnsanda akıl ve hayvansal güdü ayrılmıştır. Bu nedenle insan akıllı olan bir canlı olarak seçim yapabilir. Seçen insan ise özgürdür. Toplum haline gelme de gerçekliğini ve işlevini bu özgür varlığın ifadesinden alır. Buradan giderek doğada ve toplumda ayrı yasalar vardır. Doğada determinizm yasası, toplumda ise insanın kendi özgür iradesi ile bağlandığı gereklilik yasaları vardır.» (Özlem, 1981 : 34). Bu konuda hemen şunu belirtelimki, doğada olan bitenler ile sosyal yaşamda olup bitenler arasında bir benzerliğin ya da farklılığın var olduğu konusunda çeşitli düzlemlerde ve çeşitli bağlamlar içinde spekülasyonlarda bulunabilir. Bu spekülasyonlar mantıksal tutarlılığa da sahip olabilirler. Dolayısıyla 3. kişileri ikna etme düzeyleri şon derece yüksek olabilir. Hemen ekleyelim, eğer amaç sofistike tutumlar takınıp, retorikli konuşmalar yapmak ise, bu tür spekülasyonlar zihin için iyi birer jimnastiktir. Ancak eğer amaç sosyal olayları, bir başka deyişle bireyi, toplumu, bireyin topluma kattıklarını bilim adına incelemek olarak belirlenmişse, o zaman yapılması gereken önce sosyal bilim alanlarının bilimsel olarak incelenip incelenemeyeceğini araştırmak, araştırma sonunda sosyal olanın bilimsel olarak incelenmesi mümkün bulunursa, bu kez de bilimin inceleme/araştırma yöntemi ile alanın araştırılmasına başlamaktır. Oysa «Rickert ve Windelband'ı okuyanlar tarihin yasa bulmadığını değil, yasa aramadığını da görürler» (Güvenç, 1976).

Daha önce de belirttiğimiz gibi sosyal gerçeklik bilimsel olarak incelenebilir. Sosyal gerçeklik de doğa gerçekliği gibi vardır, dışsaldır, bilinebilir, neden-sonuç bağına sahiptir, tek tek bireylerin dışında bir bütünlüğe ve varlığa sahiptir, öğeleri olan bireylere baskıda bulunur, zorlayıcıdır. Birey sosyal bir varlık olan kişinin soyutlanmasıyla elde edilen bir kavramdır. Ve bireyin ve/veya kişinin özgür iradesiyle bağlandığı herhangi bir yasa yoktur. Birey ve/veya kişi önce kendisine verilenlerle, sonra da verilenler arasında seçimini yaparken o seçime kendisini götüren koşullar ve koşullanmalarla sınırlandırılmıştır. Bireyin özgür seçimle topluma bağlandığı iddiasının J. J. Rousseau'nun o uzun, güzel şiirinden başka kaynağı yoktur. Ya da bir başka kaynağı daha vardır ki, o da bireyin onurunu koruma isteği... Sonuç olarak o şiir ne denli geçerliyse, karşı iddialar da o kadar geçerlidir. Ya da bireyin onuru Derwin'in kuramı ile ne kadar incinmişse, «bireyin seçemeyeceği» gerçeği ile de o kadar incinecektir. Bu konuda Sencer ve Sencer şunları yazmaktadır : «Toplumsal olayların bilinçli varlıklar arasındaki ilişkilerin ürünü olması onlara ayrı bir boyut kazandırmıştır. Ancak bilinç ögesinin toplumsal genelliklere kattığı değişkenlik özelliğini yanlış anlamamak gerekir. Toplumsal olayların bilinç boyutuna sahip olması bu olayların kararlı olmadığı ve her an değiştiği anlamına gelmez. Tersine toplumsal olaylar kendiliğinden işleyişi-

ne, doğal akışına bırakıldığında belli genellikler doğrultusunda, yani beklendiği gibi belirir. Toplumsal gidişte bilinç ögesinin rolü, bu gidişe istemli ve bilinçli dış etkilerin yapılabilmesi anlamı taşır. Bu sistem dışı karışmaların kaynağı bir bakıma gene toplumsal genelliklerin kendisidir. Özellikle toplum bilimlerin doğuşundan sonra bazı toplumsal yasalar, bunların gösterdiği gidişin kösteklenmesi veya hızlandırılması, başka bir deyişle saptırılması veya değiştirilmesi amacıyla yapılan bilinçli etkiler sonucu ön koşullarından yoksun kalmıştır. Bir taşın yer çekimi yasasına, bir suyun kaynama kuralına, bir gök cisminin astronomik sisteme direnme ve tepkide bulunma olanağı yoktur ama toplumda bireylerin, grupların, sınıfların örgütlü ve örgütsüz eylemleri toplumsal yasaların işlerliğini etkileyebilir. Toplumsal genelliklerin ilkece bilinçli etkilere açık olmasını bu bilimlerin yetersizliğinin değil, tersine pratik geçerliliğinin belgesi saymak gerekir. Ayrıca toplumsal genellikler üzerindeki saptırıcı etkilerin rastlantılı etkenlere bağlı olmadığı, tersine yine belli genellikler uyarınca işlediği belirtilmelidir. .... Sonuç olarak doğa bilimleri ile toplum bilimleri arasında nitel değil, nicel bir ayırım vardır» (Sencer ve Sencer, 1978 : 21).

Bütün bu açıklamalarımıza ek olarak doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki şu benzerlikler üzerinde de önemle durmak gerekir; İlk olarak bilimlerin alanlarını incelerken, hedef olarak ele aldıkları şeylere nüfuz etmek için izledikleri yollar birbirlerine benzer. Bir kimyacının çalışması ile bir psikoloğun çalışması, konuları gereği özel durumlar dışında aynı ilkelere dayanır. Örneğin fizikçinin doğayı laboratuvarına taşıyabilme imkanına karşılık sosyoloğun laboratuvar çalışması yapamaması ya da dil bilimcinin dil ile oynayamaması gibi. Ancak Mengüşoğlu'nun belirttiği gibi (Mengüşoğlu, 1958 : 12-18) deney tekniğinin bu bilimlere uygulanamaması -ya da bazılarında uygulanamaması- bu bilimlerin yöntemsel açıdan tümüyle «başka» olduklarına işaret etmez. Laboratuvar koşullarının yaratılabilmesi bir yöntem sorunu değil fakat bir araştırma tekniği sorunudur.

İkinci olarak ölçme araçları farklılığı da sosyal bilim, doğa bilimi ayırımı yapılmasında belirleyici ölçüt olamaz. Arkeolog C14, psikolog Binet zeka testi kullanırken, kimyacı mikroskop kullanır.

Üçüncü olarak sosyal bilimlerde gözlem ve/veya deney imkanlarının sınırlılığından dolayı kesinliliğin olmaması gibi iddialar yanılıdır. Çünkü doğa bilimlerinde de tüm yasalar «eğer bu düzen ve koşullar aynı kalır sa...», «normal şartlar altında...» gibi bir ifadeyi içerir buradan giderek yerçekimi yasasının sadece atmosfer koşullarında işleyeceğini, koşulların değişmesi halinde söz konusu yasanın da işlerliğini yitireceğini doğa bilimciler dahi açıklıkla belirtmektedirler.

Tüm bu açıklamaların ışığında, sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasında özsel olarak nitelendirilebilecek bir farklılığın olmadığını ileri sürülebiliyoruz. Yöntem olarak da gerek doğa bilimleri gerek sosyal bilimler aynı bilimsel yöntemi kullanırlar.

Gerek sosyal bilimlerin gerek doğa bilimlerinin ortak bir noktası da bilim adamlarının objeleri karşısındaki tavırlarında ortaya çıkmaktadır. Önyargısız, kültürel/ideolojik etkilenimin dışında bilimsel bilgi üretmek tüm bilim dalarında çalışanlar için bir amaç olmak gerekir. Son olarak şu noktayı vurgulayalımki, doğa, toplum ve birey ile bireyin yarattıkları bir bütün olarak vardır. Ne birey toplum dışıdır, ne toplum doğa üstüdür, ne de yaratılanlar toplum ve doğa dışıdır.

### BİBLİYOGRAFYA

- Akarsu, B. (1979), **Çağdaş Felsefe Akımları**. İstanbul, MEB.
- Fındıkoğlu, F. (1961), **İçtimaiyat II. Cilt**. İstanbul, İÜ İktisat Fakültesi.
- Gökberk, M. (1974), **Felsefe Tarihi**. Ankara, Bilgi.
- Güvenç, B. (1976), **Sosyal ve Kültürel Değişme**. Ankara, HÜ.
- Hızır, N. (1981), **Felsefe Yazıları**. İstanbul, Çağdaş.
- Keat, R. ve Urry, J. (1975), **Social Theory as Science**. London, Routledge and Kegan Paul.
- Mengüşoğlu, T. (1958), **Felsefeye Giriş**. İstanbul, İÜ.
- Özlem, D. (1981), **Bilim Felsefesi Açısından Max Weber'de Sosyolojinin Temellendirilmesi**. Basılmamış Doktora Tezi.
- Sencer, M. ve Sencer, Y. (1978), **Toplumsal Araştırmalarda Yöntembilim**. Ankara, TODAİE.
- Yıldırım, C. (1979), **Bilim Felsefesi**. İstanbul, Remzi.



## KONTRASTIVE LINGUISTIK

### (Fehleranalyse und Fehlerbewertung im Fremdsprachenunterricht)

Yrd. Doç. Dr. İbrahim İlkhan (\*)

Ich möchte mit dem Aufsatz von Karl Richard Bausch: «Kontrastive Linguistik» in dieses Thema einsteigen.

Er geht von der Fragestellung aus, für welche der komplexen Prozeduren und Probleme innerhalb des Lehrens und Lernens von Fremdsprachen, einzelne Wissenschaften, wie z. B. die Linguistik, helfend und verbessernd beitragen können. Diese Prozeduren und Probleme nimmt er als Gesamtgegenstand einer eigenständigen Wissenschaft an und setzt sich dann mit einem Teilgebiet, das er durch folgende Erfahrungstatistiken determiniert sieht, auseinander.

1. Jeder Mensch, der sich an das Erlernen einer Fremdsprache heranmacht, verfügt bereits über seine Grundsprache (GS); er hat diese GS «internalisiert» (dieses Stadium wird etwa mit dem 11. Lebensjahr erreicht).

2. Jede Fremdsprache (FS) kann nur durch den Filter der von dem jeweiligen Individuum internalisierten GS erlernt werden. Dies gilt in dieser strikten Form allerdings nur für die Anfangsphase. Im Laufe des Lernprozesses internalisiert der Lernende kontinuierlich neues FS-Material. Die Filterwirkung, die von der GS ausgeht, wird also um dieses internalisierte FS-Material ergänzt. Dasselbe gilt für das Material, das bereits aus weiteren FS internalisiert worden ist, bzw. gleichzeitig internalisiert wird. Jede Phase in konsekutiven Fremdsprachenerwerbsprozessen wird durch das gesamte internalisierte Material einerseits der GS und andererseits der FS (n) ( $FS_1 + FS_2 + \dots$ ) dominiert.

---

(\*) Selçuk Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi



3. Jedes Individuum neigt dazu, internalisierte Laute, Formen und deren Distributionen auf die zu erlernenden FS-Strukturen zu übertragen. Solche Übertragungsprozesse führen zu «negativen Transfers» Wenn negative Transfers durch das Übertragen von Strukturen der GS auf die FS zustande gekommen sind, gebraucht man für dieses Phänomen den Terminus «Interferenz.»

Interferenzen werden dann einerseits nach Sprachebenen beschrieben und klassifiziert (lexikalische Interferenzen etc.) und andererseits mit den Übungstypen in denen oder durch die sie entstanden sind in Beziehung gesetzt. (Interferenzen aus Übersetzungen, Diktaten usw.) Nicht jeder Übungstyp lässt diesselben Typen von Interferenzen zu. Beispiele für Interferenzen aus Übersetzungen :

	GS	FS
graphische Interferenz	fürüstück	frühstück
lexikal. » :	Ich <del>trinke</del> Suppe (Çorba içiyorum)	Ich esse Suppe
Morphosyntakt. » :	Ich heirate <b>mit</b> Sie (Onunla ev- leneceğim)	Ich heirate Sie

Die kontrastive Linguistik will sich mit der Interferenzproblematik beschäftigen und einen Beitrag zur erfolgreichen Beeinflussung der sich daraus ergebenden Lernhemmungen erarbeiten.

### **Kontrastive Linguistik (KL)**

Die KL ist ein Gebiet der theoretischen und auch der angewandten Linguistik. Zunächst liegt der Schwerpunkt auf der theoretischen Linguistik, wobei das Hauptanliegen auf dem systematischen Vergleich zweier oder mehrerer Sprachen auf all ihren Ebenen und unter Verwendung desselben grammatischen Modells liegt. Dieser auf das funktionierende System von Sprachen ausgerichtete Charakter dient ihr als theoretische Basis.

Als Anwendungsgebiet werden von allem Fremdsprachenunterricht aber auch automatische Übersetzung gesehen.

Die Fehleranalyse (FA) stellt ein Teilgebiet der KL dar. Über die FA lassen sich Voraussagen und Erklärungen der KL falsifizieren, bzw. verifizieren.

## Erste Modelle der KL

Sprachvergleiche moderner Art unterscheiden sich im wesentlichen dadurch gegenüber früheren Untersuchungen, dass sie systematisch, synchronisch und weitgehend wertungsfrei durchgeführt werden. Das erste Modell der KL stammt von G.L. Träger, «The field of linguistics» 1949.

Er unterteilt die KL in eine Disziplin, die Subsysteme innerhalb einer Einzelsprache gegenüberstellt. (z. B. innerhalb des Deutschen, innerhalb des Französischen etc.) und in eine Disziplin, die mehrere Einzelsprachen untereinander gegenüberstellt (z. B. das Deutsche dem Französischen...) Zu Prozeduren des Lehrens bzw. Lernens einer FS wird nirgendwo Stellung genommen.

Ein zweites, bedeutendes Modell stammt von :

C. A. Ferguson - Mitarbeiter : «Contrastive Structure Series», 1959. Diese Serie ist unterteilt in jeweils eine Arbeit zum Lautsystem und eine Arbeit zum grammatischen System für bestimmte Sprachenpaare. (Englisch-Deutsch, Englisch-Französisch, ...)

Der Begriff KL wird durch kontrastive Grammatik (KG), bzw. Kontrastive Studie / Kontrastive Analyse (KA), ersetzt.

Daraus folgt :  $KL = KG_1 + KG_2 \dots\dots\dots$

$$KG_1 = KA_1 + KA_2 \dots\dots\dots$$

$$KG_2 = KA_1 + KA_2 \dots\dots\dots$$

In KGn sind nach Ferguson sowohl Strukturunterschiede als auch Strukturähnlichkeiten- und gleichheiten zu beschreiben.

Adressatengruppe : Lehrbuchautoren und Fremdsprachenlehrer «Sie sind in der Lage die nach rein linguistischen Kriterien erstellten KGn zu didaktisieren». Mit dem Prozess der Didaktisierung soll die Eliminierung von jenen Interferenzen (GS - FS) erreicht werden. zu denen das Individuum während der Erlernung einer FS neigt. Nach Ferguson kann der KL prinzipiell jede deskriptive Grammatik zugrunde gelegt werden. Für die inzwischen vorliegenden Teilbeschreibungen sprachlicher Systeme wurde vor allem die Generative Transformationsgrammatik zugrunde gelegt.

## Leistung der KL

Kontrastiv können wichtige Analogien und Unterschiede in der

---

(KL=Gesamtdisziplin / KG=Allgemeine Darstellung von Sprachenpaaren / KA = Konkrete Teilrealisierungen aus KGn.

Sprachgestaltung festgestellt und dadurch Einsichten in das Wesen und Funktionieren der Einzelsprache gewonnen werden. Kontrastierung und der Vergleich der Sprache des Schülers (mit ihren verschiedenen Registern und Dialekten) und der Sprache, die gelernt wird, können Fehlerursachen aufdecken und sollen dann als Basis für die Erstellung von Programmen dienen, die Abhilfe schaffen.

Diese Vorgehen bringt eine Abstufung in der Fehlerbewertung mit sich. Die Frage der Fehlerursache geht in den Fremdsprachenunterricht mit ein.

— Wann greift der Lerner auf muttersprachliche Strukturen zurück?

— Warum hat eine abweichende Äusserung genau die spezielle Form angenommen?

Begriffe wie **interlinguale Interferenz** (Merkmalsübereinstimmungen mit einer L<sub>1</sub>-Einheit führen zu assoziativen Fehlbildungen) und **intra-linguale Interferenz** (Assoziationsketten, die innerhalb der L<sub>2</sub> ablaufen, bedingen den Fehler) wurden eingeführt.

Solche Fehlerklassifikationen sollen eine gerechtere Fehlerbewertung ermöglichen und den Fremdsprachenunterricht durch gezielte Hilfestellung des Lehrers weniger frustrierend gestalten.

### **Probleme der KL**

Bevor die Struktur verschiedener Sprachtechniken kontrastiert werden kann, müssen die entsprechenden Voraussetzungen des Sprechens, die räumliche, sozial-kulturelle und stilistische Gliederung kontrastiert werden. Was in einer Sprache auf einer Ebene der Analyse gefunden wird, ist in einer anderen nicht notwendigerweise auf derselben Ebene zu finden. So kann z. B. das, was lexikalisch gesagt wird, durch Betonung oder Satzstellung verdeutlicht oder verändert werden. Beispiele : Semantisch eindeutige Sätze in der GS können in der FS mehrdeutig sein oder umgekehrt :

- a. Peter sagt, dass er gehen würde  
( Peter **gideceğini** söyledi )
- b. Peter sagt, dass er gehen würde  
( Peter **onun** gideceğini söyledi )

Das Deutsche : 'Ich möchte das graue Kleid in der Ecke anprobieren'

hat je nach Intonation zwei Bedeutungen : a) Das Kleid, das an der Ecke ist b) Sie will das Kleid nur **an der Ecke** probieren.

Im Türkischen kann der angegebene Satz genauer formuliert werden.

a) Köşedeki gri elbiseyi denemek istiyorum b) Gri Elbiseyi köşede denemek istiyorum.

In dem Satz «er ist vielleicht müde» kann '**vielleicht**' als normaler Partikel im Sinne von möglicherweise oder als Abtönungspartikel zur Verstärkung von «müde» (sehr müde) verstanden werden. In der Türkischen Übersetzung «O belki yorgundur» wird nur die erste Bedeutung wiedergegeben.

Diese fehlende Übereinstimmung von Ebene, zu Ebene trägt zu der Schwierigkeit bei, einen genauen Vergleich zweier Sprachen durchzuführen.

Auf ein weiteres Gebiet des Kontrastes zwischen Sprachen, das bisher noch nicht bearbeitet ist, weisen Idiome und Sprichwörter hin. Sie beinhalten bestimmte Vorstellungen einer Sprachgemeinschaft über Dinge, die in einer anderen Sprachgemeinschaft ganz anders aussehen. Obwohl der Schüler idiomatische Wendungen lernen kann, wird er nicht automatisch mitlernen, über welches Inventar von Vorstellungen und Charakteristika von Begriffen ein Muttersprachler verfügt. Beispiele : a) jn. ins offene Messer laufen lassen (bir kimseyi ateşe atmak) b) Er ist keinen Schuss Pulver Wert (Onun onparalık değeri yok) c) die Kirche im Dorf lassen (mümkün olmayanı talep etmeme ve zorlamama; realist olma).

Es ist der kontrastiven Linguistik bisher noch nicht gelungen über Teilbeschreibungen sprachlicher Systeme hinaus zu kommen, und solche kulturell bedingten Besonderheiten und den Einfluss, den sie auf die Sprecher haben, zu analysieren und fruchtbar zu machen. Eine Fehleranalyse auf Basis der KL soll nach ihren kommunikativen Funktionen dargestellt werden, damit die kommunikativen Bedürfnisse in der FS nicht ausgeschaltet bleiben.

## L i t e r a t u r

Bausch, Karl Richard : Kontrastive Linguistik, in : Koch, Walter (Hg) : Perspektiven der Linguistik 1, Stuttgart 1973

Burgschmidt, E. : Götz, D. : Kontrastive Linguistik, deutsch / englisch München 1974

Legenhausen, Lienhard : Fehleranalyse und Fehlerbewertung, Berlin 1975

Lewandowski, Th. ; Linguistisches Wörterbuch, Heidelberg 1976

Nickel, Gerhard (Hg) : Reader zur kontrastiven Linguistik, Frankfurt 1972

Ülkü, Vural : Affixale Wortbildung im Deutschen und Türkischen.

Ein Beitrag zur deutsch-türkischen kontrastive Grammatik,  
Ankara D.T.C.F. yayınları 1980

## Ö Z E T

Karl Richard Bausch, «karşılaştırmalı dilbilim» adlı makalesinde, yabancı dilin (YD) öğrenilmesi ve öğretilmesinde dilbilimin katkılarının neler olabileceği noktasından hareket etmektedir :

1) Yabancı dil öğrenmek isteyen kişide anadil (AD) önceden oluşmuştur,

2) YD, anadilin süzgecinden geçerek öğrenilecektir,

3) YD öğrenenler kazanılan dilin (AD) ses ve biçimlerini YD'in yapılarına aktarırlar. Bu olumsuz hatalara 'Interferenzfehler' (AD'nin etkisi ile YD'de yapılan hatalar) denir.

Karşılaştırmalı dilbilim, girişim hatalarının, öğrenmede ortaya çıkan zorlukların tesbitine çalışır. Teorik ve uygulamalı karşılaştırmalı dilbilimi diye ikiye ayrılmasına rağmen, ağırlık noktası teorik dilbilim üzerinde yoğunlaşmıştır.

Karşılaştırmalı Dilbilim modelinin birincisi G.L. Trager'e aittir. «The field of linguistics». Trager bir dili kendi içerisinde alt sistemlere ayırır ve bu alt sistemleri karşılaştırır, daha sonra ise iki veya daha fazla dili birbirleri ile karşılaştırır.

İkinci önemli model ise C.A. Ferguson - «Uygulamalı Dilbilim Merkezi» tarafından ortaya atılmıştır. «Contrastive Structure Series», 1959. Bu seride belirli iki dil grubunun ses ve gramer sistemlerinin işlenmesi öngörülmüştür. Ferguson'a göre karşılaştırılan dillerin yapı bakımından farklılıkları, ayrılıkları, benzerlikleri tanımlanmalıdır, ve karşılaştırmalı dilbilimi deskriptiv gramere dayandırılmalıdır.

Öğrencinin konuştuğu dil ile öğrendiği yabancı dilin karşılaştırılması hataların kaynağı olabileceği gibi, yabancı dil programlarının geliştirilmesine de yardımcı olacaktır.

Hataların kaynağı yabancı dil dersine dayanır :

— Öğrenci ne zaman ana dilin kurallarına sarılır?

— Farklılık gösteren bir ifade, neden aynı biçimi benimsemiştir?

Yabancı dildeki hataların değerlendirilmesinde iki kavram geliştirilmiş olup, bu değerlendirme ve öğretmenin yardımları ile yabancı dildeki hatalar bir ölçüde de olsa önlenebilir.

1. Interlinguale Interferenz (anadil ile benzer özellik gösteren, yabancı dilde çağrışım yolu ile yapılan yanlış cümle teşkilleri.)

2. Intralinguale Interferenz (yabancı dil kullanımında ve yabancı dil çağrışım halkaları içerisinde yapılan hatalar).

Karşılaştırmalı dilbilimin problemlerinden biri, bir dilde bir anlama gelen bir cümlenin, diğer dilde çok anlama gelmesidir.

a) Peter sagt, dass er gehen würde.

1) Peter gideceğini söyledi.

2) Peter, onun gideceğini söyledi.

Almancada ifade edilen «Ich möchte das graue lKeid in der Ecke anprobieren.» cümlesi vurguya göre iki anlam taşımaya rağmen, Türkçede sadece bir anlam taşır.

Karşılaştırmalı dilbiliminin diğer bir problemi de deyimler ve atasözleri ile ortaya çıkar. İnsan topluluklarına göre özellik gösteren atasözlerini ve deyimleri öğrenci öğrenmesine rağmen, onların taşıdıkları değer ve özellikleri derhal öğrenemeyecektir.

Karşılaştırmalı dilbilimi bugüne kadar kültürlerin özelliklerine, etkilerine girmemiştir. Karşılaştırmalı dilbilim çerçevesinde yapılan hataların analizi, yabancı dil kullanma doğrultusunda olmaktadır ki, dilin fonksiyonu olan 'komunikasyon' yabancı dilde gerçekleşmiş olur.



## HISTORICISM

Yrd. Doç. Dr. Şahin UÇAR (\*)

Erich Rothacker'in de işaret ettiği gibi, «Historicism» (Historismus) teriminin nasıl ortaya çıktığı ve önceleri hangi manada kullanıldığı kafi derecede incelenmemiştir. Vaki, bu terimin sonradan kazandığı farklı manaların hepsi ile de yakından münasebetdar olan net bir kullanım tarzına, Carl Prantl'in «Die Gegenwertige Aufgabe der philosophie» (1852) eserinde rastlamak mümkündür. Her ne kadar, bu terim, daha sonra bilhassa Vico'nun düşünce tarzını karakterize etmek için kullanılmış ise de, galiba ilk önce Almanca - konuşan politik ekonomi yazarlarının metodolojik münasakaları esnasında ortaya çıkmıştır. Carl Menger, mesela Gustav Scholmer ve ekolünü, ekonomik teoriyi lüzumsuz olarak ekonomik tarihe bağımlı hale getirmekle tenkid etmiş; ve bu tavrı 'Historismus' olarak tavsiye etmişti. Böylece bu terim tahfifi bir mana kazandı; tarihi malumatın uygun olmayan bir tarzda kullanıldığını ve böyle bir malumatın hangi meseleleri değerlendirmekte kullanılabileceği hususunda bir şaşkınlık ve yanlış anlama bulunduğunu telkin eder hale geldi. 20. asrın ilk çeyreği içinde, yine böyle tahfifi bir mana taşıyan «psychologism» (Psychologismus) teriminin revaçta olması, bu «historicism» teriminin de yayılmasını teşvik ettiği tahmin edilebilir: Her iki terim de muayyen bir disiplinin metod ve neticelerinin, bu ilmin meşru otoritesinin dışındaki sahalara teşmil ve tatbik edilmesi şeklindeki teşebbüslerle ilgili olarak kullanılmaktadır.

Mamafih, 1. Dünya savaşından hemen sonraki devreye gelinceye kadar Historismus terimi fazla yaygın değildi. Savaşın tesirleri ve Alman mağlubiyetinin neticeleri geçmişin kültürel ve politik geleneklerinin yeneden tefsiri teşebbüslerine sebep oldu; bu yeni tefsirin en mühim problemlerinden biri, beşeri kültürü anlamak ve kültürel değerler hakkında hüküm vermek için «sırf tarihî» bir yaklaşım elverişli bir temel teşkil eder mi etmez mi meselesi idi. Tabii ki, bu husus teolog ve filozoflar için yeni bir mesele değildi; bu öyle bir problemdi ki, 19. asır düşüncesinde şiddetli

---

(\*) Selçuk Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.



münakaşalara yol açan hakim fikir cereyanlarından biri olması hasebiyle, teolog ve filozofları, bütün dikkatlerini bu meseleye teksif etmek zorunda bırakmıştı (mesela Hegel'ciliğin tarihî İncil'le ilgili tenkidlerinin neticeleri ve tekamülcülük : evolutionism). Mamafih, Almanya'da, tarih çalışmaları geleneği içinde yetişmiş olanlar ve şiddetli çöküş dönemlerinin problemleri ile yüz yüze gelenler için, kültürel standartların tarihi değişme ile münasebetleri suali, büyük bir aciliyet ve ehemmiyet kesbetmişti. İşte bu noktadadır ki, Ernst Troelstch historicism tabirini polemikçi olmayan bir tarzda tavsif etmeye, menşelerini incelemeye, ve meziyet ve kusurlarını ortaya koymaya çalıştı.

TROELSTCH : «Der Historismus und Seine Probleme» adlı eserinde Troelstch 'historicism' tabirini, bütün bilgi ve tecrübe çeşitlerini 'tarihî değişme şartları içinde inceleme temayülü' manasında kullanmıştır. Troelstch bu temayülü modern düşüncenin iki asli temayülünden biri sayıyordu : Bu mefhumla mukayese ettiği öteki tavır da generalization idi; tabiata karşı quantitative (kemmî) yaklaşım, ki onu da 'Naturalismus' olarak isimlendiriyordu. Böylece, Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, ve diğerleri gibi, Troelstch de, tabii ilimlere mahsus anlayış formları ile, belki en muvafık tabirle «Tarihî ilimler» (Die Geisteswissenschaften) denilmesi gereken diğer anlayış tarzları arasında bir fark temyiz etti. Vakıa, onun için birinci derecede ehemmiyeti haiz olan husus, tabii ve tarihî ilimler arasındaki metodolojik farklar değil, bilakis, bunların dünyaya fundamental (aslî, esasî) manada birbirinden farklı bakış açıları olmaları, yani, herbirinin farklı bir 'Weltanschauung' (Dünya-görüşü) teşkil etmesi idi. Troelstch, bir 'Weltanschauung' olarak historicismın derinlik ve genişliğini, bu mefhumun izini takip ederek, bu anlayışın 19. ve 20. asrın bir sürü filozof ve sosyologunun düşünce zeminlerinde mevcut olduğunu göstermek suretiyle dökümantarize (tevsik) etti. Troelstch'ün kendisi de, bütün malumatın ve beşeri tecrübenin bütün formlarının bir değişme prosesi içinde görüldüğünü kabul ediyor, mamafih, bu görüşün tam bir moral ve entellektüel scepticisme (şüphecilik, reybiyye) yol açma temayülünde olduğuna inanıyordu. İşte historicism krizini bu teşkil ediyordu ve onun çözmek istediği problem de bu idi. Troelstch, Rickert ve diğer çağdaşlarından farklı olarak, historicismın scepticisme yol açan neticelerinin, ancak tarihin kendisi vasıtası ile halledilebileceğine ve tarihdışı (tarihî aşan, transhistorical) değerlere yapılacak her hangi bir temyiz (istînafl, appeal) ile bundan sakınmanın mümkün olmayacağına inanırdı. Mamafih onun müsbet ve dinî temellere istinad eden kendi görüşleri, ancak kısmen ifade edilme imkanı bulabilmiştir, zira Troelstch tasavvur ettiği eseri tamamlamadan öldü.

MANNHEIM. 1924'te, Troelstch'ün eserinin ortaya çıkışından hemen

sonra, Karl Mannheim «Historismus» isimli bir deneme yazmış, ve bu denemesinde, o dahi, historicismi temel bir 'Weltanschauung' olarak tavsif etmişti. Ona göre, Orta çağları karakterize eden teolojik istikametteki 'dünyanın statik idraki', Aydınlanma devrinde de laikleşmiş bir form içinde devam etmiştir, çünkü her iki kültür de akli hükümlerin zaman-dışı (ebedi, her zaman için geçerli olma) karakterine sahip olduğu doktrinine inanıyorlardı. Mannheim'a göre, bu statik idrak nihayet terkedildi, ve bütün sosyal ve kültürel realitenin, 'değişme'nin hakimiyet ve tasarrufu altında bir varlık olduğu görüldü. Onun historicism olarak tasavvur ettiği, işte bu, dünyanın radikal olarak zamanî bir tarzda anlaşılması görüşü idi. Mannheim, Troelstch'den farklı olarak, ki bu denemesinin bir kısmını onun eserine tahsis etmişti, bu değerler relativisminden rahatsız olmak yerine, tercihan, bunu teyid etmeye çalışıyordu. Mamafih, o, teori ve pratik arasındaki yakın münasebetlere dair kendi görüşlerine istinaden, ne ahlaki ne de entellektüel scepticismin, zamanî relativismın zaruri bir neticesi olduğuna inanmıyordu. Zamanî relativismi mutlaka moral relativismın takib etmesi gerekmezdi, zira Mannheim, bütün değerlerin aktüel sosyal mevcudiyetin şartları içinde kök saldığına, ve bunların keşf edilmesi için de, ahlak sezgi ve basireti için sahip olduğumuz 'değişmez bir kapasite' gibi bir şeye güvenmek gerekmediğine inanıyordu; ilaveten, entellektüel scepticism, bilginin perspektife bağlı karakterinin tanınmasıyla sakınılabılır bir netice idi ve bilgi sosyolojisi usulleriyle farklı perspektiflerin tabiatı anlaşılabilirdi, ve bunların birbirleri ile uzlaştırılması mümkündü. Yani, Troelstch'den farklı olarak, Mannheim'in kullanım tarzında historicism mefhumunda, terimin original tahfifi hususiyetinden herhangi bir eser kalmamıştır.

MEINECKE. 1936'da Frederick Meinecke, «Historismus» teriminin farklı bir çağrışıma sahip olduğu, «Die Entstehung des Historismus» isimli bir tarihi inceleme neşretti. Elbette, Meinecke de, Troelstch'ün historicism hakkındaki, historicism'in naturalism olarak karakterize edilen düşünce şekilleri ile bir uyumsuzluğu temsil ettiği şeklindeki, görüşünü paylaşıyordu. İlaveten, Mannheim ve diğerleri gibi, Modern tarihi bilgi ile, daha eski devirlerin, ahlaki ve politik hükmün temeli olarak değişmez ve Universal bir tabiat kanunu mefhumuna istinad eden politik felsefeleri arasında fundamental bir ziddiyet bulunduğu inanıyordu. Böylece, Meinecke historicismi, Troelstch ve Mannheim ile mutabık olarak, statik - dünya anlayışına zıt bir görüş saymıştı. Mamafih, o bu yeni dünya görüşünü, müşahhas, ferdi ve unique (eşsiz, benzersiz) olan şeylerle ilgilenme şeklinde tavsif etmeye başladı; bu yeni anlayışın anahtarı olarak da, Goethe'nin anladığı manada, «Individuum est ineffabile» (ferdiyet mükemmeldir, ferdiyet tarif edilemez) şeklindeki söyleyişi (dictum) benimsemiştir. Histo-

ricism'in bu karakterizasyonu şüphesiz Troelstch'ün (diğerleri arasında), tarihi araştırmayı, müşahhas, ferdi ve unique olanla ilgilenme olarak anlaması ve bunun tabii ilimlerin ilgilendiği hususlar ve kullandığı metodlarla tezat teşkil ettiği görüşünde olması gerçeğine rapt olunur. Vakıa, Meinecke bu hususi metodolojik doktrini bir dünya-görüşüne dönüştürürken, Troelstch ve Mannheim'in gösterdiği karakterizasyonlardan radikal bir surette ayrılmıştır. Onların historicism terimi ile ifade ettikleri mana, bir ferdiyet (individualite) mefhumu olmayıp, bir 'değişme ve gelişme' mefhumudur. Terimlerin manasındaki bu farklılıktan doğan bir netice olarak, Meinecke'nin görüşlerinin teşekkülünde hakim rol oynayan bazı 18. asır tarihçileri, Troelstch ve Mannheim tarafından historicism taraftarı sayılmazlar. Bu farklılık bilhassa şu noktada çok kuvvetli bir şekilde ortaya çıkmaktadır; Meinecke modern historicismın Goethe ve Leopold von Ranke'nin görüşlerinde neşv ü nemâ bulduğuna inanmaktadır, halbuki, Troelstch ve Mannheim'in bu terime verdiği mana nazarı itibare alınacak olursa, bunun Hegel-Marx ve belki daha sonraki tekamülcü düşünceye izafe edilmesi daha doğru olurdu. Terimin manasındaki bu farklılaşmanın neticesi şudur ki, Meinecke, tabii olarak, historicismi insanî değerleri tehdid eden bir güc veya bu değerlerin radikal bir surette yeniden tefsiri olarak telakki etmemektedir; şöyle ki, ona göre Troelstch'de olduğu gibi bir historicism krizi mevzubahis değildir.

CROCE. Meinecke'nin historicism anlayışı, Croce'nin ki ile mukayese edilince daha iyi anlaşılır, her ne kadar Croce, Meinecke'yi 19. asır düşüncesinin ehemmiyetini ve bilhassa Hegel'in ehemmiyetini anlamadığı için tenkid etmişse de, Croce'nin kendi felsefi görüşleri pozitivizme ve Materyalizme bir reaksiyon olarak gelişmiştir ve idealizmin lehindedir : o kendisini, bilhassa pozitivist ve materyalist felsefelerle mücadele eden biri olarak görüyordu. Bu görüşlerde onun reddetdiği, Troelstch ve Mannheim'in bunlarda bulduğu historicism değil, bilakis bunların tarihi naturalistik bir tarzda, yani gayri insani dünya ile uğraşan ilimlerde kullanılan usullere benzer usulleri kullanarak tefsir etmeleridir. Vico ve Hegel gibi -ki o bunların doğrudan doğruya tesirinde kalmıştır- Croce de, tarihi, insan ruhunun kendi kendini geliştirmesi olarak telakki etmiştir. İlaveten, Croce, bir idealist olarak, insan ruhunun dışında herhangi bir gercek mevcudiyet bulunduğunu kabul etmek istemediğinden, bütün realiteyi, tarih tarafından ihata edilmiş bir şey olarak tefsir etmiştir : Ona göre, hayat ve realite ruhun devamlı değişen ifade ve tezahürlerinden (manifestations) başka bir şey değildir. Croce historicism terimini, Batı entellektuel tarihindeki başka herhangi bir umumi fikir cereyanından ziyade, bilhassa bu radikal metafiziki idealizm anlayışının ışığında kullanmıştır. Croce, 'değişme'nin 'zaruret ve deymumet'ını (pervasiveness) te'kid ederken, gerçekte

Troelstch ve Mannheim'in historicismın asli vasfı olarak gördükleri bir misali vermiş olmakla beraber, Croce'nin görüşü, onların düşüncelerinden ziyade, Meinecke'ninkine daha yakındır. Meinecke gibi Croce de, naturalistik bir dünya görüşünün, realiteyi kavrayış ve görüş tarzının tam manası ile yetersiz olduğunu, zira tarihi hadiselerin unique olma ve 'ferdiyet ve hususiyet' (Individuality) karakterine sahip olduğunu kabul ediyordu. Bu sebeple, o -Meinecke'nin de düşündüğü gibi- hakiki bilginin, pratik ve sahte bilgiye zıt olarak, ancak tarihin anlaşılması sureti ile elde edilebileceği kanaatinde idi. Croce bu anti-naturalistik pozisyonu bütün felsefi yazılarında ortaya koymaya çalışmıştır; Meinecke' için, historicismın bu formunu kabulü demek dini bir esrar duygusu ile yakın bir irtibata sahiptir.

**İNGİLTERE VE BİRLEŞİK DEVLETLER :** Historicism terimi 1930'ların sonları ve 1940'larda, hem İngiltere'de hem Birleşik Devletler'de İngilizceye adapte edilmiştir. Mamafih, her iki memleketde de, bu tabir bir dünya-görüşünü (Weltanschauung) ifade etmekden ziyade 'açıklama ve değerlendirme' prensipleri ile ilgili meseleleri tebârüz ettirmek için kullanılmıştır. Amerika'da bu meselelere bilhassa Morris R. Cohen, Maurice Mandelbaum ve Morton White'in eserleri vasıtası ile dikkat edilmeye başlanmıştır. İngiltere'de ise, bu meselelerin tafsilatı F. A. Hayek ve Karl Popper tarafından yazılmış makalelerde bulunur.

Hayek'in Historicism münakaşasından anlaşıldığına göre, galiba o ve Popper, historicism hakkındaki bu zanlarını, Menger'in işaret ettiği, 'ilmi teori inşası' ve evveliyetle sosyal ilimlerde görülen 'tarihî yaklaşım tarzı' arasındaki aslı ziddiyetten etkilenerek istihrac etmişlerdir. Mamafih, Hayek ve Popper'ın hücum ettikleri hususi (spesific) historicism formu, sosyal bütünlükleri karakterize eden gelişme kanunları bulunduğu ve bu kanunlara dair malumata istinaden gelecek hakkında ilmi tahminler yapmanın mümkün olduğu şeklindeki 19. asır doktrini idi. Yani, «holism» mefhumu (bütünlükçülük, tabiat/hilkatin bir birlik olduğu nazariyesi), önceleri bu historicism terimi ile alakadar olmadığı halde, bunlar tarafından münakaşaya ithal edilmiş ve historicism'in başlıca şampiyonları olarak da, Hegel, Comte ve Marx gösterilmiştir.

Bu manada alındığı takdirde, historicist doktrinlerde üç müşterek tez vardı: (1) Metodolojik individualismın, «sosyal birlik»lerin (sosyal temamiyet, holism) mevcut oldukları ve bir 'sosyal bütün'ün ferdiyetlerin faaliyetlerine irca edilemeyeceği' şeklindeki görüş lehinde reddedilmesi; (2) Bu 'sosyal birlik ve temamiyet'lerin bir bütün olarak ele alınmaları halinde, kendilerine mahsus kanuniyetlerin mevcudiyeti; (3) Böyle kanuniyetlerin istikbalin takib edeceği mecrayı tahmin etme imkanını temin

edeceği kanaati. Bu üç tez daha önce historicism nünuneleri olarak karakterize edilen bazı doktrinlerle yakinen alakadar olmakla beraber, öyle görünüyor ki, Popper ve Hayek'in temayül ettikleri gibi, historicismi holistik düşünce ile ve ta hmin imkanına dair bir kanaatle aynileştirmek için bir zaruret mevcut değildir.

'HISTORICISM'İN TARİFİ. Şimdiye kadar takip ettiğimiz bu çok çeşitli farklılıklar nazarı dikkate alındığı takdirde, insan bu historicism, terime nisbeten açık bir mana verecek her hangi bir karakterizasyonunun mevcut olup olmadığını sorabilir. Historicismin münharif ((deviant) manalarıyla ilgili bütün problemlerin bu yolla halledileceğini telkin etmek sizin, aşağıdaki tarif, bu gayeye matuf takribî bir çözüm yolu olarak teklif edilebilir: Historicism şu kanaatdir ki, 'herhangi bir şeyin tabiatının kafi derecede anlaşılması ve değerinin münasip bir suretde takdir edilmesi, bu nesnenin işgal ettiği mekan ve bir gelişme prosesi içinde oynadığı rol mülahaza edilmek suretiyle mümkündür.'

Dikkat edilmesi gerekirdi ki, bu tarif historicismi, hususi bir 'Weltanschauung' olarak değil, ancak açıklama ve değerlendirmeye ilgili metodolojik bir kanaat olarak göstermektedir.

Popper'in münakaşasının açıkça ortaya koyduğu gibi, 18. asır sonları ve 19. asırda «naturalizm» denilen formlar, tarihi değişme ve hadiselerin açıklanması ve değerlendirilmesi hakkındaki peşinen kabul edilmiş faraziyeleri bakımından, anti-naturalistik teorilere çok benzemektedirler. Hegel, Comte, Marx ve Spencer gibi, son derece farklı pozisyonları aynı 'Weltanschauung'un temsilcileri saymak yanıltıcı olacağına göre, historicismi metodolojik bir prensip olarak kabul etmek tercihe şayandır.

Troelstch ve Mannheim, bu yeni metodolojik prensibin tarih ve değişme hususunda ortaya çıkan yeni bir anlayışa istinad ettiği kanaatinde mutabıktırlar. Bu yeni anlayışın eski düşünce şekillerine karşı asıl itirazı, kısmen, değerlendirmeyi 'genetik açıklama'ya bağlama temayülünde yatmaktadır. Historicism krizi denilen meselenin temelindeki asıl temayül bu idi ve aynı zamanda bu temayüle karşıdır ki, Popper ve Hayek, başkaları arasında, müteakiben isyan ettiler. Mamafih, historicism'in bir metodolojik prensip olarak en radikal vechesi, geçmişteki hadiselerle dair bütün değerlendirme ve izahlarda, 'peşinen kabul edilmiş bir faraziye' (presupposition) olan şu idrak tarzıdır: Her bir vaka, bu vakayı, bir safha olarak içinde geçmiş olduğu daha geniş bir proses çerçevesinde, veya bu proste bir rol oynayan bir hadise olarak görmek sureti ile anlaşılabilir; ve ancak bu prosesin tabiatı anlaşılabilir vasıtası ile ki, müşahhas ve muayyen (concrete) hadiselerin tam olarak anlaşılması veya değerlendirilmesi mümkün olur. Kısmen işte bu, her hadiseyi daha geniş bir ge-

lişme prosesine bağlama hususundaki tekid sebebiyle, historicism holism olarak ve tarihî kehanetin mümkün olduğu kanaati olarak teşhis edilme-ye başlandı. Bu irtibat şüphesiz ehemmiyetli olmakla beraber, böyle bir çerçeve içindeki tarif, daha fundamental bir keyfiyeti, historicismın bir genetik açıklama modeli ihtiva ve istilzam (involve) etmesi ve bütün de-ğerlendirmeleri tarihi prosesin kendi tabiatına isnad etme teşebbüsünü. kafi derecede tebarüz ettirememektedir. Bu sebeple, Popper, bu pozisyo-nu karakterize ederken, «historicism» terimini kendi hususi kullanım tarzını, daha sık kullanılan öteki kullanım tarzlarından tefrik etmeye temayül etmektedir. Burada tavsiye edilen tarif, terimin kullanıldığı bir çok kul-lanılış tarzını temsil etme kabiliyetine sahip bir formülasyon teşebbüsü teşkil etmekte ve hatta farklı oldukları noktalarda bile her bir kullanılış tarzının birbiri ile irtibatını göstermeye çalışmaktadır.

Yazan :  
Maurice Mandelbaum.

Tercüme eden :  
Yrd. Doç. Dr. Şahin Uçar



## 20. KONYA AŞIKLAR BAYRAMI'NA KATILAN AŞIKLAR ÜZERİNDE YAPILAN SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA

Yrd. Doç. Dr. Nilgün Çelebi (\*)

### GİRİŞ

Halkbilimin (Folklor) önde gelen konularından biri Halk Edebiyatıdır. Halk Edebiyatı destanlar, efsaneler, masallar, halk hikayeleri, halk şiirleri, halk türküleri, fıkralar, atasözleri, deyimler, tekerlemeler, bilmeçeler, bulmacalar, ağıtlar, ilahiler, maniler gibi alt dallardan oluşur. (1) Halkbilimcilerin, etnologların, sosyal antropologların, halk edebiyatçılarının incelemelerine konu olan halkbilimi, toplumları tanımlama, açıklama, anlama ve yorumlama çabasında, olan sosyologlara da zengin malzemeler sağlayan bir alandır. Nitekim Türkiye'de de Türk folkloru konusunda yapılmış pek çok araştırma, sosyologlarımızın Türk toplumunun geleneksel öğelerini tanımlamalarına katkıda bulunmuştur. Biz de bu çalışmada, kültürel sferimizin önemli bir ögesini oluşturduğunu düşündüğümüz aşıklar üzerinde durarak, aşıklardan hareketle geleneksel kültür sferimizin bir vechesini biraz daha yakından tanımayı amaçlamaktayız.

Aşıklık eski Türk topluluklarından günümüze kadar gelen bir edebi tarzdır. İslâm'dan önceki Türk edebiyatında halk ve saray edebiyatı ayrımlarının bulunmadığını biliyoruz. Altay Türklerinde Kam, Kırgızlarda Baksı Yakutlarda Oyun, Tonguzlarda Şaman, Oğuz Türklerinde Ozan adları verilen aşıklar(2) sosyal farklılaşmanın henüz gerçekleşmediği bütün toplumlarda olduğu gibi, eski Türk toplumlarında da bir'den fazla rolleri üzerinde toplayan kimselerdi. Kahramanlık olaylarını, savaş başarılarını, toplumun ortak duygularını sazları eşliğinde şiirleriyle dile getirirler, bu arada büyücülük ve hekimlik de yaparlardı. Aşıkların şölen, sığır, yağ gibi törenlerde yöneticilik rolünü de üstlenmeleri eski Türk toplumlarında halk

(\*) Selçuk Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

(1) Ali Rıza Balaman, Gelenekler Töre ve Töreler, 1983.

(2) Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, TDK, 1969 ve Mehdi Hacı - Mesut Doğu Türk Halk Şiirinin Altın Kitabı 1970.



kın aşıklara verdiği statünün, yüksek bir prestije sahip olduğunu da göstermektedir.

İslâmiyeti kabul etme, yerleşik hayata geçme gibi faktörlerin sonucunda toplumdaki tabakalaşmanın keskinleşmesi, toplumun çeşitli veçhelerinde farklılaşmanın başlaması, işbölümünün incelenmesi, uzmanlaşmanın belirmesiyle birlikte aşıklık, önce bir sanat dalı olarak hekimlik yöneticilik gibi fonksiyonlardan, sonra da halk sanatı olarak, toplumun tümüne hitap eden bir sanat dalı olmaktan uzaklaşır. Zaman içinde saray edebiyatının ve müziğinin yanında fakat toplumun sadece (halk) olarak adlandırılan tabakasına hitap eden bir öge olarak yaşamasını sürdürür.

Kullandıkları vezin türü ve işledikleri konular itibariyle biçim ve öz olarak saray edebiyatından ve müziğinden farklı bir yapıya sahip ürünlerle günümüze kadar yaşamasını sürdüren aşıklık geleneğinin temsilcileri, iki ayrı kümeye ayrılmaktadırlar : Birinci kümeye girenler ümmidirlər, şiirlerini saz eşliğinde söylerler, hece ölçüsünü kullanırlar ve şiirlerini doğaçtan söylerler. İkinci kümeye girenler ise belirli bir öğrenimden geçmişlerdir, saz çalarlar, şiirlerini hem hece hem aruzla yazarlar. Aşık veya saz şairi de denilen bu kimselerin dışında bir de «Kalem şuarası» bulunur ki, bunlar belli bir öğrenimden geçmiştir, saz çalmayı bilmezler, aruz ve hece ölçüsünü kullanırlar. Bu araştırmada konu edilenler aşıklar (saz şairleri) olup, kalem şuarası üzerinde durulmayacaktır.

Yöneten - yönetilen tabakalarının birbirinden kesin çizgilerle ayrıldığı toplumlarda, yöneten - yönetilen tabakaları birbirinden farklı birer sosyal ve kültürel milieu yaratırlar. Bu durum, Osmanlı dönemi için de geçerlidir. Osmanlıların üstelik «İmparatorluk» tarzında bir örgütlenme yapısına sahip olmaları, bir yandan merkezi hükümetin aynı soyu paylaştığı Anadolu Türklerinin kültürel sferinden büyük ölçüde farklı bir saray kültürü geliştirmesini kolaylaştırıcı bir faktör olmuş, bir yandan da birbirinden ayrı iki yapılanmanın mevcudiyeti ve devamını meşru kılarak Anadolu Türklerinin kendi sanatlarını kendi sanatçıları eliyle yıllar boyu yaşatıp sürdürmelerine imkan sağlamıştır. Halkbilimi içine giren tüm alt dalların konularını teşkil eden materyallerde olduğu gibi halk şiiri ve müziğinde de yıllarca öz ve biçim olarak aynı ölçüler içinde aynı temaların işlenmesini ve bu tarzın gelenekselleşmesini, başka kültürel sferlerle etkileşimsizlik kolaylaştırmış, bu geleneğe yol açan diğer değişkenler varlığını sürdürdüğü sürece de aşıklık, toplum içindeki fonksiyonelliğini Cumhuriyet Türkiye'si'ne kadar muhafaza edebilmiştir.

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra Anadolu Türklerinin (Millet) olarak organize edilmesi çabaları içinde üzerine önemle eğilinen bir alanı, halk

kültürünün öğelerinin tesbiti ve kayda geçirilmesi çalışmaları oluşturmuştur.<sup>(3)</sup>

Öte yandan, Cumhuriyetle birlikte toplumdaki tabakalaşma sisteminde de bir değişme olmuş, saray - teba temelinde kurulmuş olan eski tabakalaşma sistemi de farklı esaslara dayalı ve daha karmaşık, daha katlı bir sosyal tabakalaşmaya dönüşmüş, izdüşümü ayrı tabakalara tekabül eden ayrı kültürel sferler oluşmaya başlamıştır. Tipik örneğini müzikte gördüğümüz bu farklılaşmada Türk halk müziği, Klasik Türk sanat müziği Türkçe sözlü Türk hafif müziği, çok sesli Türk sanat müziği, çok sesli Türk halk müziği, arabesk müzik... gibi farklı kültür sferlerinin ürünleri ya da bunların talebini karşılayan arzlar, yan yana varlıklarını sürdürür olmuşlardır. Osmanlılar döneminde birbirine rakip bile olmayan ve fakat aynı imparatorluk sınırları içinde birbirleriyle ve birbirine karışmadan, bir arada fakat farklı audience'ler için fonksiyonlarını sürdüren iki müzik/şiir türünden biri olan halk şiiri/müziği, Cumhuriyet Türkiyesinde önce, radyolarda dinlediğimiz Türk halk müziği biçimindeki farklılaştırılmış haliyle rekabete girmiş, 1950'lerden sonra da toplumun tabakalaşmasındaki çok katlılığa bağlı olarak ortaya çıkan yeni zevklerin sahiplerinin taleplerini karşılayan yeni müzik türleriyle rekabete girmek durumunda kalmıştır. Müzikteki bu çeşitlenmenin nereye varacağını, türler arası etkileşmenin nasıl bir gelişim doğrultusu izleyeceğini, ileriki kuşakların ve oluşabilecek yeni sosyal tabaka katlarının hangisinin varlığını sürdürmesini talep edeceğini, hangilerini benimsemeyeceğini şu anda kestirmek son derece güçtür.

Bu araştırmada, giderek karmaşıklaşan kültürel dünyamızın en özgün örneği olduğunu düşündüğümüz «aşıklık» uğraşısını biraz daha yakından tanımayı istedik. Halk şiiri ve müziğinin günümüzde yaşayan temsilcileri olan «aşıklar» kimlerdir, köy kökenli midirler, yoksa kentliler arasında da aşıklık geleneği devam etmekte midir, yaşlı mıdırlar, genç mi, öğrenimleri nedir, maddi durumları nasıldır, aşıklık uğraşısı hakkında neler düşünmektedirler... İşte bu araştırmada, sıraladığımız bu soruların cevapları aranmaktadır.

Araştırmada, aşıklar hakkında kozal açıklamalar getirmek değil, fakat aşıklar hakkında kozal açıklamalar getirebilecek başka araştırmalara ışık tutabileceği ümidiyle durum tesbiti yapmak, amaçlanmıştır. Bu nedenle, araştırmanın başında kesin hipotezler vaz edilmekten kaçınılmış onun yerine aşıklar ve aşıklık uğraşısı hakkında yukarıda belirtilen görüşler ışığında birtakım tahminlerde bulunulmuş, ve bu tahminlerin gerçek olup ol-

---

(3) Ziya Gökalp'ın tavsiyeleri özellikle dikkat çekicidir.

madığını öğrenmek üzere aşıklara kendileri ve uğraşları hakkında belirli sorular sorulmuştur. Tahminlerimiz şunlardır : Aşıklık, eskiden o'duğu gibi günümüzde de kırsal/geleneksel toplum kesitlerinde yaşayanların yö-neldikleri bir uğraştır. Sosyal hayatın giderek karmaşıklaşması süreci için-de aşıklık eskiden seslendiği «audience»i içindeki fonksiyonelliğini kay-betmekte, bunun sonunda da manevi ve maddi problemlerle karşılaşmak-tadır.

Araştırma 23-30 Ekim 1985 tarihleri arasında Konya Kültür ve Tu-rizm Derneği'nin düzenlediği Konya Aşıklar Bayramı 20. Şeref Yılı'na ka-tılan aşıklara görüşme formu uygulanarak yürütülmüştür.<sup>(4)</sup> 1985 yılında 20. yılını kutlayan Konya Aşıklar Bayramı'na katılan 60 aşıktan 50'sine uygulanan görüşmede formu, 25 sorudan oluşmuştur.

## BÖLGE

Konya Aşıklar Bayramı'na katılan aşıkların doğdukları bölgelere bak-tığımızda, yarıdan çoğunun Doğu Anadolu Bölgesi'nde doğmuş oldukla-rını görüyoruz : % 54. Daha sonra sırayla İç Anadolu, Akdeniz, Güneydo-ğu Anadolu Karadeniz ve Marmara Bölgeleri yer almaktadır. Aşıkların bir tanesinin doğum yeri İran'ın Tebriz iline bağlı bir köy olup, aşık ailesiyle birlikte 1928 yılında Kars'a göçetmiştir.

Aşıklar Bayramı'nın düzenlendiği Konya ilinin İç Anadolu Bölgesi'n-de bulunduğu ve Doğu Anadolu ile İç Anadolu arasındaki coğrafi mesa-fenin uzunluğu akla getirildiğinde, ayrıca İç Anadolu doğumlu aşıkların oranının % 18'de kaldığı dikkate alındığında, Doğu Anadolu Bölgesi'nin Türkiye'nin en çok aşık yetiştiren bölgesi olduğunu ileri sürmek kolaylaş-maktadır. Tablo 1'in sergilediği dağılım aşıklığın Doğu Anadolu'da güçlü bir gelenek olarak yaşamakta olduğuna işaret etmektedir. Bu akıl yürüt-memizin gerçeğe çakışma gücü, Doğu Anadolu'nun diğer bölgelerden daha az bir nüfusu barındırdığını dikkate aldığımızda daha da artmaktadır.

---

(4) Sorularımızı cevaplayan sayın aşıklara, görüşme formunun uygulanmasın-da yardımcı olan öğrencilerim Hüreye Alan, Mustafa Yümni Can, Yaşar Demirsoy, Ramazan Güven, Mustafa Küçük, Mustafa Özümağı, Recep Re-cai Türedi, Ramazan Yaşar, Mehmet Yeşilkaya ve İsmail Yılmaz'a, ayrıca araştırmamın gerçekleştirilmesine katkıda bulunan Konya Kültür ve Tu-rizm Derneği Başkanı Sayın Hasan Halıcı ve diğer yetkililere teşekkür ede-rim. N.Ç.

Tablo 1 — Aşıkların Doğduğu Bölgeler

BÖLGE	SAYI	YÜZDE
Doğu Anadolu	27	54
İç Anadolu	9	18
Akdeniz	6	12
Güneydoğu Anadolu	4	8
Karadeniz	2	4
Marmara	1	2
Yurtdışı	1	2
<b>TOPLAM</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

### Y A Ş

Konya Aşıklar Bayramı'na katılan aşıkların yaşlarına baktığımızda aşıkların çeşitli yaş guruplarına dağıldıklarını, aşıklığın gençler kadar orta ve ileri yaşlılar arasında da yaşanıldığını, yaşatıldığını görüyoruz.

Tablo 2 — Aşıkların Yaşı

Yaş gurupları	Sayı	Yüzde
10 - 25	5	10
26 - 30	13	26
31 - 35	4	8
36 - 40	6	12
41 - 45	6	12
46 - 50	3	6
51 - 55	6	12
56 - 60	6	12
61 -	1	2
<b>TOPLAM</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

Bu dağılım aşıklığın sadece işsiz gençlerin kendilerine iş yaratma çabalarının ürünü olduğunu, ne sadece orta yaşlıların gündelik faaliyetlerinden arta kalan boş vakitlerini değerlendirdikleri bir hobi türü olduğunu, ne de sadece yaşlıların vakit geçirme araçlarından biri olduğunu göstermektedir. Bu tablo aşıklığın, genç - yaşlı farketmeksizin günümüzde de yaşatılan, ve sürdürülen bir gelenek olduğuna işaret etmektedir.

## DOĞUM YERİ

Konya Aşıklar Bayramına gelen aşıkların doğum yerlerine baktığımızda çoğunluğunun kır kökenli olduğunu görmekteyiz. Geleneksel toplumun bir ürünü olan aşıklığın daha çok köyde doğmuş kimselerce yürülüyor olması, beklentilerimizle uyumludur :

Tablo 3 — Aşıkların Doğdukları Yerleşmeler

Yerleşme Türü	Sayı	Yüzde
Köy	30	60
İlçe	11	22
İl Merkezi	9	18
<b>TOPLAM</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

Aşıkların yaş dağılımını, genç, orta yaşlı, ileri yaşlı olarak üç kümeye ayırarak doğum yerleri ile karşılaştırdığımızda ortaya çıkan durum Tablo 4'te yer almaktadır :

Tablo 4 — Aşıkların Doğduğu Yerleşme Türü ile Yaş

Yerleşme / Yaş	10 - 25	26 - 45	46 -	Toplam
İl	1	5	3	9
İlçe	1	6	4	11
Köy	3	18	9	30
<b>TOPLAM</b>	<b>5</b>	<b>29</b>	<b>16</b>	<b>50</b>

Tablo 4'ten çıkarabileceğimiz ilk sonuç aşıklığın 10 - 25 yaş arası gençlerle özgülü değil, fakat orta yaş diyebileceğimiz 26 - 45 yaş grubu ile ileri yaş diyebileceğimiz 46 ve üstü yaş grubu için yaygın bir uğraş olduğudur. Tablo 4'deki rakamlar, belirtilen yaş gruplarının Türkiye nüfusu içindeki dağılımları dikkate alındığında daha da anlamlı olmaktadır. Bilindiği gibi Türkiye genç nüfus yapısına sahip olup; 25 yaşın altındakiler Türkiye nüfusunun yarısından fazlasını oluşturmakta, 25 - 45 arası ve 45 üstü yaşta olanlar toplam nüfusun yarısına ulaşmamaktadır. Bu durum, yukarıda yaptığımız tespiti daha da güçlendirmektedir. Bu durumun arkasından yatan etkenleri şöyle sıralayabiliriz :

Öncelikle, aşıklığın özü itibarıyla 'ustalık' gerektiren bir faaliyet olması, tecrübenin aşıklıktaki önemliliği dikkate alındığında orta ve ileri yaşlıların çokluğu, aslında 'olması gerekenin' olmuş olduğunun bir göstergesi olarak alınabilir. Başka bir deyişle aşıklar aarsında orta ve ileri

yaştakilerin gençlerden daha fazla olması, aşıklığın günümüzde de usta ve tecrübeli aşıklar tarafından yürütölmekte olduğunun işaretcisi olarak alınabilir.

Bir başka açıdan bakıldığında ise Türkiye genel nüfusu içinde yarıdan fazlayı oluşturan gençlerin, aşıklık geleneğini sürdürme konusunda pek istekli olmadıkları ve gerek orta ve ileri yaşlı aşıkların gerek genel olarak içinde yaşanan sosyal çevrenin gençleri aşıklığa özendirmede bozuk fonksiyonlu (dysfunctional) oldukları bir ihtimal olarak ileri sürülebilir. Tablo 4, aşıklık uğraşısına gençlerin orta ve ileri yaşlılar kadar katılmamaları olgusunun kır ya da kent kökenli olmaya bağlı olmaksızın, tüm gençler için geçerli olduğunu göstermektedir.

Kır ya da kent kökenli olma ile yaş arasında herhangi bir ilişkinin var olup olmadığını tespit amacıyla Tablo 4'teki dağılımı çeşitli açılardan yoğunlaştırarak X<sup>2</sup> testini uyguladığımızda aşıkların genç, orta, ileri yaşlı olması ile kır veya kent kökenli olmaları arasında bir ilişkinin bulunmadığı, başka bir deyişle aşıklığın kentli gençler veya köylü yaşlılar v.s. için özel bir ilgi alanı olarak nitelendirilemeyeceği görölmüştür.

## ÖĞRENİM

Konya'ya gelen aşıkların öğrenim durumuna bakıldığında, çoğunluğunun ilkokul mezunu olduğu dikkat çekmektedir. Lise mezunlarının dört tanesi sanat/ticaret/öğretmen liselerinde yetişmiş olup, ikisi İç Anadolu, biri de Karadeniz Bölgesi'ndendir. Lise mezunlarının yaş gruplarına bakıldığında birinin genç, birinin ileri, üçünün de orta yaş grubu içinde olduğu görölmektedir.

Tablo 5 — Öğrenim Basamakları

Basamaklar	Sayı	Yüzde
Okur yazar değil	2	4
Okur yazar : Diplomasız ilkokul terk	4	8
İlkokul mezunu, ortaokul terk	31	62
Ortaokul mezunu	7	14
Lise terk	1	2
Lise mezunu	5	10
<b>TOPLAM</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

## BABA MESLEĞİ

Konya Aşıklar Bayramına katılan aşıkların baba mesleklerine bakıl-

diğında çoğunluğunun babalarının, kırsal yörelere özgü mesleklere sahip olduğu görülmektedir. Esnaf, - zenaatkâr şikkında yer alan mesleklerin hepsi de geleneksel olarak niteleyebileceğimiz uğraş alanlarındandır: Manifaturacılık... gibi. Oto tamir ve benzeri büyük sanayi bağlı yan veya tamamlayıcı küçük sanayi işyerlerinde çalışan hiç kimsenin bulunmaması aşıkların baba mesleklerinin kırsal/geleneksel yapı içinde fonksiyonel meslekler olduğunun bir diğer işaretçisidir.

Tablo 6 — Baba Mesleği

Meslekler	Sayı	Yüzde
Küçük çiftçi, rençber	41	82
Esnaf - zenaatkâr	5	10
Din adamı	2	4
Başka (Gazeteci, emekli memur)	2	4
<b>T O P L A M</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

### EVLİLİK

Konya Aşıklar Bayramı'na gelen aşıkların evlilik durumuna bakıldığında % 94'ünün evli olduğu görülmektedir. Aşıkların çoğunluğu (% 91'i) tek eşlidir.

Aşıkların çocuk sayılarına bakıldığında, çok çocuklu olma eğilimi gözlenmektedir.

Tablo 7 — Çocuk sayısı

Cevaplar	Sayı
Cevapsız	3
Bekar	2
Çocuksuz	2
1 Çocuk	3
2 Çocuk	4
3 Çocuk	8
4 Çocuk	8
5 Çocuk	6
6 Çocuk	6
7 Çocuk	2
8 Çocuk	5
9 Çocuk	0
10 Çocuk	1

**Toplam çocuk sayısı 197**

Bekar, cevapsız ve çocuksuz aşıkların dışında kalanlar dikkate alındığında kişi başına ortalama 4.5 çocuk düşmektedir ki, bu veri aşıkların geleneksel kırsal kesimin yüksek oranda çocuk sahibi olma eğilimini paylaştığını göstermektedir.

Öte yandan her ne kadar Tablo 3'te aşıkların % 40'ının il ve ilçede doğduğu yani kent kökenli olduğu belirtilmişse de, aşıkların gerek öğrenim durumları gerek baba mesleklerini gösteren Tablo 5'deki ve 6'daki dağılımlar, gerekse Tablo 17'deki çocuk sayısını gösteren dağılım, aşıkların kent doğumlu (il ve ilçe) olanlarının da kırsal yaşamın özelliklerini hala üzerinde taşıdıklarını göstermektedir. Bu durumda kent doğumlu aşıkların doğdukları il veya ilçelerin kırsal, geleneksel yaşama deseninin özelliklerine hala sahip yerleşmeler olduğu ya da aşıkların o il ve ilçelerin geleneksel yaşamın unsurlarını en çok muhafaza eden yörelerinden geldikleri tahmininde bulunulabilir.

### MADDİ DURUM

Çoğunluğu evli ve çocuklu ailelere sahip olan aşıkların maddi durumları hakkında genel hatlarıyla bir bilgi edinebilmek için, kendilerine sorduğumuz sorular arasında 'oturduğu evin kendisine ait olup olmadığı' ile 'toprağa sahip olup olmadıkları' soruları da yer almaktaydı. Tablo 8 ve 9'dan da görüleceği gibi aşıkların çoğunluğu kır kökenli olmalarına rağmen, toprağa sahip değildir. Yine aşıkların % 40 gibi yüksek bir oranı kiracıdır. Bu durum aşıkların, kır kökenli çoğu kişinin sadece maddi değil aynı zamanda 'dikili ağacı olma' ifadesine de yansıyan psikolojik nitelikli, güven duyma ihtiyacını karşılayan ev ve topraktan yoksun olduğunu göstermektedir.

Tablo 8 — Oturulan Ev

Cevaplar	Sayı	Yüzde
Kendisine ait	29	58
Kiracı	20	40
Başka	1	2
<b>TOPLAM</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

Tablo 9 — Toprağa Sahip Olma

Cevaplar	Sayı	Yüzde
Toprağı olanlar	16	32
Toprağı olmayanlar	34	68
<b>TOPLAM</b>	<b>50</b>	<b>100</b>



Konya Aşıklar Bayramı'na gelen aşıklara sorduğumuz «Sizin asıl mesleğiniz nedir? Hayatınızı nasıl kazanıyorsunuz?» sorusu ile aşıkların gelir kaynakları konusunda bilgi sahibi olmayı, böylelikle bir yandan maddi gelirlerinin düzeyi hakkında genel bir görüş sahibi olmayı bir yandan da aşıklık dışındaki uğraşlarının yine geleneksel uğraşlar çizgisini mi izlediğini yoksa daha karmaşık toplumlara özgü faaliyetlere kayma eğilimini mi yansıttığını öğrenmek istedik. Verilen cevaplar Tablo 10'da yer almaktadır :

Tablo 10 — Aşıkların Asıl Meslekleri

Cevaplar	Sayı	Yüzde
Aşık	27	54
Esnaf - sanatkâr	5	10
Çiftçi	5	10
İnşaat ustası/işçi	4	8
İşçi	3	6
Memur (emekli dahil)	3	6
Aşık - Çiftçi	1	2
Şoför - Çiftçi	1	2
Ev kadını	1	2
<b>TOPLAM</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

Görüldüğü gibi aşıkların yarıdan çoğu hayatını sadece aşıklıktan kazanmakta, aşıklığı sırayla esnaflık, çiftçilik, inşaat işleri, bir kuruluştaki kadrolu işçilik ve memurluk izlemektedir. Çiftçilik de yapan aşıklar kendilerine ait küçük topraklarını işleyenler, esnaf - sanatkârlar ise geleneksel / kırsal yaşamla ilintili iş alanlarında çalışanlardır. Bu tablo bize aşıkların asıl mesleğinin genellikle yine aşıklık olduğunu, bunun hemen arkasından ise kırsal / geleneksel düzen ile ilgili diğer yan mesleklerin geldiğini göstermektedir. Aşıkların tuttuğumeslekler ne olursa olsun, hiç biri yüksek gelir getirebilecek niteliğe sahip değildir. Dolayısıyla bu tablo, aşıkların maddi imkanlarının sınırlı olduğunu göstermektedir. Öte yandan aşıkların çoğunluğu tıpkı aşıklık uğraşısının kendisi gibi diğer yan işlerinde de kentsel/modern uğraşlarla eklemlenme (articulation) kuramamışlardır. Bazı yorumlara göre kır - kent arasındaki müziğin eklemlenmesinin bir göstergesi olan arabesk müziğe kayamamaları misali, yine bir yoruma göre her iki yapı arasındaki eklemlenmeyi sağlayan geçiş uğraşlarına da kayamamışlardır. Bir başka deyişle aşıklar, bir yandan geleneksel aşık müziğini bir yandan da geleneksel uğraşı alanlarını kendi bireysel hayatları boyunca sürdürmektedirler.

## SOSYAL GÜVENLİK

Konya Aşıklar Bayramı'na katılan aşıkların sosyal güvenliklerinin bulunup bulunmadığını öğrenmek için sorduğumuz soruya veriler cevaplar aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 11 — Sosyal Güvenlik Kurumlarına Üye Olma

Cevaplar	Sayı	Yüzde
Evet	14	28
Hayır	36	72
<b>TOPLAM</b>	<b>05</b>	<b>100</b>

Aşıkların bağlı olduğu sosyal güvenlik kurumları SSK (7), Bağ-Kur (5) ve Emekli Sandığı (2) dir. Şu anda her hangi bir sosyal güvenlik kurumuna üye olanların sigortalılık süreleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 12 — Şu Anda Sigortalı Bir İşte Çalışanların Sigortalılık Süreleri

Cevaplar	Sayı	Yüzde
Cevapsız	1	7.14
0 - 5 Yıl	2	14.28
6 - 10 Yıl	4	28.57
11 - 15 Yıl	3	21.42
16 - 20 Yıl	1	7.14
21 -	3	21.42
<b>TOPLAM</b>	<b>14</b>	<b>99.97</b>

Şu anda olmasa bile, daha önceden sigortalı olarak çalışmış olanlar ise toplam 20 kişidir. Bu durumda bütün aşıkların 16 tanesi ne şimdi ne de önceden sigortalanmamış, 20 tanesi vaktiyle sigortalı bir işte çalışmış, 14 tanesi de şu anda sigortalı bir işte çalışmaktadır.

Önceden sigortalı bir işte çalışmış olanların toplam sigortalılık süresi ise Tablo 13'de yer almaktadır :

Tablo 13 — Önceden Sigortalı Bir İşte Çalışmış Olanların Sigortalılık Süreleri

Cevaplar	Sayı	Yüzde
Cevapsız	2	10
Bir yıl ve daha az	5	25
1 - 3 Yıl	7	14
4 - 10 Yıl	4	20
10 - 12 Yıl	2	10
<b>TOPLAM</b>	<b>20</b>	<b>100</b>

Tablo 12 ve 13'ü birlikte ele aldığımızda emekliliği hak etmiş veya hak etme ihtimali yüksek olan aşıkların sayısının çok az olduğu ortaya çıkmaktadır. Öte yandan sigortalılık sadece düzenli bir gelir ve emeklilik imkanlarının göstergesi değil fakat aynı zamanda bunların yanında birtakım sosyal imkanların da mevcudiyetinin göstergesidir (Hastalık, izin, borç alma vs.) Yukarıdaki tablolar aşıklık uğraşına gönül vermiş kişilerin çoğunluğunun bütün bu imkanlardan yoksun olduğunu açığa çıkarmaktadır.

## ASHIKLIKTAN ELDE EDİLEN GELİR

Aşıkların gerek maddi durumlarını daha yakından öğrenmek, gerek genel olarak aşıklığın günümüz Türkiyesinde gelir getirici bir kaynak olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceğini anlamak için aşıklara aşıklıktan kazandığı para konusunda ne düşündüğünü sorduk. Verilen cevaplar Tablo 14'te yer almaktadır :

Tablo 14 — Aşıklıktan Para Kazanma İmkânı

Cevaplar	Sayı	Yüzde
Bilmiyor	1	2
Hiç para kazanılmaz	23	46
Cep harçlığına ancak yeter	18	36
Biraz kazandırır	6	12
Para kazanmak için değil, geleneğe hizmet için çalışıyor	2	4
<b>TOPLAM</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

Görüldüğü gibi aşıklar, aşıklığa dayanarak düzenli/sürekli bir gelir sahibi olma ve böylece kendilerinin ve ailelerinin yaşama imkanlarını geliştirme şansından yoksundur. Yine bu tablo aşıkların aşıklığı getireceği imkanlardan değil ama, aşıklık uğraşısına ilgi duyduklarından dolayı sürdürdüklerini göstermektedir. Tablo 10'da yer alan ve tek para kazanma yolu olarak aşıklığa işaret eden 27 aşık, Tablo 14'teki dağılım ışığında değerlendirildiğinde, aşıklıktan maksimum (Biraz) kazanmaktadır. ('Biraz' kazandığını söyleyen aşık sayısı 6'dır). Bu ise, geriye kalan ve tek gelir kaynağının aşıklık olduğunu söyleyen 21 aşığın, aşıklıktan elde ettiği gelirin ya 'cep harçlığına ancak yettiğini' ya da bu 21 aşığın hayatlarını çok güç şartlar altında geçirdiklerini açığa çıkarmaktadır.

Öte yandan Tablo 14'teki soruyu sorarken öğrenmeyi amaçladığımız ikinci nokta olan aşıklığın günümüz Türkiye'sinde gelir getirici bir kaynak

olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği konusu da Tablo 14'ün ışığında aydınlanmış olup, aşıklığın tek başına gelir getirici bir meslek olarak fonksiyonel olmadığı anlaşılmıştır.

Aşıklığın getirdiği kazanç ile aşıkların doğduğu bölgeyi karşılaştırdığımızda ortaya çıkan dağılım Tablo 15'te yer almaktadır :

Tablo 15 — Doğduğu Bölge ile Kazanç I

Kazanç Bölge	Bütün Kazancı Aşıklıktan					TOPLAM
	Bilmiyor	Hiç Kazanmıyor	Cep Harçlığını Çıkarmıyor	Biraz Kazanıyor	Aşıklıktan	
D. Anadolu	—	10	13	3	1	27
İç Anadolu	—	7	2	—	—	9
Akdeniz	1	2	2	1	—	6
G. Doğ. Anad.	—	3	1	—	—	4
Karadeniz	—	2	—	—	—	2
Marmara	—	—	—	—	1	1
Yurtdışı	—	—	—	—	1	1
<b>TOPLAM</b>	<b>1</b>	<b>24</b>	<b>18</b>	<b>4</b>	<b>3</b>	<b>50</b>

Görüldüğü üzere aşıklığın herhangi bir maddi imkan sağlamadığını belirtenler genellikle Doğu Anadolu Bölgesi dışındaki bölgelere mensup tur. Akdeniz Bölgesi'nden gelen aşıklar yarı yarıya dağılırken, Marmara'dan gelen tek aşık bütün kazancının aşıklık ve aşıklıkla ilintili alanlardan olduğunu belirtmiştir. Doğu Anadolu'dan gelenlerin ise yarıdan fazlası (% 63) çeşitli derecelerde olmakla beraber aşıklıktan az ya da çok bir gelir elde edebilmektedirler. (Yurtdışı doğumlu aşık küçük yaşta Kars'a göçmüş ve orada uzun yıllar yaşamıştır).

Tablo 15'teki dağılımı yoğunlaştırarak test ettiğimizde ise Bölge ve Kazanç değişkenleri arasındaki ilişkinin .05 SD'de anlamlı olduğu bulunmuştur :

Tablo 16 — Doğduğu Bölge ile Kazanç II.

Bölge/Kazanç	Kazanmıyor	Kazanıyor
Doğu Anadolu	10	17
Diğer	15	8
<b>TOPLAM</b>	<b>25</b>	<b>25</b>

$$X^2 = 3.8$$

Bu dağılım bir yandan aşıklığın Doğu Anadolu Bölgesi'nde yaşayanlar tarafından da korunup desteklenen bir gelenek olduğunu gösterirken bir yandan da aşıklığın Doğu Anadolu Bölgesi dışında, fonksiyonel bir meslek olarak nitelenemeyeceğine dolaylı olarak işaret etmiştir.

Aşıkların gerek aşıklıktan gerek diğer uğraşlardan elde ettikleri gelirleriyle nasıl bir hayat sürdürdükleri, geçinme durumları Tablo 17'deki dağılımda yer almaktadır :

Tablo 17 — Geçinme Durumu

Cevaplar	Sayı	Yüzde
Geçinemiyoruz	8	16
Aç - tok Alah ne verdiyse idare edip gidiyoruz	28	56
Evet, geçinebiliyoruz	14	28
<b>TOPLAM</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

Tablo 17'deki veriler ilk bakışta, aşıkların gelirlerinin düşük olduğuna işaret etmektedir. İkinci şıkka giren 28 kişinin de aslında geleneksel kanatkârlık tutumu içinde 'durumlarını tevekkülle karşıladıklarını' kabul edecek olursak, aşıkların gerçekte 3/4'ünün çağdaş standartların altında kalan bir hayatı yaşamakta olduklarını ileri sürebiliriz.

Aşıklıktan para kazanma yollarının neler olduğu sorusuna verilen cevaplar Tablo 18'de yer almaktadır :

Tblo 18 — Aşıklıktan Para Kazanma Yolları

Cevaplar	Sayı	Yüzde
Hiç Kazanılmaz	4	6.25
Düğüne gitme	20	31.25
Kahve, bahçe vs.de çalışma	16	25.00
Plak doldurma	6	9.37
Festivallere katılma	7	10.93
Kaset Doldurma	3	4.68
Bağlama dersi verme	2	3.12
Konser verme	2	3.12
Kitap satma	2	3.12
Diğer (Özel gece toplantılar)	2	3.12
<b>TOPLAM</b>	<b>64</b>	<b>99.96</b>

Görüldüğü gibi aşıklıktan para kazanma yollarının sadece % 25'i geleneksel yollar (kahvelerde çalışma) olup, birtakım bireysel girişimlerle yollar da zorlanmaktadır : Plak, kaset doldurma gibi. Ama bu yeni yolları zorlayanların sayısal azlığı ve bu yolların denenmesinin bireysel girişimlere dayanıyor olması, aşıklığın görünen gelecek içinde, şartlar aynen sürerse, geleneksel yaşam dışındaki yaşama deseni içinde kalıcı, belirli ve özel bir yere sahip olma şansının düşük olduğuna işaret etmektedir. Kaset, plak doldurma, bağlama kursu açma gibi yeni yolların yeni yaşama deseni içinde sadece aşıkların kendi çabalarıyla bir yer tutabilmelerini sağlama şansı zayıftır. Kaldı ki aşıklık her ne kadar bazı türleri ile bireysel yetenek ve hünere dayansa da, aşıklığa zenginlik kazandıran yarışmalı türleri de vardır, ve başta atışma olmak üzere bu yarışmalı türler birden fazla aşığın aynı mekanda bulunmasını gerektirir. Nitekim geleneksel aşıklıkta aşık kahveleri bu fonksiyonu en iyi yerine getiren yapılanmalardır.

Aşıkların % 31'inin işaret ettiği 'düğüne gitme' olayı ki, aslında aşıklık geleneğinde yoktur ve bazı aşıklar şiddetle 'aşığın düğüne gitmeyeceğini' söylemiştir, aşıkların iki ayrı düzlemdeki ihtiyaçlarına karşılık olan gerek doğrudan doğruya para kazanma, gerekse sanatlarını topluma gösterme isteklerinin, halkın az masraflı ama 'müzikli düğün' yapma isteği ile çakışmasının sonunda ortaya çıkan ve özü itibariyle aşıklığa aykırı bir olaydır. Aşıklar geleneksel toplumun sanatçıları olarak, kendilerini düğün yoluyla tanıtmak ve para kazanmak için düğüne gider olmaktan üzülmemekte, halkın kendilerini dinlemeye geldiği eski dönemlere nostaljik bir tavır içinde özlem duymaktadırlar. Aşığın 'düğüne gitme olayı' ne yeni ne eski yaşama desenine uymakta, fakat şartların zorlamasıyla katlanılan bir geçici çözüm olmaktadır.

Bu bağlamda festivallere katılma, eskinin aşık kahvelerinin bir uzantısı gibi görülmekte, ve aşıklık geleneğinin sürmesi için aşıkların kendilerinin ileri sürdüğü çözüm yollarından biri olmaktadır.

## **DİLEKLER**

Aşıklara yönettiğimiz ve aşıklık geleneğinin sürmesi için kendilerinin neler önerdikleri sorumuza aşıkların verdikleri cevapların dağılımı Tablo 19'da yer almaktadır :

Tablo 19 — Aşıklık Geleneğinin Sürmesi İçin  
Önerilen Yollar

Cevaplar	Sayı	Yüzde
Devlet desteği, yardımı	30	30.92
Maaş bağlanması	11	11.34
TRT'de programa çıkma imkanı	10	10.30
Sosyal güvenlik sağlanması	9	9.27
Festival, bayram düzenlenmesi	7	7.21
Dernekleşme	6	6.18
Geleneğe sahip çıkılması	5	5.15
Gençlere, halka aşıklığın sevdirmesi	4	4.12
Aşık kahveleri açılması	3	3.09
Eğitim yapılması, ustalara ders verdirilmesi	3	3.09
Konser verme imkanı	3	3.09
Edebiyat Fakültelerinin aşık eserlerini derlemesi, incelemesi	2	2.06
Diğer (Bağış yapılması, yurtdışına çıkış kolaylığı, izinsiz türkü söyleme hakkı verilmesi, aşıklara ise almada kolaylık gösterilmesi)	4	4.12
<b>TOPLAM</b>	<b>97</b>	<b>99.94</b>

Tablo 19'dan çıkan ilk sonuç, aşıkların dikkati çekecek kadar büyük bir kısmının aşıklığı kendilerinin sahip olduğu bir yetenek ve aşığın problemlerinin de bireysel problemler olduğunu kabul etme eğilimlerinin düşük olduğudur. Aşıklık geleneğinin sürmesi için önerilen yolların büyük bir yüzdesini devlet desteği, festivaller düzenlenmesi, geleneğe sahip çıkılması, aşıklığın gençlere, halka sevdirmesi, aşık kahveleri açılması, dernekleşme, eğitim imkanları vs. gibi aşıkların bireysel değil kolektif problemlerine karşılık düşen kolektif çözümler oluşturmaktadır. Bireysel gibi görünen çözüm önerileri bile aslında kolektif bir çözüm isteğini yansıtmaktadır. Sözelimi bir aşık bu soruya cevap olarak 'kahvelerde bahşiş istemekten kurtulmak istediğini' söylemiştir. Ki, bu para kazanmak isteyen bir kişinin tavrı değil ama yaşadığı geleneğe değer verilmesini isteyen bir kişinin tavrını yansıtmaktadır. Aşıkların çoğunun maddî sıkıntı içinde oldukları akla getirildiğinde, sorunlarına kolektif çözüm arama tavırlarını aşıkların geleneklerine bağlılıklarının dolaylı bir göstergesi olarak almamız imkan dahiline girmektedir. Tek tek bireyler olarak aşıklar kendilerini aşık geleneğinin şemsiyesi altındaki birimler olarak görmekte, şemsiyenin güçlendirilmesiyle kendilerinin de daha iyi korunmuş olacaklarını görebilmektedirler. Bu tavrın arkasındaki motiflerden biri, aşıkların kır kökenliliklerinden ileri gelen ve mekanik dayanışmacı dayalı bir kol-

lektif sağduyuyu hala sürdürmelerinden kaynaklanmış olabilir. Diğer bir etken, aşıkların bilinmezlerle dolu olan, kırsal yapıya özgü kurumların, değerlerin, ilgi ve hedeflerin fonksiyonelliğini yitirdiği ve onun yerine yeni yaşama biçimlerinin, değerlerin, ilgilerin, kurumların geçmekte olduğu yeni yaşama deseninin karşısında kendilerini var kıldırabileceğini, bu yeni yaşama deseninin yanında yaşayabilmelerini sağlatabileceğini düşündükleri bir koruyucu şemsiyeye, geleneğe sığınma isteği olabilir. Bu isteğin bizim tahminimiz olmaktan öte, aşıkların bilinçli bir talebi olduğu, aşıkların aşıklık olayını bilinçlilik düzleminde kavradıklarının bir işareti olduğu noktasına ise aşıkların 'geleneğin sürmesi için neler yapılması gerektiği' konusundaki sorumuza verdikleri cevaplarda sadece bireysel çözüm olan maaş bağlanması'ndan çok, grup çözümü getiren önerilerde bulunmakla kalmayıp, grup çözümü getiren önerilerini de oldukça bilinçli tercihler ve öneriler halinde sıralayabilmelerinden varıyoruz.

Sözgelimi aşıkların pek çoğu sadece 'sosyal güvenlik sağlansın' demekle kalmamakta, ama bunu 'aşıklık geleneğinin ölmemesi için aşıklara sosyal güvenlik sağlanmalıdır' veya 'aşık halkın derdini dile getirendir bu nedenle devlet aşığı desteklemelidir' veya 'üniversitelerin edebiyat birimleri inceleme yapmalı', 'dernek kurulmalı', vs. gibi ifade ederek grup çözümüne açıklık getiren cevaplar vermektedir.

Doğrudan doğruya 'devletin desteğini, yardımını' isteyen aşıkların (ki % 30'dur) aşıklık geleneğinin güçlendirilmesi için devletin kurumsal/yapısal desteğini aramaları kültürümüz içinde devlete geleneksel olarak verilmiş olan değerlerin yeni bir boyut kazandığının (en azından aşıkların örneğinde) her zaman koruyucu olarak görülen bizi hep bilinmeyenlerden koruyan baba devletin şimdi de aşıklık geleneğini korumasının beklendiğinin bir işaretidir.

Aşıkların 'İstanbul'daki büyük gazinolarda sahneye çıkmayı isteyip istemedikleri' sorusuna verdikleri cevaplar da yukarıda söylediklerimizi destekler mahiyettedir.

Tablo 20 — Büyük Gazinolarda Sahneye Çıkma İsteği

Cevaplar	Sayı	Yüzde
Evet, isterim	31	62
Hayır, istemem	19	38
<b>TOPLAM</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

Görüldüğü gibi aşıkların % 62'si bu soruya 'evet' % 38'i 'hayır' cevabını vermiştir. Bu tabloda ifade eden eğilimin arkasında yatan motifleri kavrayabilmek için aşıkların neden 'evet' ya da 'hayır' dediklerini sondaj-



lamak gerekir. Aşıkların, sondaj sorusu olarak sorduğumuz 'evet' ise neden', 'hayır ise neden' sorularına verdikleri cevaplar, aşıklar hakkında Tablo 19'a bağlı olarak yaptığımız yorumlara açıklık getirmiştir. Şimdi bunları sırayla inceleyelim :

Tablo 21 — Büyük Gazinolarda Sahneye Çıkma İsteyenlerin Gerekçeleri

Cevaplar	Sayı	Yüzde
Aşıklığı halka tanıtmak/sevdirmek/ geleneği yaşatmak	20	64.51
Maddi nedenler	8	25.80
Maddi + manevi nedenler	3	9.67
<b>TOPLAM</b>	<b>31</b>	<b>99.98</b>

Görüldüğü gibi 'evet' diyen aşıkların % 64'ü (31 aşıktan 20'si) sahneye aşıklık geleneğine hizmet edebilmek amacıyla çıkmak istediğini söylemektedir. Genellikle maddi imkansızlıklar içinde olmalarına rağmen, aşıkların çoğunluğunda 'geleneği yaşatma' isteğinin 'para kazanma' isteğinden önde gelmesi aşıkların kendilerini bir geleneğin temsilcisi olarak gördükleri, kendilerini geleneksel uğraşlarıyla bir ve bütünleşmiş olarak tanımladıkları, kendilerini o gelenek içinde 'var olabilir' olarak algıladıkları tarzında yorumlanabilir.

Aşıklıkta kazanılan gelir ile gazinoya çıkma isteğini karşılaştırdığımızda (Tablo 22) aşıkların aşıklıktan hiç para kazanmayan kesiminin geleneği yaşatma arzusunu en çok duyan kesim olduğu ortaya çıkmaktadır. ve aşıklıktan gelir elde etme boyutunda alınan yer ilerledikçe, maddi nedenlerle sahneye çıkma arzusunu dile getirenlerin sayısı da artmaktadır. Bu tesbit, yukarıda da değindiğimiz aşıkların kendilerini gelenek içinde var görme eğilimlerinin, kendileri ile aşıklığı içiçe görme eğilimlerinin giderek kendi bireysel varlıklarını 'aşıklık' dışında düşünememe eğilimlerinin bir göstergesi olduğu kadar, aşıkların geleneği yaşatma arzularının maddi gelir elde etme isteğinde çok daha güçlü olduğunun da bir göstergesidir.

Tablo 22 — Sahneye Çıkmak İsteyenlerin Gerekçeleri İle Aşıklıkta Para Kazanma

Para Kazanma Gerekçeleri	Hiç para Kazanılmaz	Cep harçlığına ancak yeter	Biraz kazan-dırır	TOPLAM
Geleneği Yaşatmak	10	8	2	20
Maddi nedenler	3	3	2	8
Maddi + Manevi	—	3	—	3
<b>TOPLAM</b>	<b>13</b>	<b>14</b>	<b>4</b>	<b>31</b>

Tablo 22'de görüldüğü gibi, maddi nedenlerle sahneye çıkma isteğini belirtenlerin % 75'i aşıklık dolayısıyla cep harçlığı düzeyinde de olsa az veya çok bir gelir elde edebilirken, geleneği yaşatma amacıyla sahneye çıkma isteğini belirtenlerin sadece % 50'si aşıklık dolayısıyla para kazanabilme durumundadır. İlk anda, aşıklıktan hiç para kazanmayanların maddi nedenlerle sahneye çıkma isteğini daha çok ifade edeceklerini beklerken karşımıza çıkan, beklentilerimize ters düşen bu dağılım, ancak yukarıda getirdiğimiz yorum çerçevesinde açıklığı kavuşabilecek bir dağılımdır.

Tablo 22'nin sergilediği anlayış, sahneye çıkmayı istemeyenler açısından bakıldığında da -hem de daha güçlü olarak- karşımıza çıkmaktadır. Sahneye çıkmayı reddeden 19 aşığın 10'u (% 52) aşıklıktan hiç para kazanamayanlar, 4'ü (% 21) aşıklıktan ancak cep harçlığını çıkaranlar, 2'si ise (% 10) aşıklıktan biraz kazananlardır.

Büyük gazinolarda sahneye çıkmayı reddeden 19 aşığa sondaj sorusu olarak sorduğumuz 'hayır ise neden' sorusuna karşı aşıkların verdiği cevaplar Tablo 23'de yer almaktadır :

Tablo 23 — Büyük Gazinolarda Sahneye Çıkmak İstemeyenlerin Gereçekleri

Cevaplar	Sayı	Yüzde
Gazinoda çalışmaya dini nedenlerle karşı çıkanlar	2	10.52
Gazinoda çalışma ile aşıklık geleneğini bağdaştırmayanlar	16	84.21
Başka (Yaşlılık)	1	5.26
<b>TOPLAM</b>	<b>19</b>	<b>99.99</b>

Gazinolarda sahneye çıkmayı dini nedenlerle istemeyenlerin verdikleri cevaplar şunlardır :

«Gazinoda çalışmak küfre hizmettir»

«Dinimiz içki içilen yerde bulunmayı yasaklar»

Gazinoda çalışmak ile aşıklık geleneğini bağdaştırmayanlar gerekçelerini şöyle ifade etmişlerdir :

«Kültürümüze uymaz»

«Geleneklerimize uymaz»

«Aşıklığa yakışmaz»

«Aşığın yeri gazino değildir, aşık halkın arasında olmalıdır»

«Aşıklar sarhoşlara türkü söylemez»

«Aşığın müziği, ilahi müziktir, sarhoş müziği değil»

- «Para için sanat yapılmaz»  
«Aşıklık işi dejenere olur»  
«Gazino yaşamı aşıklık geleneğini öldürür»  
«Gazino halk şiirine karşıdır»  
«Ozanlar prensip icabı gazinoya çıkmaz»  
«Gazino bizi anlamaz, dinlemez. Bizi halk dinler»  
«Aşık sanatçı değil üreticidir, gazinoya çıkmak abes olur»  
«İsmarlama şiir yazılmaz»  
«Para için çalışılırsa sanat ölür»  
«Gazino batağa saplatır»

Görüldüğü gibi aşıkların pek çoğu gazino olayı ile aşıklığı bağdaştırılmamakta, sahne düzeni, icra olunan müzik türü, sahneye çıkanların tutumu ve davranışları, gazinoların işletmecilik anlayışı, dinleyicilerin / seyircilerin beklentileri, beklentilerini belirleyen yaşama düzenleri, özetle bir bütün olarak gazinolarda sergilenen yaşama deseninin aşıklık geleneğinin kaynaklandığı yaşama deseni ile uyumsuzluğu görebilmekte ve kendilerine maddi imkan, bireysel şöhret kanallarını açabilecek olan gazinoya çıkma alternatifini reddedebilmektedir. Aşıklar kendilerini bir geleneğin temsilcileri olarak algıladıklarından bu geleneğe uymayacağını düşündükleri diğer sanat icrâ etme tarzlarını bir yana itmekte, ayrı bir yaşama deseninin ürünü olan sanat icra etme yapılanmalarında kendilerinin fonksiyonel olamayacaklarını düşünmektedirler. Bu düşünceyle hareket eden aşıkların az bir kısmı gazino/sahne yapılanmalarını tümüyle eleştirirken (küfre hizmet, içki içilen yerde bulunulmaz, gazino batağa saplatır gibi), aşıkların çoğu gazino/sahne yapısını doğrudan eleştirmemekte fakat o yapının dışında başka bir yapı içinde fonksiyonlarını sürdürmek istemektedir.

Öte yandan bu konuya tüm aşıklar açısından bakıldığında, hemen hemen aynı sayıdaki aşığın (20 aşık) gazino/sahneyi aşıklık uğraşlarını sürdürebilecekleri, bu uğraşmayı sürdürmelerine imkan veren yapılar olarak algıladıklarını görüyoruz. (Tablo 21'deki büyük gazinolarda aşıklığı hakka tanıtmak/sevdirmek/geleneği yaşatmak amacıyla sahneye çıkmak isteyenler.)

Bu durumu önceleyen değişkenlerin neler olabileceğini tespit edebilmek için, bu değişkenleri çaprazladığımızda bize kesin bir cevap verer: herhangi bir dağılıma rastlayamadık. Ancak doğumyeri değişkeni ile yaptığımız bir karşılaştırma (Tablo 24) bize özel sorumuzun cevabıyla ilgili bir ışık tutmuş, genelde kır ya da kent kökenli olmak ile gazinoya çıkma yı isteyip istememe ve/veya nedenlerin ne olduğu gibi değişken'ler arasında bir ilişki kurmanın mümkün olabileceğini az da olsa ima etmiştir.

Tablo 24 — Yerleşme Türleri ile Sahneye Çıkmayı İsteyip İstememe ve Nedenleri

Yerleşme Türleri	Sahneyi İsteyenler			Sahneyi istemeyenler	TOPLAM
	Geleneği tanıtmak	Maddi	Maddi + Manevi		
Köy	13	7	1	9*	30
İlçe	3	1	1	6	11
İl	4	—	1	4	9
<b>TOPLAM</b>	<b>20</b>	<b>8</b>	<b>3</b>	<b>19</b>	<b>50</b>
	————— 31 —————				

(\*) sahneye yaşı ileri olduğu gerekçesiyle hayır diyen aşık köy doğumludur.

Görüldüğü gibi köy doğumluların % 70'i şu veya bu nedenle sahneye evet, % 30'u ise hayır demektedir. Köy doğumlu sahneye evet diyen ve gerekçe olarak da aşıklık geleneğini tanıtmaya şıkkını ileri sürenler ise % 43'tür.

Aynı şekilde geleneği tanıtmak amacıyla sahneye çıkmayı isteyen toplam 20 aşığın % 65'i (ki maddi ve manevi nedenleri birlikte belirten tek aşığı da bu kümeye alırsak % 70'i) de köy kökenlidir. Bir başka açıdan sahneye evet diyen tüm aşıkların (31 aşık) % 67'si köy kökenli, % 16'sı ilçe, yine % 16'sı il kökenlidir. Sahneye hayır diyen aşıkların ise (toplam 19) % 47'si köy, % 31'i ilçe, % 21'i il kökenlidir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Tablo 24'ün sergilediği dağılım aşıkların doğdukları yerleşmenin türü ile, sahneye karşı tavır alışları arasında bir ilişkinin varlığını ima etmektedir. Tablo 24'deki yüzde dağılımlarının bizde uyandırdığı ilişkinin varlığı izlenimini Tablo 24'teki dağılımları yoğunlaştırıp  $X^2$  tekniği uygulayarak sınıadığımızda belirtilen değişkenlerin ancak % 20'lik bir serbestlik derecesi içinde anlamlı olabileceği ortaya çıkmıştır. Ki bu da değişkenlere ait gözlemlerin gerçek dağılımları ile beklenen dağılımları arasındaki farkın tesadüfi olma şansının oldukça yüksek olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Tablo 24'deki gözlenen değerler hakkında yaptığımız yüzdeye dayalı açıklamalar gerçeğin kesin ifadeleri olarak değil fakat mevcut değişkenler arasında bir ilişkinin olabileceğini ima eden ipuçları olarak alınmalı ve bu nokta daha başka değişkenleri de içine alan bir araştırma deseni içinde ayrıntılıca işlenip aydınlatılmalıdır.

Bizim bu konuda şimdilik söyleyebileceğimiz, kır veya kent kökenli olma değişkeni ile aşıkların kendilerini gazino yapılanmaları içinde fonksiyonel (ya da disfonksiyonel) görmeleri değişkeni arasında anlamlı bir ilişkinin bulunup bulunmadığının ileride yapılacak araştırmalarda ayrıntılı bir biçimde sinanmasının yerinde olacağıdır.

Aynı şekilde yaş ile sahneye çıkma konusundaki şıkları çaprazladığımızda da genel bir eğilim olarak genç ve ileri yaşlılara göre orta yaşlıların sahneye hayır deme eğilimlerinin daha yüksek olduğu izlenimi elde edilmişse de bu tablodaki dağılım da istatistik olarak anlamlı çıkmamıştır :

Tablo 25 — Yaş ile Sahneye Çıkmayı İsteyip İstememe ve Nedenleri

Yaş Grupları	Sahneyi İsteyenler			Sahneyi istemeyenler	TOPLAM
	Geleceği tanıtmak	Maddi	Maddi + Manevi		
10 - 25	4	—	1	—	5
26 - 45	9	5	1	14	29
46 +	7	3	1	5	16
<b>TOPLAM</b>	<b>20</b>	<b>8</b>	<b>3</b>	<b>19</b>	<b>50</b>

### GELENEĞE İLGI

Konya Aşıklar Bayramı'na katılan aşıklara sorduğumuz bir soru da bu Bayram'a kaç yıldır gelmekte oldukları idi. Bilindiği üzere Konya Aşıklar Bayramı 1965 yılından beri aralıksız Konya Kültür ve Turizm Derneği tarafından düzenlenmektedir. Bu soruyu sorarken bir yandan bayramın 20 yıl boyunca aşıklar katındaki izlenme sürekliliğini, giderek Konya Aşıklar Bayramı'nın aşıkların özlemlerinin bir kısmını doyurabilme fonksiyonunda ne ölçüde başarılı olduğunu öğrenmeyi amaçladık. Bir yandan da aşıkların kendi içlerinde tek tek bireyler olarak aşıklık uğraşısını, bu uzun soluklu uğraşmayı yıllara rağmen sürdürmede ne derece ısrarlı olduklarını tespit etmeyi amaçladık. Üçüncü bir nokta ise aşıkların Konya Aşıklar Bayramı'na gelme sürelerinden hareketle örneklemimizdeki aşıkların bizim için güvenilir veri kaynağı olabilecek denekler olarak görülüp görülemediğini anlama isteğimizdir. Soruya verilen cevaplar aşağıdaki tabloda yer almaktadır :

Tablo 26 — Konya Aşıklar Bayramı'na Katılma Sıklığı

Cevaplar	Sayı	Yüzde
İlk gez gelenler	15	30
1 - 5 Yıl	18	36
6 - 10 Yıl	7	14
11 - 20 Yıl	10	20
<b>TOPLAM</b>	<b>50</b>	<b>100</b>

Tablo 26'dan çıkardığımız ilk sonuç yukarıda değindiğimiz üçüncü noktanın gerçekleştiği yani aşıkların bizim için güvenilebilir bir denek kümesi oluşturduğudur. Aşıkların Konya Aşıklar Bayramı'na katılma süreleri geniş bir yayılma göstermekte, örneklememiz Bayram'a gerek başlangıcından bu yana gerek ilk kez bu yıl gelen aşıkları içermektedir. Bu soruya verilen cevaplar Konya Aşıklar Bayramı'nın sadece aşıklar katında düzenli ve sürekli olarak izlendiğini değil, aynı şekilde Konya Aşıklar Bayramı'nın aşıkların özelemlerinin bir kısmını doyurabilme fonksiyonunu da başarılı bir biçimde yerine getirdiğini göstermektedir. Çünkü, yukarıda değinildiği gibi, aşıklar 'aşıklık geleneğinin yaşatılması için ne gibi önlemler alınmalıdır' sorusunu cevaplarırken festivaller, bayramlar yapılmasını çeşitli kuruluşlarca geleneğe sahip çıkılmasını ifade etmişlerdir. Konya Kültür ve Turizm Derneği işte yirmi yıldır verdiği hizmetle aşıklık geleneğinin korunmasına, yaşatılmasına ve yaygınlaştırılmasına dernek imkanları çerçevesinde katkıda bulunmuştur.

Öte yandan Konya Aşıklar Bayramı'na gelen aşıkların arasında başlangıcından beri veya 5 - 10 yıl gibi uzun sürelerden beri gelen aşıkların sayısının yüksekliği aşıkların aşıklık uğraşısındaki sebatlarını, kararlılıklarını göstermekte, aşıklığı gelip geçici bir heves olarak algılamadıklarına işaret etmektedir.

Aşıklara yönelttiğimiz, Türkiye'de aşıkların elinden tutan kişi ve kuruluşların kimler/neler olduğu sorusuna aşıkların verdiği cevaplar aşağıda yer almaktadır :

Tablo 27 — Aşıklarla İlgilenen Kişi ve Kuruluşlar

Cevaplar	Sayı	Yüzde
Konya Kültür ve Turizm Derneği	20	34.48
Kültür ve Turizm Bakanlığı	9	15.21
Feyzi Halıcı	7	12.06
Yoktur	14	24.13
Bilmiyor	3	6.00
Diğer (Çobanoğlu Kahvesi, İzmir TRT, Türkiye Dergisi, Atatürk Üniversitesi, Halk Ozanları Kültür Derneği)	5	8.62
<b>TOPLAM</b>	<b>58</b>	<b>100.80</b>

Tablo 27'deki dağılım bir yandan yukarıda Konya Kültür ve Turizm Derneği'nin faaliyetleri konusunda belirttiklerimizi desteklerken, bir yandan da aşıklık geleneğinin sürdürülmesi çabasında bulunan kişi ve kuruluşların sayıca ne kadar az olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Verilen cevap-

lar arasında aşıklık geleneğine hizmet ettiği söylenen kişi ve kuruluşlar dan sadece üç tanesi (Konya Kültür ve Turizm Derneği, Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Feyzi Halıcı) bir'den çok aşık tarafından işaretlenmiştir. Sayın Feyzi Halıcı'nın başlangıcından beri Konya Kültür ve Turizm Derneği'nin başkanlığını yaptığı akla getirildiğinde, aşıklık geleneğine ilgi gösteren kuruluşların sayısının ne kadar az olduğu daha da iyi anlaşılmaktadır.

## SONUÇ

Sosyolojide gelenek, toplumun ortak mirasının bir parçasını oluşturan kültür öğeleri olarak tanımlanır. Gelenek, bir kuşaktan diğerine iletilen her tür insani pratik, inanç, kurum veya araç-gereç'e işaret eder. İşte Anadolu insanının ortak kültürel mirası içindeki pratiklerinden birini de aşıklık geleneği oluşturmaktadır.

Bu yazının Giriş kısmında çizdiğimiz kavramsal çerçevenin ışığında, yaptığımız araştırma sonunda elde ettiğimiz verilere yeniden dönüp baktığımızda önceki kuşağın bize yaşayan bir gelenek olarak aktardığı aşıklığı bizim de gelecek kuşaklara aktarabilmemiz için birtakım girişimlerde bulunulmasının gerekli olduğunu görüyoruz. Bunlar şöyle sıralanabilir.

- 1 — Geleneğin günümüzdeki temsilcisi olan aşıklara sosyal güvenlik kurumlarından birinin iştirakçisi olabilme imkanının sağlanması,
- 2 — Aşık edebiyatı ve müziğinin belki de artık son özgün örnekleri olan ürünlerin üniversitelerin ilgili birimlerince tespiti, kayda geçirilmesi, arşivlenmesi.
- 3 — Doğu Anadolu gibi aşıkların toplum içindeki fonksiyonelliğini hala sürdürdüğü yerlerde aşık kahvelerinin açılması,
- 4 — Orta ve ileri yaşlı usta aşıkların aşıklığa hevesli gençleri yetiştirmelerine imkan sağlayan kurslar açılması,
- 5 — Konya Kültür ve Turizm Derneği örneğinde olduğu gibi çeşitli kuruluşların Aşıklar Bayramı düzenlemelerinin özendirilmesi.

**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ**  
**FEN - EDEBİYAT FAKÜLTESİ**  
**EDEBİYAT YAYINLARI**

No. 1 — Prof. Dr. Yusuf BOYSAL - **Arkaik Devir Heykeltraşlığı**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1979.

No. 2 — Doç. Dr. Olcay ÖNERTOY - **Tanzimat Döneminde Edebiyat Anlayışı**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1981.

— S. Ü. **Edebiyat Fakültesi Dergisi I**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1981.

— S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi, **Edebiyat Dergisi 2**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1983.



