



Haziran-June 2021

Cilt-Volume: 1 Sayı-Number: 1

bitiş

**Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig

MSKÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig

MSKU Journal of Faculty of Letters and Humanities



Yıl / Year 1 □ Genel Sayı / Total Issue 1 □ Haziran / June 2021

Dil, edebiyat, sosyal ve insani bilimler alanında ulusal ve uluslararası nitelikte özgün bilimsel araştırma yazılarını yayımlayarak sosyal bilimlerin bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamayan *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, **Haziran** ve **Aralık** aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanan **hakemli** bir dergidir.

YÖNETİM / EDITORIAL BOARD

Baş Editör (EIC)

Doç. Dr. Nagehan UÇAN EKE

Editör Yardımcıları /

Doç. Dr. Gökben AYHAN

Assistant Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Ünal BOZYER

Alan Editörleri /

Doç. Dr. Gökben AYHAN/Sanat Tarihi

Field Editors

Doç. Dr. Nilüfer TANÇ/Türk Dili ve Edebiyatı

Doç. Dr. Veli UĞUR/Türk Dili ve Edebiyatı

Dr. Öğr. Üyesi A. Ünal BOZYER/Sosyoloji

Dr. Öğr. Üyesi Aysun DURSUN/Türk Dili ve Edebiyatı

Dr. Öğr. Üyesi Ayşen MARAŞ/Psikoloji

Dr. Öğr. Üyesi Gözde ERSOY/İngiliz Dili ve Edebiyatı

Dr. Öğr. Üyesi Muazzez USLU/İngilizce Mütercim ve Tercümanlık

Teknik Editörler /

Technical Editors

Arş. Gör. Dr. Alican DOĞAN

Arş. Gör. Dr. Cüneyt GÜNEŞ

Arş. Gör. Ahmet Duran ARSLAN

Arş. Gör. Ayşe GÜNAY

Arş. Gör. Ceren ATAKAY

Arş. Gör. Gizem Ece GÖNÜL

Arş. Gör. Mustafa Efe ATEŞ

Yayıncı / Publisher Prof. Dr. Ali AKAR
İletişim / Contact <http://bitigefd.mu.edu.tr/tr>
e-posta / e-mail bitigefd@mu.edu.tr

ULUSLARARASI DANIŞMA KURULU / INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Gabor AGOSTON	Georgetown University	USA
Prof. Dr. Gulbanu KOSSYMOVA	Abay University	KAZAKİSTAN
Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV	Silk Road International University of Tourism	ÖZBEKİSTAN
Prof. Dr. Nick HUBBLE	Bunel University London	UK
Prof. Dr. Timur KOCAOĞLU	Michigan State University	USA
Prof. Dr. Winfried HELD	Philipps-Universität Marburg	GERMANY
Doç. Dr. Farhod MAKSUDOV	Institute of Archaeology of Uzbekistan Academy of Sciences	ÖZBEKİSTAN
Dr. Joachim GIERLICH	Qatar National Library	QATAR

ULUSAL DANIŞMA KURULU / NATIONAL ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Adnan DİLER	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Ali AKAR	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Osman UYSAL	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Prof. Dr. Ayşe AYDIN	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram AKÇA	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Çiğdem PALA MULL	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Emine GÜRSOY NASKALİ	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Muammer TUNA	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÖZER	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Pervin ÇAPAN	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Prof. Dr. Tülin GENÇÖZ	Orta Doğu Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Ekrem AYAN	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN	Orta Doğu Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN	Boğaziçi Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hanzade A. YILMAZ	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Tülay AKKOYUN	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER
Prof. Dr. Alaattin AKÖZ
Prof. Dr. Ali İrfan AYPAY
Prof. Dr. Bekir ÇINAR
Prof. Dr. Cevdet YILMAZ
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK
Prof. Dr. İbrahim Çetin DERDİYOK
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR
Prof. Dr. Özgür Kasım AYDEMİR
Prof. Dr. Saadet KARAKÖSE
Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ
Prof. Dr. Suat ATEŞLİER
Doç. Dr. Alpay BİZBİRLİK
Doç. Dr. Ferda ZAMBAK
Doç. Dr. Fikret ÖZBAY
Doç. Dr. İsa SARI
Doç. Dr. Sevinç GÖK İPEKÇİOĞLU
Doç. Dr. Şerife AKPINAR
Doç. Dr. Tuncay SAYGIN
Doç. Dr. Ümit EKER
Doç. Dr. Veysel ŞAHİN
Doç. Dr. Zafer DURDU
Doç. Dr. Zeynep ESENYEL
Dr. Öğr. Üyesi Ali İhsan YAPICI
Dr. Öğr. Üyesi B. Erdem DAĞISTANLIOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Başak KATRANCI KASALI
Dr. Öğr. Üyesi Emrah ATASOY
Dr. Öğr. Üyesi Murat GÜR
Dr. Öğr. Üyesi Ürün ŞEN SÖNMEZ
Dr. Sema YURDUŞEN
Uzman Psikolog Ayça KORKMAZ

DERGİ HAKKINDA / ABOUT THIS JOURNAL

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin yayın organı olan *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*; sosyal bilimler ve filoloji temel alanlarının çalışmalarını kapsayan; bu alanlarda ve buna bağlı alt alanlarda özellikle disiplinlerarası ilişkiler de gözetilerek bilginin yayılması ve gelişmesi için hem kavramsal hem de saha araştırmalarına dayalı çalışmalara yer vermeyi hedefleyen bir dergidir.

Ulusal ve uluslararası nitelikte özgün bilimsel araştırma yazılarını yayımlayarak sosyal bilimlerin bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlayan *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi, açık erişim politikası ile araştırmacılara rahat ve sınırsız erişim imkânı sağlamaktadır.

YAZIM KURALLARI / WRITING RULES

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi **bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi**'ne gönderilecek bilimsel çalışmalar, daha önce başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Dergiye gönderilen çalışmalara ilişkin yayın kararı, yazar ve hakemlerin kimliği karşılıklı olarak gizli tutulmaktadır. Dergiye, dergi kapsamındaki alanlarda bilimsel ve özgün araştırma yazıları ile çeviriler ve kitap inceleme yazıları gönderilebilir. Aynı sayıda aynı yazara/yazarlara ait birden fazla eser yayımlanmaz.

Dergi, **Türkçe** ve **İngilizce** makaleleri kabul etmektedir.

Yazım ve noktalamada TDK Yazım Kılavuzunun en son baskısı esas alınır. Gönderilen yazılar dil ve anlatım açısından bilimsel ölçülere uygun, açık ve anlaşılır olmalıdır. Yazılarda yazım kuralları bakımından gerekli görüldüğü takdirde, editörler tarafından düzeltmeler yapılabilir.

Yazıların etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Diğer bilimsel yayınlara benzerlik oranının % 25'i geçmemesi gerekir. Bununla beraber editör, gerektiğinde yazarlardan etik kurul belgesi isteme hakkını saklı tutar.

Dergiye gönderilen araştırma yazıları için sayfa sınırlaması 20; kitap incelemeleri için 10'dur. Çeviri yazılar, metin neşri çalışmaları ile Arkeoloji alanındaki kazı raporlarını içeren çalışmalar bu kuralın dışındadır.

Dergiye; sosyal bilimler ve filoloji temel alanlarından yazı kabul edilmektedir.

Başlık: Başka alanların uzmanları için kesin ve anlaşılır olmalı ve makalenin içeriğini yansıtmalıdır. Yalnızca sözcüklerin ilk harfi büyük yazılmalı (bağlaçlar hariç), 14 punto, koyu biçimde ve ortalanarak düzenlenmelidir. İngilizce başlık Türkçe başlığın altına 12 punto ile yazılmalıdır.

Yazar Adı: Yazar adının ilk harfi ve soyadını oluşturan bütün harfler büyük yazılmalı, 11 punto, koyu biçimde ve ortalanarak şekillendirilmelidir. Yazarların görev yaptıkları kurum, e-posta adresleri ve ORCID numaraları "*" işaretiyle dipnotta verilmelidir.

Öz /Abstract: Makalenin başında konuyu kısa biçimde ifade eden en az 250, en fazla 500 sözcükten oluşan Türkçe ve İngilizce özetler bulunmalıdır. Özetlerin altında tek satır boşluk bırakılarak en az 5, en fazla 8 sözcükten oluşan "Anahtar Sözcükler" ve "Keywords" yer almalıdır. Öz/Abstract tek satır aralığı ve 10 punto olmalıdır.

Düzen: Yazılar, mutlaka aşağıda belirtilen formatta gönderilmelidir. Sisteme bu formatta yüklenmeyen yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır. Yazılar MS Word Programında hazırlanmalı ve iki yana yaslı konumlandırılmalıdır.

Kâğıt Boyutu: A4 Dikey

Üst Kenar Boşluk: 2,5 cm

Alt Kenar Boşluk: 2,5 cm

Sol Kenar Boşluk: 2,5 cm

Sağ Kenar Boşluk: 2,5 cm

Yazı Tipi: Bookman Old Style

Yazı Tipi Stili: Normal

Boyutu (Normal Metin): 11

Boyutu (Dipnot Metni): 9

Tablo-Grafik: 9

Paragraf Aralığı: Tek Satır (Önce 0 nk, Sonra 0 nk) (Tablo ve grafiklerde önce ve sonra 0 nk)

Satır Aralığı: Metin 1,5 (Önce 0 nk, Sonra 0 nk); Öz/Abstract ve Dipnot tek satır aralığı

Kaynaklar: Kaynakların satırlarında paragraf başı 0 cm (satırlar 1,25 cm askıya alınmış olmalı)

Özel bir yazı tipi kullanılmış yazılarda, kullanılan yazı tipi de yazıyla birlikte gönderilmelidir.

Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik (italik) biçimde ya da çift tırnak içinde belirtilmelidir.

Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.

Bölüm Başlıkları: Ana başlıkların hepsi yalnızca ilk harfleri büyük ve koyu, sola hizalı yazılmalı; ara ve alt başlıklar da yalnızca ilk harfleri büyük, koyu harfle ve 1,25 paragraf girintisi ile yazılmalıdır. Bunun dışında hiçbir biçimlendirmeye yer verilmemelidir.

Tablo, Grafik ve Görseller: Tablo, grafik ve görsellerin numarası ve başlığı bulunmalıdır ve bu numaralar ile adları şeklin hemen altında olmalıdır. Yazılarda kullanılacak görseller jpeg veya tiff formatında olmalı ve çözünürlükleri ise 300 dpi'den düşük olmamalıdır.

Kısaltmalar: Yazılarda kullanılan kısaltmaların yazımında makalenin yazıldığı dilin resmî kısaltma dizini ve kurallarına uyulmalıdır. Türkçe için TDK Kısaltmalar Dizini esas alınmalıdır.

Alıntılar: Doğrudan alıntılar tırnak için verilmelidir. 4 satırdan az alıntılar paragraf içinde, 5 ve daha fazla satırdan oluşan alıntılar bağımsız paragraf şeklinde verilmelidir. Bu tür blok alıntılarda soldan ve sağdan 1,5 cm boşluk bırakılmalı, ayrıca paragraf başı değeri verilmemeli ve yazı 10 punto büyüklükte olmalıdır. Satır aralığı için yine “tek” satır değeri verilmelidir. Dipnot yalnızca metin içinde yapılamayan açıklamalar için kullanılmalı ve bu kısımdaki karakterler 10 punto olarak düzenlenmeli ve satır aralığı değeri “tek” olarak verilmelidir.

Gönderme: Makalede atıf sistemi olarak parantez içi atıf sistemi kullanılmalıdır. Makalenin sonunda mutlaka kaynaklar bulunmak zorundadır.

Tek yazarlı yayınlarda (Akar 2020: 56) biçiminde, çok yazarlı alıntılarda (Ayan vd. 2013: 35) biçiminde belirtilmelidir.

Metin içinde gönderme yapılan yazarın adı yer alıyorsa göndermede yalnızca yayın yılı ve sayfası belirtilmelidir: (2004: 37).

Elektronik kaynaklar metin içerisinde (URL-1), (URL-2),... olarak belirtilmeli ve “Kaynaklar” bölümünde aşağıdaki gibi yazılmalıdır:

URL-1: Mesihî (2020), *Mesihî Dîvânı*, haz. Mine Mengi, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10686,metinpdf.pdf?0> (e.t. 23.12.2020).

Antik yazar ve eser isimleri herhangi bir kısaltma olmaksızın verilmelidir.

Örnek: Ksenophon, Oikonomikos, 2.21.

Dergiye gönderilen yazılarda bir kavram ya da alıntının üçten fazla referansı varsa dipnot kullanılabilir.

Kaynaklar: Makalenin sonunda yazar soyadlarına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

Örnek: Tanpınar, Ahmet Hamdi (1988), *Huzur*, İstanbul: Dergâh Yay.

Kaynağın iki yazarı varsa çalışmada adı önce yer alan yazarın soyadı bilgisi önce verilir.

Örnek: Parlatır, İsmail ve Nurullah Çetin (1996), *Genç Kalemler Dergisi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Kaynağın üçten fazla yazarı varsa ilk yazarın bilgilerinden sonra vd. kısaltması kullanılmalıdır.

Örnek: Kaplan, Mehmet vd. (1983), *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Kitap ve dergi adları gibi büyük-bağımsız eser adları eğik (italik), kitap bölümü, şiir gibi küçük-bağımlı eser adları normal ama çift tırnak içinde yazılmalıdır.

Dergi, ansiklopedi maddesi, kitap bölümleri kullanılmışsa kaynaklarda sayfa aralığı bilgisi sonda verilmelidir.

Varsa çeviren, derleyen, hazırlayan, editör adına yazar ve eser bilgisinden sonra verilmelidir.

Örnek: Rosenau, P. Marie (1992), *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ark Yay.

Kaynaklarda aynı yazarın aynı tarihli birden fazla eseri olması durumunda “a, b, c ...” biçiminde gösterilmelidir.

Örnek: (İpekten 2001a: 82)

Tezden yararlanılmışsa yazarın soyadı-adı, tezin yazıldığı tarih, eğik karakterlerle tezin başlığı, tez tipi, şehir ve üniversitenin adı yer almalıdır.

Örnek: Dündar, Leyla Burcu (2001), *Murathan Mungan'ın Çağdaş Masallarında Cinsiyetçi Geleneğin Eleştirisi*, Ankara: Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Edebiyatı Disiplini Yüksek Lisans Tezi.

bitig

MSKÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig

MSKU Journal of Faculty of Letters and Humanities



Yıl / Year 1 □ Genel Sayı / Total Issue 1 □ Haziran / June 2021

Dil, edebiyat, sosyal ve insani bilimler alanında ulusal ve uluslararası nitelikte özgün bilimsel araştırma yazılarını yayımlayarak sosyal bilimlerin bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamayan *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, **Haziran** ve **Aralık** aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanan **hakemli** bir dergidir.

İÇİNDEKİLER

Jenerik.....	1
Sunuş/Ali Akar.....	9

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Tezkirelerde Şair Yaratılış Üzerine Kullanılan İfade Kalıpları/Pervin Çapan.....	13
Türkçede Söz Ölümü Türleri/Fatma Gülşah Ekizoğlu.....	26
Salim Tezkiresi'nde Estetik Şiir Yorumları/Gökhan Güler.....	35
Nedim'in Gazelleri Örnekleminde Alışılmamış Bağdaştırmalar/Nilüfer Karadavut.....	53
Efsanelerin Geçmişi, Bugünü ve Geleceği/Mehmet Naci Önal.....	70
II. Abdülhamid Devrinde Nesep ve Sebep Asabiyyesinin İhyası ya da Geleneğin İcadı/Yunus İnce.....	95
Amerika'da Çağdaş Seramiğin Ana Hatları/Gül Erbay Aslıtürk.....	119
Edmund Husserl'in Antipsikolojizmi/A. Bilge Demir-Kubilay Hoşgör.....	140
Kentlerin Kutuplaştıran Yüzü: Güvenlikli Siteler/Ayçe Sencer.....	160
Kapitalist Söylemde Zevk ve Lacanyen Etik/Deniz Çelik.....	173
Pedasa Kazı ve Araştırmaları/Adnan Diler vd.....	182

Kitap Tanıtım ve İncelemeleri / Book Report and Reviews

Nedensel Devrim ve Makineler/Mustafa Efe Ateş.....	268
İnsanın Yalın Hâli Montaigne ve Denemeler/Ahmet Duran Arslan.....	277
Bilge Tonyukuk Yazıtı/Fatma Kayılan.....	281
Poetik Üzerine Bir Düşünüş: Şiir Sanatı – Paul Valéry/Gizem Ece Gönül.....	284
Çirkinin Sinemadaki Estetik Görünümü/Süleyman Yiğit.....	288



bitig

**MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

bitig

**MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities**

**Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Adına Sahibi**

Prof. Dr. Ali AKAR
Dekan
akar@mu.edu.tr

Sunuş

İnsanoğlunun toplum hâlinde yaşamaya başlamasıyla “sosyal” konuları düşünmesi aynı zamanda olmuştur. Bu nedenle sosyal bilimlerin başlangıcı, insanlığın sosyalleşme tarihiyle eş zamanlı olmuştur. Sosyal bilimlerin, “insan bilimleri”, “kültür bilimleri” gibi terimlerle adlandırılması da bu bakımdan anlamlıdır.

İnsanlar ilk çağlardan başlayarak felsefe, mantık, tarih, dil, mitoloji, teoloji gibi bilgi ve duyuş alanlarını gündelik hayatlarıyla ilişkilendirerek düşünmeye başlamışlar, alfabenin icadından sonra bu bilgileri yazılı hâle getirmişlerdir. Böylece insan hayatıyla ilgili ilk bilimler doğmaya başlamıştır. Eski Mısır, Mezopotamya, Çin, Hint gibi yerleşik uygarlıklarda başlayan bu süreçten sonra yerleşik hayata henüz geçmemiş diğer toplulukların dünya bilgileri ve hayat algıları da birleşerek ilk çağ uygarlıkları oluşmuştur. Bu uygarlıklarda astronomi, matematik, geometri gibi pozitif bilimler yanında felsefe, mantık, dil, mitoloji ve siyaset gibi bilimler de aynı anda, bir arada ortaya çıkmıştır. Öyle ki filozoflar, hukuk, siyaset ve dil bilimiyle ilgilenirken aynı zamanda matematiksel önermeler sunmuşlar, astronomik gözlemler yapmışlardır. Pozitif bilimler, sosyal bilimlerin oluşturduğu bu özgür düşünce evreninde gelişmiş, evrilmiş, hayat bulmuş; felsefe ve mantık temelli genel bilgi perspektifleri ışığında bugünlere gelmiştir dersek abartmış olmayız.

Bu bağlamda son üç dört bin yılda insanlığın gelişme, değişme ve dönüşme tarihinde sosyal bilimlerin önemli yeri olmuştur. Bir bölümünün öyküsü yaşadığımız topraklarda başlayan bu süreç Sümer, Mısır, Çin, Grek, Roma, Türk, Fars, Arap bilim ve tecrübe gelenekleriyle birleşerek ilk ve orta çağ boyunca insanlığın gelişimini sağlamıştır.

Sonraki yüzyıllarda mikrobun keşfi, buhar makinesinin icadı, uzay biliminin gelişmesiyle tıp, matematik, fizik, kimya, biyoloji gibi bilimler insanlığın hayat algısını ve düşünce biçimini kökünden değiştirmiştir. Bu bilimlerin teknolojiye uygulanmasıyla insanların gündelik yaşam konforları hiç olmadığı kadar yükselmiş; insanoğlu, okyanus diplerinden uzayın derinliklerine kadar birçok şeyi keşfetmiş ve doğaya karşı büyük bir egemenlik kurmuştur. Böylece bu bilim alanları, yaşama somut katkıları ve gündelik yaşantıyı kolaylaştırıcı işlevleri sebebiyle ön plana çıkmış, pozitif bilimlerin mutlak iktidarı başlamıştır. Bunda, söz konusu bilimlerin ölçülebilir ve nesnel yasalara sahip olmalarının büyük payı inkâr edilemez. Son yüzyıllarda “bilim” sözcüğü biraz da bu yüzden söz konusu alanı nitilemekte kullanılagelmiştir. Bu sırada aydınlanma çağı filozofları, insanların varlık karşısındaki tavırlarını yeni keşfedilen bilgiler ışığında yorumlamaya devam etmişlerdir. Fakat buna rağmen sosyal ve kültürel bilimler ikinci plana düşmüş, bu alanlardaki çalışmalar geleneksel bilgi edinme yöntemleriyle devam etmiştir.

Oysa insanın etkinlikleri, onun zihin süreçlerinde oluşan bilgilerden çıkmıştır. Bu yönüyle “bilim” ve “bilgi”nin başlangıç noktası daima mental bir özellik taşır. Nitekim eski çağda matematik, geometri, fizik, kimya, astronomi alanlarda kafa yoran filozoflar, bu alanlar yanında dil, mantık, felsefe gibi “sosyal” konularda da önemli çalışmalara imza atmışlar, bu konularda da eserler vermişlerdir. Fakat evrenin keşfiyle birlikte bilgi alanları inanılmaz biçimde çoğalmıştır. Bunun sonucu olarak da bilim alanlarında branşlaşma, uzmanlaşma doğmuştur. Uzmanlaşma aynı zamanda bilim insanlarını belli sınırlar içine hapsedmiş ve bunun sonucu olarak onları, kendi bilgi dünyalarının dışındakilere kapatmıştır. İşte bu yüzden 17. yüzyıldan sonra sosyal bilimlerin, fen bilimlerinin yöntem ve araçlarıyla ölçülmesi tartışılmaya başlanmıştır. Çünkü bilimin tanımı değişmiş, bu tanımın merkezine “ölçülebilirlik” ve “aynı koşullar altında tekrarlanabilirlik” ölçüleri bilimin mutlak ölçütleri hâline gelmiştir. Oysa sosyal olaylar insanla, toplumla, kültürle ilgili olduğu için bu bilim alanlarında mutlak bir ölçütten söz edilemezdi. Buna rağmen sosyal bilimler bilim alanından bilgi alanına kovulmuştur.

Oysa sosyal bilimler, yalnızca insanların estetik yönlerini besleyen bilgiler değil aynı zamanda düşünme yöntemlerini, hareket tarzlarını inceleyen, onlara zihin haritaları çizen alanlardı. Bu yüzden sosyal bilimlerin geliştirilmesinin, bu alanlarda yeni bilgilerin üretilmesinin, üretilen bilgilerin yaygınlaştırılmasının bütün insanlığın yararına olacağı kuşkusuzdur.

Türkiye’de sosyal bilimlerin durumu dünyadan farklı değildir. Fakat bizim bu alanda diğer toplumlara, milletlere göre daha farklı ve avantajlı bir birikimimiz var. Çünkü uzun ve büyük bir tarihe, eski ve işlenmiş bir dile ve gelişmiş bir edebiyata, uygarlıklara beşiklik yapmış bir coğrafyaya sahibiz. Bu uygarlıklar beşiği topraklar, insanların ilk buğdayı ektiği, ilk yazıyı yazdığı, ilk destanı söylediği, ilk mimari anıtı diktiği coğrafyadır. Bu yönüyle ülkemiz, sosyal bilimlerin cömert, verimli bir coğrafyasıdır.

Bilim tarihine Türklerin de önemli katkıları olmuştur. Esasen Türk zihin yapısı, aklı önceleyen, yaşamı nesnel olarak algılayan bir yönelime sahiptir. Bu bağlamda, Türklerin sözlü kültür çağlarında doğada deneyimlenmiş büyük bir bilgi birikimi olmuştur. Bu bilgilerden, dünya ve yaşamla ilgili “aklı” sonuçlar çıkarmışlardır ve onu yaşamlarının temel kılavuzu olarak kabul etmişlerdir. VIII. yüzyılda Maniheizm ve Budizm’i kabul ederek yerleşik uygarlığa geçen Türklerin yetiştirdiği bilim insanları, bu yüzyıldan sonra matematik, astronomi, tıp, siyaset, hukuk ve teoloji alanlarında önemli eserler yazmak suretiyle Orta Asya’daki bilim geleneğinin kuruluşunda öncü rol oynamışlardır. Sonraki yüzyıllarda dünya bilim tarihine isimleri altın harflerle yazılan İbni Sina, Farabi, Birunî, Uluğ Bey, Ali Kuşçu gibi bilim insanlarını da işte bu Türk düşüncesi ve aklı yetiştirmiştir. Nihayet Yüce Atatürk, Türklerin bilim yolundaki kararlı yürüyüşlerinin rotasını “Hayatta en hakiki mürşit ilimdir, fendir” vecizesiyle perçinlemiştir.

İşte ilk sayısını okuduğunuz *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, sosyal bilimler alanında yeni bilgiler üretmek amacıyla yayın hayatına başlamıştır. Dergi, Cemil Meriç’in “hür düşüncenin kalesi” diye tarif ettiği yeni bilgiyi özgür düşünceyle buluşturmak için yola çıkmış bulunuyor.

Dergimizin adı olan *bitig* geçmişin bilgi ve deneyimlerini geleceğe aktaran köprü anlamını içeriyor zaten. Sözcük, Eski Türkçede bitimek “yazmak, yazı yazmak” fiilinden geliştirilerek *bitig* “yazı, mektup, kitap” anlamı kazanmıştır. *bitigimiz*

milletimizin tarihî koşuya başladığı Kuzey-Asya tundralarından Avrupa içlerine kadar yayılan dilimizi, kültürümüzü ve bunlara bağlı coğrafyalarda yarattığımız, yaratacağımız bütün bilgi ve değerleri sembolize etmektedir.

bitig uzun süredir düşündüğümüz bir projeydi. Sayın Rektörümüz Prof. Dr. Hüseyin ÇİÇEK'in bizi bu konuda desteklemesiyle de ete kemiğe büründü, somutlaştı. Fakültemiz ve bilim alanlarımız adına kendilerine teşekkür ediyorum. Derginin editörlüğünü büyük özveriyle üstlenen Doç. Dr. Nagehan UÇAN EKE'ye ve Fakültemiz bölümlerinden bu güzel projeye destek veren alan editörlerine, editör yardımcılara, hakem kuruluna, sekreteryaya ve emeği geçen herkese teşekkür ediyorum, dergimizin bilim dünyasındaki soluğunun daim olmasını diliyorum.

Prof. Dr. Ali AKAR
Edebiyat Fakültesi Dekanı



bitig

MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

bitig

MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities

Sorumlu Yazar

Corresponding Author

Prof. Dr. Pervin ÇAPAN

Adres: Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Türk Dili ve
Edebiyatı Bölümü

e-posta: cpervin@mu.edu.tr;
pervincapan59@gmail.com



0000-0003-2929-5247

Gönderim Tarihi / Received

11.04.2021

Kabul Tarihi / Accepted

03.05.2021

Atıf / Citation

Çapan, Pervin (2021),
“Tezkirelerde Şair Yaratılış
Üzerine Kullanılan İfade
Kalıpları”, *bitig Edebiyat
Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, s.
13-25.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Research Article

Tezkirelerde Şair Yaratılış Üzerine Kullanılan İfade Kalıpları

Expression Patterns Used on Genesis as a Poet in Tezkires

Öz

Tezkirelerde şairlerin biyografik bilgi ve değerlendirmelerinin yanında, onların edebî şahsiyetlerini ve sanat kapasitelerini açığa çıkaran bilgi ve tanıtımlara da yer verilmiştir. Bunlar şairlerin sanat güçleriyle yaratılışları arasındaki münasebet, tabiatlarında sanat açısından gerekli özelliklerin bulunup bulunmadığı, doğuştan getirdikleri sanat zevk ve kabiliyetinin genel sanat durumlarına etkisi şeklinde özetleyebileceğimiz geniş bir perspektifle dikkatlere sunulur. Tezkireci tanıtma ve değerlendirmelerini yaparken, kendi çağının kıymet hükümlerini ve bu hükümlerin ifadesi olan kelime ve tabirleri sıkça kullanır. Bunlar *icâd, ibdâ, ihtirâ; tasarruf, bedîhe-gû; cevdet, cevdet-i tab’; hiddet, sūr’at, titizlik, sebûk-tâz, sebûk-tynet, tab’-ı âteş-pâre; pür-gû; cevelân, cevelân-ı tab’; dikkat, dakîk, dakîka-şinâs, dakîka-dân, mû-şikâf, hurde-bîn, hurde-gîr, nakkâd, suhan-senc, suhan-ârâ ve vezn-i tab’* gibi ifade kalıplarını kapsar. Genel ve soyut çerçevede kalan bu değerlendirmelerin oranı, tezkireden tezkireye değişebileceği gibi, aynı tezkiredeki şairler arasında bile farklılık arz eder, ancak tezkire yazarları şairlerin doğuştan sanatkar bir mizaçla dünyaya gelmeleri konusu üzerinde ısrarla dururlar. Bütün bu değerlendirmelerde şairin hangi eserinden hareket edildiği belli olmadığı için, tezkire dili bağlamında değerlendirilebilecek bu kalıp ifadeler, ancak kendi kaideleri ve kendine mahsus tenkid terminolojisi içinde bir anlam kazanır.

Bu makalede, 18. yy. tezkireleri örneğinde şairlerin edebî şahsiyetini ve sanat kıymetini ortaya koyan bu ifade kalıpları, kendi mânâ kâinatları ve değerlendirme metodu çerçevesinde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tezkireler, şair yaratılış, tenkid terminolojisi, ifade kalıpları. 18. yy.

Abstract

In addition to the biographical information and evaluations of the poets, the information and introductions that reveal their literary personalities and artistic capacities are also included in the Tezkires. These are presented with a broad perspective that we can summarize as the relationship between the artistic powers of poets and their creation, whether they have the necessary qualities in their nature in terms of art, and the effect of their innate artistic taste and talent on general artistic situations. While introducing and evaluating the author, tezkire writer frequently uses the value provisions of his age and the words and phrases that are the expressions of these provisions. These cover expression patterns such as *icâd*, *ibdâ*, *ihtirâ*; *tasarruf*; *bedihe-gû*; *cevdet*, *cevdet-i tab'*; *hiddet*, *sür'at*, *titizlik*, *sebük-tâz*, *sebük-tıynet*, *tab'-ı âteş-pâre*; *pür-gû*; *cevelân*, *cevelân-ı tab'*; *dikkat*, *dakîk*, *dakîka-şinâs*, *dakîka-dân*, *mû-şikâf*, *hurde-bîn*, *hurde-gir*; *nakkâd*, *suhan-senc*, *suhan-ârâ* ve *vezn-i tab'*. The proportion of these evaluations, which remains in general and abstract frameworks, can change from tezkire to tezkire, as well as among the poets in the same tezkire, however tezkire writers insistently point out that poets were born with an artistic temperament. Since it is not clear which work of the poet is based on in all these evaluations, these stereotypical expressions that can be evaluated in the context of the tezkire language gain a meaning only within their sui generis rules and their own criticism terminology.

In this article, these expression patterns, which reveal the literary personality and artistic value of poets in the sample of 18th century tezkires, will be examined within the framework of their own meaning universes and evaluation method.

Keywords: Tezkires, creation as a poet, criticism terminology, expression patterns, 18th century.

Tezkirelerde şairlerin yaratılış hâli ve tabiî sanat gücüne dayanan değerlendirmeler, şairin bizzat kendisinin şiir sanatıyla ilgili gayret ve faaliyetlerini kapsar. Şairlerin bu yoldaki çalışma ve başarıları, bazı tavsif ve takdirler aracılığıyla dikkatlere sunulmaktadır. Tezkireciler şairlerin doğuştan getirdikleri sanat güç, kapasite ve kabiliyetini kullanma beceri ve başarısı üzerinde ısrarla dururlar. Hatta bu konuda yer yer şairlerin eserlerine başvurdukları durumlar da vardır.

Tezkirelerde şairlerin tabiî sanat güçleriyle ilgili yaratıcılık hâli ve kabiliyetleri, **icâd**, **ibdâ** ve **ihtirâ** kelimeleriyle ifade edilir. Tezkirecilerin bu tabirler etrafında kümelenen yaratıcılıktan kastettikleri mânâyı, şairin kendisine has olması; sanatında bazı kelime, mefhum, mazmun ve ilim dallarının kullanılması hususunda öncelik hâli taşıması; şiir sanatına getirdiği yenilik ve değişiklikler, şeklinde özetlemek mümkündür. Bu kabil tanıtımlarda, tezkireciler şairlerin eserlerinden isim, konu ve tür belirttikleri için, bu nitelikler bir ölçüde netleşerek, müşahhas bir anlam hüviyeti kazanır. Şairlerin yaratıcılığıyla ilgili olarak ele alınan konuların başında, özellikle şiiri öven, ona ayrıcalık ve orijinallik kazandıran mânâ ve hayâl unsurları gelir.

18. yy. tezkirecilerinden olan **Safâyi**¹, şairin yaratıcılığı üzerine yaptığı tanıtımlarda, **icâd** ve **ihtirâ** kelimelerini kullanmak suretiyle bazen kısa, bazen de şairin eserlerinden örnekler göstererek ayrıntılı bilgiler verir. Emrî için; “... *Kenzü'l-İnşâ nâmında te'lîfi rakam-zede-i kilik-i ihtirâ'ı olduğu subh-ı sâdik gibi rûşen ü hüveydâ ve zalâm-ı reybden müberrâdır ...*” (22b/73); Âgâh için; “... *gerçekden icâd-ı ma'nâya kâdir...*” (31a/93); Reşîd için; “... *fenn-i mûsikîde küllî mahâreti ve müceddeden beste vü ihtirâ'a kudreti olmağla haylice pesendîde-i cihân olmuşdur ...*” (109b/257); Râkım için; “... *merkûma bir mikdâr sevdâ-zedelik el verip mestâne-reviş ve divâne-meniş olmağla eş'ârı dahi perişândır. Fî'l-cümle şive-i ma'nâdan hâli değildir. Bu bir kaç beyt-i dil-firîb ol zât-ı edîbin rakam-zede-i kilik-i ihtirâ'ı olan âsârlarındandır ki bu mahalle terkîm kulındı ...*” (111b/262); Ferdî için; “... *ma'ârife dâ'ir ba'zı ihtirâ'ı ve fenn-i târih ü lugazda ziyâde nâm u şânı vardır. Cümle-i âsârından Şâd-nâme bin beyt mikdârı bir manzûmesi ve dahi Esmâ-i Bilâd ismiyle müsemmâ manzûm bir te'lîfi vardır. Ol manzumenin bir mikdârı bu mahalle tahrir olundu...*” (224a-224b/481) Bunlardan başka Hafız (59b/153) ve Rıza'nın (110a/259) “fenn-i mûsikîde” olan yaratıcılıklarından da bahseder.

Sâlim de yine aynı kelimeleri kullanarak şairlerin yaratıcılıklarını, özellik arz eden yönleriyle dikkatlere sunar. Rahîmî'de; “... *Şî'r ü inşâsı zât-ı şerîfi gibi bî-nazîr bir merd-i hoş-sohbet ü nazîk-ta'bir olup fehm ü firâseti tefrîk-i nükte-i şef'-i vitre kâdir ve 'akl ü kuyâseti ihtirâ'-ı muhayyilât-ı ma'ânîye mübâdir bir vücûd-ı bî-nazîrdir. Bu güftâr ol şâ'ir-i sihr-âsârın cümle-i âsârındandır ki Mevlevî şeyhi sâbiku't-terceme Enîs Efendi “... kat kat helâl olsun” matla'ını inşâd etdiklerinde bunların dahi tanzirde reşahât-ı kilik-i bedî'iyü'l-ihtirâ'ları bu vech üzre cünbüş-nümâ-yı hüsn-i ta'bîr olmuş idi ...*” (99b/337); Reşîd için; “... *Asrın şu'arâsının ma'dûdlarından bir vücûd-ı bih-bûd olduklarından mâ-'adâ fenn-i mûsikîde dahi mahâreti ve âvâze-i lezîzinin be-gâyet halâveti olup ol fenn-i azîzü'l-hâl(ü) sa'bû'l-menâlde üstâd-ı mâhir ve müceddeden beste ihtirâ'ına kâdir bir şâ'ir-i hüner-mübâdirdir ...*” (102b/351)

¹ Not: Buradan itibaren verilen örnekler dipnotta gösterilen tezkirelerden alınmıştır. Parantez içindeki ilk rakam ve harf varak numarasını, kesme işaretinden sonraki rakam ise eserin sayfa numarasını karşılamaktadır. Bk. Mustafa Safâyi Efendi, *Tezkire-i Safâyi (Nuhbetü'l-Âsâr min Fevâ'idü'l-Eş'âr)*, *İnceleme-Metin-İndeks*, hzl. Doç.Dr.Pervin Çapan, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2005, 750s.; Tezkiretü'ş-Şu'arâ,*Sâlim Efendi*, hzl. Prof. Dr. Adnan İnce, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2005, 756s.; *İsmail Belig*, *Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'âr*, hzl. Prof. Dr. Abdülkerim Abdülkadiroğlu, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 1999, XXXVI+554s.; *Râmiz ve Âdâb-ı Zuraîfâ'sı*, hzl. Dr. Sadık Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1994, 401s.; *Esrar Dede, Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*, hzl. Dr. İlhan Genç, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2000, 596 s.

Râmiz'in de şairlerin **icâd-ı mâ'nâ** yönündeki kabiliyet ve başarılarına ehemmiyet verdiği ve Es'ad, İkbâl, Âgâh-ı Diger, Berâî, Fâ'iz-i Diger ve Visâlî'yi bu açıdan değerlendirdiği görülmektedir. İkbâl'de; "... *fenn-i nücûmda mahâreti ve her ulûmda liyâkati zâhir ü âşikâr ve be-tahsis şî'r ü inşâda icâd-ı ma'nâyâ kâdir serî'ül-kalem bir şâ'ir-i nâmdâr idiler ...*" (5a/13); Berâî için; "... *Hâlen şu'arâ-yı asrımızdan suhan-ı dil-cû ile bir şâ'ir-i pâkîze-gû olup berâ't-i istihlâl üzre şî'r ü inşâyâ kâdir ve icâd-ı tâze-mazmûna kudreti zâhir bir şâ'ir-i mâhirdir ...*" (12b/36) Ayrıca Hasîb-i Diger, Seyyid-i Diger ve Musîb'in *ihtirâ'* sahibi olduklarından da bahsederek Hasîb-i Diger maddesinde şairi; "... *bir şâ'ir-i mâhir-i pür-dâniş ü ma'rifet olup nev-zebân-ı eş'âr-ı dürrerbâr ile akrânının bülend ü mümtazı ve inşâ-yı letâfet-ârâ ile emsâlinin fâ'ik ü ser-efrâzı olup şî'r ü inşâları kelâm,ı belâgat-encâmları nefis ü a'lâ ihtirâ'-ı suhana kudreti zâhir meclis-ârâ sohbetleri zevk-bahş-ı müstemi'ân bir zât-ı bî-nazîr ü bî-hemtâ olduklarından mâ-'adâ ... lisân-ı tasavvufa vâkıf sâf derûn ve ârif bir vücûd-ı mütevekkil ve ba'zan letâyif ü mazmûna mâ'il ve pür-gû-tabî'at bir şâ'ir-i şîrin-şemâ'il idiler ...*" (26a/76), şeklinde övgü ve takdir ifade eden kelimelerle tanıtır.

Tezkire terminolojisi içinde **tasarruf** kelimesi, "sanatla ilgili her türlü unsuru yerinde kullanabilme, alışılmışın dışında orijinal olana ulaşma hâli ve kabiliyeti"nin açıklayıcısı konumundadır. Bu özellik de şaire has yaratıcılıkla yakın anlamlar taşır. **Safâyî** ve **Sâlim**'de tespit edilen örnekler, kelimenin yukarıda verilen tanımıyla birleşmektedir. **Safâyî**'nin Vâkıf'da; "... *nev-sinn iken eş'âra dest-res bulmuşdur. Ma'ârif-i cüz'iyeye ve külliyyede mâhir tasarrufât-ı eş'âra kâdir şâ'ir oğlu şâ'irdir ...*" (330a/710); **Sâlim**'in Dürrî-i Diger'de "... *ol şehrin zurafâsından bir merd-i nezâketkârı olup ebkâr-ı efkâr merdâne murâd üzre tasarrufa kâdir tab'ı çalâk bir şâ'ir-i suhan-ı hâzırdır ...*" (87b/306), şeklindeki tanıtları bu kabildir.

Bedîhe-gû tabiri, "bir şiiri (sadece bir beyti veya kıt'ayı) uzun uzun düşünmeksizin, yerinde, ânında, zevke ve arzuya uygun olmak şartıyla, '**göz açıp yumuncaya kadar**', '**ân-ı yesir**' de, '**der-hâl**' ve '**bî-tekellûf**' söyleyebilme hâli ve kabiliyeti" şeklinde tanımlanabilir. Halk şiirindeki **irticâl/doğaçlama** ile faâliyet ve fonksiyon itibarıyla birleşen bu tabir, bir ölçüde şairin **hiddet**, **sür'at** ve **tizliği** ile de alakalıdır. Tezkirelerde bu özelliğe sahip olan şairlerden övgüyle bahsedilerek şiirlerinden örnekler verilir. **Safâyî**'de Şermî, Nazîrî, Nâtık, Vehbî; **Sâlim**'de Sâlim-i Râkım-ı Hurûf, Şerif, Şermî-i Diger, Şefik, İzzet Beg, Fâmî, Fasîhî-i Diger; **Esrar Dede**'de Âdem Dede Efendi, Dervîş Hilmi ve Yahya Dede bu yönleriyle tanıtılmıştır. **Safâyî**'nin Nâtık için; "... *İstanbul'da mehâbîb-i devrândan Haleblî-zâde denmekle meşhûr-ı cihân olan*

*civân-ı nâzik-endâmı gördüğü anda **bedîhî** bu gazeli nazm etmekle bu mahalle tahrir olundu ...*” (292a-292b/627) Vehbî için; “... *elhâk elsine-i selâsede nazm u nesre kâdir **bedîhe-gûluk**da misli nâdir şâ‘ir-i zîver-azmâ ve münşî-i tâze-edâdır ...*” (329a/706) **Sâlim**’in kendi biyografisini verdiği Sâlim-i Râkîmu’l-hurûf maddesinde; “... *sene bin yüz yigirmi altı târihinde ‘abd-i fakîr Galata kâzısı iken erbâ’a günü dîvânda merhûm Şehid Ali Paşa; ‘efkâra düşürdü yâre düşürdü’ zemzemesinde bir gazelcik olsa deyü buyurdıklarında dîvân tamam olmadın bu gazeli **bedîheten** keşide-i silk-i tahrir eyleyip huzûr-ı âlilerine arz olunmuş idi ...*” (118b/391-392); Şerîf için; “... *Asrın şu‘arâsından ve vaktin zurafâsındandır. Hâle münâsib kâle bâzû-yı iktidârî zahmet-keşide olmayan **bedîhiyye-gûyândandır ...***”(130a/423); **Esrar Dede**’nin Âdem Dede Efendi’de; “... *vüzerâdan İbşîr Paşa kendilerün da’vet idüp teşrîflerinde ‘örf-i nahveti cünbân olup adem-i meyyâlâtı nümâyân oldukda Şeyh-i Mûmâ-ileyh alâ-eserihî rucu’ buyurdukda vezîr-i mağrûr-ı mezkûr nâdim olup havass-ı ittibâ’ından berîn-i isrâ eyleyüp rucû’ların niyâz eyledükde **bi’l-bedâhe** bu beyt-i nâzenîni gûyâ olmuşlardır ...*” (3b/15) Dervîş Hilmi için; “... *Kerâmetlu Dede Efendimiz rivâyet buyururlar ki kendülerle hem-dem olan ihvân-ı zamânımızdan telakkî-kerdemizdür ki Sâhil-nâme-i Fennî’ye nazar itmeksizin nazîre söyledim dimiş. Sebebi su’âl olundukda Fennî merhûmla tabî’atlarımız muhâlîfdür. Tevârüd itmeyeceğimi bilürem, diyü cevâb virmişler. Fi’l-hakîka merkûmla aslâ tevârüdları yokdur. Lakin bu rûtbe tabî’at-şinâsî ve suhan-dânî ki gâyetle kusvâ ve nazar olınsa **bedîhe-gûluk** mesleğine sülûkları hüveydâdur ...*” (27b/128-129); Yahyâ Dede’de; “... *Ve vilâyet-i Bağdâd’dan Ebû Bekîr Paşanın bir tâzesi cirîd-bâzlık esnâsında çeşmi zahm-zede-i rûzgâr olmağla **bi’l-bedâhe** bu kit’a-i garrâ ile tesliyye-fermâ olmuşlardır ...*” (119b/533)

Bedîhe-gû ifadesinin tanımında geçen **der-hâl**, **ân-ı yesîrde** ve **bî-tekellûf** gibi ifadelerin geçtiği bazı örneklerde **bedîhe-gû** kelimesi yoktur, ancak bu özellik söz konusu kelimeler aracılığıyla sezdirilmiştir. Bu kelimelerden ‘*hemen, şimdi, o anda*’ anlamındaki **der-hâl**, **Sâlim**’de üç ayrı maddede yer alır. Birri-i Attâr’da; “...*Mütercem-i mezkûru yârânından ba’zı ehl-i tabî’at bezmgâh-ı ülfetlerine bu manzum tezkire ile da’vet eylediklerinde zîr-i mektûb-ı da’vet-i yârân-ı sadâkatkâra **der-hâl** bu cevâbı yazıp i’tizâr eylemişdir...*” (63a/243); Subhî’de; “... *sâhibü’t-terceme ile ol asrda arpa emîni olan şahs bir mikdar miyânelerinde ba’zı mertebe mukâvele gûzerân eyleyip... kelâmından mutazaccır ve mütercem-i mezkûra dahi merkûmun tarafından ba’zı arpasıyla atı çekiştirmek bi’t-tab’ mâ’îl olan yârân vasıtasıyla bir vâfir kelâm-ı nâşâyân ilkâ olunduğundan hâtır-ı mütercem-i merkûma bi’l-cümle igbirâr gelip emîr-i mezbûr tarafından vâkı’-ı hâli istihbâr eyledikde tebri’e-i zimmet eyleyip bi’l-küllîye*

sûret-i inkârda refât ile i'tizâr eyledikte **der-hâl** bu beyti bir varak-pâreye tahrir edip taraf-ı emîne irsâl eylemişler idi. Beyt:

Âhirde bir yemin veririz etsin ihtirâz

Arpa emîni hâsılı göstermesin cevâz ...” (142a/454-455)

Na'imâ için; “... mütercem-i nâzik-kelâm vüzerâ-i kirâmdan bir zât-ı pür-ihtrâmıda ferşide olmuş bir eyüce ihrâm görüp **der-hâl** ol makâmıda bu güftâr ile ihrâm-ı merkûmu cerr etmeğe kuyâm eylemişlerdi ...” (225a/676)

‘Bir göz yumup açıncaya kadar’ ve ‘ân-ı yesîr’ de (çok kısa zamanda ve kolayca) şiir söyleyebilme hâlî de, aynı çerçevede değerlendirilebilir.

Sâlim’in Dürrî için; “... husûsâ târih-güyâlıkda muvaffakun min-indi’llâh olup katı cüz’i âzmâyış-i tab’la **ân-ı yesirde** bir göz yumup açınca bî-hemtâ bir târih-i bî-nazîr ederlerdi ...” (86a/302); Sadîk’de; “... **ân-ı yesirde** hiddet-i zihn ve kuvvet-i zekâsı sebebi ile şi’r ü inşâda dahi bî-adîl olup ...” (144b/460); Nedîm-i Tâze-Zebân için; “... El-hâsil tabî’at-ı pâkîzesi be-gâyet âlî bir şâ’ir-i mûmârisü’l-fenn ü lâ’übâlî olup **ân-ı yesirde** hezâr tâze suhana kâdir ve her memdûhun lâyıık-ı vasfı güftâr-senc olur bir şâ’ir-i mâhirdir ...” (219b/661)

Râmiz’in Hayâtî için; “... merhûm-ı mezbûr egerçi yek-‘ayn idi. Lâkin dîde-i tabî’atı be-gâyet güşâde olup bînâ-yı çeşm-i yektâsı kuhl-ı cevâhir-i irfân ile rûşenâ olan hurde-bîn ve yek-nazarda **bir göz yumup açınca** bir gazel-i bihterîn ihtirâ’ına kâdir sohbet ü kelâmı gibi nazm u inşâları latîf elsine-i selâsede mahâreti zâhir bir şâ’ir-i sihr-âferin olmağla ...” (29b/86) **Bî-tekellüf** ise ‘külfetsiz, sıkıntısız, tabî olarak ve zorlanmadan şiir söyleyebilme’ özelliğidir. **Safâyî**’nin Sâbit maddesinde; “... eş’ârî tâze ve güftârî **tekellüfden** âzâde şâ’ir-i mümtâzdır ...” (47b/125); Feyzî’de; “...Nâzikâne eş’ârî ve **bî-tekellüfâne** güftârî vardır. Halâvet-i suhan-ı âbdârî ruh-perver ve letâfet-i nazm-ı sihr-kân şevk-âver-i nezâketdir ...” (229a/495); **Sâlim**’in Şehdî için; “... tûl-i ömrden kâm-revâ olmak hasebi ile yâd-daştı vâfir fenn-i suhanda mâhir **bî-tekellüf** söyler bir şâ’irdir ...” (134a/434)

Cevdet ve cevdet-i tâb’ ifadeleri tezkire terminolojisi içinde; “başta eser olmak üzere, çeşitli sanat faaliyet ve unsurlarında şairin yaratılışının verimlilik ve gürlüğü ile kısırlıktan uzaklığını” (Tolasa 1983: 222) karşılar. Çalışmaya esas alınan tezkirelerde bu ifade kalıbı ile verilen bir örnek yoktur, ancak bu çerçevedeki bilgiler **icâd, ibdâ, ihtirâ** ve **pür-gû** kelimeleri üzerinden dikkatlere sunulmuştur.

Tezkirelerde **hiddet**, **sür'at**, **tizlik**, **sebük-tâz**, **sebük-tıynet**, ve **tab'-ı âteş-pâre** şeklindeki ifade kalıplarının tamamı, 'şairlerin yaratma faâliyeti sırasındaki çabukluk, kolay ve serî üretme hâlleri'ni karşılamak üzere kullanılmaktadır. **Hiddet**'in, lûgat anlamı 'keskinlik'tir. Genellikle sanatçı mizacın en mühim parçası olan 'zihin' ve 'zihin gücü' nü ifade etmek üzere kullanılır. Bu özellikle ilgili olarak **Sâlim**'de tespit edilen bir örnek kelimenin anlamını daha iyi ortaya koyar. Vâsıf için; "... Egerçi bir **âteş-pâre** şâ'ir-i bî-hemâl ve **hiddet-i zihni** maksûd u merâma ceriyyü'l-intikâl idi ..." (230a/689) **'Tîz'** sıfatı ise, **'tîz-kâr'** ve **'tîz-şitâb'** gibi yapılarda karşımıza çıkar. Tezkire terminolojisi içinde lûgat anlamından farklı bir kullanıma rastlanılmadı, ancak genellikle eser meydana getirmedeki çabukluk bu sıfat aracılığıyla dikkatlere sunulmuştur. **Sâlim**'de Ülfetî-i Nâ-Murâd maddesinde; "... eş'âr u ma'ârif taraflı dahi oldukça ma'mûr ve ma'rifetden behredâr husûsa bir emre mâ-hazar târîh-güyâlıkda pür-meşk ü **tîzkâr** idi ..." (48a/208-209) denilmektedir. **Safâiyî**'de Edîb ve Fehmî maddelerinde **'sebük-tâz'**, tabiri, şairin yaratma faaliyeti içinde olumlu bir özellik arz ederken, **Sâlim**'de **'sebük-tıynet'** kelimesiyle, 'aceleci ve telaşlı bir yaratılış hâli'nin ifade edildiği görülür. Hatta tezkireci bu hâli şair yaratılış bağlamında menfî bir durum olarak değerlendirir. Lisânî için; "... Lisânı mazbût olmadık bir şâ'ir-i turfa-hey'et ve diline her ne gelirse söyler makûlesinden bir şahs-ı **sebük-tıynet** idi ..." (198b/602); **Râmiz**'de de ifade **'sebük-rev'** şeklinde karşımıza çıkar. Azmî için; "...merhûm-ı merkûm dâniş ü irfân ile ma'lûm şî'r ü inşâya âşinâ müntesib-i tarîkat-i aliyye hoş-sohbet bir zât-ı **sebük-rev** ü şîrîn-edâ idi ..." (75b/224) Bunlardan başka, şair yaratılışın eser yaratma hususunda gösterdiği sürat, çabukluk ve sertliği ifade etmek üzere, özellikle **Sâlim**, **Beliğ** ve **Râmiz**'de kullanılan **'âteş-pâre-tabî'at'** ifade kalıbı da önem arz eder. **Sâlim** Edîb-i Diger, Fethî, Ferdî, Fehmî ve Lem'î yi, bu özelliğe sâhip olarak gösterir. Fethî için; "... Zihni gibi lisânı hadîd ve akvâli gibi ef'âli sedîd olan zâtlardan meşhûr-ı cümle-i kâ'inât **âteş-pâre tabî'at** bir şâ'ir-i hüceste-simât idi ..." (175a/540); Ferdî'de; "... Husûsâ lugaz-gûlukda muvaffak u tîzkâr ve **tab'-ı âteş-pâresi** ol vâdîde pür-iktidâr idi ..." (177a/546); **Beliğ** Şâhid maddesinde şairin 'Şifâ'iyye' başlıklı bir şiirini de kaydeder. Bu şiirin bir beytinde **"âteş-pâre-tabî'at"** tabirini açıklayan bir ifade tespit edildi.

"Fevc-i nazmın çün şerer ceylân iderdi bezmde

Hem-nişin olsa bir âteş-pâre-i germ-âşinâ..." (39b/174);

Râmiz ise Haşmet ve Zîver için bu ifadeyi kullanır. Haşmet'de; "... İnsâf olursa **âteş-pâre-tabî'at** ve şî'r ü inşâda yek-tâ-süvâr-ı pehnâ-yı mahâret bir şâ'ir-i mâhir-i zî-vakâr u haşmet olup ..." (27a/79)

Pür-gû kelimesinin lûgat anlamı ‘çok konuşan, geveze’dir. Tezkire terminolojisi içinde ‘çok yazan, çok eser veren, velûd’ şairler için kullanıldığını görülür. **Safâyî** bu özelliğin şair yaratılışla ilgili yönlerini değerlendirerek Sa’îd, Adlî, Fahrî ve Vâsık’ın ‘**pür-gû**’luklarından bahseder. Fahrî için; “... bir şâ’ir-i **pür-gû** olup eş’ârı şive-engîz-i letâfet ve güftârı neşve-âmiz-i belâgatdir. Nazm-ı dil-firîbi nâzikâne ve suhan-ı şîrîni âşıkânedir. Mecmû’-ı eş’ârı bir yere telfîk olunsa birkaç dîvân olur idi. Lakin mezbûrun tünd-bâd-ı mihnetden evrâk-ı mecmû’a-i âsârı safâ-yı hâtır-ı âşık gibi perişân olmuştur ...” (231a/500), diyerek şairin sanat seviyesine dair bilgiler verir, ancak şairin çok yazması **Safâyî**’ye göre olumsuz bir netice vermiş, bunlar toplanıp bir araya getirilememiştir. Vâsık’ı da benzer ifadelerle değerlendirir. “... Şâ’ir-i merkûmun tûtî-i tab’-ı şîrin-keîâmı şol kadar **pür-gû**dur ki eş’ârı bir kaç dîvân olmağla mütehammildür. Kîlk-i intizâm-ı hâli gibi evrâk-ı âsârı perişandır ...” (326a/701); **Safâyî** Nâcî’nin de çok eser yazdığından bahsederken ‘**katı çok**’ ifadesini kullanır. “... hoş-nüvis olmağla **katı çok** kitâbet etmişdir ...” (314a/677); **Sâlim**’de ‘**pür-gû**’luk olumlu yönden değerlendirilmiştir. Emîrî, Belîğ-i Diger, Dürri, Tâ’ib, Refî’a, Âsım, Fâmî ve Mâdih maddelerinde şairlerin bu özelliğe sahip oldukları belirtilmiştir. Âsım’da; “... Eş’âr-ı melâhat-nisârı mâye-i neşât-ı hâtır ve güftâr-ı letâfet-şî’ârı pesendide-i esâgir ü ekâbirdir. Asrın gülistân-ı ma’ârifde **pür-gû** olan şu’arâsından mazmûn-şînâs ve kadr-âşinâ bir bülbül-i gûyâ-yı bâğ-ı hüsn ü edâdır. (154a/485); Fâmî için; “... mütercem-i mezkûr aaleb-i fenni olan ilm-i ferâyizde gâyet ma’mûr olup gülşen-i nazmın bülbül-i **pür-gû**su ve bâğ-ı ma’rifetin pür-gonca-i hoş-bûsu olduğundan ferâyizde üç bin beyt mikdârı bir manzûmesi olduğu meşhûrdur ...” (174b/539); Yine **Sâlim**’in ‘pür-gû’ ifadesinin yerine ‘**katı çok, hadd ü gâyet ve bisyâr-güftâr**’ şeklindeki kullanımları da vardır. Birri-i Attar için; “... katı pâkîze-güftâr ve nemegîn bir eser-i melâhat-şî’ârıdır ve dahi şu’arâ-yı zamânedan **katı çok** pâkîze-gûyân tanzîr eylemişdir ve çok esere muvaffak olmuş bir şâ’ir-i bî-nazîrdır ...” (63b/244); Dürri’de; “... Âsârına nihâyet ve eş’ârına hadd ü gâyet yokdur ...” (87a/305); Feyzî-i Diger için; “... Türkî eş’ârı güzel iltifâta şâyân u mahal bir bî-tekellûf bir şâ’ir-i **bisyâr-güftâr** idi ...” (189b/576); Vâhib’de; “... Hakkâ ki kelâmı mevzûn zâtı nâdire-gûn olan erbâb-ı ma’ârifden olup kasâ’id ü gazaliyyât u kıta’âtına nihâyet ve ceste ceste bi-hasebi’l-iktizâ güftâr-senc olduğu eş’âra **hadd ü gâyet** yokdur ...” (228b/686); **Belîğ**’in Cem’î Efendi maddesinde, şairin dîvânından verdiği bir beyitte ‘pür-gû’ şeklindeki kullanım görülmektedir.

“Sahbâ virür ammâ suhan-ı bî-bedel almaz

Mey-hâneci ey şâ’ir-i **pür-gû** gazel almaz...” (13b/59)

Râmiz'de '**pür-gû**' oluş hâli çerçevesinde değerlendirilen şair sayısı oldukça fazladır. Bunları Tevfik-i Diger, Câzim, Hâfız, Hâkim, Dâniş, Râtib Paşa, Râzî Efendi, Râmiz-i Diger, Re'fet-i Diger, Rahîmî, Sâcidî; Sâlik-i Diger, Sırrî-i Diger, Seyyid-i Diger, Afvî ve Lebîb şeklinde sıralamak mümkündür. Câzim'de "... Eş'âr-ı nâzikâneleri bî-mânend **pür-gû**-tabî'at bir şâ'ir-i mâhir-i dil-pesend olmağla ..." (20a/59); Hâfız için; "... fenn-i târihde be-gâyet mahâret ile meşhûr **pür-gû** ve târihleri tahsin-kerde-i cihân bir şâ'ir-i dil-cû idiler ..." (23a/67); Lebîb'de; "... şî'r ü inşâda müşârik-i emsâl ü **pür-gû** edîb ü lebbîb bir şâ'ir-i dil-cû şîrîn-makâl idi ..." (85b/260) Örneklerde görüldüğü üzere, **Râmiz** de 'pür-gûluk' konusunda olumlu kanâatlar taşımaktadır.

Cevelân (-ı tab') **Safâyî**'nin bir, **Sâlim**'in beş şairde değerlendirme zemini olarak aldığı bir ifade kalıbıdır ve lügat karşılığı 'dönmek, dolaşmak' olmakla birlikte, tezkire terminolojisi içinde, 'şairin yaratılışında bulunan veya bulunması gereken hareketlilik, yaratma gücü ve zenginliği'ni karşılamaktadır. **Safâyî**'nin Sâmi'î için; "... bâ-husûs mi'mâr-ı şî'r ü inşâda kümeýt-i mutallakü'l-inân-ı hâme-i cādû-rakamı **cevelân ve deverân** etmişdir ..." (120b/276); **Sâlim** Sâcidî maddesinde şairin eğitim ve öğreniminde gösterdiği üstün gayret ve faaliyeti ifade etmek üzere bu kelimeyi kullanır. "... esb-i **cevelân-gîr**-i tab'-ı sebük-reftârî tîz-pervâz-ı deşt-i pehnâ-yı fazl u eẓzâl-i bî-add ü ihsâ olan ..." (114a/379); Yine bazı değerlendirmelerinde bu ifade kalıbını şairin sanat dalları ve şiir sanatındaki faâliyet gücü ve hareketliliğini karşılamak üzere kullanır. Şâhî'de; "... **cevlân-ı tab'** ile bir çâpük-süvâr-ı deşt-i irfân ve bir merd-i meydân-ı suhandânândır ..." (128a/417); Feyzî için; "... nat'-ı hayâlde zihn-i ferzânesi kimesnenin mağlûb-ı ta'lîm ü imdâdı olmayıp kendi esb-i **cevlân-gîr**-i karîhasın dil-hvâhı üzre reftâr etdirmekle her fende ri'âyet-i mesâs ve tîh-i beyânda piyâde bir suhan-sâdeye nice akbiye-i iktibâs ile ilbâs-ı libâs edip ..." (185a/565); Nazîm için; "... Hâlâ müretteb Dîvân'ı ve harîr-bâf-ı nesc-i edâsı olmak müte'azzir olan zemînlerde **tab'ının cevlânı** olduğundan gayrı yalnız na't-ı Nebevîde her harfî câmi' ber-kâ'ide müretteb Dîvân'ı vardır. Hâsılı vücûdı mahz-ı bereket bir pîr-i pür-ma'rifetdir ..." (223a/670); Vehbî'de; "... şî'r ü inşâda sebk ü edâsı bî-hemtâ bir suhan-ârâdır ki ebyât u âsârı kendiyile bile terâzû-yı hayâline vezn olunsa kendiden berter u ziyâde ve sa'bû'l-menâl olan teng-zemîn ve mültezim kâfiyelerin deşt-i nutk u hüsn-edâsında eşheb-i **tab'-ı pür-cevlânı** hâzır u âmâdedir ..." (233b/701)

Tezkirelerde **dikkat**, **dakîk**, **dakika-şinâs**, **dakîka-dân**, **mû-şikâf**, **hurde-bîn** ve **hurde-gîr** ifade kalıplarının hemen hepsi, şairlerin 'yaratma faâliyeti içinde gösterdikleri dikkat, incelik ve itina üzerine yapılan takdir ve tavsifler de

kullanılmaktadır. Zihin ve muhayyilenin işleyiş gücünü ortaya koyan bu tabirlerden **‘dikkat’i, dikkat-perveriş, dikkat-azmâ ve pür-dikkat** şeklinde **Sâlim** üç şair için kullanılır. Ahmed Dede’de; “... *Semâ’-ı evvel-i mâ-lezime-i terakkî-i rif’at olan târem-i vâlâ-yı ma’rifetin kamer-i bedrî’l-büdûr-ı dânişi ve seb’-i semâvât-ı derecât-ı eفزâl olan sarf u nahv ve ma’ânî ve tefsîr ve hadîs ve fikh u hikemiyyâtın eفلâk ü hâk ve râmûz-ı rumûzunda zihni çâlâk olduğundan ol sipihrin mânend-i neyyîr-i a’zâm vâkıf-ı esrâr-ı dikkat-perverişidir ...*” (39b/191); Şefîk’te; “... *Edâsı muhayyel ü bî-bâk ve fikri dakîk zihn-i nakkâdı çâlâk bir zât-ı hüceste-idrâk idi... Bu güftâr-ı dil-ârâ ol şâ’ir-i dikkat-âzmânın zâde-i tab’-ı ra’nâlarındandır ...*” (132b/430), Fahrî’de; “... *San’at-ı bârîk-i hayâl-ender-hayâlden ibâret olan tabî’atı fahrî-pesend ve pür-dikkat bir tabî’at ve mikrâs-ı zihn-i hadîd-i pür-ma’rifetden bürûz eden tuhfe-i sînesi pür-behçet olup... Bu nazm-ı şîrîn şükûfezâr-ı gülistân-ı güftâr olan hadîka-i âsârlarında nesîm-i zekâ ile güşâyış bulan eş’ârlarındandır ...*” (176a/543)

“İnce, nâzik, itinalı” anlamındaki **dakîk** ifadesi ise **fikr-i dakîk** şeklinde, ‘düşünce inceliği’ni karşılamak üzere yine **Sâlim** tarafından Mûcib maddesinde kullanılmıştır. Şairin bulduğu ince hayâllerin, düşünce inceliğine sahip kimselerce bile anlaşılmasının zorluğundan ve aczinden söz edilmektedir. “... *Hakkâ ki zûr-ı bâzû-yı kuvvet-i tabî’iyye ile hayâl etdikleri mazmûn-ı bârîk mâ-verâsında tetebbu’-ı sahîh ile cüst (ü) cû olunsa fikr-i dakîk andan berter bir lafz-ı ma’nîdâr tedârikinde âciz ü fûrû-mânde olduğun evvelîn-i cümle-i kârda teslîm ü i’tirâf u ikrâr eder ...*” (203b/617)

Dakîka-şinâs ve **dakîka-dân** ifadeleri, “anlaşılması güç olan şeyi bilme” özelliğini karşılar. Bu çerçevede **Safâyî**’de bir ve **Sâlim**’de iki örnek vardır. **Safâyî**’nin Nâyî için; “... *ale’l-husûs envâ’-ı hutûtun dakîka-dânı olmağla hatt-ı ta’likde hâme-i âhenîn-i nây-ı nevâ-sâzı İmâd-ı beytû’l-eşrâk-ı cihândır. Hatta hatt-ı ta’like müte’allik zebânlarından sudûr eden ebyâtdan birkaç beyt-i latîf bu münâsebet ile bu mahalle tahrîr olundu ...*” (311a/669-670). **Sâlim**’de Sa’îd-i Diger için; “... *mahâdîm-i kirâmın lâzım-ı zât-ı sûtûde-sıfatı olan derece-i dakîka-şinâsiye vâsıl sâ’at-be-sâ’at münebbih-i her-intîbâh olan sandûkatü’l-hayâl-i ma’ârifin her san’at-ı müy-ı bârîk-misâline selîka-cünbân-ı isti’dâd-ı kemâl olmağla... vaktin şu’arâ-yı pâk-güftârlarından bir zât-ı nûkte-dân olmuşlardır ...*” (123a/402); Fethî’de; “... *bir nâzik çelebi olup metâ’-ı irfânı hoş-kumâş bir zât-ı dakîka-şinâs idi ...*” (175a/540)

Mû-şikâf ifadesi lûgatlarda, “her türlü ilim ve sanat konularında kılı kırk yaran, en ince ayrıntıyı bile ihmâl etmeyen” anlamında kaydedilmiştir. **Safâyî**’de Enis

maddesinde tespit edilen bir örnek, bu ifade kalıbının anlamını daha açık bir şekilde vermektedir. “... *Asrın cihân pehlevân-ı meydân-ı şi'r ü inşâ olan şâ'ir-i nâmdârından şem'-i dil-fürûz-ı bezm-i erkân-ı devlet olup fenn-i inşâda **mû-şikâf**-ı girîh-bend-i ma'nâ ve şîrîn-edâ olmağla...*” (22b/74)

Hurde-bîn, “ince, ufak şeyleri gören” anlamındadır. Şiir sanatıyla ilgili olarak bu ifade, şairin ince, nâzik ve hepsinden önemlisi dikkatli ve itinalı olmasını karşılar. **Sâlim**'de Nigâhî; “... *Serî'ül-kalem hoş-rakam **hurde-bîn** bir şâ'ir-i bihterîn idi ...*” (226a/678); Şeref-i Diger; “... **hurde-bîn** nâzik-kâr bir şâ'ir-i lâ'übâlî-reftârdır. Bu eser cümle-i âsârından nümüne-i pâkizedir. Beyt

“Yaparlar hasb-i hâlin iktizâ etdikçe ağzından

Şeref kâdir değilsin nazma sen yârân sağ olsun...” (130a/422)

şeklinde tanılırken, **Râmiz** de Râcih Big'in bu özelliğe sahip olduğunu kaydeder. “... **Hurde-bîn** ü pâkîze-hayâl ...” (36a/102)

Hurde-gîr ise, “sözde ayıp ve kusur arayan” anlamıyla, edebiyatta ve özellikle şiir sanatında üslûbun söz yönüyle ilgilidir. Şairin söze tasarrufta itina edip etmediği hususunu açıklar. **Sâlim**'de Fahri-i Diger; “... *bu güftâr-ı pür-san'at **hurde-gîr** olan tabî'atlarının âsâr-ı pür-behcetlerindedir ...*” (176a/543); Re'fet Beg; “... *tabî'at-ı pâki nâzik ü **hurde-gîr** bir vücûd-ı şerîf-i bî-nazîrdir ...*” (92b/319), şeklinde olumlu yönden değerlendirilirken, Fennî “... *Gerçi vâdî-i la'übâlîsinde öyle pek **hurde-gîr** değildir fe-ammâ yine eş'ârı mezeden hâlî değildir ...*” (184a/563), şeklinde, şairin üslûbunun söz ciheti kastedilerek bu ifade kalıbı ile olumsuz mânâda bir tenkid söz konusu edilmiştir.

Lûgat anlamı ‘ayarı düşük para ve altını fark eden’ olan **nakkâdlık**, tezkirelerde şairlerin yaratılışlarıyla ilgili seçme melekesine sahip oluş hâlini karşılar. **Nakkâd** yer yer ‘parlak’ anlamına gelen **vekkâdla** birlikte kullanılan bir sıfattır. Şair bu meleke yardımıyla iyiyi kötüden, güzeli çirkinden, değerliyi değersizden ayırabilme özelliği kazanır ve zihnî bir fonksiyon olduğu da açıktır. Şairlerin **nakkâdlık** vasfı ile ilgili olarak yalnız **Sâlim**'de bilgi ve değerlendirmeler vardır. Bu maddelerden biri olan Nâkîd-1 Diger'in mahlası ile bu vasfı örtüşmektedir. Es'ad-1 Diger, Ahmed Dede, Ahmed-i Diger (İshak H'âcesi), Ahmed-i Diger (Ahmed), Râmî Paşa, Ruhsat, Ziyâ, Nâkîd-1 Diger ve Yümnî bu açıdan değerlendirilmiştir. Bazılarını örnekleyecek olursak; Ahmed-i Diger için; “... *ve mu'ammâda dahi **zihn-i nakkâd**ları bî-nazîr olup pây-ı ankebût lafzından bî-tarîkî't- tahlil Eyyüb ismine mu'ammâ eyledikleri şâhid-i*

müdde'adır ..." (44b/202); Ruhsat'da; "... *Gazel ü kasâyîd ü tevârihde **zihn-i nakkâd** ruhsat-dih-i isti'dâd olmuş bir zât-ı pâk-nihâddır ...*" (100b/345); Nâkîd-ı Diger için; "... *Hakkâ ki **zihn-i nakkâd** pür-isti'dâd bir zât-ı huçeste-simâtdır. Bu güftâr nakdül-vakt-i hâtırları olan eş'ârdandır ki bu meçelle-i celîleye tastîr için ihdâ-yı abd-i fakîr etmişler idi... Ve lehu*

"Sayrefî olsa n'ola nakd-i dil-i hûbâna

Zihn-i nakkâd ile her nükteye **nâkîd Nâkîd...**" (215b/649-650)

"Söz tartan" anlamındaki **suhan-senc**, **suhan-sencân** ve **güftâr-senc** ifadeleri ise yine **Sâlim** tarafından, şairin kelime seçiminde âdeta bir kuyumcu terazisi gibi olan dikkatini ve seçme melekesini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Tespit edilen örnekler şairi takdim sırasında söylenmiş kısa birer tavsif ifadesi konumundadırlar. Hamdî-i Diger'de; "... *güftâra kâdir **suhan-sencân**-ı asrdan bir şâ'irdir ...*" (84b/297); Sadrî-i Diger için; "... *Bir **şâ'ir-i suhan-senc** olup ...*" (144a/459); İzzî'de; "*Ol **suhan-sencân**ın nâm-ı nâmîleri Süleymân olup ...*" (160b/503)

Suhan-ârâ da şiir sanatının söz cihetini ilgilendiren bir tavsiftir. "Sözü süsleyen" anlamındadır. **Esrar Dede** Derviş Fevrî'nin bir muhammesini bu çerçevede değerlendirmiştir. "... *bu muhammes-i ra'nâ eser-i tab'-ı dervîşâne-i **suhan-ârâ**larıdır ...*" (96/a-96/b).

Bunlardan başka **Sâlim**, yaratılışa has ve Tanrı vergisi bir "*ölçülülük veya yaratılış ölçüsü*"nü ifade etmek üzere **vezn-i tab'** ifadesini kullanır. Hakkı için; "... *Cümle-i fezâ'ülinden fazla dâd-ı Hudâ olan **vezn-i tab'-ı âlem-ârâ**ları makbûl ve memdûh-ı cemî'-i fuhûldür ...*" (82b/292); Vehbî için; "... *Zât-ı şerîfleri mâlik-nisâb-ı ma'ârif ve güftâr-ı latîfleri hayret-fermâ-yı her tab'-ı ârif olup nazm u nesrde talâkati vehebî vü dâd-ı Hudâ ve şî'r ü inşâda sebk ve edâsı bî-hemtâ bir **suhan-ârâ**dır ki ebyât u âsârı kendiyle bile terâzû-yı hayâline vezn olunsa kendiden berter ü ziyâde ...*" (233b/701) demek suretiyle şairin yaratılışının şairliğe uygunluğunu vurgulamıştır.

Sonuç olarak 18. yy. tezkireleri örneklemine yürütülen bu araştırma, tezkire yazarlarının şairlerin yaratılış özelliklerini değerlendirirken kullandıkları ifade kalıplarının, sayı ve çeşitlilik bakımından tezkirelere has terminolojiye katkıları yanında, biyografik bir tür olan tezkirelerin hem bir tenkid eseri hem de edebî eser olarak bu ifade kalıpları aracılığıyla yazıldıkları asrın tezkire dilinin oluşumunda önemli bir rol üstlendiğini göstermiştir. Gerçek anlamlarını içinde yer aldıkları

metinden hareketle bulabileceğimiz bu ifade kalıplarının bazıları, şairin doğuştan getirdiği mizaç ve karakterini, bazıları onun sanat kabiliyetini, bazıları ise sanatının yanı sıra diğer kabiliyetlerini, hatta şairin belirli bir sanat kültür ve seviyesinde olup olmadığı şeklinde özetlenebilecek niteliklerini karşılamaktadır.

Kaynaklar

- Erdem, Sadık (1994), *Râmiz ve Âdâb-ı Zurfâ'sı*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Esrar Dede (2000), *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, haz. İlhan Genç, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- İsmail Belig (1999), *Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'âr*, haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Mustafa Safâyî Efendi (2005), *Tezkire-i Safâyî (Nuhbetü'l-Âsâr min Fevâ'idi'l-Eş'âr)*, *İnceleme- Metin-İndeks*, haz. Pervin Çapan, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Sâlim Efendi (2005), *Tezkiretü's-Şu'arâ*, haz. Adnan İnce, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Tolasa, Harun (1983), *Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. yy.'da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*, İzmir: Ege Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.



bitig

**MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

bitig

**MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities**

Sorumlu Yazar

Corresponding Author

Fatma Gülşah EKİZOĞLU

Adres: Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü Türk Dili ve
Edebiyatı Anabilim Dalı

e-posta:

fgekizoglu@hotmail.com



0000-0003-4442-7455

Gönderim Tarihi / Received

14.04.2021

Kabul Tarihi / Accepted

12.05.2021

Atıf / Citation

Ekizoğlu, Fatma Gülşah (2021),
“Türkçede Söz Ölümü Türleri”,
bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi,
C. 1, S. 1, s. 26-34.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Research Article

Türkçede Söz Ölümü Türleri

Types of Parole Death in Turkish Language

Öz

İnsan, tüm hayvanlara ve dünyaya egemen durumdadır. Bunun en temel iki nedeni, insanın toplum içinde yaşaması ve beynidir. İnsanın bugünkü egemen duruma gelmesindeki temel neden olan bu beceriler, insanın dil ve iletişim yeteneğinin olmasına bağlıdır. Dil, bir anda düşünemeyeceğimiz kadar çok yönlü, değişik açılardan bakınca başka başka nitelikleri beliren, kimi sınırlarını bugün de çözemediğimiz büyülü bir varlıktır. Her yönüyle bir ulusun kültürünün de aynası, insanın ve uygarlığın en önemli belirtisi ve aracıdır. Dil, zihnin çalışmasıyla yeni kavramlar oluşturmakta ve insan yaşamının çeşitli yönlerinin söze dönüşmesini sağlamaktadır.

Söz, dilin bireysel yanıdır. Bir toplumun geçirdiği bütün kültür değişimleri dilde yankısını bulmaktadır. Söz ölümü, her dilin söz varlığını oluşturan sözcük veya sözlerden bir kısmının zamanla, dil içi ve dil dışı çeşitli etkenlerle unutulup kaybolmasıdır. Söz ölümünün temel nedeni, sözcüğün gösterdiği nesnenin, toplumun ve bireyin yaşamında artık yerinin kalmaması, tanınmaz olmasıdır.

Söz ölümünün üç türü vardır. Bunlar: 1. Saklantı Kelimeler, 2. Yabancılaşan Kelimeler, 3. Tamamen Kaybolan Kelimeler. Saklantı kelimeler, dilde tek başlarına anlamları olmayan belli bölge, ağız veya kavram alanlarında saklanmış kelimelerdir. Kelime kök veya gövdesindeki saklantı kelimeler ve kalıp sözlerdeki saklantı kelimeler olarak iki grupta incelenir. Yabancılaşan kelimeler, yabancı dillerin güçlü etkisinde kalmış dillerde, çekirdek sözcüklerde de yabancılarının tercih edilmesiyle unutilan kelimelerdir. Bu tür kelimelerde Türkçe bir kelimenin bir başka dile geçip o dilin ses ve şekil kalıplarına girerek tekrar Türkçeye geçtiği örneklere de rastlanmaktadır. Tamamen kaybolan kelimeler, kavramın nesnel dünyasında yok olması sonucu oluşan kelimelerdir. Çeşitli sosyal, kültürel, ekonomik ve askerî gelişme ve değişimler dil üzerinde oldukça önemli bir etkiye sahiptir.

Anahtar Sözcükler: dil, söz, söz ölümü, Türkçe, Türkiye Türkçesi.

Abstract

Humans dominate all the animals and the world. The two main reasons for this are living in a society and brain of human. These skills, which are the main reason why humans become dominant today, depend on the language and communication skills of the human being. Language is a magical entity that is so versatile that we cannot think of it at once, its different features appear when viewed from different points, and some of its secrets we still have not been able to unravel today. It is also the mirror of a nation's culture in every aspect, the most important sign and tool of human and civilization. Language creates new concepts with the work of mind and enables us to turn our lives into words in various aspects.

Word is the individual side of a language. All the cultural changes of the society reflect on the language. Word death is the disappearance of some words of the vocabulary of every language over time, due to various intra-linguistic and extra-linguistic reasons. The main reason of word death is that the object indicated by the word is no longer available, unrecognizable in the life of society and individuals.

There are three types of word death. These are: 1. Protected Words, 2. Alienated Words, 3. Completely Disappeared Words. Protected words are words that are protected in certain regions, dialects, or concept areas that do not have a meaning on their own in the language. The protected words are examined in two groups like the words which are preserved in the root or stem and in routine words. Alienated words are words which have been forgotten by the preference of foreigners in core words in languages that have been strongly influenced by foreign languages. There are also examples of this kind of words that a Turkish word passes into another language and goes back to Turkish by taking the phonetical and morphological features of this foreign language. Completely Disappeared Words are the words that their usage disappeared because disappearance of the signified from the world of objects. Various social, cultural, economical and military developments and changes have had a great impact on the language.

Keywords: language, parole, parole death, Turkish, Turkey Turkish.

Giriş

İnsan, tüm hayvanlara ve dünyaya egemen durumdadır. Bunun en temel iki nedeni, insanın toplum içinde yaşaması ve beynidir. Bu, insan denilen olguya hem bireysel hem de toplumsal açıdan bakılmasını gerektirir. İnsan tek başına değil gruplar hâlinde yaşayan bir varlıktır. Bu birliktelik sayesinde insan, fiziksel olarak kendisinden güçlü hayvanlara bile egemen olmuştur. Üstelik bu hayvanlardan gelebilecek tehlikelere karşı koymakla kalmamış, aynı zamanda beyni sayesinde geliştirdiği araç gereçlerle bu hayvanları avlayabilmiştir.

İnsan beyninin anatomisi ve işleyişi onun bazı temel beceriler geliştirmesini sağlamıştır. Bir insan, uzay gemisi üretebilir, bu gemiyi kullanabilir ve onu başka insanlara da tanıtabilir. Buna imkân veren ise beynidir. Beyni sayesinde soyutlama yapabilir, kavram oluşturabilir ve olgular arasında neden-sonuç ilişkisi kurabilir. İnsanın bugünkü egemen duruma gelmesindeki temel neden olan bu beceriler aslında insanın dil ve iletişim yeteneğine bağlıdır.

Dil, bir anda düşünemeyeceğimiz kadar çok yönlü, değişik açılardan bakınca başka başka nitelikleri beliren, kimi sırları bugün de çözülemeyen büyüğü bir varlıktır. Ayrıca dil, her yönüyle bir ulusun kültürünün de aynasıdır; insanın ve uygarlığın en önemli belirtisi ve aracı dildir (Aksan 2009a: 11).

Dil yalnızca isteklerimizin, düşünce ve duygularımızın aktarılmasına yaramaz. O aynı zamanda zihnin çalışmasıyla yeni kavramlar oluşturmakta ve yaşamımızı çeşitli yönleriyle söze dönüştürmemizi sağlamaktadır.

Söz

Söz, dilin bireysel yanısıdır. Toplumsal olan dilin kişi tarafından gerçekleştirilmesi, özel kullanılışıdır. Sözün anlaşılabilmesi ve bütün sonuçlarını verebilmesi için dil, dilin yerleşebilmesi için de söz zorunludur. Tarihsel açıdan söz olgusu her zaman daha önce ortaya çıkar. Bir kavramla bir söz imgesi önce bir söz eyleminde birleşecekler ki birbirlerine bağlanabilsinler. Öte yandan temel dil başkalarının konuşmaları duyularak öğrenilir. Ancak sayısız denemelerden sonra ana dili insan beynine yerleşir. Dilin evrimini sağlayan sözdür. Söz dilsel alışkanlıkları değiştiren, başkalarını duyarak edinilen izlenimlerdir. Görüldüğü gibi, dille söz arasında karşılıklı bağımlılık vardır. Dil sözün hem aracı hem de ürünüdür. Ama bütün bunlar ikisinin de birbirinden kesinlikle ayrı şeyler olduğu gerçeğini değiştirmez (Saussure 1976: 40).

Sözün yaptığı ile kendisinden ibaret olduğu seslemenin yaptığı tamamen farklıdır. Tek parçalı bir seslemeden ibaret sözler vardır. Bir defalık ve belirli bir durumla ilgilidirler. Daha doğrusu o durumun vazgeçilmez parçalarıdır ve onun dışında söz olarak var değildirler. Söz seslemeye bağlı bir imgedir. Fakat seslemeden daha fazla bir şey, bir durumda etkide bulunan güçtür. Sözü söz yapan tondur. Sesleme ise ad değerini farklı söz tonlarında muhafaza eder. *Tamam?* ve *Tamam* sözleri farklı cinstendir. Biri soru diğeri haberdur. Fakat *Tamam* seslemesi her iki seferde farklı durumlardaki aynı hattı kasteder. Tek bir sözden bağımsız olarak, her durumun belirli hatlarına bağlanabilen böyle seslemeye *kelime* denir. Söz ve kelime aynı seslemenin yaptığı iki farklı iştir. Bu ikisi birbirinden ayrılamaz ve konuşmanın olabilmesi için ikisi de gereklidir (Porzig 2011: 80-81).

Verilen *Tamam* örneğinden yola çıkarak şunları söylemek mümkündür: *Tamam* bir kelimedir. Bu kelime söylenişine yani seslenişine göre ise iki farklı anlam teşkil etmektedir. Bu iki farklı anlam ise sözü oluşturur. Sözler bir tek kelimedenden oluşacağı

gibi birden fazla kelimelerden de oluşabilir. Bu durumda söz belirli bir göreve sahip olmalı, konuşucu belirli bir amaçla belirli bir şey söylemeli ve karşısındaki de onu anlamalıdır. Bu nedenle birden fazla kelimedenden oluşan söz, bir şey ifade eden bir birim hâlinde birleşmelidir.

Söz Ölümü

Bir toplumun geçirdiği bütün kültür değişimleri dilde yankısını bulmaktadır. Türklerin Uygurlar döneminde Budizm ve Manihaizm'i benimsemeleri, inançlarıyla birlikte bu dillerin kavramlarının, terimlerinin, birçok anlatım biçimlerinin Türkçeye girmesine yol açmıştır. İslam dininin 10. yüzyılda Türklerce benimsenmesinden başlayarak bu yeni dinin kavramlarının, çoğunlukla Arapçalarıyla kimi zaman Farsçalarıyla kimi zaman da Türkçe kelimelerle karşılanarak dile alındığı görülmektedir (Aksan 2015b: 22).

Söz ölümü, her dilin söz varlığını oluşturan sözcük veya sözlerden bir kısmının zamanla, dil içi ve dil dışı çeşitli etkenlerle unutulup kaybolmasıdır. Söz ölümünün temel nedeni, sözcüğün gösterdiği nesnenin, toplumun ve bireyin yaşamında artık yerinin kalmaması, tanınmaz olmasıdır. Her toplumda kimi araç ve gereçlerin, giysilerin, sanların, yönetime ilişkin kavramların, geleneklerin unutulması, Bu kavramları karşılayan sözcüklerin yitirilmesine yol açmıştır (Aksan 2009c: 22-23).

Dilin kültürle olan bu ilişkisi bir başka hususu da beraberinde getirmektedir. Bu da toplumdaki kültür değişimlerine paralel olarak o topluma ait dilin de değişmesidir. Tabii ki değişen, dilin tam olarak kendisi değil, söz varlığıdır. Dillerin değişmesi doğal bir olaydır. Bir milletin farklı dönemlerindeki söz varlığının birbirine eşit olması pek mümkün değildir. Bunun nedeni, dillerin, içinde yaşadığı toplumun sosyal hayatı ve yaşayış tarzına göre şekillenmiş olmasıdır. Toplumdaki değişmeler dili, dildeki değişmeler de toplumun hayatını etkiler.

Kelimeleri birer canlı varlık olarak kabul edersek, onların meydana gelişlerini doğumu, dilde kullanılışlarını yaşamı, yavaş yavaş unutulup kullanılmaz hâle gelmelerini ise ölümü olarak düşünmek mümkündür. Herhangi bir dilin tarihî sözlüğüne bakıldığında sözlükte yer alan kelimelerin bir kısmının bugün kullanılmadığı görülür. Dolayısıyla kelimelerin hayatından söz etmek ne kadar doğalsa ölümlerinden söz etmek de o kadar doğaldır (Aksan 2004: 90).

Söz Ölümü Türleri

Söz ölümünün üç türü vardır. Bunlar:

1. Saklantı Kelimeler,
2. Yabancılaşan Kelimeler,
3. Tamamen Kaybolan Kelimeler.

1. Saklantı Kelimeler

Türkoloji literatüründe söz saklantısı olan ögelerin adlandırılmasıyla ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda söz konusu ögeler arkaik veya eskicil olarak adlandırılmıştır. Arkaizm veya arkaik terimleri dil için değil, sanat eserleri için kullanılan terimlerdir. Eskicil terimi de dildeki bu kullanımları karşılamamaktadır çünkü günümüz Türkçesinde kullanılan pek çok söz (el, tuz, biz, ölmek...) bütün tarihî lehçelerden beri bilinmektedir. Bu kelimeler de eski kelimelerdir. Bunları Köktürkçeye göre yeni Eski Oğuz Türkçesine göre eski diye değerlendirmek mümkün değildir (Akar 2018b: 27).

Bu tür kelimeler dilde tek başlarına anlamları olmayan belli bölge, ağız veya kavram alanlarında saklanmış kelimelerdir.

1.1. Kelime Kök veya Gövdesindeki Saklantı Kelimeler

Bu tür kelimeler, bir kelimenin kök veya gövdesinde saklanan ve kendi başlarına kullanıldıklarında o dönemin dil konuşurları için anlamları olmayan kelimelerdir. Türkiye Türkçesinde kelime kök veya gövdesinde yaşayan saklantı kelimelerden bazıları şunlardır:

oñ “sağ, iyi durumda” > onar-, onarım

õg “anne” > öksüz

al “hile, tuzak” > aldat-, aldan-

berk “sağlam, sert, katı” > bekle-, pek, bekçi

bar- “varmak, ulaşmak” > barış, barışmak

arı “temiz” > arın-, arıt-, arıtma

tüke- “bitmek” > tüket-, tüken-

ün “ses” > ünlü, ünsüz

ayt- “söylemek” > atış- (< *ayt-ış-*)

uğur “yol” > uğurla-, bir kimsenin uğruna

ut “ar, edep” > utan-, utanç, uyluk kemiği

1.2. Kalıp Sözlerdeki Saklantı Kelimeler

Bu tür saklantılar, dilde tek başlarına kullanılmadıkları hâlde atasözü, deyim, ilişki sözleri, tekerlemeler, ikilemeler ve birleşik sözler gibi kalıplaşmış söz birliklerinde varlıklarını sürdüren kelimelerdir. Gülcan Çolak bu tür kelimeleri *fosil kelimeler* şeklinde adlandırmaktadır. *Fosil*, bir zamanlar kullanılmış olup da günümüzde artık bilinmeyen, çeşitli sebeplerle artık kullanılmayan, bazı kelime gruplarına sıkıştıkları için varlıklarını devam ettirebilen eski sözlük birimleridir (2017: 13).

Bu tipteki saklantıların meydana gelmesinde başlıca iki etken rol oynamıştır. Birincisi, Türkçe kökenli ya da başka dilden alıntı kelimenin çeşitli nedenlerle kullanımdan düşmesi ve içinde yer aldığı kalıplaşmış söz birliğinin yaygınlaşp hayatta kalmaya devam etmesidir. İkincisi ise kelimenin ağızlarda yaşayan bir kelime olması ve sadece kalıplaşmış söz birlikleri sayesinde standart dilde varlık gösterebilmesidir.

alavere (<*al-a ver-e*) “Bir şeyin elden ele geçmesi”

Alavere dalavere: hile, yalan, aldatma

apar- (< *alıp bar-*) “Alıp götürmek, gizlice almak”

apar topar: Aceleyle bir yerden gitmek.

argın (<*ar-gın*) “zayıf, güçten düşmüş”

yorgun *argın*: çok yorulmuş, gücü kalmamış

bark “ev, mülk, çadır, yurt”

ev *bark*: ev mülk

sabuk (<*sap-ık*) “sapmış, doğru yoldan ayrılmış”

abuk *sabuk* “saçma sapan”

börk “genellikle hayvan postundan yapılan başlık” (TS, *börk* maddesi, s. 315)

Baş yarılır *börk* içinde kalır, kol kırılır yen içinde.

esrik (<*esgürük*) “sarhoş”

Esrik devenin çulu eğri gerek.

kar- “yaşlanmak, kocamak, ihtiyarlamak”

Türk *karır*, kılıcı *karımaz*.

2. Yabancılaşan Kelimeler

Bir dilin temel sözvarlığını oluşturan ögeler sözcük ölümüne en az uğrayan kelimelerdir. Bununla birlikte, Türkçe gibi yabancı dillerin güçlü etkisinde kalmış dillerde, çekirdek sözcüklerde de yabancılarının tercih edilmesi nedeniyle unutulma ve sözcük ölümlerine rastlanmaktadır. Hatta kimi yazar ve aydınlarca yabancı

karşılıklarının yeğlenmesi sonucunda Osmanlı Türkçesinde bu oran daha yüksektir (Aksan 2009c: 24).

Türkçe bir kelimenin bir başka dile geçip ve o dilin ses ve şekil kalıplarına girerek geri Türkçeye geçtiği örneklere de rastlanmaktadır. Türkiye Türkçesinde yabancılaşan kelimelerden bazıları şunlardır:

Eski Türkçede kullanılan *us* ve *ög* kelimelerinin yerini, bugün Türkiye Türkçesinde Arapça kökenli *akıl* kelimesi almıştır.

İlgün kelimesi yerini Arapça kökenli *serap* kelimesine bırakmıştır.

Bugün kalıntılarına da rastladığımız *od* kelimesi de Farsça *ateş* kelimesi karşısında direnememiştir.

“Günah” anlamındaki *yazuk* da yerini Farsça kökenli *günah* kelimesine bırakmıştır.

Hastalık kavramı için Eski Türkçede *ig*, *kem*, *sayın* kelimeleri kullanılmaktaydı. *Ot* ve *em* kelimeleri de tarihî metinlerde “ilaç” anlamında kullanılmıştır.

Bugün Farsça kökenli *düşman* kelimesi yerine Eski Türkçe metinlerde *yagı* kelimesi kullanılmaktaydı.

Türkçeye Fransızcadan geçen *bergamot* kelimesi Türkçe *bey armudu* tamlamasıdır. Bu tamlama İtalyan kent adı Bergamo’ya benzetilmiş ve bergamotta şeklini almıştır. Daha sonra ise Fransızcaya buşekliyle geçmiş ve yeniden Türkçeye dönmüştür.

Yanıt kelimesi de yerini Arapça kökenli *cevap* kelimesine bırakmıştır.

Arapçasının tercih edildiği bir diğer kelimeler de *sü* ve *çeri* kelimeleridir. Bu kelimelerin yerine bugün Arapça *asker* kelimesi kullanılmaktadır.

Yabancı kelimeler bir süre Türkçeleriyle beraber yaşamış, hatta bunlardan bazıları ikileme şeklinde birlikte kullanılmışlardır. Türkçe kökenli bu kelimelerin unutulmasında dinî, edebî ve sosyokültürel değişimler etkili olmuştur. Doğan Aksan’a göre asıl önemli sebep kelimenin alındığı dile olan hoşgörü ve hayranlıktır (2004: 97).

3. Tamamen Kaybolan Kelimeler

Bu tür kelimeler, kavramın nesnel dünyasından tamamen yok olması sonucunda dilde de yok olan kelimelerdir. Bu türde, sözcükler yan anlam kazanmaz, başka bir kelimeyle karşılanmaz veya herhangi bir sözde saklı kalmazlar. Dilde varlıklarını bir süre devam ettirirler ve sonunda kaybolurlar. Türkiye Türkçesinin en kapsamlı tarihi

sözlüklerinden olan *Tarama Sözlüğü*'nde bununla ilgili pek çok örneğe rastlanmaktadır.

13-20. yüzyıllar arasında meydana gelen çeşitli sosyal, kültürel, ekonomik ve askerî gelişme ve değişimler dil üzerinde oldukça etkiler göstermiştir (Akar 2018a: 19-20). Türkiye Türkçesinde tamamen kaybolan kelimelerden bazıları şunlardır:

Bagurdak: Beşik bağı.

Balcak: Kılıç sapı.

Beñ: hayvanları avlamak için tuzağa konulan yem.

Besirek: Tüylü ve besili erkek deve.

Borlak, boztrak: Sürülmemiş tarla.

Bozdoğan, bozdağan: Demir topuz.

Buğur: Erkek deve, iki hörgüçlü deve.

Bukagu: Hayvanın ayağına vurulan köstek.

Burunduruk: Deveyi idare etmek için burnuna takılan halka.

Selmen: Bez dokunulurken üzerine serildiği ağaç.

Sis: Atın tüylerindeki küçük alaca benekler.

Yağrık: Üzerinde et ve odun gibi şeyler parçalanan kütük.

Yal: Köpeğe verilen yiyecek.

Yapık: Eyerde üzerine oturtulacak, beşikte içine yatılacak yer.

Yarak: Silah, teçhizat.

Yarçu: Dedikodu.

Sonuç

Kelimeler de canlı varlıklar gibi doğar, yaşar ve ölürler. Toplumdaki değişimlere paralel olarak yerlerine yenilerinin gelmesi veya tamamen unutulmaları sebebiyle kelime ölümleri meydana gelir. Türkçedeki söz ölümü olayını üç başlık altında incelemek mümkündür. Bunlar: 1. Saklantı Kelimeler, 2. Yabancılaşan Kelimeler, 3. Tamamen Kaybolan Kelimeler'dir. Dinî, siyasi, coğrafi ve tarihî pek çok sebepten dolayı saklanan veya yok olan kelimelerin sayısı yukarıda verilen örneklerden ibaret değildir. Bu şekilde sayısız kelime ve söz bulunmaktadır. Bu kelimelerin tespit edilmesi dil konuşurlarının sosyolojik, psikolojik ve tarihî gelişimlerinin anlaşılabilmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Kaynaklar

- Akar, Ali (2018a), “Bir Söz Ölümü Türü: Kavram Alanı Boşalması”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, 4-6 Ekim 2018, Nevşehir, s. 15-21.
- _____ (2018b), “Eski Türkçeden Oğuzcaya Saklantılar”, *Köktürk Yazısının Okunuşunun 125. Yılında Orhun’dan Anadolu’ya Uluslararası Türkoloji Sempozyumu Bildiriler Kitabı Birinci Cilt*, 1-7 Haziran 2018, Ulanbator Moğolistan, s. 25-31.
- Aksan, Doğan (1961), “Anlam Alışverişi Olayları ve Türkçe”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, s. 207-274.
- _____ (2004), *Dilbilim Ve Türkçe Yazıları*, İstanbul: Multilingual.
- _____ Doğan (2009a), *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim I. Cilt*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- _____ (2009b), *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim II. Cilt*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- _____ (2009c), *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim III. Cilt*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- _____ (2013), *Türkçenin Gücü*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- _____ (2014a), *Anadilimizin Söz Denizinde*, İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- _____ (2015a), *Türkçenin Sözcükleri*, Ankara: Bilgi Yayınları.
- _____ (2015b), *Türkiye Türkçesinin Dünü Bugünü Yarını*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Aksoy, Ömer Asım ve Cem Dilçin (2009), *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Çelik, Hülya (2005), *Kelimelerin Ölümü Olayı (XIII.-XX. Yüzyıl Anadolu Türkçesi Örneği)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale, Kırıkkale Üniversitesi.
- Çolak, Gülcan (2017), *Türkçede Fosil Kelimeler*, İstanbul: Bilge Kültür-Sanat.
- Maden, Sedat ve Recep Demir (2017), “Atasözlerindeki Eskicil (Arkaik) Unsurlar”, *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 5(2), s. 189-200.
- Memmedov, Yunus (1994), “Kelimelerin Leksik ve Semantik Gelişmesi”, çev. Sebahattin Çağın, *Türk Dili*, S. 509, s. 350-359.
- Porzig, Wolter (2011), *Dil Denen Mucize*, çev. Vural Ülkü, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Saussure, Ferdinand (1976), *Genel Dilbilim Dersleri I*, çev. Berke Vardar, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.



bitig

**MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

bitig

**MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities**

Sorumlu Yazar

Corresponding Author

Gökhan GÜLER

Adres: Boğaziçi Üniversitesi

e-posta:

gokhan.guler@boun.edu.tr



0000-0002-3713-856X

Gönderim Tarihi / Received

15.04.2021

Kabul Tarihi / Accepted

10.06.2021

Atıf / Citation

Güler, Gökhan (2021), "Sâlim Tezkiresinde Estetik Şiir Yorumları", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 35-52.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Research Article

Sâlim Tezkiresi'nde Estetik Şiir Yorumları

Poetry Reviews in *Sâlim's Tezkirah*

Öz

Tezkire türü, klasik Türk edebiyatında oldukça ilgi çekmiş ve Doğu Türkçesinde doğup esas gelişimini Anadolu topraklarında gerçekleştirmiş bir edebî üründür. Anadolu sahasında ilk kez Sehi Bey tarafından 1538 yılında yazılmıştır. Bundan sonra sayıları değişmekle beraber, Anadolu'da 20. yüzyıla kadar tezkireler yazılmaya devam etmiştir. 17. yüzyılda antolojik bir mahiyete bürünüp sadece şiir örnekleri barındırmaya başlayan bu tür, 16. ve 18. yüzyıllarda biyografiyi de ön planda tutmuştur. Osmanlı Devleti'nin yüzünü Batı'ya dönmesiyle başlayan epistemolojik değişim süreci, edebî sahaya da yansımış ve 19. ve 20. yüzyıllarda yazılmış olan tezkireler daha Avrupalı ve daha modern özellikler kazanmıştır.

Şuara tezkirelerin edebiyatımız için iki temel öneme sahip oldukları söylenebilir: İlk olarak, çok bilinen ve sevilen şairler dışında kalan daha az bilinen şairlerin biyografileri ve şiirleri günümüz araştırmacılarına sunulur. İkinci olarak ise, tezkirelerdeki şiir seçimi bize oluşturuldukları dönemin şiir zevklerine dair bir fikir verir. Tezkireyi terkip eden kişinin şahsi şiir zevkinin yanında, yaşadığı yıllardaki halkın şiir zevkine hitap eden şiirlerin seçilip esere alındıklarını varsayabiliriz. Buna ek olarak, bazı tezkire yazarları şair biyografilerinin yanında sadece şiir örnekleri vermekle yetinmez. Örneğin Sehi Bey (1471-1548), Latifi (1491-1582) ve Rıza (?-1671) gibi kimi yazarlar şiir örneklerinin yanında şairleri ve şiirlerini yorumlama ve eleştirme çalışmasına da girmiştir. Bu açıdan, bu çalışmanın amacı 18. yüzyılda yaşamış olan Sâlim'in *Tezkire-i Şu'arâ* adlı eserinde kendine göre yaptığı şiir yorumlarını, iyi şiir-kötü şiir ayrımını ve bir şiiri iyi kılan ve kılmayan ölçütlerini görebilmektir.

Batılı anlamda bir *poetika*sı olmayan klasik Türk şiirinin "makul, iyi, güzel, başarılı" örneklerinin ölçütlerini Sâlim'in ve diğer yazarların tezkirelerini daha çok inceleyerek öğrenebileceğiz.

Anahtar Sözcükler: biyografi, Sâlim, şiir yorumları, tezkire, Tezkire-i Şu'arâ.

Abstract

Tezkirah, biographical texts of poets, has been a popular genre in Classical Turkish literature. It has the origins in Eastern Turkish literary, which improved and changed in Anatolian literary following centuries. Sehi Bey composed the first ever known tezkirah in Anatolia in 1538. After that, many tezkirahs have been composed by difference till 20th century. The tezkirahs of the 16th and 18th centuries mostly focused on the biographies of poets whereas the 17th century ones are like anthological works in general. The epistemological alteration of Ottoman Empire (by facing into the Western world) led some changes in art and cultural world, too, and the tezkirahs of 19th and 20th centuries have been “Westernized” and modern as a result of this.

Poets’ tezkirahs can be said to have two main significances for Turkish literature history. Firstly, some less-known poets (besides the most popular ones) are presented to today’s literary researchers. Secondly, the selection of poems to these tezkirahs gives us some ideas about the literary pleasure of the ages those were composed. We can assume that popular poetries loved by public were selected for tezkirahs additionally to the composers’ favorite poetries. However, some tezkirah composers preferred an extra content apart from biographies and poetry selections. For instance, some composers like Sehi Bey (1471-1548), Latifi (1491-1582) and Rıza (?-1671) tried to review and criticize the poetries those they selected. From this standpoint, this paper aims to detect how Sâlim (an 18th century’s man of letters) defined good/bad poetry and what are his basic criteria rendering poetry as good/bad in his work *Tezkire-i Şuara (Poets’ Tezkirah)*.

Classical Turkish poetry didn’t have a *poetica* in Western sense and defining “reasonable, good, beautiful, successful” poetry (in Turkish literature) will be more possible by examining Sâlim’s and other composers’ tezkirahs.

Keywords: biography, Sâlim, poetry reviews, tezkirah, *Poets’ Tezkirah*

Giriş

Tezkire, Klasik Türk edebiyatı içinde oldukça ilgi çekmiş ve Doğu Türkçesinde doğup esas gelişimini Anadolu topraklarında gerçekleştirmiş bir türdür. Bu kelime Arapça “sözünü etme, ismini anma, hatırlamak” anlamlarına gelen “*zıkr*” kelimesinden türemiştir. Kendi sözlük anlamı olarak da tezkirenin “küçük hatırlatma notu, pusula / resmî makamlar arası yapılan kısa yazışma yazıları / belli bir konuya dair yazılan kitapçık / bazı meslek sahipleri için yazılan, o şahsın şahsi ve mesleki durumu hakkında bilgi” gibi çeşitli kullanımları vardır.

İslam tarihçiliği Hz. Muhammed’in hayat hikâyelerini yazarak oluşmuş bir türdür. “Siyer” adı verilen bu tür zaman içinde çok daha genişleyerek çeşitli devlet büyükleri ve/ya meslek erbaplarının hayatlarını işleyen türlere evrilmiştir. İşte tezkire türü bu şekilde doğmuştur. Türkçe edebiyattaki ilk örneği Ali Şîr Nevâî’ye ait olan *Mecalisü’n-Nefais* (1491) olup Anadolu sahasında ilk kez Sehi Bey tarafından 1538 yılında yazılmıştır. (*Heşt Behişt*). Bundan sonra sayıları değişmekle beraber, Anadolu’da 20. yüzyıla kadar tezkireler yazılmaya devam etmiştir. Bu süreç içinde 38 adet tezkire yazıldığı tespit edilmiştir. 17. yüzyılda antolojik bir mahiyete bürünüp sadece şiir örnekleri barındırmaya başlayan bu tür, 16. ve 18. yüzyıllarda biyografiyi de ön

planda tutmuştur. Osmanlı Devleti'nin yüzünü Batı'ya dönmesiyle başlayan epistemolojik süreç edebî sahaya da yansımış ve 19. ve 20. yüzyıllarda yazılmış olan tezkireler daha Avrupai özellikler kazanmıştır.

Bazı tezkire yazarları şair biyografilerinin yanında sadece şiir örnekleri vermekle yetinmez. Sehi Bey gibi Latifi gibi Rıza gibi kimi yazarlar, bir de şairleri ve şiirlerini yorumlama ve eleştirme çabasına da girmiştir. Bu açıdan bu yazının yazılma amacı da Sâlim'in *Tezkire-i Şuara* adlı eserinde Sâlim'in kendince yaptığı şiir yorumlarını, iyi şiir-kötü şiir ayrımını ve bir şiiri iyi ve kötü kılan ölçütlerini görebilmektir. Bu işlem yapılırken Adnan İnce'nin yaptığı yüksek lisans çalışması esas alınacaktır (1977).¹

Sâlim (1688-1743)

Sâlim İstanbul'da doğdu. Asıl adı, Mehmet Emin'dir. Babası, Şeyhülislam Mirza Mustafa Efendi'dir ve bu yüzden Mirzazade adıyla daha çok tanınır. İstanbul'un çeşitli medreselerinde müderrislik ve Selanik, Serez ve İstanbul gibi şehirlerde kadılık yaptı. Şeyhülislam olan babası görevden alınca birlikte Trabzon'a sürüldüler. Burada bir süre herhangi bir ilmi çalışmada bulunmadı.

Sâlim, 1722 yılında tezkiresini tamamlayarak devrin sadrazamı Damat İbrahim Paşa'ya takdim ettikten sonra İstanbul kadılığına tekrar atandıysa da bir süre sonra azledildi. *Aynî Tarihi*'ni tercüme edecek gruba seçildi. Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleri görevinden sonra emekliye ayrıldı, İstanbul'da vefat etti. Mezarı Şehzadebaşı'nda, babasının mezarının yanındadır.

Devrinde babasının makam, mevki sahibi olmasının yanı sıra yaradılışının da etkisiyle hiç kimseyi beğenmeyen gururlu, kibirli bir kişi olarak tanınan Sâlim, özellikle ilmiye sınıfından olmayanları daima küçümsemiştir. "Sâlim'in atandığı görevlerde uzun süre çalışmamasının sebeplerinden biri bu olarak görülür" (Kılıç 2012: 89).

Eserleri: *Tezkire-i Şu'arâ*, *Aynî'nin 'İkdü'l-Cumân fî Târîhi Ehli'z-Zamân* Tercümesi.

Tezkire-i Şu'arâ

Trabzon'dan İstanbul'a döndüğü zaman Sâlim, Safâî'nin bir tezkire yazmakla meşgul olduğunu öğrenir ve daha evvel başlayıp yarım bıraktığı tezkire çalışmasını

¹ Bundan sonra bu eserden yapılacak olan tüm alıntılar sadece parantez içinde sayfa numarasıyla belirtilecektir.

tamamlamaya karar verir. Safâyî ile arasında gizli veya açık bir mücadele olduğu aşikârdır çünkü tezkiresinin dilini Safâyî'ninki gibi basit tutmamaya çalışmıştır. Sâlim, eserine hamdele ve salveyle başladıktan sonra devrin sultanı, sadrazamı ve şeyhülislamı için söylenmiş övgü dolu kasidelere yer vermiştir. Miladi 1688 yılını başlangıç tarihi olarak belirleyerek 428 şairin biyografilerini, kısa maceralarını, ilginç anekdotlarını anlatarak şiirlerinden az ya da çok örnekler vermiştir. Şair seçimini genel olarak kendisi gibi ilmiye sınıfından ve hattat mesleği erbaplarından yaptığını görebilmekteyiz. Üstelik bu sınıftaki şairlerin biyografilerinin diğerlerinden daha uzun tutulduğu da bir gerçektir. Ayrıca yine bu şairlerin aşırıya kaçan bir derecede övüldüğü de söylenebilir.

İnşa üslubuna yakın bir dille yazılmış olması eserin anlaşılmasında kimi zorluklar meydana getirir. Hatta bazı şairlerin bilgileri uzun tamlamalar, süslü benzetmeler, zincirleme seciler arasında kaybolmaktadır. Yine de Sâlim'in tezkiresinin genelinde şiire dair yorumlarını uzun tutmuş olması bize onun eserini bir de şiir eleştirisi ve yorumu açısından inceleme şansı vermiştir. Aşağıda genel başlıklar hâlinde Sâlim'in yaptığı şiir yorumlarından örnekler sıralanmıştır. Bu sıralamalar yapılırken sadece "hoş, hûb, ra'c nâ, laîf, âb-dâr" gibi kelimelerin geçtiği yerler taranmamıştır. Bu yazının ana amacı Sâlim'in bir şiiri ya da şairi yorumlarken bu kelimeleri neden kullandığını, nasıl bir şiiri beğendiğini, hangi şiirin neden güzel olmadığını anlamaktır. *Edebîlik* gibi bugün bile tam olarak ne olduğu tartışmaları süren bir alanda 18. yüzyılda yaşamış olan birisinin bazen benzetmeler yoluyla (yemek, şeker, kumaş vb.) bazen de direkt içerik eleştirisinde bulunarak (mazmun, yenilik, söyleyiş güzelliği vb.) tanımlamaya çalıştığı "iyi şiiri" anlamaya çalışacağız.

Bunun yanında Sâlim'in bir şiir hakkında yaptığı tespitler de bu yazının dışında tutulmuştur. Yani, aşağıdaki örnekte olduğu gibi bir şairin bir şiirinin birkaç özelliğini söyleyip iyi-kötü bir yorumda bulunmamışsa bunlar da nasıl bir yorumun ürünü olduğu anlaşılmadığı için çalışmaya dâhil edilmemiştir:

Sezâyî: "Eşnâ-yı şahv u ferâğda kavvâl bi'l-ḥaḥḳ olan lisân-ı gayb-âşinâları ba'zî güftâr-ı taşavvuf-şi'âr ile suḥan-senc-i belâğat ve 'âlem-i ma'nâda ḥaşb-i hâl-i maḳâlleri ile fi'l-cümle naḳl u ḥikâyet iderler idi."(s. 369)

Bu bilgiler ışığında şimdi Sâlim'in tezkiresinde geçen şiir yorumlarını şu genel başlıklar hâlinde ele alalım:

Genel İfadeler

Öncelikle Sâlim'in tezkiresinde geçen genel bağlamdaki şiir yorumlarını ele alalım. Diğer birçok tezkire örneğinde olduğu gibi bazı şiir yorumları genel geçer ifadelerle geçiştirilmiştir. "İyi şiir, hoş şiir, kötüden hallice, fena değil" şekilde özetlenebilecek bir iki sözle geçiştirilen şiir ve şair yorumları oldukça çoktur. Özellikle "âbdâr, belâgat-şî'âr, bî-hemtâ, bî-naẓîr, dil-ârâ, lâîf, nâzik, nevâdir, ra' nâ,sihr-âşâr, zîbâ" gibi kelimeler fazlasıyla kullanılmıştır. Bu kelimeler temelde olumlu anlamlar taşısa da kullanımlarının üstünkörü olduğu aşikârdır çünkü devamlarında genellikle bu sözcükleri destekleyecek yorumların pek olmadığını görmekteyiz. Durum böyle olunca da Sâlim'in olumsuz bir şey söylememek ama o şaire dair bir yargıda bulunmak isteğinden dolayı böylesi genelgeçer olumlu kelimeleri tercih ettiği düşünülebilir. Üstelik aşağıdaki örneklerden takip edebileceğimiz üzere Sâlim, *güzel* bulup tezkiresine aldığı şiir örneklerini neden güzel bulduğunu belirtmemiştir. Bu da yine neden bazı şiir yorumlarını genel ifadelerle geçiştirecek kelimeler kullandığını açıklar niteliktedir. İçinde genel anlamlı olumlu ifadeler geçen bütün şairleri aşağıda sıralamak mümkün olmadığından içlerinden ancak bazıları sıralanmıştır:

İshak Efendi: "Bu ebyât-ı âbdâr..."(s.80)

Es'ad Efendi: "... Ve bir şâ'ir-i sihr-âşâr-ı pür-zerâfetdir kim çîn-i 'anber-sütür-ı eş'âr-ı pür-âb ü tab'-ı güyiyâ bir bahr-i fesâhat ve mevc-â-mevc-ı hürûf-ı güftâr-ı melâhat-şî'ârî kulzüm-i belâgatdir... Eş'ârında halâvet ve güftârında be-gâyet letâfet vardır."(s. 85)

Sürürî:"Şi'r ü inşâya kâdir mecmû'atü'n-nevâdir bir zât-ı celîlü'l-me'âsir idi."(s. 368)

Sa'îd: "... 'Asrımızın pâk-dâmen-i 'işmet olan erbâb-ı ma'rifetlerinden bir bülbül-i gülzâr-ı sühandır ki Fârisî ve Türkî eş'ârda tab'-ı nâziki be-gâyet nâzikâne ve güftâr-ı pâkîzesi bî-bahâne olup şeb ü rûz 'ilm-i şerîfe sa'y u ikdâm eyleyen mehâdîm-i kirâmdandır. Bu güftâr-ışeker-nişâr ol tütî-i âyîne-i hüsn ü cemâlin cümle-i suhan-ı âbdârındandır."(s. 375)

Siyahi:"Bu güne pür-ma'rifet olduğundan kibâr-ı enâmın bi'l-cümle manzûrları olmuş idi...Bir ma'rifetli şâ'ir-i nâzik-güftâr idi."(s. 388)

Şeref: "Bu güftâr-ı zîbâ ol maḥdûm-ı pür-ma'arifin deryâ-yı ma'arifinden nümâyân olan dürer-i bî-hemtâlarındandır."(s. 395)

Şerîf: “... Kaşîde-perdâzîde ve suhan-sâzîde zihn-i zîbâsı bî-bâk ü bî-pervâ bir şâ‘ir-i fenn-âzmâdır.”(s. 399)

Şifâ‘î-i Hâkîm: “... Bunun emşâli nice eşeri olduğundan mâ‘adâ Şifâ‘î maḥlaşî ile eş‘ârî ve ḥaylî şî‘r-i âbdârı var idi.” (s. 404)

Şefîk: “... Anda keşîde-i silk-i sutûr olan güftârî delil ü bürhân olmak erbâb-ı kemâle pûşîde ü nihân degildir. Bu güftâr-ı dil-ârâ ol şâ‘ir-i dikkat-âzmânın zâde-i tab‘-ı ra‘nâlarındandır.” (s. 406)

Şekîb: “... Bu bir iki beyt-i dil-ârâ ol maḥzen-i esrâr-ı ḡaybiyye olan şâ‘ir-i sihr-âşârın tab‘-ı ‘âlem-ârâlarından zâhir ü hüveydâ olan tuḥfe-i seniyye-i bî-hemfâlarındandır.”(s. 407)

Şeyḡü’l-İslâm Şâdık Efendi: “... Elsine-i şelâşede eş‘âr-ı belâḡat-nişârı var idi ki âb-ı hayât-misâl idi... Bu birkaç beyt-i belâḡat-şî‘âr ol şadr-ı kerem-güsterin evâyil-i ḡâlinde terâne-senc-i bezm-i güftâr oldukları âşârdandır.”(s. 427)

Şeyḡ Şadrî: “Ṭaraf-ı şî‘rde tabî‘ati ve reftârî bî-bâkâne ve suhanları hem nâzikâne hem şâ‘irâne idi.”(s. 439)

Şıdkî Kadın: “Bu güftâr ol kebk-i bâḡ-ı eş‘ârın âşâr-ı naḡamât-ı tab‘-ı sihr-âşârlarındandır.”(s. 446) [Ayrıca bu yorumda bir keklik-bahçe hayali kurularak Sıdkî Kadın’ın şairliğinin bir kekliğe benzetilmesi ilgi çekicidir.]

Şalâḡî Kapûdân: “... Buhûr-ı eş‘ârda daḡı keştî-süvâr-ı iktidâr olup levendâne ba‘zî meretebe güftâr ile izḡâr-ı suhan-ı âbdâr eyler idi. Ez-cümle bu güftâr ol merd-i dilîrin âşâr-ı tab‘-ı nâdire-dânlarındandır.”(s. 450) [Burada şîir denizinde bir levent imgesi oluşturulmuştur. Bu yolla “abdar” kelimesine farklı bir anlam derinliği katılmıştır.]

‘Ârif Efendi: “Elsine-i şelâşede a‘lâ-yı fesâhat ve aksâ-yı belâḡat üzere tekellüm-senc olurlar idi. Şî‘r-i şerîfî âb-ı hayât ve inşâ-yı latîfî şoḡbeti gibi nümüne-i kand-i nebât idi.” (s. 461)

Fahrî-i Dîḡer: “Bu güftâr-ı pür-san‘at ḡurde-ḡîr olan tabî‘atlerinin âşâr-ı pür-behcetlerindendir.”(s. 544)

Kebûteri: “Fenn-i suḡanda aşlında mâye-dâr olmaḡla cünbiş ü reftârından ḡaldı ise bir zîbiş-i güftârdan ḡalmayup beyne‘z-zurafâ pür-i‘tibâr bir şâ‘ir-i nâzik-güftârdır.” (s. 611)

Naḡşî: “Anlardan mâ‘adâ lisân-ı mecâz üzere ḡazeliyyâtı ve nice âşârı ve nâzik ü latîf güftârı vardır.”(s. 708)

Vahdî: “Bundan mâ-‘adâ Vahdî maḥlaşî ile sâde vü güşâde eşâ‘ rı ve lisân-ı kâzî-zâdeliyye üzre mey ü mahbûb-ı mecâzîden hâlî güftârı vardır.”(s. 730)

Aşağıdaki örnekte ise Sâlim, Vücudî adındaki bir şairi tanıtırken onun Bozahane tayfasından olmasını tasvip etmez. Osmanlı döneminde Bozahaneler meyhanelerle bir tutulurdu bazen. Özellikle kahve evlerinin kapatılmasından sonra daha çok kişinin uğrak mekânı hâline gelmiştir. İlyaz Bingül, bozahanelere takılan insanların neden toplum tarafından pek tekin görülmediğini şu sözlerle ifade eder:

“... Bozahanelerin kiminde gizlice afyon da içildiği için padişahların emriyle kapatıldığını görüyoruz. Padişahın emrine rağmen bu bozahanelere göz yuman kadılar azledilirdi... Bozahaneler vardır ki buralara devam edenler ve oralardan çıkmayanlar ya Tatarlar ya da halkın aşağılık tabakasından aynı murdarlar olan kimselerdir. Değmede zariflerden kimse o kötü yerlere tenezzül etmez... Çünkü aşağılıkların toplandıkları yerlere rağbet yine halkın aşağı tabakasının oturduğu yerlerde oturup onlarla görüşmek halkın iğrenç aşağılıklarında görülen ve kişiye ziyan getiren bir alışkanlıktır.” (URL-1).

Sâlim, bu yüzden ilk anda Vücudî'nin şiirlerinin de boza kokusundan nasibini aldığını belirtmiştir. Yine de şehirli bir yönünün olması sebebiyle şiirlerine letafet ve marifet bulaştığını ve bunun da onun şiirlerini güzelleştirdiğini ekler. Bu noktadan yola çıkarak “Osmanlı'da bir yüksek zümre edebiyatı ve alçak sınıf edebiyatı ikiliği mevcut muydu?” sorusunu yöneltmekte fayda olsa da Sâlim tezkiresinde bu soruyu açımlayacak ve cevaplayacak kadar bir veri olmadığını eklemek gerekir.

Vücudî: “Kâtı ṭurfa-edâ u‘cûbe-likâ şartınca tiryâkî-i mihrî idi. Fi'l-aşl bozahâne yolundan bed' en eş'âr eylediginden egerçi şî'ri o râyihadan kırtulmamış idi fe-ammâ yine şehriḫliği takrîbiyle isti' dâdı ba'zî kelâmında reh-rev-i râh-ı leṭâfet olup ba'zî güftârında nev'an hâlet-i feyz-i ma'rifet meşhûd-ı erbâb-ı ṭabî' atdir.”(s. 727-728)

Bir başka örnekte ise Sâlim, Belîğ isimli başka bir şairin başından geçen olayları anlatırken onun nasıl da başkalarının oyunlarına geldiğine değinir. Kendi memleketinde istediği gibi *cilalı* bir şair olamayan Belîğ İstanbul'a gelir ve burada bir tutunma çabasına girer. Onunla eğlenmek isteyen kimileri ona yardım etme kisvesi altında manasız, farklı renklere meyilli ve iyilikten uzak *haltlar* yazdırarak onu zor durumlara düşürürler. Sâlim'in bu olayı anlatırken kullandığı kelimelere bakacak olursak güzel olmayan bir şiirin farklı bir rengi olduğu (bunun detayını vermez) ve mana derinliği olmadığını görürüz ki bu da güzel bir şiirin şüphesiz en genel ölçütlerindendir:

Belîğ-i Diğer: “Vilâyetinde eş'ârı perdâhte olunmadığından şehir-i İstanbul'a geldikde ekşeriyya âşârını bıçağcılar içine götürüp taşlağın aldırır ve dest-resîde olduğda bir

şāhibesiz gāzel degil belki bütün bir dīvānı nāmına tebdīl idüp maḥallinden ḳaldırır maḳūlesi olup dā'imā böyle şī'r taşlayup fark-ı elfāza ḳudreti daḫi olmadıḡından şū'arā-yı zamānemiziñ refīḳü'l-ḳalbleri bī-ḳāreye merḫamet idüp ba'z gāzelcikler 'āṭiyye idüp semāḫat iderler idi. Fe-ammā ba'z renge mā'il olan bī-lutf ve bī-ma' nāba'z ḫaltıyyāt yapup ṭumṭurāk-ı elfāz-ı āteşin ve bürüdet-i ma'nā vü zemīn birle bir nice suḫan-ı nādīr-i ber-ā-beri bir şāḫīfeye imlā ve bī-ḳāreye ṭuṭuşdurup der-mendi cayır cayır āteşlere yaḳarlar ve kemīn ü dūrdan faḳīriñ sūziş ü piç ü tābına baḳarlardı.”(s. 191-192)

Bunların yanında, aşağıda verilen örnekte ise Sükunî'nin şiirleri övülürken “hatıraları hareketlendiren, anıları canlandıran” şeklinde dil içi çevirisini yapabileceğimiz bir tabir kullanmıştır (ancak bu ve/ya buna benzer bir tabir, tezkirenin başka kısımlarında görülmemiştir):

Sükunî: “... 'Asrın şū'arāsından bir müteḫarrik-iyādigār olup...” (s. 376)

Bir başka özel benzetme ve yorum da Selim Efendi'nin şiirlerini değerlendirirken yapılmıştır. Sâlim, aşağıda örneği verilen kısımda Selim'in şiirini bir gelin süsleyici olarak tarif etmektedir. Söz ve edebiyat fennindeki yeteneği insanlara âdeta faydalı bir hediye gibi görülür. Ayrıca şiiri o kadar güzeldir ki hem bir gelinin zarafetine sahiptir hem de sözleri bu gelini daha da süsler nitelik taşır. Bu da yine Sâlim'in güzel şiiri somutlama çalışmalarından biridir:

Selīm Efendi: “Ḥuşūşā fenn-i edebıyyātda' Baḫr-i Zehḫār ü Zarrār'nāmıyla müsemmə olan fenn-i naḫvde mecmū'a-i laṭīfī 'āmme-i cihāna nāfi' bir tuḫfe-i yādigārdır. Bu feżâyilden fazla elsine-i şelāşede feşāḫat ve belāḡat üzre zāde-i ṭab'-ı ra'naları olan güftār-ı bī-hem-tāları revnāk-dih-i rüy-ı 'arūs-ı ebkār-ı efkār ve zīnet-baḫş-ı şī'r ü eş'ār ve erbāb-ı ṭibā'-ı selīmeye medār-ı iftiḫārdır. Bu birkaç ebyāt-ı dil-ārā ol fāzıl-ı bī-naẓīrin zāde-i ṭab'-ı semīrleri olan āşār-ı dil-peẓīrdir.”(s. 380-381)

Kumaş – Metal İşçiliği Benzetmeleri

Bu genel niteliklerin dışında Sâlim, kimi yerlerde şiirleri yorumlarken daha özellikli yorum ve benzetmelere başvurmuştur. Örneğin aşağıdaki kısımlarda da görüleceği üzere şiirle şair arasında bir kumaş-terzi ikili benzerliğini kurmuştur.

İlk örnekte Sırrı isimli bir şairi anlatan Sâlim, onun üslubunu renkli bir kumaş olarak hayal eder. Mizahi tarafı Nasrettin Hoca'yı anımsatan Sırrı'nın üslubu bir iplik gibi sözün kumaşının en güzel dokuması gibidir. Dokumacılık hayali üzerinden Sâlim, burada şiirin renkli ve düzenli oluşunu övmektedir:

Sırrî: "... Medîne-i Üsküdar'dan olup kumâş-ı reng-â-reng-i ta' bîri dil-pezîr olan şu' arâ-yı bî-nazîrlerdendir... Pençe-i nâzik-benân-ı terbiyesinden nümâyân olan letâyif bir yere cem' u taħrirolunsa H'âce Nasrû'd-dîn'in mezâhikinden elţâf u berter bir mecmû'a-i dil-pezîr ve yârân-ı safâya ceste ceste eylediği rengler târ u pūd-ı beyân u ta' bîr ile nesc-i nesic-i hoş-kumâş-ı takrîre alınsa sebk ü nümâyişi 'âlem-gîr bir letâyif-nâme-i bî-nazîr olurdu."(s. 363)

Aşağıdaki örnekte de yine benzer şekilde Şakir isimli bir şairin İbrahim Paşa'ya sunduğu nazım kumaşından ve belagat ipinden dokunmuş olan parlak kasidesi sonucu aldığı bir mükâfat anlatılmaktadır. Şairin bu şiiri övülürken dolaylı yoldan yine sözün renkliliği ve dokumanın güzelliği de belirtilmiştir:

Şakir: "... Sa'âdetli 'inâyetli İbrâhîm Paşa hâzretlerine bir kaşîde-i ğarrâ virüp kumâş-ı nazmınuñ târ u pūd-ı nesc-i belâġati maġbûl olup tamġâ-zede-i ħüsn-i ħabûl buyurulmaġla bir ħâric medresesiyle çerâġ-efrûhte buyurulup ihyâ olmuşlar idi... Hoş-nüvis tab'ı nefis çerb-zebân bir şâ'ir-i nükte-dândır."(s. 391)

Naima ise kaba hatları düzelten bir fikir tarzisi olarak tarif edilmiştir. Garip ve acayip bir şahsiyet olduğu da vurgulanan Naima'nın şiiri bir elbise gibi ve potada madenleri eritip bir metal eşya gibi oluşturduğu anlatılmaktadır. Sâlim'in onu hem bir söz tarzisi hem de bir belagat zanaatkârı olarak anlattığı kısım:

Na'imâ: "Nev' i şahşına münhaşır bir ġarîb ü 'acîb şâ'ir olup her dem fıkr-i beşîri hayâline tebşîr-i tarîk-ı yesîr u râhat ve kâmet-i bâlâ-yı ħüsn-i zannına hayyât-ı zann ħüsn-i kabâ-dûzu her bâr murâdıncâ kaţ' libâsın taġmîn-i suhûlet eylediginden zu' munca zâti pûte-i ma' rifetin nefsi-kîmyâ-yı câvidânîsi ve maġkeme-i ġayr-ı marziyyü'l-ġükm-i zâhirü'l-ġilâf-ı 'aġâyidin bi-'ayniġi 'aynü'l-ġuzât-ı bî-müdânîsi olup fenn-i edebiyâtta mâhir ve taşavvuf ġâ'ib olsa zu' munca ġicâdına ġâdir geçinüp şol mertebe da' vâ-yı mahâret eylerdi ki..."(s. 705-706)

Benzer şekilde bir anlatım da Resim için yapılmıştır. Resim de söz karalamalarını bir zanaatkâr gibi bir potada eritip kalıba dökerek onu külçe hâline getiren bir şair olarak resmedilmiştir. Bu tip benzetmeler yoluyla Sâlim'in güzel ve iyi bir şiiri anlatmak için başvurduğu somutlama yollarını da görebilmekteyiz:

Resîm: "Nakş-ı sevâd-ı eş'ârda bir merd-i san'at-âzmâ-yı mâhir ve sebike-i hayâl-i bâlini dil-ġ'âhı üzre bir ġâlîba ifrâġ itmede ġâdir bir şâ'ir idi."(s. 309)

Yemek Benzetmeleri

Şiir gibi lezzet ve tat veren bir nesnenin yeme duyusuyla bağdaştırılması kaçınılmazdır. Freudiyen okumaya da son derece müsait olan “oral zevk” olgusu insanların en somut tat ve güzellik algı mekanizmasıdır. Sigmund Freud bebeklerin geçtiği 5 aşamanın ilki olarak oral dönemi sıralar ve hayatımızın geri kalanında da tat alma duyumuzun büyük çoğunlukla bu evrede oluştuğunu belirtir (URL-2). Durum böyle olunca şiirin manevi zevkinin, ağızın ve dilin algıladığı somut zevke benzetilmesi kaçınılmazdır ve günlük konuşmalarımızda bile bunu sıklıkla yaparız. Bu yönüyle Sâlim kimi yerlerde güzel bir şiir ile güzel bir yemek arasında bir bağlantı kurarak yorumlarını sürdürmüştür. Bu hususta en çok kullandığı tat şüphesiz ki şeker tadıdır. “Bal, halâvet, meze, sükker, tâze” gibi kelimeleri oldukça çok kullanmıştır. Aşağıda örnekleri verilen Ahmed Efendi ve Edîb isimli şairlerin şiirleri okuyanın ağızında ve kulağında güzel bir tat bırakır:

Ahmed Efendi: “Helâ-yı Edirne gibi ekşer eş‘ârı halâvetden hâlî ve tâze hayâli bî-meze yübâlî degil idi. Belki cüybâr-ı endîşesi her bâr cüy-yı Meriç mişâl cüş ve tab‘ -ı vâlâsı deyy ü nehâr şevk ü ekdârda nehr-i Tunca gibi hürüş itmekde idi.”(s. 114)

Edîb: “... Enbûbe-i sükker gibi nümâyân ta‘bîr-i lezîz edâsıyla kâm-ı sımâh-ı leb-rîz-i lezzet-beyân olan mîsr-ı belâgatün bebğâ-yı faşîh ta‘bîri kaşr-ı feşâhatîñ esîridir.”(s. 140)

Aşağıdaki örnekte ise Sâlim, Şakir isimli bir şairin şiirinin güzelliğinin, onun hayal terazisindeki ağırlığından ileri geldiğini belirtmiştir. Bunun yanında yine şiirlerini hayal bahçesinin meyveleri olarak tarif etmiştir. Sonuçta iki benzetmede de gördüğümüz üzere iyi ve güzel bir şiirin hayalden beslenmesi gerektiği bilgisi alttan alta verilmiştir. Bu hayaller de sonuç itibarıyla “halâvet-şiar” yani tatlılık vermektedir:

Şakir-i Dîger: “Bu güftâr-ı halâvet-şî‘âr ki terâzû-yı hayâlde tuhaf-ı girân-ı kâdr-i eşmâr-ı cinâna ber-â-berdir. Ol zât-ı nâzik-tabî‘ atin hadîka-i eş‘ârından dükkânçe-i âşârında nümâyân olan mîve-i nihâl-i bâlleri ve mahsûl-i bâğ-ı hayâllerindendir ki teberrüken zîr-i rûz-nâmçe-i hâllerine keşîde ve hâtîme-i evşâf-ı zât-ı fâyıku’l-emşâllerine zebân-ı kalem şâhid-i müdde‘âdan çekîdeolmuşdur.”(s. 394)

Benzer bir şey Sabit’in şiirlerinde de görülmektedir. Yukarıda örneklerini verdiğimiz bir zanaatkâr edasıyla kalıba dökülen şiir sözleri, dinleyenin kulağında yine tatlı bir zevk uyandırır:

Sâbit: “Sûretâ gerçi şî‘ri yesîr görünür ammâ sehl-i mümteni‘ maqûlesi olup reftârına tanzîr be-gâyet ‘asîrdir. Rûz merre isti‘ mâl olunan letâyîfi bir kâlîba ifrâğ ider ki zarûrî âdeme bir zevk ve tekrîr-i kıra‘ât ü teccîd-i istimâ‘ına tâze tâze şevk hâşıl olur.”(s. 207)

Mazmun Kullanımı

“Divan edebiyatı ya da diğer adıyla klasik Türkçe edebiyat demek bir açıdan mazmun edebiyatı demektir.” desek sanırım çok hata yapmış olmayız. Bu sebeple iyi bir gazel veya kaside bu mazmunları en iyi şekilde kullanmış olan gazeldir anlayışı hâkimdir. En genel anlamıyla mazmun, kalıplaşmış ve klişeleşmiş şiir kalıplarıdır. “Gül-bülbül, mum-pervane, Leyla-Mecnun” gibi hazır kalıplar kullanılarak şiirler oluşturulur. Mazmunsuz bir şiir düşünülemez neredeyse. Hep aynı kalıplar kullanılsa da yazılan tüm şiirler birbirinin aynısı olmaz; mesele bu mazmunları en anlamlı, en derin hayali çağrıştıracak ve en ince söylenebilecek şekilde oluşturmaktır. Yoksa güzelliği ve derinliği olmadan, sadece mazmun bombardımanı yapılarak yazılmış bir şiir de pek beğenilmez.

Sâlim'in şiir algısının da bu yönde olduğu görülebilmektedir. Aşağıda bazı örnekleri verilmiş olan şiir eleştirilerinde de Sâlim'in mazmun kullanımına verdiği önemi görebilmekteyiz:

Fezî: “Vâdî-i eş'ârın öyle pek meftûnu degil iken yine haylî pāk ve her bir sözünde güzel mazmûnlar eyler maķûlesinden bir şâ'ir-i hoş-güftârdır...”(s. 572)

Fezâyî: “... Fe-keyfe ki zîmmetlerinden bir vech ile 'irfân me'mûl olmayan ehl-i hirefden hâlâ ki añlardan da böyle rişte-fürûş maķûlesinden bu gûne suhan-sâzlığa iktidâr dîde-i inşâf ile nigerân olunsa nevâdir-i rûzgârdandır. Ma'a-hâzâ yine eş'ârında gerçekden mazmûn-perver ve aķrânına göre bir vâfirinden berterdir.”(s. 552)

Kâmî-i Diğer: “... vâdî-i ķudemâ üzre mazmûn-perver bir şa'ir idi.”(s. 601)

Enîs: “Eş'âr-ı pākleri ğâyet mazmûn ve her lafzı âbdâr idügi mâ' dâ eş'âr-ı pāklerinde ma'nâ-yı taşavvufi i' tibâr olunsa zevķ-âşinâyân-ı hâlet-i irşâda bâ' iş-i izdiyâdî-i hubb u vedâd olur.”(s. 94)

Emîn-i Burûsî: “... Kendi ķâmet-i güftârın bî-çâre dırâz ve mü-miyân-ı dilberân-âsâ derd-mend ba' z bârîk-mazmûna âğuş-ı ta' bîrin bâz eylemişdir.” (s.103)

Kâzım: “Bu güftâr-ı vehebiyyü'l-mazmûn ol dürre-i gerdûnun bu mecelle-i celîlede ğarf-i vâv'da Vâhib mağlaş-ı ile keşîde-i silk-i suţûr olan Sun' u'llâh Efendizâde Vâhib Çelebi ile 'ale'l-iştirâk söyledikleri ğazeldendir.”(s. 605)

Mucîb: “Şi'r-i âbdârının ğâyet edâsı selîs ve mazmûn-ı dil-ârâsı nefîsdir.”(s. 637)[Mazmun övgüsü yapılırken de yine şiir övgüsüyle aynı kelimelerin kullanılması dikkat çekicidir.]

Şiirin mazmun bombardımanına tutulmaması gerektiği Sâlim'in de dikkatini çekmiş olan bir husustur. Ebu'l-Esad isimli bir şairin diğer bazı

şairler gibi sırf mazmun kullanımı için sözü ve kelimeleri bayagiılaştırmadığını belirtir:

Ebu'l-Es'ad: “Ekşer ğazel ü kaşā'idi ma' nā-yı nefsü'l-emrūn perverdesi olup sâ'ir cesür şu'arâ gibi mazmūn diyerek derīde-i perverde-i 'ırz ü vakār ednā mazmūn için irtikāb-ı tekellūf-i güftār eylemezlerdi.”(165)

Söyleyişte Tazelik ve Yenilik

Divan şiirinde genellikle aynı mazmunlar yüzyıllar boyu kullanılmıştır. Buna rağmen yazılan her bir şiir birbirinin aynısı değildir. Bir şairin başka bir şaire yazdığı nazireler bile tanzir edilen şiirden farklılaşır. Bunun en önemli nedeni her şairin kendi has üslubuna sahip olması ve herkesin bu mazmunlara kendince bir yeni kullanım getirmesidir. “Aynı klişeleri sürekli olarak kullanan bir edebiyat kültüründe ne kadar orijinal olunabilir?” sorusuna cevap işte bu söyleyişte yenilik olgusu üzerinden verilebilir. Antolojik mahiyet taşımayan neredeyse tüm tezkirelerde genellikle yeni bir söyleyiş biçimi getiren şairler övülmüştür. Bu övgüler yapılırken de çoğunlukla “benazîr, bikr, nā-dīde,nādir, nevādir, nev, tāze” gibi kelimeler kullanılarak bu yenilikler vurgulanır.

Sâlim, tezkiresinde yenilikçi söyleyişleri övmüştür. Bazen şairin taze bir dili olduğunu söyleyip geçiştirir, bazen de nasıl bir yeniliği olduğuna dair daha detaylı bilgi verir:

Sūzî: “... Tāze-zebān bir şā'ir-i hıram idi. ... güftārı berş-i raḥîkî kadar neş'e-dār bir şā'ir-i letāfet-şi'ār idi.”(s. 384)

Şıdkî: “Bu cerīde-i cedīdeye evsāfi keşīde-i silk-i beyān olan kuvvet-i tabī' atde yegāne-i zamān şā'ir-i tāze-zebān Naḥîfî Efendi'den telemmüz eyleyüp taḥşîl-i dest-māye-i 'irfān eylediklerinden sonra...” (s. 445) [Burada taze-zeban olan Sıdkî değil de hocası Nahifî Efendi'dir aslında. Ama Sâlim Sıdkî'nin hocasından bu tazelik mayasını edindiğini söyler.]

'İlmî-i Dîger: “Tāze-zebān eş'āra pür-ıktidār olduğundan bu mecelle-i celīleye taştîr ḥasb-i ḥālinden bu beyti taḥrîr olındı.” (s. 509)

Faḥrî: “San'at-ı bārîk-i ḥayāl-ender ḥayālden 'ibāret olan tabī' atı faḥrî-pesend ü pür-diḳḳat bir tabī' at ve mıkrās-ı zihn-i ḥadīd-i pür-ma'rifetden bürüz iden tuḥfe-i sīnesi pür-behcet olup mecmū'a-i 'irfānı dest-i nāzik-benānı gibi māl-ā-māl-i sanāyi'-i firāvān olmağla memdūḥ-ı cümle-i cihāniyān bir şā'ir-i tāze-zebān idi. Bu nazm-ı şîrîn şükūfezār-ı gülîstān-ı güftār olan ḥadīka-i āşārlarında nesīm-i zekā ile güşāyiş bulan eş'ārlandıdır.”(s. 544)

Vākıf: “Ḥānedān-ı ma'ārifden zātı ma'mūr bir zāt-ı şerīf ve eş'ārı tāze-zebān-ı yek-edā-yı latīfdir.”(s. 720)

Aşağıdaki kısımda ise Sadi isimli başka bir şair anlatılırken onun yeni söyleyişi oldukça farklı bir biçimde belirtilmiştir. Hint üslubuyla şiirler yazdığı belirtilen Sadi, Feyzi ve Muhteşem gibi şairlerden etkilenmiştir. İçerik-söyleyiş uygunluğu yakalamak isteyen Sâlim, Sadi'nin şiirini anlatırken onun üslubunu yakalamaya çalışmış gibidir çünkü onun şiirlerindeki hayalleri saf bir kandile, zekâsını da muma benzetmiştir. Sebki-Hindî gibi ince hayaller oluşturan bir tarzı anlatırken bu tarza öykünmüş ve Sadi'nin yenilikçi şiirleri için “taze meyve” tabirini kullanmıştır:

Sa‘dî-i Dîger: “...Ve bu mecelle-i celîleye harf-i dâl-ı mühmelede tercemeleri sebkiyleyen nûr-ı dîde-i şu‘arâ merdümek-i çeşm-i bülegâ şâ‘ir-i nâ-dîde-nazîr ü serâmed Dürri Aḥmed Efendi'nin birâder-i ser-ber-â-beridir. [Sadi için değil de burada abisi Dürri Efendi için benzersiz olduğu belirtilmiştir.] ... Bunlar daḥı Dîvân-ı ‘Alî kâtib-i ma‘ârif-râḥibleri zümresinden olup ‘asrımızda eş‘âr-ı belâgat-âsâr ile revnâk-şiken-i şu‘arâ-yı Rûm u ‘Acem ve magbût-ı revân-ı Feyzî-i Hindî vü Muhteşem olup safvet-i kandîl-i hayâllerinden fûrûzân-ı sâḥa-i maḳâl olan şem‘-i sûzân-ı zekâyı bî-hemâllerine billûrîn-sâgar-ı ser-şâr-ı tâb-âver-i bâlleri ile istidlâl olunmak emr-i muḳarrerdir ki neş‘e-i şabûḥiyyü'l-‘ayâr-ı güftâr-ı âbdârı ḥoy-kerde-i sâgar gibi mişḳât-ı ḳalb-i ma‘rifet-perverlerinden tereşşuḥ itdükçe her bir ḳatre-i niḳâṭı ruḥsâr-ı bîkr-i ḥayâle gûyiyâ bir ḥâl ve ol çekîde-i mevzûn-ı üşḳüfte-ḡonca gülşen-geh-i ḥayâle ve mazmûna bir subâbe-i nesîm-mişâl olup reng-i rûyundan ol şükûfenin bûyu ve nümâyişi berg ü berinden o mîve-i ter ḳanḡı bâḡın yâdigârı olduḡu ma‘lûm-ı naḥl-bendân-ı ma‘ârif olup bi'l-külliyecânib ü süyunümâyân olur...” (s. 372)

Ve son olarak Nedim'e bakalım. Sâlim'in tezkiresini oluşturduğu zamanda Nedim halen hayattaydı; yani öldükten sonra daha çok büyüyen namı henüz o kadar da büyük değildi. Buna rağmen daha yaşarken Nedim'in ne kadar fark yaratan bir şair olduğunu biliyor ve aşağıdaki kısımda olduğu gibi Sâlim tezkiresinden takip edebiliyoruz. Sâlim Nedim'i sunarken onu “yeni-dil” gibi bir ifadeyle niteler. Nedim'in dilinin yeniliği övülürken ondan önceki meşhur şairlerle kıyaslama yoluna gidilmiş ve bu şairlerin her birine nasıl da üstün olduğu bu şekilde belirtilmiştir:

Nedîm-i Tâze-Zebân: “Bir şâ‘ir-i mâhir-i her-hüner-mübâdir ki zebân-ı Türki'de inşâyâ âḡâz itse Veysi-i nâzik-zebânı zamâneye ünsî ve kendüye maḥşûş olan edâ-yı dil-pezir ile bezm-i şu‘arâda terâne-sâz-ı şevḳ olsa mânend-i ‘andelîb ol devḥa-i kemâlin sâ‘ir ṭuyûr-ı

mevzünü's-sec' -i belîğü'l-makâlin fart-1 lezzet-i semâ'ndan dem-beste ü lâl ider ve lisân-ı 'Arabî'de harîr-bâf-1 nesc-i belâğat oldukça revân-ı Harîrî-i Maqâmâther bir qademe-i pür-fikretinde vâkıf-ı bî-şu'ür ve tarh-endâz-1 nazm olduğu ebyât-ı Mütenebbî-nikâtın edâ-yı i' câz-âferîni rûh-ı Hayyâm'ın hayme-i zerrîn-tunâb-1 şabr u şekîbî rîh-i şarşar-ı ğıbta ü hâsedden pür-ıztırâb idüp bî-ğuzûr ider. Fârisî'de ğod nâmı keşîde-i küngüre-i şeref ü şevket ve ol vâdîde dağı fâris-i fûrsân-ı mizmâr-ı firâset olan tab'-1 bülend-pervâzı sâbık-1 hayâl-i Sâ'ib ü 'Örfî-i Şîrâzî ve inşâ-yı Fârisî'de tab'-1 sâfi hayret-dih-i derûn-1 Vaşşâf'dır.El-ğâşıl tabî'at-i pākîzesi be-ğâyet 'âlî bir şâ'ir-i mûmârisü'l-fenn ü lâ'übâlî olup ân-ı yesîrde hezâr tâze suğana kâdir ve her memdûğun lâyığ-ı vaşfi ğüftâr-senc olur bir şâ'ir-i mâhirdir... Egerçi âşârı revnak-bağş-1 mecmû'a-i şu'arâ ve ğüftârı bi'l-cümle ma'lûm-ı zûrafâ olduğundan meşhûr-ı cümle-i enâm ve meşhûd-ı ğâş u 'âmdır.”(s. 687-689)

Söyleyişte Çabukluk ve Pratiklik

İyi bir şiir iyi bir zihnîn ürünüdür. Aslında yukarıda saydığımız mazmunları etkin kullanmak ve yeni bir söyleyiş getirmek temelde pratik bir aklın varlığıyla mümkündür. Nitekim Sâlim de şairlerin fikirleri, zekâları, zihinleri, idrakleri ve akıllarını (ve dolaylama yaparak kalemlerini) genelde “çâbük, çâlâk, sâ'ib, serî'” gibi kelimelerle niteleyerek övmüştür. Bunun yanında kimi yerlerde de şiir sanatını bir meydana benzetmiş ve iyi bir şairi iyi ve çevik bir at binicisi gibi tarif etmiştir:

Tâ'ib: “Zihn-i pâki vâdî-i suğanda çâlâk bir şâ'ir-i sihr-âzmâ-yı bî-bâkdir.”(s. 196)

Râşid: “Ġazel ü kaşâyidi sâ'ibâne ve fîkr-i sâ'iblerinden be-dîdâr olan ebyât u eş'âr bî-kuşûr ü bî-bahânedir... Tab'-1 ra'nâ vü pāk zihni bî-ğatâ vü çâlâk bir zât-ı sâ'ibü'l-idrâkdir.”(s. 280-281)

Sâmî: “Fârisî ve Türki ebyât-ı nikât-perver ile mecmû'a-i kemâl mâl-mâl ve zihn-i sâ'ibü'l-hayâlinden perveriş-yâfte olan tâze mezâmîn-i bülend-şevket ü 'Örfî-pesendleri hayret-efzâ-yı emşâldir.”(s. 350-351) [Yorumlar içi içe geçtiği için örneğin burada olduğu gibi hem hayalinin doğruluğu hem de mazmunlarının yeniliği birlikte övülmüştür.]

Şerîf-i Dîğir: “Eblağ-ı fikri 'arşa-i suğanda cevâlâna kâdir çâpük-süvâr-ı deşt-i 'irfân bir merd-i dilîr übahâdır olup...”(s. 400)

Tâlib-i Dîğir: “Ġakka ki tab'-1 pākleri vâdî-i ma'ârifde çâlâk bir zât-ı 'âlî-miğdârdır.”(s. 457-458)

‘**Abdu’r-Rahmân Efendi:** “... güftâr-ı nâzik-edâları kıand-i nebât-ı mısr-ı belâgat ü ‘irfân vücûdu nâ-yâb tab‘-ı çâlâki müsteţâb zekâ-yı mücessem bir zât-ı muhterem olup cümle-i fezâ’ilinden fazla ‘Arabî ve Türkî ve Fârisî murâd üzre güftâra kıadir bir mecmû‘atü’l me’âşirdir. Bu güftâr-ı sıhr-âşâr ol mahtûm-ı fezâ’il-mersûmun zâde-i tab‘-ı ‘âlî-miķdârlarındandır.”(s. 476-478)

Luţfî-i Tâtâr: “Tabî‘at-ı şî‘riyyesi haylî pāk ve deşt-i ma‘rifetde zihni aķın itdiği maħallerde kuvvet-i muħayyilesi cüst ü çâlāk ‘irfânın özünden ħaber-dâr bir şâ‘ir-i pākîze-eş‘âr idi.” (s. 621)

Nâbî: “Lisân-ı Fârisî’de ve zebân-ı Türkî’de ve feşâhat-i ‘Arabîyye’de zihni çâlāk bir cevher-i pāk şâhib-i tab‘-ı derrāk idi.”(s. 655)

Nigâhî: “Serî‘ü’l-kalem hoş-raķam ħurde-bîn bir şâ‘ir-i bihterîn idi.”(s. 709)

Şiir Yeteneğinin Genetik Olması

Günümüzden yapılan Osmanlı tarihi okumalarında Osmanlı bürokrasisinin nepotik ve beşik ulemaliğine oldukça bağılı olduğu belirtilir. Bu kısmen doğrudur da. Vezirlik yeteneği bulunan bir kişinin çocuğunda da bu yeteneğin olması, bir kuyumcunun kuyumculuğa yetenekli çocuğunun olması ya da iyi bir aşçının bu becerisini babasından almış olması olağan bir gerçeklik olarak kabul edilirdi. Aslında günümüzde bile bu anlayışın halen varlığı dikkat çekicidir. Ebeveynin neye yeteneği varsa çocuklarının da benzer bir yeteneğe sahip olacağı düşünülür. Genetik açıdan düşünürsek aslında bunun çok da hatalı bir mantık olmadığı söylenebilir. Genetik farklılık bireyler arasındaki farkları yaratsa bile benzerliklerin de bir o kadar olması kaçınılmazdır.

Sâlim, tezkiresinde şecerelerini belirttiği şairlerin şiire olan yeteneklerini genetik miras yoluyla aldığını belirtmiştir. Özellikle “irs” kavramını öne çıkarmıştır. Buradaki eleştirel nokta ise şairlik becerisini babalarından miras alan hiçbir şaire yönelik olumsuz bir yargıda bulunulmamış olmasıdır. Sanki Sâlim’e göre iyi şiirler oluşturmanın bir ölçütü de bu beceriyle doğmaktır. Aşağıdaki örneklerden de görüleceği üzere şair oğlu şairlerin sayısı pek de azımsanacak derecede değildir:

Emîn-i Dîger: “... Suħan-ı pākîzeve kıabiliyyet-i şalâhiyyet irsen kendüye intikâl itmiş...”
(s. 102)

Selîm Giray Ħan: “Tabî‘at-ı şî‘riyyeye bi’l-irş kendilere intikâl eylemiş idi. Peder-i büzürgvârları Sultân İbrâhîm Ħan ‘aleyhi’r-rahmetü ve’l-ğufriân ‘asr-ı şerîfleri

şu‘arāsından olup Remzî taḥallüş iderdi. Bunlar da nām-ı şerīflerin maḥlaş ittiḥāz eyleyip nice nāzik güftār ile āzmāyiş-i tab‘ itmişlerdir.” (s. 378)

Şeyhî-i Diger: “... Şi‘r tarafı daḥı bi‘l-irs kendülere intikāl eyleyen aşḥāb-ı maḳāldendir. Kudemā reftārı üzre nāzik eş‘ārı ve ḥaylî hoş güftārı vardır.” (s. 420)

‘**Āşım:** “... Her bir ma‘rifet-i bî-hemāl bi‘l-irs kendüye intikāl eyleyen aşḥāb-ı ḥayālden bir şā‘iri bî-misāldir. Eş‘ār-ı melāhat-nisārı māye-i neşāt-ı ḥātır ve güftār-ı letāfet-şi‘ārı pesendide-i esāğir ü ekābirdir. ‘Aşım gülistān-ı ma‘ārifde pür-gū olan şu‘arāsından mazmūn-şinās ve ḳadr-āşinā bir būlbūl-i gūyā-yı bāğ-ı ḥüsn ü edādır. Bu birkaç güftār ol murğ-i hezār-destān-ı bāğ-ı ‘irfānın elḥān-ı şekker-efşānlarındandır...” (s. 473)

Mişli-i Diger: “... Şi‘r ü maḳāl kendüye bi‘l-irs intikāl eylediginden... Pīrāne-ser leṭāyif ü mazmūna mā‘il ve şu‘arā-yı zamāneden her kime ḳadr-i ‘ālīleri su‘āl olunsa ciyādet-i tab‘larına kā‘il olurdu.” (s. 630)

Olumsuz Yargılar

Bunların yanında Sâlim, kimi şairlerin de şiirlerini yavan ve kusurlu bulmuş ve bunlara dair memnuniyetsizliğini belirtmiştir. Çok ağır bir dile kaçmadan bu şiirlerin çok da iyi ürünler olmadığını söylemişse de çoğu zaman bunların neden güzel şiirler olmadığına değinmemiştir. En fazla “latif değil, tadı yok, mezeden hallice, boğaz tıkayan” gibi ifadeler kullanmıştır. İlginç bir nokta, bu beğenmeme duygusunu genellikle yemekle ilgili ifadelerle belirtmesidir. Sanki Sâlim bir ziyafettedir de beğendiği yemekleri çoğunlukla neden beğendiğini uzun uzun anlattığı hâlde beğenmediklerini “Bu tatsız tuzsuz olmuş.” gibi sözlerle geçiştirmiştir:

Belîğ Çelebi: “Eş‘ārı egerçi öyle bisyr̄ degildir. Fe-ammā nādire-gū-yı belāgat bir maḥdūm-ı şāḥib-i ṭabī‘at idi.” (s. 189)

Türâbî: “Egerçi şi‘rde öyle kemāl mertebe māhir ve suḥan-ı sencidesi mütেকāsir degildir ammā yine dervişāne ba‘z mertebe suḥanları şāyāh-ı nigah oldığından...” (s. 207) [Çok iyi değilse de içindeki dervişane üsluptan dolayı bu tezkireye aldığını belirtmektedir Sâlim. Bu durumda neden beğenmediği şairleri ve şairleri tezkiresine alıp bir de şiirlerinden alıntılar yaptığı hakkında zihnimize bir cevap uyanabiliyor. Demek ki Sâlim şekilsel özelliklerin yanında, içeriğe de önem vermiştir.]

Şermî: “Eş‘ārında çendān ḥalāvet ve güftārında murād üzre letāfet yokdur.” (s. 401)

Şadrî-i Dîger: “Egerçi eş‘ârı biraz âbîcedir, fe-ammâ oldukça yine âbdâr ve güftârı nâ-puhte olduğundan bir miqdâr gülü-gîrdir. Fe-ammâ tabbâh-ı ta‘mîr ile simât-ı erbâb-ı ‘irfâna sezâvâr olur.”(s. 440)

Şafhî: “Egerçi eş‘ârı bisyârdır fe-ammâ pākîze-güftâr degildir.”(s. 447)[En ilginç eleştirilerden biri budur. Sâlim burada şiiri iyi bulmuş olmasına rağmen güzel bulmamıştır. Bu ifadesinin devamında ne demek istediğini daha detaylıca anlatmadığı için tam olarak neden böyle düşündüğünü anlayamamaktayız.]

Şafâyî: “Egerçi eş‘ârı öyle halâvet-âşinâ degildir fe-ammâ yine vâdî-i kudemâ üzere mezeden hâlî degildir.” (s. 449)

‘Avnî-i Dîger: “Güftârında çendân halâvet ve âşârında murâd üzere letâfet yokdur. Mücerred kelâm-ı mevzûn maķûlesidir.”(s. 513)

Fennî: “Müretteb dîvânı ve ‘aşrında haylî nâm ü şanı var idi. Gerçi vâdî-i lâ‘ubâlîsinde öyle pek hurde-gîr degildir fe-ammâ yine eş‘ârı mezeden hâlî degildir.”(s. 569)

Lisânî: “Eş‘ârı etvârı gibi perîşân olup lisâna almağa şâyeste degildir ve güftârında gîdâsı gibi halâvet olmadığından taķşîne bâyeste degildir.”(s. 619)

Nâ‘ib: “Eş‘ârı egerçi öyle pek bâlâ degildir fe-ammâ yine mezeden hâlî degildir.”(s. 666)

Pervin Çapan, aşağıdaki olumsuz yorumlarla ilgili olarak bunun tezkirecilerin halk şairlerine karşı takındıkları olumsuz bir tavrın sonucu olduğunu söyleyerek şunları eklemiştir: “Sâlim Efendi’nin söz ettiği bu destan, Halk ve Divan şairlerinin karşılaştırıldığı tezkire maddelerinde yer alan ve eser üzerine yapılan değerlendirmelere has bir unsurdur. Günümüzde halk arasında, zemin ve zamana uymayan, gereksiz ve boş lakırdılar manzumesi görünümündeki konuşmalar da benzer bir ifade kalıbı içinde, *geyik muhabbeti etmek* veya *lâf salatası yapmak* şeklinde deyimleşmiştir.” (2009: 444). Sâlim, burada Nûhati isimli bir şairin hezeliyatını Şikârî ve Mekkârî isimli başka şairlerle kıyaslayarak şunları belirtir:

Nühâtî: “Kibâr-ı enâmın meclis-i lâzımü’l-ihtirâmılarına pâ-dâşları olan zümre-i erbâb-ı hezeyândan Şikârî ve Mekkârî gibi her bâr şıķlet ve gâh bî-ma‘nâ beytler ve gâh ‘Geyik Destânı’ gibi kaçîdelerle zaķmet virmekte idi. Bu bir iki hezeyân cümle-i utrûfe-i zebânındandır.” (s. 687)

Sonuç

Genel hatlarıyla Sâlim tezkiresindeki şiir yorumlarına baktığımız zaman gördüğümüz manzara bu şekildedir. Eserde her şairin biyografilerini az ya da çok anlatılmıştır.

Sâlim, yakından tanıdığı ve/ya aynı işi yaptıkları şairlerin hikâyelerine daha çok yer vermiştir. Bunun yanında neredeyse tüm şairlerden en az bir iki beyit bile olsa muhakkak şiir örnekleri göstermiştir. Üstelik beğenmediği, kusurlu ve yavan bulduğu şairlerin şiirlerine de yer vermeyi ihmal etmemiştir. Bu tutum esere kısmen eleştirel bir özellik kazandırmıştır. Öte yandan tezkire yazarı olarak Sâlim'i bir eleştirmen gibi görmemek gerektiğini ve Sâlim'in de kendisini pek öyle görmediğini düşünmekteyiz. Tamamen kişisel bir zevkin ürünü olan tezkiresini oluşturduğuna ve ne övgülerinde ne de yergilerinde eleştirel bir yapıcılık amacı gütmüş olduğuna inanmaktayız. Bu sebeple iyi şiir-kötü şiir ayrımını yapmak gibi temel bir amacı olmadığı; yeri geldikçe bu şiirlerin bazılarına dair görüşlerini sıraladığı fikrindeyiz. Sâlim'in şiir eleştirisi ve yorumu diğer tezkire yazarlarındaki gibi hem içerikle hem de şekille ilgilidir. Bazen şeklen eleştirdiği bir şiiri, sırf içeriğini beğendiği için tezkiresine aldığını yukarıdaki örneklerde gördük. Bu tip durumlar bize Osmanlı şiir anlayışının şekil ve içerik olarak en az iki boyuttan meydana geldiğini bir kez daha göstermektedir. Yine bu açıdan bakmaya devam edersek bu tezkirede mazmun kullanımını önemli görülmüştür. Bununla birlikte bu mazmunları en etkili ve en yeni şekillerde kullanmak da bir o kadar önemli görülmüştür. Batılı anlamda bir *poetika*sı olmayan Klasik Türk şiirinin “makul, güzel, başarılı” örneklerinin ölçütlerini Sâlim'in ve diğer yazarların tezkirelerini daha çok inceleyerek değerlendirmek bizlere yeni ufuklar açacaktır.

Kaynaklar

- Çapan, Pervin (2009), “Tezkirelerin Işığında Şiire Has Bir Yapı unsuru Olarak Mana Üzerine Değerlendirmeler”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 39, 435-448.
- İnce, Adnan (1977), *Sâlim Tezkiresi: İnceleme-Transkripsiyonlu Metin*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- Kılıç, Filiz vd. (2012), *Eski Türk Edebiyatının Kaynaklarından Şair Tezkireleri*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- URL-1: Bingül, İlyaz (2009), “Osmanlı'da Toplumsal Hayat Mekânları Bozahane”, *Toplumsal Tarih*/188
<https://sites.google.com/site/ilyazbingulyazilari/tarih-inceleme/osmanli-da-toplumsal-hayat-mekanlari-bozahane> (e.t. 06.01.2018).
- URL-2: Schwartz, Adam (2017), “Freud's Psychosexual Development and Erickson's Psychosocial Development”, *Owlcation* (20 February 2017),

<https://owlcation.com/social-sciences/Erik-Erickson-Psychosocial-Development> (e.t. 06.01.2018).



bitig

**MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

bitig

**MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities**

Sorumlu Yazar

Corresponding Author

Nilüfer KARADAVUT

Adres: Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü Türk Dili ve
Edebiyatı Anabilim Dalı

e-posta:

niluferkaradavut@gmail.com

ID ORCID 0000-0002-1214-9641

Gönderim Tarihi / Received

14.04.20121

Kabul Tarihi / Accepted

05.05.2021

Atıf / Citation

Karadavut, Nilüfer (2021),
“Nedim’in Gazelleri
Örnekleminde Alışılmamış
Bağdaştırmalar”, *bitig Edebiyat
Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, s.
53-69.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Research Article

Nedim’in Gazelleri Örnekleminde Alışılmamış Bağdaştırmalar

Unusual Projections in the Sample of Nedim’s Ghazals

Öz

18. yüzyılın büyük şairi Nedim, Klâsik Türk şiirinde Nedimâne üslûbuyla tanınır. Bulduğu yeni imajlar, hayalleri ve şairlik yeteneğiyle edebiyatımızda ayrı bir yere sahiptir. Şiirlerinde günlük hayatla birlikte mahallî unsurlara da yer veren şair, Türkçenin ince nüanslarından faydalanarak söyleyişine renk katmak için, dilbilim araştırmalarının anlam çözümlenmeleri içinde yer alan alışılmamış bağdaştırmalardan da yararlanır. Şairler sözü daha etkili kılmak amacıyla şiirde alışılmamış bağdaştırmalara sıkça yer verirler. Bu söyleyişler akla ve mantığa aykırı olduğu için gündelik dilde çok karşılaşılmayan ancak şiire zenginlik katan birleştirmelerdir. Nedim de şiirlerinin pek çoğunda alışılmamış bağdaştırmaları estetik bir şekilde ve günlük dile has sözcüklerle gerçekleştirir. Klâsik Türk şiirine getirdiği yenilikler bağlamında söyleyişine kattığı alışılmamış bağdaştırmalar Nedim’i etkili ve özgün bir şair konumuna yükseltmiştir.

Bu makalede, dilbilimsel bir yaklaşımla Nedim’in gazellerinden seçilen beyitler örnekleminde anlamsal sapma olarak da kabul edilen alışılmamış bağdaştırmalar üzerinde durularak bu yapıların genelde Klâsik Türk şiirine, özelde ise Nedim’in şiirlerine katkısı incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Nedim, gazel, dilbilim, anlamsal sapma, alışılmamış bağdaştırmalar.

Abstract

The great poet of the 18th century, Nedim is known with his Nedimâne (Nedim like) style in the Classical Turkish poetry. He has a special place in our literature with the new images he found, his dreams and his talent in poetry. In order to colour his utterance by taking the advantage of nuances of Turkish, the poet, who also gives place to local elements along with daily life in his poems, makes use of unusual projections that take place in semantic analysis of linguistic studies. Poets often make use of unusual projections in the poetry so as to make their speech more effective. As these utterances are against wisdom and reason, they are not instances encountered in daily language but just combinations that enrich poetry. Likewise, Nedim puts these unusual projections in practice in many of his poems in an aesthetic way and with words unique to daily language. Unusual projections he included in his speech within the frame of the novelties he brought into Classical Turkish poetry promoted Nedim to the position of an influential and unique poet. In this article in the sample of the selected couplets from Nedim's ghazals, the unusual projections, which are also accepted as semantic deviations and the contributions of these structures to the Classical Turkish poetry in general and to Nedim's poems in a more specific sense will be examined with a linguistic approach.

Key words: Nedim, ghazal, linguistics, semantic deviation, unusual projections.

Giriş

İnsanı insan yapan en önemli özelliklerden biri olan dil, insanlık tarihinin en eski dönemlerinden beri üzerinde durulan, araştırılan konuların başında gelir. Bunda dilin sanatta, bilimde, felsefede, ekonomide, günlük yaşamda kısaca yaşamın her alanında yer alması etkilidir. Dil, yüzyıllardır düşünce konusu olmasına rağmen dilin bir bilim dalı hâline gelmesi XX. yüzyılda gerçekleşir. Bu yüzyılda dilbilimi, "Dili, kendi içinde ve kendisi için inceleyen bir bilim." (Saussure 1998: 21) olarak tanımlayan Ferdinand de Saussure, dilbilimin yöntemini oluşturur ve onun evrensel geçerlik taşımasını sağlayan ilkeleri belirler. F. de Saussure, dili göstergeler bütünü olarak ifade etmesinin yanında dil (langue) ve söz (parole) ayrımı üzerinden dilin toplumsal nitelikli, sözün ise bireysel nitelikli olduğunu belirtir (1998: 46). F. de Saussure'e göre dil, dil sistemine verilen adı, bir başka ifadeyle öğrenilen dili; söz ise dilin ferdî tarzda tasarrufunu ifade eder. Şerif Aktaş'a göre; "Mahiyeti bakımından insanın psikolojik ve sanat dünyasını ilgilendiren ifade unsurlarının ekserisi, başlangıçta Saussure'ün meşhur ayrımındaki 'söz' ün sınırları içerisinde düşünülecek cinstendir." (1993: 15). Buna göre şiir söze dayandığı, şiirin gereği kelimeler ve çeşitli anlatım biçimlerini yansıtan cümleler olduğu için şiirin incelenmesi de her alandan önce dilbilimin yetki ve görevi alanı içine girer (Aksan 2013: 23). Şair dilin imkânlarını zorlayarak sanatsal bir söyleyişle şiirin anlam-imgestetik birlikteliğini en yüksek seviyeye çıkarır (Abiç 2020: 150). Şiir dilinin daha iyi anlaşılması için bulunduğu bağlamlar içinde parçalanarak incelenmesi gerekir çünkü dildeki göstergeler genel olarak tek başına kullanılmazlar; tamlamalar oluşturarak, cümleler içinde yer alarak belli düşünce ve duyguları açıklarlar. Bu

doğrultuda şiir dilini dilbilgisel açıdan ele alarak ortaya koymak ve dile fark etme amacı güden bir bakış açısıyla bakmak ilginç sonuçlar elde etmemizi de sağlayacaktır.

Şiir dilinin nitelikleri incelendiğinde onun doğal dilden sapma olduğu görülmektedir (Aksan 2013: 53). Dilbilimin ve şiir incelemelerinin en önemli konularından biri olan sapmalar okuyucu üzerinde iz bırakan sanatsal yapılar olup daha çok çeşitli söz sanatlarında, benzetmelerde, imajlarda, yan anlamlarda vb. unsurlarda karşımıza çıkar. Dilin alışılmışın dışındaki kullanımı olarak ifade edilen sapmaları genel olarak sözcüksel, yazımsal, biçimbilimsel, sözdizimsel ve anlamsal sapma (alışılmamış bağdaştırmalar) şeklinde beş başlıkta sınıflamak mümkündür (Kul 2008: 374).

Şair, kelimelerin çok anlamlılığından yararlanarak, kelimelerin temel ve yan anlamları arasında ilgi kurarak, uzak ve yakın çağrışımlar sağlayan kelimeleri seçerek şiirde anlam katmanları oluşturur. Bütün bunlar şiiri zenginleştirmek, okuyucunun/dinleyicinin zihninde farklı tasarımlar uyandırmak içindir. Aynı zamanda şairin yaratıcılık yönüyle birleşen bu tarz kullanımlar şiir dilinin bir üst dil olarak algılanmasına neden olur. Oluşan bu üst dil içinde sapma başlığı altında değerlendirilen alışılmamış bağdaştırmalar şairin özgünlüğü elde etme arzusu, var olanı başka türlü ifade etmeye çalışması bakımından şiirde sıkça görülen yapılarıdır.

Aristoteles, “Alışılmamış sözcüklerin kullanılmasıyla bir dil gündelik ve kaba olmaktan kurtulur, yücelir. Alışılmamış sözcük deyince yalnızca yabancı sözcükleri değil, aynı zamanda mecazları, uzatılmış sözcükleri ve genel olarak da gündelik dilin dışında kalan şeyleri anlıyorum.” (Aksan 2013: 79) diyerek şiirdeki alışılmamış bağdaştırmalara dikkat çeker. Dilbilimciler bugüne kadar bağdaştırmalara değişik yaklaşımlarla değinmişlerdir. Ünsal Özünlü, şiir dilinde kullanılan ama günlük dilde alışılmamış olan bazı bağdaştırmaları Jakobson’un kuramı ışığında açıklar. Jakobson’a göre şiir dilinin en önemli yanı onun şiirsel işlevidir. Jakobson, şiir dilinin oluşmasında kullanılan sözcüklerin dizisel ve dizimsel iki ekseninde seçildiğini, şiir dilindeki dizgelerin seçim ekseninde bulunan dizisel sözcüklerle, birleştirme eksenindeki dizimsel sözcüklerin bağdaştırılması yoluyla yaratıldığını ifade eder (Özünlü 2001: 82).

Dilde iki türlü bağdaştırmadan söz edilebilir: 1. Alışılmış Bağdaştırma 2. Alışılmamış Bağdaştırma (Aksan 2009: 202-208). Bağdaştırma, “tamlama, deyim gibi söz varlığı içindeki öğeleri ve tümce ya da sözcükleri anlamlı, kabul edilebilir birimler hâlinde bir

araya getirmeye” (Aksan 1998: 83) denir. Alışılmış bağdaştırmalar, dilde yaygın olarak kullanılan ve bu kullanımdan ötürü yadırganmayan, herkesin bildiği bağdaştırmalardır. Dil kullanımında gönderen ve alıcı arasında mesajın anlaşılır şekilde aktarılması için dilin anlamsal mantığına uygun cümleler ve yapılar kurulması gerekir. Ancak şiir dili normal kullanımın dışına çıkarak kendi dil biçimini oluşturur. Bunun sonucunda şiir dilinde karşımıza alışılmamış bağdaştırmalar çıkar. Aksan, alışılmamış bağdaştırmaları, “Anlam belirleyicileri ve anlam ayırıcıları arasında uyum bulunmayan birleştirmeler.” (1998: 83) olarak tanımlamaktadır. Toklu'ya göre alışılmamış bağdaştırmalar, gündelik dilden sapmaları, özgünlükleri, dilde ilk kez oluşturuluyor olmaları ve bireysellikleri ile alışılmış bağdaştırmalardan ayrılır. Şairler, sözcüklerin daha çok yan anlamlarından, uzak ve yakın çağrışımlarından, duygu değerlerinden yararlanarak sözcüğe değişik anlamlar yükler. Böylece metinde simgesel bir anlatım yaratılması ve okuyucunun etkilenmesi, onda değişik imge ve tasarımların uyandırılması amaçlanır (2003: 144-153). Bu sayede okuyucu/dinleyici şiirdeki kapalı anlamları çözerek kendi düşünce dünyasının sınırlarını aşacaktır.

Aksan da “Şiiri etkili kılan, onu insanda duygu pınarlarını akıtacak bir başka dile çeviren özelliklerden biri, bizce bu değişik kavram birleştirmeleri ve bağdaştırmalarıdır.” (1974: 568) diyerek alışılmamış bağdaştırmaların şiirdeki önemine vurgu yapar.

Şair, alışılmış cümle yapılarını bozarak veya genel kabul gören dilbilgisel, anlambilimsel, göstergebilimsel kuralların dışına çıkarak yeni bir yapı ortaya koymaya çalışır (Abiç 2020: 148). Dilbilimde özelden genele doğru bir yönde ilerleyen anlam, dili kullanan şair için de aynıdır. Aksan'a göre; şiir dilinde etkili ve coşkulu anlatımlarda soyut ve somut kavramların bir araya getirilmesi, dili zorlayan ve onun anlatım gücünü gösteren birleştirmelerin olması şiirde karşımıza alışılmamış bağdaştırma olarak çıkmaktadır (1987: 90). Dilde somutlaştırma olarak ifade edilen bu durum soyut kavramların daha canlı, daha somut anlatılabilmesi maksadıyla onların somut nesnelere bağdaştırılarak tamlamalar oluşturmasıdır. Böylece şair, yarattığı yepyeni tasarım ve duygu değerleriyle okuyucu/dinleyici üzerinde etkili olan kelime birleşimleri ve dilde alışık olunmayan kalıplarla şiir diline estetik bir değer katar (Keklik 2013: 1808). Bunu yaparken de hayal gücünü ve dil yeteneğini yaratıcılığıyla birleştirerek orijinalliği yakalamalıdır. Bu açıdan bakıldığında alışılmamış bağdaştırmaların şiirde genel kabul gören kullanımların dışında kalan şaire özgü orijinal kullanımlar olduğunu söylemek mümkündür. Ancak şunu da ifade

etmek gerekir; alışılmamış bağdaştırma daha önce hiç duyulmadık, görülmedik sözlerin söylenmesi ya da ilk kez biri tarafından kullanılması anlamına gelmez, bağdaştırılması yapı ve anlam bakımından güç kelimelerin bir araya getirilerek sanatlı ve orijinal bir ifade tarzı inşa etmesi mânâsına gelir (İpek 2013: 250). Bu bağlamda kişisel yorumun ve buluşun sonucu olan her bağdaştırma ile şairin üslubuna dair önemli ipuçlarına ulaşmanın yanında dönemin zihniyeti, fikir akımları, sosyoekonomik şartları hakkında da bilgilere ulaşılabilir (Karaduman 2020: 293).

Şiir dilinde insanın duygu yönünün ağır bastığı bildirilerin en etkili örneklerine rastlanır. Gönderen alıcıya bir mesaj (bildiri) gönderir ve bu mesaj alıcının zihninde tekrar yaratılır. Gönderilen mesaj okuru/alıcıyı estetik bağlamda sarsar ve bir güzellik duygusu uyandırır. Bu doğrultuda alıcının başka bir ifadeyle okuyucu/dinleyicinin şairin yansıtmak istediği duygu, düşünce, imge ve görüntüleri iyi algılayabilmesi her şeyden önce şiirdeki söz varlığını iyi bilmesine bağlıdır. Klâsik Türk şiirini okuyan kişilerin de şiirdeki kelime ve tamlamaları, mazmunları, beyitlerdeki sanatları tanıyıp çözmesi gerekir.

Türk şiirinin bütün dönemlerinde olduğu gibi klâsik Türk şiiri geleneğinde de şairler yeni hayaller ve imajlar yakalamaya çalışırken alışılmamış bağdaştırma olarak nitelenebilen terkiplerin özgün örneklerini ortaya koyar. Belirli imgesel ve yapısal kalıplar içinde kendini var etmeye çalışan şair, estetik düzlemde de kendini var etmek için dilbilim, göstergebilim ve anlambilimin imkânlarından yararlanır (Abiç 2020: 150). Geleneğin çizdiği sınırlar içinde bıkır-i mânâya ulaşabilmek için şair tarafından seçilen her kelimenin bir seçilme sebebi, kendine has bir anlam dünyası vardır. Beyitte kullanılan kelimeler çeşitli söz sanatlarını gerçekleştirmek, diğer kelimelerle bağlantılı olarak çeşitli çağrışımlarla, anımsatmalarla ve sesin sağladığı ahenkle etkili hâle gelmektedir (Aksan 2013: 72). Klâsik Türk şiirinde hemen her beyitte çeşitli mazmunlar etrafında gerçekleşen istiare, teşbih, mecaz gibi söz sanatlarında, sıfatların aykırı kullanımıyla cümle veya daha çok söz öbeklerinde alışılmamış bağdaştırmalar gerçekleşir. Bu açıdan bakıldığında klâsik Türk şiirinde kullanılan alışılmamış bağdaştırmaların özellikle istiare ve teşbihlerle sıkı bir bağa sahip olduğu görülür. Şiirde bu sanatlardan hareketle soyut ve somut ilişkisi alışılmamış bağdaştırmalarla daha çarpıcı ve etkileyici hâle getirilir. Dilin sınırlı sayıdaki söz varlığıyla şair tarafından oluşturulan tamlama ve kelime grupları bu sanatlarla beraber yeni imajlar yaratılmasını sağlar. Şiirde anlamsız gibi görülen herhangi bir

tamlama ya da kelime grubu aslında şair tarafından yüklenen yeni bir anlama kavuşur. Örneğin Klâsik Türk şiirinde saç renk, koku ve şekil bakımından çeşitli hayal, benzetme ve tasavvurlar içinde yer alır ve beyitlerde bu hususlardan birkaçı bir arada zikredilir. Genel olarak bakıldığında klâsik Türk şiirinde saç siyahtır, misk ve amber kokuludur, şekli halka halka, dağınık ve perişandır. Bundan dolayı saç âşığı tutsak eden zincire, çevgana, kemende, geceye, küfre ya da sümbüle benzetilir (Kurnaz 1996: 214-231). Klâsik Türk şiiri geleneğinde saçın şekil itibarıyla zincirle bağdaştırılması yinelenen benzetme olarak yerleşip kalan herkes için ortak ve doğal bağdaştırmadır ancak saçın soyut bir kavram olan muhabbet ile (gîsû-yı mahabbet) bağdaştırılması alışılmamışın dışına çıkmaktır. Yine uyku kokusu, tebessümün rengi gibi tamlamalar mantığa aykırı görüntü sergiledikleri için alışılmamış bağdaştırma olarak nitelenebilir. Çünkü gülümsemenin rengi, uykunun kokusu olmaz, bu sebeple bu tür bağdaştırmalar aynı zamanda anlamsal sapma olarak da değerlendirilir. Bu sayede şair, dilin imkânlarından en geniş ölçüde yararlanır ve yeni ifadelerle dili zenginleştirir.

Klâsik Türk şiirinin ve döneminin bütün özelliklerini şiire yansıtan Nedim de şiirlerinde kendine özgü alışılmamış bağdaştırmaları türlü çağrışımsal zenginlikler oluşturacak şekilde kullanır.

Nedim'in Gazellerinde Alışılmamış Bağdaştırmalar

Nedim, Klâsik Türk edebiyatında büyük şairlik yeteneği, geniş kültür birikimi, şiire getirdiği yenilikler ve kendine has üslubuyla sadece XVIII. yüzyılın değil Türk edebiyatının en büyük şairlerinden biridir. Bu çalışmada Nedim'in gazellerinde görülen alışılmamış bağdaştırmalar üzerinde durulacaktır. Çalışmaya esas olarak Muhsin Macit'in 2017'de Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından e-kitap olarak yayımlanan baskısı esas alınmıştır. *Nedim Divânı*'nda 166 gazel incelenerek alışılmamış bağdaştırmalar tespit edilmiştir. Alışılmamış bağdaştırmalar incelenirken metaforlar, soyut- somut anlatımlar, sözcüklerin duygu değerlerinden hareketle ortaya konan simgesel ifadeler açısından değerlendirme yapılmış bunların şairin gazellerinde nasıl bir etki yarattığı aşağıdaki örnek beyitlerle açıklanmıştır. Örnek beyitler verilirken Divân'daki gazel numarası ve kaçınıcı beyit olduğu parantez içinde gösterilmiştir.

Zülfün hayâli cây edeli çeşmim olmadı
Gîsû-yı hâb şâne-i müjgâne âşinâ (G. 1/2)

“Zülfünün hayali, gözümü yer edineli uyku saçı, kirpik tarağına âşina olmadı.”

Âşık için sevgilinin zülfünü görmek mümkün değildir, ancak onun hayaliyle teselli bulur. Âşık geceleri sevgiliyi düşünmekten, onu hayal etmekten ve aşk derdinden uyuyamaz bu nedenle âşığın uykusu dağınıktır. Klâsik şiirde âşığın uykularının dağınık olması gibi sevgilinin saç da perişan ve dağınık olarak tasavvur edilir. Uyku saçının kirpik tarağına (şâne-i müjgân) tanıdık olmaması âşığın gözünü kırpmadığını ve sevgilinin saçını hayal ettiğini ifade eder. Nedim, bu beyitte “gîsü-yı hâb” (uykunun saç) ve “şâne-i müjgân” (kirpik tarağı) tamlaması ile alışılmamış bağdaştırma yapmıştır. Birinci tamlamada soyut olan uyku kelimesi, somut bir kelimeyle birleştirilmiştir. İkinci tamlamada ise şair, şekil ilgisiyle kirpikleri tarağa benzetir.

Bir hâb-ı perişâne müjem olmadı mahrem
Küncide degil şâneye gîsü-yı mahabbet (G. 11/4)

“Dağınık uykuya kirpiğim, gizli olmadı. Muhabbet saçı tarağa köşe değil.”

Daha önce “gîsü-yı hâb” tamlaması içinde kullanılan “gîsü” bu beyitte soyut kavram olan “mahabbet” kelimesiyle bağdaştırılmıştır. “Gîsü-yı muhabbet” (muhabbet saç) tamlaması da alışılmamış bağdaştırmaya örnek teşkil eder. Âşığın kirpiklerinin dağınık olması onun bir an bile uyku yüzü görememesiyle ilgilidir. Nedim, “hâb-ı perişân” ile zülfün dağınıklığı arasında ilişki kurmuştur. Muhabbet gîsüsünün tarağa sıkışmamasından kasıt ise âşığın kirpiklerinin onunla bir araya gelememiş olmasıdır.

Haddeden geçmiş nezâket yâl ü bâl olmuş sana
Mey süzölmüş şişeden ruhsâr-ı âl olmuş sana (G. 2/1)

“Nezaket haddeden geçmiş, sana boy bos olmuş; şarap şişeden süzölmüş sana kırmızı yanak olmuş.”

Nedim, beyitte sevgilinin güzellik unsurları olan boy ve yanağı kendine has ince hayallerle birleştirir. Hadde, madenleri inceltmek için kullanılan bir alettir. Nedim beyitte soyut bir kavram ve davranış biçimi olan nezaketi haddeden geçirir. Sözlükte zariflik, incelik, naziklik (Devellioğlu 2008: 832) anlamına gelen nezaket kelimesi, Nedim’in şiirinde adeta yok derecesinde incelererek sevgiliye boy olur. Nezaketin haddede inceltmesi ve sevgiliye boy olması alışılmamış bağdaştırmadır. Beytin ikinci mısraında ise şair şarabın rengi ile sevgilinin yanağının kırmızılığı arasında ilgi kurar.

Büy-ı gül taktir olunmuş nâzın işlenmiş ucu
Biri olmuş hoy birisi dest-mâl olmuş sana (G. 2/2)

“Gül kokusu damıtılmış, nazın ucu işlenmiş; biri sana ter, birisi de mendil olmuş.”

Gül suyu elde etmek için gül, imbikten geçirilerek özel bir işleme tabi tutulur. Ancak gülün kokusunun damıtılarak sevgilinin teri olması şairin hayal âleminde şiir dilinde mümkündür. Aynı şekilde nazın ucunun işlenip sevgiliye mendil olması da gerçek hayatta mümkün değildir.

Bilindiği gibi kumaş parçalarının etrafı işlenerek mendil yapılır. Sevgilinin nazı bir kumaş gibi düşünülerek istiare yapılmıştır. Burada nâz istiare yoluyla beyaz kumaş gibi algılanmıştır (Macit 2016: 111).

Beyitte soyut kavramlar, somut kavramlarla bir araya getirilerek alışılmamış bağdaştırma yapılmıştır.

Kaddin ki ceş-i işveye şâhım alem çeker
Mushaf komak ferâzına hattın değil aceb (G. 7/3)

“Şahım! Senin boyun ki işve ordusuna alem çeker, hattın (ayva türleri) ucuna Mushaf konulsa buna şaşılmaz.”

Beyitte sevgilinin boyu, mızrağa benzemesi sebebiyle işve askerlerinin bayraktarlığını yapmaktadır. Burada sevgilinin işvesi çokluğu yönüyle orduya teşbih edilmiştir, ordudaki asker sayısı kadar sevgilide işve ve naz vardır. Nedim, beyitte işveyi asker yapıp bir savaş meydanı tasavvur ederek alışılmamış bağdaştırma yapar. İşve askerleri âşığın gönlünü fethetmektedir. Sevgilinin mızrak gibi olan kaddinin ucuna Mushaf gibi olan yüzünü konulsa buna şaşmamak gerekir. Bu beyit, anlam çağrışımları ve yaptığı göndermeler yönünden oldukça önemlidir. Beyitte İslam tarihinde Sıffin Savaşı sırasında geçen Hakem Olayı'na telmih yapılmıştır. Hz. Ali ile Muaviye arasında geçen savaşta iki tarafın arasında Kur'an'ın hakem olarak tayin edilmesi üzerine mızrakların ucuna Kur'an sayfaları asılmıştır (Pala 2004: 29). Beyitte sevgilinin boyu uzunluğu dolayısıyla mızraklara, yüzü Kur'an'a, yüzündeki ayva tüyleri ise Kur'an ayetlerine teşbih edilmiştir.

Ser-mest yatur künc-i dimâğında safâdan
Mecnûnu serâsime eden bü-yı mahabbet (G. 11/3)

“Mecnun'u şaşkın eden muhabbet kokusu, aklımın köşesinde eğlenceden sarhoş yatar.”

Beyitte şair, Leyla ile Mecnun hikâyesine telmih yapmıştır. Mecnun'u sersem eden, kendinden geçirip çöllere düşmesine neden olan aşk kokusu, âşığın aklının köşesinde sefa ile sarhoş yatmaktadır. Aşkın kokusu olmaz, şair burada aşkı kokuyla somutlaştırmıştır. Şair, gelenekten kopmadığını aklının köşesinde aşk kokusunun hâlâ yattığını belirterek bu durumu hatırladığını ifade etmiştir.

'Aceb ne bezmde şeb-zindedâr-ı sohbet idin
Henüz nergis-i mestinde bü-yı hâb kokar (G. 16/3)

“Acaba hangi mecliste gece sohbet edip uyumadın? Sarhoş gözünde hâlâ uyku kokusu kokar.”

Bezm; sevgilisi, sâkisi, mutribi, gazelhanı, içkisi ve mezesiyle şairlerin en rağbet ettikleri durumlardan biridir. Bezmde herkes yere bir daire oluşturacak şekilde yan yana oturur, sâki elinde büyük bir kadeh ile ortada döner ve herkese aynı içki

kadehinden şarap ikram eder. Bazen ortada dönen yalnızca kadeh olur ve herkes gam ve kederinden kurtulur, coşar, eğlenir, sohbet eder (Pala 2004: 81).

Sevgili de içki meclisine gitmiş, orada sabaha kadar sohbet edip eğlenmiş ve kadeh arkadaşlığı yapmıştır. Şair bunu sevgilinin gözündeki uyku kokusundan anlamaktadır. Beyitte “büy-ı hâb” (uyku kokusu) tamlamasını oluşturan her iki kelime de soyuttur. Uykunun kokusu olmaz; ancak şair bu iki kelimeyi bir arada kullanarak mânâyı etkili bir hale getirmiştir. Bir önceki beyitte olduğu gibi bu beyitte de şair, “büy” kelimesini “hâb” ile kullanarak alışılmamış bağdaştırma yapmış ve orijinal bir söylem oluşturmuştur.

Aynı gazelden alınan aşağıdaki beyitte ise “hün-ı intihâb” (seçme kanı) tamlamasıyla alışılmamış bağdaştırma oluşturulmuştur.

Nedim sen yine ma'nî-şikâflıkda mısın
Ki nevk-i tîğ-i kalem hün-ı intihâb kokar (G. 16/7)

“Nedim! Sen yine ince mânâlar mı bulup çıkarıyorsun, çünkü kalem kılıcının sivri ucu (mânâları) seçme kanı kokuyor.”

Şair kendisini tecrit ederek kendisine sesleniyor ve sen yine yeni mânâlar arama bulma çabası içinde kalem kılıcının ucunu kana buladın, diyor. Sen ne kadar yeni mânâlar bulmaya çalışsan da kırıp parçalasan da her şey söylenmiş. Şair, kalemini kılıca benzetmiştir. Kılıcın ucu sivri olduğu için bir canlıya değdiğinde orayı keser ve ucuna kan bulaşır, kalem de yazarken kâğıdı deler bu ikisi arasında teşbih yapılmıştır. Beyitte şair mânâyı ete kemiğe büründürüyor. Bu da mânâ ararken çıkan kan kokusundan anlaşılıyor.

Büydan hoş rengden pâkizedir nâzük tenin
Beslemiş koynunda güyâ kim gül-i ra'nâ seni (G. 154/2)

“Nazik tenin kokudan daha hoş, renkten daha temizdir, gül-i ranâ güya seni koynunda beslemiş.”

Beyitte nazlı ve serviden uzun boylu olan sevgilinin kokusu ve teni tasvir edilmektedir. Sevgilinin nazik teni kokudan daha hoş, renkten daha temizdir. Bu hâliyle sanki sevgiliyi gül-i ranâ, koynunda beslemiştir. Koynunda beslemek anneye ait özelliktir. Annenin çocuğunu koynunda beslemesi gibi gül de sevgiliyi koynunda beslemiş, büyütmüştür. Beyitte gül-i ranâ kişileştirilmiştir, aynı zamanda istiare yapılmıştır.

Nedim, sevgilinin tenini, koku ve renk ile kıyaslamış ve her ikisinden de güzel olduğunu ifade etmiştir. Söyleyiş olarak “rengden pâkize” oluş alışılmamış bağdaştırmadır. Çünkü bir şeyin temiz ya da kirli olması rengi tavsif edebilecek bir ifade değildir.

Bu gün gördüm Nedimâ geçdi bin nahvetle dil-dârın
Kirişme dâmenin destin hınâ-yı hüsn ü ân tutmuş (G. 53/8)

“Ey Nedim! Bugün sevgilini gördüm, bin kibirle geçti. İşveli eteğinin elini güzellik kınası tutmuş.”

Şair kendini tecrit ederek Nedim'e seslenir ve bugün onun sevgilisini gördüğünü söyler. Sevgilinin kınalı elleri eteğini tutmuş işveyle geçmektedir. Beyitte Nedim, etrafında gördüğü gerçekte var olan bir sevgiliden bahsetmektedir.

Beyitte kullanılan “kirişme dâmen”, sevgilinin eteğinin nazdan olduğunu ifade eder. Bu bağlamda teşhis sanatıyla birlikte alışılmamış bağdaştırma yapılır. Beyitte “tutmuş” ifadesi hem sevgilinin eline güzellik kınası yakmasını hem de eliyle eteğini tutmasını ifade eder. Ayrıca beyitte kirişme (naz), dâmen (etek) ile hüsn ü ân (güzellik) ise hınâ (kına) ile somutlaştırılır.

Hezârı sanmanız hâbide zîr-i bâle minkârın
Hayâl-i gonce-i sir-âbın istişmâm için saklar (G. 19/4)

“Bülbülü, gagası kanadının altında uykuya dalmış sanmayın, (kendini) taze goncanın hayalini koklamak için saklar.”

Beyitte âşık bülbüle, sevgili ise taze goncaya benzetilmektedir. Şair, bülbülü kanadının altında uyumuş sanmayın diyerek okuru uyarır. Bülbülün başının kanadının altında olması hüsn-i talil sanatıyla taze gonca olan sevgilinin hayalini koklamak için saklamasına bağlanmıştır. Burada şair hayali koklamak ifadesiyle alışılmamış bir bağdaştırma yapar ve orijinal bir söylemde bulunur. Çünkü hayal soyut bir kavramdır ve kokusu yoktur.

Geçüp gitmekde ömrüm derd ü mihnet gibi şeylerle
Müşerref olmadı kasr-ı emel ferhunde-peylerle (G. 144/1)

“Ömrüm derd ve sıkıntı gibi şeylerle geçip gitmektedir, emel köşkü ayağı uğurlu olanlarla müşerref olmadı.”

Şairin emel köşküne ayağı uğurlu olanlar teşrif etmedikleri için ömrü derd ve sıkıntı gibi şeylerle geçip gitmektedir. Beyitte soyut olan “emel” kavramı köşk ile bir araya getirilerek somutlaştırma yoluyla alışılmamış bağdaştırma yapılmıştır. Beyitte istek köşküne gelerek orayı şereflendirecek kişi, sevgili olabileceği gibi şairin hamileri olan III. Ahmet ve Sadrazam İbrahim Paşa olarak da düşünülebilir.

Dediler şehr-i nâz-âbâd içinde işve sükunda
O tâcir-beççe bir dükkân-ı istiğnâya girmişdir (G. 30/3)

“O, tâcir çocuğu nazla dolu şehir içinde, işve çarşısında istiğna dükkânına girdi, dediler.”

Beyitte kullanılan teşbihler Nedim'in muhayyilesinin inceliğini göstermektedir. Şair, nazla imar edilmiş bir şehir tasavvur eder. O naz şehrinin pazarları işve, dükkânları

ise istiğnadır. Şair sevgilinin vasıflarını şehre atfederek aynı zamanda “şehir, sük, tâcir ve dükkân” gibi kelimeleri arasında tenasüp yapmaktadır.

Beyitte yer alan şehri-nâz-âbâd (naz şehri), işve sûku (cilve çarşısı), dükkân-ı istiğnâ (tokluk dükkânı) gibi ifadeler alışılmamış bağdaştırmalar olup Nedim’e has kullanımlardır. Bu tamlamalarda soyut kavramlar somut unsurlarla bir araya getirilir.

Reşk-i fûrûğ-ı ârızı bir dâğ-ı derddir
Kim onu çarh tâ ciğer-i âftâba kor (G. 32/3)

“Yanağının parlaklığını kıskanmak bir dert yarasıdır ki onu felek ta güneşin ciğerine koyar.”

Klâsik Türk şiirinde aşğın ciğerinde ve gönlünde aşk derdiyle sürekli ateşler yanar. Bunun sonucu aşğın gönlünde yaralar oluşur. Yaranın kırmızı ve kanlı oluşu yanağın ve ateşin rengini çağrıştırır. Beyitte ciğer-i âftâb tamlaması ile ciğer ve güneş arasında renk ve sıcaklık ilgisi bakımından alışılmamış bağdaştırma yapılır. Aynı zamanda güneş insana teşbih edilerek teşhis sanatı yapılır.

Meger fevvâreden âb-ı letâfet sıçramış çıkmış
O rûtbe kâmet-i ber-cesten ey şûh-ı cihan vardır (G. 42/6)

“Ey cihanın şûhu! Senin seçkin boyun o derece ki sanki fiskiyeden letafet suyu sıçrayıp çıkmıştır.”

Nâzî âb etmiş de bir fevvâre resm etmiş hayâl
İşte ol sudur atılmış kâmetin olmuş senin (G. 72/2)

“Hayal, nazı su etmiş de bir fiskiye resmetmiş, işte o su atılmış senin boyun olmuş.”

Klâsik Türk şiirinde sevgilinin boyu çoğunlukla servi ve şimşâda benzetilir. Boyun fiskiyeden fırlayan suya teşbihi ise ilk olarak Nedim’in şiirlerinde görülür. Yukarıdaki iki beyitte sevgilinin boyu/endamı düzgün, güzel ve uzun olması dolayısıyla fiskiyeden fişkiran suya benzetilerek alışılmamış bağdaştırma yapılır. Yine ilk beyitte soyut ve somut kelimelerin bir araya getirilmesiyle yapılan âb-ı letâfet tamlaması da alışılmamış bağdaştırmadır.

Miyan hayâl gibi ince kâmeti mevzûn
Aceb nişanlayacak beyt-i intihâb olmuş (G. 51/3)

“Bel hayal gibi ince boyu da ölçülü, şaşılacak şey nişanlayacak, seçilmiş beyit olmuş.”

Nedim yukarıdaki beytinde sevgilinin belinin hayal gibi ince, boyunun ise düzgün olduğunu söyleyerek bu hâliyle onun seçilecek en güzel beyit olduğunu belirtir. Belin hayal olarak nitelenmesi, olmaması yanında sözün ince hayal olması olarak da düşünülebilir. Bu anlamda yeni bir söyleyiş olup alışılmamış bağdaştırmadır.

Değil çeşm-i kebûd ol ebruvânın zîr-i tâkında
İki âvâre kumrîdir ki gelmiş âşîyan tutmuş (G. 53/2)

“O, kaşlarının kemeri altında, mavi göz değil, gelip yuva yapmış iki avare kumrudur.”

Yukarıdaki beyitte sevgilinin kaşları altındaki mavi gözleri iki avare kumruya benzetilmiş ve onların bir yuva oluşturduğu kurgusu tasvir edilmiştir. Klâsik Türk şiirinde sevgili siyah gözlüyken Nedim'de sevgili mavi gözlüdür, bu gözlerin bakımından kumruya benzetilmesi ise bîkr-i mânâ özelliği taşımaktadır. Beyitte kumruların çift hâlde dolaşması ve eşlerine sadık olmaları yanında renk ilgisi kurulmuştur. Kumruları avare olarak niteleyen şair, bunların sevgilinin kaşları altında yuva yaptığını ifade eder. Avare; başıboş, serseri, işsiz, perişan (Devellioğlu 2008: 53) anlamında kumrunun sıfatı olarak kullanılır.

Şöyle pinhan gidesin küyuna cânânın kim
Râh ola hem-demin ammâ o da hâbîde gerek (G. 55/3)

“Sevgilinin köyüne şöyle gizli gidesin ki arkadaşın yol olsun ama uykuda olsun.”

Beyitte âşîğın sevgilinin köyüne giderken tek başına gitmesi tavsiye edilir. Öyle ki giderken arkadaşı sadece yol olmalı ve o da uykuda olmalı. Yolun uyuması hayali alışılmamış bağdaştırmadır. Uyumak canlılara ait bir özellikken şair bu özelliği yola yüklemiş ve teşhis yapmıştır.

Sanma pür-şeb-nem gülü sâki-i ebr-i nev-bahâr
Etdi lebrîz-i arak peymânesin bülbüllerin (G. 63/4)

“Gülü şebnem dolu sanma, ilkbahar bulutunun sâkisi bülbüllerin kadehini ağzına kadar rakıyla doldurdu.”

Beyitte gül, üzerindeki çiğ taneleri sebebiyle rengi ve şekli bakımından rakı dolu kadehe benzetilmiştir. Çiğ taneleri sabahleyin ve özellikle baharda çiçekler üzerine düşer. Bulutları sâkiye benzeten Nedim, kadehi de şarap yerine arakla doldurur. Beyitte sâki, kadeh, arak kelimeleri arasında tenasüp yapılmıştır. Beyitte bulutların sâkiye, üzerinde çiğ taneleri olan gülün arak dolu kadehe benzetilmesi alışılmamış bağdaştırmadır.

Topukların göricek mest olup safâsından
Pabuç gibi açılıp kaldı ağzı haffâfın (G. 65/3)

“Sevgilinin topuklarını görünce mest olup safâsından haffâfın ağzı papuç gibi açık kaldı.”

Haffâf, ayakkabı, terlik vs. yapan ve satan kişidir (Devellioğlu 2008: 310). Beyitte Nedim, sevgilinin topuklarının güzelliğini gören bir ayakkabıcının perişan hâlini, ağzı yırtılmış pabuca benzetir. Bu teşbih Nedim'e has bir kullanım olup alışılmamış bağdaştırmadır.

Beyitte mest ifadesi de hem kendinden geçme, sarhoşluk hem de ayakkabı anlamında tevriyeli kullanmıştır. Bu bağlamda pabuç, haffaf, topuk kelimeleri ile birlikte kelimenin uzak anlamı olan ayakkabı da düşündürülmüştür.

Çeh değil sîb-i zenahdânında yer kalmış Nedîm
Zahm-i engüş-ti nigâh-ı intihâbından senin (G. 67/6)

“Nedîm! Sevgilinin elma gibi olan çenesindeki çukur değildir. Senin seçkin bakışının parmağının açtığı yaradan kalan izdir.”

Klâsik şiirde sevgilinin çenesi, çoğunlukla çukura, renk ve şekil yönünden de elmaya benzetilir. Nedîm, beyitte sevgilinin çenesine dair yapılan bu benzetmeleri hatırlatmakla birlikte çenedeki çukurluğun onun seçme bakışının parmağından kalan iz olduğunu ifade ederek hüsn-i talîl yapar. Beyitte soyuttan somuta bir geçiş söz konusudur. Seçmek için yapılan bakışın parmağı vardır. Bu bağlamda zahm-i engüş-ti nigâh-ı intihâb tamlaması alışılmamış bağdaştırmadır.

Nâz olur dem-beste çeşm-i nîm-hâbından senin
Şerm eder reng-i tebessüm la'î-i nâbından senin (G. 67/1)

“Senin yarı uykulu gözünden nazın nefesi kesilir, dili tutulur. Gülümsemenin rengi senin lal gibi kırmızı dudaklarından utanır.”

Sevgilinin yarı uykulu bakışı kendinden geçmiş, mahmur bakıştır. Bu bakış nazın bile nefesini kesmektedir. Sevgili utandığında da gülümser ve yüzü kızarır, şair bunu sevgilinin kırmızı dudaklarından tebessümün utanmasına bağlar. Beyitte naz ve tebessümün rengi kişileştirilir. Gülümsemenin rengi yoktur, ancak Nedîm, soyut kavramları somutlaştırarak farklı bir söyleyiş tarzı göstermekte ve alışılmamış bağdaştırma yapmaktadır. Bunun yanında nazın suskun oluşu da Nedîm'e has bir söylemdir.

Yine bâlîn-i hâb-ı işve zîr-i ser midir bilmem
Henüz ol tıfl-ı nâzım nakş-ı gül-bister midir bilmem (G. 87/1)

“Yine işve uykusunun yastığı (sevgilinin) başının altında mıdır, bilmem. O naz çocuğum gül yatağının nakşı mıdır, bilmem.”

Nedîm, beyitte sevgiliyi naz uykusunun yastığından başını kaldırmayan bir çocuk gibi tasavvur etmiştir. Onun gül döşeginin süsü olması çok küçük olması sebebiyledir. Beyitte soyut olan işve ve uyku sözcükleri somut olan bâlîn (yastık) ile somutlaştırılmış ve alışılmamış bağdaştırma yapılmıştır.

Sanmanız teb-hâledir la'inde bâd-ı âh-ı serd
Eylemiş yah-beste âb-ı gevher-i rahşendesin (G. 94/4)

“Soğuk âh rüzgârı, parıldayan inci suyunu dilberin lâl dudağında dondurmuştur; o uçuk sanılmamalıdır.”

Sert esen âh rüzgarları yüzünden sevgilinin lal gibi kırmızı olan dudağında bir su damlacığı donmuştur. Bu inci gibi görünen su damlacığı uçuk sanılmamalıdır.

Beyitte renk ve şekil ilgisi bakımından dudakta çıkan yara inci tanesine benzetilmiştir. Uçuğun parıldayan inci suyuna benzetilmesi alışılmamış bağdaştırmadır. Nedim, kelimelerin çağrışımlarından ustaca yararlanarak kendine has yeni hayaller oluşturmuştur.

Siyeh-mağz-ı cünûnum hülyâ-yı hâl-i dil-berden
N'ola zencirim olsa halka-yı mikrâz-ı berberden (G. 95/1)

“Sevgilinin beninin hayalinden, aklını kaybetmiş bir deliyim, berber makasının halkası zincirim olsa şaşılır mı?”

Sevgilinin beninin hayali âşığı deliye çevirmiştir. Beyitte benin siyah rengiyle aklını kaybetme mânâsında kullanılan siyah arasında ilişki kurulmuştur. Deliler zincire vurulur. Beyitte âşığı zincire vurmak için berber makaslarındaki halkanın bile âşığı bağlamaya yeteceği söylenmektedir. Şiirde zincir ile makasın tutma yerlerindeki yuvarlaklık, benzetme unsuru olarak kullanılmıştır. Ayrıca beyitte Mecnun kelimesinin “sevda mizacına galebe ederek akli bozulan kimse” olarak tanımlanması ve sevdanın kara/siyah (sevâd/esved) ile anlam bağı olmasının orijinal bir şekilde kullanıldığı görülmektedir (Çakıcı 2018: 71). Bu bağlamda şairin deliliği siyahla nitelemesi alışılmamış bağdaştırmadır.

Dahı gelmez kelâl ol neşter-i ser-tiz-i müjgâna
Felekler şişe-i haccâma döndü kanlı yaşımdan (G. 106/4)

“Kırpiklerin keskin neşterine yorgunluk dahi gelmez, felekler kanlı göz yaşımdan hacamat şişesine döndü.”

Haccam, hacamat eden, hacamatçıya verilen isimdir (Devellioğlu 2008: 305). Klâsik Türk şiirinde bu kelime daha çok tedavi amacıyla zikredilir. Bunun yanında âşik- maşuk ilişkisi noktasında da kavram kullanılır. Sevgili çoğu zaman bıkmadan, yorulmadan neşter gibi keskin bakışı ve kirpiğiyle âşığa eziyet eder onu yaralar. Beyitte bu yönüyle sevgili, âşığın vücudunu yarıp kan akıtmakta olan haccâma benzetilir. Âşığın gözünden akan yaşlar ise kanlı olması sebebiyle felekleri içi kanla dolu şişelere çevirir. Beyitte kırmızı renk ve şekil ilgisi bakımından felekler, hacamat şişelerine benzetilir. Bu bakımdan alışılmamış bağdaştırmadır.

Gelmiş hat-ı siyah ruhuna âh ey gönül
Semmûr hoş yakışmış o gül-pembe atlasa (G. 131/2)

“Ey gönül, âh aman (sevgilinin) yüzüne siyah ayva tüyleri gelmiş. O gül pembe atlasa, samur hoş yakışmış.”

Beyitte gönle seslenen şair, âh çekerek sevgilinin yüzüne siyah ayva tüylerinin geldiğini, bu hâliyle o gül pembe atlasa samurun çok yakıştığını ifade eder. Sevgilinin dış görünüşünün tasvir edildiği beyitte yanak rengi ve pürüzsüz olması sebebiyle gül pembe atlasa benzetilir. Yanak üzerinde çıkan ayva tüyleri ise samur kürk olarak

düşünülür. Aynı mazmun Divân'da başka beyit ve bentlerde de tekrar edilir. Kadınların samur kürk giymesi bu dönemde modadır (Ahmet Refik 1988: 175). Şair bunu şiirde sevgilinin güzellik unsuru ile birleştirerek orijinal şekilde ifade eder. Bu bağlamda hattın (ayva tüylerinin) semmûra benzetilmesi alışılmamış bağdaştırmadır.

Böyle bî-hâlet değildi gördüğüm sahrâ-yı aşk
Anda mecnun bîdler divâne cûlar var idi (G. 149/2)

“Benim gördüğüm aşk çölü, böyle kuru değildi; orada deli söğütler (salkım söğütler), çılgın ırmaklar vardı.”

Beyitte, Nedîm gördüğü aşk vadisini ırmakların aktığı, söğütlerin olduğu yeşil bir yer olarak tasvir eder. Ancak bu vadi artık kurumuş, çöle dönmüştür. Beyitte sahrâ, mecnun, divâne kelimeleri arasında tenasüp vardır. Şair bu kelimelerin çağrışım dünyasından faydalanarak Leyla ile Mecnûn hikâyesine de telmih yapmıştır. Beyitte geçen mecnun bîdler (deli söğüt), divâne cûlar (çılgın ırmaklar) alışılmamış bağdaştırmadır.

Sonuç

Şiir çözümlenmelerinde kullanılan bir kavram olan alışılmamış bağdaştırmalar şiirde imgelem oluşturmak ve anlama derinlik katmak amacıyla başvurulan bir sapma çeşididir. Nedîm'in gazelleri üzerinde yapılan bu çalışmada Nedîm'in kullandığı alışılmamış bağdaştırmalar tespit edilmiştir. XVIII. yüzyılın yenilikçi şairi olarak anılan Nedîm hayallerini, duygu ve düşüncelerini ifade ederken şiir dilinin bütün imkânlarından faydalanır. Nedîm, gazellerinde günlük konuşma dilinde ve ortak dilsel mantıkta birbiriyle anlam ilgisi bulunmayan sözcükleri bağdaştırarak anlatımın güçlü ve estetik olmasını sağlayan pek çok alışılmamış bağdaştırma kullanır. Gazelerde genellikle terkip şeklinde yer alan bu alışılmamış bağdaştırmalar daha çok istiare, teşbih, mecaz gibi söz sanatlarıyla ve soyut-somut unsurların bir araya getirildiği isim ve sıfat tamlamaları yoluyla yapılır. Klâsik Türk şiirinde o zamana kadar pek görülmeyen, bîkr-i mânâ olma özelliği taşıyan bu tamlama ve yapılar şiirde başarıyla kullanılmıştır. “Tebessümün rengi, muhabbet gîsûsu, naz çocuğu, nazın nefesi, seçkin bakış, uyku kokusu, mecnun söğütler” gibi ifadeler alışılmamış bağdaştırma olmanın yanında Nedîm'e has söylemlerdir.

Yukarıda gazellerden alınan örneklerde de görüleceği gibi Nedîm, alışılmamış bağdaştırmalar için belirli kelimeleri sıklıkla kullanır. Bunlar “hâb, buy, naz” gibi soyut kelimelerdir. Bunun yanında Nedîm'in renk adlarını da sıfat olarak büyük bir ustalıkla kullandığı tespit edilmiştir. Tebessümün renginin olması, tenin renkten

pâkize olması, şebnemin renk ilgisi yönüyle rakıya benzetilmesi bunlardan birkaçıdır. İlk bakışta aralarında ortak bir yön bulunmuyor gibi görünen bazı bağdaştırmalar ise beytin bağlamı içinde kelimelerin çağrışım dünyasıyla daha anlaşılır hâle gelmektedir. Nedim, günlük dildeki kelimelerle alışılmamış bağdaştırma oluşturarak okurun/dinleyicinin ilgisini canlı tutmayı başarmıştır.

Kaynaklar

- Abiç, Taylan (2020), "Nazım Hikmet'in '835 Satır' Kitabında Alışılmamış Bağdaştırmalar Üzerine Bir İnceleme", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, S. 28, s. 147-162.
- Ahmet Refik (1988), *Hicri XII. Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Aksan, Doğan (1974), "Dilbilim Açısından Şiir", *Türk Dili Dergisi*, S. 271, Ankara, s. 558-573.
- _____ (1987), *Türkçenin Gücü*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- _____ (1998), *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara: Engin Yay.
- _____ (2009), *Her Yönüyle Dil- Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- _____ (2013), *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Aktaş, Şerif (1993), *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çakıcı, M. Emre (2018), *Nedim Divânı'nda Renkler*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi.
- Devellioğlu, Ferit (2008), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi.
- Dinçer, Aslıhan (2004), "Âşık Veysel'in Şiirlerinde Alışılmamış Bağdaştırmalar", *Türklük Bilimi Araştırmaları-XV*, Ankara, s. 231-242.
- İpek, Abdulmuttalip (2013), *Nedim'in Sanatı Üzerine Bir Tahlil Denemesi*, Doktora Tezi, Elâzığ, Fırat Üniversitesi.
- Karaduman, Ruken (2020), "Neşâtî Divânı'nda Bir Anlamsal Sapma Çeşidi Olarak Alışılmamış Bağdaştırmalar", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, Ö8 (Kasım), s. 291-306.
- Keklik, Murat (2013), "Dilbilimsel Açıdan Şiir Dili ve Bu Bağlamda Baki'nin Gazellerinde Alışılmamış Bağdaştırmalar Duygu Değeri ve Uzak Çağrışımlar" *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, S. 8/9, Ankara, s. 1801-1818.

- Kul, Erdoğan (2008), “Şiir Dilinde Sapmalar ve Bir Uygulama”, *E-Jurnal of New World Sciences Academy*, S. 3, (3), s. 373- 389.
- Kurnaz, Cemal (1996), *Hayâlî Bey Divânı'nın Tahlili*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Macit, Muhsin (2016), *Nedîm. Hayatı, Eserleri ve Sanatı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- _____ (2017), *Nedîm Dîvânı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. E-kitap, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>.
- Özünlü, Ünsal (2001), *Edebiyatta Dil Kullanımları*, İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Pala, İskender (2004), *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Saussure F. De. (1998), *Genel Dilbilim Dersleri* (çev. Berke Vardar), İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Toklu, M. Osman (2003), “Alışılmamış Bağdaştırmaların Anlam Yapısı”, *II. Dil, Yazın ve Deyişbilim Sempozyumu Bildirileri*, Çukurova Üniversitesi Yayınevi, Adana, s. 144-153.



bitig

**MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

bitig

**MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities**

Sorumlu Yazar

Corresponding Author

Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL
AKM Bilim Kurulu Asil Üyesi

Adres: Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

e-posta: onaci@mu.edu.tr



0000-0002-2397-0697

Gönderim Tarihi / Received

14.04.2021

Kabul Tarihi / Accepted

10.06.2021

Atıf / Citation

Önal, Mehmet Naci (2021),
“Efsanelerin Geçmişi, Bugünü
ve Geleceği”, *bitig Edebiyat
Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, s.
70-94.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Research Article

Efsanelerin Geçmişi, Bugünü ve Geleceği*

The Past, Present and Future of Legends

Öz

Efsaneler, anlatıma dayalı bir tür olarak edebi zevkinin yanı sıra evrenin döngüsüne, dönemlerin düşüncelerine tanıklık eder. Halk kültürüne rehberlik eden öyküleriyle olarak geçmişle gelecek arasında bağlar kurarlar. Her bir efsanenin yeniden anlatılması, içinde barındırdığı düşünce yapısını tekrar inşa etmesi ve canlılığını sürdürmesi anlamına gelir.

Efsaneler dış yapılarında bir kalıba ihtiyaç duymazlar. Efsaneler bir terim olarak kullanılması yanında, günlük dilde hem olumlu hem de olumsuz anlamlar taşırlar. Efsanelerin değişen bağlamlarının nasıl bir seyir izlediği üzerine çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Değişime uğrayabilen bir tür olan efsanenin izinden giderken yapı, içerik, icra ve işlevleri bakımından farklılıklarını ve benzerliklerini takip etmek, sonuçlar çıkarmak gerekir.

Efsanelerin geçmişi içinde oluşumu, tasnifleri, işlevleri, motifleri, icra ortamları ele alınır. Ortamda güvene dayalı anlatımlar devam eder. Günlük yaşamla olan bağları üzerinden varlığını sürdürür. Geçmiş zamanın efsaneleri köken mitleriyle, sözlü tarihle, dikkat çeken gizemleriyle sıkı dokuları vardır. Öyle ki sözlü tarih ile efsanevi tarih zaman zaman birbirine karışır.

Bugünün efsaneleri kut döneminden İslam sonrasına taşınırken düşünce yapıları mitten, dini ve bilimsel alana doğru ilerler. Deccal geçmişle bugün arasında sadece fantastik bir bağ kurmaz. Modern insanın korkularını ve inanç dokularını da yansıtır. Ondan ilham alınarak yeni kurgular oluşturulur. Etiyolojik efsaneler, dinin dışındaki köken bilgilerinin rehberi konumundadır. Tarihi efsaneler sosyo-kültür tarihini tamamlar. Bir coğrafyanın gerçek fethi o mekânların gizemli öyküleriyle sağlanır. Olağanüstü varlıklar ve olaylar çaresizliğin gizemini içinde taşır. Ödül ve

*“Efsanelerin Dünü, Bugünü ve Geleceği” başlığı ile Türk Halk Biliminin 100. Yılına Doğru Bir Durum Tespiti: I. Türk Halk Bilimi Çalışmaları Kurultayı’nda sunulmuş fakat yayımlanmamış bildirinin gözden geçirilmiş son şeklidir.

ceza arasında bir tembih en etkin şekilde yapılır. Mistik efsanelere ihtiyatlı ve pedagojik olarak yaklaşmak gerekir.

Efsaneler gelecekte de modern insanın ihtiyaçlarına cevap verir niteliktedir. İnanma ihtiyacı içinde efsaneler kendine her zaman yer bulur. Kültür sektörünün ürettiği sanal kahramanlar efsanevi bir dünya içinde yerlerini alırlar. Medya sektörü insan zihni ile oynamaya devam edecek, yeni sanal efsaneler ile inandırıcı işlere damga vurulmaya çalışılacaktır. Mitin köken bilgileri üzerinden çağdaş araç gereçlerle yeni efsanevi tipler oluşturulmaktadır. Ulaşılmaz kişiler dönemin sanatçıları, sporcuları, bilim insanları olacaktır. Çok tanrılı dönemlerin efsanevi bilgileri yüceltilen insanların elinde yeni bir şekil bulmaktadır. Tüketim kültürü, kültür endüstrileri, popüler kültür, projelerle müşteri bulacaktır. Barbie bebekler gibi yeni sanal dünyalarda yeni efsaneler üreteceklerdir.

Büyülü oyunlar ve görseller üzerinden bir tüketim sektörü, çocuklar ve gençler başta olmak üzere her zaman dünya pazarını kontrol etmek isteyecektir. Filmlerden, dizilere, oyun ve oyuncaklardan eğlence sektörünün her alanında sanal ve efsanevi kahramanlar üreteceklerdir. Beğeniye dayalı insanın kendini efsaneleştirilmesi, inançları tutkuya dönüştürecektir. Yeni dünyanın görselleri içinde kendi kültürlerini yenileyemeyenler, yenileyenlerin izlerinden gitmek zorunda kalacaklardır.

Anahtar Sözcükler: efsane, inanç, kültür, değişim, dönüşüm, kültürel sektör.

Abstract

Legends testify to the cycle of the universe, the thoughts of the eras, as well as its literary taste as a narrative genre. They establish connections between the past and the future as stories that guide folk culture. The retelling of each legend means that it rebuilds its mindset and keeps it alive.

Legends do not need a specific pattern regarding their external structure. In addition to the legend being known as a term, it goes hand in hand with both positive and negative meanings in daily language. Studies on how the changing context of the legend follows is needed. It is necessary to follow the differences and similarities in terms of structure, content, performance and functions while following the legend, which is a species that can be changed, and draw conclusions.

In the research of the legends, their classifications, functions, motifs and performance environments are discussed. Confidence-based narratives continue in the environment. It continues its existence through its ties with daily life. The legends of the past have tight textures with origin myths, oral history, remarkable mysteries. So much so that oral history and legendary history get mixed up from time to time.

While today's legends are carried from the sacred period to the post-Islam period, thought structures continue from myth to the religious and scientific field. The antichrist does not only establish a fantastic link between the past and the present. It also reflects the fears and belief fabric of modern man. New fictions are created by taking inspiration from it. Etiology legends are a guide to origins outside of religion. Historical legends complete socio-cultural history. The real conquest of a geography is provided by the mysterious stories of those places. Extraordinary beings and events carry the mystery of despair. An admonition between reward and punishment is made most effectively. It is necessary to approach mystical legends cautiously and pedagogically.

Legends are also capable of responding to the needs of modern humans in the future. In the need to believe, legends always find a place for themselves. Virtual heroes produced by the cultural sector take their place in a legendary world. The media sector will continue to play with the human mind, and they will try to mark believable works with new virtual legends. Origin myths are extracted into contemporary tools as new mythical types. Inaccessible people will be the artists, athletes and scientists of the period. The legendary knowledge of the polytheistic periods will find a new shape in the hands of the glorified people. Consumer

culture, culture industries, popular culture will find customers with projects. Like Barbie dolls, they will generate new legends in new virtual worlds.

A consumer sector will want to control the world market, especially children and young people, through magical games and visuals. They will produce virtual and legendary heroes in all areas of the entertainment industry from movies, TV series, games and toys. The self-legend of the person based on taste will turn beliefs into passion. Those who cannot renew their own cultures in the visuals of the new world will have to follow the footsteps of those who renew.

Keywords: myth, belief, culture, change, transformation, cultural sector.

Giriş

Efsanelerin insanlık tarihinin ve kültürünün bir parçası olduğu göz önüne alındığında, geçmiş, bugün ve gelecek hakkında birtakım gizemli bilgilerinden söz edilebilir. Efsaneye dayalı kültür tarihinde, ilk önce insanın ve evrenin nasıl ortaya çıktığına dair sorgulamalar yapılır. İnsanın kendini tanıma gayretleri evren tasavvuru ile birlikte yürür. İkinci olarak efsaneler, kültürel dokuyla, günlük yaşamın akışı içinde işlevsel olarak varlıklarını sürdürür. Üçüncü olarak insan, kendi geleceği üzerinde ve dünyanın sonu ile ilgili düşünceler üretir (Bıçak 2004: 14-18).

Efsanelerin oluşum süreci, köken mitlerinden başlanarak halk inançlarına dek izlenebilir. Teknoloji öncesi dünyanın söyleyecek sözü çoktu ve bu dünyanın anlatıları arasında en gizemli olanı efsanelerdi. Efsaneler çok tanrılı dönemlerden tek tanrılı inançlara dek, insanlık tarihi içinde hiçbir kalıp endişesi taşımamış en çok bilinen halk anlatılarıdır. Bu yönüyle efsaneler dolaşımı en yaygın olan anlatılar olarak inançların pekiştirilmesinde yardımcı olmuşlardır. Evrenin yaratılış öyküsü mitlerle başlarken bu öykülerin her bir parçası efsaneleri devam ettirir. Zamanla unutulmuş mite ait geniş anlatılar, yerini bölük pörçük halleriyle efsanelere bırakır. Bir başka ifadeyle efsaneler mit deryasının damlacıkları olarak günümüze kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Tek tanrılı dinlere geçişlerde birtakım efsaneler yerlerini menkıbelere bırakır. Hıristiyan tarihçiler III. yüzyılda, İncil ile Yunan ve Roma eserleri arasında sentezler yapmaya çalışırken halk anlatılarının cazip ortamından sıyrılamamış, azizlerin ve kralların öykülerini anlatmışlar, bu öykülerin içeriğini masal ve efsanelerle doldürmüşlerdir (Bıçak 2004: 42-62). İslâm dini çerçevesinde anlatılan erenlerin öyküleri, dini bütün birinin samimi inançları sonrasında oluşan harikuladeliği içerir. Mevlânâ'nın eserlerinde, Yunus Emre hakkında anlatılan menkıbelerde ermiş kişilerin erdemleri sembolik olarak anlatılır.

Efsanelerin kodlarının çözülmesi, kültür ve inanç tarihinin doğru ve eksiksiz anlaşılması anlamına gelir. Halk edebiyatının en değerli miraslarından biri olan efsaneler, halk Müslümanlığının da malzemelerini oluşturmaktadır; bu

Müslümanlığın beslendiği kaynaklar sadece dinî kaynaklar değil, kuta ait olanlarını da içerir.

Efsaneler, ifade ve anlatım zevkinin tercihini dışa dönük olarak yaparken evrenin döngüsüne, dönemlerin düşüncelerine tanıklık ederek halk kültürüne rehberlik yapan birer öykü olurlar. Her bir efsanenin yeniden anlatılması, içinde barındırdığı düşünce yapısını yeniden inşa etmesi ve canlılığını sürdürmesi anlamına gelir.

1. Efsanelerin Geçmişi

1.1. Efsane Kelimesi

Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü'nde: "Efsane, (fars.) eski çağlardan beri söylenegelen, olağanüstü varlıkları ve olayları konu edinen hikâye, söylence. Efsaneler bir zamana, zemine ve kişiye bağlı olduğu için dinleyenler onun mutlaka yaşanmış yani gerçek yahut kutsal olduğunu kabul eder" ifadeleriyle tanımlanır (Albayrak 2004: 152). *Mitolojiler Sözlüğü*'nde efsane: "Efsaneler zamana ya da mekâna çoğunlukla hem zamana hem mekâna bağlı olan bir anlatıdır. Efsane, yaşadıkları varsayılan kişileri, gerçek yerleri sahneye çıkarır. Tarih ve mekâna bağlama esas olarak özel adlar, kişi adları, yer adlarıyla ortaya çıkar" (Bonney 2000: 299) şeklinde açıklanır. Efsanenin çeşitli sözlüklerdeki tanımının yanında, halk arasında yüklenen anlamlar değişik dönemlerdeki algılanma çeşitliliği önem arz etmektedir. Farklı sözlüklerdeki tanımlar bile sözcüğün vücut bulduğu yılların ruhunu veya anlayışını ortaya koymaktadır. Sözlüklerdeki ve divan şairlerinin kullandığı ortaklık efsanenin "yalan" veya "aldatıcı" bir şey olduğu üzerine yoğunlaşmaktadır. Kimi dönemlerde efsane kelimesinin yerini rivayet gibi başka kelimelerin aldığı görülürken zamanla olmayacak işin başarılması gibi farklı anlamlar da yüklenmiştir.

Tanımın algılanması bağlamında, köy merkezli çalışmalarımızda efsane kelimesi hakkında bilgi sahibi olmayan pek çok kaynak kişi görülmüştür. Modern zamanlarda halk arasında efsane kelimesinin ne kadar bilindiği, köyde, kasabada ve şehir merkezlerinde; okuryazar düzeyi farklı olan insanlar tarafından nasıl tanımlandığı, iletişim araçlarının içeriğe ne yönde katkıda bulunduğu, kısacası değişen bağlamın nasıl bir seyir izlediği üzerine çalışmalar yapılması gerekmektedir.

1.2. Efsane Kavramı

Efsane kavramı üzerine çalışan bilim insanlarının buldukları temel nokta, efsanelerin gerçek olmayıp anlatıcısı ve dinleyicisi tarafından gerçek olarak kabul

edildiğidir. Efsaneler inancın göbeğinden beslenirler, eğer inanç azalırsa efsaneler de anlatıma değer olmaktan çıkarlar.

Efsaneler, mitten tarihe, tarihten olağanüstü varlıklara ve menkıbelere kadar geniş alanda boy gösterirken, dar bir tanımlama yapılması yeterli olmayacaktır. Olağan veya olağanüstü olaylar tanımı içinde, tamamen gerçek olaylar bir zaman sonra, gerçeküstü ve anonim bir anlatıya dönüşebilir. Aynı olayın izleri bizleri gerçeklere götürebilir. Bir yanında mitik kalıntılar, öte yanında gerçeklerin izleri olan bir anlatı türüyle baş başa olunduğu düşünöldüğünde efsanelerin tanımının ve algılanmasının çeşitliliği daha iyi anlaşılabilir.

Kavram olarak efsaneler, kültür kodlarını içinde barındırırlar ve bu kodların çözölməsi sonucu, halk kültürünün kökenlerinden geleceğine doğru inanç ve düşünce dokuları izlenebilir.

1.3. Anlatı Türü Olarak Efsane

Halk kültürü bağlamında, efsaneler ihtiyaçlar doğrultusunda dönüşür, değişir veya kendi dokularıyla son anlatıcısına kadar ayakta kalır. İslâm sonrası dönüşüm çerçevesinde efsanelerin kendini nasıl var ettirdiği incelenirse, modern yaşam bağlamında yeni ihtiyaçlar doğrultusunda efsanelerin geleceği üzerine daha gerçekçi şeyler söylenebilir.

Efsanelerin zengin bir çeşitliliğe sahip olmaları yanında geçmişten geleceğe doğru dönüşerek kendilerini korumaları, bir tür olarak anlatılmaya ve dinlenmeye değer olmaları, bağlamlarıyla doğrudan ilgilidir. Halk anlatmalarının diğer türleri olan mitler, destanlar, masallar, halk hikâyeleri kendi orijinal ortamlarını, zamanla anlatıcılarını ve dinleyicilerini yitirmiş veya yitirmek üzeredir. Efsaneler, halk anlatı türleri içinde fıkralardan sonra kendi varlığını koruyan türlerden biri olmuştur.

Değişime uğrayabilen bir tür olan efsanenin izinden giderken yapı, içerik, icra ve işlevleri bakımından farklılıklarını ve benzerliklerini takip etmek, sonuçlar çıkarmak gerekecektir.

Efsaneler, inanca bağlı içerikleri sayesinde tamamen ortadan kaybolmayacak ve inanma ihtiyacı devam ettiği sürece insanlık tarihinden bugüne hatta bugünden yarına varlıklarını koruyacaklardır. Efsane yanışları/motifleri, evrensel dokularıyla insanlık tarihi içinde var olmaya devam edeceklerdir. Efsaneler, bağlamlarının

değişmesine rağmen, işlevlerini yenileyerek değişen yaşam koşullarına ayak uydurmaya en uygun anlatı türüdür.

1.4. Efsanelerin Oluşumu

Efsanelerin oluşumla ilgili kuramları: Menşelerle ilgili, birinin diğerinin yerine geçmesi ve adapte olma kuramı yanında (Sakaoğlu 1992: 11), yayılma (diffusion) kuramı da göz önünde tutulmalıdır.

Mitolojik, tarihî, dinî, hayalî ve fantastik kökler efsanelerin temellerini oluşturur. Bu kökler insanlığın gizemini içlerinde barındırırlar. Gizemler inançla iç içe yürür. Çok tanrılı dönemlerden tek tanrılı dönemlere kadar genelde bütün insanlık, özelde Türk kültürü bağlamında efsanelere her zaman ihtiyaç duyulmuştur. İnanma ihtiyacı her zaman dinî olanı içermez, kuta dayalı inançlar da inanma ihtiyacının bir parçası olur. Efsanelerin teşekkülü meselesinin temelinde, dinler/inançlar, umutlar, korkular ve bilinmezlikler yatar.

Efsane derlemelerinde bağlamla ilgili bilgilerin eksik olması muhtemeldir. Mitolojik, tarihî ve menkıbevi efsaneler arasında taş kesilme, kale, türbe gibi maddi bağlamlar bulunabilir. Olağanüstü varlıklar ve olaylar hakkında bu türden maddi deliller yerine, ancak yer adları söz konusu olur.

Efsanelerin toplumun belleğinden izler taşıdığını, belleğin dönüşerek devam ettirildiğini söylemeliyiz. Hoca Ahmet Yesevi'nin kuş donuna dönüşerek boğulmak üzere olan tüccara yardım ettiği, tacir kurtulursa fakirlere belli bir miktarda maddi yardım yapacağına dair anlatılan efsane (Köprülü 1993: 33), Fethiye'nin Çenger köyünde Çengerli Osman Efendi için de anlatılmaktadır (Önal 2005: 357-359). Uzak coğrafya, uzak geçmiş ve farklı bir kişi üzerinden aynı yanlış devam etmekte, kültürel doku canlılığını korumaktadır. Burada menşelerle ilgili kuram ile birinin diğerinin yerine geçmesi kuramı görülür; farklı bir zamanda ve mekânda aynı olay örgüsü halk belleğinde (tarih) yeniden kurgulanır.

Marmaris'te anlatılan "Sarı Ana Efsanesi" (Önal 2005: 342) Akdeniz kıyılarında antik dönem deniz tanrı ve tanrıçalarının inanç izlerini de taşıdığını, benzer yanlışlara denk düştüğünü söylemek gerekir.

Antik dönemden günümüze kadar çeşitli yapılarla ilgili anlatılan efsanelerle, o coğrafyanın sonraki sakinleri arasında bir kültür aktarımı oluşur, genellikle en eski

yapıların gizemli öyküleri devam eder. Birinin yerine diğerinin geçme kuramı gerçekleşir. Unutulmaya yüz tutan mekânın tarihi yeniden inşa edilir.

Tarihî bir şahsiyet veya olay hakkında anlatılanlar yüzyıllar sonrasına taşınırken efsaneler, bir destanın parçası olabilir. Uygur destanlarında olduğu gibi, destan parçalarının komşularınca yazıya geçirilmiş olması, efsanelerin yayılma kuramı ile açıklanabilir.

Kesikbaş efsanelerinin azizler için de anlatılması, efsanelerin evrensel yapılarının en çarpıcı örneklerini oluşturur (Ocak 1989: 16-23). Burada menşelerle ilgili kuram devreye girer. Kesikbaş türbeleri ile sözlü tarih yeniden hatırlatılır, yatırlar etrafında anlatılan kutsal öyküler canlı kılınır.

1.5. Efsanelerin Tasnifi Meselesi

Efsaneler hakkında çok sayıda tasnif denemesi yapılmıştır. Söz konusu denemelerden ilki Society for Folk-Narrative Research (Uluslararası Folklor Araştırma Kurumu) tarafından düzenlenen bir kongrede gerçekleşir ve efsaneler 4 büyük başlığa ayrılır.

1. Yaratılış efsaneleri, dünyanın oluşumu ve sonu ile ilgili efsaneler.
2. Tarihî efsaneler ve medeniyet tarihi ile ilgili efsaneler.
 - a. Medeniyet ile ilgili yer ve eşyanın menşei.
 - b. Bazı yerlerle ilgili efsaneler.
 - c. Tarih öncesi ve ilk zamanlar ile ilgili efsaneler.
 - d. Harpler ve felaketler.
 - e. Temayüz etmiş kişiler.
 - f. Bir düzenin bozuluşu
3. Tabiatüstü varlıklar ve kuvvetler/mitik efsaneler.
 - a. Kader.
 - b. Ölüm.
 - c. Tekin olmayan yerler ve hayaletler.
 - d. Hayaletlerin resmî geçidi ve savaşları.
 - e. Öbür dünyada ikamet.
 - f. Cinler, periler, ruhlar.
 - g. Değişmiş varlıklar.
 - h. Şeytan.
 - i. Hastalık yapan kötü ruhlar ve hastalıkları.
 - j. Tabiatüstü kuvvetlere sahip kimseler.

- k. Efsanevi hayvanlar ve bitkiler.
1. Hazineleler.
4. Dinî efsaneler/Tanrı ve kahramanlar ile ilgili efsaneler (Sakaoğlu 1980: 15-16).

Türkiye’de de efsane türü ile ilgili pek çok tasnif yapılmış olup tüm bu tasnifler ve sahada yapılan derlemeler sonrası *Muğla Efsaneleri* isimli çalışmada yer alan tasnif şu şekildedir:

- A. Yaratılış oluşum ve dönüşüm efsaneleri.
 1. Evrenle ilgili efsaneler.
 2. İnsanlarla ilgili efsaneler.
 3. Hayvanlarla ilgili efsaneler.
 4. Bitkilerle ilgili efsaneler.
 5. Taşa dönüşümle ilgili efsaneler.
- B. Tarihi efsaneler.
 1. Tarihi şahsiyetlerle ilgili efsaneler.
 2. Yapıların bir gecede oluşumu ile ilgili efsaneler.
 3. Köprülerle ilgili efsaneler.
 4. Denizlerle ilgili efsaneler.
 5. Göller ve sularla ilgili efsaneler.
 6. Şehirlerle ilgili efsaneler.
 7. İlçelerle ilgili efsaneler
 8. Beldelerle ilgili efsaneler.
 9. Köylerle ilgili efsaneler.
 10. Mevkilerle ilgili efsaneler.
- C. Olağanüstü varlıklar ve olaylarla ilgili efsaneler.
 1. Şeytanlarla ilgili efsaneler.
 2. Cinlerle ilgili efsaneler.
 3. Perilerle ilgili efsaneler.
 4. Geçkincilerle ilgili efsaneler.
 5. Diğer varlıklarla ilgili efsaneler.
 6. Olağanüstü olaylarla ilgili efsaneler.
- D. Mistik efsaneler.
 1. Erenlerle ilgili efsaneler.
 2. Hızır ile ilgili efsaneler.
 3. Ağaçlarla ilgili efsaneler.

4. Hz. Ali'nin atı ile ilgili efsaneler (Önal 2005: 24-25).

“Türk Efsaneleri İçin Bütüncül Bir Tasnif Denemesi” efsaneler için çerçeveleyici bir tasniftir. Özellikle “Etiyolojik Efsaneler” başlığı “mitoloji” adlandırmasına göre, yerinde bir seçimdir. Yaratılıştan çok kökenlerin açıklaması üzerine anlatımların yapıldığı göz önüne alındığında, doğru bir isimlendirmedir. Diğer başlıklar yanında, “Gezgin Şehir Efsaneleri” efsanelerin geleceği doğrultusunda canlı ve değişen yapı için elzem bir sınıflandırmadır.

1.6. Efsanelerin İşlevleri

Efsanelerin anlatmaya ve dinlemeye değer olması inanç koduyla açıklanabilir. Efsaneler, kutsallık, inanç, merak giderme, bilgilendirme, korkutma ve davranışı biçimlendirebilme şeklinde günlük yaşamın öğretici anlatılarından olma özelliğine sahiptirler.

Mesela misafirperverlik öğretisinin ardında Hızır efsanelerinin olduğunu, ödül-ceza bağlamında bir bilgilendirme yaşandığını söylemek yanlış olmaz. Tematik yapısında korkutma, merak etme, inanç, kutsallık bulunan Hızır anlatıları “Ya rast gelirse” ihtimali ile umudu da içinde barındırmaktadır. Fırsatları değerlendirememek tersi bir durumu da doğurabilir. Umut yaşamı anlamlı kılan değerlerden biri olarak Hızır kültüründe önemli bir işlev görmektedir. “Herkesi Hızır bilmek” yardımlaşmayı tembih eden değer öğretileri arasındadır.

İnanç ve bu inançların davranışa dönüşmesi, düşünme, anlama ve hareket bağlamında ele alınması, pratik bir öneri olmakla birlikte, inançların ve davranışların kuşaklar arası aktarılması ve düşünce derinliğinin yaptırımlara bağlı olması da göz ardı edilmemelidir.

Wilfried Buch, efsaneleri insanlık tarihinin “ilk üniversitesi” olarak görür ve “efsaneyle ilim, masalla saf edebiyat başlar” der (2003: 312). Efsaneler mektepsiz dönemin sözlü öğretileri olurlar. İnanç bir yönüyle yaptırım anlamına gelir ve bu öğretiler çoğu zaman mecburiyetleri içerir. Yaygın eğitim sisteminin sübyan mektebi düzeyinde kaldığı geçmiş yüzyıldan (Taşdemir 2001: 159-216) günümüz kırsal bölgelerine; göçer evli yaşam biçiminden modern hayata kadar, halk eğitimi sözlü kültür üzerinden yürümekte ve bunlar içinde efsaneler önemli bir yer tutmaktadır.

Magnarella'nın tespit ettiği efsanelerin dört ana işlevi: 1. Ruhsal işlev, 2. Yaradılış-kehanet (bilicilik) işlevi, 3. Kurumsal işlev, 4. Pratik (Uygulama) işlevi (Akyalçın 1998:

1-3) önemli tespitlerdir. Efsanelerin işlevsel boyutları üzerinde sosyo-psikolojik, sosyo-kültürel çözümlenmeler yapılmalı, katalog teklifi üzerinden çalışmalar yürütülmelidir.

Bilge Seyidoğlu yer adına bağlı efsaneleri ele alırken: 1. Gelenek ve görenek koyucudurlar, 2. Topluma yön verirler, 3. Teşekkül ettikleri yere mana kazandırır, 4. Koruyucu ve tedavi edici rolleri vardır, demektir (Seyidoğlu 1985: 2-3). Efsanelerin işlevleri yer adına bağlı olmaksızın kültürün tanımı ile birlikte düşünülebilir. Buna göre efsaneler: 1. Öğrenilir, 2. Tarihîdir ve süreklidir, 3. Toplumsaldır, 4. İdeal ya da idealleştirilmiş kurallardan oluşur, 5. İhtiyaçları karşılayıcı ve doyum sağlayıcıdır, 6. Değişkendir, 7. Bütünleştiricidir, 8. Soyutlama özelliği de taşır (Güvenç 2010: 100-104).

1.7. Efsanelerin Yanışları/Motifleri

En küçük anlatı birimi yanış (motif) olarak değerlendirilmektedir. Halıyı biçimlendiren yanış ile sözü biçimlendiren yanış arasındaki fark ifadenin biçimlendirilmesi ile oluşur. Yanışlar anlatıların omurgalarını oluşturdukları için, metinler arası karşılaştırmalara dayanak olurlar. Yanışlar yereli ve evrenseli içinde taşıdığından hem kültür değeri hem de uygarlık değeri olan anlatılar olup bir ayağı kendi kültüründe, diğer ayağı dünya kültüründe dolaşır. Bir yönüyle kendi kültürel belleğini, diğer yönüyle insanlık belleğini içinde barındırır. Efsanelerin yanış örgüsü evrensel, Nuh peygambere doğru insanlığı köken yolculuğuna çıkarır.

1.8. Performans ve Efsane

Performans yöntemi efsaneler için bağlam düzeyinin öne çıkarılması bakımından önemlidir. Efsanelerin inanç kodlu, anlatıların ciddi ve öğretinin kutsal olduğu hatırlandığında, sözün kalıpları aşması kaçılmaz olur. Günlük dile yakın bir anlatım biçimi efsanelerin aktarılmasını kolaylaştırır, efsanelerin dolaşımını için uzman/profesyonel bir aktarıcı gereği duyulmaz. İcra ortamlarının yaygın ve çeşitli olmasının sebebi, efsanelerin herhangi bir anlatı kalıbıyla sınırlandırılmadan dolaşımının kolay olmasından kaynaklanır.

İcranın yerini, zamanını ve icra biçimini incelemek ve zaman içindeki farklılıkları izlemek gerekmektedir. İnanca dayalı icrayı Milas'ın Karacahisar köyünde yaptığımız bir derleme ile izah etmeye çalışalım. Bir kaynak kişi ile bir kahvehanenin önünde yüz yüze yaptığımız görüşmede, kaynak kişi asardaki (hisar) erenden söz etmiştir. Erene gidişini ile ilgili yaşanmış bir olayı anlatmadan önce, gözlerimizin içine iyice

bakıp tepkilerimizi ölçmeye ona göre sözünü söylemeye çalışmıştır: “Benim iki kızım var” derken yüz ifadelerimizi tartmış sonra: “Sen de benim evladımsın, insanın başına her iş gelir...” diye söze devam etmiş, kendi çocuklarından birinin başına gelenleri anlatırken artık daha rahat bir tavır sergilemiştir. Kaynak kişi kızını evlendirdikten sonra kızı yıllar geçmesine rağmen, çocuk sahibi olamamış, evladına çare olarak erenden bir taş almış ve İstanbul’a götürmüş, ardından da çocukları olmuştur. Anlatının tamamı “sen de benim bir evladımsın” etrafındaki güvene dayalı olarak başlamış, kaynak kişinin icra sırasında sesi titremiş, gözleri kızarmış, göz halkaları morarmış ve sonunda dayanamayarak ağlamıştır. Kaynak kişi anlatımın başlangıcında kendisini ciddiye alıp almayacağımızı, ona inanıp inanmayacağımızı bakışlarla sorgulamıştır. Duyduğu güvenle rahatlayan bir adamın erenden gördüğü faydayı paylaşmış olması, ona karşı vefa borcunu ödeme anlamına da gelmiştir. Asardaki eren inancı geçmişten bugüne var olmayı sürdürmüş, erenle günlük yaşam arasında bağlar kurulmuştur.

2. Efsanelerin Bugünü

2.1. Kuta ve Dine Ait Efsaneler

Efsanelerin inancın göbeğinden beslendiği söylenmişti. İnanç meselesini efsaneler açısından yeniden ele almak, efsanelerin hayat damarları içinde yolculuk etmek anlamına gelecektir. İnanıcı kuta ve dine dayalı olarak ayırdığımızda, Türk halk efsanelerini, İslâm öncesi ve İslâm sonrası efsaneler şeklinde tarihsel olarak bölümleyebiliriz. İslâmî kurallar açısından bakıldığında hak ve batıl arasında keskin bir çizgi ile karşılaşılır. Efsanelerin kuta ait olanlarını köken mitlerine, dinî içerikli olanlarını menkıbelere kadar götürmek mümkündür.

Kendi varlığını sürdürmek için dönüşen efsanelerin izlerini sürmek toplumların geçirmiş oldukları inanca dayalı kodlarını çözmek, kültür dönüşümlerini izlemek anlamına gelir. Mesela Peygambere zarar vermek üzere olan yılanı bertaraf eden kedinin Peygamber tarafından sırtının sıvazlaması sonucu kedinin dört ayaküstüne düşme sebebinin açıklanmasını (Önal 2005: 145) ele alalım ve şu soruyu soralım. Kedinin Peygamberden önce sırtı yere gelmiyor muydu? Bu soruya öncesinde de kedinin sırtı yere gelmiyordu diye cevap vereceğiz. O halde kedinin yaratılışında var olan bu özellik neden bir peygambere bağlanmıştır? Etiyolojik bir efsanenin hatırı sayılır bir dinî öndere bağlanmasının sebebi nedir? Kut dönemi efsanelerinin İslâmî döneme adapte olma yoluyla ayakta kaldığı görülür.

2.2. Efsanelerde Düşünce Yapıları

Bir başka sınıflandırma insanlığın düşünce yapıları göz önüne alınarak yapılabilir. S. Freud'un tasnifi ile insanlığın düşünce yapılarına baktığımızda, 1. Animistik veya mitolojik, 2. Dinî, 3. Bilimsel düşünce yapıları ile karşılaşırız (Freud 1998: II, 16).

İnançlar düşüncelere, sorgulamalara bir açıklama getiriyorsa, inançla düşünce arasındaki paralel yapıyı göz ardı edemeyiz. İnançlar değişmez, ama dönüşebilir; kuta ait olanlar dine dâhil edilebilir.

Çevresine bakan ve her şeyi dinî bir ulviyet içinde açıklamaya çalışan dinî bir bakış açısı ile hayatı algılayan insanların düşünce sistemlerinin gerçekte dinî olup olmadığı da efsaneler bağlamında sorgulanmalıdır.

Deccal (Demirci 1994: 67-72) hakkında anlatılanlar¹ dünyanın sonu ile ilgili bir efsaneyi oluşturur (İbn Haldun 1991: 752). İnanış Kur'an kaynaklı olmamasına rağmen, halk arasında anlatılır ve buna inanılır (Gümüş 1986: 61). Kültürler arası etkileşim, yayılma kuramı bağlamında, insanlık tarihinin dünyanın sonu ile ilgili inançları kutsal kitapların dışına taşılabilmektedir.

Şimdi şu soruyu sormak gerekecektir. Bu efsaneye inanan insanların düşünce yapıları nedir? Mitolojik mi, dinî mi, bilimsel mi? Bilimsel olmadığı açıktır, o hâlde geriye kalan şey efsanelerdir. Efsaneler kimi zaman dine bağlanarak bir önceki inançlar canlı tutulmaya çalışılır. Bu inançlar kendi içinde o kadar kutsal bir iddiaya sahip olmalıdır ki, yeni bir kutsala kendini emanet edip dönüştürerek var olmaktan geri duramazlar.

Eğitim düzeyi yüksek olan ve türbelerden dileklerde bulunan birinin düşünce yapısı hakkında neler söylenebilir? Her üç düşünce yapısıyla karşılaşan kişinin üç yapıyı da içinde barındırması, efsanelerin geleceği açısından umut vericidir.

2.3. Etiyolojik Efsaneler

Mitolojik efsaneler oluşum ve dönüşüm üzerine yoğunlaşır. Türk mitolojisinde yoktan var olmak yerine, sürekli bir değişim ve dönüşüm söz konusudur; bu suretle etiyojik efsanelerle karşı karşıya kalınır. Taş kesilme yanı sıra efsaneler bu grubun en öne çıkan örnekleridir. Taşa veya kuşa dönüşümler, bir hayvanın, bir bitkinin

¹ İslâm inancına göre tamamen hadislere dayanır. Kuran'da konu ile ilgili bilgi yoktur ve Deccal adı geçmez. Deccal farklı inançlarda ahir zamanda Mesih'in veya mehdinin ikinci kez yeryüzüne geleceği ve insanları sapkınlığa yönelteceği, şeytan olduğu ve bu şeytanın insan şeklinde olacağı inancıdır (URL-1).

nasıl oluştuğu, başından geçen olağanüstü bir olayın sonucuna bağlanır. Kutsala saygısızlık edenler taşa dönüşürler. Toplum, öğretilerini inançlara dayalı ceza ve ödüller üzerinden efsaneler aracılığı ile yapar.

Kutsal olan öğreti, edebiyatı en etkin şekilde kullanarak amacına ulaşmaya çalışır. İlk örnek ne ise anlatı oraya bağlanır veya oradan çıktığına inanılır. Oluşum, dönüşüm efsaneleri bu türden efsanelerdir (Eliade 1993: 27-28).

2.4. Tarihî Efsaneler

Tarihle insan arasındaki ilişki, insanın varoluşundan beri akıyla ürettiği inanç, ahlak, dil, töre, devlet, gelenek vb. kültürel değerlerle iç içedir (Bıçak 2004: 14, 22). Tarih mitlerle, efsanelerle başlar, destanlarla devam eder. Destanlar içinde efsaneler kendine yer bulur. Örneğin Oğuz Kağan destanı içinde yer ve kişi adları ile ilgili pek çok efsane bulunur.

Tarihî efsaneler “algılama estetiği” bağlamında, pek çok yer adının köken tanımlamasının dışında, çağrışım ve benzetmeler yoluyla yeni adlandırma ve öyküleriyle anlam kazanırlar. Coğrafyanın adlandırılması mantığı ve adlandırmanın hangi noktalarda yoğunlaştığı incelendiğinde efsanelerin halk felsefesiyle ilişkileri ortaya çıkarılır. Anadolu adından başlayarak pek çok şehir adı bu örnekler arasında sayılabilir (Önder 1995). Bir köyün, beldenin, ilçenin veya şehrin Türkçe kökenli olmayan adının çağrışımlara dayalı olarak veya benzetilerek Türkçeleştirilmesi yöre insanının o bölgeyi manen fethetmesi anlamına gelir.

Yazılı kayıtlar altına alınmayan her şey, sözlü halk anlatılarında efsaneleşmeye müsaittir. Üzerinden yüz yıl geçen gerçek bir olay zamanla dönüşerek efsaneleri oluşturur. Efe hikâyelerinden Yörük Ali Efe örneği, gerçekten efsaneye doğru evrilen yakın döneme ait bir örnektir. Efe, Yunanlılarla çarpıştıktan sonra, zeybeklerinden beş on dakika sonra cepheden çıkıp gelir ve cepkenini silkelediğinde kurşunlar dökülür.

Bilinmeyen bir taşın, kalenin, caminin veya herhangi bir yapının halk efsanelerinde tarihî bir izahı vardır. Yapıların gerçek tarihi kimi zaman efsanelerden sonra ikinci planda kalır. Bir caminin inşasında o sabah abdest alması gereken ama alamayan işçinin taşı taşıyıp tekrar geri koymasının sebebini anlayan caminin banisi, derhal çalışmaları durdurup önce hamam inşaatını başlatır. Çalışan herkes önce yıkanır

paklanır, sonra inşaatta çalışır. Pek çok külliye için anlatılan efsane sadece bu binaları değil, yapanların öykülerini de ulvileştirir.

Belgelerin ve bulguların yeterli olmadığı zaman, tarih efsanelerle tamamlanır. Bu durumun en öne çıkan örneği Osman Gazi'nin rüyası ile ilgili olanıdır. Gelecek bugünden moral değerler açısından efsanelerle kurgulanır (Barkan 1942: 279-353; Önal 2011: 13).

2.5. Olağanüstü Varlıklar ve Olaylar

Mitik ve dini efsanelerin ötesinde anlatılan efsanelerin bir bölümünü, olağanüstü varlıklar ve bunlara bağlı efsaneler oluşturur. Genellikle kötü ruhlar üzerinden anlatılan efsaneler, kut dönemi inançlarından İslâm sonrası dönemlere kadar zengin ve geniş bir yelpaze oluşturur. Dini dönemdeki cin ve şeytan, kut dönemindeki al, alkarısı, kösmös gibi varlıklarla birlikte devam eder. Kötülüklerden korunma adına, fena varlıkların yaptıkları, birer uyarı biçimiyle anlatılır. Perilere ilişilmemesi, gecenin varlıklarına karşı uyanık, nefse hâkim olunması, birtakım önlemler alınması, toplumun örf ve adetlerine uyulması tembihlenir. Aksi halde her türlü kötülüklerle karşı karşıya kalınması söz konusudur.

2.6. Mistik Efsaneler

Efsaneler içinde menkıbelerin özel bir yeri vardır. Erenlerin mana âleminde gösterdikleri olağanüstülükler, itibarlarının gizemli nedeni olur. Erenler olağanüstü işlerle manevi dünyanın zirvesinde yer alırlar. Bu dünyanın efendisi olmak yerine öte dünyanın efendisi olmayı yeğlerler. Tasavvuf felsefesi, dini sadece belirli kurallar içinde görmeyip onun derunî anlamına nüfuz etmeye çalışarak manevi yaşamı maddi yaşama üstün kılmaya çalışır (Güngör 1982: 66). Pek çok menkıbede manevi olan maddi olana tercih edilir. Padişah olmak, bey olmak, zengin olmak gibi dünyaya ait makamlar yerine, fakara olmak, gönül zengini olmak telkin edilir (Önal 2005: 95-96).

Menkıbelerle siyasetten, dünya işlerinden öte, bir dünya telkin edilir, böylece siyasetle İslâm ayrı tutulmuş olunur. Erenlerin tercihleri pek çok zaman öte dünyayı daima hatırlamak ve hatırlatmak olmuştur. Halk Müslümanlığında siyasi bir üslup bu yüzden olamamıştır.

Menkıbelerin oluşumlarının ardında, göçer evli yaşamın sözlü kültüre dayalı kut dönemi inançlarını dönüştürerek devam ettiren bir anlayış görülür. Sade bir yaşam sürdüren erenler çevreleriyle izole olarak yaşadıklarından onların başka âlemle

temasa geçmiş oldukları düşünülür (Güngör 1982: 186). Erenlerin gerçekle (hakikat makamı) temasta olduklarına, takipçileri olan müritlerin onlar sayesinde ulvi bir âleme yol bulabileceklerine inanılır. Erenlerin olağanüstülükleri cazip birer öyküyü oluşturmuş, tarikat ve tekkeler bu bağlamda Türk kültür tarihinde etkin ve yaygın bir yer tutmuştur.

Menkıbelerin eğitim-öğretim açısından değerlendirilmesinin yapılması gerekir, çünkü her bir menkıbede öğretici bir taraf vardır. Efsanelerde inanan insan için yaptırımlar da söz konusudur. Hayatla ölüm karşıt şeyler değil, iç içe ve yan yana şeylerdir. Ölüm son değil, yeni bir başlangıçtır. Yaratıcı ile doğrudan bağ kuran erenler için ölüm var olmanın bir parçası olmayı sürdürür (Güngör 1982: 111). Dünya ve ahret arasındaki tercih, menkıbelerde her zaman ahret için olmuştur. Ahret için dünyayı satan iki dünyayı da kazanır inancı ile (Güngör 1982: 67), halk öğretileri tevekkülden, kaderden yana olmuş, “bu dünya için hiç ölmeyecekmiş, öte dünya için her an ölecekmiş” dengesi menkıbelerle öte dünyaya doğru meyletmiştir².

Keramet, ilham gibi olağanüstülüklerin izahı İslâm’dan sapma olarak değil, bir bakıma sapmalara karşı önlem olarak düşünülür. Peygamberin vahyi ve mucizeleri tarihin derinliklerinde kalmaz, yaşayan ve gerçek olarak gösterilmek istenmiş, vahye karşı sūfi ilhamı, mucizelere karşı kerametleri getirmişler; böylece sūfiler peygamberliğin gerçeğine varma yolunu bulacaklarına inanmışlardır (Güngör 1982: 196).

Erol Güngör, kerametler için şu yorumu yapar: Evliya menkıbeleri tasavvufta önemli bir yer tutar. Menkıbeler kerametlerle doludur. Pek çok aydının yaptığı gibi bütün bunların hurafeden ibaret olduğu söylemek büyük bir hatadır. İslâm dünyası da dâhil olmak üzere doğuda bir hikâyenin oluşumundaki sıhhati daima ikinci planda düşünülür, hatta kimi zaman buna hiç dikkat edilmez. Burada olayın objektif şartlara uygunluğu önemli değildir, çünkü anlatılmak istenen şey objektif olay değildir. Hiçbir evliya menkıbesi bir olayı arz etmek için anlatılmaz. Anlatımın temel sebebi ahlaki bir mesajdır. Olağanüstülükler aslında birer kılıftır. Biz bugün bile aynı gerçekleri anlatmak istediğimizde akıl dışı olayları kullanırız (Güngör 1982: 106).

² Menkıbelerin mimarları olan dervişlerin görevleri ve çok sayıda olmaları, bu dünya ile öte dünyanın iç içe günlük yaşamda sürekli hatırlatmasını da beraberinde getirmiştir. Onlar sayesinde insanların daima ahretin, Tanrının ve bu dünyanın geçiciliğinin hatırlatılması söz konusu olmuştur. Her an karşına Hızır çıkabilir, konuştuğun kişi veli olabilir, hatta içinizde rabbani bir ilham olması mümkündür (Güngör 1982: 110).

Menkıbelerin olağanüstü yanışları, semboller üzerinden bir şeylere işaret eder. Sembollerin tekrar edilme özellikleri vardır. Dinî semboller etkileyici imajlarla kendi anlamının ötesinde ahlaki ve felsefi değerlerle yüklenir. Bazı duygularla algılanamayacak pedagojik ve açıklayıcı bir durum için semboller devreye girer (Wellek vd. 1983: 252-253).

Hoca Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli gibi tasavvuf erenleri hakkında anlatılanlar, kendi dönemlerinin izlerini taşırlar. Anlatılmak istenen şey gerçeğin sırrına nasıl erilmesi gerektiğidir. Takva sahibi olan ve kendini vahdet yoluna adayan ulu şahsiyetlerin olağanüstü özellikler gösterebileceğine inanılır. Bir yönüyle sözlü tarihe ışık tutan efsaneler, çevresine ve kendi dönemine dair izleri içinde taşır.

3. Efsane ve Gelecek

Bilimin ve teknolojinin gelişmesine paralel olarak efsaneler yeniden üretilir, sanal dünyalar oluşturulur ve yeni öyküler postmodern dünya için geliştirilir. Geliştirilen efsanevi öykülerin sektörel “kültür pazarlaması” yapılır. Geçmişin gizemli olayları kurgularla sanal dünyalara taşınıp günümüze ve geleceğe aktarılır.

3.1. Tespitler

Kültür bağlamında efsaneler, iktisadi düşünce yapısıyla yoğunlaşan modern insanın ruhuna bir şeyler söyler, manevi inanca dayalı olan yönünü besler (Ülgener 1983: 20).

Türk kültürünün kendi temellerinden çağdaş dünyaya nelerin taşınacağı hakkında çalışmalar yapılmalı, bu temeller arasında özel olarak efsanelerden gelecekte nasıl yararlanılacağı üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Kültürel değerler arasında yer alan efsaneler, dünya uygarlığına mı taşınacak, yoksa otantik olarak avam arasında kalmış birtakım anlatılar olarak mı kalacak? Efsaneler sanatın her alanında, yaşamın içinde ne kadar canlı tutulabileceği üzerinde durulması gerekmektedir. Özellikle kendini her gün yenileyen teknoloji ve iletişim araçlarının içinde yerli olan, gizemli olan, gizlerini ilhama dönüştüren yapımlara ihtiyaç duyulmaktadır. Gelecek kuşakların kendi kültüründen kopmadan, ona yabancılaşmadan neler yapılabileceği sorgulanmalıdır.

Efsanelerin kalıcı olmalarının temel nedeni, bir sebebi bir sonuca bağlamalarında yatmaktadır. Halk felsefesi içinde düşünen insanın sorduğu sorunun cevaplarını

efsaneler oluşturmuştur. Bu nereden geliyor, bu nesne niye bu şekilde, bu ad nereden geliyor, bu kişi neden büyük gibi pek çok soru sıralanabilir. Halk muhayyilesinde soruların iki cevabıyla karşılaşılır. İlki atalardan öyle öğrenildiği, ikincisi kabul edilmiş bir mantık veya inanç şeklindedir. Analitik değerlendirmeler her zaman mantıklı olmayı da zorlamaz. Bir zamanlar bir şeyler olmuştur ve bu yüzden belli bir sonuç çıkarılmıştır. Bu tutum kendi içinde tutarlıdır. Efsaneler gizemli olmakla birlikte, dayanağını ataların güvenli inanmaları ve deneyimlerinden alır.

3.2. İhtiyaçlar ve Efsaneler

İlkel dönemden günümüze insanoğlunun gelişme çizgisi ihtiyaçlar temelinde gerçekleşmiştir. İhtiyaç sonrası sanat ve estetik ardıl gelişmeler olarak devam eder. Her dönemin kendi şartları gelişim süreçlerini belirlemiştir. İnsanlık tarihinin dönemleri içinde, anlatılar yeni ihtiyaçlara göre şekillenmiştir. Dilin sanata dönüşmesi, dil bağlamında bir ihtiyacı karşılamış; inanç bağlamında mitler, efsaneler ve halk inançları oluşmuştur. Efsanelerin değişimleri, dönüşümleri veya kayıpları ihtiyaçlardan kaynaklanmıştır. İlkel dönemle çağdaş dönem arasında, ihtiyaçların öne çıkması açısından hiçbir fark yoktur.

Efsaneler, kut ve İslâmi dönem bağlamında öne çıkan anlatılarken bilginin sözlü olarak yayıldığı bir ortamın doğal ürünleri idiler. Bilginin yaygın olarak paylaşıldığı/ulaşıldığı bilişim çağında, efsaneler bir iletişim aracı olmaktan çıkmıştır. Dinî bir düşünce yapısından bilimsel bir düşünce yapısına doğru kendini yenileyen çağdaş insan için efsaneler, içlerinde gizemler barındıran ama gerçek olmayan bir yönüyle özlemlilerdir. Artık efsane demek, olağanüstü işler veya olağanüstü başarıları elde etmek anlamına gelmektedir. Bir futbolcunun, sanatçının, sanal bir karakterin, kurgusal oyun ve oyuncakların efsaneleşmesinin mantığı, çağın ihtiyacından kaynaklanmaktadır.

Ulaşılmaz kişiler, ulaşılmaz işler bağlamında birilerinin yüceltilmesi, o kişileri efsanevi kılabilenlerdir. Ulaşılmaz olan, bir futbolcu, bir şarkıcı, bir türkücü, bir sanatçı olabilmektedir. Ulaşılmaz olarak düşünülen kişi ile bunları hayal eden kişi arasındaki düşünce uçurumu, efsanelerdeki “ululaştırma mantığı”nın tarihî seyrini de vermektedir. Bu düşünce yapısı hem ilkel hem de çağdaş insanda aynı şekilde tezahür etmiştir. Efsane inancıyla gelen ululamalar duygusal ve duygusal algılamalarıyla aynı olan insanlığın ortak tarafıdır. Çok tanrılı dönemlerde, kendinden üstün olan anlayamadığı olayları veya nesnelere ululayıp onlara baş eğen

insanla, önemli ölçüde evrenin sırrını çözmüş, ama kendini çaresizlik ve yalnızlık hissiyatından kurtaramayan çağdaş insan arasında çok büyük bir fark yoktur.

İnsanoğlu için bilinmezliğin sonu gelmemiştir. Bilinen ve görülenin ötesinde metafizik dünyaya insanoğlunun ilgi duyması devam edecektir. Gelişmiş olan bilim ve teknolojiyle hareketle sorunlarını çözemeyen insan için, metafizik düşünce yapısı çözüm arayışı olmaktadır. Çaresizliğe çözüm üretemeyenlerin çaresi türbeler olmuştur.

Kut dönemi efsaneleri, İslâmiyet'in kabulünden sonra kendini var etmek için dönemin kendi ihtiyaçları çerçevesinde dönüştürülmüştür. Bunlar arasında menkıbelerin önemli bir yer vardır. Kut dönemi din adamlarının olağanüstü özellikleri, İslâm sonrasına taşınır. Erol Güngör'ün ifadesiyle özellikle göçer-evli ahali arasında mucizenin kerametlerle devamı, İslâm'ın olağanüstülüklerinin yaşıyor ve yaşatılıyor olması, canlı tutulması İslâmiyet'in algılanması noktasında heyecan oluşturmaktaydı (Güngör 1982: 103, 196).

Keramet sahiplerinin halkın gözünde peygamberin paydaşları, ardılları olmalarına rağmen, erenler peygamberin idari yönünü değil, dinî ve ahlaki yönü ile halk Müslümanlığını biçimlendirmişlerdir. Büyük mutasavvıfların sırrı burada yatmaktadır.

Menkıbelerin çekirdek bilgilerinde bu dünyayı değil, öte dünyayı öncelemek yer alırken modern dünyanın yüzü sürekli kendini yenilemeye dönüktür. Bu da akıl ve bilim yoluyla yapılmaktadır. Modern insanın sürekli olarak madden daha rahat bir yaşam için uğraşı, ruhunun ihtiyaçlarını unutturmaya çoktan başlamıştır. Efsaneler, inanç potansiyeli oluşturduklarından gelecekte ruhunun peşinden gitmeye çalışanlar için birer veri oluşturacaklardır.

Efsaneler, bağlama ait iletişim, anlatma ve dinleme aracı olmaktan çıktığı oranda kayıplara uğrarlar. Aklın her şeyi sorguladığı çağdaş dünyada efsanelerin geleceği giderek zayıflayacaktır. Erdemli olma arayışı insanlık için her zaman var olacaktır. Bu arayışlar çerçevesinde efsanelerden çıkarılan hisselerden yeniden dönülecek, kendini yeniden inşa etmek isteyen insan için efsaneler, bir yanıyla gizemli, diğer yanıyla kuralları tembihleyen halk anlatıları olarak değerlendirilebileceklerdir.

3.3. Küreselleşen Dünya, Teknoloji ve Efsaneler

Halk kültürü bağlamında efsanelerin geleceği gelişen ve küreselleşen dünya ile paralel yürüyecektir. Bu çerçevede “kültür endüstrisi,” “tüketim kültürü,” “kitle kültürü,” “popüler kültür” gibi kavramlar, yüzyılın yeni ihtiyaçlarının belirlenmesi ve şekillendirilmesi adına iddialı projeler olarak bütün dünyada boy göstermektedir.

Bu yeni, kavramlar değişimlere ve gelişmelere bağlı olarak kültür paradokslarını içinde taşımakta ve kültürü bir meta olarak değerlendirmektedir. Küresel ölçekli büyük bir araba şirketi ne ise, kültür endüstrisinde aynı işler görülmektedir. General Motor (GM) ne ise Metro-Goldvyn-Mayor (MGM) gibi eğlence sektörü de aynı şeydir. Değişen şey, içinde emek değil, bilinç olmasıdır. Kültür endüstrileri, iş yerlerinde geçen zamandan öte, eğlenmeden dinlenmeye ve uyumaya kadar tüm zamanlarda egemen olmayı, tüketim kültürünü geliştirmeyi amaçlar. Yale marka kilit sistemi gibi üretimle “kültür endüstrisi” oluşturarak insanlara cennet (paradise) diye günlük yaşamlar sunmaya çalışırlar.

Kitle iletişim haberleşme aygıtları tarafların görüşü, düşünce ve kanaatleri yatay veya eşit koşullarda ifade etme şansını beraberinde getirmekle birlikte; bu aygıtları etkin olarak kullananlar, tüketici olan pasif alıcılarına kendi niyetleri ile ulaşırlar ve onları yönlendirirler.

Şehirlerin büyümesi ile kapital örgütlenmeyi hızlandırılacak kitleler oluşur. Kültür endüstrileri de kitlelere satış yapmak için daha uygun bir zemin bulurlar. Sıradan, ailelere yönelik TV programları, cep romanları, düzeysiz filmler, diziler, gazete ve dergilerdeki fal köşeleri dâhil, kültür endüstrisinin bir parçası olurlar. Çıkar çevrelerinin rehberliği ile tüketim kültürü, kitleler üzerinde etkili olur. Bütün etkinlikler kültür sermayesinin bir parçasıdır ve medya parasını verebilenle ilgilenir.

Popüler (sevilen ve yaygın) kültür, boş zamanlar için mi uydurulmuştur, yoksa her şeyi dayatabilecek güçte eğlence ve bilgi birikimini elinde tutan kâr amaçlı endüstri midir, tartışmaları sürmektedir³ (Yelken 2006: 183-206). Küreselleşen dünyada yediğimiz yiyecekler, dinlediğimiz müzik, TV'deki imajlar ve olaylar, iletişim dünyasında mesafeleri daraltırken önceki yüzyıllarda hiç olamamış şeyler gerçekleşmiş, uzamsal olarak çok uzak diyarların yaygın etkisi ile karşı karşıya

³ Kültürel ilişkide üç grup vardır: Kültürleri yaratıcıları (Sanatçılar, yazarlar, oyuncular vb.), kullanıcıları (izleyici, müşteri, beğeni çevreleri), kültür sağlayıcıları (firma veya kuruluşların işletmecileri). Artık yüksek şehir kültürü popüler kültür olarak, halk kültürü gözden uzak köylerde ayrışma yaşar. Popüler kültürün aptallaştırma, yabancılaştırma, suça teşvik, sahte haz dünyaları oluşturma etkisi söz konusu olur (Yelken 2006: 183-206).

kalinmıştır⁴. Bunlar arasında çizgi kahramanlardan, filmlerden sinema dünyasına dek pek çok alanda yeni efsaneler türetilmiştir (Griswold 2007: 77).

Efsane kahramanların üretildiği çocuk oyunlarından başlanarak yaşamın her alanı küresel kültür tarafından istila edilmiştir veya edilmektedir. Bu gerçeğin en açık örnekleri çağın eğlence araçlarından biri olan bilgisayar oyunlarında görülebilir. Bilgisayar oyunlarının kültür endüstrisindeki dev pastası küresel sermaye desteklidir⁵. Bu Oyunların bir kısmının kahramanları oyuncunun kendisi iken, bir kısmının kahramanları sanal ve efsanevi kahramanlardır.

Bilgisayar oyunlarının, dizi veya sinema filmlerinin kahramanları, olağanüstü işleri yaparak modern birer destanı veya efsaneyi oluşturur; izleyici için sanal dünyadan gerçek dünyaya taşınan düşünce ve davranış modelleri olurlar. Kültür sektörü çeşitli yapımlarda kimi zaman gizli kültür kodlarını kullanır ve sanat diliyle izleyicilerle buluşur (Ulağlı 2010: 22-44). “Matrix”, “Yüzüklerin Efendisi”, “Truva”, “Avatar” gibi yapımlar dünyada en çok izlenen filmler olmuş, bu filmlerle efsanevi olaylar ve kahramanlar üretilmiştir.

Oyuncak sektörü örneği olan Barbie bebek sadece bir oyuncak olmayacak, çocukların dünyasında özenilen bir bebek olarak bilinçaltı benzeşim/modeli oluşturan efsaneye dönüşecektir. Bu bebeklerle oynayan bir çocuk farkında olmadan onun gibi olmak için saç renginden, ince uzun bedenine, çeşitli giyim kuşamına dek özen duyacaktır.

1990 yıllardan sonra yabancı dizilerin yerini, televizyon dizileri alırken bu dizilerin kimilerinin efsanevi kahramanları küresel kültüre karşı, yerel olanı öne çıkarmaya, özellikle gençlerin gözünde efsanelere dönüşmeye başlamışlardır. “Deli Yürek”⁶,

⁴ Kültür belli söylem formları içinde etkindir. Bu söylem metinler, kelimeler, semboller bağlamında varlığını sürdürür. Halk kültürü geleneksel dokusunu yenileyerek kendini var edebilir. Küreselleşen dünyaya ayak uydurmak için kültür formlarının bu arada efsanelerin gerektiğinde popüler formlarla yeniden yaşamın içinde yer alması gerekir. Küreselleşmenin dayattığı kültürel politikalar karmaşık olduğu gibi güvene dayalı bir süreç değildir. Günlük yaşamın içinde alışverişte, lokantada, büyük iş merkezlerinde, tatil beldelerine kadar hayatın her alanında yerel kültür, yerini hızla dışarıdan gelene bırakmaktadır (Griswold 2007: 77).

⁵ Bilgisayar oyunlarının türlerine göre ayrımı, aksiyon, nişancı, macera, aksiyon-macera, inşa ve yönetim simülasyonları, yaşam simülasyonları, rol simülasyonları, strateji oyunları, araç simülasyonları olarak sınıflandırılabilir (Yem 2010: 8-10).

⁶ “Deli Yürek” dizisinde dünya siyasetine karşı bir dil geliştirilir. Yerel siyaset düzeyinin düştüğü yolsuzluk, yoksulluk, rant, mafya, hukuka olan güvensizlik, hortumlama gibi haberlerin halkı, küreselleşme ve teknolojinin getirdiği modern yaşamın olumsuzluklara karşı bir panzehir olarak efsaneleşen kahraman sevilerek izlenir. Sokaktaki insanın günlük yaşamında önemsenen yerel kültürün ana damarları ahlak odaklı değerler bağlamında moral değerler olarak işlenir (Işık 2005: 1-18).

“Kurtlar Vadisi” gibi diziler başat ilk örneklerdir. Bu dizilerde Türk toplumunun yerel kültürünü öne çıkaran mistik eğilimli kurgulardan efsanevi kahramanlar oluşturulmuştur. Mesela “Deli Yürek” tiplemesi yerel olanı korumak için kendini feda eden efsanevi bir tiptir. Öncelikle özgür, “öğüt alır, emir almaz” bir kişiliktir. Halk kahramanı olarak bağımsızlığın bireysel sembolü olur. Yüksek karakterli, iradeli, olayları çözümlene yeteneğine sahip, aileye ve mahalleye önem veren mütevazı bir kişiliktir (Işık 2005: 1-18).

Popüler kültür formları içinde “Kurtlar Vadisi” dizisi, ülkeyi dış odaklı ilişkiler bağlamında yönetmeye ve yönlendirmeye çalışan “kurtlar konseyi”ne karşı yerli değerlerden hareketle ülkeye hizmet eden modern efsanevi kahramanlar üretmiştir. Bu kahramanlar delikanlılık kültürü içinden, mafya üzerinden yükselen küresel sermayenin uzantılarına karşı yerli ve onurlu karşı duruşu sergilerler. Kahramanlar büyük Türkiye hayali adına her türlü yöntemi kullanırlar, millî kimlikleri ile ahlaki temeller üzerinden karanlık güçlere karşı savaşırlar (Işık 2006: 237-247).

Sonraki yıllarda tarihî Türk dizi filmleri kendi içinde efsane kahramanlar üretmiştir. “Diriliş Ertuğrul”, “Kuruluş Osman”, “Akıncı” ve “Maraşlı” dizileri kendi içinde tarihi ve efsanevi tipler oluştururlar. Bu örnekler küreselleşen dünyaya karşı duruşun görsel alandaki öne çıkan yapımlarıdır. Halk kültürünü küresel kültüre taşıyacak pek çok kültür ürünü işleyicilerini beklemektedir.

Sonuç

Efsanelerin tanımları onların gerçek olmadığını ifade etse bile, efsaneler gerçek yaşamın vazgeçilmez ve en yaygın halk anlatıdır. Efsaneler geçmişi, bugünü ve geleceği ile insanoğlunun yaşamında var olmayı sürdürecektir “dinamik (inanç) çekirdeği” içinde barındırmaktadır. Öncelikle inanç bağlamı anlatılar olmaları, efsaneleri insanlığın en eski dönemlerine dek götürmekte, aynı inançla bugüne taşımaktadır. Yine aynı gerekçelerle efsaneler dönüşme eğilimleriyle geleceğe taşınmaya en elverişli halk anlatıdır. Kut dönemi efsaneleri, İslâm sonrası ihtiyaçlarla yeniden biçimlenmiş, kut dönemi ve İslâm dönemi inançları ile iç içe yürütülmüştür.

Efsaneler bir yanıyla yalan, olmayacak iş gibi tanımlarla olumsuzlanırken diğer yanıyla inanç kodlu olmaları pozitif bir çağrışımı da beraberinde getirir. Bir mimari yapının efsanesi bilindikten sonra, o yapıya sıradan bir mekân olarak bakılmaz, binanın gizi ile birlikte bir başka boyut algılanır. Efsaneler sanatın ve dolayısıyla

edebiyatın en net örnekleri/yansımaları olmayı hak ediyorlar. Onlar, olanı biteni olduğu gibi değil, muhayyel gerçekler çerçevesinde çok yönlü ve itibari olan dünyaları ile insanlığın en önemli mirasları arasında yer alır.

Efsaneler farkında olma, derinlikli olma, felsefesi olma, sıradanın dışına çıkma gibi birtakım gizemli anlatıları içinde barındırdığı için, merak uyandırmaya devam edeceklerdir.

Her çağda ve her dönemde yenilenen teknolojik gelişmeler içinde bile efsaneler kendine yer bulmuştur. En eski uygarlıkların gizemli dünyalarına ait meraklar, geleceğin dünyasında da var olacaktır. Bilimkurgu yapımlardaki arayışlar devam edip meraklar geçmişin gizemlerini geleceğe taşıdıkdça, insanoğlu efsanelerle iç içe bir yaşamı sürdürecektir.

Türk halk efsaneleri gelişen bilim ve teknoloji bağlamında, efsaneleri çağın aygıtlarıyla güncelleştiremez ve yeniden üretemezse, kültürel sektörün küresel sermayesinin bir parçası olmaya mahkûm olacaktır.

Kut döneminin olağanüstü varlıklarından korkan insanların yerlerini, artık onlara inanmayan bilimsel düşünceye sahip olan bir sonraki kuşaklara bırakması gibi, halk efsaneleri de yeni ihtiyaçlara ayak uyduramazsa edilgen olacak ve kurgulanmış yabancı efsanelerin yerine geçme kuramı devreye girecektir.

Kaynaklar

Akyalçın, Necmi (1998), *Balıkesir Yöresinde Yatır-Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma*, Balıkesir: Balıkesir Belediyesi Yayınları.

Albayrak, Nurettin (2004), *Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: L&M Yayınları.

Barkan, Ömer Lütfi (1942), "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân Zâviyeler," *Vakıflar Dergisi*, S.II, 279-453.

Bıçak, Ayhan (2004), *Tarih Düşüncesi I Tarih Düşüncesinin Oluşumu*, İstanbul: Dergâh Yay.

Bonnefoy, Yves vd. (2000), *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, haz. Levent Yılmaz, 2 Cilt, Ankara: Dost Kitabevi.

Buch, Wilfried (2003), "Masal ve Efsane Üzerine", çev. Ali Osman Öztürk, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, haz. Gülin Öğüt Eker vd., Ankara, s. 304-313.

- Demirci, Kürşat ve Zeki Sarıtoprak (1994), “Deccâl” maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 9. Cilt, s. 67-72.
- Eliade, Mircea (1993), *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, İstanbul: Semavi Yay.
- Freud, Sigmund (1998), *Totem ve Tabu*, çev. Niyazi Berkes, Cumhuriyet Yay., 2. Cilt.
- Griswold, Wendy (2007), “Kültür Sosyolojisinde Yeni Gelişmeler,” çev. Salih Özer, *Kültür Sosyolojisi*, editörler: Köksal Alver ve Necmettin Doğan, Hece Yay., Ankara: s. 71-83.
- Güngör, Erol (1982), *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yay.
- Güvenç, Bozkurt (2010), *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Boyut Yay.
- Işık, Nuran E. (2005), “Kimlik ve Erillik: Simgesel Bir Okuma Olarak Deli Yürek,” *Türk(iye) Kültürleri II. Ulusal Kültür Araştırmaları Bildirileri*, haz. G. Pulpar ve T. Erman, Ankara: s. 1-18.
- _____ (2006), “Milliyetçik ve Popüler Kültür ve Kurtlar Vadisi,” *Doğu-Batı*, S. 38, s. 237-247.
- İbn Haldun (1991), *Mukaddime I*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay.
- Köprülü, M. Fuad (1993), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1989), *Türk Folklorunda Kesik Baş (Tarih Folklor İlişkisinden Bir Kesit)*, Ankara: TKAE Yay.
- Önal, Mehmet Naci (2005), *Muğla Efsaneleri (Araştırma-İnceleme)*, Muğla: Muğla Üniversitesi Yay.
- _____ (2011), *Tarihin ve Edebiyatın Kesiştiği Noktada Destanlaşan Plevne Türküleri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Önder, Mehmet (1995), *Efsaneleri-Destanları-Hikâyeleriyle Şehirden Şehre Anadolu*, Ankara: Türkiye İş Bankası Yay.
- Sakaoğlu, Saim (1980), *Anadolu Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- _____ (1992), *Efsane Araştırmaları*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yay.
- Tam İlmihâl-i Sa’âdet-i Ebediye* (1986), haz. M. Sıdık Gümüş, İstanbul: Hakikat Yay.
- Taşdemir, Ersoy (2001), “Türklerde Eğitim,” *Türk Düşünce Tarihi*, haz. Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- Ulağlı, Serhat (2010), “Kolektif ve Ben Kimliğinin Oluşumunda Örtük İmgeler” *Edebiyat Fakültesi Dilbilim Dergisi*, Sayı XIX, s. 22-44.
- Ülgener, F. Sabri (1983), *Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler Denemeler ve Araştırmalar*, Ankara: Mayaş Yay.

Seyidođlu, Bilge (1985), *Erzurum Efsaneleri (Erzurum'da Belli Yerlere Bağlı Olarak Derlenmiř Efsaneler Üzerine Bir İnceleme*, Kùltür Bakanlığı Yay., Ankara.

URL-1: <http://tr.wikipedia.org/wiki/Deccal> (e.t. 04.08.2011).

Wellek, René. ve Austin Warren (1983), *Edebiyat Biliminin Temelleri*, çev. Ahmet Edip Uysal, Ankara: Kùltür ve Turizm Bakanlığı Yay.

Yelken, Ramazan (2006), "Kùltür Endüstrisini Yeniden Tartışmak Ya Da Popùler Kùltürle Hesaplařmak," *Kùltür Sosyolojisi*, editörler: Köksal Alver ve Necmettin Doğan, Ankara: Hece Yay., s. 183-206.

Yem, Baytan Uğur (2010), *Çağın Yeni Sanatı ve Eđlencesi Bilgisayar Oyunları*, Muğla: Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakùltesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Bitirme Çalışması.



Fotoğraf 1: Kitle kùltürü bağlamında büyük alışveriş merkezlerinde küresel kùltür, efsanevi kahramanlarını bilgisayar oyunları aracılığıyla günlük gazetelerdeki reklamlarıyla duyurmaktadır.



Fotoğraf 2-3: İstanbul MahmutpaŐa'da alışveriş tezgâhlarında Barbie bebek aksesuarları.



bitig

MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

bitig

MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities


Sorumlu Yazar

Corresponding Author

Doç. Dr. Yunus İNCE

Adres: Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü

e-posta: yunusince@mu.edu.tr

 ORCID 0000-0002-7942-7407

Gönderim Tarihi / Received
06.05.2021

Kabul Tarihi / Accepted
04.06.2021

Atıf / Citation

İnce, Yunus (2021), "II. Abdülhamid Döneminde Nesep ve Sebep Asabiyyesinin İhyası ve Sebep Asabiyyesinin İhyası ya da Geleneğin İcadı", *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 95-118.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Research Article

II. Abdülhamid Devrinde Nesep ve Sebep Asabiyyesinin İhyası ya da Geleneğin İcadı*

The Revival of Lineage and Reason Adherence During the Reign of Abdülhamid II or Invention of the Tradition

Öz

II. Abdülhamid dönemi Osmanlı Devleti'nin altı asırdan fazla olan ömrünün son devirlerine tekabül eder. II. Abdülhamid'in, devrinde devletin ömrünü uzatabilmek için çok çaba sarf ettiği görülür. Nitekim bu amaçla Panislamizm politikasını Osmanlı İmparatorluğu topraklarında gözü olan emperyal güçlere karşı bir araç olarak kullandığı bilinmektedir. Ayrıca kendi döneminde Türk kimliğini vurgulayan, nesep ve sebep asabiyyesini öne çıkaran, bazı girişimleri olduğu da görülmektedir. Ertuğrul Bey'in türbesinin onarımı, hiçbir Osmanlı kaynağında adına dahi rastlanılmayan Hayme Ana'nın türbesinin yaptırılması, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun kutlanması, Karakeçili aşiretinin ön plana çıkarılması gibi icraatları II. Abdülhamid döneminde nesep ve sebep asabiyyesini ihya etmek ya da geleneği icat etmek adına yürütülmüş bir dizi faaliyetten bazılarıdır. Bu çalışmada; genelde panislamizm ile özdeş politikaların yürütüldüğü bir dönem olarak görülen II. Abdülhamid döneminde nesep asabiyyesinin ihyasına ya da bir soy geleneğinin icadına yönelik çabaların nedenleri üzerinde durulacaktır. Ayrıca söz konusu icraatların devletin yıkılışa doğru gidişte bir kurtuluş reçetesi olarak sunulan, Panislamizm, Batıcılık, Turancılık/Türkçülük gibi fikir akımları içerisinde nerede bulunduğu sorusuna cevap vermek amaçlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Osmanlı Devleti, II. Abdülhamid, panislamizm, nesep asabiyyesi, gelenek.

* Bu makale; "II. Abdülhamid Devrinde Nesep ve Sebep Asabiyyesinin İhyası ya da Geleneğin İcadı" adıyla *Vefatının 100. Yılında Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi Uluslararası Kongresi 22-24 Ekim 2018 İstanbul*'da sunulmuş ancak yayınlanmamış tebliğ metninin düzeltilmiş ve gözden geçirilmiş halidir.

Abstract

The reign of Abdülhamid II corresponds to the last years of the Ottoman State, which had a life span of more than six centuries. It is seen that Abdülhamid II made substantial efforts during his reign to prolong the life span of the state. It is known that to this end he used the policy of Pan-Turkism as a leverage against imperial powers that had designs on the territories of the Ottoman Empire. In addition, it is also seen that he engaged in some initiatives during his reign that highlighted lineage adherence by emphasizing Turkish identity. Activities such as renovation of the tomb of Ertuğrul Bey, construction of a tomb for Hayme Ana, whose name is not even encountered in any Ottoman sources, celebration of the foundation of the Ottoman State and bringing the Karakeçili tribe forward are among a series of the practices that Abdülhamid II performed during his reign in the name of reviving adherence to lineage or inventing the tradition. This paper will dwell on the reasons for the revival of lineage adherence or invention of a lineage tradition during the era of Abdülhamid II, which is seen as a period when policies that are generally identified with Pan-Islamism were pursued. Moreover, the paper will also seek answers to the question of where these activities fit in among intellectual movements such as Pan-Islamism, Westernism and Pan-Turanism/Turkism, which were proposed as remedies to prevent the state from destruction.

Keywords: Ottoman State, Abdülhamid II, Pan-Islamism, lineage adherence, tradition.

Giriş

Bir insan, ömrünün sıkıntılı, kederli dönemlerinde zamanın normalden daha uzun olduğu zehabına kapılabilir. İnsanların mutlu oldukları dönemlerde zamanın akışının hızlandığı, üzüntülü, kederli ya da sıkıntılı olduklarında ise zamanın akışının yavaşladığı hissine kapılmaları psikolojik saat/süre olarak adlandırılır (Levine 2020: 51-77). Psikolojik saat/süre kavramının henüz bilinir olmadığı bir dönemde, yaşamış olan Bosnalı Sabit ve Fuzulî adlı iki şair, aşağıdaki beyitlerinde zamanın akış hızının içinde bulunulan duruma göre anlam kazandığını ifade ederler:

“Şeb-i yeldayı müneccim-i muvakkit ne bilir.

Mübtelâyı gâma sor kim geceler kaç saat” (Soykut 1968: 594)

(21 Aralık gecesinin (en uzun gecenin) uzunluğunu müneccim, muvakkit ne bilsin, /Gecelerin uzunluğunu gam/keder sahibine sor).

“Gözü yaşlıların hâlin ne bilsün merdüm-i gâfil

Kevâkib seyrini şeb tâ seher bîdar olandan sor” (Tarlan 2005: 262)

(Gaflet içinde uyuyan kişi gözü yaşlıların halini ne bilsin. Yıldızların seyrini gece sabaha kadar uyanık olandan sor).

Aynen bir insan hayatında olduğu gibi devletlerin de sıkıntılı, zor zamanları her zamankinden daha uzunmuş gibi hissedilir. Bu anlamda Osmanlı Devleti'nin altı küsur asırlık ömrünün son demleri haklı olarak “İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı” olarak tanımlanabilir (Ortaylı 2002). II. Abdülhamid, 33 yıllık saltanatıyla en uzun yüzyılın en uzun süre tahtta kalan padişahı olarak, Osmanlı Devleti'nin son demlerinde devletin kaderine yön vermiştir. Söz konusu yüzyıl devletin dağılmamak adına gayret sarf ettiği bir dönem olmuştur. Devleti oluşturan unsurların birer birer ayrılmak istediği bir dönemde, devletin bütünlüğünün nasıl korunabileceği sorusunu

şüphesiz en çok soran ve de cevabını arayanlar padişahlardır. Bu sorular ve aranan cevaplar nedeniyle sonradan bu dönemi inceleyen tarihçiler tarafından verilen isimlerle anılan Batıcılık, Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük gibi fikir akımları gündeme gelmiştir. Bu kurtuluş reçetelerinden birisi de öze dönüştür. II. Abdülhamid dönemi genellikle Panislamizm akımıyla özdeşleşmiş bir dönem olarak kabul edilir. Bu dönemde devlet, kurucu atalarını tekrar hatırlamış ve kurucu unsur ön plana çıkartılmış, bu amaçla sistemli bir politika takip edilmiştir. Bu politikanın fikir babası ve uygulayıcısı Sultan II. Abdülhamid'dir. II. Abdülhamid'in, kurucu ataların hatıralarını müşahhas hale getirme ve devletin kurucu soyunu ön plana çıkarma çabaları nesep ve sebep asabiyyesinin ihyası ya da geleneğin icadı olarak tanımlanabilir. Nesep ve sebep asabiyyesi kavramlarının teorisyeni İbn Haldun'dur.

Bir devletin var olabilmesi için devleti oluşturan insanları bir arada tutacak bir araca sahip olması gerekir. İbn Haldun, bu aracı *asabiyye* olarak tanımlar ve ikiye ayırır. *Nesep asabiyyesi*, aynı soydan olmak olarak ifade edilebilirken, *sebep asabiyyesi*, farklı nesepten gelen insanları aynı amaç, mefkûre, çıkar ya da hedef doğrultusunda birleştiren ve harekete geçiren bir güç olarak tanımlanabilir. Bu anlamda bir devlet ancak aynı soydan gelen insanlar tarafından kurulabilir. Devlet kurma iddiasında olan bir lider, nesep asabiyyesi etrafında gelişen güçle iktidarı ele geçirir ve devleti kurar. Ancak devletin sınırları genişleyip, devlet daha sistemli ve karmaşık müesseselere sahip olmaya başladıkça, nesep asabiyyesinden vazgeçerek sebep asabiyyesi oluşturmak gerekir. Böylece farklı kökenlerden, farklı toplum zümrelerinden, ekonomik sınıflardan insanlar; varlıklarının devamını, hanedanın ve devletin varlığında görerek, hanedanın ve devletin etrafında çıkar, amaç, mefkûre vs birliğine giderler. Bu birliktelik nihai olarak kader birliğine dönüşür. Böylece devlet nesep asabiyyesini bırakarak, sebep asabiyyesini elde etmiş olur. Esasen sağlıklı olan da budur. Zira bir devleti kuran zümre çok küçük ve dar bir gruptan oluşabilir. Bu anlamda büyük topraklar fethedip elinde tutmak isteyen, dünya hâkimiyeti arzulayan ve buna benzer hedefler peşinde koşan devletler yollarına nesep asabiyyesi ile devam edemezler (İbn Haldun 2018: 333-369). Bir imparatorluk ya da cihan devleti olmak öncelikle bir boy ya da kavim olmaktan vazgeçmekle mümkün olabilir. Çalışmanın konusunu oluşturan II. Abdülhamid döneminin nesep ve sebep asabiyyesinin aynı anda ihya edilmesi ya da kuruluşu gerçekleştiren ataların öne çıkartılıp hatıralarını somutlaştıracak adımlar atılması bir dünya devleti olma iddiasıyla (*Devlet-i Âliyye-i Ebed-müddet*) çelişir görünebilir. Ancak esasında II. Abdülhamid döneminde bir yandan nesep asabiyyesini öne çıkartacak adımlar

atılırken bir yandan da hanedan ve hanedan ile özdeşleşmiş devlet ön plana çıkartılmaktadır. Tüm bu çabanın amacı; tebaayı oluşturan farklı ırka mensup, farklı dilleri konuşan, farklı dinlere mensup insanların varlıklarının devamının ancak devletin varlığı ile kâim olabileceğine dair bilinç oluşturmaktır.

II. Abdülhamid döneminde Osmanlıların kurucu atalarına ve nesebine dair hatıraların canlandırılmasına, yeni gelenekler oluşturulmasına çalışılmış, böylece öncelikle Osmanlı Hanedanı, nihaî olarak da hanedan üzerinden devlet kutsanmıştır. Bu amaçla kurucu atalara dair insanların zihninde var olan hatıraları ya da bilgileri müşahhas hale getirebilmek adına bazı girişimlerde bulunulmuştur. Öncelikle Hayme Ana (Devlet Ana) gibi ilk dönem kaynaklarının hiçbirinde adına dahi rastlanmayan (Uzunçarşılı 2016: 100-101) ancak hanedanın anası olarak kabul edilen bir şahsiyetin mezarı bulunur. Üzerine bir türbe inşa ettirilir. Aynı şekilde Ertuğrul Gazi, Osman Gazi ve I. Murad gibi hanedanın ilk üyelerinin türbeleri onarılır. Ayrıca kuruluş döneminde manevi destekleri ile ön plana çıkan Şeyh Ede Bali ve Akşemseddin gibi bazı meşayih için türbeler yaptırılır ya da var olanlar onarılır.

I-Kuruluşa Dair Mitlerin/Menkıbelerin Tarihselleştirilmesi

Bir devletin kuruluşunda kurucu bir efsaneye ya da mite ihtiyaç vardır. Kurucu efsane Roma için bir kurt tarafından emzirilen Remus ve Romulus olabilirken, Moğollar için yine bir kurt neslinden gelen Cengiz Han'dır (Akça-İnce 2015: 90-91, 167-168). Amerikalılar ise kökenlerini yüceltmek için Myflower Gemisiyle kıtaya ilk ayak basan atalarının hacılardan oluştuğunu iddia etmişlerdir (Timur 2000: 32-33). Bu da bize göstermektedir ki; geleneksiz bir gelecek düşünülemez ve olmadığı durumlarda icat edilmesi gerekir. Eric Hobsbawn bu gerçeği şu şekilde izah eder:

“Dünyanın en eski –ve çok geride kalmış bir maziye bağlantılı izlenimi veren şey, herhalde kamusal törenlerdeki tezahürleriyle Britanya monarşisini kuşatan debdebeli merasimlerdir. Hâlbuki... modern haliyle bu merasimler, ancak geç on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın ürünüdürler. Eski gibi görünen ya da eski olma iddiasındaki ‘gelenekler’in kökenleri sıklıkla oldukça yakın geçmişe dayandığı gibi, bazen bu geleneklerin icat edilmiş oldukları da açık bir gerçektir... ‘İcat edilmiş gelenek’ terimi geniş kapsamda ama belirsiz olmayan bir anlamda kullanılmıştır. Bu terim gerçekten icat edilmiş ve formel düzlemde kurumsallaşmış gelenekleri olduğu kadar, kolayca izi sürülemeyecek bir şekilde kısa ve belirlenebilir bir zaman diliminde- belki de birkaç yılda-ortaya çıkmış olan ve büyük bir hızla yerleşmiş ‘gelenekleri’ de kapsamaktadır... Yine, belli bir tarihsel geçmişe referanslar bulunmakla birlikte ‘icat edilmiş’ geleneklerin özgülüğü bu sürekliliğin büyük ölçüde yapay ve uydurma olmasında yatar. Kısacası, yeni durumlara uyarlanmış, eski durumları akla getiren formlara bürünmüş, ya da yarı zoraki tekrarlarla kendi geçmişlerini oluşturarak bugünde karşılığını bulan geleneklerdir bunlar... Bu anlamıyla ‘gelenek’i (tradition), ‘geleneksel’ denen toplumlara

hâkim olan 'görenek'ten (custom) açıkça ayırmalıyız. İcad edilmiş olanları dâhil olmak üzere bütün 'gelenekler'in amacı ve özelliği, değişmezliktir. Gönderme yaptıkları gerçek ya da icat edilmiş geçmiş, tekrar gibi, sabit (norm olarak formülize edilmiş) pratikler dayatır. Geleneksel toplumlardaki 'görenekler'se, hem motor hem de tekerlek olmak gibi çifte işlev görürler. Görenekler belli bir noktaya kadar, yeniliğe ve değişime engel olmazlar; yine de değişimin önündeki göreneklerle uyumlu olması, hatta özdeş görünmesi gerekliliği, gelişim sürecinde ciddi sınırlamalar getirecektir. Göreneklerin değişmesini sağladığı şey, arzulan bir değişime (ya da değişmeye karşı direnç), kendisinden öncekine tanınan ruhsatı, tarihte ifadesini bulan toplumsal devamlılık ve doğa yasası ruhsatını atfetmektir... Yapılması gereken daha az önemli, ikinci bir ayırım, bildiğimiz anlamıyla 'gelenek' ile sonradan edinilse de belli bir ritüel ya da sembolik işlevi olmayan temayül (convention) ya da rutinler arasındadır. Açıktır ki, tekrar tekrar yerine getirilmesi gereken herhangi bir toplumsal pratik, elverişliliği ve etkinliğini sergilemek açısından belli temayüller ya da rutinler geliştirecektir ..." (Hobsbawn 2006: 1-5).

II. Abdülhamid zamanında nesep ve sebep asabiyyesini ihya etmek ya da bir gelenek icat etmek adına yapılan ilk girişim, Hayme Ana adının tarihi bir şahsiyet haline getirilmesi, mahalli bir anlatı olmaktan çıkartılıp, bir türbesi olan, türbesi başında anma törenleri yapılan, tarihi bir şahsiyete dönüştürülmesidir. Mahalli ananede bulunan ve insanlar arasında dolaşan bir rivayete göre; II. Abdülhamid şehzadelğinde bir rüya görür. Rüyasında hanedanın ilk atası Ertuğrul Gazi'nin annesi Hayme Ana, Şehzade Abdülhamid'e padişah olacağını müjdeler. Ertesi sabah uyandığında Şehzade Abdülhamid'e padişah olacağı/tahta çıkacağı müjdesi verilir. II. Abdülhamid, tahta çıkınca Bursa valisinden Hayme Ana'nın mezarının yerinin tespit edilmesini ister (Kuruluşun Anası Hayme Ana, Devlet Ana 2017: 3-4). Bir başka rivayete göre; II. Abdülhamid, Hayme Ana'nın mezarının bulunması için 1886 yılında Söğüt ve Domaniç bölgesine bir heyet gönderir. Domaniç'in Çamlıca Köyünde Ömer Ağa adlı yaşlı bir köylü heyete deri üzerine yazılmış bir yazı gösterir. Yazıda Hayme Ana'nın mezarının Çarşamba Köyü'nde olduğu yazmaktadır. İnceleme heyeti Çarşamba Köyünde incelemelerde bulunurken Kur'ân-ı Kerim okuyarak dolaşır. Bu sırada bir mezarda çeşitli işaretler fark edilir. Bu mezar açılır ve mezarın içerisinden bir sanduka, sandukanın içinden de gümüş bir kutuda Hayme Ana'nın kemikleri ve bir yazma çıkar. Bu gelişme üzerine II. Abdülhamid derhal mezar üzerine bir türbe yapılmasını emreder. 1892 yılında tamamlanan türbe birçok ziyaretçinin uğrak yeri olur. Böylece bu türbede medfun olduğuna inanılan ve Ertuğrul Gazi'nin annesi olduğu iddia edilen kişi, Hayme Ana ya da Devlet Ana olarak anılır. O, oğlu Ertuğrul ile torunu Osman'ı yetiştirmiş biri olarak önemli bir tarihi şahsiyet haline getirilir (İnalçık 2015: 37-45). Hayme Ana'nın Domaniç Kazasının Söğüt Nahiyesinin Çarşamba Köyündeki mezarı üzerinde yaptırılan türbe, hazine-i hassa imamı Muhyiddin Efendi, Emlak-ı Hümayun İnegöl Memuru, yerel memurlar ve ahalinin

katılımıyla birlikte padişahın doğum gününün ertesi günü mevlit okutulup kurbanlar kesilip, misafirlere ikram edilerek, dualar eşliğinde açılmıştır (29 Muharrem 1319/18 Mayıs 1901, BOA. DH. 725/8, lef 1). Sonraki dönemde türbe zaman zaman onarımdan geçirilmiştir. Örneğin 1901 yılındaki tamiratı için keşif yapılmış, türbenin camlarının, pencerelerinin, değiştirilmesine, panjur yaptırılmasına, sıvaların yenilenmesine, ceviz tahtasından bir sanduka inşa edilmesine, iki adet Kur'ân-ı Kerim temin edilmesine, sandukanın örtüsüyle birlikte bir şal alınmasına, altı adet levha ile kilim ve hasır teminine, iki adet şamdanın alınmasına, tüm masrafın da hazine-i hassadan ödenmesine ayrıca türbedarın ikameti için yedi bin sekiz yüz dört kuruşa yapılabileceği anlaşılan iki odalık bir müstemilatın yapılmasına karar verilmiştir. Pazartesi ve Cuma geceleri türbeyi aydınlatmak için sekiz adet büyük mum ile yedi buçuk kıyye gaz yağı verilmesi kararlaştırılmıştır (9 Teşrin-i evvel 1317/22 Ekim 1901, BOA, Y.EE..106/16, lef 4, 6). Türbeye daha sonra bedeli yine hazine-i hassadan karşılanmak üzere bir avize temin edilmiş, avlu duvarları, misafir odalarının kiremitleri, bazı suyollarının tamiri gibi masraflar için toplamda sekiz yüz en çok da bin kuruşluk bir masrafla tamamlanması için İnegöl Emlak-ı Hümayun idaresince izin talep edilmiş bu istek devlet merkezi tarafından da makul görülmüştür (6 Receb 1325/ 15 Ağustos 1907, BOA, Y..MTV. 301/37). Hayme Ana'nın mezarının ziyaret edilmesi de aynen Ertuğrul Gazi'nin ve Osman Gazi'nin mezarlarında olduğu gibi ya da her sene Karacahisar/Karacaşehir Camiinde mevlit okutulması gibi bir gelenek haline gelmiştir (5 Şevval 1325/11 Kasım 1927, BOA. DH.MKT. 1209/14). Hatıranın daha somut hale getirilmesi için yanı başına bir mekteb-i ibtidai yaptırılır (20 Rebiülevvel 1321, BOA, Y.A.HUS, 450/47, lef 1; 20 Şevval 1322/28 Aralık 1904, BOA, Y..MTV. 269/209). Tüm bu faaliyetlerle Hayme Ana adı folklorik/ananevi mahalli bir figür olmaktan çıkarılıp müşahhas/somut tarihi bir şahsiyet haline getirilirken, onun ismi üzerinden meşruiyet temin etmekte, sıkça kullanılan eski bir araçtan, bir rüyadan yararlanılmıştır.

Rüya vasıtasıyla bir gelenek icat edilmesinin Osmanlı tarihindeki en bilindik örneği ilk Osmanlı kroniklerinde geçen meşhur rüya hadisesidir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna dair ilk dönem kroniklerinde yer alan bu rüyanın iki versiyonu vardır. Birinci versiyonunda Ertuğrul Gazi bir şeyhin evine misafir olur. Ertuğrul Gazi'nin kaldığı odada bir Kur'ân-ı Kerim bulunmaktadır. Ertuğrul Gazi, Kur'ân-ı Kerim'e saygısından ayaklarını uzatıp yatamaz ve sabaha kadar elleri bağlı bir şekilde ayakta bekler. Sabaha doğru, uyku galip gelir ve uykuya dalar. Bir rüya görür. Bu rüyada Kur'ân-ı Kerim'e saygısından dolayı kendisine ve nesline Allah tarafından

hâkimiyet/kut verildiği müjdelenir. Rüyanın bir başka versiyonuna göre; Osman Bey, Şeyh Ede Bali'nin evinde misafir olur. Osman Bey rüyasında Şeyh Ede Bali'nin koynundan çıkan bir ayın kendi göğsüne girdiğini ve göğsünden dalları cihanı kaplayan bir ağaç çıktığını görür. Ağacın altından sular/nehirler akmaktadır, gölgesi ise bütün cihanı kaplamıştır. Sabah uyandığında rüyasının tabirini Şeyh Ede Bali'den sorar: Şeyh Ede Bali de kendi kızının Osman Bey'in helali olduğunu bu iki neslin bir araya gelmesinden asırlarca cihana hükmedecek bir hanedan ortaya çıkacağını müjdeler. Esasen bu rüyanın benzerlerini hatta resimli hallerini eski dünyanın birçok devletinde görmek mümkündür. Yine içerisinde benzer tarzda bir rüya motifi barındıran bazı dini ve mitolojik hikâyelerin varlığı da bilinmektedir (Akça-İnce 2015: 215-276). Rüyanın hangi versiyonu kabul edilirse edilsin buradaki rüyaların gelenek inşa etmek gibi bir misyonu vardır. Bu anlamda geleneğin varlığı bir devlet için olmazsa olmaz bir keyfiyettir. II. Abdülhamid zamanında Kurenadan Emin Bey, Ertuğrul Gazi'nin Tursun Fakih'in evinde misafir olarak kaldığı sırada, hürmeten karşısında elleri bağlı olarak ayakta beklediği Kur'an-ı Kerim'in ailesine ve ailesinden de kendisine miras kaldığını ifade ederek, bin yıllık olduğunu ifade ettiği bu Kur'an-ı Kerim'i II. Abdülhamid'in yirmi beşinci cülus yıl dönümü münasebetiyle padişaha hediye eder (29 Zilhicce 1318/19 Nisan 1901 (tahmini tarih) BOA, Y..EE..91/14). Burada Şeyh Ede Bali'nin yerini Tursun Fakih'in aldığı görülmektedir. Muhtemelen aile yadigarı olan bir Kur'an-ı Kerim'in II. Abdülhamid'in nesep-sebep asabiyyesini ihya etme ve bir gelenek inşa etme yolundaki gayretleri doğrultusunda değerlendirilmesi durumu söz konusudur.

II. Abdülhamid döneminde, devletin kurucularının hatırasını gelecek nesillere aktarabilmek adına onların isimlerini/hatıralarını somutlaştıran bazı eşya ya da nesnelere muhafazasına da büyük önem verilmiştir. Örneğin Karadağlı Madam Bofamilça? adlı bir kadında bulunan ve birisi Osman Gazi'ye diğeri Selçuklular dönemine ait olduğu ifade edilen iki adet kılıcın alınıp padişaha takdim edilmesine çalışılmıştır (13 Temmuz 1308/ 25 Temmuz 1892, BOA, Y.PRK. AZJ. 19/69, lef 1, 2). Bilecik'te Osman Gazi'nin yaşadığı evin harap olduğu şeklinde bir söylenti dolaşmaya başlayınca, Hüdavendigâr Vilayeti görevlilerinden ve Tarih-i Osmanî Encümeninden bu işin esasının araştırılması istenmiştir. Eğer ev gerçekten Osman Gazi'ye ait ise tarihi kıymetine/hatırasına binaen onarılıp yenilenmesi emredilmiştir. Ancak yapılan incelemede evin hiçbir şekilde Osman Gazi'ye ait olamayacağı ortaya çıkmıştır. Yine de içerisindeki eşyanın Bursa Müzesine konulmasına ve binanın koruma altına

alınmasına karar verilmiştir (4 Cemaziyelevvel 1329/3 Mayıs 1911, BOA. DH.İD, 28-1/21, lef 1, 2, 3, 4).

II-Nesep ve Sebep Asabiyyesinin İhyası ya da Geleneğin İcadı

Hayme Ana'dan sonra Osmanlı Devleti'nin diğer kurucu atalarının hatıralarının daha somut hale getirilmesi, geçmişte kalmış birer isim olmaktan çıkartılıp görünür, dokunulur birer nesneye dönüştürülmesine çalışılmıştır. Zira toplumu oluşturan bireylerin bir arada yaşayabilmeleri için ortak bir geçmişlerinin ve hatıralarının olduğuna inanmaları gerekmektedir (Connerton 2000: 11-71; Halbwachs 2017; Assman 2015). Modern öncesi dönemlerde Osmanlı Devleti gibi çok farklı, etnik, dinî kökenden gelen bir tebaası olan devletler için ortak geçmiş ve hatıra sembolü olabilecek yegâne kavram devlet/hanedandır. Bu nedenle II. Abdülhamid döneminde devletin kurucu önderlerinin hatıralarının müşahhas hale getirilmesi için öncelikle mezarlarının üzerine birer türbe yapılmasına, eğer türbeleri varsa tamir edilmesine, etrafının ziyarete uygun hale getirilmesine, ardından da devlet görevlilerinin, ulema mensuplarının ve ahalinin de katılımıyla anma törenlerinin tertip edilmesine gayret sarf edilmiştir. İlk dönem Osmanlı kroniklerinde hanedana dair verilen bilgiler incelendiğinde Ertuğrul Gazi'den önceki atalara dair var olan isimlerde bir uzlaşma olmadığı ve geçmişin daha derinlerine doğru baktıkça görüntünün bulanıklaştığı görülür. Bu anlamda Ertuğrul Bey, üzerinde ittifak edilen bir atayı temsil etmektedir. Bu yüzden II. Abdülhamid, Ertuğrul Gazi'nin türbesinin tamiri için emir vermiştir (4 Cemaziyelevvel 1308/16 Aralık 1890, BOA, Y.MTV. 47/92). Ertuğrul Bey'in türbesinin ve türbe yakınında Sultan Abdülmecid tarafından yaptırılmış dört adet çeşmenin tamiratının yapılması için bir keşif yapılır. İlk keşifte mecidî yirmi kuruş hesabıyla elli bir bin dört yüz dokuz kuruş on dört paralık bir meblağ karşılığında tamamlanabileceği anlaşılmıştır. Ancak bu meblağda bir inşaatı yürütecek kalfa bulunamayacağı anlaşılınca, tamirat maliyetinin mecidî on dokuz kuruş hesabı üzerinden tekrar hesaplanmış ve iki bin beş yüz yetmiş kuruşluk farkın toplam maliyetten düşülerek kırk sekiz bin sekiz yüz otuz sekiz kuruş ve otuz iki paralık bir maliyetle hatta mümkün olursa daha düşük bir meblağla tamiratların tamamlanması emredilmiştir (24 Safer 1302/13 Aralık 1884, BOA, Y..A..RES.26/44, lef , 1, 2, 3). Ertuğrul Gazi'nin türbesinin üzerine örtülmesi için bir örtü ihsan edilmiş, onun adına inşa edilen cami ile birlikte bazı çeşmeler ve suyolları yenilenmiştir. Ayrıca Söğüt'ten Eskişehir'e bir yol yapılmıştır (4 Rebiülahir 1313/BOA, Y.A.HUS. 337/20, lef 1; 29 Temmuz 1311/10 Ağustos 1895, BOA.DH.MKT. 411/13, lef 1, 2; 16 Safer 1313/8 Ağustos 1895, BOA, BEO, 666/49885). Padişahın türbeye ilgisi, bu tamirattan sonra

da devam etmiştir. Ertuğrul Gazi'nin Söğütteki türbesine bir çift şamdan, bir adet avize, bir saat, sandukasına örtülmek üzere bir top şal hediye edilmiş, türbedarın maaşının da hazine-i hassadan karşılanması emredilmiştir (27 Cemaziyelevvel 1304/21 Şubat 1881, BOA, Y.PRK.UM. 9/74, lef 1, 2). Mescidi için bir çift şamdan, bir adet avize, Söğütte bulunan Çelebi Mehmed Camii için de bir saat hediye edilmiştir. İçerisinde padişah tarafından hediye edilmiş birçok kıymetli eşya bulunan Ertuğrul Gazi türbesi kasaba haricinde boş bir arazi üzerinde bulunduğundan, türbedeki eşyaların korunabilmesi maksadıyla mahalli zabtıyelerin ikameti için sonradan bir karakolhane yapılmasına karar verilmiştir (17 Safer 1314/28 Temmuz 1896, BOA.İ.AS. 16/63, lef 1, 2).

Yine II. Abdülhamid döneminde, taşrada inşa edilen bazı okullara Ertuğrul Gazi'nin adı verilirken (17 Haziran 1308/29 Haziran 1892, BOA, BEO, 27/1979; Gurre Zilhicce 1309/ BOA. İ.DH. 1283/1009, lef 1, 2, 3, 4, 5.; 6 Muharrem 1310/31 Temmuz 1892, BOA.MF.MKT. 146/29, lef 1, 2, 3), yine bu dönemde Ertuğrul Gazi'nin hatırasını daha müşahhas hale getirebilmek için devrin sembol gemilerinden olan ve Japonya açıklarında batan bir firkateyne Ertuğrul adı verilmiş, Ertuğrul Alayı adıyla bir alay kurulmuş, II. Abdülhamid çocuklarından birine de Ertuğrul adını vermiştir.

Ertuğrul Gazi'nin ve kurucu ataların hatırasını anmak adına; Kayı boyundan olmalarından dolayı Osmanlı hanedanının akrabası olarak görülen ve Ertuğrul Bey'in maiyetinde Anadolu'ya geldiklerine inanılan Karakeçililer ön plana çıkartılmış, Karakeçililer tarafından Ertuğrul Gazi için anma törenleri tertip ettirilmiştir.

Osmanlı hükümdarlarının da kendilerini Karakeçililer ile akraba olarak gördüklerine dair kaynaklarda bazı bilgiler bulunur. II. Abdülhamid bu akrabalığa büyük önem vermektedir. II. Abdülhamid bu amaçla Osmanlıların Anadolu'ya nasıl geldiklerini ve Osmanlılar ile Karakeçililerin akrabalıklarının araştırılması emreder. Sultanın Sır Kâtibi Süleyman Hasbi tarafından Osmanlıların Anadolu'ya nasıl geldikleri ve Ertuğrul Gazi ile Karakeçililerin ilişkisine dair araştırmanın sonucunu içeren bir belge II. Abdülhamid'e takdim edilir. II. Abdülhamid zamanında; Ertuğrul Gazi'nin babası kabul edilen Süleymanşah adındaki ilk atanın Caber Kalesi yakınlarında, Fırat Nehrini geçerken boğulduğuna, Ertuğrul Gazi'nin buradan ayrılarak Anadolu'ya geldiğine inanılmaktadır. Osmanlılar ile Karakeçililerin akraba olduğu hatta Karakeçililerin esasen Ertuğrul Gazi'nin kuvvetlerini ikiye bölmesi sonrasında ortaya çıkan bir grup olduğu şeklinde bir kanaat olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Ertuğrul Gazi Anadolu'ya geldiğinde dört yüz elli beş yüz kişilik bir maiyete sahiptir.

Rivayete göre; Ertuğrul Gazi maiyetindekileri ikiye bölerek bir kısmını Konya'ya yerleştirmiş, bir kısmına da Karakeçili adını vererek Söğüt tarafına göndermiştir. Ancak bu rivayet, padişahın sır kâtibi tarafından araştırılmış ve doğru olamayacağı şeklinde bir kanaat hâsıl olmuştur. Osmanlıların Anadolu'ya gelişlerine dair erken dönem kroniklerinden ya da daha sonra yazılıp bu kronikleri kaynak olarak kullanan kaynaklardan derlenen bilgilere göre hazırlandığı anlaşılan bu raporda; Karakeçili Aşireti'nin Ertuğrul Gazi'nin maiyetinin bir bölümü olmasının mümkün olamayacağı ifade edilmiştir. Zira Konya civarında bulunan ve büyük nüfusu bulunan Rışvan, Terkenli?, Avşar, Elbeğli, Cihanbeğli, Göçbeğli, Tekeli gibi aşiretlerin içerisinde Karakeçililerin olmadığı görülür (1320/1902/1903, BOA, Y.PRK.SGE.9/110, lef 1, 2). Ayrıca bir bey için dört yüz elli beş yüz kişilik bir maiyet oldukça azdır. Zaten az olan bir maiyeti ikiye bölmek oldukça anlamsız olacaktır. Buna rağmen Karakeçililerin devlet içerisindeki mümtaz yerinde bir değişme olmadığı anlaşılmaktadır.

Nitekim II. Abdülhamid zamanında Karakeçililer hakkında yazılan bir kitapçıkta, hanedan ile aşiret arasındaki akrabalığa işaret edilir. Aşiretin Ertuğrul Gazi zamanından itibaren hanedanla kader birliği içerisinde olduklarına dikkat çekilir. Ayrıca mahalli bir inanış olan bu bilgi, yazılı hale getirilerek kayıt altına alınır. Kitapçığa göre; Karacahisar'ın fethi sırasında Aşiret, karakeçilerinin boynuzlarına bağladıkları ışıldaklar ve alaycık denilen keçe çadır üzerine örtülen örtülerle düşmanı şaşırtmaya çalışmıştır. Ertuğrul Gazi de askere "*haydin Alblerim, haydi karakeçili yürüklerim*" şeklinde seslenerek bu aşirete Karakeçililer ismini vermiştir. (Karakeçili Aşireti 1321: 1-4) Aşiret Yavuz Sultan Selim zamanında seferlere katılarak, "*Haremeyn-i Şerifeyn Aşireti*" olarak da anılmaya başlamıştır (Karakeçili Aşireti 1321: 1-4). Osman Bey adına ilk hutbenin okunduğu iddia ifade edilen Karacahisar'da bir cami yaptırılmış, bazı Karakeçili Aşireti mensupları caminin etrafına yapılan evlere yerleştirilmiştir. Aşiret üyeleri her sene mutat olarak atlarına binerek Rebiülahir ayında Ertuğrul Gazi'nin türbesini ziyaret etmektedir. Ziyarete mevlit okunmakta, kurbanlar kesilerek katılımcılara ikram edilmektedir (Karakeçili Aşireti 1321: 1-4; 10 Receb 1319/23 Ekim 1901, BOA, Y..MTV. 222/54, lef 1, 2). Mülki ve askeri memurlarla, Karakeçili Aşireti mensuplarının ve yerel ahalinin törenlere katılımının gün geçtikçe arttığı anlaşılmaktadır (8 Şaban 1319/20Kasım 1901, BOA, Y..MTV., 223/23, lef 1, 2). Türbeyi ziyaret için gelen aşiret mensuplarının ikameti için Kozahanı olarak bilinen binanın yerine bir misafirhane binası yapılmasına karar verilmiştir (8 Cemaziyelahir 1322/20Ağustos 1904, BOA. BEO. 2393/179451; 11 Muharrem 1323/18 Mart 1905, BOA. DH.MKT. 79/4, lef 1, 2, 3, 4). Bir belgede ifade

edildiği üzere “*Ertuğrul Han hazretlerinin türbe-i şerîfelerini ziyâret için Karakeçili Aşireti'nin ber-mu'tâd Söğüt Kasabası'na 'azîmet ve ifâ-yı ziyâret eyledikleri*” ifadesinden de anlaşıldığı üzere; tören zamanla mutata hale gelmiş ve devlet destekli bir geleneğe dönüşmüştür (14 Teşrinievvel 1317/27 Ekim 1901, BOA. DH.MKT. 2548/18). Hatta Ertuğrul Gazi'nin türbesinin ziyareti hususunda gösterilen hassasiyet, zamanla ordu kademelerine yapılacak atamalarda bir tercih sebebi haline gelmiştir. *Türbeyi ziyaret etmek*, Ertuğrul Alayı başta olmak üzere ordu içindeki komuta kademelerine yapılacak atamalarda *beş vakit namaza devam etmek, sabıka sahibi olmamak* gibi bir tercih sebebi kabul edilmiştir (3 Ramazan 1317/5 Ocak 1900, BOA, Y. PRK. BŞK, 61/1). II. Abdülhamid, anma törenlerine emeği geçenlerin bir kısmının gümüş imtiyaz madalyasıyla taltif edilmelerini emretmiştir (18 Rebiülevvel 1311/ 29 Eylül 1893, BOA, Y.. PRK.BŞK. 33/70).

Ertuğrul Gazi'nin türbesi Karakeçililer tarafından ilk kez ziyaret edildiğinde şifa niyetine pilav pişirilip dağıtılmış, Aşiret Reisi Hacı Bekir'e çekilen telgrafta da her sene bu ziyaretin gerçekleşmesi karşılığında devletin gereken tüm desteği vereceği bildirilmiştir. Halen Karakeçili Aşireti mensuplarınca Eylül ayında Ertuğrul Gazi'yi anmak için tertiplenen törende Ertuğrul Gazi'nin ruhuna okunan mevlitten sonra etli bulgur pilavı dağıtılmaktadır. Törene katılanlar pilavın şifalı olduğuna inanmaktadırlar (İnce 2012: 117-134). Yine hali hazırda Karakeçililer Ertuğrul Gazi'yi anmak için Söğüt'te toplanırlar. Bugün bu tören bir gelenek haline gelmekle birlikte mahiyeti genişlemiş ve Ertuğrul Gazi, Karakeçililer ve Yörük Bayramı haline gelmiştir. Bu bayrama Karakeçili Aşireti mensupları rengârenk kıyafetleriyle katılırlar. Kazanlarda aşlar pişirilir, cirit, koşu, güreş gibi geleneksel spor müsabakaları, folklor gösterileri tertip edilir ve geçit töreni yapılır (Çay 1989: 9).

Karakeçili Aşireti, Ertuğrul Gazi'yi anma törenleri dışında Osmanlı Ordusuna asker vermekle görevlendirilmiştir. II. Abdülhamid'in emri üzerine Ertuğrul Alayı adı altında teşkil edilen alayın Söğüt'ten asker alması emredilmiştir (22 Receb 1303/26 Nisan 1886, BOA, Y.PRK.SRN.2/18). Bu karara istinaden Karakeçililer'in Redif Taburuna ve Ertuğrul Alayına asker verdiği bilinmektedir (15 Nisan 1305/27 Nisan 1889, BOA, Y..MTV. 38/95, lef 1, 2). Karakeçili Aşireti üyelerinin özellikle Ertuğrul Alayına dâhil edilmesi hususunda II. Abdülhamid'in hassasiyet gösterdiği anlaşılmaktadır (19 Şaban 1306/20 Nisan 1889, BOA, Y..PRK.ASK. 54/38, lef 1, 2). Zira devletin temellerini birlikte attığına inanılan ilk atanın torunları ile maiyetinin torunlarının tarihi birliklerinin devam etmesi gerektiğine inanılmaktadır. Bu katılımın miktarından ziyade mensubiyeti/aidiyeti önem arz etmektedir.

Karakeçiler, Ertuğrul Alayı'na asker vermek dışında, padişahın muhafızlığını da yapmışlardır. Sultan Abdülhamid, canını Karakeçililer'e emanet etmiştir. Tahsin Paşa'nın Ertuğrul Alayı ve Karakeçililer hakkındaki ifadeleri II. Abdülhamid'in Karakeçililer'e olan güveninin/muhabbetinin anlaşılması için oldukça bilgilendiricidir:

“Sultan Hamit[d] sarayının en şanlı, en asil ve civanmert teşkilatı “Söğütlü” namile maruf olan maiyet süvari bölüğü idi. Bundan altı asır mukaddem Anadolu'nun Bilecik, Söğüt ve Eskişehir havalisine yerleşmiş eski Türk kabilelerinden Karakeçili aşireti mertliği, cesareti, ahlakıyesi itibarile Sultan Hamit[d]'in nazar-ı dikkatini celb etmişidi. Bu aşiret çocuklarının damarlarında dolaşan temiz Türk kanı muhitin ve zamanın fena tesirlerinden masun kalmış ve hiçbir suretle bozulmamıştı. Sultan Hamit[d] kendi sarayının içinde enva-i ihsan ve nimetlerle yaşattığı muhafaza teşkilâtının nihayetü'l-emir kendisine maddi menfaatlerle bağlı olduğunu ve bu bağların derece-i samimiyeti meşkük bulunduğunu bilir ve vaziyeti ona göre idare ederdi. Bilâ-tereddüt denilebilir ki sarayın çakıl taşı nevinden tezyinatını teşkil eden muhafaza tertibatı arasında “Söğütlü maiyet bölüğü” bir pırlanta idi. Sultan Hamit[d] Karakeçili aşiret efradından ve hepsi güzel ve levent delikanlılardan mürekkep iki yüz kişilik bir mızraklı maiyet bölüğü teşkil etmişti. Bunlar kimisi simalarına pek yakışan sakallarıyla, kimisi Türk ırkının bütün revnakını taşıyan geniş cephelerile, asil bir tevazu ve mahviyete bürünmüş cesur ve gürbüz hallerile dikkati celb ederlerdi. Sultan Hamit[d]'in bu mızraklı bölüğüne fevkalade teveccüh ve itimadı vardı. Bunların zabiti Mehmet[d] Efendi isminde bir zat idi. Saffet-i ahlâkıye ve cesâret-i fitriyenin timsâl-i mücessemi olan bu Mehmet[d] Efendi bölüğe mensup bir arkadaşıle birlikte Sultan Hamit[d]'in yatak odası yanında yatardı. Sultan Hamit[d] hayatının muhafazasını bunlara tevdi etmişidi. Padişah'ın huzuruna girmek ve daire-i hümayun civarına yaklaşmak ne gibi ahval ve şeraite tabi olduğunu bilenler yatak odası önünde nöbet beklemenin ne demek olduğunu takdir ederler. Sultan Hamit[d] Söğütlü Bölüğünden daima memnuniyet ve sitayişle bahseder, onlarla görüştüğü zaman “Öz hemşerilerim!” diye hitap eylerdi. Yıldız sarayında insanların her çeşidini, ahlak tecelliyatının her rengini, iyilik ve kötülüklerin her derecesini görmüş bir insan sıffatıle şunu söylemeyi kendime vicdan borcu bilirim ki damarlarında Türk neslinin temiz ve mübarek kanı dolaşan bu Karakeçili bölüğünden hiçbir fert hiçbir şekil ve surette ne şahsen ne de bi'l-vâsıta fenalık etmemiş ve fenaliğe alet olmamıştır. Bunlar Yıldız Sarayı'na bir kaya gibi girdiler ve vakit hulûl edince yine bir kaya gibi tertemiz ve lekesiz çıktılar. Allah kendilerinden razı olsun.” (Tahsin Paşa 2008: 209-210).

II. Abdülhamid devrinin bir müşahidi, bir Cuma selamlığında gördüğü Söğütlü Alayına şu ifadelerle değinmiştir: *“Yalnız Türklerden oluşan ve uzun boylu askerlerden seçilmiş sultanın muhafızları göğüslerinde imparatorluğun ihtişamlı nişanları olduğu halde geniş bir çember meydana getirerek Arnavut ve Arap devriyelerin önünde yer aldılar. Cami meydanının soluna doğru saray arabaları gelip dizildiler.” (Mintzuri 1998: 15).*

Devletin kuruluşunda rol oynadığına inanılan Karakeçililerin öne çıkarılması dışında, Osmanlı Devleti'nin kurulduğu coğrafyasının da ihya edilmesi yönünde adımlar

atılmıştır. II. Abdülhamid döneminde, Ertuğrul Gazi'nin türbesinin bulunduğu ve kuruluşun gerçekleştiği Söğüt, idari olarak daha önemli bir yerleşim birimi haline getirilmeye çalışılmıştır. Söğüt'te Ertuğrul Gazi adına mekteb-i rüştiye ve mekteb-i iptidaiye yaptırılmıştır (17 Cemaziyelahir 1304/BOA. İ..DH. 27/80952, lef 1, 2). Söğüt Kasabasında Ertuğrul Bey adına yaptırılması emredilen bir mescit ve bir mektep için uygun yer bulunmuş ve mescidin inşaatı tamamlanma aşamasına gelmişken mektep için mescit yakınlarında bir yerin uygun olacağı kanaatine varılmış ve mescidin etrafındaki bazı evlerin kanunname-i mahsus ahkâmına göre yıkılmasına karar verilmiştir. Mescidin etrafındaki yüz altı bin yüz kuruş değerindeki emlaktan otuz parçasının yıkılarak bir meydan inşa edilmiştir (9 Muharrem 1320/BOA, Y..MTV 228/58, lef 1, 2, 3). Yapılan incelemede Ertuğrul Gazi'nin türbesinin ve mescidinin tamirâtı için bu otuz parça emlakın kamulaştırılması için yüz yetmiş bin on kuruş masraf edilmesi gerektiğinden (20 Zilkade 1320/, BOA, Y..MTV. 240/108), türbenin etrafındaki bazı evlerin ve arsaların kamulaştırılması Evkaf-ı Hümayun hazinesinin 1320 yılı ödeneğinden karşılanması düşünülmüş, ancak o yılki ödenek bir yıl öncesinden harcandığı için başka bir kaynak arayışına gidilmiştir. Bu hususta uzun süre yazışmalar devam etmiş (16 Safer 1326/ 25 Mayıs 1902, BOA, Y.PRK.UM.81/10; 5 Cemaziyelevvel 1322/18 Temmuz 1904, BOA. BEO. 2373/177905; 2 Cemaziyelahir 1322/14 Ağustos 1904, BOA. BEO. 2389/179140; 13 Şaban 1322/23 Ekim 1904, BOA. BEO. 2433/183467, lef 1, 2, 3.; 17 Cemaziyelahir 1324/8 Ağustos 1906, BOA. BEO. 2887/216455; 25 Şaban 1324/14 Ekim 1906, BOA. BEO. 2927/219466.; 14 Zilhicce 1324/29 Ocak 1927, BOA. BEO.2985/223860.; 8 Rebiülevvel 1325/21 Nisan 1907, BOA.BEO. 3037/227765, lef 1, 2, 3, 4, 5.; 20 Rebiülehir 1325/2 Haziran 1907, BOA.BEO. 3068/230039.; 22 Cemaziyelevvel 1325/3 Temmuz 1907, BOA.BEO. 3092/231855, lef 1, 2, 3, 4) fakat bütün olumsuzluklara rağmen II. Abdülhamid'in bu hususa verdiği ehemmiyet ve şahsî ısrarı neticesinde türbenin tamirâtı ve yanında bir mektep inşası yapılabilmıştır (20 Şevval 1322/28 Aralık 1904, BOA, Y..MTV. 269/209; 12 Muharrem 1323/20 Mart 1905, BOA.Y..MTV. 272/71). Ertuğrul Gazi adına yapılan okullar, cami ve mescitler vasıtasıyla hatırası somut hale getirilmiştir.

II. Abdülhamid zamanında Ertuğrul Gazi'nin hatırasına duyulan saygının ifadesi olarak devletin kuruluşunda çok önemli bir yer olan Söğüt, bir kaymakamlık/kaza haline gerilmiştir (25 Zilhicce 1301/16 Ekim 1884, BOA, Y..MTV. 15/97). Bilecik merkez kabul edilerek İnegöl ve Yenişehir Kazaları da Söğüt'e bağlanmıştır. Söğüt'ün kaza haline getirilmesinde Ertuğrul Gazi'nin burada medfun olması ve padişahın

emri etkili olmuştur. II. Abdülhamid, Söğüt'ü bir kaza haline getirmekle yetinmemiş nüfusunun, arazisinin, sanayiinin ve camilerinin tespit edilerek fotoğraflarının alınmasını emretmiş ve bu amaçla teşkil edilen bir heyet ayrıntılı bir rapor hazırlamıştır (22 Receb 1303/26 Nisan 1886, BOA, Y.PRK.SRN.2/18). Söğüt, bir kaymakamlığa dönüştürüldüğünde bir nahiyeden ibaret olan, üçüncü sınıf bir kaymakamlıktır. Daha sonra Ertuğrul Sancağının teşkilinde II. Abdülhamid'in emriyle, üç nahiyeye daha dâhil edilerek birinci sınıf bir kaymakamlık haline getirilmiş ve 21 Kanunısâni 1302/2 Şubat 1887 tarihinden itibaren kaymakamın birinci sınıf kaymakam maaşı alması kararlaştırılmıştır (21 Şubat 1304/5 Mart 1889, BOA. DH. MKT. 1420/31). Hatta Hüdavendigâr Vilayeti İdare Meclisinde alınan bir karar gereği, bir ara İnegöl ve Yenişehir Kazalarının Bursa Sancağı'na bağlanması dahi gündeme gelmiştir. Böylece Ertuğrul Sancağının merkezinin Eskişehir olması düşünülmüştür. Bu teklife Sadrazamın verdiği cevap şu şekildedir:

“Söğüt ve havâlisi Devlet-i Ebed Müddet-i ‘Osmâniyye’nin zuhûru olmak ve cedd-i emced-i hazret-i hilâfetpenâhi cennetmekân Ertuğrul Gâzî hazretleriyle birçok mücâhidîn-i ‘Osmâniyye’nin merkad-ı mübâreklerini muhtevî bulunmak ‘itibârıyla mevki’ en ve târihen ehemmiyet-i fevkâladeyi hâiz bulunmasına binâen orada müşârunileyh hazretleriyle nâm-ı nâmiyelerine izâfetle livâ teşkili husûsuna irâde-i seniyye cenâb-ı mülûkâne..südûr buyrulmuş”tur.

Bilecik de aynı tarihi ehemmiyete sahip olduğundan bu livanın merkezi olarak kabul edilmiştir. Tüm bu nedenlerden ötürü liva merkezinin Eskişehir'e nakli uygun bulunmamıştır (17 Rebiülevvel 1323/22 Mayıs 1905, BOA. DH.TMIK.S. 56/62, lef 1, 2). Görüleceği üzere Söğüt'ün kaza haline getirilmesi, nüfus yoğunluğu, idari ehemmiyeti gibi nedenlerden ziyade Osmanlıların ilk yurdu olmasından yani tarihi hatırasından dolayıdır.

Ertuğrul Gazi'den sonra hanedanın başına geçen ve devlete adını veren Osman Gazi'nin hatırasının daha somut hale getirilmesi de yine II. Abdülhamid'in yaptığı bir diğer faaliyettir. Osman Gazi'nin türbesi tamir ettirilmiş ve ilk Osmanlı kroniklerinde Osman Bey adına ilk hutbenin okunduğu ve bu hutbeden ötürü istiklalini ilan ettiği ifade edilen Karacahisar'da yeniden bir cami inşa ettirilmiştir (26 Receb 1308/, BOA, Y..MTV. 48/90, lef 1, 2). Bu cami II. Abdülhamid'in tahta geçtiği günün sene-i devriyesinde Hüdavendigâr Vilayetinin yerel erkânı, memurları ve bir bölük askerin katılımıyla açılmıştır. Camide Kur'ân-ı Kerim ve mevlit okunmuş, dualar edilmiş, kurbanlar kesilerek açılış törenine katılanlara ikramda bulunulmuştur (20 Muharrem 1306/26 Eylül 1888, BOA, Y.PRK.UM.18/37). Camide Osman Gazi adına mevlit okutularak hatırası yâd edilmiştir. Osmanlı hanedanının da mensup olduğu

kabul edilen Karakeçili Aşireti Karacahisar'a iskân edilmiştir (26 Receb 1308/, BOA, Y..MTV. 48/90, lef 1, 2). Aşiret üyelerinin Karacahisar'a iskanının pey der pey devam ettiği anlaşılmaktadır (20 Muharrem 1306/26 Eylül 1888, BOA, Y.PRK.UM.18/37). Karakeçili Aşiretinden 150'den fazla atlı ve aşiretin ileri gelenleri II. Abdülhamid'in kendilerinin Osman Gazi adına ilk hutbenin okunduğu Karacahisar'a/Karacaşehir'e iskân edilmelerinden duydukları şükranı göstermek ve Ertuğrul Gazi'yi anmak için Söğüt'e gelerek yerel erkân, memurlar ve ahalinin katılımıyla Ertuğrul Gazi ve Osman Gazinin türbelerini ziyaret etmiş ardından Kur'ân-ı Kerîm ve mevlit okunmuş, dualar edilmiş, yirmi dört kurban kesilmiş ve Hüdavendigâr Vilayeti Valisinin ifadesiyle ahalinin "*padişâhım çok yaşa*" nidaları arasında hazır bulunan binden fazla katılımcıya ikram edilmiştir (28 Rebiülevvel 1308/11 Kasım 1890, BOA, Y..PRK.UM. 19/57).

Karacahisar Camiinde Osmanlıların ilk hutbesinin okunması adına her sene Karakeçili Aşireti tarafından hutbe ve mevlit okutulması bir gelenek haline gelmiştir (Tarihsiz, BOA, Y..PRK.AZJ. 51/13). Türbenin tamiratı dışında içerisinin tefrişi için hasır, keçe, pencere perdeleri, şamdan ile misafir odalarının mefruşatının temini gibi eksiklerin giderilmesine çalışılmıştır (1305/1889/1890/BOA, Y..PRK.AZJ. 14/7). Ayrıca Osman Gazi'nin türbesinde Buhari-i Şerif okutulmuştur (12 Mart 1308/24 Mart 1892, BOA, Y..PRK.ASK. 70/102). Bu anma töreninin zamanla mutad/gelenek haline geldiği anlaşılmaktadır. Zira Karakeçili Aşireti'nin önde gelenleri marifetiyle tertip edilen törende Şeyh Ede Bâli'nin mezarı da ziyaret edilmiş, mevlit ve Kur'ân-ı Kerîm okunduktan sonra bir belgede ifade edildiği üzere II. Abdülhamid zamanında inşa edilen "*camî-i şerifte Eylülün sekizinci cum'a günü mu'tâd-ı kadîm*" üzere tören yapılmış (29 Ramazan 1324/16 Kasım 1906, BOA. DH.MKT.1127/45, lef 1, 2), devlet eliyle bir gelenek icat edilmiştir (16 Safer 1313/8 Ağustos 1895, BOA, BEO, 666/49885). Osman Gazi'nin türbesinin tamiriyle devlet için mukaddes bir mekân inşa edilmiştir:

"Osmanlı Hanedanı'nın efsanevi iki padişahu olan ve Bursa'ya defnedilen Osman Gazi ile oğlu Orhan Gazi'nin türbelerinin restorasyonu için de hiçbir masraftan kaçınılmamıştı. Bursa, sık sık "saltanatın beşiği" (mehd-i zuhur-u saltanat) gibi özel onurlara mazhar olan bir kentti. Aslına bakılırsa, Abdülhamid Osmanlı Devleti'nin "yaradılış efsanesi"ne hiç görülmedik bir şekilde yoğunlaştıkça, Osmanlı Hanedanı'nın tarihsel mirası çevresinde gerçek bir "Osmanlı kültürü" yaratıldı. Bunun bir kısmı, Osman Gazi'nin babası ve Osmanlı Hanedanının efsanevi kurucusu Ertuğrul Gazi'nin türbesinde her yıl sahnelenen mükellef anma töreni (ihtifal) idi. Ertuğrul Gazi'nin, Söğüt'teki türbesi, imparatorluğun puslu kökenlerini yücelten karmaşık bir anıtkabire dönüştürüldü." (Derinçil 2014: 29-56).

II. Abdülhamid zamanında hanedanın ilk kurucu ataları dışında onlara manevi olarak yol gösterdiğine inanılan şahısların hatıralarının da muhafazasına, somutlaştırılmasına ve gelecek nesillere aktarılmasına gayret gösterilmiştir. Bu amaçla Şeyh Ede Bali'nin Bilecik'teki türbesi önemli bir ziyaret merkezi haline gelmiştir. Ertuğrul Sancağı Mutasarrıfı Es-seyyid Mustafa Nuri, Şeyh Ede Bali'nin türbesinin tamir edilip içerisinin tefriş edilmesi ile görevlendirilmiştir. Nuri Efendi türbeyi ziyaret etmiş ve türbeye dair gözlemlerini içeren bir rapor hazırlamıştır. Türbe iki binadan oluşmaktadır. Birinci binada Şeyh Ede Bali'nin ve Osman Gazi'nin eşi (Şeyh Ede Bali'nin kızı) Mal Hatun'un sandukaları mevcuttur. Diğer binadaki sandukalardan birincisi Osman Gazi adına ilk hutbeyi okuyan Tursun Fakih'e, ikincisi Molla Hatip Karahisarî'ye, üçüncüsü Şeyh Muhlis Baba'ya, dördüncüsü Osman Gazi ve Mal Hatun'un küçük yaşta vefat eden oğulları Şehzade Hamid'e, beşincisi Orhan Gazi'ye, altıncısı Alaaddin Paşa'ya aittir. Türbenin ikinci kısmında bulunan beş sandukanın Şeyh Ede Bali'nin yakınlarına ait olduğu bilinmekle birlikte kime ait olduğuna dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Türbenin onarımı ve içinin tefrişi için gerekenlerin yapılmasına çalışılmıştır (20 Zilkade 1320/BOA, Y..MTV. 240/109, lef 1, 2, 3).

Yine Göynük'deki Akşemseddin ve Dede Ömer Ruşenî (Emir Sıkkınî) gibi Osmanlı Devletinin erken dönemlerinin manevi önderlerine türbeler yaptırılmış, var olanlar da onarılmıştır (8 Cemaziyelahir 1309/, BOA, Y..MTV. 88/76, lef 1, 2). Aynı şekilde Rumeli Fatihî Süleyman Paşa'nın Camisi tamir edilmiştir (8 Cemaziyelahir 1309/, BOA, Y..MTV. 88/76, lef 1, 2.; 8 Rebiülahir 1326/10 Mayıs 1908, BOA, Y..MTV. 309/57). I. Murad'ın Kosova'da bulunan türbesinin tamiri için keşif yaptırılmış, türbenin tamiri için yedi bin dört yüz kuruşluk bir masraf yapılması gerektiği anlaşılmıştır. Ayrıca türbedarın ailesiyle ikamet ettiği evin tamir edilebilmesi için de yirmi bin altı yüz elli beş kuruş ödenmesi gerektiği anlaşılmıştır (16 Safer 1324/11 Nisan 1906, BOA, Y..MTV. 285/105, lef 1).

Geçmişin ortak bir aidiyet oluşturabilmesi için, tarihin ve toplumsal hafızanın görünür, dokunulur hale getirilmesi, somutlaştırılması yani "hafıza mekanları" vasıtasıyla ortak geçmişin/tarihin ete kemiğe büründürülmesi gerekir (Nora 2006). II. Abdülhamid döneminde kurucu atalar-manevi önderler için yapılan türbeler, camiler, okullar vb yapılar vasıtasıyla kurucu ataların-manevi önderlerin hatırası müşahhas hale getirilmiş gibi gözükmeyle beraber; "hafıza mekanları", ortak geçmiş/tarih, hanedan vasıtasıyla esasen tüm Osmanlı tebaası için yegâne sebep

asabiyyesi olan “devlet” kavramının ete kemiğe büründürüldüğü/somutlaştırıldığı görülür.

II. Abdülhamid döneminde yürütülen planlı/programlı bir politika neticesinde öncelikle neseb asabiyyesinin sonra da sebep asabiyyesinin ihyasına yönelik adımlar atılmıştır. Bu adımlar vasıtasıyla bir gelenek de icat edilmiştir. Burada nesebin öne çıkartılmasıyla hanedan öne çıkartılmaya çalışılmış gibi görünmekle birlikte, esasen devletin öne çıkartılması hedeflenmiştir. Nitekim hanedanın kökenine dair yapılan vurgunun uluslararası ölçekte de görünür olmasının hedeflendiği anlaşılmaktadır. Bismarck’a hediye edilen albüm içerisinde kurucu ataların türbelerine, kuruluş coğrafyasına ve hanedanın akrabası kabul edilen Karakeçili Aşireti’ne dair fotoğraflar bulunmaktadır (Ersoy 2018: 31-64; Türker 2018: 65-84; Laurent 2018: 91-105). Zira Türk tarihinin kadim zamanlarında, Osmanlı Devleti’nde, günümüzde de Türkiye Cumhuriyeti’nde *sebep asabiyyesi*, devleti elde etmenin bir vasıtası konumunda görülmekten ziyade, *devlet*’in bizzat kendisi bir sebep asabiyyesi konumundadır. İnsanlar kendi varlıklarını ve geleceklerini devletin varlığının devamında görürler. Bu nedenle devlet kavramına bir kutsiyet atfedilmiştir ve edilmektedir. Geçmişte reaya günümüzde ise halk için devlet kutsal bir kavramı ifade eder. Nitekim bu hususta Dede Korkut ile Kanunî Sultan Süleyman (Muhibbi) aynı noktada buluşmuş gibidir:

“Oğul dahı neylesün baba ölüp mal kalmasa

Baba malından ne fâ’ide başda devlet olmasa” (Dede Korkut 2008: 74).

“Olmaya devlet cihânda bir nefes sıhhat gibi.

Halk içinde mu’teber bir nesne yok devlet gibi” (Muhibbi 2016:1676).

Anadolu’da devlet ile ilgili deyimlere bakıldığında devlet kelimesinin hâlen zenginlik ve mutluluk kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanıldığı görülür: “Devlet düşkün/önceden bolluk ve zenginlik içindeyken sonradan bu zenginliği kaybetmek.” “Devlet kuşu/iyi talih/zenginlik, mutluluk sahibi olmak.” Yine bu topraklarda insanlar uğurlanırken/yolcu edilirken “devletle!/güle güle/mutluluk ve refahla” şeklinde bir kelimeyle yolcu edilir. “Kanaat gibi devlet olmaz./Kanaat gibi zenginlik olmaz.” “Evi ev eden avrat, yurdu şen eden devlet/Bir evdeki mutluluğun/zenginliğin kaynağı hanım iken bir ülkedeki mutluluğun/zenginliğin kaynağı devlet düzenidir.” “Devlet adama ayağıyla gelmez/Zenginlik ve mutluluk insanı arayıp bulmaz.” “Devlet oğul, mal tahıl, mülk değirmen.” “Sonradan gelen devlet devlet değildir./Sonradan gelen zenginlik zenginlik sayılmaz.” “Ya devlet başa ya kuzgun leşe. /Ya devlet düzeni var olur, biz de var oluruz ya da devletsizlik sonucu leş yiyicilere yem oluruz” Devlet

ile ilgili atasözü ve deyimler incelendiğinde sürekli olarak zenginlik, varlık, refah ve mutluluk kavramlarını içerdikleri, devletin olmaması durumunun ise yokluk, sefalet ve felakete özdeş olarak görüldüğü ifade edilebilir. Anadolu'da devlet, bir koruyucu olarak 'baba' kelimesiyle (devlet baba) tanımlanır. Onun kapısından girmek/geçmek (devlet kapısı) mutlu ve müreffeh bir yaşamın başlangıcını müjdelir.

II. Abdülhamid döneminde de benzer bir anlayışın var olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bu dönemde aşiretlere yönelik politikalarından (Georgeon 2012: 371-375) eğitim politikalarına (Engin-Vurgun 2014: 189) kadar geniş bir yelpazede devleti koruma, devlet içerisindeki farklı unsurları devlete bağlama esasına dayanan politikalar yürütüldüğü anlaşılmaktadır.

III- Nesep ve Sebep Asabiyesine Dair Politikaların Kaynağı

II. Abdülhamid döneminde yukarıda bahsedilen nesep ve sebep asabiyesinin ihyası ve böylece bir gelenek icat edilmesi hadisesinin daha iyi anlaşılabilmesi, neticede de bu politikanın kaynağının tespit edilebilmesi için öncelikle Osmanlı tarihinde bu politikanın ilk olarak ne zaman ve niçin uygulandığının anlaşılması gerekmektedir. Osmanlı Devleti'nde nesep asabiyesinin yani hanedanın Oğuzların Kayı Boyuna mensup olduğuna yönelik iddia bilindiği kadarıyla ilk kez II. Murad zamanında dile getirilmiştir. Timurlu Devleti'nin Cengiz soyuna mensubiyet iddiası üzerinden Osmanlı Devleti üzerinde hükmetmeye çalışması neticesinde; Osmanlı Devleti de kendi meşruiyet/hâkimiyet argümanlarını geliştirmeye çalışmıştır. Bu amaçla kendi tarihlerini içeren eserlerde bu hususa dikkat çekmişler (Yazıcızâde Ali 2009: 29-30), komşu/rakip devletler nezdinde iddialarının kabul görmesini sağlamaya çalışmışlardır (Şükrullah 2013: 376; Hasan Rumlu 2006: 572). Fatih Sultan Mehmed zamanında da hanedanın menşeinin Oğuzlara dayandığına dair iddianın güçlü bir şekilde devam ettirildiği görülür. Zira bu dönemde Cem Sultan'ın oğullarından birine hanedanın da mensup olduğu boyun ilk atası olarak görülen Oğuzhan'ın adı (Oğuzhan) verilirken (Cem Sultan 2013: 29-32) Bayezid'in oğullarından birine de Oğuzların en önemli ozanı/bilgesi Dede Korkut'un adı (Korkud) verilmiştir (Harîmî 2020: 103). Görüleceği üzere; Osmanlılar, II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed dönemlerinde hanedanın Kayı Boyuna mensup olduğunu, dolayısıyla da kendi neseplerinin saygınlığının Cengiz soyundan dahi daha büyük olduğunu iddia etmişlerdir. Osmanlılar, bu iddia ile bir dış tehdit karşısında kendi meşruiyetlerinin kaynağının saygın bir nesebe mensubiyetten kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Böylece Osmanlılar kendileri gibi Türklerin ve Müslümanların üzerinde hâkimiyet

kurma iddiasında bulunan Timurluların kendi aleyhlerindeki iddialarını boşa çıkartmaya çalışmışlar, devlet ve reaya birliğini sağlamaya gayret etmişlerdir (İnce 2018: 459-470). II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed dönemlerinden sonra, uzun bir müddet Osmanlıların Oğuzlara ve Kayı Boyuna mensubiyet iddialarını özellikle ifade etme çabalarının olmadığı görülür. II. Abdülhamid zamanına gelindiğinde ise Osmanlı Devleti'ni yıkılmaktan kurtarmak, Osmanlı tebaasını devlet/hanedan etrafında birleştirerek, tebaanın ve devletin kaderinin bir olduğunu ifade edip toplumsal bir “*kader birliği*” düşüncesi oluşturmak için Oğuzlara ve Kayı Boyuna mensubiyet iddiası tekrar dile getirilmiştir. Bu amaçla Oğuzlara ve Kayı Boyuna mensubiyet iddiasının dile getirilmesinde İbn Haldun'un Mukaddime adlı eserinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda da değinildiği üzere nesep ve sebep asabiyyesi kavramlarının sahibi/teorisini İbn Haldun'dur. İbn Haldun, devletin varlığı için nesep ve sebep asabiyyesinin önemini *Kitâbü'l-İber* adlı eserin girişi olan ve Türkçe'ye *Mukaddime* adıyla çevrilen eserinde formülize etmiştir. Osmanlı Devleti'nde Mukaddimenin ilk tercümesinin I. Mahmud zamanında Pirizâde Mehmed Sâhib tarafından kısmen yapıldığı bilinmektedir (İbn Haldun 2015a). Ancak bu tercüme bazı hatalar barındırdığı gerekçesiyle çok muteber kabul edilmemiştir. Vakânüvis Ahmed Cevdet Paşa, Pirizâde Mehmed Sâhib Efendi'nin kaldığı yerden Mukaddime'yi tercümeyle devam etmiş, tamamlanınca da padişaha takdim edilmiş ve eser devlet matbaasında basılmıştır (20 Zilkade 1275/21 Haziran 1859, BOA. İ..DH. 435/28751; 2 Şaban 1277/ 13 Şubat 1861, BOA. A..) MKT.MHM. 208/89; İbn Haldun 2015b). Söz konusu tercüme II. Abdülhamid henüz şehzade iken yapılmıştır. II. Abdülhamid ile Ahmed Cevdet Paşa'nın bir diyaloglarının olduğu bilinmektedir. Buna rağmen II. Abdülhamid'in Mukaddime'yi okuyup okumadığına dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ancak II. Abdülhamid'in bu tercümeyle okumuş ve etkilenmiş olması muhtemeldir. Zira *her sebebin bir sonuç doğurması beklenmezse de her sonucun mutlaka bir sebebi vardır*. Bu anlamda II. Abdülhamid dönemi nesep ve sebep asabiyyesini öne çıkartma ya da bir gelenek icat etme adına yürütülen çalışmalar bir sonuç olarak değerlendirilirse, bu sonucun sebebinin de II. Abdülhamid'in İbn Haldun'u okuması olduğunu ifade etmek mümkün olur. II. Abdülhamid'in, Ahmed Cevdet Paşa vasıtasıyla İbn Haldun'u okumuş olması muhtemeldir. Zira hem bir İbn Haldun mütercimi hem II. Abdülhamid ile arası iyi olan bir devlet adamı olarak Ahmed Cevdet Paşa'nın padişahı etkilemiş olması muhtemeldir. Ahmed Cevdet Paşa, bir mütercim olmanın ötesinde İbn Haldun'un nesep ve sebep asabiyyesini formüle

ettiği beş tavrı nazariyesi üzerinden Osmanlı Devleti'ne dair bir değerlendirme yaptığında, devletin mukadder akıbetinin yaklaştığına kanaat getirmiş olabilir. Bu nedenle de muhtemelen Osmanlı Devleti'nin parçalanmaya doğru gidişatını göz önünde bulundurarak, beş tavrı nazariyesini kısmen tadil etmiş ve değiştirmiştir. Ahmed Cevdet Paşa, İbn Haldun'un devletleri insanlara benzeterek her hayatın sonunun ölüm olacağı "her canlı ölümü tadacaktır" gerçeğinden hareketle (Âl-i İmran 185; Enbiyâ: 35; Ankebut 57), Kur'an-ı Kerim 2015: 73, 323, 402) devletlerin kaderinin de nihai olarak yıkılış olacağı tespitine katılmaz ya da bu tespiti kabul etmek istemez:

"Bu âlem-i dünyaya nazar olursa teceddüdât-ı yevmiyeden ibâret bir hengâme-i ibret olduğu rû-nümâ olur ve bu ma'nâ-yı teceddüd cemî-i a'yân-u a'râzda bulunur. Bu kâbilden olmak üzere şahs-ı vâhid gerek vücudça ve gerek halce bir zaman terakkide ve bir zaman tenezzülde olduğu misüllü her devlet dahi bu minvâl üzere gâh kuvvet bulur ve gâh za'f u fütür hâline gelir. Ve her devlet bidâyet-i zuhûrunda sâde ve sebûkbâr olup eğerçi gündün güne kuvvetlenir ise de insan yaşlandıkça me'kel ü meşâribde ve mesken ü melâbiste ihtiyâcı arttığı gibi devlet dahi eskidikçe tekellüfâtı artırır geldiğinden evvelki sadeliği kalmayıp meşâgil ü masârifî ziyâdeleşir ve fevkalâde bir vak'a hâdis olduğunda ve masârif-i mu'tâdesinden ziyâde bir masraf açıldıkça müzayakaya düçâr ve emr-i idârede ba'zı güne kusur dahi sâdir olur ise ser-pençe-i za'f u fütûr giriftâr olur. Sünnetullâhi fi'l-âlemin. Ve'l-hâsil kangı devlet olur ise olsun bir tavrıdan tavr-ı âhara nakl edegeldiği cihetle her devirde bir tavr-ı mahsusta bulunur. Ve her tavrda bir türlü davranmak ve her devrin mizâcına göre çâre vü ilâc aranmak lâzım gelir. Şöyle ki bir şahısta sinn-i nemâ ve sinn-i vukûf ve sinn-i inhitât olduğu gibi her devlette dahi bu merâtib-i selâse bulunup herkes hıfz-ı sıhhat husûsunda sinnine göre davrandığı misüllü hey'et-i devlet dahi bir cism-i insânî mesâbesinde olduğundan ve her tavr ve mertebesinde hareket-i münâsibeye dikkat olunmak lâzım gelir. Ve tavr-ı inhitât ba'zan hiss olunmayacak sûrette hafî olur. Ve ba'zan dahi celî vü âşikar olup ilâcî müşkil ü düşvâr olur. Ve ba'zan bir devlette ziyâdesiyle inhitât u fütûr emâreleri zuhûr etmişken tedâbir-i hâkimâne ile tazelendiği vardır. Fakat ol halde devletin tehlikesi ziyâde olup ba'zı ilâcî hâriciyye dahi zuhûr eder ise teceddüd edip halâs bulması pek düşvârdır. Ve vukûu var ise de vukuat-ı cesîme ve inklâbât-ı azîme ile hâsil olabilmıştır. Ve nice devletler dahi sinn-i vukûfunu ikmâl etmeden kendi kusûruyla yahut kazâ zuhûruyla mahv u münkarz olmuşur." (Ahmed Cevdet Paşa 2018: 21-22).

Ahmed Cevdet Paşa, eğer gerekli tedbirler alınır ve yenilikler yapılabilirse devletlerin mutlak anlamda bir yıkılış ile karşılaşmak zorunda kalmayacaklarını ifade eder. Bu tavrı devletin ömrünü uzatmak isteyen ve bu hususta oldukça hassas olan II. Abdülhamid'in tavrıyla da örtüşmektedir.

Sonuç

II. Abdülhamid, nesep ve sebep asabiyyesini ihya ederken ya da bir gelenek ihdas ederken bu işin teorisyeni İbn Haldun'u okumuş mudur? Bu soruya net bir cevap verebilecek tarihi bir veriye sahip değiliz. Ancak Pirizâde Mehmed Saib Efendi

tarafından tercümesine başlanılan Mukaddime'nin kalan kısımları Ahmed Cevdet Paşa tarafından II. Abdülhamid daha tahta geçmeden çevrildiği ve II. Abdülhamid'in bir kitap tutkunu olduğu, zengin bir kütüphaneye sahip olduğu bilinmektedir. Bu anlamda II. Abdülhamid gibi devlet idaresine çok önem veren ve kitap tutkunu olan bir padişahın devlet idaresine dair bir klasığı okumuş olması yüksek bir ihtimal gibi görünmektedir. İmparatorluğun en sıkıntılı ve zor zamanlarını içeren “*en uzun yüz yılın*” en uzun süre iktidarda kalan padişahı olan II. Abdülhamid devrinde devlet bütünlüğüne zarar verecek gelişmeleri engellemek adına öncelikle nesep asabiyyesinin ihyasına çalışmış, ardından da bu asabiyyeden bir sebep asabiyyesi inşa etmek için muhtelif adımlar atılmıştır. Öncelikle kurucu atalar yâd edilmiş, her yıl mutat olarak düzenlenen törenler yapılmış, kurucu ataların ve devrin manevi önderlerinin hatıralarını daha da somutlaştıracak binalar, türbeler, mektepler inşa edilmiş, bazı gemilere kurucu ataların isimleri verilmiştir. İcat edilen bazı gelenekler vasıtasıyla sebep asabiyyesi temin edilmeye çalışılmıştır. Zira temelde devleti kuran ataların hatıralarının daha müşahhas hale getirilmesi üzerinden, bir gelenek icat edilmesi amaçlanmıştır. Bu gelenek vasıtasıyla devlet/devletin bekası kavramları üzerinden insanların zihninde bir kader birliği inşa edilmeye çalışılmıştır. Her bir ferdini bir diğerine bağlayan ve kaderlerinin birlikte olduğuna ikna eden gelenekleri olmayan milletler, istiklallerini muhafaza edemezler. Gelenekler milletleri millet yapan unsurlardan birisi olan toplumsal hafızanın muhafazasını sağlar. Bu anlamda geleneğin bir millet için arz ettiği ehemmiyeti ifade edebilmek için Gilbert Keith Chesterton'un ve Gustave Le Bon'un sözleri oldukça manidardır ve birbirinin mütemmimi gibidir: “*Gelenekçilik, yaşayanları ölü varsaymak değil, ölüleri yaşıyor varsaymaktır.*” “*Gelenek küllere tapmak değil, ateşi korumaktır.*”

Kaynaklar

I-Belgeler: Başbakanlık Osmanlı Arşivleri: (BOA) *

Babıali Evrak Odası (BEO)

Dâhiliye Nezareti İdare (DH. İD.)

Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH. MKT.)

Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu Islahat (DH.TMIK.S.)

İrade Askeri (İ.AS)

İrade Dâhiliye (İ.DH.)

Maarif Nezareti Mektubi Kalemi (MF.MKT.)

* Belge numaraları metin içerisinde gösterildiğinden tekrar gösterilmemiştir.

- Sadaret Mühimme Kalemî Evrakı (A.)MKT.MHM.)
 Yıldız Tasnifi Arzuhal Jurnal (Y.PRK. AJZ.)
 Yıldız Tasnifi Askerî Maruzat (Y.PRK. ASK)
 Yıldız Tasnifi Baş Kitabet Dairesi Maruzatı (Y.PRK. BŞK.)
 Yıldız Tasnifi Esas Evrakı (Y.EE.)
 Yıldız Tasnifi Mabeyn Erkânı ve Saray Görevlileri Maruzatı (Y.PRK. SGE.)
 Yıldız Tasnifi Mütenevvi Marûzat Evrakı (Y.MTV)
 Yıldız Tasnifi Resmî Maruzat (Y.A.RES.)
 Yıldız Tasnifi Sadaret Hususî Marûzat Evrakı (Y.A.HUS)
 Yıldız Tasnifi Serkurenalık Evrakı (Y.PRK. SRN.)
 Yıldız Tasnifi Umumi (Y.PRK. UM.)

II-Kitaplar-Makaleler-Tebliğler

- Ahmed Cevdet Paşa (2018), *Târîh-i Cevdet*, I, haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Akça, Gürsoy ve İnce, Yunus (2015), *Klasik Osmanlı Çağında Tarih Meşruiyet ve Rüya*, Konya: Palet Yayınları.
- Assman, Jan (2015), *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cem Sultan (2013), *Cem Sultan'ın Türkçe Divan'ı*, haz. İ. Halil Ersoylu, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Connerton, Paul (2000), *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alaeddin Şenel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çay, Abdulhaluk (1989), "Ertuğrul Gazi, Karakeçililer ve Söğüt "Yörük Bayramı", *III. Osmanlı Sempozyumu, (Söğüt 1988)*, Ankara, s. 5-9.
- Dede Korkut Kitabı*, (2008), I, *Giriş-Metin-Faksimile*, haz. Muharrem Ergin, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Deringil, Selim (2014), *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağla Güven, İstanbul: Doğan Kitap.
- Engin, Vahdettin ve Vurgun, Ahmet (2014), "19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Osmanlıcılık-Türkçülük Algısı 19. Yüzyıl Başlarında Modernleşme Çabası", *Türkler: Uzun Bir Serüvenden Kısa Notlar*, ed. Reha Bilge, İstanbul: Arvana Yayınları, s. 177-215.
- Ersoy, Ahmet (2018), "Sultan and His Tribe Documenting Ottoman Roots in The Abdulhamid II Photographic Albums", *Ottoman Arcadia, Hamidian Expedition*

- to Land of Tribal Roots, Ömer M. Koç Collection, İstanbul: Koç University Research Center For Anatolian Civilizations (Anamed) Press, pp. 31-64.
- Georgeon, François (2012), *Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Halbwachs, Maurice (2017), *Kollektif Hafıza*, çev. Banu Barış, Ankara: Heretik Yayınları.
- Harîmî (2020), *Harîmî [Şehzade Korkud] Divânı, (Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, haz. Emine Atmaca, Konya: Palet Yayınları.
- Hasan Rumlu (2006), *Ahsenü't-Tevârih*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hobsbawn, Eric (2006), “Gelenekleri İcat Etmek”, *Geleneğin İcadı*, der. Eric Hobsbawn-Terence Ranger, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- İbn Haldun (2015a.), *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, I, çev. Pirizâde Mehmed Sâhib, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- İbn Haldun (2015b.), *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, II, III, çev. Ahmed Cevdet Paşa, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- İbn Haldun (2018), *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İnalçık, Halil (2015), *Osmanlı Tarihinde Efsaneler ve Gerçekler*, İstanbul: NTV Yayınları.
- İnce, Erdal (2012), “Karakeçili Aşiretinde Şifalı Pilav Kültürü ve Ertuğrul Gazi'nin Kabrinde Düzenlenen Pilav Şenliklerinin Tarihsel Gelişimi”, *I. Türk Mutfak Sempozyumu (Osmanlı Mutfak Kültürü), 14-15 Ekim 2010/Bilecik*, haz. Arif Bilgin-Özge Samancı, Bilecik, s. 117-134.
- İnce, Yunus (2018), “II. Murad Dönemi'nde Osmanlı Tarih Yazıcılığının Başlamasında Timurlular'ın Etkisi”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 43, Konya, s. 459-470.
- Karakeçili Aşireti* (1321), İstanbul.
- Kuruluşun Anası Hayme Ana, Devlet Ana* (2017), Kütahya: Kütahya Valiliği Yayınları.
- Laurent, Beatrice St. (2018), “Reflection in Images of Hüdâvendigâr Province and The Genesis of Modern Neo-Ottoman in The Late Nineteenth Century”, *Ottoman Arcadia, Hamidian Expedition to Land of Tribal Roots, Ömer M. Koç Collection*, İstanbul: Koç University Research Center For Anatolian Civilizations (Anamed) Press, pp. 91-105.
- Levine, Rorbert (2020), *Zamanın Coğrafyası, Kültürlerin Zaman Algısı Üzerine*, çev. Özgür Umut Hoşafçı, İstanbul: Maya Kitap.

- Mintzuri, Hagop (1998), *İstanbul Anıları 1897-1940*, çev. Silva Kuyumcuayan, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Muhibbî (2016), *Muhibbî Divânı, Bütün Şiirleri II*, haz. Kemal Yavuz-Orhan Yavuz, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- Nora, Pierre (2006), *Hafıza Mekânları*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Kitabevi.
- Ortaylı, İlber (2002), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Osmanoğlu, Ayşe (2013), *Babam Sultan Abdülhamid*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Soykut, İ. Hilmi (1968), *Açıklamalarıyla XII. Asırdan XX. Asra Kadar Türk Şiirinde Tasavvuf Hikmet ve Felsefeyle Dolu Mısralar*, İstanbul: Sönmez Neşriyat.
- Şükrullah (2013), *Behcetü't-Tevârih-Tarihin Aydınluğunda*, çev. Hasan Almaz, İstanbul: Mostar Yayınları.
- Tahsin Paşa (2008), *Abdülhamit[d]-Yıldız Hatıraları*, haz. Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge Yayınları.
- Tarlan, Ali Nihat (2005), *Fuzulî Divânı Şerhi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Timur, Taner (2000), "Kurucu Efsaneler ve Devlet", *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler, Tartışma, Panel Bildirileri, Ankara 1999*, Ankara: İmge Kitabevi, s. 31-41.
- Türker, Deniz (2018), "Every Image is a Thought: Nineteenth-Century Gift Albums and The Hamidian Visual Archieve", *Ottoman Arcadia, Hamidian Expedition to Land of Tribal Roots, Ömer M. Koç Collection*, İstanbul: Koç University Research Center For Anatolian Civilizations (Anamed) Press, pp. 65-84.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (2016), *Osmanlı Tarihi*, I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yazıcızâde Ali (2009), *Tevârih-i Âl-i Selçuk [Selçuklu Tarihi]*, haz. Abdullah Bakır, İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.



bitig

MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

bitig

**MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities**

Sorumlu Yazar

Corresponding Author

Doç. Dr.


Gül ERBAY ASLITÜRK

Adres: Aydın Adnan Menderes
Üniversitesi

Turizm Fakültesi

Turizm Rehberliği Bölümü

e-posta: gerbay@adu.edu.tr

 0000-0003-4745-0116

Gönderim Tarihi / Received

13.04.2021

Kabul Tarihi / Accepted

16.05.2021

Atıf / Citation

Erbay Aslıtürk, Gül (2021),
“Amerika’da Çağdaş Seramiğin
Ana Hatları”, *bitig Edebiyat
Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, s.
119-139.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Research Article

Amerika’da

Çağdaş Seramiğin Ana Hatları

Outline of Contemporary Ceramics in America

Öz

Amerikan bağımsızlık hareketi, yeni bir devletin dünya sahnesine çıkması ve dünyayı etkileyen bir güce dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. Ortaya koyduğu kültürün ana odağını Avrupalı göçmenlerin oluşturduğu sanatsal faaliyetlerden almış, kendi yerelinden başlayarak dünyayı 20. yüzyıl başından itibaren etkisi altına almıştır. Bu durum II. Dünya Savaşı sonrasında hız kazanmış, günümüzde Amerika dışına yayılarak önce kültürel sığlaşma ardından yerel kültürel kimliğin bulanıklaşması ve nihayetinde kültürel yozlaşma, kültürün yerel niteliklerinin eriyerek kaybolması, köksüzleşme ve geleneğe yabancılaşma biçiminde aksetmiştir. Bu çalışmada Amerika Birleşik Devletleri’nde çağdaş seramik sanatının oluşum süreci, öncüleri ve dünya seramik sanatındaki etkileri araştırılmıştır. Elde edilen bulgular ışığında çağdaş Amerikan sanatının oluşumunda öne çıkan sanatçıların bir taraftan Avrupa, Uzakdoğu gibi kaynaklardan beslendiği, diğer taraftan soyut dışavurumculuk ile Amerikan seramik sanatının lokomotif isimleri haline nasıl dönüştüğüne değinilmiştir. Bu dönüşüm sürecine sistemli ve ekonomik bir güç katan diğer faktörler olan yayınlar, galeriler, okullar, eleştirmenler, sivil toplum kuruluşları gibi unsurların sanatçıya olan destekleri hakkında değerlendirmelere gidilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Modern sanat, post modern sanat, çağdaş seramik, Amerika.

Abstract

The American independence movement resulted in the emergence of a new state on the world stage and its transformation into a global power that affects the world. The culture of this movement has taken its main focus from the artistic activities of European immigrants and has influenced the world since the beginning of the 20th century, starting from its own locality. This case has gained momentum after the World War II, today it is spreading outside America and reflected in the form of cultural shallowness, blurring of local cultural identity and eventually cultural degeneration, dissolution of local cultural characteristics, rootlessness, and alienation from heritage and traditions. In this study, the formation of contemporary ceramic art in the United States, its pioneers and its effects on world ceramic art were investigated. In the light of the findings, it was mentioned that the artists who came to the fore in the formation of contemporary American art, on the one hand, were nourished by sources such as Europe and the Far East, and on the other hand, how they turned into locomotive names of American ceramic art with abstract expressionism. Publications, galleries, schools, critics and non-governmental organizations which are other factors that give a systematic and economic power to this transformation process, were evaluated in respect to their support to artists.

Keywords: Modern art, postmodern art, contemporary ceramic, America.

Endüstri ve Amerikan Sanat Çömlekçiliği

Amerika Birleşik Devletleri'nde çağdaş seramik sanatına duyulan ilgi Amerika dışındaki yazarlar tarafından ihmal edilmiş, yapılan yayınlar da çoğunlukla yabancı araştırmacılar tarafından yazılmıştır. Amerika'da tuğla üretiminden bahseden en erken tarihli yayın James Leander Bishop'un 1864 tarihinde iki cilt olarak, "*A History of American Manufacturers from 1608 to 1860*" başlığı ile kaleme alınmıştır. Amerikan çömlekçilik ve porselen tarihine ilişkin en erken tarihli yayın Barber tarafından 1893'te kaleme alınmış, 1902 yılında ikinci baskısına bu araştırma kapsamında ulaşılmıştır. Türkçe yayınlarda Amerikan seramik sanatına kapsamlı bir gözle bakmayı deneyen en erken tarihli yayın Alkan'ın (1999) çalışmasıdır. Yabancı yayınlarda çağdaş Amerikan seramik sanatı ele alınırken Kolomb öncesi seramikler bir etkileşim kaynağı olarak ayrı araştırma kapsamına alınmış olması sebebiyle bu çalışmada da asıl çıkış noktasını oluşturan endüstri ve seramik fabrikalarından başlayarak tarihsel bir gelişim çizilecektir.

Endüstriyel seramik malzemenin Amerika'daki ilk izlerine 17. yüzyılda rastlanır. Kıtaya gelen ilk yerleşimciler tuğlayı Hollanda üzerinden New England ve Pennsylvania'daki binaların inşaatlarında kullanılmak üzere getirmişlerdir. Amerika'da kullanılan ilk çatı kiremitleri de büyük olasılıkla Hollanda'dan getirilmiştir. 1612'de Virginia'ya yerleşen koloniler ilk tuğla üretim hattını kurarak ticari bir gelişme kaydetmişlerdir (Bishop 1864: 340). Alman yerleşimciler de Doğu Pennsylvania'da seramik üretim metotlarını uygulamaya başlamışlardır. Almanya'dan gelen John Remy tarafından 1735'te New York'ta eski belediye binasının arkasında bir fabrika kurulmuş, "Remy & Crolius" damgası ile mühürlü

seramikler üretilmiştir (Fot.1). 1835'te ilginç bir gelişme seramik üretim teknolojisinde ortaya çıkmıştır: Adam Weber, çömlekçi çamurunu daha saf ve pürüzsüz hale getiren bir makine icat ederek patentini almıştır. "Jigger" adlı bu makine dönerek ve aşağı yukarı hareket eden bir mekanizmaya sahiptir. Ayrıca "Jolly" adı verilen, çömlekçi çarkına benzeyen, çömlekçi ustasının ayağına bastırıldığı bir mekanizmayla dönüş hızını ayarlanabildiği ikinci bir araç ile çok daha hızlı bir üretim hattı elde edilmiştir (Barber 1907: 1-7). Böylelikle, Amerikan seramik sanatının endüstrileşme sürecinde, fildişi krem renkli "Queensware" seramikler orta ve güney eyaletlerde, fayans seramiklerin üretimi de Cincinnati ve Ohio'da yapılmış, ardından ürün çeşitliliği hızla artmış, kırmızı hamurlu seramikler, mimari için terracotta ürünler, sarı renk hamurlu seramikler, Amerika'ya özgü "Rockingham Ware" adlı bir grup seramikler, İtalya kökenli mayolika seramikler, krem renkli seramikler, beyaz granit ve porselen Amerikan yerli üretim hattına dâhil olmuştur (Barber 1907:16-23).

19. yüzyılın sonlarından itibaren Amerika'da seramik üreticileri içinde belli başlı seramik ustası ve zanaatkarların isimleriyle ön plana çıktığı görülmektedir. Bunların başında, 1850'de New Orleans'a gelen Alman göçmeni bir ailenin çocuğu olan George Edgar Ohr (1857-1918), 1880-1910 yılları arasında yaptığı çömlekçilik örnekleri ile Amerikan soyut dışavurumcu hareketin öncüsü ve ilk Amerikan sanat çömlekçisi olarak dikkati çekmektedir. Ohr, bir çocukluk arkadaşı olan Joseph Fortuné Meyer'in New Orleans'ta çömlekçi çırağı olarak kendisine iş teklifinde bulunması sayesinde seramikle tanışmıştır. Üretmiş olduğu çömleklerin hiçbiri birbirine benzemeyen Ohr, işine eğlence katan kişiliği, yanaklarına sardığı ve kulağının arkasında bağladığı uzun bıyıklı eksantrik görünümüyle "Biloxi Şehrinin Çılgın Çömlekçisi" olarak anılmıştır. Ohr, kili bükerek, ezerek, karıştırarak ve katlayarak geleneksel formları egzotik formlara dönüştürdüğü son derece narin, ince çeperli ürünleri ile ün kazanmıştır (Fot.2). Ohr, 1884'te New Orleans'ta düzenlenen Dünya Endüstrisi 100. Yıl Sergisi'nde çömleklerini sergilemiştir. Yaşadığı sürece yüzlerce eserini sergilemiş olmasına rağmen istediği ücretleri kimse vermediği için hiçbir eserini satamayan Ohr, 1909'da çömlekçilik mesleğini bırakmış ve atölyesini oğullarının otomobil tamirhanesine dönüştürmüş, binlerce eserini ise paketleyip saklamıştır. 1968'de, eski arabaları arayan New Jerseyli bir antika satıcısı olan James W. Carpenter, Ohr'un oğullarının oto tamir dükkânında saklanan seramik parçaları bulmuş ve satın almıştır. Böylece Ohr'un eserlerine çömlek koleksiyoncuları ilgi göstermeye

başlamış, konuya ilgi duyan yazarlar Ohr'un Amerikan seramik sanatındaki önemini yeniden değerlendirmeye başlamıştır (Lippert 2013: 18).

19. yüzyıl sonunda Amerikan seramik sanatında yaşanan bir diğer önemli gelişme 1893'te Chicago'da düzenlenen Dünya Columbian Sergisi'dir. Bu sergideki seramikler, endüstriyel hareketin yükselişini temsil etmesinin ardından Paris Dünya Fuarı'nda Amerikalı seramikçilerin de yer alabilmesinin önü açılmış; Amerikan yerli çömlekçilik gelenekleri, Japonizm, Viktoryen estetik etkilerini taşıyan "*Amerikan Sanat Çömlekçiliği Hareketi*" başlamıştır (Barber 1902: vii). Bu çömlekçilik hareketi zamanla "*Arts and Crafts Hareketi*" kapsamında değerlendirilmiş, ardından da ürünlerini art nouveau ve art deco estetiğine uygun üretimlerle devam ettirmiştir. Bugün New York Metropolitan Müze koleksiyonunda bu gruba dâhil edilebilecek geniş bir koleksiyon yer almaktadır. San Francisco'da Arequipa, Ohio'da Cowan, New Orleans, Louisiana'da Newcomb Çömlekçilik, Ohio'da kurulan Rookwood Çömlekçilik Şirketi ülke geneline yayılan sanat çömlekçi atölyelerinden yalnızca birkaçıdır.

Amerika'da seramik endüstrisinde kadınlar kendi şirketlerini ve atölyelerini kurmuşlardır. Bunların arasında Maria Longworth Nichols Storer, 1880 yılında kurduğu Rookwood Çömlekçilik ile başı çekmiş, 1960 yılına kadar üretime devam etmiştir (Mark 2007: 72). 20. yüzyılın başında kadın bir seramik ustasının ismi ön plana çıkmıştır (Avery 1928: 234). Adelaide Alsop Robineau (1865-1929), Amerika'da en iyi sanat çömlekçilerinden biri olarak kabul edilir. Robineau'nun "*Scarab Vazosu*", 1911'de Torino Uluslararası Sergisi'nde büyük bir ödül kazanmıştır (Fot. 3). Bu ödül Amerikalı bir çömlekçi için büyük bir başarı olarak görülür. Sonraki yıllarda, 1929'da Metropolitan Sanat Müzesi'nin düzenlediği "*Robineau Sergisi*" de dâhil olmak üzere dünyanın çeşitli yerlerinde sergilenmiş, Amerikan seramik sanatında güçlü bir etki bırakmıştır (Perkins 1956:176). 1930 yılında Everson Müzesi, bu vazoyu satın alma yoluyla koleksiyonuna katmıştır.

Bugün birçok Amerikan müzesinde *Amerikan Sanat Çömlekçiliği* koleksiyonları bulunmaktadır. Özellikle büyük koleksiyonlar Charles Hosmer Morse Amerikan Sanat Müzesi, Cooper-Hewitt Müzesi ve Cincinnati Sanat Müzesi bunlardan birkaçıdır. Sanat çömlekçiliğine yönelik üretim yapan atölyeler 1929 sonunda Amerika'da başlayıp tüm dünyayı saran "*Ekonomik Büyük Buhran*" ile kapanma sürecine girmiştir.

El Sanatından Sanat Eserine Geçiş

Amerikan seramik sanatındaki en önemli fikri değişiklik geleneksel olarak seramiğin fonksiyonel bir malzeme olarak düşünülmesinin bir tabu olmaktan çıkmasıdır. Bu fikrin yeşerdiği zaman dilimi ise II. Dünya Savaşı sonrasına denk gelir. Seramiğin fonksiyonu dışında bir anlam kazanmaya başlaması Amerikan kültürel yayılmacılığının etkisiyle rüzgârını alarak dünyanın pek çok ülkesinde seramik sanatçıları tarafından tekrar edilir hale gelmiştir. Bu süreç Amerikan seramik sanatında endüstriyel seramiklerden ayrılmayı ve stüdyo çömlekçiliği olarak tanımlanacak ayrı bir alan olarak varlık göstermeye başlaması ile kendini ortaya koyar (Clark 1987: 206). Çağdaş Amerikan seramik sanatının bu fikri gelişiminde en önemli faktör göçmen sanatçılardır. Özellikle II. Dünya Savaşı sürecinde Avrupa'dan Amerika'ya göçen Avusturya kökenli Gertrud Natzler (1908-1971) ve Otto Natzler (1908-2007), Finlandiya kökenli Maija Grotell (1899-1973) gibi sanatçılar Amerikan sanatında yüksek kültür olarak tanımlanabilecek geleneksel unsurları, sanat ideolojilerini popüler kültürle bir araya getirerek bir potada eritmişlerdir (Canbolat 2016: 13). Örneğin Gertrud Natzler ve Otto Natzler yaratıcılıklarını biçim, renk ve doku ile uygularken aynı zamanda eserlerinde Bauhaus felsefesini yansıtmışlardır (Fot.4). Bu anlayış sanatçılar arasında gitgide popüler olacak ve günümüzdeki stüdyo çömlekçiliğinin de ana fikrini oluşturacak bir noktadan hareket etmişlerdir: *“Çömleğin kendisi, faydacı/fonksiyonel bir nesne olarak değil, daha ziyade kendi boşluğunda ve içeriği muhafaza eden soyut bir biçim”* olarak anlam kazanmıştır. Bu düşünce aynı dönemde İngiltere'den Amerika Birleşik Devletleri'ne gelen Bernard Leach (1887-1979) ve Uzakdoğu'dan gelen Shoji Hamada'nın (1894-1978) seramiklerindeki Zen Budist estetik teorisi anlayışla örtüşmektedir (Clark 1987: 200). Aynı yıllarda Maija Grotell gibi sanatçılar da ABD'de geleneksel çömlekçi çarkının yaygınlaşmasında rol almışlardır.

Nazilerden kaçan Avrupalı çömlekçilerden olan Marguerite Wildenhain (1896-1985), Berlin'de heykel eğitimi aldıktan sonra porselen dekoratörü olarak çalışmıştır. Bauhaus eğitimi alan ilk sanatçılardan olan Wildenhain, II. Dünya Savaşı sırasındaki işgal yıllarında ve önce Hollanda'ya ardından 1940'ta Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etmiş, Kuzey Kaliforniya'ya yerleşmiş ve “Pond Farm” adıyla bir sanat kolonisi ve okulun kuruluşunu gerçekleştirmiştir. Seramikte geleneksel teknikleri mükemmelleştirme, özveri ile çömlekçilik yapma üzerine yoğun gayret sarf etmiştir (Fot.5). Peter Voulkos ve Kaliforniyalı sanatçıların başlattığı seramik sanatındaki devrimle, Wildenhain'in geleneksel yaklaşımı popüleritesini yitirmiştir. Wildenhain,

Bauhaus'un form- fonksiyon ve disiplin geleneğini taşıyan bir eğitimci olarak Amerikan seramik tarihindeki yerini almıştır (Walker Art Center 1946: 10).

Uzakdoğu etkilerini Amerika'da geliştiren bir sanatçı da Warren MacKenzie'dir (1924-2018). İngiliz seramikçi Bernard Leach ile çalışan Warren MacKenzie'nin çömlekçi çarkında üretilen fonksiyonel seramikleri Shoji Hamada ve Kore seramiklerinin estetiğinden büyük ölçüde etkilenir. Bu nedenle sanatçının kişisel Japon Mingei çömlekçilik tarzını Amerika'da Minnesota'ya taşınmasıyla ünlenmiş ve "Mingei-sota stili" olarak da adlandırılmıştır. Çay kâsesi üzerinde kulp kısmının bulunmaması, sırt kullanım tekniği, her parçanın üzerine sanatçının bilinçli ve her biri farklı olacak şekilde bir iz bırakması Japon geleneğinin bir yansıması olarak Warren MacKenzie'nin eserlerinde karşılık bulmuştur (Fot. 6). Warren MacKenzie, 1949'dan 1952'ye kadar Chicago Sanat Enstitüsü'nde eğitim almış, 1953'ten 1990'a kadar Minnesota Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapmış, 1981'de Ceramics Monthly dergisi tarafından "dünyanın en iyi on iki çömlekçisinden biri" olarak değerlendirilmiştir (Silberman1999: 8).

20. yüzyılda heykel sanatında seramik malzeme kullanımı, geleneksel sınırlarının dışına çıkmış, ahşap, taş, maden gibi heykelin malzeme çeşitliliğinde yer edinmenin ötesinde bir çalışma alanı olarak değerlendirilmeye başlamıştır. Bu kapsamda, 1956'da New York'ta el sanatlarını tanıtmak için Çağdaş El Sanatları Müzesi kurulmuştur (Sewell vd. 1991: 6) Her ne kadar halen tutucu sanat çevrelerinde tartışmalı da olsa seramik malzeme heykel sanatı için bir taslak bir model oluşturma aracı olmanın ötesinde özgün örneklerini Amerikan seramik sanatçılarının eserlerinde kendini ortaya koymuştur. Özellikle Peter Voukos gibi öncülerle Kanada ve dünyanın farklı yerlerindeki seramik sanatçıları etkileyebilecek güçte eserlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Peter Voukos (1924-2002), Montana State College'da resim ve baskıcılık eğitimi aldığı sırada seramik sanatları programını kuran Frances Senskaon sayesinde seramik onun için bir tutku haline gelmiştir (Landau 1931: 11). Sanatçı, 1950'lerin başında soyut dışavurumcu ressamlarla tanışmış ve onlardan esinlenmiştir. 1954'te Los Angeles Berkley Otis Sanat Enstitüsü'nde seramik bölümünü kurmuştur. Los Angeles'taki Otis Sanat Enstitüsü'nde Voukos ile John Mason, Kenneth Price ve Paul Soldner gibi sanatçılar bir araya gelerek seramik sanatında devrim niteliğinde bir süreci başlatmışlardır (Maher 1981: 6). "Amerikan Kil Devrimi" ya da "Kaliforniya Kil Hareketi" olarak adlandırılan bu girişimin amacı "el sanatlarında "tasarımcı-

zanaatkâr"dan "*sanatçı-zanaatkâr*"a büyük bir geçiş" olarak açıklanabilir. Geleneksel biçimlerin parçalandığı ve yeniden düzenlendiği resim, heykel ve müzikte görülen soyut dışavurumcu akım ile Kaliforniya'da gelişen funk sanat akımları Amerikan seramik sanatında örnekleri ile ortaya çıkmıştır. Ancak esin fikri Otto Natzler'in işlevsellik ve anlam boyutundan biraz farklıdır ve Bernard Leach ve Uzakdoğu'dan gelen Shoji Hamada'nın seramiklerindeki anlayıştan dayanağını almıştır. Voulkos eserlerinde temelde üç farklı kanaldan beslenmiştir: Bunların ilki halen popülerliğini sürdüren Uzakdoğu'dan gelen asimetrik form düzenlemeleridir (Chen 2018: 316). İkinci esin kaynağı olarak sürrealist sanatın içinde yer edinen bilişsel ve nöropsikolojik bir kavram olarak otomatizmden yararlanmıştır. Üçüncü olarak da soyut dışavurumcuların resim yaparken kullandıkları bilinç dışına itilen duyuların boşaltımının yapılarak ruhsal bir dönüşümü sağlamayı hedefleyen metotları seramiklerinde değerlendirmiştir. Böylece Voulkos'un seramikleri bir tarafta geleneksel çömlekçilikle bağ kurarken fonksiyonellikten uzaklaşmakta, başka bir deyişle geleneksel çömlekçilik referanslarını yitirmeden içinde bir varlığı taşıyan bir araç olmaktan çıkmakta buna karşın seramiği fiziksel bir enerji alanı olarak düşünüp, doğaçlama üretip, izleyici ile buluşturmaktadır. Voulkos, soyut dışavurumcu felsefe ve anlayışı, seramik malzemeye uyarlayarak geleneksel sanat ve zanaat sınırlarını aşmış, soyut seramik heykel biçiminde ürettiği eserlerini fırına vermeden önce esere saldırarak, yırtarak ve oyarak performans bir gösteriyle zanaatını birleştirmiştir. *Hole in One* adlı eserinde olduğu gibi totemik, serbest şekillendirilmiş, ağır ancak agresif ve enerji dolu görsel bir şölen sunan eserleri bir performans sanat eseri niteliği taşır (Fot. 7). Seramik malzeme ile bu tipte bir eser üretimi, o dönem için büyük bir yenilik olarak görülmüş ve etkisi sınırları aşarak Amerika dışına çıkmıştır.

1964'te Chicago Üniversitesi'nde öğretmenlik yapmak üzere Amerika Birleşik Devletleri'ne taşınan Ruth Duckworth (1919-2009), 1919'da Almanya'nın Hamburg kentinde doğan Nazi gücünün yükselişi sırasında 1936'da İngiltere'ye giden göçmen bir sanatçıdır. Londra'da Liverpool Sanat Okulu ve Hammersmith Sanat Okulu'nda sanat eğitimi almış; ilk sergilerini düzenlemiştir. Sanatçı, İngiltere'de bir çalışma odağı bulmakta zorlanmıştır. "Rembrandt gibi resim yapmak, Michelangelo gibi heykel yapmak ve Dürer gibi çizmek" istemiş olması pek de alışılmadık bir fikir olarak görülmüştür, bu nedenle Amerika'ya gitmeyi tercih etmiştir. 1960'larda çalışmalarında büyük ölçüde tabiattan ilham alan Duckworth, hayata manevi boyutta "*birlik meselesi*" üzerinden bakmış, her varlığın "*bir parça kilden*" oluşuğu

fikriyle ürettiği ince ve zarif porselenleri ve seramikleri ile seramiğin heykel alanına doğru gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Duckworth, kilin duyumsal olarak ifade edici niteliklerine odaklanmış, duvar rölyefleri, bağımsız heykeller ve heykel biçimli kapları küçük ölçekli garip doğaüstü formlar üretmiştir (Fot.8).

II. Dünya Savaşı sonrası Amerikan seramik sanatına yön veren bir diğer sanatçı Betty Woodman (1930-2018), ilk olarak babası ahşap işçisi olduğu için el sanatlarına ilgi duymaya başlamış, 1949-1950 arasında New York Alfred Üniversitesi'nde Amerikan Zanaatkarları Okulu'nda Linn Phelan'ın öğrencisi olarak yetişmiştir (Higby 1993: 47). Woodman, kariyerine basit işlevsel çömlekçilik yaparak başlamıştır. Colorado Üniversitesi Güzel Sanatlar Bölümü'nde ders veren sanatçı, 1950'lerin başından beri coşkulu, parlak renkli ve esprili eserler üreterek, geleneksel, yaratıcı formları ve ressamca renk kullanımıyla uluslararası üne sahip önde gelen bir seramik sanatçısıdır. Kil ile yaptığı iddialı ve deneysel çalışmalarında büyük değişiklikler olsa da barok formları da bulunur. 1952'de Woodman, mayolika gibi geleneksel seramikleri etüt edebileceği İtalya'ya gitmiştir. Woodman'ın sanatı bu nedenle Etrüsk ve Minoan, Tange ve mayolika seramiklerine kadar çeşitli kaynaklardan esinlendiğine dair izler taşır (Fot.9). Woodman'ın özgün formları ve sırları genellikle diğer kültürlerden esin kaynağını almasına rağmen bir anlamda sanat tarihinin çok kişisel bir yorum olarak değerlendirilmelidir (Sewell vd. 1991: 36).

Peter Voulkos'un ilk öğrencisi Paul Soldner (1921-2011), uluslararası alanda Amerikan çağdaş seramik sanatının evriminde önemli bir güç olarak tanınmıştır (Şentürk 2020: 73). 1950'lerin ortalarından itibaren yenilikçi eserlerini Otis Sanat ve Tasarım Okulu'nda üretmiş, Voulkos önderliğinde batılı malzeme ve teknolojiyi Japon teknikleri ve estetiği ile birleştirerek *Kaliforniya Kil Hareketi*'nde yerini almıştır. Voulkos'un öğrencilerini deney ve bağımsızlığı teşvik etmesi, kısa sürede çok çeşitli sanatçıları programa çeken bir tutum olarak değerlendirilmelidir (Levin 1991: 16-21). Paul Soldner, bu deneysellik ve bağımsızlık düşüncesiyle ölçek olarak 120 ila 200 cm yüksekliğindeki seramik formları çömlekçi çarkında işleme tekniklerini denemiştir. Öğrencileriyle birlikte yeni çömlek çarkları ve fırınlar inşa etmek için çalışarak 1960'ta raku tekniğini uyarladığı bir dizi deneysel çalışma yürütmüş, ürettiği ekipmanların patentlerini almıştır (Fot.10). Soldner, batı sanatının ana damarı olan geleneksel ilkeler ve simetriden uzaklaşırken diğer tarafta batılı malzeme ve teknolojiyi kullanarak Uzakdoğu'nun spontane ve akışkan anlayışıyla eserlerini üretmiş; Avustralya, Fransa, İngiltere, İsviçre, İtalya, Türkiye, Yeni Zelanda, Japonya ve Litvanya gibi ülkelerde atölye çalışmaları düzenlemiştir (Fot.11).

1960'larda Amerikalı seramik sanatçıları arasında Kaliforniya'da gelişen soyut dışavurumculuğa tepki olarak gelişen bir akım olan funk sanat hareketi kapsamında seramik eserler üretilmiştir. Funk seramiklerde kişisel duygular, ironik anlatım, mizah, anlaşılmazlık, yüzleşme ve kaba bir cinsellik referansları kullanılmıştır (Fot.12). Bu akımın en önemli temsilcisi Robert Arneson'dur (1930-1992). Arneson'un işlevsellikten uzak duran funk seramikleri aynı zamanda pop art izlerini taşır. Dadaist eğilimler de içeren Arneson'un eserlerinde hazır malzeme kullanımı dikkati çekmektedir (Sevim vd. 2011: 123).

Peter Voulkos'un yeni çalışmalarını gözlemleyen, işlevselliğin başka hangi olasılıklara imkân sağlayabileceğini araştıran Kenneth Ferguson (1928-2004), çalışmalarına geleneksel ve işlevsel bir çömlekçi olarak başlamış ve seramik zanaatının teknik yönlerine hâkim olmuştur. Archie Bray Vakfı'nda çalışan Ferguson, yeni dekorasyon ve form unsurları denemeye başlamış, Toshiko Takaezu ile bir yaz atölyesine katıldıktan sonra, eserlerinde kullandığı sır uygulamalarını çeşitlendirmiştir. Tabakların yüzeyine eskiz çizen sanatçının olgunlaşmış eserleri figüratif formlar ile birleşerek ve yepyeni bir boyut kazanmıştır (Fot.13). Ferguson eserlerini Bauhaus etkisi altında bir eğitim, Bernard Leach'in romantizmi ve Amerikan, Çin, İngiliz, Kore, İskandinav çömlekçiliğinin zenginliğini süzerek üretmiştir (Lebow 1995: 9). Ferguson, Kansas City Sanat Enstitüsü'nde 32 yıl seramik bölümü başkanı olarak çalışmış ve enstitüyü bir seramik sanatı merkezi haline getirmiştir.

Robert Arneson ve Peter Voulkos ile zanaat ve güzel sanatlar arasındaki engelin kaldırılmasında önemli bir rol oynayan bir diğer sanatçı Viola Frey'dir (1933-2004). Seramik heykelin yanı sıra bronz heykel, resim ve çizimler de üreten sanatçının, yetmişin üzerinde kamu koleksiyonunda eseri yer almaktadır. Frey, Oakland Kaliforniya Sanat ve El Sanatları Koleji'nde eğitim almış, George Rickey, Katherine Choy ve misafir sanatçı Mark Rothko'nun yanında çalışmıştır. Soyut dışavurumculuk, pop sanatı ve Kaliforniya funk akımlarının dengeli bir birleşimi ile eserlerini üretmiştir. Frey'in kadın ve erkek seramik heykellerini 1950'lerin zengin renkli kıyafetleriyle tasarlaması seramik heykel sanatına yenilikçi bir katkı sağlamıştır (Fot. 14). 1957'de New York'a taşınan Frey, Kaliforniya Sanat Koleji Noni Eccles Treadwell Seramik Sanatları Merkezi'nin tasarımına ve inşasına öncülük etmiştir.

Otis Sanat ve Tasarım Okulu'nda Peter Voulkos ile çalışan bir diğer sanatçı Kenneth Price (1935-2012)'dir (Sewell vd. 1991: 37). Sanatçı, 1959'da Alfred New York Eyalet

Seramik Koleji'nden yüksek lisans almıştır. Kübizmden de stikle, minimalizmden post modernizme kadar pek çok akım arasında bağlantılar kuran eserleriyle Price, çalışmalarının anlamını açıklamayı bilinçli bir şekilde reddederek, bunun yerine sanatın kendi adına konuşmasına izin vermeyi uygun görmüştür (Fot.15).

Amerikan Sanat Seramiklerinin Destekçileri

ACerS (American Ceramic Society/Amerikan Seramik Cemiyeti), 1898 yılında, Pittsburgh, Pensilvanya'daki Ulusal Tuğla Üreticileri Birliği'nin bir kongresinde seramiğin bilimsel yönü, fikir alışverişi ve araştırma amacıyla kurulmuştur. İlk kurucular arasında Elmer Gorton, Samuel Geijsbeek, Albert Bleininger, Edward Orton, Jr., Willard Richardson, Ellis Lovejoy, Gustav Holl, William Gates ve Carl Giessen yer almıştır. İlk cemiyet üyeleri öğretmen, sanayici, mühendis, jeolog, kimyager ve sanatçılardan oluşmaktadır. Amerika'da bu dönemde yaygın seramik ürünleri tuğla, kanalizasyon boruları, fayans, cam, yemek takımı ve çini ile sınırlı kalmıştır. ACerS, seramik endüstrisinin ticari yönünden çok bilimsel bir temel ile ilerlemesine odaklanmıştır. Günümüzde ACerS'in 70'ten fazla ülkeden bilim insanı, mühendis, araştırmacı, üretici, tesis personeli, eğitimci, öğrenci, pazarlama ve satış profesyonelinde oluşan 11.000'den fazla üyesi bulunmakta ve üyelerin %40'ı Amerika Birleşik Devletleri dışında bulunmaktadır (URL-1).

Otis Sanat ve Tasarım Okulu, Amerika'nın batısında sanatsal faaliyetlere yön veren bir kurum olmuştur. Okul, Kaliforniya Los Angeles'ta Harrison Gray Otis'in sanatın gelişmesi amacıyla evini bağışlaması üzerine 1918'de kurulmuştur. 1954 yılında bir enstitüye dönüşerek müfredatı üniversite ve üniversite düzeyinde sanat eğitimleri yetiştirilmek üzere tasarlanmıştır. Soyut dışavurumculuk ile pop sanat arasında geçişi sağlayan, günlük nesnelere sanat malzemesi ile birleştiren, resim ve heykel arasındaki ayrımı bulanıklaştıran Robert Rauschenberg, savaş sonrası avangardın önde gelen figürlerinden besteci John Cage ve seramik sanatının efsanesi haline dönüşmüş Peter Voulkos Otis Sanat Enstitüsü'nde bir araya gelmişlerdir. Peter Voulkos, Kaliforniya Kil Hareketi'ne katılan seramik sanatçıları etrafına toplamış, galeri ve seramik stüdyosu gibi çalışma alanları kurarak çağdaş Amerikan seramik sanatının ilerlemesinde önemli bir rol oynamıştır (URL-2).

NCECA (National Council on Education for the Ceramic Arts/ Ulusal Seramik Sanatları Eğitim Konseyi), Amerika'da seramik sanatının önde gelen sivil toplum kuruluşları arasında yer alır. NCECA, 1966 yılında bir meslek örgütünün faydalarını bilen seramik sanatçıları tarafından, seramik öğretmenleri ve sanatçıları için destek

oluşturabilmek ve seramik sanatlarının ilerlemesini teşvik etmek amacıyla kurulmuştur. NCECA, seramik sanatını kültürel eşitlik, çeşitlilik, erişim ve kapsayıcılık ortamlarını besleyen fiziksel ve bilişsel bir deneyim görmekte; seramik sanatına ve eğitimine önem veren insanları bir araya toplayarak bölgesel, ulusal ve küresel olarak dönüştürücü ilişkilerle seramik sanatının, öğretimin, öğrenme farkındalığını artırma ve derinleştirme vizyonu ile etkinliklerini gerçekleştirmektedir. Amerikan seramik sanatın tanınmış öncü sanatçıları ilk dönemden itibaren konseye üye olmuş ve seramik sanatının gelişiminde önemli bir paya sahip olmuşlardır (URL-3).

Garth Clark ve Mark Del Vecchio, günümüzün modern seramik konusunda önde gelen uzmanları olarak kabul edilmektedir. 1981'de Los Angeles'ta, 1983'te New York Garth Clark Galerisi'ni kurmuşlardır. Galeri, altı yüzün üzerinde sergiyle modern ve çağdaş seramik sanatının uluslararası alanda önde gelen mekânı haline gelmiştir. Syracuse, Kansas City, Londra ve Amsterdam'da kitaplar yayınlayan, sergiler düzenleyen ve sekiz büyük uluslararası seramik sanatı ve eleştirisi konferansları düzenleyen kâr amacı gütmeyen Seramik Sanatları Vakfı'nı yönetmişlerdir. Clark ve Del Vecchio, New York Sanat ve Tasarım Müzesi, Kansas City Sanat Enstitüsü ve diğer pek çok kurumdan çok sayıda ödül almışlardır. Altmışın üzerinde kitabın yazarı olan Clark, seramik sanatına ilişkin kavramları genişleterek dünya çapında çağdaş seramik sanatının şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir (URL-4).

Müze ve Koleksiyonlar

Amerika Birleşik Devletleri'nde çağdaş seramik sanatının örnekleri New York Metropolitan Müzesi, Smithsonian Amerikan Sanat Müzesi başta olmak üzere pek çok üniversite ve özel müzede yer almaktadır. Bu bölümde yukarıda bahsedilen dünyaca tanınan iki müze dışındaki çağdaş seramik sanatı koleksiyonları bulunduran müzelere yer verilip tanıtılacaktır (URL 5-12):

Pittsburgh, Carnegie Sanat Müzesi, 1896 yılında kurulmuş olup, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ilk çağdaş sanat müzesi olarak "*Yarının Eski Ustaları*"nı toplama mottosuyla yola çıkmıştır. Andrew Carnegie 1896'da bir dizi çağdaş sanat sergisi başlatmış ve müzenin resim koleksiyonunun bu seriden yapılan satın almalarla oluşturulmasını önermiştir. Müze, koleksiyonunu dekoratif sanatlar ve tasarım, fotoğrafçılık, film ve video, Asya sanatı (özellikle Japon baskıları) ve Afrika sanatını içerecek şekilde genişletmiş; 1945 öncesi Amerikan ve Avrupa güzel ve dekoratif

sanatlarının örneklerini tek bir kronolojik bölümde toplamayı 1994 yılında tamamlamıştır. Müze koleksiyonu yaklaşık 35.000 eserden oluşmaktadır.

New York, Everson Sanat Müzesi'nin geçmişi, 1897'de New York'taki Metropolitan Sanat Müzesi'nin kurulmasına da yardımcı olan tanınmış bir sanat eğitimcisi olan George Fisk Comfort tarafından kurulan Syracuse Güzel Sanatlar Müzesi adı ile başlar. Syracuse Güzel Sanatlar Müzesi'nin açılış sergisi 1900 yılında düzenlenmiştir. Kalıcı bir çağdaş seramik koleksiyonunun yanı sıra dünyanın ilk ve en büyük video sanatı koleksiyonlarından birine de sahiptir. 1941'de Helen Everson, Syracuse Güzel Sanatlar Müzesi'ne sanat ve eğitim amaçlı bir müze inşa etmek için girişimde bulunmuş böylece müzenin adı Everson Sanat Müzesi'ne dönüşmüştür. Uluslararası alanda tanınan mimar I. M. Pei'nin tasarımı müze binası 1968'de açıldığında "sanat eserleri için bir sanat eseri" olarak adlandırılmıştır. Everson Sanat Müzesi'nin uluslararası alanda tanınan seramik koleksiyonu, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki modern ve çağdaş Amerikan seramiklerinin en iyi temsillerinden bir seçki içermektedir. Amerikan seramik tarihinin merkezinde yer alan kapsamlı koleksiyonları ve arşivi ile ülkenin önde gelen seramik araştırma ve sergi merkezidir. 6.000'den fazla objenin yer aldığı seramik koleksiyonu, müzenin kalıcı koleksiyonunu oluşturmakta ve çeşitli eğitim programları ile desteklenmektedir.

New York, Alfred Üniversitesi Seramik Sanat Müzesi, 1903'te Charles Fergus Binns'in, Alfred Üniversitesi çömlek koleksiyonunu planlaması ile hayata geçirilmeye çalışılmış ancak 1991'de sanat tarihçisi Margaret Carney'nin yöneticiliği ile müze hayata geçirilebilmiştir. Müze, 8000'den fazla uluslararası alanda tanınan seramik ve cam sanatçısının eserini envanterinde bulundurmaktadır.

Tempe Arizona Eyalet Üniversitesi Sanat Müzesi, 1950 yılında tanınmış bir yerel avukat olan Oliver B. James tarafından satın alınan 150'ye yakın Amerikan, Meksika ve Avrupa sanat eserlerinin bağışı ile kurulmuştur. Seramik koleksiyonu, 1977'de çağdaş Amerikan seramikleri satın almak için müzeye hibe verilmesi; Amerikan, İngiliz seramik koleksiyoncuları ve destekçileri tarafından devam eden bağışlar ile koleksiyon önemli ölçüde genişlemiştir. Ayrıca Doğu Liverpool, Ohio'da bulunan bir seramik müzesi de bölgenin tarihi çömlekçilik örneklerini koruma amacıyla 1980 yılında kurulmuştur.

Biloxi Misisipi'de bulunan Ohr-O'Keefe Sanat Müzesi, Amerikan soyut dışavurumcu hareketin öncüsü ve ilk Amerikan sanat çömlekçisi George Edgar Ohr'un anısını yaşatmak için 1994 ve 2003 yıllarında değişiklikler geçirerek hizmete açılmıştır. Müze

koleksiyonu yaklaşık 200 parça George Ohr eseri ile Joseph Fortune Meyer ve Toshiko Takaezu'nun eserlerini barındırmaktadır.

Kaliforniya, Pomona'daki AMOCA-Amerikan Seramik Sanatı Müzesi, 2003 yılında David Armstrong tarafından kurulmuştur. 1960'larda Pomona Koleji'nde öğrenciyken seramiğe ilgi duyan Armstrong'un, seramik sanatçısı Paul Soldner ile çalışması onun seramik sanatçılarının çalışmalarının eserlerinden oluşan bir koleksiyon yapmasına neden olmuştur. Müze, "seramiği bir öğretim aracı olarak kültürün en kalıcı göstergelerinden biri" olarak ifade etmektedir.

Uluslararası Yemek Takımı Tasarımı Müzesi 2012 yılında Ann Arbor, Michigan'da kurulmuştur. 7000'den fazla parçadan oluşan küratörlü bir koleksiyona sahiptir. Müze, dünyanın önde gelen sanatçıları ve tasarımcıları tarafından oluşturulan sofa ürünlerinin başyapıtlarını toplamayı ve korumayı amaçlamaktadır.

Sonuç

Amerika'da seramik sanatının oluşmasına yönelik ilk girişimler 17. yüzyıl başında tuğla ve çömlekçilik fabrikalarının kolonileşme sürecinde gerçekleşmiştir. Kısa sürede çömlekçilik atölyelerinin içindeki kadınların kendi atölyelerini kurma girişimleri ve Adelaide Alsop Robineau'nun seramikleri Amerika'da sanat seramiğine doğru yönelmenin ilk işaretleri olarak görülmelidir. Avrupa seramikleri, özellikle de Fransız, Danimarka ve Hollanda seramiklerinin etkisi 1898'de Amerikan Seramik Cemiyeti kurularak seramik endüstrisinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Her ne kadar bu durum 20. yüzyılın başlarında Amerikan sanatında etkili olsa da göçmen sanatçıların II. Dünya Savaşı sonrasında Amerikan seramik sanatında estetik bir özerklik olarak tanımlayabileceğimiz büyük değişime yol açtığı tespit edilmiştir. Amerikan toplumunun Avrupa toplumuna göre resmiyete daha az önem vermesi, kraliyet ve asillik gibi kurumları barındırmaması zamanla Amerikalı seramik sanatçılarının kendileri için yararlı olanı alıp diğer kısımları reddetmesine, çömlekçilik fabrikalarında üretilen kaba ürünler ile Avrupa ve Uzakdoğu geleneklerinin birbirine kaynaşarak yeni eserlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bernard Leach'in Shoji Hamada ve Soetsu Yanagi ile yaptığı çalışmalar sayesinde Amerikan seramik sanatının yeni kuşaklarının sanat anlayışı, "Zen Budist estetik teorisinin İngiliz versiyonu" ile değişip dönüşmeye başlamıştır. Seramik sanatçısı Maugritte Wildenhain her ne kadar Leach'in izinden giden bu yaklaşımı Uzakdoğu ürünlerinin sahte ve amatör kopyaları olarak nitelendirmiş olsa da 1950 sonrasında, Zen ve Doğu mistisizminin etkisinde biçim, form sıradenemelerinde bulunan yüzlerce çömlekçi ve sanatçının ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Bu durum Peter Voulkos'un

Uzakdoğu tekniklerini değerlendirdiği eserlerinin etkileriyle Amerika sınırlarının dışında dünya çapında bir yansıma bulmuştur. Otis Sanat Enstitüsü'nde Voukos, John Mason, Kenneth Price ve Paul Soldner gibi sanatçılar bir araya gelerek seramik sanatında “el sanatlarında “tasarımcı-zanaatkâr”dan “sanatçı-zanaatkâr”a büyük bir geçiş” için “Kaliforniya Kil Hareketi” olarak adlandırılan bir girişimde bulunmuşlardır. Bu girişim, seramik zanaatını yüksek kültür ürünü olarak kabul edilen Avrupa ve Uzakdoğu'nun geleneksel ürünlerinden uzaklaştırarak avangart bir noktaya taşımış; seramik eserler fonksiyonellik ve dekoratif süslemeci özelliklerinden uzaklaştırılarak “form” ya da “heykel” sözcükleriyle adlandırılmaya başlanmıştır. 1950'lerin sonu 1960'ların başından itibaren Robert Arneson, funk, dadaist ve sürrealist yaklaşımları taşıyan eserler üretmiştir. Funk seramiklerin hicivli hatta kitch kabul edilebilecek yapısı seramik heykeli, “biblo” ya da “masa üstü süsü” olmaktan çıkarmıştır. 1966 yılında kurulan NCECA-Ulusal Seramik Sanatları Eğitim Konseyi düzenli faaliyetleri ve sanatçı buluşmaları ile hem Amerikan ulusal seramik sanatına hem de küresel anlamda dünyadan pek çok seramik sanatçısına ilham kaynağı olacak ortamı yaratmış; Everson Müzesi ve Carnegie Sanat Müzesi de Amerikan seramik sanatı için önemli sergilere ev sahipliği yapmıştır. New York, Alfred Üniversitesi, Tempe Arizona Eyalet Üniversitesi bünyesinde kurulan müzelerde Amerikan seramik eserleri bakımında geniş çaplı koleksiyonların varlığı üniversite kurumları ile çağdaş sanatın güç birliğini bize göstermektedir. Bu güç birliği ile hem Amerikan çağdaş seramik sanatı hem topluma tanıtılmakta hem de akademik düzeyde desteklenmektedir. Kaliforniya, Pomona'daki AMOCA-Amerikan Seramik Sanatı Müzesi ülkenin batı kıyısında çağdaş seramik koleksiyonlarını sergilemektedir. Ohr-O'Keefe Sanat Müzesi ile Amerika Birleşik Devletleri'nin güney kıyısında 19. yüzyıl sonunda Amerika'ya göçmen bir ailenin çocuğu olarak gelen hayatı boyunca bir eserini bile satamayan George Edgar Ohr'a hakkını teslim ederek saygı duruşunda bulunmaktadır. Çağdaş Amerikan seramik sanatı kendi kimliğini yaratabilmek için dünyanın her yerindeki kültürel mirastan beslenmekte olan çok köklü bir yapıya sahiptir. Bu anlayışla üretilen eserler seramik sanatında kültürel sığlaşma, yerel kültürel kimliğin bulanıklaşması ve geleneğe yabancılaşma sorunlarına da kapı açmaktadır.

Kaynaklar

- Alkan, Dilek (1999), “Amerika'da Çağdaş Seramik Sanatı”, *Anadolu Sanat*, S. 10, s. 1-13.
- Avery, C. Louise (1928), “The International Exhibition of Contemporary Ceramic Art”, *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, S. 23, (10), s. 232-238.

- Barber, Edwin Atlee (1902), *The Pottery and Porcelain of the United States* (2. Edition), The Knickerbocker Press.
- Bishop, J. Leander (1864), *A History of American Manufacturers from 1608 to 1860 Vol: II*, Philadelphia Edward Young &Co.
- Canbolat, Ayşe (2016), "Amerika'da Çağdaş Seramik Sanatının Gelişiminde Etkili Olan Akımlar", *Sanat*, S. 29, s. 5-14.
- Chen, Guanghui (2018), "Dual Character of Contemporary Arts and Ceramic Education", *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 233, s. 314-317.
- Clark, Garth (1987), *American Ceramics 1876 to the Present*, Abbeville Press.
- Higby, Wayne (1993), *5 X 7: Seven Ceramic Artists Each Acknowledge Five Sources of Inspiration*, New York State College of Ceramics at Alfred University.
- Landau, Dora (1931), "Contemporary American Ceramics", *The American Magazine of Art*, 23 (5), s. 432-433.
- Lebow, Edward (1995), *Ken Ferguson*, The Nelson Atkins Museum of Art-the Nelson Gallery Foundation.
- Levine, Elaine (1991), *Paul Soldner A Retrospective*, University of Washington Press.
- Lippert, Ellen J. (2013), *George Ohr: Sophisticate and Rube*, University Press of Mississippi Jackson.
- MacNaughton, Mary Davis (2012), *Clay's Tectonic Shift*, California: Scripps College.
- Maher, James (1981), *Abstract Expressionist Ceramics: Peter Voulkos, Kenneth Price*, Yayınlanmamış Tez, John Mason, Graduate School Eastern Illinois University Charleston Illinois.
- Mark, Monette (2007), "Examining the First Women Potters in America and Their Influence on Contemporary Ceramic Art", *Proceedings of the 3rd Annual GRASP Symposium, Wichita State University*, s. 71-72.
- Perkins, Dorothy Wilson (1956), *Education in Ceramic Art in United States*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Graduate School of the Ohio State University.
- Sevim, Cemalettin & Boz, Gamze (2011), "Hazır-Nesnelerin ve Teknolojinin Sanatta Kullanımı ve Seramik Sanatına Yansıması", *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 1 (1), s. 111-135.
- Sewell, Darrel & Barsky Ivy L. & Mitchell, Kelly Leigh (1991), "Contemporary American Crafts", *Philadelphia Museum of Art Bulletin*, 87 (371/372), 1, s. 4-56.
- Silberman, Rob (1999), *Warren MacKenzie Distinguished Artist Award*, The McKnight Foundation, Minnesota.

- Slivka, R.& Tsujimoto K. (1995), *The Art of Peter Voulkos*, China: Kodansha International and The Oakland Museum.
- Taşpınar Şentürk, Özlem (2020), “Seramik Sanatında Peter Voulkos Etkisi”, *Ulakbilge*, 44, s. 72-78. doi: 10.7816/ulakbilge-08-44-07.
- Walker, Art Center (1946), *Contemporary American Ceramics, Everyday Art Quarterly*, 2, s. 3-10.

Elektronik Kaynaklar

- URL-1: <https://ceramics.org/about/acers-history> (e.t. 09.04.2021)
- URL-2: <https://www.otis.edu/history-timeline> (e.t. 25.03.2021)
- URL-3: <https://nceca.net/about-us-2/nceca-history/> (e.t. 09.04.2021)
- URL-4: <https://www.craftinamerica.org/short/garth-clark-interview>
(e.t. 09.04.2021)
- URL-5: <https://ceramicsmuseum.alfred.edu/> (e.t. 25.03.2021)
- URL-6: <https://www.amoca.org/> (e.t. 09.04.2021)
- URL-7: <https://www.everson.org/> (e.t. 09.04.2021)
- URL-8: <https://cmoa.org/> (e.t. 25.03.2021)
- URL-9: <https://asuartmuseum.asu.edu/> (e.t. 25.03.2021)
- URL-10: <http://dinnerwaremuseum.org/main/> (e.t. 25.03.2021)
- URL-11: <https://www.themuseumofceramics.com/> (e.t. 25.03.2021)
- URL-12: <https://georgeohr.org/george-ohr/> (e.t. 25.03.2021)
- URL-13: <https://www.crockerfarm.com/> (e.t. 25.03.2021)
- URL-14: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/718151>
(e.t. 25.03.2021)
- URL-15: <https://collections.everson.org/index.php/Detail/objects/1341>
(e.t. 25.03.2021)
- URL-16: <https://americanart.si.edu/artwork/bowl-81905> (e.t. 25.03.2021)
- URL-17: <https://americanart.si.edu/artwork/saucer-32827> (e.t. 25.03.2021)
- URL-18: <https://americanart.si.edu/artwork/yunomi-36346> (e.t. 25.03.2021)
- URL-19: <https://americanart.si.edu/artwork/hole-one-74726> (e.t. 25.03.2021)
- URL-20: <https://americanart.si.edu/exhibitions/duckworth> (e.t. 25.03.2021)
- URL-21: <https://americanart.si.edu/artwork/pillow-pitcher-32774>
(e.t. 25.03.2021)
- URL-22:
<https://patentimages.storage.googleapis.com/31/ff/f4/0a051b62cb1a42/USD228091.pdf> (e.t. 25.03.2021)

URL-23: http://www.franklloyd.com/dynamic/artwork_display.asp?ArtworkID=281
(e.t. 25.03.2021)

URL-24: <https://americanart.si.edu/artwork/breast-trophy-31948>
(e.t. 25.03.2021)

URL-25:

http://www.franklloyd.com/dynamic/artwork_artist_display.asp?ArtworkID=226 (e.t. 25.03.2021)

URL-26: <http://www.violafrey.org/ceramicsculpture.html> (e.t. 25.03.2021)

URL-27: <https://www.christies.com/features/5-minutes-with-Ken-Price-Izzy-8921-1.aspx> (e.t. 25.03.2021)

Resimler



Fot. 1: Remmey damgalı soğutucu kap, yaklaşık 1812-1829, Yükseklik: 49 cm., Sparks, Maryland, Crocker Farm Müzayede Evi aracılığı ile 483.000 USD'a alıcı bulmuştur. (URL-13)



Fot. 2: George Edgar Ohr, Vazo, yaklaşık 1895-1905, 26 cm, Env. No: 2017.444.1, New York Metropolitan Müzesi (URL-14)



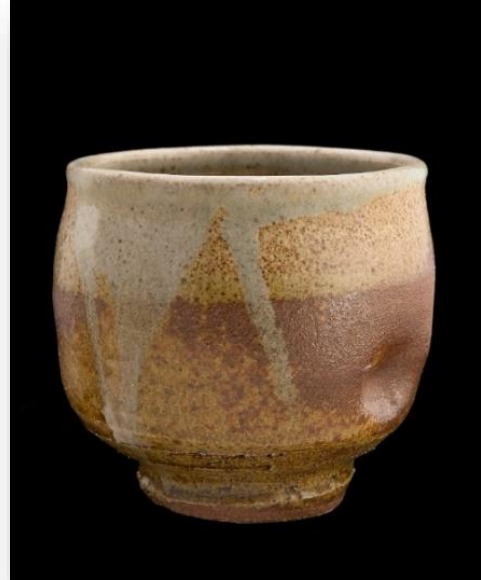
Fot. 3: Adelaide Alsop Robineau, Scarab Vazosu, 1908, Beyaz gövdeli porselen, 7.375 in x 2.5 (URL-15)



Fot. 4: Gertrud ve Otto Natzler, kâse, 1961, 8.9 x 17,1 cm, yeşil ve mavi mariposa sırlı toprak, Smithsonian Amerikan Sanat Müzesi, (URL-16)



Fot. 5: Marguerite Wildenhain, fincan seti, yakl. 1971, 2,8 x 16,3 cm, sırlı seramik, Smithsonian Amerikan Sanat Müzesi, (URL-17)



Fot. 6: Warren MacKenzie, Yunomi (içecek kabı) 1980, Smithsonian Amerikan Sanat Müzesi, Boyutlar: 10,2 x 10,8 cm, (URL-18)



Fot. 7: Peter Voulkos Eser adı: Bir delik (Hole in One), 1978, Renwick Galerisi, Boyutlar 110,5 x 41,9 cm, (URL-19)



Fot. 8: Ruth Duckworth, Adsız, 2002, 80. 0 x 76. 2 x 20,3 cm, porselen, slip ve sır, Smithsonian Amerikan Sanat Müzesi, (URL-20)



Fot. 9: Betty Woodman, Yastık Sürahi, 1983, 48. 3 x 40. 7 x 58,4 cm, Smithsonian Amerikan Sanat Müzesi, (URL-21)



Fot. 10: Paul Soldner, çömlekçi ekipman patent belgesi, (URL-22)



Fot. 11: Paul Soldner, Adsız, 23x32x21 cm, Frank Llyod Gallery,(URL-23)



Fot. 12: Robert Arneson, Göğüs Kupası, 50. 2 x 29. 9 x 20. 4 cm. 1964, stoneware, sır, akrilik boya ve oksitler, Smithsonian Amerikan Sanat Müzesi (URL-24)



Fot. 13: Ken Ferguson, Tavşan Tabak, 1998, krom astarlı seramik 52 cm, Frank Llyod Gallery, Pasadena Kaliforniya (URL25)



Fot. 14: Viola Frey, seramik heykel, 1985-1987, seramik ve sırlar, 152,4 x 243,8 x 213,4 cm, Di Rosa Koleksiyonu, Napa, Kaliforniya, (URL-26)



Fot. 15: Kenneth Price, *Izzy*, 2005, 34 x 33 x 33 cm., Londra'daki Christie's Müzayede Evi aracılığı ile 7 Mart 2018'de 150,000£'a satıldı. (URL-27)



bitig

**MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

bitig

**MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities**

Sorumlu Yazar

Corresponding Author

A. Bilge DEMİR¹

Dr. Öğr. Üyesi
Kubilay HOŞGÖR²


Adres:

Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Felsefe Bölümü

e-posta:

¹aysebilged@gmail.com

²hosgorkubilay@gmail.com

 ¹0000-0001-7592-3051

²0000-0003-2257-2571

Gönderim Tarihi / Received

01.05.2021

Kabul Tarihi / Accepted

27.05.2021

Atıf / Citation

Demir, A. Bilge ve Kubilay
Hoşgör (2021), "Edmund
Husserl'in Antipsikolojizmi",
*bitig Edebiyat Fakültesi
Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 140-159.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Research Article

Edmund Husserl'in Antipsikolojizmi

Edmund Husserl's Antipsychologism

Öz

Bu çalışmada Husserl'in psikolojizme yönelik, mantığın temeli olma iddiasındaki eleştirilerini inceliyoruz. İlk olarak psikolojizm tartışmalarının 19. yüzyıldaki durumunu ele alıyoruz. Daha sonra Brentano'nun deskriptif psikolojisinin Husserl'i niçin tatmin etmediğini soruyoruz. Bu tatminsizliğin immanent nesnelere statüsüne yönelik bir anlaşmazlıktan kaynakladığını ileri sürüyoruz. Daha sonra, genel olarak psikolojizm tartışması içinde, psikolojizmin lehine ve aleyhine öne sürülen argümanları ortaya koyuyor, Husserl'in bu argümanlarda içerilen başlıca üç önyargıyı dikkate aldığını ve kendi psikolojizm eleştirisini saf mantığın ideal nesnelere kabul etmek suretiyle geliştirdiğini öne sürüyoruz. Husserl'i saf mantık düşüncesine götüren şeylerden birinin de düşünme süreçleri ile düşünme nesnelere arasında yaptığı ayırım olduğunu ve bu ayırım sayesinde psikolojist önyargılardan kaçınabildiğini gösteriyoruz. Formel mantığa ve tüm bilimlere objektif geçerliliğini sağlayacak olan saf mantığın ideal nesnelere, real olanı bilmek için kullandığımız yöntemlerle bilinemeyeceğini, Husserl'in fenomenoloji projesinin bu ideal nesnelere bilmeye yönelik bir öz araştırması olması nedeniyle saf mantık ile yakın ilişkide olduğunu göstermeyi deniyoruz. Husserl real alanda bilginin koşullu, a posteriori ve olumsal olduğunu, objektif bilginin ise koşulsuz, a priori ve zorunlu olan idealin alanında mümkün olduğunu düşünür. Dolayısıyla bu düşünce, empirik bir bilim olarak psikolojinin objektif bilginin bir temeli olamayacağını gösterir. Fenomenolojik epokhe ile dikkatimizi çevirdiğimiz ideal nesnelere oluşturduğu saf mantık alanının, objektif bilginin temeli olduğunu ortaya koyuyoruz. Sonuç olarak, Husserl'in psikolojinin deneysel ve rölatif karakterine karşı eleştirisinin gücünü teslim ediyor, ancak psikolojizmin başka biçimlerinin, tam da felsefenin sorduğu sorulara açtığı kapılar nedeniyle göz ardı edilmemesi gerektiğini savunuyoruz.

Anahtar Sözcükler: Psikolojizm, Husserl, deskriptif psikoloji, antipsikolojizm, saf mantık, fenomenoloji, ideal, real.

Abstract

In this study, we investigate Husserl's criticism of psychologism, which is claimed to be the basis of logic. At first, we consider the debates of psychology in the 19th century. We then ask why Brentano's descriptive psychology did not satisfy Husserl. We argue that this dissatisfaction stems from a dispute over the status of immanent objects. We then, exhibit the arguments for and against psychologism with respect to the discussion of psychologism in general. We argue that Husserl started by taking into account the three main prejudices contained in these arguments and that he developed his critique of psychologism by accepting the ideal objects of pure logic. We show that one of the things that led Husserl to hold the idea of pure logic was his distinction between thinking processes and objects of thinking. By means of this distinction, he was able to avoid psychologistic prejudices. We try to show that the ideal objects of pure logic, which provides objective validity to formal logic and all sciences, cannot be known by the methods we approach to the real(ity). Husserl's phenomenology project is closely related to the pure logic since it is a study for essences in order to know ideal objects. Husserl states that we can have conditional, a posteriori, contingent knowledge in the realm of the real. At the same time, for the possibility of objective knowledge have found in the realm of the ideal which is sphere of the unconditional, a priori and necessary knowledge. Therefore he thinks that psychology as an empirical science cannot be a basis for knowledge. We show that the realm of pure logic formed by the ideal objects (that we reach them with the phenomenological epoche) are the basis of objective knowledge. In conclusion, we acknowledge the power of Husserl's criticism against the experimental and relative character of psychology. However we argue that other forms of psychology should not be neglected precisely because it opens the doors to the questions posed by the philosophy.

Keywords Psychologism, Husserl, descriptive psychology, antipsychologism, pure logic, phenomenology, ideal, real.

Giriş

Öyle görünüyor ki, bilinç hakkında olduğunu iddia eden üç farklı araştırma yolu bulunuyor. Tarihsel sırayı dikkate alarak söylendiğinde, bunlar psikoloji, fenomenoloji ve (medikal pratik olarak nörolojiyle ilgisi içinde) *neuroscience*'tır. Günümüzde kendi içinde uzmanlaşmış görünümüyle *neuroscience*'ı, geçmişte nöroloji için geçerli olduğu gibi, psikolojinin bir dalı olarak görmek artık mümkün değilse de, indirgemeci doğasının psikolojiyle benzerliği tesadüf değildir; zira *neuroscience*, beyni ve beynin davranışlar ve bilinç fonksiyonlarına etkilerini inceler. *Neuroscience*, bilinçli süreç ve durumları beyinsel süreç ve durumların dışavurumları olarak görür; bilinci maddeye indirger. Dolayısıyla nörolojinin fenomenolojiye olan uzaklığı, psikolojiyle canlı ilişkisi karşısında oldukça belirgindir.

Bununla birlikte eldeki çalışma fenomenolojik bir duruş noktasından psikolojinin analizi hakkındadır. Fenomenoloji ile psikoloji arasında en temelde bir ayırım vardır. Psikoloji, indirgemeci bir doğa bilimi, "bilincin doğa bilimsel bilimi" olarak, bilinci fiziğe indirgeyerek inceler (Husserl 2020: 48). Bunun sonucunda inceleme nesnesini sonunda şeyleştirir. Dolayısıyla bilincin analizi, fiziksel bir şeyin analizine geri gider. Öte yandan fenomenoloji de bilinci şeyleştirme gayreti içinde görünse de, burada onun karşısında bulduğu şey, fiziksel değil, özsel bir şeydir. Aslına bakılırsa, psikoloji

bilinç ve doğa arasındaki ayrımı görmek istemez ve onun bir indirgemeye üstesinden gelebileceğine inanırken, fenomenoloji, psikolojinin aksine, bu ayrımı görmezden gelmek istemez; hatta tüm inceleme mantığını bu ayrımın üzerine inşa eder. Bilinç ile doğa arasındaki Kartezyen ayrımın aşılabilirliği, fenomenolojinin bakışını, bilgi probleminin doğasından gelen gerekçelerle, bilincin özüne çevirir. Bilincin özü ise 'bir şeyin bilinci' olmaktan başka bir anlama gelmez. Öyleyse fenomenolojik bilinç analizi, psikolojik tavrıdan farklı olarak, bilinçte şeyleştirilebileceği bir şey bulamaz. Dolayısıyla bilinci anlamak, onun edimini anlamak demektir.

Psikoloji ve fenomenoloji arasındaki metodik ayrım içinde, Husserl'in ifadesini ödünç alarak söyleyelim, psikoloji "deneysel bilinç" ile ilgilenir. Buna bağlı olarak da bilincin doğal genetik ilişkiler içinde nasıl oluştuğunu inceler. Anlaşıldığı gibi, bu bilim artık tümüyle bir fizik bilimdir. Mineraloji, bir kayanın fizyokimyasal biçimlenme koşullarının doğadaki köklerini, onun içerdiği kristal yapıları, fiziksel nitelikleriyle ve kimyasal kompozisyonuyla birlikte nasıl ele alıp inceliyorsa, psikoloji de bilinci, adeta bir mineral yapı gibi, onu ortaya çıkaran doğal ilişkiler içinde araştırır. Oysa fenomenoloji, psikolojide olduğu gibi, genetik bir eğilimden uzaklaştığı ölçüde bilincin "saf" analizine yönelir. İşte tam da bu 'saf'lık, fenomenolojik incelemeyi naiv doğa bilimsel sınırlardan uzaklaştırarak bilgi kuramsal bir hüviyete büründürür. Demek, psikolojinin bilinci inceleme biçimi felsefi, özellikle de bilgi kuramsal olamaz artık. Bu önemli midir peki? Felsefenin kestirimlerden hoşlanmaması ölçüsünde önemlidir diyebiliriz. Şöyle ki;

Psikoloji naiv tavra sahip bir doğa bilimi olarak, doğayı verilmiş kabul eder; (bilinç) deneyimi(ni) doğal kabul ettiği için de, deneyimi de verilmiş sayar. Tüm bu 'olmuş-bitmişlik' içinde bilinç deneyiminin bir nesneye nasıl uygun düşebildiğinden başlayıp öznel arası düzeyde özdeş bilmenin nasıl mümkün olabildiğine kadar genişleyen bir epistemik sorunlar alanını *by-pass* eder, deyim yerindeyse onun çevresinden dolaşır. İşte bu sorunlar, tam da fenomenolojik tarzdaki bir bilinç analizinin hedefinde yer alır.

Öyleyse eldeki çalışmanın amacının, buraya dek özetlenen minval dâhilinde, Edmund Husserl'in psikolojizme karşı mücadelesini, onu *Mantıksal Soruşturmalar'ı* (*Logical Investigations*) yazmaya iten sebeplerle yakından ilgili görerek incelemekle sınırlı olduğu söylenebilir.

Nedir Psikolojizm?

Psikoloji bir betimleme ve açıklama sistemidir. Ancak biz 'psikoloji' denince iki ayrı betimleme ve açıklama sistemini anlarız; anladığımız şey, ya her günkü anlamda bizim psikolojik betimleme, açıklama ya da öngörmelerimizdir ya da insan davranışının empirik biliminin açıklama ve betimlemeleridir (yani bilimsel psikoloji). Burada tartışma konusu elbette ikincisidir. Ayrıca onun nesnesinin felsefe ile karışmasıdır (Cussins 1987: 125-26). Frege'nin meşhur saptamasından hareketle söyleyelim öyleyse; felsefe, düşünmenin ne olduğunu bilmekle ilgiliyken, psikoloji genetik olarak nasıl düşünebildiğimizi açıklamanın peşindedir. Öyleyse sınırlar belirgindir aslında. Hâlbuki psikolojizm adı verilen durum, tam da bu sınırların belirsizleştirilmesinden, felsefi ve psikolojik eğilimlerin birbirine karışmasından meydana gelmektedir.

Almanca'nın konuşulduğu yerlerde 1890'dan 1915'e kadar geçen zaman içinde bir psikolojizm tartışması (*Psychologismus-Streit*) ile karşılaşırız. Mantığın psikolojizmin bir parçası olup olmadığı hakkındaki bu tartışmanın temel (anti-) figürleri Gottlob Frege ve Edmund Husserl'dir (URL-1).¹ Bununla birlikte Hegelci felsefe tarihçisi Johann Eduard Erdmann'ın 1870'te terimi icadından (Mohanty 1982: 20) sonra çeşitli anlamlarda psikolojizmler olmuştur.² Psikolojizm, başlangıçta Erdmann'a göre, mantıksal ilkelerin zorunluluğunun insan psikolojisinin doğasına dayandığı teziyle kendini gösteriyordu. Oysa 1980'li yılların hemen başında Ned Block, John McDowell ve Gareth Evans gibi yazarların terimi kendi ajandaları içinde özelleştirdiklerini görüyoruz.³ Öte yandan 1987'de "Varieties of Psychologism" başlıklı çalışmasında psikolojizm terimi çerçevesinde ortaya çıkan anlam karmaşasını derli toplu olarak bir arada gösteren Adrian Cussins ise, terimin pejoratif çağrışımlarından rahatsız olduğunu belirtiyor. Daha önemlisi ona göre psikolojizm, psikolojinin mental olanın kurucu kavrama gücü (*constitutive understanding of the mental*) için açıklayıcı temelin (*explanatory basis*) en azından bir kısmını sağladığını iddia eden bir öğretilir

¹ Bu filozofların, muarızlarıyla ilişkisini daha açık ve detaylı biçimde görebilmek ve aynı zamanda psikolojizm tartışmasının geçmişe dayanan hikâyesinin izlerini sürebilmek için bkz. Kusch (1995), *Psychologism: The Sociology of Philosophical Knowledge*, s. 1-14.

² Bu konuyla ilgili olarak yine Kusch'un eserine yönlendiriyoruz; bkz. s. 93-119.

³ Ayrıntılar için bkz. N. Block (1981), "Psychologism and Behaviourism", *The Philosophical Review* 90, 5; J. McDowell (1981), "Anti-Realism and the Epistemology of Understanding", *Meaning and Understanding*, H. Parret and J. Bouveresse (eds.) içinde, de Gruyter, Berlin, s. 225; G. Evans (1982), *The Varieties of Reference*, part two, Clarendon Press, Oxford. Ayrıca çeşitli psikolojizmler hakkında yazılmış şu çalışmalar konuyla ilgili literatürde oldukça önemlidir: Th. De Boer (1978), *The Development of Husserl's Thought* (trans. A. Plantinga), Nijhoff, The Hague, s. 116-17; A. Cussins (1987), "Varieties of Psychologism", *Synthese* 70; Th. Seeböhm (1991), "Psychologism Revisited", *Phenomenology and the Formal Sciences*, Seeböhm, Follesdal, and Mohanty (eds.) içinde, 149-82, Kluwer, Dordrecht.

(Cussins 1987: 126-27). Bu türden bir psikolojizme göre, zihnin ne olduğunu anlamak, onun nasıl çalıştığını öğrenmekle ve orada zihinsel şeylerin nasıl ortaya çıktığını anlamakla mümkündür. Cussins'in "açıklayıcı temel"i elbette psikolojinin, bu açıklamanın yalnızca bir parçasını sağladığını ileri sürmüş oluyor. Böylece alışılanın aksine psikolojizmin indirgemeci bir girişim olduğu değil, zihin hakkındaki açıklama girişimlerinden yalnızca biri olduğu söylenmiş oluyor. Bunun olgusal düzeyde tarihsel arka plana uygun düşüp düşmediği, Cussins'in psikolojizm tanımının, onun salt kişisel görüşü olup olmadığı elbette kuşku uyandıran sorularsa da, biz burada onun çalışmasının ilgisi dışında kaldığını gördüğümüz bir başka konuya, Brentano'nun empirik psikolojisine dikkati çekeceğiz. Bu konu Husserl'in antipsikolojizmi ile ilgilidir.

Deskriptif Psikoloji

19. yüzyıla hâkim olan temel eğilimler arasında psikolojiyi bir bilim haline getirme girişimleriyle karşılaşırız. Ancak bu girişimlerin beklenen düzeyde bir başarı göstermediği görülür. Viyana'da tanınmış bir filozof, Franz Brentano, bu girişimlerin başarısızlığını büyük ölçüde onların psikolojinin yöntemini doğru belirleyememelerine, çoğunlukla bilimsel olmanın ölçütünün daha temeldeki disiplinlere indirgeme olduğunun sanılmasına, yani yöntemi matematikselleştirme gereğine inanılmasına bağlar (URL-2). Huemer'in belirttiği biçimiyle, Brentano temel bir dil kullanımının bilimsellik için vazgeçilmez olduğunu ileri sürmüş değildir. Belirli bir bilimsel disiplinde uygulanan spesifik metodolojik prosedürler, her şeyden çok incelenen nesnelere bağlıdır: "Dolayısıyla doğa bilimi asla her yerde aynı biçimde ve mekaniğin en basit olaylarında yaptığımız şekilde ilerlememizi gerektirmez. Aksine bize prosedürümüzü nesnelere özel doğasına göre değiştirmemizi öğretir" (Brentano 1893: 29). Psikolojiyi bir bilim olarak kurmak isteniyorsa, bunun yolu, onu doğa bilimlerini model alarak tesis etmektir. Brentano'ya göre bu, psikolojiyi deskriptif, yani betimleyici bir disipline dönüştürmek anlamına gelir. Onun *Empirik Duruş Noktasından Psikoloji*'de ortaya koyduğu yöntem birinci şahıs perspektifinden gerçekleştirilen iç algıya dayanır.⁴ Psikolog, iç gözlemden farklı olarak, iç algı (introspeksiyon) yoluyla kendi mental fenomenleriyle ilgili mahrem bilgi sağlar (Viyana'da o yıllarda Brentano'nun derslerini izleyen Freud bu görüşten etkilenmiş benzemiyor mu!). Yalnızca üçüncü şahıs perspektifinden mental fenomenlerin davranışlardaki dışavurumlarının incelenmesi gerektiğini ileri süren davranışçıların Brentano'yla fikir birliğine varamayacağı açık değil mi? Brentano'nun empirik

⁴ Brentano (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Bd. I, s. 35.

psikolojisi, yalnızca davranışçıların genetik psikolojisinden değil, Husserl'in fenomenolojik transendental psikolojisinden de kendini ayırır.⁵

Deskriptif empirik psikoloji, mental algının nesnelere yani mental fenomenleri ve bu fenomenlerin birbiriyle bağlantılanma tarzlarını betimler. Mental fenomenler, içsel algının konusudur. Bilincin immanent bir nesneye intensiyonel olarak yöneldiği sırada algıladığı şey, yine mental bir fenomendir. Ancak Brentano, bu immanent şeyleri, "existenz" değil, "inexistenz" olarak nitelendirir. Bu sözcük immanent nesnenin doğuştan (*innate*) olma karakterine gönderme yapıyor. Böylece objeye yönelik bir immanent nesneliliğe (*immanente Gegenständlichkeit*) yönelişe dönüşüyor.⁶ Açıkçası immanent şeyler, zihinsel varlıklar değildir.⁷ Brentano bu türden idelerin bir tür zihinsel-şey olduklarını ileri sürmek istemez. Husserl ise bilhassa onun ünlü 'transendental dönüş'ünün ardından kendisini fenomenolojik yöntemin Brentanocu köklerinden koparır. Ona göre soyut özlerin varlığını reddetmek, Locke'tan beri modern felsefede karşımıza çıkan tasarımcı bilgi kuramının çıkmazına girmek demektir. Yani yönelinen nesnelere inexistenz olmaları, zihnin kendi tasarımlarının ötesine geçme yeteneğini bir probleme dönüştürür. Üstelik Brentano'nun her mental fenomenin ya temsil (*representation*) olduğu ya da nihayetinde temsile dayandığı düşüncesi, onu, referansı (*bedeutung*) olmayan mental fenomenlerin varlığını açıklayamama sorunu ile karşı karşıya getirir. Brentano, mental fenomen ile onu yönelimsel olarak kuran mental edim arasındaki ilişkinin zorunluluğunu açıklayamaz. Husserl ise ideal nesnenin varlığını kabul ederek "yönelimsel edimlerin içsel zorunlu yapısına" odaklanır. Böylece mental nesnelere nedensel bağlantıları olan real psikolojik unsurlardan ziyade, onların ideal kavramsal bağlantılarını inceler (Moran 2000: 166-167).

Brentano psikolojiyi kesin bir bilim olarak kurmaya çalışsa da mental içeriklerin ideal birliğini tesis etmekte başarısız olmuştur. Husserl'e göre bunun nedeni, psikolojik analizin böyle bir ideal birliğin zorunluluğunu vermek için uygun bir yöntem olmamasıdır. *Mantıksal Soruşturmalar*'da Husserl, zorunlu bilginin özüne dair bir

⁵ Husserl'in felsefi duruş noktasının psikoloji ile ilgisi söz konusu olunca, onu başından beri bir antipsikolojist sanmak hata olur. Onun Brentano etkisindeki erken yıllarında 'psikolojistik' bir bakış tarzına sahip olduğu bilinir. Ancak Th. De Boer bunun ötesinde bir sava sahip; konuyla ilgili Husserl çalışmalarının referans eserlerinden biri olan onun *The Development of Husserl's Thought*'una bkz. s. 116-17. Burada De Boer Husserl'in psikolojizminin 6 farklı görünüme sahip olduğunu iddia ediyor. Elbette bu görüş De Boer ile sınırlı değil. Husserl'in psikolojizme düştüğünü iddia edenler, tezlerini genellikle onun *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* adlı eserinin 2. ve 3. kitaplarına dayandırır.

⁶ Bkz. F.C. Brentano (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Bd. I, s. 115.

⁷ Heidegger'in söylem alanı içinde ifade edilirse, Brentano'nun *inexistenz*'i 'varlık alanından dışta durma hali'ni gösterir.

kavrayışa ulaşmanın imkânını sorgular. Bu aslında bilincin subjektif edimleri içerisinde objektivitenin nasıl olup da ele geçirilebileceği sorusudur. Bu sorunun yanıtının nerede yattığını bulmak için Husserl, iki mantık geleneğini incelemektedir. Bunların ilki, J. S. Mill, A. Bain, H. Spencer, W. Wundt, C. Sigwart, B. Erdmann, F. A. Lange, T. Lipps, E. Mach gibi düşünürler tarafından savunulan psikolojist mantıktır. İkincisi ise G. W. Leibniz, I. Kant, B. Bolzano, R. H. Lotze gibi isimlerin oluşturduğu saf mantık çizgisidir. Husserl kendisini bu ikinci çizginin izleyicisi olarak görür. O, *Mantıksal Soruşturmalarda* ilk olarak psikolojist mantığı inceleyerek, saf mantığın yeşereceği zemini temizler.

Psikolojizm için ve Psikolojizme Karşı Argümanlar

Bilime sağlam bir temel oluşturabilecek bir meta etkinlik olma iddiasındaki psikolojinin yetersizliğini göstermeyi amaçlayan Husserl psikolojizmin savını şu şekilde özetler:

“Mantığın esas teorik temelleri -kendi teorik içeriğinin ilgili olduğu ölçüde, mantığa kendi karakteristik örüntüsünü veren önermelerinin ait olduğu psikolojiye dayanır. Mantık psikolojiyle, tıpkı kimyasal teknolojinin herhangi bir dalının kimyayla, arazi ölçümünün geometriyle ilişkisine benzer şekilde ilişkilidir” (2001: 40).

Mantığın temellerini ancak ve ancak psikolojide bulabileceğimizi savunan psikolojistlere göre, mantık ile psikoloji arasındaki zorunlu ilişki bizzat mantığın tanımında içerilir. Düşünmenin zihinsel bir şey olması, mantığın psikolojik temelini açıklamaya yeterlidir. Mantığın kendileriyle iş gördüğü yargılar, kavramlar, çıkarımlar insan psikolojisinden çıkarılıp normatif hale getirilmiş şeylerdir.

Buna karşın anti-psikolojizm, psikolojinin nasıl düşündüğümüzle, mantığın ise nasıl düşünmemiz gerektiğiyle ilgili olduğunu ileri sürer. Yani mantığın normatif karakteri, onun psikolojiyle sanıldığı kadar yakın ilişkide olmadığını gösterir. Çünkü normatif olanla ilgilenen mantık, olumsal olandan elde edilmiş (psikolojik) ilkelerden hareketle ele alınamaz. Aslında mantıksal zorunluluk göz önüne alındığında, bu tür olumsal ilkelerin gerçek anlamda (mantıksal) yasa oldukları bile söylenemez. Kendi döneminin (psikolojist) mantığına itiraz ederken benzer bir yaklaşım içindeki Johann Friedrich Herbart'a göre, olması gerekeni olandan çıkarmak, ahlakı yaşamdan çıkarmak kadar saçmadır (Husserl 2001: 42). Nasıl düşündüğümüz ile nasıl düşünmemiz gerektiği farklı konulardır. Bunlar, farklı işleyişlere sahip olan iki farklı alandır.

Ancak psikolojizm, mantık ile psikolojinin ayrı şeyler olduklarını kabul etmez, aklın normatif kullanımının da psikolojiye ait olduğunu savunur. Olan ile olması gereken

iki farklı alansa da her ikisi de tek ve aynı zihin tarafından düşünülür. Zihin diğer şeyler gibi normatif şeylerin de şu ya da bu şekilde düşünülebileceğini ve başka türlü düşünülemeyeceğini belirleyen yapıdır. Bu psikolojik yapının dışına çıkamayacak olmak, normatif mantığın temelini en nihayetinde psikoloji olduğu anlamına gelir.

Yine de psikoloji ile mantık, kavramlar, yargılar ve çıkarımlarla aynı şekilde ilgilenmez. Örneğin psikoloji yargıların zihinde nasıl bir ilişki içinde ortaya çıktığını incelerken, mantık bu ilişkilerin olması gerektiği gibi kurulup kurulmadığını inceler. Psikoloji “doğal ilişkiler” ile ilgiliyken mantık “ideal ilişkiler” ile ilgilenir (Husserl, 2001: 43). Bu ilişkilerin aralarında köken bakımından ortaklık aramak bizi türlü yanılgılara sürükleyecektir. Böyle bir duruş noktasından bakınca, deneyin dünyasında tümüyle olumsal biçimde art arda gelen kimi olgusal unsurların arasında mantıksal bir zorunluluk bulunduğu yanılgısına düşeriz. Sözelimi gündüzü izleyen geceyi görüp de bunların mantıksal bir zorunlulukla birbirlerine nedensel olarak tutunduklarını sanmak tecrübeden gelen bir yanılgıdır. Bu anti-psikolojist yaklaşım, Husserl'in kendi saf mantık kavrayışını geliştirirken sürekli göz önünde bulundurduğu bir şey olacaktır. Düşünme süreçleriyle düşünme içeriğinin birliği iddiasına yönelik bir itirazdır burada söz konusu olan.

Gerçi psikolojizm de psikoloji ile mantığın akıl yürütme süreçleriyle aynı şekilde ilgilendiğini iddia etmez. Mantığın düşünmenin bir aracı olduğunu kabul eder. Ancak ona göre, mantığın böyle bir araç olarak meşru zemini doğal ilişkileri göz ardı ederek kazanılamaz. İdeal ilişkileri incelemek için ilkin düşünme süreçlerimizin nasıl işlediğine dair bir bilgiye sahip olmamız gerekir. Düşünmenin etiği olarak -nasıl düşünmemiz gerektiğiyle ilgilenen- mantığı, düşünmenin fiziğinden -nasıl düşündüğümüzden- türetmek durumunda olduğumuz ileri sürülür (Husserl 2001: 43). Psikoloji açısından, mantığın böyle bir araç olarak meşru zemini, doğadadır. Zorunlu bir doğru, kendi zorunluluğunu belirli bir varlık alanına dayanmak suretiyle tesis eder. Düşünülür olan, duyulur olanın zemininde belirlenir ve nihayetinde olgusal bir temele sahiptir.

Ancak düşünmenin etiği olarak mantık, psikoloji de dâhil tüm diğer bilimlerden önce gelmelidir ki, onlar kendilerine meşru bir zemin elde edebilsin. Başka deyişle her bilim mantıksal yasalara uygunluğu sayesinde meşruiyet kazanır. Bu nedenle psikolojinin iddialarının doğruluğunun ve geçerliliğinin bilgisine sahip olmak için, mantıksal araçları kullanıyor olmamız gerekir. Mantıksal araçları kullanmamızın

imkânının, onun psikolojik temelleri olması ise döngüsellğe yol açar (Husserl 2001: 44).

Psikolojizmi savunanlar, bu argümanı kabul etmemiz durumunda mantığın kendisinin de mantıksal olarak ilerlemek durumunda olduğunu ve onun da aynı döngünün içinde kalacağını öne sürerler. Çünkü mantık da kendi önermelerini kendisi kurmak zorunda kalacaktır. Robert Hanna, psikolojizmin bu argümanını “logosantrik çıkmaz” olarak adlandırır (2008: 37). Eğer her açıklama mantığa dayanıyorsa mantığın kendisinin neye dayandığı sorusudur burada karşımıza çıkan.

Husserl, bu çıkmazı çözenin yolunun mantıksal yasalara göre akıl yürütme (*reasoning according to logical rules*) ile mantıksal yasalardan hareketle akıl yürütme (*reasoning from logical rules*) arasında bir ayırım yapmaktan geçtiğini söyler (2001: 44). Bu ikisi birbiriyle karıştırılırsa döngüsellik sorunundan kurtulmak imkânsızlaşır. Bu ikisi arasındaki farkı, bir sanatçının en ufak bir estetik bilgisi olmaksızın son derece güzel eserler yaratabiliyor olmasını örnekleyerek açıklar Husserl. Bu örnek üzerinden düşündüğümüzde, mantık yasalarını fiilen kabul (veya red) etmeksizin bu yasaları akıl yürütme sürecinde kullanabiliyor oluşumuzu mantıksal yasalara göre akıl yürütmemize bağlayabiliriz. Bu durumda herhangi bir bilim, bilgiye ulaşma sürecinde mantıksal yasalara göre akıl yürütür. Ancak mantığın kendisi mantıksal yasalardan hareketle akıl yürütmek ile kendisini normatif bir disiplin olarak inşa eder. Burada Husserl’in psikolojizm sorununu çözmek için saf mantık ile normatif mantık arasında yapacağı ayırımın da ipuçlarını görürüz. Saf mantık, bilimlerin ve normatif mantığın temelidir. Bilimleri kuran, saf mantık yasalarına göre akıl yürütmedir. Bilimlerin tümü bu “yüksek konstrüktif kategorik normatif meta-ilkeler”e göre (*supreme constructive categorically normative logical meta-principles*) inşa edilir ve yürütülür (Hanna, 2008:41). Saf mantık yasalarından hareketle akıl yürütme normativitenin temelidir. Öte yandan saf mantıksal yasaların kendisi ise aprioridir ve bu yasalar başka bir temeli gereksinmez.

Husserl psikolojizme karşı sunulmuş olan argümanların daha iyi gerekçelendirilmesi gerektiğini düşünür. Bu gerekçelendirme için, psikolojizmin argümanlarının normatif mantığın temellerine ilişkin sorunun üstesinden gelip gelmediğine bakmak gerekir. Psikoloji ile mantık arasındaki yakın ilişkiyi göstermek, psikolojiyi mantığın temeli olarak inşa etmeye yetmez. Onların argümanları, psikolojinin yalnızca mantığın temellerini desteklediğini gösterir, yoksa bu temelleri oluşturduğunu değil (Husserl 2001: 45). Psikolojizme karşı öne sürülen argümanlar, akıl yürütme süreçlerinin

psikolojik süreçlerden fazla bir şeyi içerdiğini gösteriyorsa da bu, yeterli değildir. Burada yapılması gereken psikolojiden bütünüyle bağımsız bir şey olarak saf mantığı kurmaktır. Husserl'in psikolojizm eleştirisinin pozitif yönünü bu saf mantık düşüncesi oluşturacaktır.

Husserl'in Psikolojizm Eleştirisi

Psikoloji ile mantık arasındaki ilişkiye olduğu kadar onları birbirinden ayıran şeylere, mantıkta, psikolojinin temellendiremeyeceği unsurların neler olduğuna da dikkat etmek gerekir. Psikoloji olgulara dayanan empirik bir bilimdir. Onun yasaları olumsal olmaktan öte bir karakter taşımaz. Gerçek anlamda bir yasa ise kendisini yanlışlayan bir tek karşı örnek bulamayacağımız türden bir mutlak geçerliliğe sahip olmalıdır. Bu ancak onun empirik bir içerik taşımadığı durumda mümkündür. Mantığın yasalarını psikolojinin yasalarına indirgememiz durumunda, mantık yasalarının da olumsallığın sınırları dâhilinde ortaya çıktığını ve bu nedenle tam anlamıyla yasa olmadığını söylemiş oluruz. Bu durum, mantık ve matematiğin izomorfik kökenleri bakımından, $2+2=4$ önermesinin doğruluğunun evrenselliğini geçersiz hale getirirdi. Kuşkusuz böyle bir şey öne sürülemez.

Psikolojik yasaların mutlak olmayışı onun aposteriori karakteriyle ilgilidir. Bir yasanın zorunluluğunu tesis edecek olan, onun a priori'sidir. A posteriori nitelikteki yasalar, gerçek anlamda zorunluluk taşımaz. Hume'un da öne sürdüğü gibi, olgulardan hareket ederek kurulan bir tümevarımın zorunluluğunu hiçbir şekilde gösteremeyiz (2018: 35). Bu tür çıkarımlardan elde edilen sonuçlar yalnızca olasılıklı bilgi verirler ve bu türden bilgiye ilişkin geliştirdiğimiz inancın gerekçeleri de yüksek düzeyde eminlik sağlayamaz. Oysa inanmak ile bilmek arasında fark vardır. Mantık yasaları kuşku götürmez bir şekilde mutlaklardır. Mantığın yasaları, olgusal durumlara uygulanabilirler ama kendileri olgusal değildirler. Bu nedenle koşulsuzdurlar. Oysa "(p)sikoloji hiç şüphesiz daha fazlasını sağlamaz, bu nedenle apodeiktik olarak apaçık ve tüm mantığın merkezini şekillendiren empirik-ötesi ve kesin sağın yasaları veremez" (Husserl 2001: 48).

Psikolojizm, öyleyse düşünmenin yasalarının empirik temelleri olduğunu iddia etmekte ısrarcıdır. Başka deyişle düşünmenin yasaları, doğa yasalarının örneğin nedenselliğin bilgisinin düşünme şeklimizi etkilemesi sonucu oluşur. Böylece zihnin doğası, fiziksel doğaya andırımlı olarak yapılır. Buna karşılık Husserl düşünmenin normatif yasalarını veren mantığın nedensel kaynağının doğa yasaları olduğunu ileri sürmek için yeterli kanıtımız olmadığını düşünür. Dahası bu durumda hangi düşüncenin mantıksal olarak doğru olduğunu hangisinin yanlış olduğunu bilmemizi

sağlayacak bir ölçüt yoktur (Husserl 2001: 49). Psikoloji, böyle bir ölçütü aklın zorunlu sferinin dışında doğanın sferinde aramıştır. Bu arayışın saplanıp kaldığı yerde, normatif düşünme süreçleri ile düşünmenin içeriği birbirine girer. Husserl, yargılar ile yargının içeriği olarak mantıksal yasaları birbirine karıştırmamız nedeniyle bu tür karışıklıklarla karşı karşıya kaldığımızı söyler. Yargılar, nedenleri ve etkileri olan real süreçlerdir (Husserl 2001: 49); daha doğrusu real sfere ilişkin süreçlerdir. Bunlar mantıksal yasaya, yani düşünme süreçlerimizin düzenine uygun olduğunda, bir yargı ‘doğru’ olur. Bu durumda yargı, genel bir yasanın özel bir örneğidir. Ancak yargı ile yasayı birbirine karıştırmamız durumunda, real olan ideal olanla karıştırılıyor demektir. Bu durumda herhangi bir şekilde düşünmenin doğru düşünmek anlamına geldiğini öne sürmekten, ideal olanın temelini real olan olduğunu ilan etmekten bizi alıkoyan bir şey yoktur. Çünkü burada doğru düşünmek yargıya ait bir şey olarak düşünülür. Oysa tam tersine doğru düşünmek belirli bir şekilde düşündürmek; objektif yasalara uygun olarak düşündürmek. Bu bizi ikinci bir karışıklığa götürür: Husserl’e göre, güçler olarak doğa yasaları diye “mitik” şeylerden bahsetmemizin nedeni, nedenselliğin kendisinden türediği bir yasayı nedenselliğin eseri olarak görme yanlışına düşmemizde yatmaktadır (2001: 49). Düşünme sürecimize kaynaklık eden şey zaten bu mantık yasalarıdır. B’nin A’yı nedensel olarak izlediğini söylemek, nedenselliğe dair mantıksal bir yasanın tekil bir örneği olabilir ancak.

O halde mantık yasaları psikolojinin yasalarının aksine olgusal değil idealdirler. Belirli şekilde düşünmenin ancak, uygun bir şekilde düşünmek olduğunu gösterirler. İdeal bir yasa aynı zamanda saf bir yasadır; empirik bir içerik taşımaz. Bu durumda saf yasa, olgusal alanda karşılık bulan bir şey değildir. Yer çekimi yasası, kelimenin tam anlamıyla bir yasa değildir. Olgusal alanda en fazla yüksek dereceden bir olasılığa sahibizdir ve aksi bir olguyla henüz karşılaşmadığımız için mevcut yasanın zorunlu olduğunu varsayabiliriz. Oysa gerçek anlamda zorunluluk ancak kavramsal alanda söz konusudur. Çünkü burada indüksiyon ile ilerlemeyiz. İdeal bir yasada zorunluluğu varsaymayız, biliriz. İdealin alanında olgusalıklar da olumsuzluklar da bulunmaz. Başka deyişle ideal yasa, herhangi bir şeyin varoluşuna dair bir şey söylemediği gibi, onun belirli koşullardaki varoluşuna dair de bir şey söylemez.

“Mantık yasasından ya da matematiksel doğruluklardan, teorilerden, ilkelerden, önermelerden ve kanıtlardan bahsedildiğinde ya da onlara atıfta bulunulduğunda (...) zamansal olmayan, nesnel ve son derece geçerli olan bir şeye işaret edilir. Her ne kadar mantık ilkeleri bilinç tarafından bilinip kavransa da, *gerçek* ruhsal bilme edimlerine indirgenemeyen ve söz konusu edimlerden bütünüyle farklı olan *ideal* bir şeyin bilincinde kalmaya devam ederiz” (Zahavi 2018: 24).

Mantık yasalarının zorunluluğu ve evrenselliği bu ideallığe dayanır.

Buna karşılık psikolojizm tüm yasaların empirik olduğunu ve mantık yasalarının da empirik olduğunu, ancak indüktif olmamaları bakımından doğa yasalarından ayrıldığını öne sürer. Bu durumda mantığın yasaları, psikolojik ve olgusal içeriklerinden soyutlanarak elde edilmiş, ama nihayetinde olgulara ve psikolojiye dayanan yasalardır. Dolayısıyla onlara dair bilgimiz nihayetinde deneyimden gelir. Husserl'e göre bu argümanda yine iki şey, olgusal yasalar ile ideal yasalar birbirine karıştırılmaktadır (2001: 55). Oysa saf mantığın yasaları her zaman olgulara dair değildir. Çünkü bu ikisi arasında aşılabilir bir eş ölçülmezlik söz konusudur. Gerçekliğin olumsal, uzay-zamansal, koşullu yapısından farklı olarak doğruluk, zorunlu, zaman üstü ve koşulsuzdur.

Psikolojizmi savunanların argümanlarındaki karışıklığın temelinde asıl olarak, ideal ve real yasaların ve nesnelere birbirine karıştırılması bulunur. Psikolojinin mantığın temeli olduğuna dair iddiaya Husserl'in asıl eleştirisinin kaynağında bu ayrım bulunur. Bu ayrımdan hareket ederek Husserl, mantığın temelde ideal yasaların ve nesnelere alanıyla ilgili olduğunu öne sürer. Psikolojizmin kendisini meşrulaştırma çabasının gerisinde, mantığın real yasaların ve nesnelere alanıyla ilgili olduğu varsayımı yatar. Bu varsayım, birtakım önyargılardan kaynaklanmaktadır. Husserl idealin alanı olan saf mantığa yer açmak için öncelikle normatif mantığın temelinde psikolojinin yerleştirilmesine yol açan bu önyargıları inceler.

Psikolojizmin Temelindeki Önyargılar

Mantığın psikolojik bir temeli olduğunu savunmaya yol açan önyargıların ilki, daha önce de karşımıza çıkan, mental olanı düzenleyen yasaların kendilerinin de mental bir temele sahip olduğu ve bu nedenle mantığın bir bilgi psikolojisine indirgenebileceğidir (Husserl 2001: 101). Akıl yürütme süreçlerimiz kadar bu süreçleri düzenleyen yasalar da zihne-bağlıdır. Başka deyişle akıl yürütme süreçlerimizi düzenleyen mantık yasaları zihinsel yasalardır. Bu önyargı psikolojizmi savunanlar tarafından olduğu kadar reddedenler tarafından da kabul edilir. İlk grup bu önyargıdan mantık yasalarının psikolojik kökenli olduğu sonucunu çıkarırken, ikinci grup, bu yasaların normatif mantığı oluşturduğu sonucunu çıkarmıştır. Husserl ise normatif yasalar ile zorunlu yasalar arasında bir ayrım yaparak psikolojizme getireceği temel eleştiriye oluşturur.

Normatif yasalar, düşünmenin kurallarıdır. Zorunlu yasalar ise normatif yasaların kendilerine dayandığı yasalardır. Bunlar normativiteyi içerseler de kendileri normatif

değildir. Zorunlu yasalar, normatif mantığın gücünü kendilerinden aldığı saf teorik yapılardır. Bu bakımdan onlar salt düşünmenin bir aracı değildirler. Mantığı yalnızca metodolojik olarak ele almak, onun objektif yanını gözden kaçırmaya yol açar. Normatif mantık, uygun düşünmenin yasalarını gösterir ve bu uygunluk saf teorik yasalara uygunluktur. Bilgiye ulaşma sürecine içkin olan subjektiviteden objektiviteye geçmeyi sağlayacak olan şey, bu yasaların varlığıdır. Yani, nihayetinde zorunlu bilginin imkânı normatif mantığın ötesinde bir saf mantığın kabulünde yer alır. Normatif mantığın yalnızca pratik bir işlevi vardır.

Psikolojizmin temelindeki ikinci önyargı, temsillerin, yargıların, kanıtlamaların vs. mental aktiviteler olmasından hareketle mantıksal doğruların da mental içerikler olduğunun kabul edilmesidir. Bu kabul saf mantık ile normatif mantık arasında bir ayırım yapılamayacağı düşüncesine yol açar. Oysa temsiller, yargılar ve kanıtlamaların normatif olarak oluşturulmasını mümkün kılan, zihinden bağımsız bir idealite alanı olarak saf mantıktır. Bunu kabul etmediğimiz durumda matematiğin temellerinin de psikolojik olduğunu ileri sürmek durumunda kalırız. Nitekim toplama, çıkarma gibi işlemler mental aktivitelerdir. Ancak sayıların kendileri, bu aktiviteler olmaksızın da oradadır.

Aritmetik Felsefesi (Philosophy of Arithmetic) adlı çalışmasında Husserl'in sayıların varlığını sayma edimine bağlı kılması, Frege'nin, onu psikolojizme düşmekle eleştirmesine neden olmuştu. Bu eleştiri üzerine Husserl, *Mantıksal Soruşturmalar*'da sayıları sayma edimine indirgemenin matematiğin objektivitesini reddetmek anlamına geldiğini kabul etmiştir. “Beş sayısı benim ya da başka birinin beşi sayması olmamakla birlikte benim veya başka birinin beş prezantasyonu da değildir” (Husserl 2001: 109). Beş sayısının karşımıza sayma ediminde çıkıyor olması, onun edimden bağımsız var olmayacağı anlamına gelmez. Aritmetikte durum buyusa aynı şeyi mantık için de söylemenin önünde bir engel kalmaz.

Bir diğer önyargı, doğruluğun yargıya dayandığı düşüncesidir. Biz bir yargıyı doğru olarak ancak onun “apaçık” olduğu durumda biliriz. Yargıdaki apaçıklık ise “içsel deneyime” ait “psişik karakterdeki” bir “his”tir. Psikolojik önermeler bu apaçıklık duygusunun varlığına ya da yokluğuna bağlı psikolojik koşullar hakkında bizi aydınlatan önermelerdir (Husserl 2001: 115). Ancak bu durumda, bilmeyi inanmaya indirgemiş oluruz. Doğruluğun apriori objektivitesini sağlamak olanaksızlaşır ve psikolojizm rölativizmle yan yana gelir. Husserl'e göre gerçekten de böyle bir apaçıklık

duygusuna sahibizdir. Ancak bu duygu saf mantık yasalarıyla olan uygunluğun kendisinden kaynaklanır.

Psikolojizmin rölativizme yol açması, onun mantığın temeli olma iddiasına en büyük zararı verir. Çünkü rölativizmde bilginin objektifliği hiçbir şekilde kurulamaz. Husserl, rölativizmin bireysel rölativizm ve türsel rölativizm (antropolojizm) olmak üzere iki farklı şeklini inceler. Bireysel rölativizm, doğruluğun bireysel inançlar ve kanılara bağlı olduğunu öne sürerken türsel rölativizm, doğruluğun temelini tüm insanlarda ortak olan bilişsel yapıda görür. Rölativizmin iki formunu da Protagoras'ın insanın her şeyin ölçüsü olduğu iddiasında görebiliriz. İnsanın birey olarak ya da türsel olarak her şeyin ölçüsü olması, zihinden bağımsız bir idealite alanının varlığını yok sayar. Ancak objektiviteyi mümkün kılacak biricik şey, böyle bir idealitedir. Psikolojizmin bilginin tüm temeli olarak real dünyayı görmesinin yol açtığı rölativizmden kurtulmak için kesin bilginin temeli olan bir idealiteyi kabul etmemiz gerekir. Bu bakımdan Husserl'in psikolojizm eleştirisi, doğruluğun temelini Platonik özlere dayandıracak bir bilgi teorisinin de temelidir.

Saf-Eidetik Mantık

Husserl'e göre psikolojinin birtakım yararları olsa da olgusal içeriği itibarıyla, mantığın temeli olamaz. "Her psikolojik yargı, fizik doğanın kabul edilmesini kendi içinde taşır; bu, ister ifade edilmiş olsun, isterse olmasın" (Husserl 2020: 45). Mantıksal hakikatlerin birliğini kuracak olan ve bu birliğin subjektif düşünme süreçlerinden ve fiziksel olgulardan bağımsızlığını gösterecek olan saf mantıktır. Psikolojizmin yanılığlarından kurtulmak için şeylerin kendilerine dönmemiz, öze dair bir kavrayışa ulaşmamız gerekir. Bu ise psikolojik gözlem ile değil fenomenolojik inceleme ile mümkündür. Fenomenolojik inceleme, bilinci psikofizik bir şey olarak değil fakat kendisini gösterdiği haliyle ele alması bakımından saf immanent bir araştırmadır.

Husserl fenomenolojiyi, dünyaya ilişkin doğal tavrımızla arasındaki farkı ortaya koyarak açıklar. Doğal tavır pratik ilişkilerimizi sürdürmemizi mümkün kılan birtakım kabullere dayanır. Fenomenolojik yaklaşım ise dünyayı bilimsel bir biçimde kurmak için alınan teorik bir pozisyonudur. Fenomenolog Kartezyen şüpheyi benimseyerek doğal tavrın kabullerine karşı eleştirel yaklaşır. Bunun sonucu olarak yaşantılanan dünyayla yani transendent olanla ilgili her şeyi paranteze alır (epokhe). Böylece fenomenlerin kendilerine, immanent olana ulaşmayı ve özleri bilmeyi amaçlar.

“(F)enomenoloji, olanakları, bilginin olanaklarını, değerlendirme olanaklarını aydınlatan, onları temellerinden hareketle aydınlatan bilim ve yöntem olmak ister; bu olanaklar genel olarak tartışmalı olanaklardır ve dolayısıyla onların araştırılması da genel öz araştırmasıdır” (Husserl 2015: 43).

Fenomenolojinin amaçladığı şey, kendisinden kuşku duyulamaz bir temel üzerinde, bilgiyi güvenilir bir şekilde inşa etmektir. Husserl böyle bir temelin immanent olabileceğini öne sürer. Çünkü transendent olanın bilgisinde karşımıza sürekli çıkacak olan problem, nesne ile nesnenin bilgisi arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağıdır. Oysa immanent olanda bu ilişki bizzat ‘görülür’. Bu immanent fenomene ulaşmak, ilkin duyusal gerçeklikleri, onlara ilişkin algımı ve duyusal ben’imi paranteze almakla mümkündür. Böylece elimizde eidetik özler kalır. Başka deyişle algı analizleri, eidetik analizlerdir (Husserl 1982: 70). Eidetik indirgeme,

“gerçek ya da fiktif sunulmuşluğun, sunulabilir olanın kendi eidos’una, özüne geri götürme anlamına gelir ki bu öz, yüksek bir ses duyduğumuz, çember şekline baktığımız veya bir ağaç cinsini yeniden tanıdığımız zaman, tecrübenin bizzat kendisinde ana şekil, kural ve düzen yapısı olarak işler” (Waldenfels 2010: 36).

Bu eidetik özler, Bolzano’dan beri kendilerine geri dönülen Platoncu anlamda ideal nesnelere aittir. İdeal nesnelere olarak eidetik özler, anlam dünyamızın sınırlarını belirler. Aynı zamanda bu özler, tüm bilimlere mümkün kılacak ancak kendisi özel bir bilimden ziyade bilimlerin bilimi olan saf mantık teorisinin içeriklerini oluştururlar.

Psikoloji empirik bir bilim olması bakımından transendent bir karaktere sahiptir. Onun nesnesini kavraması bir ‘görme’ sonucu apaçıklıkla gerçekleşen bir şey değildir. Fenomenlerin özünü oluşturan ideale dair bir şey söyleyemeyen psikoloji, saf bir mantık teorisinin temeli olamaz. Husserl’in *Mantıksal Soruşturmalarda* Brentano’dan ayrılması da temelde mantığın empirik psikolojiye dayanıp dayanmadığı meselesi değil, ideal nesnelere kabul etmenin uygun olup olmadığı meselesidir. Diğer tüm görüş farklılıkları bu temel farklılığa dayanır (Huemer 2004: 204). İdeal nesnelere kabulü, psikolojik olarak indirgenemeyecek, subjektiviteden bağımsız bir objektivitenin kabul edilmesi, böylece kesin bilginin imkânının ve öznelere ona belirli bir yöntemle erişebileceğinin kabulüdür. Böyle bir objektiviteye ise “saf bilgi fenomenlerinin öz öğretisi” olarak fenomenolojiyle ulaşılabilir (Husserl 2015:39).

Husserl, anlamın ideallitesine dikkat çekerek psikolojik bir mantığın yol açtığı subjektiviteyi eleştirirken, objektivitenin de imkânını kurar. Buna göre farklı kişiler farklı deneyimler yoluyla da olsa aynı ideal anlama sahiptirler. Anlam sübjektif

edimlerde gizli olan objektif ve ideal bir şeydir (Husserl 2001: 196). Psikolojizmin temel eksikliği, bu objektiviteyi kuramamasıdır. Anlam, apaçık verilmiş olan immanent bir fenomenin ne'liğidir. Ancak anlam, real olandan ayrı bir entite şeklinde düşünülmemelidir. Çünkü o, deneyim nesnelere orijinali olmaktan ziyade, bu nesnelere deneyimde karşımızda çıktığı şekliyle, yani dünyanın bütünüyle olan ilişkisi içerisinde onların özüdür.

“Anlamın ayrı tutulmaması, mutlak zihne [*Esprit*] ya da gerçekçi anlamda dünyaya dönüştürülmemesi gerekir. Fenomenolojik dünya saf varlığın dünyası olmayıp, deneyimlerimin birbirleriyle ve başkalarınınkiyle kesişmesinde, birbirine zincirlenmesinde ortaya çıkan anlamdır; öyle ki geçmiş deneyimlerimin şimdiki içinde, başkasının deneyiminin benimkinin içinde devralınmasıyla birliğini sağlayan öznellik ve öznel arasılıktan ayrılmaz” (Merleau-Ponty 2016: 26-27).

Husserl'e göre saf mantığın konusu bu objektif idealler olmalıdır. Bilgide kesinliği ve normatif mantık dolayısıyla çıkarımlarda geçerliliği sağlayacak olan ancak bu idealler, anlamlardır. Bu anlamları bilmeyi mümkün kılan fenomenolojik indirgeme, olgulardan hareket eder ve öznel bilme süreçlerinden geçerek objektif özlere ulaşmayı mümkün kılar. Aslında;

“dil, anlam ve olgu durumundaki doğruluk birbiriyle ilişkilidir, zira 'saf mantık ilkece dilde ifade edilebilen, dolayısıyla bilinç edimleriyle 'aktarılan' anlamlarla ilgilidir. Böylece saf mantık dünyaya, bilinç edimlerine ve nesnelere bağlanır” (Smith 2019: 146-147).

Değerlendirme: Neden Husserl'in Antipsikolojizmini Onaylamalıyız?

Husserl, özne ile nesne arasındaki uçurumu kapatmak için bunlar arasına fenomenolojik bir köprü kurar. Bu köprünün bir ayağını, psikolojinin (empirist, a posteriori, subjektif, rölativist ve natüralist karakteri nedeniyle) mantığın temeli olamayacağını göstermek oluşturur. Bir başka ayağını ise saf mantığın alanını idealite olarak belirlemek ve bu idealiteyi subjektif edimlerin asıl içeriği olarak kurmak suretiyle bilginin objektivitesini garanti altına almak oluşturur. Ancak bu, özel türden bir idealitedir. Saf mantık, subjektif edimler ve fiziksel olgular arasındaki bilme sürecinin objektif içeriği olarak ideal özlere ilgilendirilir.

Yalnızca belirli şekillerde akıl yürüttüğümüz için mantığın temelini psikoloji olduğunu öne süren psikolojizm aslında çelişkisini kendi içinde taşır. Herhangi bir şeyin doğru olduğunu öne sürebilmemizin imkânı, bilginin objektivitesinin sağlanmasıdır. Bu ise zihinsel süreçler tarafından etkilenmeyen koşulsuz doğrulara yönelik bir arayışı gerekli kılar. Psikolojizm kendi empirik ve koşullu temelini göz ardı ederek, mantığın temelini psikoloji olduğuna dair bir iddia ile karakterize oluyordu. Fakat bu iddianın geçerliliği psikolojik sınırlar içinde kurulamaz.

Husserl'in psikolojizm eleştirisinin, başta psikolojinin mantığının temeli olma iddiasına, ama dolaylı bir şekilde deneysel psikolojinin kendisine yöneldiği söylenebilir. Bir bilinç olarak kendime dair bilgiyi, tüm bilimlerde olduğu gibi, idealin alanında inşa etmem gerekir. Psikoloji, olgusal ve deneysel bir bilim olmak bakımından bilinci şeyleştirmekten başka bir şey yapmaz. Her kesin bilim, ancak saf mantıksal temeller üzerinde kendisini kurmak zorundadır.

Elbette, eldeki çalışmada ifade edilen gerekçelerle, felsefede (davranışçı anlamda) bir psikolojinin psikolojist eğiliminden korunmak, zemini sağlama almak demektir. Bununla birlikte burada iki farklı bakış açısının da savunulabileceğini kısaca göstermek istiyoruz. Birincisi (1) Husserl'in antipsikolojizmdeki bir boşluktan yararlanıyor; diğeri ise (2) onu onaylıyor.

(1) Öncelikle belirtmek gerekir ki, tarihsel olarak bakılınca, yukarıda da ifade edildiği gibi, felsefe ile psikoloji arasındaki sınır, düşünmeyi açıklamak (yani özne ile platonik düşünme alanı arasındaki ilişkiyi açıklamak) ile düşünme yetisinin nasıl gelişebildiğini açıklamak arasındaki ayrımın karıştığı yerde ortadan kalkıyordu. Bu ikisini birbirine karıştırmanın sonucu psikolojizmdi ve pejoratif anlamda bundan sorumlu tutulanlar psikologlar değil, filozoflardı. Psikolojizm felsefenin bir sorunuydu. Ama böylesine keskin bir çizgiyle belirlenince sınır, felsefeye geriye ne kalır? 1850'lerden 1920'lere kadar bakılınca bu açıdan sicili temiz olan bir filozofa rastlamak oldukça güç görünüyor. Hatta Kant'ın bizzat kendisi ve ardından gelen kimi Neokantçılar da psikolojist olmakla itham edilmemişler midir? Psikolojizmin en popülerleri arasında da Husserl'in adını görmek, felsefenin ironisi belki de.⁸ Elbette psikolojizmden kaçınmayı, onun belli bir (bu yazının da konusu olan) deneysel biçiminden kaçınmakla sınırlandırarak sorun çözülmüş olur mu? Psikolojizm tartışmasının ortaya çıktığı dönemde, özellikle Almanca konuşulan ülkelerde, psikolojinin sorusunu, yani bilincin ontogenetik ve filogenetik olarak nasıl oluştuğunu soran filozoflar az değildi. Üstelik bu tam da Brentano'nun kendisinden kaçındığı soru değil miydi? Bugün çağdaş analitik zihin felsefesi bu türden bir araştırmanın omurgası üzerinde ayakta duruyor. Sadece bu bile felsefenin bir işe yarayacaksa eğer, kendine koyduğu sınırları kaldırması

⁸ Husserl'in psikolojizmi için yine yukarıda De Boer'e yaptığımız referansı hatırlatalım. Ama daha önemlisi Martin Kusch'un *Psychologism: The Sociology of Philosophical Knowledge* adlı eseridir. Kusch burada Husserl'in Prolegomena'daki antipsikolojizmine karşı ileri sürülmüş argümanları altı grupta sınıflandırarak ele alıyor. Bunların içinde Husserl'in eleştirisini kendisine çevirerek yönlendirenlerin bulunduğu görülebilir. Bkz. Kusch (1995), age., s. 87-90.

gereğini göstermez mi? Sonuç olarak psikolojizm tartışması çok genel bir başlık altında sürdürülemez. Böyle bir genelleme filozofun bilimler karşısında giderek yalnızlaşmasıyla sonuçlanacaktır. Gelelim Husserl'in antipsikolojizmini neden savunmak gerektiğine:

(2) Mantık yalnızca rasyonel düşünme ile ilişkilidir; yoksa zihinsel süreçlerin davranışlardaki dışavurumlarıyla değil. Aslında bu savın gerekçesi Husserl'in görü teorisine dayanmaktadır. Bu teori, onun saf türden bir idealizmin sınırları içinde kapalı kalmasına engel olur. Görü mefhumu, Husserl'in bilgi teorisini salt rasyonalist çizgiden çıkarıp empirik bir veçheye kavuşturur, ama bununla da kalmaz; onun asıl parıldadığı yer, Kantçı sınırların ötesine geçerek, görünüşün ardındaki 'kendinde' şeyin alanına özneyi yönlendirdiği yerdir. Ya da en azından Husserl'in iddiası budur. Bu iddiaya göre, (ne öz görüşü, ne kategorik görü, ne de fenomenolojik görü, aksine) duyusal görü *hyle* ile *noesis*'i birleştirir. Varlığı birliğe getirir. Daha doğrusu, her şey, David Chalmers'ın sözünü ettiği Eden'in bahçesinde olduğu tarzda, henüz ayrışmamış birliği içinde görüde olup biter.

İşte mental düzeyde 'anlam' denen şey, görüdeki primitif anlam unsurunun kalıntısıdır. Dolayısıyla bir kalıntı olarak bir aralar sahip olduğu varlığın birliğini içermektedir. Bu nedenle bilinçteki eidetik özler zihinde yalnız başına kapalı duran monadik unsurlar değil, gerçeklikle bir zamanlar sahip oldukları birlikli bağı kendilerinde gizleyen uygun temsillerdir. Bilginin objektivitesinin dayanağı görüdedir.

Bu bize Husserl'in antipsikolojizminin, bir başka ifadeyle, saf eidetik mantığının dünyayla ilgili, bizzat dünya hakkında olduğunu anlatır. Bilmek, Husserl'de 'görmek' demektir. Öyleyse, bir meşe ağacı vizyonunun nesnesi semantik sınırlar içinde kalmaz. Zihinde anlamlı olan her türden eidetik nesneye anlamını veren, duyusal görüdeki 'o ağaç'ın *hyle*-noetik birliğidir. Demek oluyor ki, Husserl'de mantık, kelimenin tam anlamında 'dış' dünyaya dayanır. Ama 'bizim için' henüz bir 'dış' haline gelmemiş olan (primitif bir) dünyaya.

Özetle, Husserl'e göre, bu çalışmada görüldüğü gibi, mantıksal mental unsurların dünyaya uygun temsiller olabilmelerinin imkânı, mantıksal önermelerin zorunluluğunun sonlu rasyonel bir düşünen varlık olarak özneye ait olmalarında

bulunur.⁹ Bu özneye ait mantıksal bilginin doğruluğu, rasyonel görüye dayanır. Rasyonel görü, Husserl'in 'görüsel tamlık' adını verdiği 'kendinde bir apaçıklık' (*self-evident*) karakteri taşımaktadır. Rasyonel görünün *self-evident* olma karakteri zihnin *intuitive* olmasından ileri gelmektedir. Görü, nesnenin 'kendisi'nin *self-evident* olduğu bir deneyimdir. Husserl'in bilgi teorisinin varış noktası olarak görü nosyonu, onun antipsikolojizminin güçlü yanıdır.

Kaynaklar

- Block, Ned (1981), "Psychologism and Behaviourism", *The Philosophical Review*, 90.
- Brentano, Franz C. (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Bd.1, Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- _____ (1893), *Über die Zukunft der Philosophie*, Wien: Hölder.
- [[cevrimiçi erişim](#)]. Yeniden basım: *Über die Zukunft der Philosophie*, Ed. Oskar Kraus, Leipzig: Meiner 1929; 2. Baskı, intr. Paul Weingartner, Hamburg: Meiner, 1968.
- Chalmers, David (2006), "Perception and the Fall from Eden", Ed. Tamar Gendler ve John Hawthorne, *Perceptual Experience* içinde, Oxford University Press.
- Cussins, Adrian (1987), "Varieties of Psychologism", *Synthese*, 70.
- De Boer, Theodore (1978), *The Development of Husserl's Thought*, çev. Alvin Plantinga, Nijhoff, The Hague.
- Hanna, Robert (2008), "Husserl's Argument Against Logical Psychologism (Prolegomena, §§ 17-61)", Ed. Verena Mayer, [Edmund Husserl: Logische Untersuchungen içinde](#), 27-42, [Berlin: Akademie Verlag](#).
- _____ (1993), "Logical Cognition: Husserl's Prolegomena and the Truth in Psychologism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 53(2), 251-275.
- Huemer, Wolfgang (2004), "Husserl's Critique of Psychologism and his Relation to the Brentano School", Ed. Arkadiusz Chrudzimski, Wolfgang Huemer, *Phenomenology and Analysis: Essays on Central European Philosophy* içinde, 199-214, Frankfurt: Ontos.
- Hume, David (2018), *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit B. Aydar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Husserl, Edmund (1982), *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, çev. Dorian Cairns, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers.
- _____ (2001), *Logical Investigations: Vol. 1*, Ed. Dermot Moran, çev.

⁹ Bu hususta Robert Hanna'nın 1993'te "Logical Cognition: Husserl's Prolegomena and the Truth in Psychologism"de ortaya koyduğu perspektifi paylaşıyoruz; bkz. s. 275. Ancak bu noktada Hanna'nın duruş noktasının ötesine geçtiğimiz rahatlıkla görülebilir.

- John N. Findlay, London: Routledge Taylor&Francis Group.
- _____ (2015), *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Ankara: BilgeSu.
- _____ (2020), *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul: YKY.
- Kusch, Martin (1995), *Psychologism: The Sociology of Philosophical Knowledge*, London: Routledge.
- McDowell, John (1981), "Anti-Realism and the Epistemology of Understanding", Ed. Herman Parret ve Jacques Bouveresse, *Meaning and Understanding* içinde, Berlin: de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice (2016), *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal, Eylem Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Mohanty, Jitendra N. (1982), *Husserl and Frege*, Bloomington: Indiana University Press.
- Moran, Dermot (2000), "Husserl's Critique of Brentano in the Logical Investigations", *Center for Logic, Epistemology and History of Science* içinde, 163-205, Brazil: State University of Campinas.
- Seebohm, Thomas (1991), "Psychologism Revisited", Ed. Thomas Seebohm, Dagfinn Føllesdal ve Jiten-dra N. Mohanty, *Phenomenology and the Formal Sciences* içinde, 149-82, Dordrecht: Kluwer.
- Smith, David W. (2019), *Husserl*, çev. Seçim Bayazit, İstanbul: Alfa.
- URL-1: Kusch, Martin (2020), Psychologism, <https://plato.stanford.edu/entries/psychologism> (e.t. 30.04.2021)
- URL-2: Huemer, Wolfgang (2019), Franz Brentano, <https://plato.stanford.edu/entries/brentano/> (e.t. 30.04.2021)
- Waldenfels, Bernhard (2010), *Fenomenolojiye Giriş*, çev. Mesut Keskin, İstanbul: Avesta.
- Zahavi, Dan (2018), *Husserl'in Fenomenolojisi*, çev. Seçim Bayazit, İstanbul: Say Yayınları.



bitig

**MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

bitig

**MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities**

Sorumlu Yazar

Corresponding Author

Ayçe SENCER

Adres: Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

e-posta:

aycesencerr@gmail.com



0000-0003-1865-657X

Gönderim Tarihi / Received

25.04.2021

Kabul Tarihi / Accepted

04.06.2021

Atıf / Citation

Sencer, Ayçe (2021) "Kentlerin
Kutuplaştıran Yüzü: Güvenlikli
Siteler", *bitig Edebiyat
Fakültesi Dergisi*, C. 1. S. 1, s.
160-172.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Research Article

Kentlerin Kutuplaştıran Yüzü: Güvenlikli Siteler

The Polarizing Face of Cities: Gated Communities

Öz

Günümüz kentlerinde güvenlikli sitelerin oranı gün geçtikçe artmaktadır. Güvenlikli sitelerin sayısının artmasının temel nedeni neo-liberal ekonomi politikaları ve orta sınıf için idealize edilen yaşam biçimidir. Orta sınıfa hitaben idealize edilen bir yaşam biçimi olarak güvenlikli siteler mekânsal ayrışmanın fiziksel ve sembolik yönünü gözler önüne sermektedir. Kapitalizmin ördüğü sembolik duvarlar kendisini güvenlikli sitelerin tel örgülerinde görünür kılmaktadır. Kentin bir yanı yoksullukken diğer yanı idealize bir yaşama işaret etmektedir ve böylelikle mekânsal ayrışmanın temelleri atılmaktadır. Mekânsal ayrışma aynı zamanda sınıflar arasında bir korku durumu yaratmaktadır. Aynı sınıfa mensup bireyler için bizden olan iyi ve güvenilirdir duygusu oluşmaktadır. Tekinsiz ve korku yaratan yabancılara karşı biz duygusunun hâkim olduğu güvenlikli siteler inşa edilmektedir. Kapitalizm kentsel yaşamın içerisine korku pompalayarak güvenliği bir ihtiyaç haline getirmektedir ve böylelikle güvenlikli siteler bir tüketim nesnesine dönüşmektedir. Güvenlikli konutlar ve mekânsal ayrışma makalenin temel sorunsalını oluşturmaktadır. Bu makalede kentlerin kutuplaştıran ve ayrıştıran bir yüzü olarak güvenlikli siteler ele alınmaktadır. Güvenlikli sitelere ilişkin tarihsel bir analiz ortaya konulmaktadır. Güvenlikli siteler kapitalizm, mekânsal ayrışma ve orta sınıf bağlamında irdelenmektedir. Bir olgu olarak kent başlığı adı altında kent olgusu incelenmektedir. Kent olgusunun sosyolojik bir değerlendirilmesi ortaya konulmaktadır. Ardından kentsel mekânda güvenlikli sitelerin ortaya çıkışı tarihsel bir şekilde ele alınmaktadır. Tarihsel olarak güvenlikli sitelerin ortaya çıkışı ile orta sınıf arasındaki ilişki açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır. Kentin kutuplaştıran ve ayrıştıran bir yüzü olarak güvenlikli siteler ile mekânsal ayrışmanın taşıyıcısı olan orta sınıf arasındaki ilişki tarihsel bir şekilde sunulmaktadır. Bu makalede detaylı olarak güvenlikli siteler ve orta sınıf ilişkisi mekânsal ayrışma ve kapitalizm bağlamında değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Güvenlikli site, kapitalizm, mekânsal ayrışma, sembolik sınırlar, orta sınıf.

Abstract

In today's cities, the rate of the gated communities is increasing day by day. The main reason for the increase of the number of gated communities is neo-liberal economic policies and the idealized way of life for the middle class. As an idealized lifestyle for the middle class, gated communities reveal the physical and symbolic aspects of spatial segregation. The symbolic walls built by capitalism make itself visible on the fence of the gated communities. While one side of the city is in poverty, the other side points to an idealized life, and thus the foundations of spatial segregation are laid. Spatial segregation also creates a state of fear between classes. For individuals belonging to the same class, there is a sense of being good and reliable from us. Gated communities are built with a sense of us against uncanny and fearful strangers. By pumping fear into urban life, capitalism turns security into a need, and thus gated communities turn into an object of consumption. Secure residences and spatial segregation constitute the main problematic of the article. In this article, gated communities are discussed as a polarizing and separating faces of the cities. A historical analysis of gated communities is presented. Gated communities are examined in the context of capitalism, spatial segregation and middle class. Urban phenomenon is examined under the title of city as a phenomenon. A sociological evaluation of the urban phenomenon is presented. Then, the emergence of gated communities in urban space is discussed in a historical way. Historically, the relationship between the emergence of gated communities and the middle class has been tried to be revealed. The relationship between gated communities as a polarizing and separating facet of the city and the middle class, which is the carrier of spatial segregation, is presented in a historical way. In this article, the relationship between gated communities and the middle class is evaluated in the context of spatial segregation and capitalism.

Keywords: Gated communities, capitalism, spatial separation, symbolic boundaries, middle class.

Giriş

İnsan doğası gereği ihtiyaçları olan bir varlıktır. Bir insanın hayat kalması için fizyolojik ihtiyaçlarının karşılanması elzemdir. Bunun yanı sıra insan korunmaya ve güvenliğe de ihtiyaç duymaktadır. Korunma ve güvenlik ihtiyacı bireyin yaşamında ikincil bir önem arz etmektedir. Bireyin korunma ve güvende hissetme ihtiyacı kentsel mekânın dizaynında da etkisini göstermektedir. İlk kentlerin yüksek kale duvarları ile çevrili olması bu durumun somut bir göstergesidir. Yüksek kale duvarları fiziki olarak güvenliği sağladığı gibi sembolik olarak da gücü ve gösterişi simgelemektedir. İlk kentlerin etrafını çevreleyen yüksek kale duvarları günümüzde yerini sitelerin etrafını çevreleyen duvarlara bırakmıştır. Bu duvarlar yalnızca korunma ve güvende hissetme ihtiyacının bir ürünü değildir aynı zamanda sınıfsal olarak ayrışmanın da bir sembolüdür.

Sanayi devrimi ve yükselen kapitalizm emeğin kentte örgütlenmesine olanak sağlamıştır. Bu bağlamda yeni bir sınıf olan burjuvazi ve işçi sınıfı kentte ortak bir yaşamı paylaşmışlardır. Kent, içerisinde fırsatları ve tehlikeleri barındıran bir mekândır. Bu nedenle burjuvazi güvenlikli bir yaşamın olanaklılığını sağlamak adına yeni yaşam alanları kurgulamıştır. Burjuvazinin yeni yaşam kurgusu kentin çeperlerinde banliyöleri meydana getirmiştir. Burjuvazinin meydan getirmiş olduğu

banliyöler 1980 sonrası dönemde güvenli sitelere dönüşmüştür. Güvenli sitelerin ortaya çıkışı ile neo-liberal politikalar arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Güvenli siteler ilk olarak 1980'li yıllarda ABD'de ortaya çıkmıştır ve ardından hızla tüm dünyaya yayılmıştır. Güvenli sitelerin inşa edilmesindeki en temel amaç orta ve yüksek gelirli özel sterilize bir yaşamın güvenli anahtarını sunmaktır. Güvenli siteler küreselleşme ile birlikte dünyada hızla yayılmaya devam etmektedir. Güvenli siteleri ortaya çıkış gerekçesi fiziki olarak korunma ihtiyacı gibi görünse de sembolik olarak ayrışma isteğinin bir görünüşünü ifade etmektedir (Aliağaoğlu, 2015: 158). Günümüzde sayıları gün geçtikçe artan güvenli siteler mekânsal ayrışmanın somut temsilidir. Güvenli sitelerin hedef kitlesini oluşturan orta sınıf bu ayrışmanın baş aktörü niteliğindedir. Kapitalizmin idealize ettiği yaşam orta sınıfın yaşamıdır. Güvenli siteler ile kurgulanan yaşam orta sınıfın tüketim kültürüne hitap etmektedir. Güvenli siteler bu bağlamda idealize edilen bir yaşamın kartviziti niteliğindedir. Bu nedenle günümüz kentleri mekânsal ayrışmadan beslenmektedir. Güvenli siteler korunaklı duvarları, tel örgüleri ve alt sınıftan sterilize edilmiş konutları ile sınıflar arası sembolik bir sınır çizmektedir.

Bu bağlamdan hareketle makale, iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda bir olgu olarak kent ele alınmaktadır. Tarihsel süreçte kent olgusunun değişim ve dönüşümü irdelenmektedir. Kent olgusunun tarihsel süreçteki değişim ve dönüşümünden hareketle bir kent tanımlaması yapılmaktadır. Ardından güvenli sitelerin tarih sahnesinde ortaya çıkışı incelenmektedir ve mekânsal ayrışma bağlamında güvenli siteler, kapitalizm ve sınıf ilişkisi sunulmaktadır. Son bölümde mekânsal ayrışmanın sürekliliğinin sağlayıcı olan orta sınıf, kent ve kapitalizm bağlamında irdelenmektedir. Güvenli sitelerin orta sınıfın sosyal yaşantısı ile özdeşleşen yönü analiz edilmeye muktedirdir. Bu makalenin amacı kent içerisinde büyük bir yer kaplayan güvenli sitelerin sosyolojik yönünü analiz etmektir. Bu makale ile güvenli sitelerin yarattığı sosyo-mekansal ayrışmanın gün yüzüne çıkarılması hedeflenmektedir. Gün geçtikçe sayısı yükselen güvenli sitelerin kentsel mekân içerisinde kaplandığı yer incelenmeye değer bir sorunsala işaret etmektedir. Gün geçtikçe güvenli sitelerin sayısının artması kapitalizm, sınıf ve mekân ilişkisine dair görüşler sunmaktadır ve bu görüşler incelenmeye değerdir.

1. Kent, Güvenlikli Siteler ve Mekânsal Ayrışma

Kent, tanımlaması zor ve kompleks bir olgudur. Lakin tarihsel bir perspektifle bakıldığında tarihin her sahnesinde kent olgusu insan yaşamın bir parçası olagelmıştır. İlk kentler, insanların güvenliklerini sağlamak amacıyla inşa ettikleri mekânlardır. İlk kentlerin öne çıkan özelliği yüksek kale duvarlarına sahip olmalarıdır. Kentler sanayi devrimiyle birlikte tarih sahnesinde büyük bir kırılma yaşamıştır. Kentler yüksek duvarların arasına sıkışmış güvenlikli yerler olmaktan ziyade ekonominin merkezi haline dönüşmüştür. Net bir ifadeyle belirtmek gerekirse sanayi devrimiyle birlikte, yükselen kapitalizm ve modernleşme süreci bermuda şeytan üçgenini oluşturmuştur. Bu şeytan üçgeninin yükseleni sanayi kentleri olmuştur. Tarihsel süreçte kent bir olgu olarak varlığını korumaktadır ancak kenti kent yapan şeyler değişim ve dönüşüme uğramaktadır. Bu noktada kente ilişkin bir tanımlama yapmak elzemdir.

Sosyal bilimciler kenti “kentsel alanda yaşayan bireylerin birbirleri ile karşılıklı olarak etkileşimleri sonucunda ortaya çıkan ve canlılığını sürdüren bir sosyal ilişkiler ağı olarak tanımlamaktadır. (Karaküçük ve Gürbüz'den akt. Altuntaş 2012: 137). Giddens ise kentlere ilişkin iki farklı tanımlama öne sürmektedir. İlk olarak kentleri fırsatların en yüksek düzeyde olduğu mekânlar olarak tanımlamaktadır. Ardından kentleri güvensizliğin, suçun, şiddetin, yoksulluğun kol gezdiği mekânlar olarak vurgulamaktadır (Giddens'dan akt. Yılmaz, 2012: 267). Bu iki farklı tanımlama birbirine taban tabana zıttır demek yanlış olmayacaktır. Fırsatların en yüksek düzeyde olduğu yerler olarak kentleri belirtirken diğer taraftan da kentlerin yoksulluk, güvensizlik, suç ve şiddet barındırdığını ileri sürmektedir. Bu noktada Giddens, kentlerin nasıl bir eşitsizlik yarattığı vurgulamaktadır. Kentler kapitalizmin çarklarının süratle döndüğü yerlerdir. Kapitalizm kentlerde hiç şüphesiz eşitsizlik yaratmaktadır. Kentte yaşayan yoksul bir birey için fırsatlara ulaşmak zordur. Net bir şekilde belirtmek gerekirse kentler mekânsal ayrışmanın üst düzeyde yaşandığı yerlerdir. Bu noktaya detaylı olarak ilerleyen başlıklarda değinilecektir.

Klasik sosyologlar arasında yer alan G. Simmel kente farklı bir perspektiften yaklaşmaktadır. Simmel, kenti bir sosyoloji nesnesi olarak ele almaktadır. Simmel'e göre kent sosyal ilişkilerin genişlediği büyük bir mekânı ifade etmektedir. Simmel bu noktada kentin bireyler üzerinde yarattığı etkiye odaklanmaktadır. Ona göre birey, kentte değişen ve dönüşen kompleks bir akışın içerisinde yer almaktadır. Bireyin kendisini korumak için kişilik yapısı geliştirdiğini öne sürmektedir. Simmel kentli bireylerin duygularıyla hareket eden bireyler olmaktan ziyade akıllarıyla hareket eden

bireyler olduklarını vurgulamaktadır (Simmel'den akt. Koyuncu, 2011: 35). Simmel'e göre kent yalnızca akılcı düşünmenin hâkim olduğu bir mekân değildir. Aynı zamanda paranın da egemen olduğu bir mekândır. Kentli birey için önemli olan şeylerin fiyatıdır (Simmel'den akt. Koyuncu, 2011: 35). Akılcı hamleler ile rekabet eden kentli birey için para büyük bir önem arz etmektedir. Kentli birey için paraya ulaşmak kentin fırsatlarına ulaşmak anlamına gelmektedir.

Kent başlı başına bir iktidar alanıdır. Kent birbirinden farklı insanları bir araya getirerek onların üzerinde tahakküm yaratmaktadır. Tahakküm kent yaşamının karmaşıklığında ve sorunlarında gizlidir. Bireyler oraya buraya koşuşturan rasyonel robotlardır. Kentli bireyin üzerinde kentin tahakkümü vardır. Kent sunduğu fırsatlar ile rekabet yaratarak bireylerden duygularını satın almaktadır. Kent eşsiz bir dünyanın vaadidir ancak bu eşsiz dünyanın kimin için olduğu önemli bir noktadır. Bu noktada kent sınırlarını çizmekte ve mekânsal ayrışma yaratmaktadır. Kentin sınırlarında kapitalizm gizlidir. Kentin çizdiği sınırlar sınıfsal sınırlardır. Bu sınırlar günümüz kentlerinin baş tacı olan güvenli sitelerde kendisini göstermektedir.

Bu noktada modern yaşamı kentsel mekân üzerinden analiz eden Bauman'a yer vermek faydalı olacaktır. Bauman modern yaşamın kentlerde can bulduğunu öne sürmektedir. Bauman aynı zamanda kenti müphem bir mekân olarak tanımlamaktadır. Bauman, kentin müphem bir mekân olmasının nedenini özgürleşme ve tehlike imkânını bir arada sunmasından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Kentte özgürleşme ve tehlikenin bir arada bulunması çelişik bir durumu ifade etmektedir. Buradan hareketle kentler çelişkiyi içerisinde barındıran kompleks örgütlenmelerdir demek doğru bir tanımlama olacaktır. Bauman günümüz kentlilerinin sınırları kalınlaştırmak için mekânsal bir savaş içerisinde olduklarını vurgulamaktadır. Günümüz kentlilerinin gönüllü bir kapanma alanı yarattıklarını belirtmektedir. "Günümüzün seçkinleri de yalıtılmayı seçmiştir ve bu uğurda bol para öder. Gettolaşan seçkinler, kentin geri kalanını kent sorunlarıyla baş başa bırakmış, onları kaderine terk etmiştir." (Bauman, 2001: 29-30). Bu gönüllü kapanma alanları hiç şüphesiz güvenli sitelerdir. Güvenli sitelerde yaşayan kentli bireyler için kent eşsiz fırsatlar sunmaktadır. Lakin güvenli sitelerin demirlerinin ardında kalan yoksul kentli birey için tehlike çanları sürekli olarak çalmaktadır. İnsanlık tarihi boyunca, "biz ve tekinsiz ötekiler" duygusu değişmez bir özellik olarak varlığını korumaktadır. Bizden olan en güvenilir olurken öteki tekinsizlik hissiyatı yaratmaktadır. Hiç şüphesiz ilk kentlerin yüksek kale duvarlarıyla çevrili bir şekilde inşa edilmesinin nedeni de güvensizlik duygusudur. Yaşam alanlarının duvarlarla

çevrilmesi yeni bir olgu değildir. “*Bu tür yerleşimlerin geçmişi duvarlarla çevrili sur şehirlerine, feodal kaleler ve ortaçağın surlarla çevrili kentlerine dayanmaktadır. Geçmişte duvar ve çitler çeşitli uygarlıklar tarafından din, sosyal statü, kültür, coğrafya ve etnik köken gibi nedenlerle mekânsal ayrışma sağlamak amacıyla kullanılmıştır*” (Marcuse’den akt. Berköz, 2012; 173).

Örneğin Ortaçağın Avrupa’sında yüksek kale duvarlarının kullanılması gücü sembolize ettiği gibi ötekilere karşı olan tekinsizlik hissiyatını da yansıtmaktadır. Ortaçağda kralın gücünü sembolize eden yüksek kale duvarlarının yıkılması yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu dönemin sembolik gücü ise sanayidir. Sanayinin hızlı dönen çarkları kentti bir çekim merkezi haline dönüştürmüştür. Bunun sonucunda kentlerin maruz kaldığı yoğun göç dalgası ve hızlı kentleşme kentleri güvensiz bir mekân haline getirmiştir. Sanayi devrimiyle tarihin yükselen gücü burjuvazi olmuştur. Kentlerin bu güvensiz havasında burjuvazi kendini korumak adına yeni bir yaşam alanı oluşturmayı hedeflemiştir. Kentin bu güvensiz havası içerisinde burjuvazi hem fiziksel hem de sembolik sınırını dışarıya kapalı duvarlar, çitler ve tel örgüler ile gözle görülür bir hale getirmiştir. Burjuvazinin yeni yaşam alanı villalar ve köşkler oluvermiştir. Burjuvazi böylelikle bir ortaçağ kralı gibi olmasa da dışarıya kapalı duvarları ile alt sınıftan kendisini ayırarak sembolik gücünü göstermiştir. Burjuvazinin alt sınıfa karşı duyduğu güvensizlik duygusu yeni bir mekânsal ayrışmanın temelini atmıştır. Bu sürecin sonucunda kent politikaları ve düzenlemeleri gözden geçirilerek yeni bir döneme adım atılmıştır. (Kuppinger, 2012: 13-14). İkinci Dünya Savaşı kentsel mekânın dönüşümü üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. İkinci Dünya Savaşı sonrası ABD’de kentler ulaşım, alt yapı ve konut projeleriyle adeta yeniden dizayn edilmiştir. Kentlerin parlayan yıldızı banliyöler olmuştur. Banliyöler orta sınıfın yaşam tarzına uygun bir şekilde dizayn edilmiştir. Banliyöler şehrin dışında kalan korunaklı konutlardır. Orta sınıf sahip olduğu yaşam standartları ile hem kentin imkânlarına yakındır hem de kentin risklerinden uzaktır. Banliyöler idealize bir yaşamın simgesi niteliğindedir (Chaney’den akt. Akalın, 2016: 934- 935).

İkinci dünya savaşının ardından ABD ve Avrupa metropollerinde güvenlik meselesi önemli bir hal almıştır. Amerika Birleşik Devletleri’nde 1950’lerden başlayıp hızla yayılan banliyöleşme dalgasının ardından 1960’lı yıllarda etnik, ırksal ve siyasi çatışmaların kent merkezlerinde görünür bir hal alması güvenlik yahut güvensizlik meselesini elzem bir hale getirmiştir. Yaşanılan bu süreç savunulabilir mekânların temellerini atmıştır (Newman’danakt. Akalın, 2016: 934). Sanayi devriminin meydana

gelmesiyle birlikte dünyaya farklı bir ivme kazanmıştır. Dünya artık gelenekselliğin içerisine hapsolmuş bir dünya olmaktan ziyade modern bir hal almıştır. Yeni dünyanın merkezi olan kentler sosyo-mekânsal ayrışmanın en temel göstergesi olmuştur. Sosyo-mekansal ayrışma özellikle gelir adaletsizliği, rant, sınıf yapıları, beşeri ve kültürel sermaye, etnisite, korku ve güvenlik söylemleri gibi belirleyici özellikleri içerisinde barındırmaktadır. *“Kapitalist kentteki mekânsal farklılaşma, piyasa donanımına ulaşabilmek için gerekli kıt kaynaklara erişim olanaklarında farklılaşma anlamına gelmektedir”* (Harvey, 2002: 170). Kapitalizmin ilk evrelerinde kentler, toplumsal eşitsizlik temelli gelişmiştir. Kentler eşitsizliğin yaşandığı mekânlar olsa dahi farklı sınıflara mensup insanlar ortak bir alanı paylaşmışlardır. Kapitalizmin ilk evrelerinden günümüz neoliberal dünyasına gelindiğinde görülmektedir ki üst ve orta sınıf için alt sınıfa mensup insanlar tekinsiz ötekiler hissiyatı yaratmaktadır. Kapitalizmin değişimi ve dönüşümü sonucunda kentsel mekânın kimler tarafından nasıl bir şekilde kullanılacağı da belirli bir hal almıştır. *“Kentlerdeki ayrışma, toplumsal eşitsizliklerle eş zamanlı olarak gerçekleşmektedir. Sınıfsal kimliğin mekânsal ifadesi olarak tanımlanabilen bu ayrışma, toplumsal eşitsizliği beslemektedir”* (Marmasan, 2014: 223).

Günümüz kapitalizmi kentsel mekânı adeta bir hayalet çember ile kuşatmıştır. Kapitalizm yarattığı bu çember mekânsal ayrışmanın ekonomik, politik ve sosyal unsurlarını içerisinde barındırmaktadır. Kapitalizmin yarattığı gelir eşitsizliği yaşamın tüm alanında kendisini göstermektedir. Kapitalizm can damarı kentlerdir. Hiç şüphesiz kentler üretim ve tüketimin hızla gerçekleştiği mekânlardır. Kapitalizmin her şeyi metalaştıran işleyişi en çok da kentlerde kendisini göstermektedir. Kapitalizm bir mekân olarak kentte korku üretmektedir ardından bu korkuyu engelleyecek metalar yaratmaktadır. Günümüz kentlerinde korkunun revize edici karakteri güvenli sitelerdir. Günümüz kentleri hizmet sektörü bağlamında öne çıkmaktadır. Kentlerde üretilen bir nesne/maldan ziyade bilgi, ekonomi, marka, kültür, iletişim, birikim, hizmet vb.dir. Net bir şekilde görülmektedir ki günümüz kentleri tüketim kültürü üzerine örgütlenmiştir ve bu bağlamda üretim gerçekleştirmektedir. Günümüz kentlerinde tüketimin biricik öznesi orta sınıftır. Orta sınıf sahip olduğu ekonomik güç bağlamında tüketimin öznesi haline gelmektedir. Bu noktada tüketim, kentin eşsiz fırsatlarına ulaşma anlamı taşımaktadır. Tüketimin başrolü orta sınıfsken, tüketimin figüranı alt sınıftır. Orta sınıf ile alt sınıf arasındaki makas açıldıkça mekânsal ayrışma belirginleşmektedir. Orta sınıf mekânın tüketici öznesiyken alt sınıf tüketilen bir nesneye dönüşmüştür.

Gelir eşitsizliği mekânsal ayrışmanın temelini oluşturmaktadır. Bu durum hiç şüphesiz kapalı ve alt sınıftan sterilize edilmiş bir yaşam doğurmaktadır. Günümüz kent yaşamında tekinsiz ötekilerin dışarıda bırakıldığı yerler güvenlikli sitelerdir. Bu nokta görülmektedir ki kapitalizmin kalbi konutlarda atmaktadır aynı zamanda bu konutlar toplumsal yaşamın sınırlarını çizebilen konutlardır. Kentlerde yaşanan mekânsal ayrışma; alt ve üst sınıf arasında sembolik sınırların belirginleşmesine ve sınıflar arasında derin kutuplaşmaların oluşmasına neden olmaktadır (İçli'den akt. Akalın, 2016: 927). Güvenlikli siteler aynı zamanda kapalı siteler olarak da adlandırılmaktadır. Kapalı kavramının kullanılıyor olması önemli bir noktaya işaret etmektedir. Site kapılarının kimler için kapalı olduğuna dair bir atıf söz konusudur.

“Kapalı site kavramıyla özel bir girişimci tarafından inşa edilen, tekil veya kolektif yapılardan oluşan, bulunduğu doğal veya kentsel dokudan kendini ayırıştırma amacıyla yapılmış korunaklı duvarlarla çevrili, kullanıcılara sunulacak çeşitli hizmet ve ekipmanla donatılmış, kendine ait bir işletme yönetimi olan konut grupları kastedilmektedir” (Öncel ve Özyayın'dan akt. Aliağaoğlu, 2015:160).

Güvenlikli sitelerin kapıları fiziki olarak dış tehlikelere karşı kapalıdır. Bunun yanı sıra sembolik olarak da farklı sınıfa mensup insanlar için kapalıdır. Güvenlikli sitelerin bir yüzü fiziki korumayı sağlarken diğer yüzü sembolik korumayı sağlamaktadır. Sitede yaşayan orta sınıf aileye mensup bir çocuk işçinin çocuğundan korunmaktadır. Bu bağlamda kapalı siteler alt sınıftan yalıtılmış sitelerdir. Kentlerin gözdesi olan güvenlikli siteler “bizden olan iyidir” kurgusu ile tasarlanmaktadır. Kentte yaşanan sosyo-mekânsal ayrışmanın temelleri neoliberal ekonomi politikalarıyla atılmaktadır. Sınıflar arasındaki makas açıldıkça toplumsal yaşam kutuplu bir hal almaktadır. Kentsel mekânda hâkim olan neoliberal politikalar kentleri eşitsiz ve kutuplaştırıcı bir mekân olarak tasvir etmektedir. Neoliberal politikalar gün geçtikçe zengini daha zengin yoksulu ise daha yoksul bir hale getirmektedir. Uygulan politikalar çerçevesinde kentte yaşam kapalı kapılar ve yüksek duvarlar ardında güvenli hale getirilmiştir. Neoliberal politikaların ortaya koymuş olduğu kentsel yaşam, mekânsal ayrışmanın ve kutuplaşmanın üst düzey olduğu bir yaşamdır. Neoliberal politikalar, sosyo-mekânsal ayrışmanın ve kutuplaşmanın meydana getirebileceği fiziki çatışmalara karşı korunaklı bir yaşamı öngörmektedir. Güvenlikli sitelerin sunmuş olduğu eşsiz yaşam ve yüksek duvarlar hem fiziki çatışmalara hem de sınıfsal çatışmalara karşı gözdağı vermektedir.

Kentlerde meydana gelen sosyo-mekânsal ayrışma, gelir dağılımı adaletsizlikleri ve toplumsal eşitsizliklerle senkronize bir şekilde gerçekleşmektedir. Sınıfsal kimliğin mekâna yansıyan bir tezahürü olarak tanımlanabilen bu ayrışma şekli, bir taraftan

da eşitsizlikleri daha da görünür kılmaktadır. Ekonomik anlamda gücü elinde bulunduranlar kentsel mekânın fırsatlarını etkin bir şekilde kullanırlarken; ekonomik anlamda gücü elinde bulunduramayanlar ise kentsel mekânın metasına dönüşmektedir (Harvey, 2003: 81). Net bir şekilde görülmektedir ki kentsel mekân sınıfsal bir kimlik yaratmaktadır. Kentsel mekân yarattığı sınıfsal kimlik ile sınırları çizmektedir. Kent bir mekân olarak hem fiziki hem de sembolik sınırlar yaratmaktadır. Güvenlikli siteler; çizdiği sınırlar, ördüğü duvarlar, çektiği tel örgüler ve oluşturduğu kontrollü geçişler gibi fiziki sınırlar ile ön plana çıkmaktadır (Evren'den akt. Akalın, 2016: 929). Güvenlikli sitelerin görünmeyen sembolik ihtişamlı duvarları vardır. Bu duvarlar tekinsiz ötekileri dışarıda bırakırken biz olarak bir arada yaşayan site sakinlerine güvenilir bir yaşam sunmaktadır. Güvenlikli siteler güvende olma hissiyatı yaratmaktadır ancak bu güvende olma hissiyatı tel örgülerden kaynaklı bir güvende olma hissiyatı değildir, aynı sınıfsal konumu paylaşan site sakinlerinin biz olma duygusunda kaynaklı bir güvende olma duygusudur. Bu bağlamda kapitalizm kentsel mekânı kutuplaştırmaktadır ve gün geçtikçe güvenlikli sitelerin sayısı artmaktadır. Güvenlikli sitelerin belkemiği olan orta sınıf kendi yerleşim alanlarını korumaktadır. Böylelikle güvenlikli yerleşim alanlarının yeniden üretimi sağlanarak sosyo-mekânsal ayrışma sürekli bir hal almaktadır.

2. Güvenlikli Sitelerin Belkemiği: Orta Sınıf

Güvenlikli sitelerin belkemiği hiç şüphesiz orta sınıftır. Bu noktada orta sınıfın kimleri işaret ettiği önemli bir noktadır. Bu bağlamda etraflıca bir orta sınıf tartışması yapmaktan ziyade konunun bütünlüğünü bozmamak adına orta sınıfa ilişkin bir tanımlama yapmak yararlı olacaktır. Orta sınıf toplumsal sınıflar içerisinde yer alan ara bir sınıftır. Orta sınıf bir toplumsal bir sınıf olarak sunulsa da sınıfsız olarak tahayyül edilmektedir. Orta sınıf günümüz modern yaşamının idealize edilen sınıfıdır ve modern yaşama göre sınırları belirlenen bir sınıftır. Orta sınıfı önemli kılan nokta modern yaşamın tüketici öznesi olmasıdır. Orta sınıf hizmet sektörünü kaplamaktadır ve hizmet sektöründen elde ettiği gelir modern yaşamın temel göstergelerine sahip olmaya olanak sağlamaktadır. Orta sınıf bir birey çekirdek ailesi ile güvenlik sitede yaşayan her an tüketimini gerçekleştiren ve zamanını modern yaşama odaklı olarak kullanan bir sınıftır. Net bir ifadeyle orta sınıfın ayırt edici özelliği kendisine ait idealize bir yaşam biçimine sahip olmasıdır. Orta sınıf her daim üst sınıfa ulaşma hayali ile yaşamını sürdürmektedir. Aynı zamanda orta sınıf nerden geleceği belli olmayan bir tehlike korkusuyla yaşamını sürdürmektedir. Gündelik hayatın akışını ve düzenini bozabilme ihtimali olan şey orta sınıfa güvensizlik hissi

vermektedir. Orta sınıfın kimliğini de bu güvensizlik hissi oluşturmaktadır. Bu kimlik kapitalizmin orta sınıf için uygun gördüğü kimliktir. Orta sınıf yaşadığı güvensizlik hissi ile güvenlikli bir konut tüketme yahut arzulama ihtiyacı duymaktadır (Yücebaş, 2013: 21-22).Günümüz kentsel yaşamı sosyo-mekânsal ayrışma üzerine kuruludur. Bu bağlamda kentlerin vazgeçilmezi olan güvenlikli siteler sosyo-mekânsal ayrışmanın göz bebeğidir. Güvenlikli sitelerin hedef kitlesi orta sınıftır. Bunun nedeni ise orta sınıfın tüketim alışkanlıklarıdır. Günümüz kentsel yaşamı aynılıklardan beslenmektedir. İster bir mahalle ister bir güvenlikli site olsun biz ve öteki kavramını yaratmaktadır.

“Bourdieu (2010) ‚Distinction‘ adlı kitabında, farklı sınıflara mensup bireylerin kendi benimsediklerinden ayrı bir yaşam tarzını sürdürmekte olanlara, bir başka deyişle ötekilere, karşı besledikleri hoşnutsuzluktan bahseder ve bunun ‚sınıflar arasındaki en güçlü bariyer‘ olduğunu iddia eder. Yazara göre bu hoşnutsuzluk tüm sınıfsal kategorilere eşit olarak pay edilmemiştir. Zira sınıf endogamisinin en ateşli savunucuları hükmeden sınıflardan çıkmaktadır. Bourdieu bu durumu şu sözlerle ifade eder. Kendilerini meşru kültürün sahibi olarak görenler için en tahammül edilemez olan, zevklerin kutsal olana ihanet edercesine birbirine karışmasıdır. Bu sınıfsal ayrışma talebi elbette ki şehrin mekânsal düzenlenmesine de yansımakta, farklı yaşam tarzlarını benimsemiş kesimler şehrin farklı bölgelerinde, birbirlerine asgari düzeyde dokunmaya gayret ederek hayatlarını idame ettirmektedirler” (Bourdieu’dan akt. Doğan, 2012; 155).

Günümüz kentsel yaşamı mekânsal ayrışma üzerine kuruludur. Mekânsal ayrışmanın görünmeyen yüzü ise sınıflar arası ayırımıdır. Mekânsal ayrışma sınıflar arasındaki biz ve tekinsiz ötekiler duygusundan beslenmektedir. Tarih sahnesinin her bir veçhesinde sınıflar arası ayırım söz konusu olmuştur. Bu ayırım somut olarak fiziki bir mekân olan kentte kendisini görünür kılmıştır. Günümüze gelindiğinde sınıflar arası ayrışma görünmez bariyerler ile varlığını sürdürmektedir. Güvenlikli sitelere dışarıdan bakıldığında korunaklı bir yuvanın anahtarı sunarken ardında okunmayı bekleyen bir gerçekliği de içerisinde barındırmaktadır. Bu gerçeklik sınıf temelli mekânsal ayrışmadır. Güvenlikli sitelerin kapısı bizden olmayana kapalıdır mesajını sunan yüksek duvarlara sahiptir. Kentin her bir metrekaresi sınıflar arası ilişkiler ağına bağlı olarak şekillenmektedir. Bourdieu’un da belirttiği üzere ötekilere karşı olan güvensizlik duygusu sınıflar arasındaki en temel bariyerdir. Güvenlikli sitelerin daimi sakinleri orta sınıftır. Orta sınıfın kendi yaşamını korumaya ilişkin ürettiği bariyer yaşadığı güvenlikli sitenin duvarı, site içerisinde tükettiği bir kahvenin tadıdır. Alt sınıfa mensup birinin bu yaşama dâhil olması korku yaratmaktadır. Kapitalizm yarattığı mekânsal ayrışmayı sınıfları daha da kutuplaştırarak perçinlemektedir. Öteki olana karşı beslenen güvensizlik hissi ayrışmayı sürekli bir hale dönüştürmektedir. Lakin güvenlikli sitelere bakıldığında ortaklık üzerine kurulu

bir “biz yaşıma” yoktur. Aksine ilişkilerin belirli sınırlar içinde olduğu ve yalnızlaşmanın fazla olduğu kısır bir yaşam söz konusudur. Bu noktada ifade edilen biz kavramı sınıfsal ortaklık üzerine kuruludur. Güvenlikli sitelerin reklamlarına sosyolojik bir perspektif ile bakıldığında görülecektir ki idealize edilen yaşam orta sınıfın yaşamıdır. Güvenlikli siteler ile insanlara idealize edilen orta sınıfın yaşamı sunulmaktadır. Güvenlikli sitenin içerisindeki yaşam prestijli, tehlikelere karşı güven verici, sosyallikler ile donatılmış ve konforlu bir yaşam tasviriyle sunulmaktadır. Kapitalizm için ideal olan yaşam budur. Bu yaşamı elde etmek kentsel mekânın fırsatlarına ulaşmak anlamına gelmektedir. Bu fırsatlara ulaşmanın yolu ise idealize edilen orta sınıfa mensup olmaktır. Bu noktada orta sınıfa mensup olmak site içerisindeki bir kafede veya alışveriş merkezinde tüketim yapabilecek gelir düzeyine sahip olmaya işaret etmektedir. Böylelikle kapitalizm kentsel mekânda bir sonraki adımı sürekli olarak kurgulamaktadır. Kapitalizm güvenlikli sitenin içerisine yerleşecek bireyi seçerken o site içerisinde tüketim yapabileceği alanları da tasarlamaktadır ve böylelikle kapitalizm devamlılığını sağlamaktadır.

Orta sınıf müphem bir sınıftır. Kentsel mekân içerisinde sayısı gittikçe arttan güvenlikli siteler orta sınıfın müphemliğiyle hemhal olmaktadır. Orta sınıfın müphem durumu güvenlikli sitelerde nasıl bir yaşamın sunulacağını belirlemektedir. Orta sınıfın bir ayağı üst sınıfa çıkabilme hayalleri ile donatılıyken diğer ayağı kendi sınıfsal konumunu korumak için çalışmaktadır. Bu müphem hal güvenlikli sitelerin atmosferi üzerinde belirleyici olmaktadır. “Orta sınıfın tüketim alışkanlıklarının hegemonik karakteri olan ideal ev mitinin günümüzdeki kitleselleşmesiyle, bu mite içkin hegemonik karakterin bugün ki ideal konut tipinin karakterini belirlediği görülmektedir”(Aydın, 2012: 1069). Kentte tüketimin öznesi olan orta sınıf yaşadığı konuttan içtiği suya kadar kapitalizm tarafından dizayn edilmektedir. Orta sınıfın müphem karakteri bireyleri dizayn edilmeye açık hale getirmektedir. Bu dizayn edilme halinin taçlandırıldığı mekânlar ise güvenlikli siteler olmaktadır.

Sonuç

Günümüz kentsel mekânında büyük bir yer kaplayan güvenlikli siteler ekonomik ve sınıfsal ayrışmanı cisimleştiği yerlerdir. Güvenlikli sitelerin ortaya çıkışından günümüze kadar olan süreç tarihsel bir perspektif ile irdelendiğinde görülmektedir ki kentler kutuplaşmanın kurgulandığı mekânlardır. İlk kentlerin yüksek kale duvarları, günümüz kentlerinde güvenlikli sitelere dönüşmüştür. Bu dönüşümün tek değişeni duvarlar olmuştur. Görülmektedir ki binlerce yıl ötede kalan kentlerin parmak izleri güvenlikli sitelerin üzerinde varlığını korumaktadır. Kapitalizmin

çevrimleri değiştiğinde sosyo-mekânsal ayrışmanın kurgusu da değişmektedir. Bu bağlamda günümüz güvenlikli siteleri kapitalizmin çevrimleri doğrultusunda kurgulanmaktadır.

Günümüz kentlerinin ideal konut tipi güvenlikli sitelerdir. Güvenlikli sitelerin bel kemiği ise orta sınıftır. Orta sınıf sahip olduğu gelir düzeyi, yaşam standartları, itibarı ve tükettiği şeyler bağlamında güvenlikli sitelerin hedef kitlesini oluşturmaktadır. Kapitalizmin idealize ettiği sınıf ile konutun buluşması güvenlikli sitelerde gerçekleşmektedir. Güvenlikli siteler sterilize ve alt sınıftan yalıtılmış bir yaşam sunmaktadır. Güvenlikli siteler kentin tehlikelerine karşı fiziki bir koruma sağladığı gibi sembolik bir korumada sağlamaktadır. Bu sembolik koruma mekânsal ayrışmanın korunmasına ilişkindir. Güvenlikli siteler aynı sınıfa mensup bireylerin yaşam alanıdır. Site duvarlarının ardından alt sınıf bir yaşam söz konusudur. Alt sınıfa karşı örülen duvarlar ile orta sınıfın idealize edilen yaşamı yüceltilmektedir. Kapitalizm güvenlikli siteler aracılığıyla bir şirketin yöneticisinin çocuğu ile işçinin çocuğunun oynayamayacağı yaşam alanları üretmektedir. Kapitalizm kentte dengi dengine bir yaşam sunmaktadır. Kapitalizmin kalbi kentsel mekânda atmaktadır. Kapitalizmin vazgeçilmezi hiç şüphesiz konutlardır. Kapitalizm önce sahte bir güvenlik ihtiyacı üretmektedir ardından da tüketilecek güvenlikli bir yaşam sunmaktadır. Bu yaşamın vazgeçilmezi sosyo-mekânsal ayrışmadır. Kapitalizm ayrıştırabilirdiği kadar var olmaktadır.

Günümüz kentleri güvenlikli siteler ile sosyo-mekânsal ayrışmanın merkezi haline gelmektedir. Kapitalizm hayaleti kentsel mekânda konutların içerisine kadar sirayet etmektedir. Tarihsel bir analizle görülmektedir ki tarihin her evresinde fiziki ve sembolik sınırlar söz konusudur. Günümüze gelindiğinde bu sınırlar daha acımasız ve daha ayrıştırıcı olmaktadır. Günümüz kentlerinde mekân tüketilen bir meta hali dönüşmüştür. Günümüz kentlerinde kentli birey tükettiği mekân bağlamında itibar kazanmaktadır. İtibarın ölçütü hiç şüphesiz sahip olunan konutlardır. Güvenlikli sitelerin gün geçtikçe daha fazla rağbet görmesi sosyo-mekânsal ayrışmayı sürekli bir hale getirmektedir.

Kaynaklar

- Akalın, M. (2016), "Mekânsal Ayrışmanın Bir Yeni Biçimi Olarak Kapalı/ Kapılı Siteler: Akkent Konutları Örneği", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 2, s. 923-956.
- Aliağaoğlu, A. (2015), "Balıkesir Şehrinde Güvenlikli Siteler, Çağdaş Kent Örneği", *Doğu Coğrafya Dergisi*, C. 20, S. 34, s. 157-170.
- Aydın, S. (2012), "İstanbul'da 'Orta Sınıf' ve Kapalı Siteler", *İdeal Kent Dergisi*, S. 6, s. 96-123.
- Bauman, Z., (2001), *Parçalanmış Hayat*, çev. İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berköz, L. (2012), "Güvenlikli Yerleşimler: Konut Kullanıcılarının Yaşam Tercihlerindeki Değişim", *İdeal Kent Dergisi*, S. 6, s. 172-189.
- Doğan, S. (2012), "Fiziksel Duvarlar, Sembolik Sınırlar ve Yamalı Bir Şehir Olarak İstanbul", *İdeal Kent Dergisi*, S. 6, s. 154-171.
- Harvey, D. (2002), "Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı", *20. Yüzyıl Kenti*, edt. Bülent Duru ve Ayten Alkan, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, s. 147- 173.
- Koyuncu, A. (2011), "Sosyoloji Kuramlarında Kent", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 25, s. 31-56.
- Kuppinger, P. (2012), "Dışlayıcı Yeşillik: Kahire'de Güvenlikli Siteler", *İdeal Kent Dergisi*, S. 6, s. 1039.
- Marmasan, D. (2014), "Bir Mekânsal Ayrışma Modeli Olarak Modern Gettolaşma: Televizyon Reklamları Üzerine Bir İnceleme", *Global Media Journal*, C. 5, S. 9, s. 219-242.
- Yılmaz, M. (2012), "Küreselleşme ve Kentsel Yoksulluk: Sosyolojik Bir Perspektif", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. 1, s. 257-287.
- Yücebaş M. (2013), "Orta Sınıflar ve Modern Gettolarda Ayrıcalıklı Yaşam", *İnsan Bilim Dergisi*, S. 2 (1), s. 21- 38.



bitig

MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

bitig

MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities

Sorumlu Yazar

Corresponding Author

Arş. Gör. Deniz ÇELİK

Adres: Çankaya Üniversitesi

e-posta:

denizcelik@cankaya.edu.tr



0000-0002-4787-4675

Gönderim Tarihi / Received

15.04.2021

Kabul Tarihi / Accepted

25.05.2021

Atıf / Citation

Çelik, Deniz (2021), "Kapitalist
Söylemde Zevk ve Lacanyen
Etik", *bitig Edebiyat Fakültesi
Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 173-181.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Research Article

Kapitalist Söylemde Zevk ve Lacanyen Etik

Jouissance in Capitalist Discourse and Lacanian Ethics

Öz

Kapitalist söylem, Lacan'a göre, eksikliğin olmadığı, tamlığı vadeden bir söylem biçimidir. Bu metinde, günümüzde insanlar arasında giderek artan tüketime dayalı zevk düşkünlüğünün kapitalist söylem ve psikanalizin etiği üzerinden bir okuması yapılmıştır. Lacan'ın tanıtmış olduğu dört söylemde (efendinin söylemi, üniversitenin söylemi, histeriğin söylemi, analistin söylemi) ulaşılması amaçlanan ancak asla ulaşamayan arzu nesnesi (*nesne a*), Lacan'ın ilerleyen yıllarda ortaya attığı beşinci söylem olan kapitalist söylemde ulaşılabilir olarak tanıtılmaktadır. Böylesi bir söylemin baskınlığının, toplumdaki yaygın yapıyı nevrotikten perversiyona dönüştürdüğü düşünülmektedir. Bu söylemin baskınlığı ile bireylerin ruhsal yapılanmasını belirleyen yasa (Baba-nın-Adı) eski gücünü yitirmekte ve yerini farklı ikameler almaktadır. Lacan'a göre yasa, Baba-nın-Adı yoluyla öznenin simgesel düzene tabi oluşunu sağlayarak haz ilkesi aracılığıyla zevke sınır getirmektedir. Bu yasa öznedeki bıraktığı bir "eksiklik" ile kendisini gösterir. Kapitalist söylemde ise böylesi bir eksik söz konusu değildir. Böylesi bir söylemin modern insanı şekillendiren baskın kültür olması, yasayı ve yasa işlevi tutan diğer elementleri (din, ideoloji vs.) zayıflatmakta, yasanın yerini ise zevkin üstünlüğüne dair bir dayatma almaktadır. Zevk, Lacan'ın kuramında kendisine *jouissance* ismiyle yer bulmaktadır ve ızdırap içeren bir zevke işaret eder. Yasanın getirdiği sınır aracılığıyla öznel psikotik, pervert ya da nevrotik olarak yapılanır. Nevrotik yapı, Lacanyen teoride norm kabul edilen ve simgesel düzene tabi olan her bireyin dâhil olduğu yapıdır. Ancak, yasanın zayıflamasıyla birlikte normatif yapının nevrotikten perversiyona doğru kaymakta olduğu tartışılmaktadır. Bu zevk arayışının Lacan'ın 1959-1960 yıllarında vermiş olduğu seminerde açıkladığı psikanalizin etiğindeki konumu tartışılmıştır. Psikanalizin etiğine göre, özne zevkini değil, arzusunu takip etmelidir. Zevk özneyi yalnızca ölüm dürtüsünün götürdüğü noktalarda tutacak, onu arzusundan uzaklaştıracaktır. Bu bağlamda, psikanalizin etik olanı yapmak konusundaki yükümlülüğü,

nevrotik yapının perversiyona yakınsadığı bu dönemde, analizanın arzusunu takip etmesi yolunda analizana eşlik etmektedir.

Anahtar Sözcükler: zevk, etik, psikanaliz, söylem, kapitalizm.

Abstract

According to Lacan, capitalist discourse is a form of discourse that has no lack and that promises completeness. In this text, a reading of increasing indulgence among people through the capitalist discourse and its relation with ethics of psychoanalysis is conducted. In the four discourses introduced by Lacan (master's discourse, university's discourse, hysteric's discourse and analyst's discourse), the object of desire (*objet petit a*) is never attainable, whereas in the capitalist discourse which Lacan starts to mention it in his later work as a fifth discourse, object of desire is pronounced to be attainable. The dominance of such a discourse brings with it to change the common structure in society. With the dominance of this discourse, the law (Name-of-the-Father) that determines the psychic structure of individuals loses the old talent and makes different substitutions. According to Lacan, the law stipulates the pleasure principle of ensuring that the subject is subject to the symbolic system through the Name-of-the-Father. This law flaunts a "lack" left in the subject. There is no such lack in the capitalist discourse. The fact that such a discourse is the dominant culture of the period weakens the law and other elements that hold the function of law (religion, ideology, etc.), and the law is replaced by an imposition of the superiority of enjoyment. Enjoyment takes place in Lacanian theory by the name of *jouissance* and points to an agonizing pleasure. Individuals are structured as psychotic, pervert or neurotic through the lack brought by the law. The neurotic structure is accepted as the norm in Lacanian theory and includes every individual subject to the symbolic system. However, it is argued that with the weakening of the law, the normative structure shifts from neurotic to pervert. In the rest of the text, the position of this pursuit of *jouissance* in the ethics of psychoanalysis, which Lacan explained in the seminar he gave in 1959-1960, was discussed. In accordance with the ethics of psychoanalysis, one should follow one's desire, not enjoyment. Enjoyment will only keep the subject at the points of the death drive, it will drive him away from his desire. In this context, the psychoanalyst's obligation to do the ethical is to accompany the analysand to follow his desire in this period when the commonplace converges to perversion.

Keywords: *jouissance*, ethics, psychoanalysis, discourse, capitalism

Giriş

Geçtiğimiz birkaç yüzyılda, tüketim toplumların ve bireylerin tanımlayıcı unsuru halini almıştır. Modern insanın zevkleri, beğendikleri ve satın aldığı hizmetler kimliğinin inşasında oldukça önemli bir yer tutmaktadır (Trentman 2016). Modern insan, kendisini tükettikleri yoluyla mutlu olmak ya da zevk almak zorunda hissetmektedir ve bitmez bir merak ile bu mutluluk ve zevkin peşinden koşmaktadır (Baudillard 2008: 15). Lacanyen terminolojide zevk *jouissance* terimine karşılık gelmektedir (Evans 1996: 93) ve içinde ıstırap da barındıran bir zevk olarak tanımlanır. Bu metinde, günümüzdeki bu zevk arayışının Lacanyen etik açısından nasıl değerlendirileceği tartışılacaktır.

Kapitalist Söylem ve Zevk

Lacan 20. Semineri'nde dört söylemden bahsetmiştir: efendinin söylemi, histeriğin söylemi, üniversitenin söylemi ve analistin söylemi. Tüm bu söylemlerde, bölünmüş

öznenin arzu nesnesi, temel gösteren ve gösterenler zinciri arasındaki ilişki, bazı noktalarda içerdikleri imkânsızlık ve yetersizlikle açıklanır (Lacan 1998: 16). Dört söylemin hiçbirinde döngü tamamlanamaz ve arzu nesnesi (*nesne a*) ulaşamaz pozisyonunu korur (Bracher 1994). Beşinci söylem olarak ortaya çıkan kapitalist söylemde ise, bu dört söylemin aksine öznenin *nesne a*'ya direkt erişimi olduğu görülmektedir. Bu söylem, eksiğin varlığını reddedip, “tam” olarak *nesne a*'ya ulaşmanın mümkün olduğunu vadeder (Tomšic 2015: 220). Kapitalist söylem, diğer dört söylemin aksine sürekli birbiri içinde devam eden bir döngü oluşturabilmektedir. Bu kapalı söylemin oluşabilmesinin sebebi, *nesne a*'ya ulaşılabilmesi yoluyla kaybın ve eksiğin reddedilmesidir. Dolayısıyla, kapitalist söylemde ne imkânsızlıktan ne de yetersizlikten söz edilir.

Lacan'ın “zevk” anlamında kullandığı Fransızca kelime *jouissance*, İngilizce'ye “enjoyment” olarak çevrilmiştir; ancak *jouissance* İngilizce karşılığın ifade etmekte yetersiz kaldığı bir biçimde, cinsel bir çağrışım ve acı da içerir ve orgazm anı ile örneklendirilir (Evans 1996: 93). *Jouissance* Lacan'ın tanımladığı üç düzen içinde gerçek düzene aittir (Lacan 1962-1963), haz ilkesi aracılığıyla düzenlenir ve *jouissance* fazlası ölüm dürtüsünün alanına aittir (Evans 1996: 34). Lacan'ın özne kurulumunu açıkladığı biçimiyle, çocuk annesiyle kurduğu imgesel bütünlükten ayrıştığı sırada *jouissance*'tan feragat eder (Fink 1997: 92). Bu ayrışma sırasında geride kalan ise *nesne a*'dır, arzunun nedenidir (Evans 1996: 129). Dolayısıyla, *nesne a* ile *jouissance* birbiriyle doğrudan ilintilidir.

Kapitalist söylemde *nesne a*'ya erişim mümkün olduğundan ve söylem hiçbir eksik olmaksızın kendisini tamamlamaya devam ettiğinden *jouissance*'ın durmaksızın sürmesi vadedilir ve *jouissance* fazlası ortaya çıkmaktadır.

Lebrun 2000 tarihli yazısında, 21. Yüzyıl'da Tanrı yerine bilimin genelgeçer hale gelmesinin yasanın geçerliğini düşürmekle bağlantısını kurar. Bireysel ve toplumsal yaşantıya referans olan ve alışkanlık olarak gelenekle aktarılan düne ait kurallar zayıflamış hatta yok olmuştur. Lebrun bu durumu Tanrı'nın fallik tutarlılığının yerini bilimin gücüne olan inancın almasının, bilimin iddia ettiği tümgüçlülük ve her şeyin mümkün olması sebebiyle sözcelemenin, yani bilinç dışının ve yasanın söyleminin, kaybolması şeklinde yorumlar. “Bu da bizde temsilin güçlüklerinden, ani kaybın getirdiği acıdan, bütün konuşma eylemlerinin getirdiği riskten; başka bir deyişle fallik temsille alakalı olan gerekli zorluklardan özgür bırakmaya dair bir isteği ortaya çıkardı.” (2000: 37). Bir başka deyişle, kişiye risk almadan hakikat maskesinin

kesinliğini sürdürebileceği, tam ve derhal üstatlığa sahip olunacağı ve sonunda gerçekten verimli ve etkili olunacağı illüzyonu verilmiş olur. Bu illüzyonun kırılmasına, günümüzde yaşanan Covid-19 pandemisine karşı aranan çözümlerin yetersiz kalmasına karşı hissedilen, toplumun geneline hâkim olan çaresizlik örnek gösterilebilir. Bilim, “gerçek”ten gelen bu hastalığa olması beklenenin aksine yeterince hızlı çözüm bulmakta yetersiz kalmıştır.

Lacan’a göre, *jouissance* haz ilkesi aracılığıyla kontrol edilir ve olabildiğince az zevk alınması sağlanır (Evans 1996: 34). Haz ilkesi, Lacan’ın tanımladığı üç düzenden bir diğeri olan “simgesel”de kendine yer bulur. Simgesel düzene geçiş, Baba-nın-Adı’nın annenin arzusunun göstereni yerini alarak, yani anne ile çocuk arasındaki birlikteliği sınırlayacak olan yasa işlevi görerek gerçekleşir. Lacan bu geçiş sürecini “kastrasyon” olarak tanımlar (Evans 1996: 22).

Günümüzde olansa, kastrasyonun, bilimin her şeyi mümkün kılmasından kaynaklanan yasa tanımazlığı aracılığıyla olması gerektiği gibi gerçekleşmemesi ve babanın yasasının yok sayılarak yerine geçmesi olarak yorumlanabilir. Babanın yasası ve sembolüğün işlerliği, Lacanyen yapıları belirlemede temel noktalardır (Fink 1997: 113). Bu sebeple, yasanın günümüzdeki işlerliğinin yapılar üzerindeki etkilerinin tekrar yorumlanması günümüz psikopatolojilerini anlamlandırabilmek açısından önemlidir.

Costa ve Lang (2016), Melman’ın fikirlerine dayandırdıkları çalışmada, yasanın düşmesiyle karakterize olan kültürel mutasyonun nevrozdan ziyade perversiyona yatkın bir kültürü ortaya çıkardığını söylemektedir. Aynı çalışmada, yeni histerik semptomlar, yasanın yokluğu içindeki insanların kendilerini yasaya dâhil etme çabası olarak yorumlanmaktadır. Özkan’a ait bir vaka çalışmasında, kendini yaralama, yasaya dair çağrı olarak yorumlanmış ve kişinin mutlu olmak zorunda hissetmesi yeni ruhsal yapılanmalar kapsamında tartışılmıştır (2020). Eksik olan sınırı bedende aramak ve zevk çıkmazında olmak yeni tip semptomlardan sayılmaktadır.

Kapitalizm bugünün söyleminin kurucusu olan sistem olarak, babanın yasasının düşmesinde büyük rol oynar. Žižek kapitalizmi, yasayı/kastrasyonu düşüren bir libidinal rejim olarak tanımlar (2016). Aynı metinde Žižek, günümüzdeki durumu, bizi utandıran bakışın artık gücünü kaybetmesiyle açıklar. Bakışın aslında var olduğunu, bu yüzden kapitalist sistemin psikotik yerine pervert bireyler yarattığını

söyler. Öte yandan bakış, Žižek'e göre, kastrasyonu sağlayan işlevini büyük ölçüde kaybetmiştir. Artık yeni işlevi, tam olarak zevk almadığımız ve yeterince zevk almadığımız için suçlu hissettiren, müstehcen bir süpergoya dönüşmektir. Bu da toplumu her gün daha fazla tüketmeye aç ve daha fazla zevk talep eden bir hale çevirir. Bakış (*gaze*), Lacanyen teoride Başka'nın bakışını ifade eder (Evans 1996: 73). Özne, Başka'nın bakışında, Başka'nın kendisinden ne istediğini araştırmaktadır. Žižek'in bakış açısına göre, Başka artık zevki kısıtlamak yerine zevki şart koşturmaktadır, çünkü Başka'nın bakışı artık kapitalist sistemin tüketme beklentilerini ifade etmektedir; bu beklentiyi karşılamıyor olmak da öznedeki suçluluk uyandırır.

Tüm bunlar, toplumun yöneldiği sürekli zevkin nasıl bir yapıyla ortaya çıktığını göstermektedir.

Lacanyen Etik

Lacan'a göre, etik olan kişinin arzusunu takip etmesidir (Evans 1996: 57). Psikanalizin etiği de dolayısıyla öznenin arzusuna ulaşmasını sağlayan yolların çalışılması gerektiğini söyler. Arzunun doğası ise, Freud tarafından çok yönlü-sapkın olarak tanımlanmıştır (De Kesel 2009). Bu anlamda etik, Lacan'a göre ahlaki iyiyi içermesi gereken değildir. İyi yalnızca gösterenlerle ulaşılabilecek bir değerdir, başka bir deyişle iyi kendiliğinden var olan değil, Başka tarafından belirlenendir. Arzu Başka'nın arzusudur. Başka, Lacanyen teoride, kişinin içine doğduğu söylemi, dolayısıyla da gösterenleri belirler (Evans 1996: 136). İlk Başka öznenin annesi ya da ona ilk temel bakımı veren kişidir, çünkü öznenin kendisini konumlayacağı yer bu Başka'nın arzu nesnesinin olmasını hayal ettiği yerdir.

Etik olan, içeriği ne olursa olsun arzuya dair olandır (Lacan 1997: 97). Dolayısıyla, etik ve ahlak özdeş değildir. Arzunun temelinde, Lacan'ın önceki dönem çalışmalarında geçtiği şekliyle Das Ding yatar. Das Ding, gösterenin, dilin ve bilinç dışının ötesinde olan arzu nesnesidir (Evans 1997: 207). Das Ding, tıpkı kaybolan bir şeyin bulunması gibi bulunmaya çalışılır ama kimse onu bulamaz, sadece onun haz veren ilişkilerini bulabilir (Lacan 1997: 52). Etik "iyi" bir gösteren olarak arzulayanın tatminini sağlamak için her zaman bir başka iyiyle takas edilebilir. Ancak bunlar yalnızca ikame olacaktır, Das Ding tüm bunların ötesinde yatandır. Dürtüler Das Ding'e ulaşma amacıyla hareket eder (Lacan 1997: 112).

Özne her zaman Das Ding'e gitmeye çalışır, ancak gösterenler-üstü olan Das Ding erişilmezdir (Evans 1996: 207). Bu şekilde, arzunun tatmin edilemez oluşu arzunun

var olmaya devam etmesini sağlamaktadır. Öznenin Das Ding'e yönelmesi, yani arzusunu takip etmesi etik açıdan iyi olandır. Ancak bilinç dışı ve dilin ötesinde konumlanmış olan Das Ding (Evans 1996: 207), Lacan'ın Etik Semineri'nde hem yüce iyi (1997: 76) hem de mutlak kötü (1997: 74) olarak ifade edilmektedir. Das Ding'in bu ikircikli yapısı, kişinin arzusunu dürtüler kanalıyla devam ettirmesi açısından iyi olması, ancak alanı haz ilkesinin ötesinde olan ölüm dürtüsüne ve enseste götüren bir yapısı olduğu içinse kötü olması olarak yorumlanabilir.

Etik seminerinde, suçluluk Lacan tarafından tartışılan konular arasındadır. Etik, Freud'un tanımladığı süperegö ile içselleştirilen taleplere indirgenemez (Lacan 1997: 7). Bu içselleştirilen talepler toplumun ahlaki öğretilerinin öznenin beklentileri olarak ifade edilebilir. Özne iki tip suçluluk deneyimler: ilki ahlaki öğretilere, ikinciyse arzuya karşı gelmeye dair (De Kesel 2009: 52). Ahlaki öğretilere karşı gelen özne, arzusunun peşinden giderken toplumsal normları ihlal ettiğinde suçluluk hisseder. Öte yandan, devamlı tatmin edilmesi ateşiyle yanan arzusuna dair dürtüleri görmezden gelen kimse de, arzusuna karşı bir suçluluk duyar. Dürtü, arzu denen tek bir itici gücün belirli ve parçalı tezahürleridir (Evans 1996: 38).

Bu noktada, günümüzdeki zevk düşkünü toplumun suçluluk konusunda nasıl konumlandığını tartışmak gerekebilir. Yeni toplumsal yapı, arzunun ulaşılmazlığı ve eksik yerine arzunun ikamelerini, yani zevk nesnelere hayatlarının merkezine koyarken, toplumsal normu (yasayı) çiğnemekte bir sakınca olmadığı tezi üzerinden kendini tanımlar (Žižek 2016: 483). Toplumsal normlar gerici, geleneksel ve işlerliğini yitirmiş olarak görülmektedir. Bu durumda, bu öznelere ahlaki öğretilerin ihlaline dair hissettikleri suçluluğun daha minimize edilmiş bir seviyede olduğu varsayılabilir. Öte yandan, devamlı zevk nesnelere peşinde olduklarından, arzularına yakın değildiler. Zevk nesnelere özneye *jouissance* sağlar ve simgesel bir yasa ile sınırlandırılmadığında, simgesel çerçevede çalışılabilecek olan arzudan uzaklaşmış olunur (Özkan 2020: 309).

Jouissance, ölüm dürtüsüyle ilgilidir ve yapısı gereği simgesel olanı aşmaya yöneliktir (Evans 1996: 94). Kapitalist toplumun öznelere de devamlı bir zevk peşinde koşarken kapitalist söylemde de açıklandığı gibi arzunun tatmininin imkânsızlığını ve kendilerinin birer bölünmüş özne olduğunu reddetmiş durumdadırlar; dolayısıyla bu hayali tamlık hali öznelere *jouissance*'a götürecektir. Kendilerinin tam oldukları illüzyonu ile birlikte, her zevk nesnesinin arzularını dindirecek olan (Das Ding) olduğunu zannedebilirler. Bu açıdan da, her zevkin sonunda yaşadıkları hayal

kırıklığı ve yeni bir ikame aramanın çaresizliği onlar için neo-liberalizm öncesi yaşamış insanlardan çok daha yıkıcı olabilir.

Haz ilkesi, yukarıda bahsedilen Das Ding ile özne arasında kurulan mesafeyi garantilemektedir (Lacan 1997: 81). Gerçeklik ilkesi ile birlikte, zihinsel işlevi sağlayan iki yapıdan biridir (Evans 1996: 164). Haz ilkesinin yeri simgeseldeyken, *jouissance* gerçektir. Simgesel düzen, Baba-nın-Adı ile birlikte ilk yasak olan ensest yasağının özne tarafından tanınması ile karakterize iken (Fink 1997: 84), gerçek düzen hayal edilemeyen ve dile getirilemeyenler olarak ifade edilmektedir (Evans 1996: 162). Dolayısıyla, toplumsal yasaların alanı simgeseldeyken, ölümün alanı gerçektir.

Haz ilkesi, Freud'a göre içsel enerjinin dışarıya çıkmasını amaçlayarak yaşayan organizmayı inorganizmaya dönüştürür (De Kesel 2009: 69). Böylece dürtü, ölüm dürtüsüne dönüşmüş olur. Gerçeğe yaklaşmak da esasında öznenin inorganik hale dönme isteğine, yani ölüm dürtüsüne götürür. Bu anlamda, aslında *jouissance* ile sürekli ilişkide olmak, kişinin simgeselden çıkıp gerçeğe, toplumdan çıkıp ölüme yaklaşması olarak yorumlanabilir.

Günümüz yasası, eski toplumsal kuralların aksine, tüketmeye yönelik ve sınır aşıcı yeni yasalar getirmiştir. Bunlara örnek olarak ekstrem sporlar yapmanın, cesaret örneği gösterip uzak diyarlara bilinmez yolculuklara çıkmanın ya da riskleri görmezden gelip her çeşit maddeyi kullanmanın günümüzde medya organları aracılığıyla "tercih edilmesi gereken" olarak sıklıkla pazarlanıyor olması verilebilir. Tüm bunlar, eski toplumsal yasanın sınırlayıcılığını bir kenara bırakıp "kendimiz" olmamız gerektiğini öğütlerken bahsedilen eylemlerin reklamını yapar. Aslında, tersi perspektiften bakıldığında, baskın popüler kültürün tüm bu yaşam biçimlerini insanlara sunuyor olması, bunları tam da "yeni norm" yapar. Bu anlamda, alışık olduğumuz anlamıyla "yasa", ensest yasağından beri süregelen ketleyici (ve simgesele götüren) işlevi yerine, serbest bırakıcı (ve zevke götüren) bir işlev kazanmış gibi görünmektedir.

Psikanalizin etiğinin arzuyu çalışmak olduğu ve *jouissance*'in arzudan temel olarak farklı olduğu düşünüldüğünde, genel yapısı *jouissance* aramaya yönelmiş bireylerle çalışılırken psikanalistin etik bir çalışma yürütebilmek adına kendisini konumlayacağı nokta önem arz etmektedir. Günümüzde, kişiler arzularına yanıt aramaktansa perversiyona benzer bir biçimde aşırı zevke sınır getirmeye yönelik

taleplerle analiz sürecine başlayabilmektedirler (Özkan 2020: 310). Analistin görevi, analizanın talebini yanıtsız bıraktığı bir pozisyonda durarak oluşacak aktarımla kişinin arzusunu çalışmaya yöneltmektir (Evans 1996: 215). Analizin nihai hedefi arzunun nedenini çalışma yolunda analizana eşlik etmektir.

Sonuç

Bu metinde, kapitalist söylem ekseninde değişen topluma mensup bireylerin değişkenlik gösteren ruhsal yapılanmalarının psikanalizin etiği bağlamında bir değerlendirmesi yapılmıştır. Psikanalitik açıdan etik olan, öznenin arzusunun çalışılmasıdır (Evans 1996: 57). Arzu, babanın yasasının özne ile annenin arasına girmesiyle devreye giren simgesel sistem aracılığıyla oluşur (Evans 1996: 204). Daha önce de bahsedilen Lebrun'un makalesinde, babanın yasasını düşürmekle beraber dilin de boyunduruğundan kurtulma hevesine değinilmektedir (2000). Özne simgeselin ötesine geçtiğinde, *jouissance*'ın, yani zevkin alanında olacaktır; çünkü *jouissance* Das Ding'e doğru bir sınır aşımıyla karakterizedir (Lacan 1997: 80). Dolayısıyla, öznelere zevke yatırım yaptığı bir analitik ortamda, etik çalışmanın yürütülmesi zevkin değil arzunun çalışılmasıyla mümkün olacaktır.

Modern toplumun öznelere arzularına dair konuşmaktan ziyade, arzunun yokluğundan kaynaklı olarak zevkleri üzerine konuşmak üzere analiz sürecine başlayabilmekte, simgesel düzenin işlevselliğinin eksikliğinden dolayı eksik sınırlı bedenleri üzerinden getirmeye çalışabilmektedirler (Özkan 2020). Böylesi analitik çalışmalarda analistin Başka konumunu koruyarak analiz sürecini etik olarak ele alması mümkün olacaktır. Analizin sürecine dair kuralları muhafaza etmek ve dilin, yani simgeselin çalışılmasına eşlik etmek, simgeselin zayıflamış olduğu öznelere etik bir analitik çalışma yürütmenin gerekliliğidir.

Kaynaklar

Baudrillard, Jean (1997), *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliçaylı ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bracher, Mark (1994), "On the Psychological and Social Functions of Language: Lacan's Theory of the Four Discourses", Ed. Mark Bracher, Marshall W. Alcorn, Ronald J. Corthell ve Françoise M. Kenney, *Lacanian Theory of Discourse: Subject, Structure and Society* içinde, s. 107-128, New York, London: New York University Press.

Costa, Dayse S. ve Lang, Charles E. (2016), "Hysteria Today, Why?", *Psicologia USP*, 27 (1), s. 115-124. doi: 10.1590/0103-656420140039.

- De Kesel, Marc De (2009), *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, çev. Sigi Jöttkandt, Albany: NY, State University of New York Press.
- Evans, Dylan (1996), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London: Routledge.
- Fink, Bruce (1997), *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*, Cambridge: Harvard University Press.
- Lacan, Jacques (1962-1963), *Anxiety: The Seminar of Jacques Lacan, Book X*, 2014, Ed. Jacques-Alain Miller, çev. A. R. Price, Cambridge, UK: Polity.
- _____ (1997), *The Seminar of Jacques Lacan, The Ethics of Psychoanalysis (Book VII: 1959-1960)*, Ed. Jacques-Alain Miller, çev. Dennis Porter, New York: W. W. Norton & Company.
- _____ (1998), *The Seminar of Jacques Lacan, On Feminine Sexuality The Limits of Love and Knowledge (Book XX: Encore 1972-1973)*, Ed. Jacques-Alain Miller, çev. Bruce Fink, New York: W. W. Norton & Company.
- Lebrun, Jean-Pierre (2000, Ocak), "The 21st century will be Lacanian or it will be barbarian!", çev. Cormac Gallagher, *Lacan: 100 Years*, Sempozyumda okunan makale, Paris, La Sorbonne.
- Özkan, Aylin (2020), "Lacanyen Yaklaşımında Yeni Ruhsal Yapılanmalar ve Vaka Tartışması", *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi*, 7 (3), s. 297-314.
doi: 10.31682/ayna.683214
- Tomšic, Samo (2015), *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*, London; New York: Verso.
- Trentmann, Frank (2016), *Empire of Things: How We Became a World of Consumers, from the Fifteenth Century to the Twenty-First*, New York: Harper.
- Žižek, Slavoj (2016), "Can One Exit from the Capitalist Discourse without Becoming a Saint?", *Crisis and Capitalism*, 3 (3), s. 480-499.



bitig
MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

bitig
MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities


Sorumlu Yazar

Corresponding Author

Prof. Dr. Adnan DİLER

Adres: Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Arkeoloji Bölümü

e-posta: adnandiler@mu.edu.tr

 **ORCID** 0000-0002-0765-4643

Gönderim Tarihi / Received

12.06.2021

Kabul Tarihi / Accepted

21.06.2021

Atıf / Citation

Diler, Adnan vd. (2021),

“Pedasa Kazı ve Araştırmaları”,

bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi,

C. 1, S. 1, s. 182-267.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Research Article

Pedasa Kazı ve Araştırmaları

Pedasa Excavations and Researches

Doç. Dr. Bekir ÖZER,

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Arkeoloji Bölümü, e-posta: bekirozer@mu.edu.tr,
Orcid: 0000-0003-3706-6372.

Doç. Dr. Hülya BULUT, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, e-posta:
hulyabulut@mu.edu.tr, Orcid: 0000-0001-5333-9145.

Öğr. Gör. Dr. Şahin GÜMÜŞ, Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, e-posta:
sgumus@mu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-0516-2098.

Dr. Öğretim Üyesi Güray ÜNVER, Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, e-posta:
gunver@mu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-9397-7712.

Dr. Britta ÖZEN-KLEİN, Saarlandes Üniversitesi, Klasik
Arkeoloji Bölümü, e-posta: [b.oezenkleine\[at\]mx.uni-saarland.de](mailto:b.oezenkleine[at]mx.uni-saarland.de)

Gözde ADIGÜZEL, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, e-posta:
gozdeadiguzel089@posta.mu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-0605-6377.

Arş. Gör. Dr. Sevilay Zeynep YILDIZ, Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, e-posta:
sevilayyildiz@mu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-3764-3451.

Doç. Dr. Gökben AYHAN, Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, e-
posta: gokbenayhan@mu.edu.tr, Orcid: 0000-0003-3749-5900.

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep DEMİRCAN AKSOY, Muğla Sıtkı
Koçman Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü, e-posta:
zdemircanaksoy@mu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-2971-2242.

Arş. Gör. N. Seda ERYILMAZ, Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, e-posta:
sedaeryilmaz@mu.edu.tr, Orcid: 0000-0001-9233-6238.

Mazlum ÇUR, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, e-posta:
mazlumcur@posta.mu.edu.tr, Orcid: 0000-0001-6014-7862.

Serap TOPALOĞLU, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, e-posta:
seraptopaloglu@posta.mu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-4733-2075.

A. Diren AKKAYA, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Karya
Araştırma ve Uygulama Merkezi,
alidirenakkaya@posta.mu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-7460-4451.

Nurhilal DOĞAN, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, e-posta:
nurhilaldogann@posta.mu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-2845-2215.

Serdar YURDAGÜL, Antropolog, Bağımsız Araştırmacı, e-
posta: serdaryurdagul92@gmail.com, Orcid: 0000-0001-7775-2786.

Öz

Muğla İli, Bodrum İlçesi, Konacık Mahallesi, Gökçeler Mevkii'nde yer alan Pedasa Antik Kenti, antik yazılı kaynaklarda Kariakılar'ın atası olarak gösterilen Lelegler tarafından Leleg Yarımadası'nda kurulan sekiz kentten biridir. 19. ve 20. yüzyılda yarımadanın ilk araştırmacıları tarafından lokalize edilen Pedasa bilimsel kazılar ile araştırılan ilk Leleg yerleşmesidir. Antik kentte 2007 yılından itibaren kesintisiz şekilde T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi adına Prof. Dr. Adnan Diler başkanlığında kazı, araştırma, koruma ve çevre düzenleme çalışmaları gerçekleştirilmektedir. Bu uzun soluklu kazı programının ardından elde edilen bilgilerin paylaşılacağı yayın aşamasına gelinmiştir.

Karlar ve Lelegler aynı Hitit/Luvi bölgesini paylaşan aynı köke bağlanan halklar olsa da dönem, yaşama bölgesi ve gelenekleri bakımından birbirinden ayrılırlar ve farklı kültürü temsil ederler. Bu bağlamda, "Leleg" sözcüğünü etnik bir tanımlama için değil, Maussollos zamanından önceki yarımada yerli halkını ve onlar tarafından geride bırakılan bölgeye özgü yapı tipleri ve kalıntıları tanımlama amacıyla kullanıldığını söylemeliyiz. Leleg yerleşimlerinin hepsi eski çağda yaygın olan korsanlık başta olmak üzere saldırılara karşı savunmaya elverişli, kıyıdan uzak, ulaşılması güç dağ ve tepeler üzerindeki düzlükler ve yamaçlar üzerinde konumlanmıştır. Pedasa'nın Paton ve Myres (1896: 192-195) tarafından lokalize edilmesinde, Athena Kutsal Alanı'nda bulunmuş bir yazıt önemli rol oynamıştır. Pedasa'da Athena kültünün ve bu kült için görevli bir rahibenin varlığı bölgenin yerlisi Halikarnassoslu Herodotos'un eserinden bilinmekteydi.

Pedasa, Perslere karşı direnen tek Karia kentidir. MÖ 6. ve 5. yüzyılların kentin en görkemli dönemi olduğu ve Pers tehdidine karşı akropolis savunma sisteminin dış surlarla güçlendirilmesinin de bu yıllarda gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Akropolis dış surlarının, *bastion* ve kulelerle desteklenmesi ise MÖ 5. yüzyıl sonu 4. yüzyıl başında gerçekleşmiştir. Kentin giriş yolu üzerinde, Athena Kutsal Alanı'nın hemen güneydoğusundaki, kuzey-güney doğrultulu eğimli bir arazi üzerinde konumlanan kule yapısı kente giriş ve çıkışı kontrol amacıyla yapılmış bir karakol binası olmalıdır. Pedasa-Athena Kutsal Alanı'nın tüm yarımada için taşıdığı önem, özellikle MÖ 2. yüzyıla tarihlenen Athena heykelinin yanı sıra, yazıtlar ve diğer buluntularla desteklenmektedir. Bu buluntuların ışığında, kutsal alanın kullanımının MÖ 10. yüzyılda başladığı, MÖ 7. yüzyılın başları ile tapınak terasının mimari kalıntılar içerecek şekilde kült alanı olarak düzenlendiği ve MÖ 6. yüzyılın üçüncü çeyreği içlerine kadar en verimli dönemlerinden birini yaşadığı anlaşılmaktadır. Akropolis yönünden gelip tapınak terasına yönelen taş döşeli yol MÖ 4. yüzyılda kutsal alanda gerçekleştirilen imar ve düzenleme çalışmalarının önemli adımlarından birini oluşturmuştur. Kutsal alana ulaşan yol dolgularından ele geçen, Arkaik ve Klasik Dönem'e tarihlenen buluntuların, kutsal alanda MÖ 4. yüzyılda gerçekleştirilen imar faaliyetleri sırasında daha önceden atıldıkları/biriktirildikleri *bothros*'lardan alınarak yol dolgusu olarak kullanıldığı anlaşılmıştır. Duvar temel seviyesinde ele geçen malzeme kutsal alanı güneyden sınırlayan anıtsal teras duvarının MÖ 4. yüzyılın ikinci yarısında inşa edildiği anlaşılmıştır.

Akropolis aşağı şehir sondajları Pedasa yerleşiminin dış sur içinde Arkaik Dönem içerisinde yoğun olarak iskân edildiğini gösteren veriler sağlamıştır. Pedasa mezar tipleri içinde ilk sırayı tüm territoriumun dağ ve tepeleri üzerine dağılmış platform mezarlar ve taş tümülüsler alır. Diğer Leleg kentlerinde birkaç örnekle temsil

edilen taş tümülüsler, kronolojik kullanımları ve sayısal yoğunlukları ile platform mezarlar ile yakınlık gösterirler. Pedasa kazı programının başlangıcından bugüne öncelikli araştırma alanı olan platform mezarlar, Batı Anadolu ve Ege'nin toplumsal yapı, arazi kullanımı, kronoloji ve ölü gelenekleri gibi temel konuların, yeterince tanınmayan ve bölgeye özgü bir mezar tipi üzerinden sorgulanması için büyük bir öneme sahiptir. Tunç Çağı içerisinde Güneydoğu Ege coğrafyasında benzerlerini bilmediğimiz platform mezarlar, Leleg kimliğinin özgün yapıtlarından biri olarak mezar mimarisi ve ölü gömme geleneği bakımından bölge için tamamen yeni uygulamalardır. Pedasa'da kazılarla araştırılan Erken Demir Çağ meskenleri, hakkında en az bilgi sahibi olduğumuz bir yapı tipinin Batı Anadolu, adalar ve Ege'nin karşı yakası örnekleri ile karşılaştırılarak yorumlanması yönünde bilgilerimizi zenginleştirmiştir. Pedasa Leleg dönemi kalıntıları arasında halkın hayvancılık ve tarımsal üretilere dayalı kırsal kimliğini yansıtan yapıların başında gelen birleşik çiftlik yapıları kısıtlı sayıdaki örneklerle de olsa kazı ve araştırmalarla değerlendirdiğimiz önemli yapı tipleri arasındadır.

Bu yayının ekibimizce Pedasa'da 2007 yılından beri aralıksız yürütülen kazı ve araştırmalarda elde edilen verilerin bir özeti kaleme alınmıştır. Geç Tunç Çağı'ndan Erken Demir Çağı'na geçiş süresinde kurulduğu anlaşılan Pedasa'nın kuruluş dönemine ilişkin veriler aynı zamanda Karia bölgesel kültürünün Erken Demir Çağ sürecine ilişkin okunabilen en değerli bilgileridir. Elde edilen sonuçlar sadece mezarlardan gelen malzemeler ile değil, mezar sahipleri tarafından kullanılan meskenler ve bu meskenlerde ele geçen malzemeler tarafından da desteklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Karia, Pedasa, Lelegler, Leleg Yarımadası, tümülüs, platform mezar.

Abstract

The ancient city of Pedasa, situated in today's Gökçeler Mevkii of Bodrum in Muğla, is among the eight cities that were established in the Lelegian Peninsula by Lelegians who were seen as the ancestors of Karians in the ancient written texts. Identified in the 19th and 20th centuries by the first researchers of the peninsula, Pedasa is the first Lelegian settlement that has been investigated with scientific excavations. Since 2007, the excavations, research, site preservation and management work of the city have been conducted under the direction of Prof. Dr. Adnan Diler in the name of the Turkish Ministry of Culture and Tourism and University of Muğla Sıtkı Koçman. After the long-running excavation campaigns, now the time has come for publishing the data obtained from the research.

Karians and Lelegians, albeit they have been connected with the same roots sharing the same Hittite/Luwian region, in fact, they differ in terms of their time period, settling regions, and tradition and represent different cultures. In this regard, we must note that the word "Lelegian" here is not used for an ethnical meaning but rather to describe the indigenous people of the peninsula before the Maussollos period and their architecture and remains, distinctive to the region itself. All of the Lelegian settlements were situated in the plains on the inaccessible mountains and hills, far from the coast, and suitable for protection against attacks, especially from the piracy that was common during the ancient times. The discovery of an inscription in the Athenian sanctuary at Pedasa played a significant role in the localization of the city by Paton and Myres (1896: 192-195). The cult of

Athena at Pedasa and a priestess, responsible for this cult, are known from Herodotos of Halikarnassos, who was a native of the region.

Pedasa was the only Karian city that withstood Persians. It is understood that the 6th and 5th centuries BC were the heydays of the city as well as the times when the Acropolis fortification system was strengthened with outer walls against the Persian threat. The fortification of the Acropolis outer walls with *bastions* and towers took place between the end of the 5th century and the beginning of the 4th century BC. The tower building, situated on a hill sloping north-southwardly on the entrance way of the city to the southeast of the Athena Sanctuary, must have been a watchtower for controlling the entrance and exit to the city.

The importance of the Pedasa-Athena Sanctuary for the entire peninsula is further supported with the discovery of the Athena sculpture, dated to the 2nd century BC, in addition to inscriptions and other finds. In the light of these finds, it is understood that the sanctuary area came into use in the 10th century BC; and, from the beginning of the 7th century BC, the temple terrace was reorganized as a cult place with architectural features and saw its prime around the third quarter of the 6th century BC. The stone-paved road, coming from the Acropolis and running towards the temple terrace, was among the important steps of the construction and organization activities in the 4th century BC in the sanctuary. The finds dated to Archaic and Classical periods that were retrieved from the fill of the road leading to the sanctuary were taken from the *bothroi* -in which they were previously deposited during the construction activities of the 4th century BC in the sanctuary- and actually used as a filling for the road. The monumental terrace wall bordering the sanctuary in the south is understood to be built in the second half of the 4th century BC with the finds from the foundation level.

The soundings in the lower town of Acropolis yielded data showing that Pedasa was densely inhabited in the outer fortification wall during Archaic Period. The platform graves and stone tumuli spread all over the mountains and hills in the entire territorium are the prominent grave types at Pedasa. Represented with several examples in the other Lelegian settlements, the stone tumuli are closely related with the platform graves in terms of their chronologic use and quantity. Of the first priority research topic in our Pedasa excavations since the beginning, the platform graves are very important for investigating the fundamental themes like the Western Anatolian and Aegean social structure, land use, chronology, and burial customs through a less known grave type that is special to the region. Having no known parallel in the Southeastern Aegean during the Bronze Age, the platform graves, as a distinctive structure belonging to Lelegian identity, are of an entirely new practice for the region in terms of grave architecture and burial customs. The Early Iron Age dwellings at Pedasa, which we research them with our excavations, enrich our understanding and interpretation of a less known building type by comparing its examples from other regions like Western Anatolia, islands and the other side of the Aegean. Among the primary Lelegian structures, reflecting the rural character of the society based on husbandry and agricultural production, the compounds (integrated farmsteads), though less in number, are important structures at Pedasa that we investigate with our excavations and research.

In this paper, a summary of our knowledge achieved during the excavations and research conducted continuously by our team at Pedasa since 2007. The data related with the foundation of Pedasa, which is understood as in the transition

period between the Late Bronze Age and Early Iron Age, are the most important readable information for the Early Iron Age of the Karian regional culture. The obtained results are not only supported with the grave goods but also dwellings and their material culture which belonged to the owner of these graves.

Keywords: Karia, Pedasa, Leleges, Lelegian Peninsula, tumuli, platform burial.

Karia, coğrafik olarak kuzeyden güneye Miletos'dan Kbid/Kaunos'a, batıda Ege Denizinden doğuda Frigia'ya kadar uzanan çekirdek bölge ile sınırlansa da kültürel olarak Ege'nin batısından Mısır'a kadar çok daha geniş bir bölgeye yayılır. Bronz Çağ Hitit/Luvi kültür bölgesi içinde kalan Karia, Erken Demir Çağ'dan başlayarak Kariyalılar, Ionlar, Dor kolonistler ve yazılı kaynaklarda Karların ataları olarak gösterilen Lelegler tarafından yurt edilmiştir. Adını bu toprakları yurt edinen Karlardan alan bölge, yazılı kaynaklara göre Karlardan başka Lelegler ve Dorlar ve İonlar'dan oluşan halkları bir arada barındırmıştır. Bunlardan ana gövdeyi oluşturan Karların kimlikleri ve yazılı kaynaklarda birlikte anıldıkları Lelegler ile olan bağlantıları 200 yıldır tartışılmaktadır.

Lelegler, eski yazılı kaynaklarda Karların atası olarak gösterilen ve Troya savaşında Anadolu saflarında çatışan Anadolu Demir Çağı halklarındandır. Homeros'un anlattığına göre Lelegler, kralları Altes önderliğinde Troya'nın güneyinde Satnioeis nehri kıyısındaki Pedasos şehrinde yaşıyorlardı (Hom. Il., XXI: 453, 86-87) Troya savaşı sonrası yurtlarını terk ederek geçtikleri birçok yerde iz bırakıp güneye Karia'daki Halikarnassos (Bodrum) yarımadasına yerleştiler. Onların terk ettiği ana yurtları Pedasos ise artık yok olmuştur (Hom. Il., XXI: 453, 86-87). Strabon'un da bize aktardığına göre yarımada da sekiz kent kurmuşlardır (Strab. XIII.1.59[C 611]). Myndos ve Syangela'nın haricinde; Termera, Side, Madnasa, Pedasa, Uranium ve Telmessos ise diğer adı eski belgelerde yaşayan Leleg yerleşmeleridir (Plin. V,107). Bu kentlerin en önemlisi, Altes'in ata kenti Pedasos'un yansıması olan kent, Pedasa adını taşımaktadır.

Pedasa'nın konumu hakkında antik literatürden elde edilen bilgiler sınırlı fakat değerlidir; Bölgenin yerlisi olan Halikarnassoslu Herodotos Pedasa'nın Halikarnassos'un yukarısında, kıydan içeride bulunduğunu aktarır (Hdt. I. 175; VIII, 104). Strabon ise Lelegler tarafından terk edilmiş olan Pedasos kentinin kendi çağında var olmadığını, fakat Halikarnassosluların topraklarının orta kısmında, eskiden Lelegler tarafından Pedasa olarak adlandırılan- ve adı Yunancada çoğul

neutrum olarak tanımlanan- bir kentin bulunduğunu anlatmaktadır. Eski yerleşimin bulunduğu arazi de Strabon'un çağında kentin adı uyarınca Pedasis diye isimlendirilmektedir (Strab. XIII, I, 59 [C 611]).

Pedasa'nın MÖ VI. ve V. yüzyıllar içerisinde yarımada'nın önemli yerleşimleri arasında olduğu antik literatür ve yazılı belgeler aracılığı ile tespit edilebilmektedir; Herodotos'un aktardığına göre (I. 175-176) Persler MÖ 546 yılında Sardeis'i ele geçirdikten sonra Harpagos yönetimindeki bir orduyu Karia üzerine gönderdiklerinde Karia'da oturan halklardan bir tek Pedasalılar Harpagos'a karşı bir süre direnmişlerdir. Herodotos, ayrıca MÖ 499 yılından sonra Ionia ayaklanmasına katılan Karialıları cezalandırmak için Daurises komutasında sefere çıkan Pers ordusunun Maiandros (B. Menderes) Irmağını geçtikten sonra Marsyas (Çine Çayı) yakınlarında ve ardından Miletosluların da desteğini almış olmalarına karşın Labraunda'da Karialıları bozguna uğratmış olduğunu anlatmaktadır. Ardından Karialılar toparlanırlar ve Perslerin Karia yerleşimlerine doğru yol aldığını öğrendiklerinde Persleri, Pedasa yolunda pusuya düşürerek orduya önemli kayıplar veririrler (Hdt. V, 121).

Pedasa'nın kentsel statüsü MÖ IV. yüzyılın ikinci çeyreğinde, Maussollos döneminde son bulur. Pedasa, Maussollos tarafından Halikarnassos'a bağlanan altı yerleşimden birisidir (Strab. XIII-1, 59 [C 611]; Plin. nat. V, 107), bununla birlikte arkeolojik ve epigrafik veriler yerleşimin, Halikarnassos'a bağlanmasından sonra tümüyle ıssızlaşmadığını göstermektedir. Bunda en büyük pay Athena Tapınağı'nın Maussollos zamanından sonra; MS 1. yüzyıl içlerine kadar Yarımada halkları tarafından saygı görmesidir.

2007 yılından beri Bakanlar Kurulu kararı ile Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi ve Kültür Bakanlığı adına yürütülen kazı çalışmaları sonucunda elde edilen arkeolojik veriler ışığında Pedasa'da yaşamın Orta Bizans Dönemine dek devam ettiği anlaşılmaktadır. Pedasa, Leleg kentleri içerisinde bilimsel kazılarla sistemli olarak araştırılan ilk yerleşmedir. 2007 yılından itibaren Pedasa'da tarafımızdan yürütülen kazı, restorasyon ve çevre düzenlemesi çalışmalarımızın ana ilkesi, Pedasa'yı korumak, araştırmak, tanıtmak ve aynı zamanda yerli ve yabancı ziyaretçilerle buluşturarak dünyaya tanıtmak olmuştur.

Yerleşim Modeli ve Arazi Kullanımları

Adnan DİLER

N. Seda ERYILMAZ

Tümü dağ, yüksek tepeler ve yamaçlar üzerine kurulmuş Yarımada Leleg yerleşmeleri içerisinde en geniş territoriuma sahip kentlerden biri Pedasa'dır (Harita 1). Bu, Pedases topraklarının yarımadanın tüm Leleg yerleşmelerinin merkezi olmasıyla ilgilidir. Çünkü Arkaik surların dışında konumlanan Athena Kutsal Alanı ve kentin sınırlarını adeta bir savunma duvarı gibi kuşatan anıtsal taş tümülüsleri merkezileşmenin bir yansıması dışında yorumlamak olanak dışıdır. 2500 ha. bir alanı kapsayan territoriumun sınırları doğanın kendi çizgilerini oluşturan doğal eşikler tarafından tanımlanırken, territorium içindeki kalıntılar tepeler ve alt düzlüklere yayılmıştır (Resim 1). Bu paylaşımda sivil yerleşim, nekropoller, çevirmeli yerleşim, mesken ve kutsal alanların yayılım ve arazi kullanımı, yapıların tip ve işlevine göre değişiklik gösterir. Pedasa, surlarla çevrili bir akropolis ve surların dışında konumlanan Athena Tapınağı, geniş alanlara yayılmış farklı mezar tiplerini içeren nekropol alanları, meskenler ve tarımsal kullanım alanlarından oluşur (Diler 2006b: 111; Diler vd. 2009: 29). Kentin yüksek tepeleri ve yamaçlarındaki sınırlı düzlük ve eğimli araziler genellikle tümülüsler, bölgeye özgü platform mezarlar, compoundlar, diğer kırsal yapı birimleri ve tarım terasları için kullanılmıştır.

Topografyaya dört yönde hâkim iç ve dış surlara sahip Gökçeler Kalesi Arkaik ve Klasik dönemlerde yerleşimin hem coğrafik hem de yönetsel merkezi konumundadır. Eski Anadolu, Hitit/Luvi tahkimat geleneğini yansıtan iç ve dış surların çevrelediği Akropolün iç kalesinde bir ya da birkaç odadan oluşan ve sokaklara açılan konutlar ile merkezde bir megaron yapısı yer alır. Doğu tepesinde ise iki kontrol kulesi ile girişi tahkim edilmiş hanedan ikametgâhı bulunur. Akropolis'te yürütülen yerleşim ve savunma sistemine dair çalışmalar Karia'da büyük bir yapılanma dönemi olan Hekatomnidler dönemi savunma sistemi ve duvar inşa tekniklerinin gelişiminde Leleg örneklerinin önemli ölçüde öncü bir rol üstlendiğini ortaya koymuştur. Araştırma sonuçlarımız doğrultusunda, Pedasa Akropolisi'ndeki ilk yapılanma süreci olan Erken Demir Çağı içerisinde gerçekleştiği, Hellenistik ve Roma dönemlerinde devam ettiği, son şeklini ise büyük ölçüde Bizans Dönemi'nde, MS 12. yüzyılda aldığını ve Türk döneminde de bölgenin kullanımını gördüğü tespit edilmiştir.

Akropolis'in batısındaki Athena Kutsal Alanı, batıda Termera territoriumu ve Kos Adası'nı gören bir noktada kente batıdan ulaşım sağlayan yol aksı üzerindedir. Büyük mimari yapılanma sürecinin Hekatomnidler zamanında gerçekleştiği kutsal alanda kült etkinliklerinin Roma dönemi içlerine kadar devam ettiği anlaşılmıştır. Kentin Halikarnossos ile birleştirildiği süreçte inşa edilmiş olan ve bu yayında yer verilen karakol binası ise kutsal alanın alt yamacında yer alır.

Territoriumun doğu sınırlarında, kentin en görkemli tümülüsü Gebekilise ve yakınındaki çiftlik evleri, yarımadanın bu tepeler üzerindeki nekropol ve kırsal yapılarının bir arada kullanımını ve yerleşimin demografik büyümesini göstermesi açısından önemlidir. Bu tepeler üzerinde yarımadanın Erken Demir Çağı başlarına tarihlenen, en eski tarihli meskenleri açığa çıkarılmıştır. Bu meskenlerden elde ettiğimiz Erken Demir Çağı malzemesi "Deniz Kavimleri Göçü" ardından tartışma konusu edilen "Karanlık Çağ" sürecinin yorumlanmasında anahtar işlevi görmektedir (Diler 2020: 258). Böylece territoriumun doğu sınırındaki alanların Erken Demir Çağı'nın başlarında mesken, mezarlık ve kırsal yapılar için bir arada kullanıldığı söylenebilir.

Elmadağ ve Çamtepe adıyla bilinen tepeler ile sınırlanan güney sırtlarda Leleg halkının geleneksel mezarları olan taş tümülüsler yoğunlaşır. Bunlar sayısal çokluklarının ötesinde topografyaya hâkim konumları ve anıtsal mimarileri ile bölgeye özgü bir karakter gösterirler.

Kuzeyde ise Evcilören tepesi olarak adlandırılan plato üzerinde yarımada Leleg yerleşmelerinin en karakteristik çevirmesi konumlanır ki bu yapı sadece Pedasa'nın değil, tüm Leleg yerleşmelerinin en etkileyici kalıntılarında biridir. Compoundlar, toprak organizasyonu ve geçim kaynakları arasındaki ilişki ile etnik süreçler hakkında bilgi veren önemli yapılardır (Resim 2). Kelime anlamı "birleşik" ya da "duvarla çevrili binalar topluluğu" olan ve adını "kompozit" tasarından alan compound türü yapıların, Leleg toplumuna mal edilebilecek karakteristik mimari yapı olarak değerlendirilmesi yanlış olmaz (Radt 1970; Flensted vd. 2004: 112-113; Diler 2020: 257). Compound türü yapıların kökeni tartışmalı olsa da gelişmiş tasarıma Arkaik Dönem içerisinde ulaştığı söylenebilir (Diler 2019: 509-511).

Territoriumun doğal batı sınırını ise Kazderesi ile birlikte kısmen Gavur Avlusu olarak adlandırılan bölge temsil eder. Kuzey-güney aksında uzayan derin vadinin batısını sınırlayan tepe üzerinde konumlanan yerleşmedeki arazi kullanımında çiftlik evleri ve meskenlerin sıkışık mimarisine karşın mezar yapılarına yer verilmemiştir.

Territoriumun dört bir yanına dağılmış olan çiftlik evleri, tarım terasları ve nekropol alanları ve mezar yapıları, yerleşim modeli ve kimliğini en iyi yansıtan kalıntılardır (Resim 3). Taş tümülüsler territoriumun demografik büyümeye koşut genişleme yönü ve egemenlik sınırları hakkında bilgi verirken çiftlik evleri ve tarım terasları nüfusun çiftçilerden oluşan kırsal kimliğini temsil eder. Territoriumun hemen hemen her yerinde tarım ve nekropol ortak kullanımlarının iç içe geçmiş yapısı Pedasa toplumunun arazi kullanımı, sosyal yaşam ve mülkiyet ilişkilerinin yorumu için de dayanak noktasıdır.

Epigrafi Araştırmaları

Güray ÜNVER

Yazıtlar kuşkusuz bir yerleşimin lokalizasyonunun güvenilir belgelere dayalı olarak yapılabilmesi için en önemli bilgi kaynaklarıdır. Yazıtlar ayrıca bir yerleşimin inanç yelpazesi, politik ve kültürel yapısı ve diğer yerleşimler ile ilişkileri konusunda birinci elden bilgi veren belgelerdir. Pedasa'nın Paton ve Myres tarafından lokalize edilmesinde de kutsal alanda bulunmuş bir yazıt önemli rol oynamıştır (Paton – Myres 1896, 193-194; Bean – Cook 1955, 124-125). Paton ve Myres, Gökçeler Kalesi'nde buldukları bir adak yazıtı ışığında Gökçeler Kalesi ve çevresinde bulunan kalıntıları Pedasa yerleşimi ile ilişkilendirmişlerdir. MÖ 5. yüzyıla tarihlenen (Laumonier 1958, 609, krş. Robert 1978, 500 dn. 42) ve bir heykel kaidesi üzerinde bulunan yazıttan (Resim 4), Athena'ya yönelik heykel adağının yarısını [- -]jeus ve Hebiades isimli şahısların, diğer yarısını ise Melanthes oğlu olan adı belirlenemeyen bir şahsın ondalık (dekate) olarak yaptırdığı anlaşılmaktadır. Kaide, tarafından taşınan heykel Dionysios oğlu Herakleialı Makedon isimli sanatçı tarafından yapılmıştır (Paton - Myres 1896, 215-216, no. 4). Yazıt üzerinde Pedasa yerleşiminin adı ya da ethnikon'u yer almıyor olsa da Paton ve Myres, Athena kültürüne ve yerleşimin konumu hakkında antik literatürden elde ettikleri güvenilir verilere (Hdt. I. 175; VIII, 104; Strab. XIII, I, 59 [C 611]) dayanarak, ardıl araştırmacılar tarafından da kabul edilmiş haklı

identifikasyonu önermişlerdir (Bean – Cook 1955, 124; 149-150; Maiuri 1924, 425; Laumonier 1958, 608-609; Robert 1978, 500).

Pedasa'da Athena kültünün ve bu kült için görevli bir rahibenin varlığı bölgenin yerlisi Halikarnassoslu Herodotos'un eserinden bilinmekteydi (Hdt. VIII, 104; Strab. XIII, I, 59 [C 611]). Herodotos'un aktardığı, Athena rahibesinin tehlike durumunda çıkan sakalı her ne kadar tanrıçayı doğunun bereket ve doğurganlık tanrıçaları ile ilişkilendirse de (Laumonier 1958, 609; Bulut 2019, 110), MÖ 5. yüzyılda Pedasa'da, Athena olarak isimlendirilen bir tanrıça kültünün ve bu kültün hizmetinde bir rahibenin varlığı, yerleşimin yerel köklerinin yanında Yunan kültürü ile yakın ilişkisine işaret etmektedir (Parker 2016, 79). Pedasa ile ilişkilendirilen ve MÖ 4. yüzyıl başlarına tarihlenen sikkeler de Athena kültünün Pedasa'daki saygınlığı hakkında bilgi verirler; Sikkelerin ön yüzünde sorguçlu miğfer ile sağa bakar şekilde Athena başı, arka yüzünde ise bedeni sağa dönük başı önden betimlenmiş ayakta duran baykuş ve ΠΗΔΑΣΕΩΝ lejandı bulunmaktadır (Konuk 2012, 341-346, no. 1-3; krş. von Aulock 1975, 127).

Pedasa kazılarında 2007 – 2020 yılları arasında ele geçen yeni yazıtların tümü Eski Yunancadır ve neredeyse hepsi Athena Kutsal Alanı veya yakın çevresinde bulunmuştur. Kutsal alan dışında bulunmuş tek yazıt, güney surları üzerinde bulunan giriş kapısında lento olarak yeniden kullanılmış bir stel üzerinde bulunmaktadır (Resim 5) ve harf karakterleri ışığında Roma İmparatorluk Dönemine tarihlenmektedir. Athena Kutsal Alanı'nda ele geçen yeni yazıtlar ise MÖ 4. yüzyıl ile MS 1. yüzyıl arasında farklı dönemlere tarihlenmektedir. Yazıtların çoğunluğunu Athena'ya yönelik adak yazıtları oluşturmaktadır, buluntular arasında ayrıca Hellenistik dekret fragmentleri, kemer blokları üzerinde bir imar yazıtı ve bir adet yazıtlı heykel kaidesi bulunmaktadır.

Athena Kutsal Alanı'nda ya da yakınında ele geçmiş adak yazıtları hem Gökçeler Kalesi'nde bulunan kalıntıların Pedasa yerleşimi ile ilişkilendirilmesi önerisinin haklılığını kanıtlamakta hem de tanrıça Athena'nın Herodotos ve Strabon tarafından değinilmemiş epithet'i olan Pedasis'i belgelemektedir. Yazıtlar ayrıca Pedasa'nın Maussollos tarafından Halikarnassos'a bağlanması (Strab. XIII-1, 59 [C 611]; krş. Plin. nat. V, 107; Bean ve Cook 1955, 143-145) sonrasında tümüyle ıssızlaşmadığına, Athena Kutsal Alanı'nın Hellenistik Dönem'de ve Augustus

Dönemi'nde Halikarnassos'un bir dış tapınağı olarak aktif olduğuna dair epigrafik kanıtlar sunmaktadır.

Pedasa Akropol Suru

Britta ÖZEN-KLEİN

Pedasa kent savunma sistemi üç ana bölüme ayrılır (Harita 1): Birinci bölümü, akropol üzerindeki iskana uygun bir alanı çevreleyen akropol suru (iç surlar); ikinci bölümü, akropolün alt bölümünde yer alan ve aşağı şehrin büyük bir kısmını çevreleyen bölümleri (dış surlar) oluşturur. Üçüncü bölüm ise akropol iskan alanı içerisinde yer alan, fakat çevrilen duvarlarla ayrıca koruma altına alınmış kale yapısından (bu yayında *Dipyrgon*) oluşur.

Bu bölümlerden daha çok akropol surunu konu alan aşağıdaki bilgiler, 2009 ve 2010 kazı kampanyalarında bu sur bölümünde gerçekleştirilen araştırmaların sonuçlarından oluşan kısa bir özeti sunmaktadır (Diler vd. 2011: 327; Diler, 2012, 267-295; Özen-Kleine 2016, 547-559).

Akropol suru kavisli ve tepenin topografyasına uygun bir uzanım göstermektedir. İki kabuklu olan duvar, 1.50 ile 1.80 m arasında değişen genişlikte inşa edilmiştir. Duvarın dış kabuğu sadece kabaca işlenmiş, değişik uzunluklardaki dikdörtgen kireçtaşı bloklardan meydana getirilmiştir. Bu blokların uzunlukları 0.50 ile 1.50 m, yükseklikleri ortamala 0.30 ile 0.40 m arasında değişmektedir (Resim 6). Duvar genelde yatay diziler oluşturan bir örgü göstermektedir. İç kabuk örgüsü, dış kabuğa karşın daha kabaca yerleştirilmiş ve daha küçük bloklardan oluşmaktadır (Resim 7).

Akropol surununun tek bir kulesi bulunmaktadır. Akropolün güney batısında, stratejik açıdan çok önemli ve çevreye hakim bir noktaya inşa edilmiş olan bu kulenin inşasıyla, yerleşime girişi sağlayan ana yol ve akropolün ana girişi kontrol altına alınmıştır. Sur ile aynı örgü tekniğini gösteren kule duvarları ve bunlardan sur duvarlarına geçişteki homojenlik, kulenin akropol duvarıyla aynı zamanda inşa edildiğine işaret etmektedir (Resim 8).

Akropol surunda bir çok kapı ve yan girişler yer almaktadır. Yukarıda sözünü ettiğimiz kazı kampanyalarında bunlardan batı ve güney kapısı detaylıca

incelenmiştir. Batı kapısı olarak adlandırılan kapı, iki duvar arasında yer alan 2.50 m genişliğindeki bir girişten oluşmaktadır (Resim 9). Bu kapı eski literatürde akropolün ana girişi olarak yorumlanmıştır (Bean–Cook 1955, 124; Radt 1970, 135).

Kapının değişik ebatlardaki bloklardan oluşan düzensiz örgüsü, örgüde gözlenen devşirme malzeme ve bol harç ve bunların yanı sıra, kapının altında (dış yüzde) devam ettiği gözlenen sur blokları, batı kapısının sonradan sura ilave edildiğini gösteren kanıtlar olarak karşımıza çıkmaktadır (Resim 10).

Çalışmalarımızın başlangıcında küçük bir yan kapı (Bizans Dönemi'nde yapılan değişiklikler kapının yapısını oldukça değiştirdiğinden) olduğunu düşündüğümüz güney kapısının, yapılan kazılar ve temizlik çalışmaları sonrasında akropolün asıl ana kapısı olduğu anlaşılmıştır (Resim 11 ve 12).

Bir kaya uzantısı üzerinde yer alan ve tarihçesinde bir çok evre içeren (Resim 13) kapının yüzü güneye, akropolü Pedasa territoriumuna ve çevreye ulaştıran ana yola bakmaktadır.

Kapıda yapılan çalışmalar, ilk evresinde (planda beyaz renkle gösterilen) kapının batı bölümünün, örgüsü akropol sur örgüsüyle iç içe geçmiş basit bir yan duvarla oluşturulduğunu ortaya koymuştur. Yine bu evrede kapının doğusunda 5x4 m boyutlarında bir kule de yer almaktaydı. Kulenin batı ve güney yöndeki duvarlarıyla büyük temel blokları, yer yer korunmuş olarak hala alanda görülebilmektedir. Bu kulenin inşasıyla 5.50 m genişliğinde girişi olan kapı ayrıca koruma altına alınmıştır. Bu ilk evrenin tarihlenmesi, kapıda sonradan yapılan değişikliklerden dolayı oldukça zordur, ancak kazılar sırasında ele geçen Arkaik seramik, kapının en azından MÖ 6. yüzyılda kullanılmış olduğuna işaret etmektedir.

Bu ilk evre hakkında cevaplanması gereken diğer bir soru da, kapıya sur dışından ulaşımın nasıl sağlanmış olduğudur. Kapı girişinin yüksek bir kaya üzerinde yer alması, bu girişe, önde yer almış ahşap veya toprak bir rampa üzerinden ulaşıldığını düşündürmektedir.

İkinci evrede büyük ve uzaklardan görülebilecek bir boyuta ulaşmış kapı yapısı, giriş açıklığına örülen bir duvarla iptal (Resim 13'te sarı ile gösterilen) edilmiştir (Resim 14). Bu duvarın da birkaç evresi açıkça gözlenebildiğinden, hala ayakta kalmış olan dar girişin ikinci evrenin orijinal konseptine ait olup olmadığı sorusunu cevaplayabilmek oldukça güçtür.

Arkeolojik verilerin ışığında, kapının örülen duvar ile tamamen iptal edildiğini ve oldukça uzun bir zaman sonrası tekrar açıldığını düşünmekte mümkün görünmektedir. İptal duvarının alt sıralarında görülen homojen duvar tekniği, kapının geç Antik veya Bizans Dönemi'nde değil de, çok daha önceden iptal edildiğine işaret etmektedir.

Sonuç olarak bölgenin Leleg savunma yapıları arasında, Pedasa savunma duvarları yapı teknikleri açısından önemli bir yere sahiptir: Öncelikle akropol surunun inşasındaki özenin, itinanın yanı sıra kapıları, kuleleri ve duvar bölümlerinin bazılarının büyük boyutlu bloklarla ayrıca güçlendirilmiş olduğu hemen göze çarpmaktadır. Bunların yanı sıra, her ne kadar yapısı itibariyle Leleg Yarımadası'ndaki alışıla gelmiş diğer sur kapılardan farklı bir özellik göstermese de, 5.50 m giriş genişliğiyle güney kapısı, alışılmışın dışında bir büyüklüğe sahiptir. Yüzü güneye bakan ve sarp bir kayalık üzerine inşa edilmiş bu kapı, Pedasa'nın güneyindeki ana yoldan ve Athena Kutsal Alanından görülebilmekteydi.

Güney kapısı, akropol, kale kuleleri ve örgüsünde oldukça büyük blokların yer aldığı duvar bölümleri, Pedasa suruna oldukça heybetli bir görünüş kazandırmıştır. Bu saydığımız özellikler herhalde, Leleg Yarımadası'nın merkezi yerleşimi olan Pedasa'nın önemini, prestijini, savunma yapılarında gösterme isteğinden kaynaklanmış olacaktır.

İki Kuleli Hanedan İkametgâhı (*Dipyrgon*)

Mazlum ÇUR

İki kuleli iç kale/beykalesi olarak adlandırabileceğimiz *Dipyrgon*, Pedasa Akropolisi'nin en yüksek noktasında inşa edilmiştir. Yapı territoriuma hâkim bir noktada, iç kale içerisinde 28x18 m ölçülerindeki alanda konumlandırılmıştır. Akropolis Hitit/Luvi yerleşimlerin geleneğinde olduğu gibi iç kale ve dış kale gibi kademeli savunma hattına sahiptir (Diler ve Adıgüzel 2015: 90-91). *Dipyrgon*'a

giriş iç kale içerisinde batı yönde iki büyük kule arasından sağlamakta ve “L” şeklinde merdivenle ulaşılan koridorlu bir plana sahip olduğu anlaşılmaktadır. Koridorlu veya avlu şeklindeki giriş düzenlemelerinin birçok kentte uygulandığı bilinmektedir. Alazeytin kalesindeki dört, Pedasa’da iki, ilek Kalesi batı geçidinde ve Girel Kalesi’nde sur duvarlarında görülen koridorlu geçit düzenlemeleri M 7. yüzyıldan itibaren karşımıza çıkmaktadır. Koridorlu girişler Klasik Dönem’de yaygınlaşmış, saldırganların dar bir alandan geçmesini sağlayarak saldırı gücünü zayıflatmaya yönelik olarak planlanmıştır.

Dipyrgon’un işlev, mimari ve dönemsel özelliklerinin anlaşılmasına yönelik olarak 2014 yılında kazı çalışması gerçekleştirilmiş ve bu süreçte 5 adet mekn ve bunları birbirinden ayıran geçiş koridorları açığa çıkarılmıştır (Diler vd. 2015:568). Doğu bölümde yer alan mekn duvarının, benzerlerini Athena Kutsal Alanı’nda gördüğümüz düzgün kesilmiş, ince işçiliğe sahip bloklarla inşa edilmiş olması nedeniyle özel bir yapı olduğu anlaşılmıştır. Kazı bulguları, yapının M 5. yüzyılda kullanıldığını göstermiştir. *Dipyrgon*’ların daha gelişmişi olan *tetrapyrgon*’lar Karia bölgesinde Hekatomidler ile birlikte karşımıza çıkmaktadır (Diler 2015:160). Theangela’daki *tetrapyrgon*’un benzer örneklerini Karia bölgesinde Latmos, Labraunda, Yerkesik kalesi ve Yeniköy Asartepe’de yer alan Koloneis (rtk ve Gümüş 2019: 480) kentinde görmekteyiz (Hellström 2007: 151-153). *Dipyrgon*’ların büyük sur duvarlarıyla ve kulelerle desteklenmesinin sebebi sadece dış tehditlere karşı olmayıp i isyanlar için de inşa edilmiş olmalarındandır. Bu yapılar kendi içinde bağımsız kale görünümündedir. Karia bölgesinin yerel beyler tarafından yönetildiği (Diler ve Adıgüzel 2015: 91) M 5./4. yüzyıllarda ve öncesinde kent merkezlerinde özel güvenlikli kalelerin inşa edildiği bilinmektedir ki (Diler 2015: 159. Dn.95) (Resim. 15) Pedasa ift kuleli bey ikametghı bu kapsamda değerlendirilmektedir.

Güney Dış Sur alışmaları

Gözde ADIGÜZEL

Sevilay Zeynep YILDIZ

Alana dört yönden hkim olan bir tepe üzerinde yaklaşık 300 m yüksekliğinde konumlanan Pedasa Akropolisi, 200 m uzunluğunda i surlar ve yaklaşık 400 m uzunluğundaki dış surlar ile çevrilidir (Diler 2009: 375) (Resim 16). Doğuda, Torba

yönünde, Güllük Körfezi; batı ve kuzeybatı yönde ise Bitez'e hâkim, hem kara hem de deniz güzergâhlarını kontrol eden stratejik bir konuma sahiptir. İç ve dış surların çevrelediği Akropolis iç kale içerisinde, bir ya da birkaç odadan oluşan ve sokaklara açılan konutlar sur duvarlarına dayandırılmıştır. İç kale içindeki yapılanma kazı verilerine göre Erken Demir Çağı içerisinde başlamakta, MS 12. yüzyıla kadar sürmektedir (Adıgüzel ve Yıldız 2017; Diler ve Adıgüzel 2015: 90, fig. 10) (Resim 17). Pedasa Gökçeler Kalesi'ndeki akropol surlarının dönemi ve tarihsel gelişimi konusundaki sorunları aydınlatma amacı ile iç surlarda da çalışmalar gerçekleştirilmiş ve akropolis iç kale surlarının Arkaik Dönem'e ait olduğu konusunda önemli sonuçlara ulaşılmıştır (Diler 2009: 375; 2019: 512-513; Özen-Kleine: 2016; bkz: Özen-Kleine bu metin).

2016-2018 yılları arasında ise Pedasa akropolis güney dış sur hattında kule ve surların birbirleri ile dönemsel bağlantıları ve inşa tekniklerini anlamaya yönelik çalışmalar yürütülmüştür (Adıgüzel ve Yıldız 2017; ayrıca Adıgüzel ve Yıldız baskıda).

Pedasa dış suru kule ve *bastion*'larla güçlendirilmiş, Arkaik Dönem'den MÖ 5. yüzyıl sonu - 4. yüzyıl başına değin, en az iki inşa evreli savunma sistemine sahiptir. Akropolisi çevreleyen savunma sistemi oluşturulurken topoğrafik özelliklerden faydalanılmıştır. Yaklaşık 400 m uzunluğundaki Pedasa dış sur çevirmesi akropolisin güneybatısından başlar ve güney hat boyunca takip edilerek kuzeydoğuda son bulur. Surlar, doğu ve batı uçta topografyanın elverdiği ölçüde devam eder. Kuzey cephede ise eğim ve arazi yapısından doğan sebeplerle doğal bir savunma alanı olduğu için sadece alt düzlükten geçirilen bir ön savunma hattı oluşturulmuştur.

Doğu yönde surlar topoğrafyaya uygun olarak düzensiz dönüşler yapar ve büyük oranda anakaya üzerinde yükselmektedir. Sur hattına düzenli aralıklarla (yaklaşık 70-100 m) kuleler yerleştirilmiştir¹. Dış sur hattı boyunca tespit edilen beş adet kuleden Kule 3, Kule 4 ve Kule 5 arasında, ayrıca doğu ve batı uçlarda sur duvarları dört dirsek oluşturur. Kule 3 kuzeyinde ise topoğrafya kaynaklı oval bir hat ile devam eder.

¹ Akropolise yerleşik bir iç kale ve aşağı şehrin düzenli aralıklarla kulelerle güçlendirilmiş surlarla çevrili olması Hitit savunma sistemi geleneğinde iyi bilinen bir özelliktir (Diler 2009: 375; 2015,160; Maner 2019: 128-129, 396, Taf. 20.1; Paksoy 2019: 7, 55).

Akropolis dış surları kule yapılarında da olduğu gibi yerel kireçtaşı malzemeden inşa edilmiştir. Duvarlar kuru duvar tekniğinde, rektagonal ve poligonal taşlar kullanılarak örülmüştür² (Resim 18a). Taş yüzeyleri dış cephede kaba yontu olarak bırakılmış iç yüzeyleri nispeten düzeltilmiştir. Sur duvarı kalınlıkları 1.00 -1.30 m arasındadır. Akropolisin güney dış sur alanında, Kule 5 kuzey duvarı önünden başlayıp akropole doğru yönelen bir antik yol (28 x 5.50 m) açığa çıkarılmıştır. Dış sur hattına düzenli aralıklarla (~70-100 m) yerleştirilmiş kulelerin boyutları 6 x 5 m ile 4 x 4 m ölçülerindedir. Kule yapılarının orijinal taş dizileri temel seviyesinde korunmuştur (~1.50 ile 3 m). Duvarlar dışta daha iri (kireçtaşı) rektagonal ve poligonal bloklarla iki sıra halinde örülmüştür. Köşelerde daha iyi işçilik gösteren iri bloklar kullanılmıştır.

Tarihsel açıdan da değerlendirildiğinde MÖ 478-477 yılında Pers saldırılarına karşı kurulan, Attika Delos Deniz Birliği'ne Pedasa'nın vergi ödediği bilinmektedir (Demir ve Doğan 2014: 310; Keen 1993: 152; Meritt vd. 1939: 535). MÖ 5. yüzyılın son çeyreğinde Karia hala Atina müttefikidir (Keen 1993: 153). Bu tarih aralığı da Pedasa kulelerinin inşa edildiği dönemle örtüşür. Pedasa, Perslere karşı direnen tek Karia kentidir ve Halikarnassos'un büyüyüp genişleme dönemi öncesinde (MÖ 6./5. yüzyılda), Yarımada'nın en büyük kenti olduğu ve egemenlik alanının batıda Myndos'a kadar ulaştığı savunulabilir. Bu yüzyıllar kentin en görkemli dönemiymken aynı zamanda Pers tehdidine karşı akropolisin savunma sisteminin güçlendirilmesinin gerektiği bir dönem olmalıdır (Hdt, I.175, 6.20). Pedasa akropolis dış surları, *bastion* ve antik yol dönemsel olarak çağdaş olup en geç MÖ 7. yüzyıl sonu – 6. yüzyıl başında inşa edilmiş ve MÖ 5. yüzyıl sonu – 4. yüzyıl başında sur bedeni kulelerle desteklenerek güçlendirilmiştir (Resim 18b).

Karakol Binası

Mazlum ÇUR

Karakol Binası kentin giriş yolu üzerinde, Athena Kutsal Alanı'nın hemen güneydoğusunda, kuzey-güney doğrultulu eğimli bir arazi üzerinde konumlanır (Diler vd. 2009). 12x8 m ölçülerindeki yapı üç bölüm olarak inşa edilmiştir. Bilinen

² Pimouguet-Pédarros (2000: 80-82), Maussollos Dönemi öncesi Karia'da Leleg Yarımadası ve Latmos Körfezi'nde yer alan sur duvarlarında görülen bu yapı tekniğini "Leleg duvarları" olarak adlandırmıştır.

gözetleme kulelerin aksine tepede değil, vadinin kente bağlandığı ağız kısmında konumlandırılmıştır. Yapı isodomik teknikte düzgün kesilmiş hafif bosajlı bloklardan ve yer yer düzensiz kullanılmış atkı taşlarından inşa edilmiştir. Köşelerde dikey silmelere, iç bölümde ise daha küçük yerel kireç taşlarına yer verilmiştir.

Maussollos'un *synoikismos* politikası sonucu boşaltılan bazı Leleg kentlerinin zirvelerine, kesme taşlardan isodom tekniğinde gözetleme kuleleri eklenmiş ve bunlar yarımada savunma sisteminin bir parçası olarak kullanılmıştır (Bean ve Cook 1955:143-145; Hornblower 1982: 308). Karia'daki yerleşimlerin tahkimat sisteminin yeniden düzenlenmesinin Maussollos tarafından yapıldığı bilinmektedir (Bean ve Cook 1957: 138). Karakol Binası'na plan, işçilik ve teknik olarak yakınlık gösteren örnek Latmos Herakleia antik kentindeki bağımsız kuledir (Bean ve Cook 1957: 138). Ayrıca Leleg Yarımadası'nda, Theangela (Diler vd. 2010: 192), Madnasa, Myndos (Tırpan 1987: 167-171), Halikarnassos (Pedersen 2010: 239-316), Gürece Köyü (Diler vd. 2013: 419), Geniş köyündeki Burgaz Tepesi'ndeki sur ve kulelerin duvar tekniği Karakol Binası'na yakınlık gösterir. Karşılaştırabileceğimiz örneklerden Kuzey Karia'da Teke Kale, Atavlusu, Kurun Dere, Hasanlar, Amyzon, Alinda ve Alabanda'daki bağımsız kulelerin (Özkaya ve San 2003: 106-108), bağlantılı yollar üzerinde yer almaları bunların kentler arası haberleşme, olası saldırılara karşı uyarı ve askeri geçiş yollarını kontrol ve denetim altında tutan bir işleve sahip olması, Karakol Binası'nın da benzer işlev için inşa edilmiş olduğu fikrini güçlendirmektedir (Özkaya vd. 1998: 302). Yapının topoğrafik konumu, plan ve mimari özellikleri yanında alandaki diğer yapılarla olan ilişkisi, benzer örneklerden yola çıkarak Maussollos'un *synoikismos* politikasına bağlı olarak kentteki kontrolsüz geçişlerin denetlenmesi için işlevlendirildiği düşünülmektedir. Bunun Athena Kutsal Alanı için de geçerli olup olmadığı tartışma konusu edilse de, Maussollos'un savunma politikasının bir parçası olduğunu söylenebilir (Resim 19).

Kutsal Alanlar

Athena Kutsal Alanı Mimarisi

Adnan DİLER

Paton ve Myres tarafından 19. yüzyılın sonlarına doğru Tapınak Terası'nın altındaki Karakol Binası olarak tanımladığımız yapının yanında bulunan, olasılıkla

MÖ geç 5. yüzyıla ait, Athena Pedasis'e adanmış olan heykel kaidesi üzerindeki yazıt, Athena Tapınağı'nın varlığı ve kentin lokalizasyonu hakkında ilk önemli belge olarak yerini almıştır (Paton ve Myres 1896,193-194). 2007 yılında henüz Bakanlar Kurulu kararı ile kazıların başlanmasından önce alanda yapılan yüzey araştırmaları sırasında makro vejetasyon altında gizlenmiş alanda kaçak kazılarla tahrip edilmiş, kuzey-güney aksında görülen derin bir kaçak kazı çukuru kesitinde saptanan kült adağı terrakotta mask ve heykelcikler o zaman tapınağın yeri konusunda önemli bir veri olarak değerlendirilmişti. Kutsal Alan, 2007 yılında başlatılan Pedasa kazılarının ajandasında yerini almış ve o günden bugüne aralıksız yürütölen çalışmalarımızın odağında kalmıştır. Yürütölen çalışmalarda doğı taraftan Kutsal Alan'a ulaşımı sağılayan tören yolu ve Tapınak Terası üzerindeki tüm yapılar gün yüzüne çıkarılmıştır (Resim 20).

Kutsal Alan MÖ 6. yüzyıldaki Pedasis topraklarının mutlak yönetim merkezi olan Gökçeler Kalesi'nin batısında akropolis'e 250 m uzaklıkta, kentin batı girişindeki yolun düzlüğe ulaştığı noktada kuzeye doğı yükselen tepenin alt yamacında yer alır (Harita 1). Tapınağın önünden geçen yol iç kısımlara doğı Pedasa'nın MÖ 6./5. yüzyıllardaki yönetim merkezi olan akropol ve mezarlık alanlarına ve aşağı doğı limanlara yönelen yol aksının kesişme noktasındadır. Kutsal Alan önünden geçerek denize yönelen batı yolu aynı zamanda yerleşimin Bitez ve Gümbet doğı limanları ile Alos K'arnos/Halikarnassos'a bağılanan yol ağı üzerindedir. Kutsal Alan'ın aşağı kent düzlüğüne ulaşımı 50 m uzunluğundaki bölümünü açığa çıkardığımız tören yolu ile sağılanmaktadır. Dokuz metre genişliğindeki taş döşeli bu özel yolun alt bölümü Maussollos'un Leleg yerleşmelerini Halikarnassos ile birleştirdiğı zamanda inşa edilmiş Karakol Binası ile sınırlanmıştır. Tören yolunun ulaştığı en yüksek noktada konumlanan *ante*'li Dor tapınağı ve onun güney yanındaki açık hava tapınım alanını güneyden sınırlayan büyük teras Athena Kutsal Alanı'ndan günümüze ulaşan ana kalıntılardır.

MS 12./13. yüzyıllarda alanının yerleşim yeri olarak kullanıldığı Doğı Roma Dönemi'nde tören yolu ve Kutsal Alan yapılarının tamamı, kendi özgün malzemesi ile kullanılarak büyük ölçüde tahrip edilmiştir. Kente ulaşan ziyaretçileri karşılayan yarımada'nın Leleg döneminden bilinen en eski ve ilk tapınağına sahip olan Kutsal alan, çok sayıda yazıt yanında anıtlar ve yapılara ait mimari parçaların en yoğun görüldüğü yerdir. Bu ayrıcalıklı durum Kutsal Alan'ın eski bir Anadolu

geleneğini devam ettiren Pedases halkının toplanma yeri/agorası olarak kullanılmasından başka türlü açıklanamaz. Doğrudan erken evrelerin yürüme tabanı üzerine oturan geç dönem yapılarının tamamına yakın bölümü korunarak gerçekleştirilen temizlik ve araştırma sondajları ile Kutsal Alan'da yerleşik in-situ kalıntıların tasar, yapım evresi ve yüklendikleri işlevler ile ilgili aşağıda genel hatları ile özetlenen bazı önemli sonuçlara ulaşılabilmektedir:

Tapınağın cephesi batıya denize doğru değil Arkaik Pedasa'nın mutlak yönetim merkezi akropolis'e yönlendirilmiştir. Topoğrafyanın eğimli profili doğuya doğru yol, güneye doğru ise teras duvarları ile çözülmüştür. Kutsal yolun ulaştığı tapınağın önündeki açık hava kutsal alanı, gerçekleştirilen kült etkinliklerinin her dönemdeki odağı olmuştur. Burada MÖ 4. yüzyıldan başlayıp MS 1. yüzyıla kadar onarımlarla kullanılan taban plakalarının altında kazılarla gün yüzüne çıkarılan bir duvar temeli, Kutsal Alan'ın MÖ 7./6. yüzyıl tarihli ilk kullanım evresine ilişkin en eski mimari kalıntılarında biri olarak değerlendirilmektedir. Tapınak güney *cella* duvarının 6 m önünde ve ona paralel olarak doğuya doğru 7 m uzunluğunda devam eden, anakaya özelliğinde kırmızı renkli sert bir zemine oturtulmuş plaka taşlardan yapılmış bu duvarın doğu uçta sadece bir tek taş dizgesiyle izlenmesi, önde tahrip olduğunu göstermektedir. İkinci evrede inşa edilen *ante*'li tapınağın güney duvarının tapınağın diğer duvarlarından neredeyse iki kat daha fazla kalınlaştırılması yanında teknik ve işçilik farklılıkları 2. evrede inşa edilen *ante* tapınağı güney duvarının ilk evre tapınağı kuzey duvarının değiştirilerek kullanıldığı görüşünü güçlendirmektedir. Buna göre tapınağın ölçülerinin kısa kenarlarda yaklaşık 6 m, uzun kenarlarda 11 m olarak tahmin etmek mümkündür. Erken tapınağın yaklaşık 6 m güneyindeki teras duvarı hem ilk hem de 2. evre *ante*'li tapınağı için onarılarak ortak kullanılmıştır. Yapının oturduğu arazinin eğimi nedeniyle oluşturulan teras duvarına ait kalıntılar yapı duvarının 9 m kadar güneyinde saptanmıştır. Bu alanda gerçekleştirilen Orta Teras sondaj çalışmalarında ele geçen malzeme 2.50 m yüksekliğinde korunmuş Orta Teras duvarının MÖ 6. yüzyılın ilk yarısında inşa edildiği ve bu bölümde yaklaşık 7 m genişliğinde bir yürüme düzlüğü oluşturulduğunu ortaya koymuştur (Özer 2019;573, fig. 2).

Arkaik evre tapınağının oturduğu tepe alt yamacının kuzeye doğru genişletilerek buraya bir *ante* tapınağının inşa edilmesi ikinci yapılanma evresinde Kutsal Alan'da büyük bir değişime gidildiğini göstermektedir. İkinci evrede tapınak ve Kutsal Alan için büyük bir teras inşa edilmiştir. Tapınağın yaklaşık 25 m uzağında

inşa edilen ve doğudan batıya uzanarak karakol binasına yakın yerde sonlanan yaklaşık 60 m uzunluğundaki bölümü ile neredeyse ilk yapım evresindeki konstrüksiyonunu koruyan Kutsal Alan Alt Terası, Pedasa'dan günümüze ulaşan en etkili kalıntılardan biridir.

İçten 6.60 x 6.95 m ölçülerinde *naos* ve 4.55 x 6.65 m ölçülerindeki *pronaos*'tan oluşan tapınak, boşlukları sıkıştırılmış toprak ile düzeltilmiş anakaya tabanı üzerine oturtulmuştur. Cephe ve yanlarda serbest inşa edilen tapınağın kuzey uzun duvarı teras duvarı ile bütünleştirilmiştir. Tabanı sonraki evre müdahaleleriyle yer yer değişikliğe uğrasa da çok köşeli kesilmiş düzgün kireçtaşı plakalardan oluşan tapınağa en az iki basamakla ulaşılmaktadır. *Pronaos*'u sınırlayan kapı ve *naos* duvarlarının altında Leleg yapılarında sıkça kullanılan geniş tutulmuş alçak seki düzenlemesinin yanında Tapınak güney yan duvarının boydan boya diğer duvarlardan kalın inşa edilmiş olması da ilgi çekicidir. Bu duvar içinde biri tahrip edilmiş içten boyutları 2.30 x 0.80 m ve 0.50 yüksekliğinde o aynı ölçülerde yan yana iki büyük niş ve doğu yan tarafta üç basamaklı stel altlığı inşa edilmiştir. Öndeki kült yerini kuzeyden sınırlayan tapınak güney duvarının önü farklı boyutlarda adak stelleri ile donatılmıştır ki bunlara ait bazı parçalar kazı sırasında ele geçmiştir. Tanrı yontusu ve değişik adakların konulması için inşa edilen nişli alanın önünde dıştan ölçüleri 1.00 x 1.20 m, derinliği 0.40 m olan bir *eschara* / kült ocağı yer alır (Resim 21). Böylece tapınak güney dış duvarının önündeki 9.75 x 11.70 m ölçülerinde bir teras üzerine oturan alanın ritüeller için ayrıldığı anlaşılmaktadır. Eski tapınak alanının yeniden düzenlendiği bu yer *ante*'li tapınak, kutsal yol ve büyük teras duvarının inşa edildiği aynı süreçte son şekline kavuşmuştur. Açık hava kült alanının düzenlemesi için aynı dönemde batı tarafı anakaya üzerine oturan ortak bir duvarla ayrılan belki de kült yemeklerinin yendiği *andron* ya da adakların saklandığı iki mekânla sınırlandırılmıştır. Kült etkinliği için inşa edilen mimari kalıntılar bunlarla sınırlı değildir. Doğu-batı doğrultusunda uzayan ilk yapım evresi duvar kalıntısının güney yakınındaki cephesi güneye dönük, doğu iç duvarları kaçak kazı ile tahrip edilmiş at nalı şeklindeki yapı ve onunla birleştirilmiş batıya doğru devam eden duvar uzantısı bunlar arasındadır. Bunlardan güneye cephe veren ve olasılıkla bir zamanlar basamaklara sahip ön kesiminin ilk ve ikinci evre tapınaklarının ortak kullanılan güney teras duvarı inşası tarafından tahrip edilen at nalı şeklindeki erken yapının orta teras ile ilişkili olabileceği de gözden uzak tutulmamaktadır.

Arkeolojik malzeme ışığında yapım evrelerinin inşa tarihi söz konusu edildiğinde, Kutsal Alan ilk yapım evresini temsil eden ilk evre tapınağı için kullanılabilir başta kapı pervazını yanlardan taçlandıran Leleg plaster başlığı ve üst yapıya ait diğer İon *kymation* bezemeli dizgelerinin stili (Resim 22) MÖ 6. yüzyılın ilk yarısını adres göstermektedir ki tarih olarak kendisinden sonra inşa edilen Alazeytin kalesi 30 no'lu yapı için W. Radt (1970) tarafından önerilen rekonstrüksiyonu ile koşutluk göstermektedir.

MÖ 10. yüzyıldan (Diler vd. 2012,189, res. 8a; Özer 2019, 550) Roma Dönemi içlerine dek etkin olduğu anlaşılan Kutsal Alan'ın tüm yarımada için taşıdığı önem, ele geçen yazıtlar (bkz. bu yayında G. Ünver yazısı), MÖ 2. yüzyıla tarihlenen Athena heykeli ve çok sayıda buluntu ile de desteklemektedir (bkz. bu yayında H. Bulut, B. Özer yazıları). Sondajlardan gelen malzeme ışığında MÖ 4. ortalarından hemen sonra köklü bir değişim geçiren Athena Kutsal Alanı, yapılanma süreçleri ve malzemesi ile başta Leleg Yarımadası olmak üzere henüz taşları tam olarak yerine oturtulamayan kutsal alan mimarlığının gelişim süreçlerinin takibi ve yorumlanması için önemli bir referans olmaktadır.

Buluntular Işığında Athena Kutsal Alanı'ndaki Tapınım

Hülya BULUT

Tapınaklar veya herhangi bir gerekçe ile kutsallık vasfı ile kuşatılan mahaller, kökeni uzun geçmişe dayanan törenlere ev sahipliği yapmanın ötesinde, ziyaretçileri ve onların bıraktıkları izlerle yerleşimlerin politik ve kültürel belleğini oluştururlar. Pedasa Athena Kutsal Alanı'nda ortaya çıkarılan arkeolojik kanıtlar, sadece tanrıçanın kimliği ve külte ait dini ritüellerle ilgili ipuçlarını sunmakla kalmaz, aynı zamanda Pedasalılar'ın ve Leleg Yarımadası topluluklarının yakın bölgeler arası ve denizaşırı bağlantılarının yorumlanmasına yardımcı olur. Bu makalede çeşitli başlıklar altında sunulan veriler, Athena Kutsal Alanı'ndaki dini aktivitelerin Erken Demir Çağı'ndan itibaren süregeldiğini ortaya koyar. Protogeometrik ve Geometrik gelenekte bezeli seramikler, kutsal alanın şu an için en erken evresine tanıklık eder. En üst terasta yer alan tapınağın kalbinde, teras duvarları ve kutsal yol sondajlarından elde edilen buluntular MÖ 7. yüzyılın ikinci çeyreğinden başlayarak Arkaik dönem boyunca kutsal alanın yoğun kullanıldığını gösterir. Adak sunuları ve epigrafik kanıtlar, MÖ 5. yüzyılda, özellikle yüzyılın ilk yarısında İonya ve yakın bölgelerdeki politik türbülansa rağmen, kutsal alanın

aktif olduğunu söyler. MÖ 4. yüzyıla ait seramikler ve sikkeler ve yapılaşma faaliyetleri, Hekatomnidler Dönemi'nde politikalar değişse bile, tapınağın saygınlığını koruduğunu gösterir (Diler vd 2009: 273-274; Diler, Özer, Bulut 2009: 29-30; Diler vd 2011: 328-330; Diler vd 2012: 171-175; Diler vd 2014: 531-533; Diler vd 2015: 344-347; Diler vd 2016: 560-565; Diler vd 2019: 20-24). MÖ 3. ve 2. yüzyıllar diğer dönemlere göre şaşırtıcı bir şekilde küçük buluntu açısından doygun değildir. Ancak bu durum Hellenistik Dönem'e ait çağdaşlarından biri olan Athena Lindia'nın imgesi ile yakın benzer, yarı insan boyutundaki Athena heykeli parçasıyla (Diler 2020: 255, Fig. 2; Adıgüzel 2013: 15-16, 39-40, Lev. VIII.a-b, XIX. a-b) bir tezat oluşturur. Athena heykeli ve çeşitli betimlere ait heykel ve figürin parçaları ve mimari düzenlemeler tapınağın MÖ 4. yüzyıl ortalarından sonra Hellen karakterine bürünmeye başladığına işaret eder. Dini aktivitelerin Roma Dönemi'ne kadar devam ettiği seramik buluntular yanı sıra epigrafik ve nümizmatik kalıntılarla da desteklenmektedir. Mevcut veriler, Hıristiyanlık döneminde pagan tapınaklarının kilise veya benzeri bir yapıya dönüştürme geleneğinin Athena Kutsal Alanı'nda, en azından dini yapıların çekirdeğini oluşturan tapınak terasında uygulanmadığını gösterir. Tapınak terasında ortaya çıkarılan çoğunluğu sırlı ve kaba mutfak kaplarından oluşan seramikler ve sikkelerden oluşan MS 12. ve 13. yüzyıla ait veriler arasında, haç motifli kolye ucu dışında herhangi bir liturjik malzeme kaydedilmemiştir. Nihayetinde Orta Bizans Dönemi'nde konut mahalline dönüştürülerek kutsal alanın işlevi sona erdirilmiştir.

Antik dönem insanı, tanrı ve tanrıçalarıyla kişisel iletişim kurabilme arzusunu, kurban kesme, adak sunu törenleri ve zaman zaman canlı performansların da yer aldığı ayinlerle yerine getiriyordu. Kutsal alanlar ve tapınaklarda veya envanter kayıtlarında izleri sürülen sunular ve yazılı kaynaklar, tanrılarla insani seviyede bir iletişim yolunun tercih edildiğini ya da bu yönde bir zorunluluğu ortaya koyar. Nitekim dini törenlerin kimliği ve kurallarının şekillenmesinde, insanüstü güçlerine karşın, tanrıların yeme-içme ve giyinme başta olmak üzere, insani özelliklere sahip olduğu inancı etkin bir role sahiptir. Bu motivasyonla, liturjik malzeme dışında tanrıların evindeki araç gereçler ölümlülerinkiyle benzer nitelikte, fakat genellikle daha özenli üretimlerdir. Pedasa'da, tanrıçaya sunulan hediyeler ve tören sonrası envanterde saklanan veya *bothros*'larda depozite edilen araç gereçler arasında yoğunluğu yaygın olduğu üzere seramikler ve pişmiş toprak

heykelcikler oluşturur (Bulut 2018b: 86- Res. 7-8; Diler vd. 2014: 531-533; Diler vd. 2015: 344-347, Resim. 4E; Özer 2017a-b; Özer 2018b; Özer 2019) Kıta Yunanistan ve Doğu Ege'deki uluslararası kimliğe sahip politik ilişkilerde söz sahibi (Kyreleis 2009) diğer kutsal alanlarla karşılaştırıldığında ayrıcalıklı ithal sunular, çeşitlilik açısından olmasa da yoğunluk açısından zayıf kalır ki, bu oranda bulunduğu mahallin Orta Bizans döneminde konut alanı olarak kullanılmasının rolü büyüktür. Ayrıcalıklı ithal sunulardan kasıt genellikle elitlerle ilişkilendirilen prestij eşyaları arasındaki fayanslar, taş kaplar, fildişi, kemik ve az sayıdaki metal el sanatı ürünleridir. Tapınak terası ve teras duvarı sondajlarından gelen adak sunusu ve kült eşyaları olarak kullanılan fayanslar, kutsal alanın MÖ 7. ve 6. yüzyılda Rhodos ve Mısır ile olan bağlantılarını yansıtır (Bulut 2018a: Fig. 1-4) (Resim 23). Çömelen figürlü çift hazneli vazolar, Mısır stilinde bezeli *pyksis*, Yeni Yıl Şişesi, nazarlık ve kolye boncukları Ege ve Akdeniz dünyasındaki çağdaş kutsal alan ve mezar kontekstleri ile benzerlik sunar. Makara tutamaklı sığ kaseler ve *skareboid*, form, bezeme ve dağılım şeması açısından diğer yaygın fayans eşyalardan ayrı bir yere sahiptir (Bulut 2018a: Fig. 2, Kat. 14-18: Fig. 4, Kat. 25) (Resim 23: c, f). Bu sunuların kutsal alana nasıl ulaştığı sorusunun alternatif cevaplarından ilki, Nil Deltası'nda bir süre yaşayan ve Mısır dini pratiklerinden etkilenen Karyalılar veya onların Mısır kökenli eşleri ve/veya hizmetkârları tarafından tanrıçaya sunulmuş olmaları ya da diplomatik misyona sahip dini heyetlerin getirdiği hediyeler arasında olmalarıdır. Bilindiği gibi, Kariyalı askerler MÖ 7. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren İonyalılar ile birlikte, bölgedeki gücünü stabil hale getirmek isteyen Mısır firavunlarının birlikleri içinde yer alarak, başarılarıyla çeşitli imtiyazlar elde etmişlerdi. Söz konusu bağlantıları, yani MÖ 7. yüzyılın ikinci yarısından MÖ 6. yüzyılın sonlarına kadar Mısır'da yaşayan Yunan ve Kar kökenli paralı asker ve göçmenlerden oluşan bir topluluğun varlığının ikna edici arkeolojik kanıtlarına sahibiz (başlıca Haider 2001; Vittmann 2003). Athena Tapınağı'nı, ana kutsal mekânı olarak kabul eden bir grup Pedasalı veya yarımada sakininin Yakın Doğu ile bağlantısının sadece Mısır ile sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. MÖ 7. yüzyıla tarihlenen, Pedasa örneği dışında Kamiros, Samos, Didyma Apollon Tapınağı'ndan gelen az sayıda örnekle temsil edilen ahşap kutuya ait Hathor betimli kemik levha (Bulut 2019: 104, Fig.4a) (Resim 24a) ve Fenike stili etkisi altında üretilen ve aplik olarak kullanılan kosmopolit kemik kadın başı (Bulut 2013; Bulut 2019: 110-111, Fig. 9) (Resim 24b) kutsal alanın Akdeniz'in doğu kıyısındaki zengin Fenike merkezleriyle temas halinde olduğunu gösterir. Bahsi geçen eşyalar, Doğu Akdeniz'den yurtlarına dönen, paralı asker veya taş

ustası olarak görev yapan Kariyalıların şükran sunuları arasında olmalıdır. Elbette söz konusu eşyaların Ege dünyasındaki dolaşımı ve dağılım şeması göz önünde bulundurulduğunda, bu ürünlerin Pedasa'ya ticaret yoluyla doğrudan veya Rhodos limanları veya adada yerleşik Fenikeliler aracılığıyla ulaşma ihtimali de vardır. İthal eşyalardan bahsedildiğinde bir diğer soru daha açığa çıkar ki o da, kutsal alanın yerel/bölgesel ya da uluslararası bir kimliğe sahip olup olmadığıdır. Bir başka deyişle, ticari faaliyetlerin bel kemiği olmasa da temel emtialar arasında yer alan Korinth ve Attika gibi mevcut ithal seramikler ve prestij eşyaları tapınağın uluslararası kimliğe sahip olduğunu kanıtlamaya yeterli midir?

Pedasa'daki Athena kültü hakkında ne yazık ki Herodotos'un anlatımı (I.175) dışında bir yazılı kaynağa sahip değiliz ve epigrafik kaynaklarımız da şimdilik sınırlıdır. Ancak, tapınak kazılarında elde edilen bir kısım veri, tanrıçanın kimliği ve kültün işleyişi hakkında öneriler sunulmasına yardımcı olacaktır. Kanıtların kültle ilişkilendirilmesi ve Pedasa Athena kült imgesinin görünümü geniş bir makalenin konusu olmayı hak etmekle birlikte, burada en azından bazı elbise süsleri ve tutturucularının kült imgesi ile ilişkili olup olmadığı sorusunu irdeleyebiliriz. Bilindiği gibi, Bronz Çağ'dan itibaren Ege dünyasında, belirli bir kült alanında veya tapınağın merkezinde yer alan, kimi zaman taşınabilir özellikte ve genellikle antropomorfik formda yapılan kült betimleri, tanrı veya tanrıçanın sembolik tezahürü olarak kabul ediliyordu (Romano 1988: 127). Olasılıkla belirgin bir kutsal anlam taşıyan erken dönem ağaç kült imgelerinin (*ksoanon*) ilkel işçiliğini gizleme girişimiyle, gerçek giysilerle giydirilme pratiği başlamıştır ve kanıtlarımızın çoğunun Hellenistik dönem yazıtları ve antik yazarlardan gelmesine karşın, tanrıya giysi sunumu en erken MÖ 8. yüzyıldan itibaren uygulanır (Romano 1988: 129). Cinsiyet ayrımı yapılmaksızın farklı tanrı ve tanrıçaların kült imgeleri giydirilmekle birlikte, daha çok tanrıçaların özellikle Athena, Artemis, Hera ve Aphrodite'nin giydirildiği görülmektedir (Brøns 2017: 169 vd). Kült heykelinin giydirilmesi, süslenmesi ve bakımı belirli kişilerin görevlendirildiği önemli bir sorumluluktur. Bu görev olasılıkla, Pedasa'da Herodotos'un bahsettiği rahibenin (ve yardımcılarının) sorumluluğunda olmalıydı.

Ege dünyasındaki diğer çağdaşlarında olduğu gibi, Athena Pedasis'in en erken kült imgesi de olasılıkla bir *ksoanon*'du. Kazılarda ortaya çıkarılan MÖ 7. – 6. yüzyıla ait fayans takılara ait boncuklar (Bulut 2018a: Fig.4, Kat. 26-29), benzerleri

Ephesos Artemision (Muss 2008: 205, no. 80) ve Athena Lindia Tapınağı buluntuları arasında görülen (Blinkenberg 1931: pl. 11, no.246; Pl. 13, no. 325) bezemeli ve basit rozet şeklindeki altın elbise süsleri ve tutturucuların, erken kültür imgesinin giydirilmesi ve süslenmesinde kullanılmış olduğu düşünülebilir. Kutsal alanlara sunulan fibula ve iğnelere oluşan elbise tutturucular, istisnalarla birlikte, gerçekte elbiselere iliştilmiş oldukları için asıl sunu, giysinin kendisidir. Ege dünyasındaki pek çok kutsal alanda fibula ve iğnelere popüler adak hediyeleri olmalarına ve Pedasa tümülüslerinden gelmesine karşın, kutsal alandan bronz ve kemikten yapılan çok az sayıda fibula ve iğne ele geçmiştir. Sınırlı sayıdaki bronz fibuladan biri, Kıta Yunanistan'da az görülen, fakat Doğu Ege merkezlerinde Geç Geometrik ve Arkaik dönem kontekslerinde yaygın olan tiptedir (Caner 1983: Taf. 3-4, no. 44-49 [Tip III]). Literatürde, çift diskli (spectacle) fibula olarak adlandırılan, fildişi benzerleri Ephesos Artemision (Muss 2008, 245, Kat. No: 140-141) ve Lindos Athena Tapınağı'ndan (Blinkenberg 1931, 90-91, Pl. 9, 133-134) gelen MÖ 7. yüzyıla tarihlenen fibulaların kemik örnekleri Pedasa'da Athena'ya sunulmuştur (Bulut 2019: 104, Fig. 3) (Resim 25a-b). Tanrıçanın takıları, çoğunlukla halka şeklindeki fayans boncuklardan oluşur (Bulut 2018a: Fig. 4, Kat.26-29). Halka formlu ve badem formlu, dilimli boncukların benzerleri, MÖ 7. yüzyılda Doğu Ege'deki kutsal alan ve mezarlıklarda sıklıkla karşımıza çıkar (Bulut 2018a: 135, dipnot: 160-172). Mevcut buluntular ister tanrıçanın "bayramlık" giysileri, isterse günlük giyim kuşamına ait olsun, Arkaik dönemde tanrıçanın kişisel bir gardrobu olduğuna işaret eder. Bu elbise ve takılar tanrıçanın her ölümlü gibi süsleneyeceği inancıyla sunuluyor ve belirli törenlerde tanrıçanın kültür imgesine giydiriliyor olmalıydı.

Athena Pedasis'in Klasik Dönem'deki kültür betimi hakkında tapınak terasında ortaya çıkarılan bir çift bronz göz (Resim 25c) ve Athena heykellerine ait parçalar fikir verebilir. Bronz kapaklarıyla korunan gözlerin irisi beyaz mermerden, gözbebeği mavi camdan; göz pınarları ise bronzdan yapılmıştır. Antik dönem bronz işçiliğinin titiz yapım tekniğini yansıtan gözler, iyileştirici tanrılara adanan anatomik adaklardan biri değilse (Servi 2011: 109), tanrıçanın MÖ 5. yüzyıldaki bronz kültür heykeline ait olmalıdır³. Pedasa kültür betimi, alışılmış gri gözlerinin

³ MÖ 5. yüzyıl bronz işçiliğinin yoğun literatüre sahip olan erken örnekleri olan Delphili Sürücü, Riace Bronzları gibi gerçek boyutlu bazı örnekler dışında günümüze ulaşan pre-Hellenistik bronz heykellerde gözlerin korunma durumları zayıftır. Pedasa örnekleri, gözlerin anatomik ve yapım tekniğinin detaylarını göstermesi açısından ayrıca önemlidir. Dünya müzelerine dağılan bazı örnekler için bakınız Picón, Milleker, Mertens 1991: 8 ve Mattusch 1997: 33, fig. 27.

aksine, tıpkı Pausanias'ın (I.14.6) Atina Agorası'na tepeden bakan Hephaistos Tapınağı'nda gördüğünü söylediği Athena heykelinde olduğu gibi "mavi gözlere" sahip olmalıydı.

MÖ 4. yüzyıla tarihlenen miğferli Athena heykelciğı parçası (Diler vd. 2014: 532) ve kalkanıyla birlikte tasvir edilen bir diğeri Athena heykelciğı (Diler vd. 2015: 346, Res. 4E) Pedasalı tanrıçanın olmasa bile en azından ziyaretçilerinin Hellenizasyon süreciyle birlikte değışen politikalara entegre olabildiklerine işaret eder. Kutsal alanda ortaya çıkarılan yelek şeklindeki aegisini kuşanan yarı insan boyutundaki Athena heykeli (Diler 2020: 255, Fig. 2; Adıgüzel 2013: 15–16, 39–40, Lev. VIII.a–b, XIX. a–b), Hellenistik Dönem'deki kült imgesinin artık tam anlamıyla Hellenli bir karaktere sahip olduğunu gösterir. Son olarak, sakalı uzayan fenomen rahibenin (Hdt. I. 175; VIII.104; Strab. XIII. I. 59 [C 611]) Pedasalı Athena'nın kültüyle ilişkisine çok az da olsa daha önce bir giriş yapılmıştı (Bulut 2019: 109–110, dipnot: 48–52) Anadolu ve Yakındoğru örgüsü içinde şekillenen söz konusu ilişki ve külte etkisi bu bölümün yazarı tarafından kaleme alınan yeni bir araştırmanın konusunu oluşturmaktadır.

Kutsal Alan Antik Yol Sondajları

Bekir ÖZER

Akropolis yönünden gelip Tapınak Terası'na yönelen taş döşeli yol, MÖ 4. yüzyılda Kutsal Alan'da gerçekleştirilen imar ve düzenleme çalışmalarının önemli adımlarından birini oluşturmuştur. Kutsal Alan'ın doğusunun daha az eğimli doğal yapısı, teras duvarlarına ihtiyaç duyulmadan gerekli düzenlemelerin yapılabilmesini olanaklı kılmıştır. Yol döşemesinin bulunduğu alan Kutsal Alan'ın doğusunda yer alır ve aynı zamanda Karakol Binası olarak adlandırılan yapının kuzey ve kuzeybatısına yerleşiktir. Taş döşeli kutsal yol üzerinde 2010 (Diler vd. 2011: 172–175, res. 7) ve 2015 kazı dönemlerinde üç ayrı yerde sondaj kazıları gerçekleştirilmiştir. Yol döşemelerinin Doğu Roma dönemi yapılaşmaları nedeniyle tahrip edildiğı noktalarda gerçekleştirilen sondaj kazılarında yol düzleminden, anakaya yüzeyin ortaya çıkarıldığı zemine kadar 1.20 m ile 2. 05 m arasında kalınlığı değışen dolgu ve birikinti tabakaları kazılmıştır.

Yol döşemesi için atılmış dolgu tabakalarından ele geçen buluntular, taş döşeli yolun son biçiminin MÖ 4. yüzyıla ait olduğunu göstermiştir. Her üç sondajda yol döşeme taşları, yoğun yongalı, çoğunlukla MÖ 4. yüzyıla ait buluntuların tesviye amacıyla atıldığı dolgu içerisine dik olarak yerleştirilmişlerdir. Yolun kuzeybatı ve güney kenar orta bölümünde gerçekleştirilen 2015 yılı sondajları (Resim 26) MÖ 4. yüzyıla kadar Kutsal Alan'ın bu bölgelerinin doğal haliyle bırakıldığını göstermiştir. Yolun orta bölümünde gerçekleştirilen 2010 sondajı ise Arkaik Dönem'e tarihlenen gezinme düzlemi ile karşılaşılmasını sağlamıştır. Sıkıştırılmış kıvılcımlı kahve toprak ve küçük taşlarla oluşturulan bu yürüme düzlemi, ele geçen buluntuların işaret ettiği gibi, MÖ 6. yüzyılda, Akropolis yönünden Tapınak Terası'na ulaşmak amacıyla düzenlenmiştir. Bu düzenlemeler Arkaik Dönem'de Kutsal Alan'da gerçekleştirilen genişleme ve düzenleme faaliyetlerinin bir parçasını oluşturmuştur.

Yol üzerinde gerçekleştirilen sondaj kazıları Kutsal Alan'ın kullanım gördüğü dönemlerde bu bölgenin sadece Tapınak Terasına ulaşan yol güzergâhı olarak kullanıldığını göstermiştir. Yol inşa evresi sırasında ise çoğunlukla MÖ geç 5. yüzyıla ve 4. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen Attika ithali siyah firnisli açık kaplar, kandiller, yerel kâse ve günlük kullanım kaplarından oluşan buluntular, dolgu malzemesi olarak kullanılmıştır. İlgili buluntular Athena Kutsal Alanı'nın Geç Klasik Dönem içerisinde en aktif dönemlerinden birini yaşamış olduğuna işaret etmektedir. 2010 yılında gerçekleştirilen sondaj kazılarında Kutsal Alan'ın kullanımının MÖ 10. yüzyılda başladığına dönük seramik buluntular ortaya çıkarılmıştır (Diler vd. 2012: res. 8). Kutsal Alan'ın kullanım sürekliliğine paralel olarak MÖ 8. yüzyılın sonları 7. yüzyılın başlarından itibaren sayısı artan ve çeşitlenen buluntular yol sondajlarından ele geçmiştir (Özer 2018b; 2019). Yol tesviye dolgularına çok sayıda kemik parçasının da dolgu malzemesi olarak atıldığı görülmüştür. Bu dolgulardan ele geçen Arkaik ve Klasik Dönem'e tarihlenen buluntular, Kutsal Alan'da MÖ 4. yüzyılda gerçekleştirilen imar faaliyetleri sırasında daha önceden atıldıkları/biriktirildikleri *bothros*'lardan alınarak yol dolgusu olarak kullanılmışlardır.

Kutsal Alan Alt ve Orta Teras Sondajları

Bekir ÖZER

Karia coğrafyasında tepeler veya yamaçlara yerleşik kutsal alanların temel özelliği Datça Emecik Apollon Kutsal Alanı (Tuna 2000; Berges 2006; Tuna 2012), Alazeytin (Radt 1970), Labraunda (Hellström 2005; Henry 2020), Kastabos (Cook ve Plommer 1966; Held 2015) örneklerinden oldukça iyi bilindiği gibi, teraslarla düzenlenmiş olmasıdır. Teraslar kutsal alanların kullanım sürekliliği, dönemler boyunca gelişip büyümelerini anlamamıza katkı sağlar. Teras duvarları gerisinde gerçekleştirilen kazılar ise bu duvarların inşa evleri sırasında dolgu malzemesi olarak kullanılan buluntuların neler olduğu ve kutsal alanda tapınım gören tanrının kimliğini anlamamızı sağlayan veriler sunar. Pedasa Athena Kutsal Alanı güneyden kuzeye dik bir şekilde yükselen oldukça engebeli doğal kaya yükseltileri ve çukurlarından oluşan arazide yer alması ile kullanım gördüğu dönemler boyunca teras duvarlarının inşa edilmesini zorunlu kılmıştır. Kült alanının konumundan dolayı kutsal alanın doğu batı yönlü uzanan teras duvarları ile düzenlendiği görülür. Athena Kutsal Alanı'nın kullanım gördüğu tüm dönemler boyunca bu teras duvarının arkası yapılaşma faaliyetlerinin merkezi olmuştur. Bu teras duvarlarının ne zaman inşa edildiği, kült alanının sınırlarının zaman içerisinde ne ölçüde genişleyip büyütüldüğünün anlaşılmasına dönük olarak Athena Kutsal Alanı Tapınak Terası'nın güneyinde 5 ayrı noktada sondaj kazıları gerçekleştirilmiştir.

Kutsal Alan'ı güneyden sınırlandıran ve Pedasa'ya gelenlerin ilk gördüğu yapılardan biri olan alt teras duvarı gerisinde farklı noktalarda 2009, 2013, 2015 yıllarında üç, 2015 yılında başlayan ve 2017 yılında tamamlanan dördüncü bir sondaj alanında kazılar yürütülmüştür. Gerçekleştirilen sondaj kazıları benzer sonuçlara ulaşılmalarını sağlamıştır. 2009 (Özer 2019), 2013 (Diler vd. 2015) ve orta teras gerisinde 2014 yılında (Diler vd. 2016) kazısı gerçekleştirilen sondajlar daha önceki yayınlarda buluntu ve stratigrafileriyle tanıtılmıştı.

2015 Güney Sondaj I

2009 ve 2013 sondajları arasında kalan alanda yer alan sondaj (Resim 27) diğer sondajlardan elde edilen verilere benzer bulgular sağlamıştır. Kuzey kenarda Arkaik Dönem'e ait orta teras duvarı ile sınırlanan sondaj alanında üst dolgular ve

taban düzlemleri zaman içerisinde tahrip olduğu için kazı çalışması doğrudan yoğun taş dolgu tabakası ile başlamıştır. İçerisinde Arkaik ve Klasik Dönem buluntularının karışık olarak ele geçtiği bu taş dolgu tabakası yaklaşık 1.25 m kalınlığa sahiptir ve arazinin eğimi nedeniyle güneyde daha ince korunmuştur. Bu dolgu tabakası altında kalınlığı yaklaşık 0.35 m ile 0.25 m arasında değişen kıvılcıklı toprak tabakası kazılmıştır ve buluntu karakteri üst dolgular ile benzerdir.

MÖ 4. yüzyıla tarihlenen bu dolgularından yerel (Resim 28c)⁴, ithal (Resim 28d, Sparkes-Talcott 1970: fig. 8: 803, pl. 53: 551, pl. 55: 623) seramik örnekleri, ticari amphoralar (Resim 28e, Lawall 2002: 201, 219, fig. 8: 37), adak eşyası olması muhtemel terracotta parçaları, mermer alabastron parçaları ele geçirilmiştir. Sondajın kuzey yarısında yapılan çalışmada anakaya üzerindeki dolgu tabakasından, içerisinde sadece Arkaik Dönem'e ait buluntulara (Resim 28a, b)⁵ rastlanmıştır. Bu veriler MÖ 4. yüzyılda gerçekleştirilen köklü değişikliklerden önce Kutsal Alan'ın bu bölümü kullanım görmekte olduğuna ve açıkta doğal haliyle bırakılmış olan kaya kütlelerinin arasının, buluntuların atıldığı çukurlar olarak kullanıldığına işaret eder.

Güney Sondaj II

2015-2017 yıllarında kazısı gerçekleştirilen Güney Sondaj II, büyük teras duvarının görülebildiği en doğu noktanın hemen gerisinde yer alır (Resim 29). Teras duvarı sondajın güney sınırını tanımlar. Burada gerçekleştirilen kazı çalışması sonucunda sondajın kuzeye doğru genişletilen bölümünde doğu-batı doğrultulu, anakaya üzerinden yükselen Arkaik Dönem'e ait orta teras duvarı ile karşılaşmıştır. Bu duvar aynı zamanda Doğu Roma dönemine ait MS 12. ve 13. yüzyıllarda kullanılmış bir yapının kuzey duvarıdır. Sondajın doğu kenarında, Doğu Roma mekânının doğu duvarı ortaya çıkarılmıştır. Yine sondajın doğu kenarında Doğu Roma mekânı taban seviyesinde, kuzey-güney doğrultulu MÖ 4. yüzyıla ait bir duvar bulunmuştur. Söz konusu duvar, güneydeki büyük teras duvarından çıkmakta ve teras duvarının inşası sırasında dolgu malzemesi olarak atılmış kalın taş dolguyu doğudan sınırlandırmaktadır.

⁴ Pedasa kazılarında khytra benzeri bu form MÖ 4. yüzyıl ve öncesine ait dolgu ve tabakalarda çok sayıda örnek ile temsil edilmekte ve en azından MÖ 8. yüzyıldan itibaren yaygın olduğu anlaşılmaktadır.

⁵ Güney İonia seramiğinin yaygın formları arasında yer alan İonia kylikleri (Çizim 2a) ve olpeler (Çizim 2b) ithal veya yerel örnekleri ile Pedasa Arkaik seramik paketi içerisinde önemli oranlarda temsil edilmektedirler. İonia kyliksi için bkz. Schlotzhauer 2001: Taf. 32-33. Olpe için bkz. Schattner 2007: Abb. 73: Kg D1.

Zemininde doğal anakaya yükseltilerin yer aldığı sondaj alanında Arkaik Dönem’de orta teras ve destek duvarları inşa edilerek düzenlemeler yapılmıştır. Arkaik Dönem’e ait teras duvarının güneyinde MÖ 4. yüzyılın başlarında, Arkaik Dönem’e tarihlenen teras duvarı ve doğal ana kaya yükseltiler gözetilerek yarım daire planlı mimari düzenleme oluşturulmuştur. Yarım dairesel planlı yapının iç bölümünde yapılan çalışmada, kuzeyde ortaya çıkarılan anakaya ile yapı arasındaki alanın yoğun kemik, küllü toprak ve seramik buluntu ve adak figürin parçaları içeren malzeme ile doldurulduğu görülmüştür. Ele geçen buluntular arasında en geç tarihli olanlar MÖ 4. yüzyılın 2. çeyreği ile ilişkilidir ve dairesel planlı yapının bu döneme kadar kutsal alanda birikmiş *bothros* artıklarının atıldığı bir işleve sahip olduğunu göstermektedir.

MÖ 4. yüzyılın ortalarından sonra, güneyde inşa edilen büyük teras duvarının inşası sırasında yarım daire planlı mimari birimin işlevine son verilmiştir. Bu yapının üzeri, büyük teras duvarının inşası sırasında atılan yoğun taş dolgu ile kapatılmıştır. Büyük teras duvarının kenarında gerçekleştirilen kazı sırasında duvar gerisinin yoğun taş dolgu ile doldurulduğu, bu işlem sırasında Kutsal Alan’a ait adak eşyaları arasında yer alan terracotta figürinlerin dolgu içerisine atıldıkları görülmüştür. Duvar temel seviyesinden ele geçen Attika siyah firnisli kâse parçaları daha önceki yıllarda gerçekleştirilen kazılardan ele edilen verileri doğrulamış ve anıtsal teras duvarının MÖ 4. yüzyılın ikinci yarısında inşa edildiği anlaşılmıştır.

Kutsal Alan’ı güneyden sınırlandıran MÖ 4. yüzyıla tarihlendirilen büyük teras duvarı ve Arkaik Dönem’e tarihlendirilen orta teras duvarı gerisinde gerçekleştirilen sondaj kazılarından elde edilen sonuçlar bir arada değerlendirildiğinde, Arkaik ve Klasik Dönemler’de önemli yapı faaliyetlerinin gerçekleştirildiği, arazide geniş çaplı mimari düzenleme ve kalabalıkların toplanma ihtiyacını karşılayan gezinme düzleminin MÖ 6. yüzyılın ortalarında yapıldığı, Kutsal Alan’ın kullanıldığı tüm dönemler içinde en önemli alan düzenleme ve genişletmenin MÖ 4. yüzyılın 2. yarısında gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

MÖ 6. yüzyılda Tapınak Terası’na inşa edilen tapınak, kült alanının etrafında daha geniş ve düzenli toplanma alanlarının yaratılmasını zorunlu kılmının yanı sıra, tapınak dışında farklı amaçlar için kullanılacak yapılar için yeni düz alanların

yaratılmasını gerektirmiştir. Bu nedenle, MÖ 6. yüzyılın ilk yarısında tapınak terasının hemen güneyine, korunan yüksekliği 2.50 m olan doğu batı doğrultulu orta teras duvarı inşa edilmiş (Diler vd. 2016; Özer 2019; fig. 2) ve böylelikle tapınak terası ile orta teras duvarı arasında 7 m genişliğinde bir gezinme alanı oluşturulmuştur. Arazinin çok dik yapısı, orta teras duvarı güneyindeki anakaya yükseltilerin bulunduğu alanda, tapınak ve orta teras duvarı ile çağdaş bir *temenos* duvarının yapılmasını zorunlu kılmıştır (Özer 2019: fig. 2). Doğal anakaya yükseltileri arasında yer alan çukur alanlar çağlar boyunca tapınağa sunulan adakların, işlevi sona ermiş kült envanterini oluşturan eşyaların biriktirildiği doğal *bothros*'lar olarak kullanılmıştır. *Temenos* duvarı ve orta teras duvarı inşa edilirken Kutsal Alan'a ait önemli adaklar ve kült envanterini oluşturan buluntular dolgu malzemesi olarak kullanılmıştır.

MÖ 4. yüzyılda tapınak terası kuzeye doğru büyütülmüştür. Tapınak terasının büyütülmesine paralel olarak kutsal alanın güney, doğu ve batı yönlerine doğru teras duvarları yardımıyla büyütüldüğü ve böylelikle en geniş sınırlara ulaştığı görülmektedir. Bu genişleme ve yapılaşma faaliyetleri sırasında Kutsal Alan'ı sınırlandıran Arkaik Dönem *temenos* duvarı işlevini yitirmiş, bu duvar ve Arkaik ve Klasik Dönem'e ait *bothros* alanları büyük teras duvarının dolgusu altında kalmıştır. Ayrıca teras duvarının inşa edilmesi sırasında Kutsal Alan'ın farklı yerlerinde biriktirilmiş olan tüm buluntular teras dolgusu olarak kullanılmıştır. Teras duvarları sondaj kazıları, Arkaik ve Klasik Dönemler'e ait, Kutsal Alan'da tapınım gören Tanrıça Athena ile ilişkili adak eşyaları (Diler vd. 2015: res. 14) tapınak ziyaretçilerinin getirdiği adak eşyaları (Bulut 2018a) ve ilgili dönemleri karakterize eden çok sayıda buluntunun ortaya çıkarılmasını sağlamıştır.

Tüm buluntulara bakıldığında Kutsal Alan'ın kullanımının MÖ 10. yüzyılda başladığı, MÖ 7. yüzyılın başları ile tapınak terasının mimari kalıntılar içerecek şekilde kült alanı olarak düzenlendiği, yüzyılın ikinci yarısından 6. yüzyılın üçüncü çeyreği içlerine kadar en verimli dönemlerinden birini yaşadığı görülmektedir. Bu dönemde Kıta Yunanistan'dan ithal Korinth ve Attika seramikleri, İonia ithali bezemeli seramikler (Özer 2019), Doğu Akdeniz kaynaklı adak eşyalarının gösterdiği gibi, Athena Kutsal Alanı mütevazı ölçüde uluslararası bir kimlik kazanmıştır. İthal buluntuların yanı sıra Kutsal Alan sondaj kazıları Kıyı Karia'nın yerel seramik geleneğinin (Özer 2015; 2017; 2018) anlaşılması bakımından bugün için Datça Burgaz yerleşimi (Tuna vd. 2009; Tuna 2012) ve

Datça Emecik Apollon Tapınağı (Berges 2006; Attula 2006) ile birlikte en önemli veri kaynağımızı oluşturur.

Akropolis Aşağı Şehir Sondajları

Bekir ÖZER

Pedasa Akropolisi güney yamaçta/aşağı şehir sur ve kuleler üzerinde yapılan sondaj kazıları dışında, dış surlarla kuşatılmış alanın stratigrafisinin nasıl olduğu ve ana topraktan itibaren kullanım sürekliliğini anlamaya dönük kazı çalışması gerçekleştirilmemiştir. Bu nedenle Kule 5'in kuzeyinde, kuzey güney doğrultulu merdivenli sokağın (Diler vd. 2018) doğu ve batısında, arazinin doğu batı yönlü daha düz olduğu bölgede üç ayrı noktada kazı çalışması gerçekleştirilmiştir. Dış surlar ile Akropolis arasında kalan, güneye dönük yamaçtaki tabakalanma, Pedasa yerleşim tarihinin anlaşılabilmesi bakımından oldukça önemlidir. Kazı çalışmaları ile alanın insan ve doğa etkili değişkenliklerinin ve kültür tabakasının kalınlığının anlaşılması amaçlanmıştır. 2019 yılı Akropolis Aşağı Şehir Sondajları, Pedasa yerleşiminin bu bölümünün Arkaik Dönem içerisinde yoğun olarak iskân edildiğini gösteren veriler sağlamıştır.

Merdivenli sokağın doğusunda Leleg tipi duvar işçiliği ile dikkat çeken terasın güneyinde gerçekleştirilen sondaj I'de yüzey toprağının hemen altında anakayanın düzeltilmesi ve yer yer döşeme taşlarının kullanılması ile oluşturulmuş bir düzlem ortaya çıkarılmıştır (Resim 30). Bu düzlem merdivenli sokağa ulaşan doğu batı doğrultulu bir yol düzlemini tanımlar.

Sondaj I'in güneyinde kazısı gerçekleştirilen sondaj II'de, 1-4 no.lu duvarlarla sınırlanan bir mekân ortaya çıkarılmıştır (Resim 31). Bu mekân seki düzenlemesi, mekân içi platformu ve orta bölümde ortaya çıkarılan ocağı ile Pedasa kazılarında daha önceki yıllarda karşılaşmadığımız bir mekân içi organizasyona sahiptir. Duvarlar arasında, inşa evlerindeki farklılıklar ve anakaya düzlemden, bugünkü yürüme düzlemine kadar olan tabakalanma bu alanda en az üç yapı evresinin varlığını belgelemiştir. 5 no'lu duvar ilk yapı evresi ile ilişkili olmalıdır ve son yapı evresinde taban düzenlemesinin bir parçası olarak kullanılmıştır. 4 no'lu duvar, muhtemelen bu duvarla birlikte aynı yapıya ait duvarlardan biri olarak kullanılmıştır. 1, 2 ve 3 no'lu duvarlar, ortaya çıkarılan mekânın sınırlarını

tanımlar ve alandaki son kullanım evresi ile ilişkilidirler. 4 no.lu duvar mekânı kuzeyden sınırlandırır ve doğu batı doğrultulu uzanmaktadır. Açma sınırları dışında devam ediyor olması, ortaya çıkarılan mekânın çok mekânlı yapının mekânlarından sadece biri olduğuna ya da ortak duvarlara sahip farklı mülkiyetlere işaret eder. Mimari düzenleme, topografyaya bağlı bir yapılaşma ve plan şemasının tercih edildiğini göstermektedir. Kazılar sırasında ortaya çıkarılan buluntular yapılaşma faaliyetlerinin Erken Demir Çağı sonlarında başladığını, yapı evrelerinden de anlaşıldığı kadarıyla, MÖ 7. yüzyıl boyunca kullanıldıklarını ve MÖ 6. yüzyıl başlarına kadar kullanımlarının devam ettiği yönündedir. Pedasa kazılarında daha önce kazısı yapılan Arkaik Dönem ve öncesine tarihlenen mekânlarda herhangi bir ocak düzenlemesi ile karşılaşılmamıştır. Bu yeni veri, MÖ 7. ve 6. yüzyıl yapılarında ocak düzenlemeleri ve platform düzenlemelerinin bulunabileceğine işaret etmektedir. Alandaki yapılaşma dizgisi içinde en erken evre kullanımına işaret eden duvar 5'in diğer duvarlarla aynı kodlarda ortaya çıkarılmış olması, başka bir deyimle anakayadan başlayan temel seviyelerindeki paralellik, farklı dönemlerde yapılaşmanın doğal yüzey kodundan başladığına işaret eder ve dikey stratigrafi bakımından alanın çok verimli sonuçlar vermediğini gösterir. Ortaya çıkarılan mekânın kullanım amacını tanımlayabilmek için eldeki veriler yetersiz olmakla birlikte, konut amaçlı kullanım görmüş olabilir.

I ve II. sondajlarla yakın topoğrafik özellik gösteren ve yaklaşık aynı doğrultuda, bu defa merdivenli sokağın batısında bir yer kazı alanı olarak seçilmiş ve sondaj III kazısı gerçekleştirilmiştir. Yüzey kodunun hemen altında, alanın muhtemel geç dönem kullanımları ile ilişkili duvarlar ortaya çıkarılmıştır. Pedasa'da genellikle yapılaşmanın doğal yüzeyin hemen üzerinde yer alması, farklı dönemlere ait ve dönemini tanımlamada güçlük çekilen duvarlarınla aynı kodlarda karşılaşılmasına sebep olmaktadır. Açmanın kuzeybatı bölümünde yapılan derinleşmede kuzeyden güneye kod kaybederek devam eden anakaya yüzey ortaya çıkarılmıştır.

Açmanın güney kenarında geç dönemlere ait olduğunu söyleyebileceğimiz doğu-batı doğrultulu duvarın hemen kenarında gerçekleştirilen kazı çalışmasında, çok küçük bir bölümü ortaya çıkarılan iki duvarın birleştiği köşe açığa çıkarıldı (Resim 32). Bir yapının kuzeydoğu köşesi ile ilişkili bu duvarların sınırladığı mekânın içerisinde gerçekleştirilen kazı sonucunda, Erken Demir Çağı sonlarına ait seramik bulgular ele geçmiştir. Söz konusu yapının doğusunda, açmanın güneydoğu köşesinde kuzey-güney doğrultulu bir duvarın batı kenarı ile karşılaşıldı. Bu duvar

ile batıdaki mekân arasında 0.66 m genişliğinde bir boşluk bulunmaktadır. Sondaj III'te gerçekleştirilen çalışmalar, muhtemelen bir *peristasis* ile birbirinden ayrılan, doğu-batı doğrultusunda yan yana sıralanmış güneye dönük olarak inşa edilen yapı dizilerinin varlığına işaret etmektedir. Çalışılan alanında yapılacak derinleşmenin, alanın son derece sınırlı olmasından dolayı sağlıklı sonuç vermeyeceği düşüncesiyle, sondaj III kazıları tamamlanmıştır.

Yüzey toprağının hemen altında MÖ 7. yüzyıl yapıları ile karşılaşılması ve daha önceki yıllarda sur duvarı ve kuleler üzerinde gerçekleştirilen kazı çalışmalarından elde edilen buluntular, Akropolis güney yamaçlarının MÖ 7. yüzyılda yoğun bir mimari dokuya sahip olduğunu gösterir. Veriler, MÖ 7. yüzyıl ortalarına doğru, Akropolis güney yamacının zaman zaman ortak duvarlı, zaman zaman *peristasis*'lerle ayrılmış muhtemel konutlara ve farklı işlevlere sahip yapılara ev sahipliği yaptığına işaret etmektedir. Bu yapıların araziye belli bir düzen dahilinde ve alanın en rasyonel kullanılması gözetilerek yerleştirildiği görülür. İlginç olan, daha geç kültür tabakalarının oldukça zayıf olması ya da bulunmamasıdır. Oysa, yüzey verileri ve kazı bulguları Pedasa'nın bu bölgesinde Klasik Dönem'e ait dikkat çeken buluntu yoğunluğuna işaret eder. Bölgede son yüzyıllarda gerçekleştirilen arazi kullanımları Klasik ve Doğu Roma Dönemleri'ne ait verilerinin azlığını açıklayabilir. Bundan sonraki kazı ve araştırmaların, ortaya çıkarılan mekânların ait oldukları yapıların plan şeması, kullanım sürekliliği ve işlevine dönük olarak yürütülmesi gerekmektedir.

2019 yılı kazı verilerinin Pedasa'da daha önceki yıllarda elde edile sonuçlarla özellikle Gökçeler Mevkii kazıları ile bir arada değerlendirilmesi, Pedasa merkez yerleşiminin MÖ 7. ve 6. yüzyıllardaki yayılım alanının tanımlanmasını sağlar. Bu veriler Akropolis güney yamaçları ve güney yöndeki karşı yamaçların yoğun iskân gördüğünü de kanıtlar. Ayrıca taşınabilir materyal kültürünü oluşturan bulguların kendini tekrar eden niteliği, ortak kültürel değerlerin varlığını ve Arkaik kültürün bileşenlerini anlamamızı sağlar. Doğu Ege coğrafyasında Arkaik Dönem'e ait dörtgen planlı yapıların ortaya çıkarıldığı Smyrna (Akurgal 2000), Klazomenai (Ersoy 1996; 2004), Khios Emporio (Boardman 1967; Mazarakis-Ainian 1997: 197-198, figs. 372-381), Miletos (Graeves 2003: 104-106; Lang 2002), Vroulia (Kaninia-Schierup 2017) Datça Burgaz gibi (Tuna 2012) yerleşimlere 2019 kazıları ile Pedasa' da eklenmiştir.

Açık Kült Yeri: Altar Tepesi

Serap TOPALOĞLU

Pedasa'da 2007-2020 yılları arası gerçekleşen kazı çalışmaları sürecinde iki kutsal alan tespit edilmiştir. Bunlardan Athena Kutsal Alanı kente girişte yer alır (Bulut 2018a; 2019: 103; Diler vd. 2009: 30; Özer 2017b). Tespit edilen bir diğer kutsal alanı ise 2016 ve 2020 kazı sezonlarında keşfedilen Açık Hava Kutsal Alanı'dır (Diler ve Topaloğlu 2019: 5).

Athena Kutsal Alanı'nın 200 m güneyindeki makro vejetasyon altındaki tepe zirvesinde (307 m yüksekliğinde) tüm çevreye egemen noktada yerleşmiş Açık Hava Kutsal Alanı, Elmadağ ve Sivriçam Tepesi arasında yerleşiktir (Resim 33). Topografyaya uygun tepe noktası anakaya formasyonu tarafından şekillendirilmiş kutsal alan, kuzey - güney yönde 15 m, doğu- batı yönde 17 m ölçülerinde bir alanı kapsar. Tepenin üst yamacı dairesel bir duvarla sınırlandırılmıştır.

Tanrı/tanrıçaya adak sunmak için üstü düzleştirilmiş anakaya bloğunun yanlarında duvar eklentileriyle sınırlandırılmasıyla oluşturulan kaya altarı, kutsal alanın batısında konumlanır. Anakaya ve onu sınırlayan taş örgü duvarların oluşturduğu dikdörtgen yapı 6.00 x 2.90 m ölçülerindedir. Altarın en iyi korunmuş kuzeydoğu duvarının uzunluğu 1.70 m, yüksekliği ise 0.30 m'dir. Yapının 2.90 m uzunluğundaki kuzey duvarına paralel ve ondan 0.35/0.40 m kadar aşağı kodda bir taş sırası yer alır. Bu taş sırasının işlevi, Leleg mesken ve tümülüslerinde sıkça karşılaştığımız ve yapının aşağıya doğru kaymasını engelleyen *euthyneria* işlevindedir. Altarın batısından doğusuna eğimle inen üzeri tıraşlanmış konik biçimli anakaya kütleli altarın kült odağını oluşturur (Diler ve Topaloğlu 2019: 6). Bu tepenin bir açık hava kutsal alanı olduğunu kanıtlayan en önemli düzenleme yuvarlak *peribolos/temenos* duvarıdır. Altar tepesini üstten sınırlayan iri taş bloklarından inşa edilmiş bu duvar 34 m çapındadır. Açık Hava Kutsal Alanı'na ulaşım, tepeye kolay ulaşılan, Pedasa Erken Demir Çağı nekropol ve mesken alanlarının yoğun görüldüğü güney yönden merdivenler ile sağlanmaktadır.

C. G. Yavis (1949: 95) altar yapılarının yakınında *prothysis* denilen ritüellerin gerçekleştiği tören alanları olduğundan bahsetmiştir. Bu bağlamda altarın doğusunda 6.50 x 6.00 m ölçülerinde güneyden ve doğudan çevreleyen ana kaya formasyonu, kuzeyden ise 0.65 m kalınlığındaki bir duvarla sınırlanan ve zemini

plaka taşlarla düzenlenmiş alanın tören alanı olarak kullanıldığı düşünölmektedir. Pedasa Açık Hava Kutsal Alanı'nda yapılan kazı ve temizlik çalışmaları sırasında ele geçen buluntular yapının kült işlevini desteklemektedir (Diler ve Topaloğlu 2019: 7). Buluntu grubunu kadın, erkek ve hayvanlardan oluşan pişmiş toprak figürinler, seramik parçaları ve hayvan kemikleri oluşturur. Bu buluntu grubunda dikkat çekici olan, sayıca fazla ele geçen atlı süvari figürinlerdir (Resim 34). Bodrum Yarımadası Leleg kentlerinde 1970'li yıllarda kapsamlı yüzey araştırması yapan W. Radt Yarımada'da bulduğu atlı figürinlerin bir kısmını Kıbrıs örnekleri ile ilişkilendirmiştir (1970: 269). Araştırmacı Maussolleion mezar odası kazılarında ele geçen atlı figürinlerin Yarımada, yerel üretimi olabileceğini gündeme getirmiştir (1970: 268). Bu öneri, tarafımdan hazırlanan "Pedasa'da Bir Açık Hava Kült Yeri: Altar Tepesi ve Buluntular Üzerine Bir Değerlendirme" isimli yüksek lisans tezi kapsamında değerlendirilmektedir. Pedasa Açık Hava Kutsal Alanı'nın kullanımı, ele geçen pişmiş toprak figürinler ve seramik parçalarından oluşan buluntular ışığında MÖ 8. yüzyıldan MÖ 4. yüzyıla uzanan bir zaman aralığını işaret etmektedir.

Nekropolis

Pedasa Taş Tümölüsleri

Şahin GÜMÜŞ-A. Diren AKKAYA

Leleg Yarımadası'nda MÖ I. bin araştırmalarında bölgenin erken tarihsel sürecinin aydınlatılmasına yönelik önemli sonuçlar elde edilen, taş işçilikleri, konumları ve özgün buluntuları ile Pedasa'da bulunan Taş Tümölüsler 2007 yılında başlayan bilimsel kazılar ile bölge arkeolojisine önemli katkılar sağlamıştır.

Diğer Leleg kentlerinde (Radt 1970:21; Diler 2019: 553) birkaç örnekle temsil edilen kalıntılar Pedasa'da farklı mezar tipleri ve gömü gelenekleri arasında sayısal yoğunlukları ile platform mezarlar ile yakınlık gösterirler (Harita 2). Geniş bir territoriuma sahip Pedasa arazisinde birçok alanda Tümölüsler tekil ya da grup olarak konumlanmıştır. Büyük çoğunluğu Pedasa'nın çevresinde yükselen tepelerde territorium içinde çevreden görölebilen yüksek noktalarda karşımıza çıkmaktadır. Yüksek tepelere inşa edilen bu örnekleri anıtsallığı yanında mezar sahibinin de bir prestij göstergesi olarak yorumlamak mümkündür. Yüksek tepelerde oluşturulan bu Nekropol alanları dışında yer alan tekil örnekler ise

mezar sahiplerinin belki de mülkiyet alanlarında yer almaktaydı. Pedasa territoriumunda tümülüslerin dağılımları özellikle tekil örnekler dikkate alındığında önemli bir veri de sağlamaktadır. Güneyde Pedasa kapısına uzanan antik yol üzerindeki Tümülüs, doğuda Gebe Kilise, batıda Savaşçı Tümülüsü/T79 ve kuzeyde Üçerenler nekropolü kentin territoriumunda birer sınır taşı olarak konumlandırılmışlardır (Gümüş 2013).

2007 yılında başlayan kazı çalışmalarında tümülüslerin tamamında yüzey araştırması, yaklaşık %15 yakın mezarın kazı çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalar sonucunda tümülüslerin mimari yapıları, gömü gelenekleri ve kullanım süreçlerine dair bilgiler elde edilmiştir. Tepelerde yamaçlara yapılan Tümülüslerin büyük çoğunluğu teras duvarına sahiptir. Bazı örneklerde bu teras duvarının oluşturduğu alanlar sandık ve urne mezar için kullanılmıştır. Tümülüsler krepis duvarı ile sınırlandırılmış, taş yığını altında gizlenen kare ya da kareye yakın mezar odası ve odaya bağlanan dromos tan oluşmaktadır (Resim 35-36). Krepis duvarlarıyla birlikte 3-4 m yüksekliğe ulaşan taş dolgu ile anıtsal görünümü ortaya çıkar. Mezar odasına giriş dar ve uzun bir *dromos*'tan yapılmaktadır. *Dromos*'larda bir yön birliği bulunmaz. Tüm yapıım evresinde kabaca düzletilmiş taşlar kuru duvar tekniğinde, çatı ve dromos bindirme tekniğinde inşa edilmiştir.

Ölü gömme gelenekleri açısından mezar odalarında hem *inhumasyon* hem de *kremasyon* gömülerin birlikte yapıldığını görüyoruz. *Inhumasyon* gömülerde iskeletlerin yatırılış pozisyonlarında önemli bir farklılık görülmemekle beraber mezarın ilk sahibine yönelik mezar odası içinde ayrı alanlar oluşturulmuş ve sonraki gömülerde bu alanlar korunmuştur. Bugüne kadar elde edilen sonuçlar tümülüs mezarların yetişkin mezarı olarak kullanıldığını göstermiştir. Ayrıca Tümülüslerin taş dolgularında da urne mezarlar yapılmıştır (Diler 2006a: 109vd.). Gömü sayılarının fazlalığı uzun yıllar bu mezarların bir aile mezarı olarak kullandığını da göstermektedir.

Özellikle 2010 yılında Akropol Batı Tümülüsü/T1 (Diler vd. 2011:180) ve 2018 yıllarında kazısı gerçekleştirilen ve Savaşçı Tümülüslerinde/T79 mezara bırakılan farklı formlardaki kaplar, bronz ve metal buluntular (Bulut 2014: 63-79; Özer 2020: 225 vd.) tarihsel süreci ve zenginliğini en iyi anlatan arkeolojik verilerdir (Resim 37-38).

Özellikle büyük pithosların yanında amphoralar da urne kabı olarak kullanılmıştır. Günümüze kadar yapılan araştırmalar sonucunda boyutları ve konumları büyük olasılıkla mezar sahibine bağlı olan Tümülüslerin kullanım süreçlerini en erken MÖ 12. yüzyıl sonundan başlayarak en geç örneği MÖ 6 yüzyıl ortalarına uzanan Gebe Kilise tümülüsü arasına yerleştirmek mümkündür.

Platform Mezarlar

Adnan DİLER

Bekir ÖZER

Pedasa territoriumu içerisinde meskenler ve çiftlik yapılarından sonra kentin ve bölgenin yerel kimliğini yansıtan en önemli veriler nekropol alanlarından gelmektedir (Harita 2) (Özer 2018a, 37; Diler 2020, 261).

Platform mezarlar kenti çevreleyen tepelerin geniş coğrafyaya hâkim dorukları, denizi gören tepeler ve dere vadilerine bakan yamaçlarda kümeler halinde konumlandığı gibi, tekil ya da küçük gruplar halinde de bulunabilmektedir (Resim 39). Uzunlukları 6 m'den 35 m'ye kadar değişen Platform mezarlar, genellikle dikdörtgen veya az sayıda örnekle temsil edilen eğrisel tasarlıdırlar. Dört yönde taş duvarlarla sınırlanan mezar yapıları içerisindeki taş dolgu, özenle inşa edilen ve birbirlerinden ayrılmış küçük gömü sandıklarını içerir (Diler vd. 2008: 276-278, resim 12,13,14; Diler vd. 2010:331-333, resim:11,12; Diler vd. 2013: 536-538, resim 8a-b, 9a-b-c; Diler vd. 2014: 348-352, Resim 6,7,11,12, çizim 3; Diler vd. 2018:29-31; Diler vd. 2019: 42-47, resim 8,9,10,11). Bu mezar yapıları yürüme zemini üzerine inşa edilmiş olmaları nedeniyle arazide kolaylıkla görülebilmektedir ve bu durum onların kaçakçılar tarafından tahrip edilmelerine sebep olmaktadır. Bugüne kadar Pedasa platformları üzerine yaptığımız kazı ve araştırmalarda, içerisinde sadece bir adet gömü sandığı bulunun az sayıda platform (Diler vd. 2011) belgelenmiş olmakla birlikte, platformların genellikle çok sayıda gömü sandığı içerecek şekilde tasarlandığı, üçten başlamak üzere bunların bir düzine ya da daha fazla olabileceği anlaşılmıştır. Platformlar içerisine yerleşik mezarlar, küçük ölçekli olabileceği gibi bir pithosu içine alabilecek büyüklükte küçük bir oda mezar şeklinde de tasarlanmış olabilmektedir (Özer 2018a; Diler 2020, 261). Gömü alanları dört yandan orthostat gibi dikey veya üst üste konulan birkaç sıra taş ile

sınırlandırılarak oluşturulmuşlardır (Resim 40). Her bir gömü sandığı tabana yerleştirilmiş yatay bir taş üzerine küçük bir tümsek oluşturacak şekilde bırakılmış ikincil *kremasyon* tarzında, kül ve kemik yığını içermektedir. Kolayca kaldırılamayacak büyüklükte iri plaka taşlarla özenle kapatılan gömü çukurlarının üzeri yığma taş dolgu ile kapatılır. Gömü sandıkları ve içerisinde pithos bulunan küçük mezar odaları zaman zaman platform içerisinde oluşturulan çevre duvarları ile kuşatılabilmektedir. Böylelikle bazı mezarların platform içerisinde, tanımlanabilen kendi parsellerine sahip olduğu söylenebilir.

Aile mezarları olarak tasarlanmış platform mezarlarda her bir gömü sandığı bir bireye aittir. Platform içerisindeki gömü alanlarının konumlandırılmasında genellikle bir planlama kaygısı olmamasına rağmen, gömüler aynı aksta belirli aralıkla yerleştirilmişlerdir. Bununla her bir platformun bir aileye, yan yana sıralanan birden çok platformların ise yakın akraba gruplarına ait olduğu anlaşılmaktadır. Tümülüs mezarlardan tanıdığımız çevre duvarları ile sınırlandırılmayan erken dönem platform mezarları ise şaşırtıcı derecede sadece belli bir doğrultu gözetilerek oluşturulmuş ve orta noktaya doğru belirgin bir tümsek oluşturan bir taş yığını şeklinde görünürler (Diler 2018; Diler 2020,266). 2007 yılından itibaren aralıksız yürüttüğümüz çalışmalarda platformların MÖ 12. yüzyılın ortalarından (Resim 41) itibaren kullanıldığı, MÖ 6. yüzyıl başlarına kadar bu mezar geleneğinin kesintisiz olarak devam ettiği görülmüştür (Özer ve Özer-Şimşek 2017; Özer 2018a; 43-45; Diler vd. 2019: 42 vd.). Platformların kullanım gördüğü uzun tarihsel süreç gömü hediyesi ya da platformların inşa evreleri sırasında bırakılmış adak buluntular sayesinde anlaşılmıştır. Bu buluntular, bölgenin Erken Demir Çağı materyal kültürüne önemli katkılar sağlıyor olsa da, çeşit ve sayı bakımından çok zengin olmadıkları görülmektedir. Gömü sandıklarına mezar hediyesi bırakma, sürekli ve düzenli bir alışkanlık değildir. Mezarların inşa evrelerinde taş yığınlar arasına ya da gömü sandıkları yakınına bırakılan buluntular sadece seramiklerden oluşmakta, krater, kalathos, çift kulplu derin kase, tek kulplu kaseler, sürahiler MÖ 12. ve 11. yüzyılların Myken tarzı Güneydoğu Ege üretimlerinden oluşmaktadır (Diler vd. 2011; Diler vd. 2013, Diler vd. 2018). Bazı mezarlar ortaya çıkarılan buluntuları ile amphoriskos, sürahi, skyphos, ağırşak, fibula, ok ucu ve küçük parçalar halinde mezarlara bırakılmış kesici demir silahlar içermektedir. Bu buluntular sayı ve çeşit bakımından mütevazı olsalar da, bölge materyal kültürünün taşınabilir elemanlarını anlamamıza katkı sağlamaktadır (Özer 2018a; 2020).

Pedasa kazı programının başlangıcından bugüne öncelikli araştırma alanı olan platform mezarlar, Batı Anadolu ve Ege'nin toplumsal yapı, arazi kullanımı, kronoloji ve ölü gömme gelenekleri gibi temel konuların, yeterince tanınmayan ve bölgeye özgü bir mezar tipi üzerinden sorgulanması için büyük öneme sahiptir. Kullanılmaya başlandıkları dönem Ege ve Akdeniz dünyasını derinden sarsan, deniz kavimleri olarak bilinen göç/yer değiştirme hareketlerinin yaşandığı bir dönemdir (Özer 2020: 226-228). Tunç Çağı içerisinde Güneydoğu Ege coğrafyasında benzerlerini bilmediğimiz platform mezarlar, Leleg kimliğinin özgün yapıtlarından biri olarak mezar mimarisi ve ölü gömme geleneği bakımlarından bölge için tamamen yeni uygulamalardır. Bunlar Ege dünyasının bilinen tüm siyasi ve yönetsel yapısının değişiminden sonra yeniden şekillenen etnik kimliğin tanımlanmasında belki de en erken tarihli ve en somut belgelerdir. Sadece Pedasa ile sınırlı kalmayan, Asarlık ve Madnasa yerleşimlerinden bilindiği gibi, Leleg Yarımadası başta olmak üzere, Mandalya Körfezi çevresi ve Teichiussa (Voigtländer 2004: 272-282, taf. 58-59) Kırsalı'ndan da bilinen benzer mezar yapıları Erken Demir Çağı başlarının yeni sakinlerinin yaşam alanlarının sınırlarını belirler. Bu değerli malzeme, A. Diler ve B. Özer tarafından Leleg Araştırmaları/Lelegian Studies serisinin ayrı bir monografik çalışması olarak yayına hazırlanmaktadır.

Sivil Yapılar

Meskenler

Adnan DİLER

Pedasa territoriumun tepe düzlüklerinde ve nekropol alanlarına yakın yerlerinde tespit edilen meskenlerin yapılanmasında iki farklı tip karşımıza çıkmaktadır (Diler 2020: 259-261). Bunlar yapı adaları içinde bağımsız tekil örnekler halinde olduğu gibi, aynı doğrultu üzerinde yan yana sıralanan mekânlardan da oluşabilirler. Bazı meskenlerin nekropol alanına olan yakınlığı göz önüne alındığında, bu konutların kendi kullanımlarına ait nekropol alanları olduğu görülmektedir.

Pedasa territoriumundaki en erken meskenler kentin kuzeyinde Torba sırtı üzerindeki Gebekilise tümölüsüne ulaşan yolun güneyinde kayalık tepe düzlüğünde tespit edilmiştir (Resim 42). Meskenler birbirinden bağımsız tek odalı ve odalar arasında bölme duvarı olmayan mekânlar halinde düzenlenmiştir.

Meskenleri oluşturan duvar uzunlukları 3-4 m arasında değişen ölçülerde, küçük boyutludur. Meskenler arasında boyutları yaklaşık 7x5 m olan daha büyük boyutta örneklerde vardır. Mekânların ölçüleri arasında farklılık, sosyal statü farklılığı ile ilgili olabilir.

Meskenler yapım teknikleri bakımından bazı ortak özellikler göstermektedir. Yapıların taban düzlemleri her zaman anakaya üzerine oturtulmuştur, anakayanın doğal yapısından kaynaklı boşluklar ise sıkıştırılmış toprak ile doldurularak taban düzlemi oluşturulmuştur. Nekropol alanlarında tümülüs mezarların duvar işçiliklerinde gördüğümüz şekliyle, mesken duvarları da iri ve daha küçük taşların bir arada kullanılması ile inşa edilmişlerdir. Meskenleri oluşturan duvarların kalınlıkları şaşırtıcı derecede birbirinden farklılık göstermektedir. Bunun dışında bir diğer önemli ortak özellik ise mekânların içinde bir duvarı önünde yaklaşık 0.50 m genişliğinde duvar boyunca uzanan taş seki düzleminin yapılmış olmasıdır (Resim 43).

Meskenlere giriş olarak kullanılan kapı açıklıkları çok az örnekte tespit edilmiştir. Giriş açıklığı olmayan mekânların genellikle iki katlı veya Geleneksel Bodrum evlerinde olduğu gibi ara katlı olduğu önerilmektedir. Meskenlerin üzerini örten toprak düz damlar genellikle mekânların içinde tespit edilen taş kaideler üzerine oturtulan ahşap ayaklar tarafından taşınmaktadır (Resim 44). Bu tip taş kaidelerin kullanımı Pedasa'da Akropol tepesi ve Üçerenler tümülüsleri yakınındaki Demir Çağ meskenlerinde de tespit edilmiştir.

Meskenlerin kullanım ve bunlara ilişkin donatıları konusundaki öneriler mekân içerisinde tespit edilen arkeolojik buluntulardan yola çıkarak yapılmaktadır. Bunlar arasında özellikle Sivriçam Tepesi meskenleri yürüme tabanı üzerinde kazılar ile açığa çıkarılan dokuma tezgâhı ağırlıkları önemli veriler arasındadır. Bu verilere dayanarak Pedasa territoriumunda en erken tarihli konutların MÖ 12.-11. yüzyılda kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Bu veriler Batı Anadolu sivil mimarlığı açısından oldukça önemlidir. Hem Üçerenlerdeki meskenlerin ardaşık sıralı mekânlardan oluşan bir plan göstermesi hem de meskenlere girişte bir kapı açıklığına sahip olmaması gibi özellikler göz önüne alındığında, bu yapıların Girit Kastro'da (Kavousi) bulunan örneklere yakınlık gösterdiği açıktır (Resim 45) (Mazarakis-Ainian 1997, 210 vdd). Diğer bir tip olan bağımsız tekil, mekânı çevreleyen duvarlardan birinin daha kalın yapıldığı, tek odalı ve giriş açıklığı

bulunmayan meskenler ise, Khios Emporio’da da görölmektedir (Boardman 1967). Yakınlıklar aynı kronolojik süreç içerisindeki aynı ortak kültür bölgesini paylaşan benzer yaşama geleneklerinin bir sonucu olarak görölmelidir.

Çiftlik Yapıları

Adnan DİLER

Pedasa territoriumu içerisinde Leleg dönemi kalıntıları arasında halkın hayvancılık ve tarımsal üretimlere dayalı kırsal kimliğini yansıtan yapıların başında birleşik çiftlik yapıları gelmektedir (Diler 2010, 140). Pedasa’nın Halikarnassos kıyılarından uzak dağlık coğrafyası üzerinde konumlanan bu yapılar aynı zamanda Kar ve Leleg toplumunu sosyal yaşama gelenekleri bakımından ayıran yaşama geleneğinin ürettiği materyal kültürü açısından değerlendirilmesine olanak sağlayan karakteristik mimari düzenlemelere sahiptirler (Diler 2010, 140).

“Birleşik, kompozit” veya “duvarla çevrili yapılar topluluğu” anlamına gelen compoundlar, doğrudan anakaya üzerine oturan yaklaşık 10-20 m arasında değişen çapta, içi içe iki dairesel duvarın arasına yapılan oda grupları ve hayvanlar için ayrılan geniş bir avludan oluşan yapı düzenlemesine sahiptir (Resim 46) (Diler 2020, 257). Dairesel formda inşa edilen dış ve iç duvarlar bindirme tekniğinde örülerek, üst katın çatı noktasında birleşir ve hilal formunda görünümüne dönüşür. Merkezi bir avluya açılan odalar genellikle depolama, yaşama mekânları olarak ayrılmıştır. Bindirme tekniğinde odaların çevrelediği dairesel avlu ise domuz ve keçi gibi küçükbaş hayvancılığa hizmet eden mekân işlevindedir (Resim 47) (Radt 1970, 154; Lohmann 1997, 65-66). Kuşkusuz bu yapılar toprak sahiplerinin hayvanlarını, tarımsal ürünlerini ve yaşamlarını dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı önemli ölçüde koruma sağlayan savunma ve kırsal yapının ortak yansımasıdır. Primitif tiplerden konanik forma doğru çok sayıda örnekle ve uzun zaman aralığında ve kesintisiz gelişim gösteren çiftlik evleri sadece Pedasa değil yarımadanın neredeyse tamamında geniş bir alana yayılmıştır. Sırtlar üzerindeki birbirleri ile olan bağlantıları Leleg toplumunun ortak dayanışma ve savunma sisteminin de bir parçası olduğunu düşündürmektedir (Diler 2019: 507 vdd.).

T79 Tümülsü Kazılarında Açığa Çıkarılan Urne Kabı Gömüsünün Antropolojik Analizi

Serdar YURDAGÜL

Antik çağda yaşamış insan ve insan topluluklarının demografik özellik ve dağılımları, morfolojik yapıları ve sağlık durumları antropolojik (kemik) kalıntılar incelenerek belirlenmektedir. Bireylerin cinsiyet tayini, yaş tahmini gibi demografik bulguların yanında boy uzunluğu gibi morfolojik özellikler de belirlenmektedir. Sağlık durumları kemiğe yansıyan iz ve lezyonların makroskobik, mikroskobik, radyolojik yöntemlerle analiz edilmesi sonucunda tespit edilmektedir. Diğer bir yandan bireyin gömü biçimi de değerlendirmede önemli yer tutmaktadır. *Kremasyon* (yakılarak) gömülen bireylerin kemiklerinde yanma derecelerine göre anatomik yapısında, renginde değişimler izlenmektedir. Bu değişimler analiz edilerek bireyin kaç °C aralıklarında yakıldığı da tespit edilmektedir.

2018 yılında kazısı yapılan T79 numaralı tümülsü'nün tabanında bir adet urne kabı belirlenmiştir. Urne kabına ek olarak savaş aletleri ve aksesuarlar da gün yüzüne çıkarılmıştır. Urne kabı açılmak üzere Pedasa Kazısı laboratuvarına getirilmiş ve burada kapağı açılmıştır. Urne kabından kemikler çıkarılırken *kremasyon* uygulandığı görülmüştür. Urne içinde bulunan kemik kalıntılar 4 farklı seviye ile boşaltılmıştır. Uygulanan bu yöntemle kemik kalıntılarının düzenli yerleştirilip yerleştirilmediği irdelenmiştir. Her bir seviyede kemiklerin hemen hemen homojen dağıldığı ve geliş güzel konulduğu göz önüne serilmiştir (Resim 48).

Antropolojik kalıntılar analiz edildiğinde urne kabı içinde iki farklı bireye ait talus (aşık) kemiği olduğu tespit edilmiştir. Bunun üzerine birbirine karışmış ve dağılmış kemik parçaları arasında birey ayrımı gerçekleştirilmiştir. Urne kabı içinden çıkarılan kemiklerin %90'ı B1 olarak numaralandırılan, %10'u B2 olarak numaralandırılan bireylere aittir. B1 numaralı bireyin cinsiyeti nuchal crest (ard kafatası kemiğinin dış yüzeyinde bulunan, ense alt çizgisi olarak bilinen nokta), ramus açısı (alt çene kemiği gövdesi ve alt çenenin kafatası eklem noktasına uzanan kol arasındaki açı) ve mental çıkıntıya (alt çene kemiğinin ön-orta bölümünde bulunan çıkıntı) bakılarak kadın olduğu belirlenmiştir (Buikstra ve Ubelaker,1994; White ve Folkens, 2005). Bireyin sol mandibulasındaki (altçene) 3.molar (azı) dişinin varlığı, sol humurus proximal epifiz (üst kol kemiğinin üst

eklem ucundaki kemikleme merkezi) kaynaşmasına ve sol femur distal epifizine (uyuluk kemiğinin alt ucundaki kemikleşme merkezi) bakılarak 21-29 yaş aralığında genç erişkin olduğu belirlenmiştir (İşcan ve ölođlu, 1998; White, Black ve Folkens, 2012). B1 numaralı bireyin maximum talus uzunluğu kullanılarak yaşarken ki boy uzunluğu 162,0097 ±5,89cm olarak belirlenmiştir (Holland,1995). B2 numaralı bireyin ise robust (kaba) yapılı tibia (kaval) kemiği, iki adet talus (aşık) kemiği ve 1. Metatarsal (ayak tarak) kemiklerine bakılarak, muhtemel erkek olarak tanımlanmıştır (Buikstra ve Ubelaker,1994; White ve Folkens, 2005). Bireyin sol humerus proximal epifiz ve sol radius (ön kol) proximal eklemine bakılarak 36-45 yaş aralığında orta erişkin olduğu belirlenmiştir (İşcan ve ölođlu, 1998; White, Black ve Folkens, 2012). B1 numaralı bireyin 500-800 °C’de ve B2 numaralı bireyin 500-700 °C’de yakılmış olduğu anlaşılmıştır (Absolonová ve Dobisíková, 2012) (Resim 49).

Urne kabının çevresinde savaş aletlerinin bulunması, urne kabındaki bireyin savaşçı olabileceği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Antropolojik olarak bir bireye savaşçı tanımlaması yapılabilmesi için bireyin kemikleri üzerinde savaş yaraları (travmalar) ve morfolojisinde fiziksel aktiviteye bağlı gelişmiş bir yapı izlenmesi gerekmektedir. Fakat bireylerin yakılması spesifik yaralanmalar ve gelişmiş morfolojik özellikleri tanımlama kalitesini oldukça düşürmektedir. T79 tümölüsü urne kabında tespit edilen bireylerin savaşçılık ile ilişkileri yorumlanacak olursa, B1 numaralı bireyin bir savaşçı yakını yani eşi ya da kızı olabileceği ve kendine ait savaş aletlerini ona gömü hediyesi olarak bırakmış olabileceğidir. B2 numaralı birey açısından bakılacak olursa, bireyin görece robust (kaba) yapısı ve yaşi itibariyle savaşçının kendisi olabileceğidir. Ancak B2, urne kabı iskeletlerinin %10’unu oluşturmaktadır. *Kremasyon* uygulaması sırasında urne kabına, bu bireyin kemik parçaları kazara koyulmuş da olabilir. Alanda henüz *krematoryum* belirlenemediğinden *kremasyon*’un nasıl yapıldığı konusunda da net bir fikir bulunmamaktadır. İleri dönemlerde yeni buluntular ve ağdaşi diğer kazı alanlarında benzer yapılar ile karşılaştırmalar sonucunda antropolojik bağlamda daha net tanı ve tespitler yapılacaktır. Bu alışma Pedasa Antik Kenti ve ağdaşi alanlar için literatür oluşturacaktır.

Pedasa'da Türk Dönemi

Gökben AYHAN

Zeynep DEMİRCAN AKSOY

Pedasa Antik Kenti, Leleg Yarımadası'nda kurulan Kariaların atası Leleglerin önemli bir kentidir. Prof. Dr. Adnan DİLER'in başkanlığında, 2007 yılından itibaren Pedasa'da aralıksız gerçekleştirilen kazılardan elde edilen bilgiler, bölgenin arkeolojisine ışık tutmaktadır. 2021 yılına kadar yapılan kazı çalışmalarında, bölgede Erken Demir Çağı'ndan başlayarak Hellenistik, Roma ve Bizans dönemlerinde yapılanma faaliyetleri tespit edilmiş, bunları belli ölçüde Türk dönemi yerleşiminin de takip ettiği anlaşılmıştır.

Türklerin Batı Anadolu'daki varlıkları Malazgirt Savaşı'ndan yaklaşık 10 yıl sonrasında Çaka Beyliği dönemine rastlamaktadır (Ayönü, 2009: 3-5). Buna karşın bu dönemde bölgede kalıcılıkları söz konusu olmamıştır. Bilindiği üzere Türklerin bölgenin geneline kök salmaları ancak 14. yüzyılda Menteşeoğulları, Aydınoğulları gibi Batı Anadolu beylikleriyle gerçekleşmiştir (Kütükoğlu 2010: 11; Ayönü 2009: 6). Kendilerini sahillerin sultanı (sultan'ül savahil) olarak addeden (Uzunçarşılı 1937: 19) Menteşe beyleri, önemli geçiş güzergâhında bulunan ve geniş tarım olanaklarına sahip Beçin'i başkent olarak kullanırken; Bodrum ve çevresini de denizlik faaliyetleri için kullanmış olabileceği kuvvetle muhtemeldir. Buna karşın Türklerin Halikarnassos Yarımadası'ndaki kalıcı hâkimiyeti Osmanlı Dönemi'nde 1522 yılından itibaren gerçekleşmiştir (Erdoğan 2004: 55).

Pedasa'nın Sivriçam Tepe ve Üçerenler Mevkii'nde Türkler tarafından ikamet edildiğini gösteren sivil mimarlık örnekleri saptanmıştır. Hatta söz konusu yapıların yakın zamana kadar kullanımının devam ettiğini gösteren verilerle de karşılaşmıştır. Sivriçam Tepe bölgesinde bulunan yapı kalıntısı, yayla evi ile ona bitişik olan ağıldan meydana gelmektedir. Üçerenler Mevkii'nde yöre halkının "mağaza" olarak adlandırdığı hem yaşam alanı, hem de işlik olarak kullanılan yapı kalıntısı mevcuttur. Bu evlerin yerlerinin seçiminde bölgenin nispeten daha düzlük alanlarının tercih edildiği gözlenmiştir. Pedasa'nın coğrafi yapısı ve mevcut ağıl örneği, Türk dönemi içerisinde söz konusu bölge sakinlerinin hayvancılıkla geçimini sağladığını göstermektedir. Leleg kalıntıları arasında yer alan birleşik çiftlik yapıları, bölgedeki hayvancılık faaliyetlerinin kökenine ışık tutmaktadır (Diler vd. 2010: 140). Bununla birlikte günümüzde Pedasa territoriumunun yöre

halkı tarafından küçükbaş hayvanların otlatıldığı bir alan olarak kullanılması, kısmen de olsa geleneksel yaşam biçiminin burada sürdüğüne işaret etmekle birlikte Türk dönemine ait çiftlik evlerinin varlığını kanıtlar niteliktedir.

Pedasa'daki mevcut kazılar doğrultusunda, bölgedeki inşa faaliyetlerinin Türk dönemine gelindiğinde azaldığı gözlemlenmektedir. Türklerin bu döneme intikal etmiş olan farklı kültür katmanlarındaki yapılardan bazılarını ihtiyaçlar doğrultusunda, büyük değişiklikler yapmadan kullandıkları anlaşılmaktadır. Athena Kutsal Alanı, Sivriçam Tepe, Üçerenler güzergâhı gibi mevkilerdeki buluntular, bölgede Türklerin varlığını tescil eder. Bunlar arasında yer alan Osmanlı dönemine ait mezar taşı parçasının yanı sıra bütüne yakın sınırlı sayıda lüleler ile sırlı ve sırsız seramik fragmanları Türk döneminin verileri olarak belgelenmiştir (Diler vd. 2019: 32). Ayrıca bir grup sikkede buluntular içerisinde yer almaktadır. Sikkelerden en erkeninin II. Gıyaseddin Keyhüsrev Dönemi'nde (1237-1246) darp edildiği ve en geç tarihinin ise Sultan Abdülhamid Dönemi'nde (1876-1909) basıldığı belirlenmiştir (Diler vd. 2019: 32).

Pedasa Kazıları'ndaki Türk dönemine ait bilgilere yukarıda kısaca değinilmiş olup yayın hazırlıkları devam eden "Pedasa Kitabı'nda" bu döneme ait veriler kapsamlı olarak sunulacaktır.

Pedasa Alan Yönetimi ve Çevre Düzenleme Çalışmaları

Nurhilal DOĞAN

2007 yılından başlatılan ilk kazı çalışmalarının hemen ardından çevre düzenleme, restorasyon ve konservasyon gibi koruma ve alan sunumuna yönelik çalışmalar gerçekleştirilmiştir.

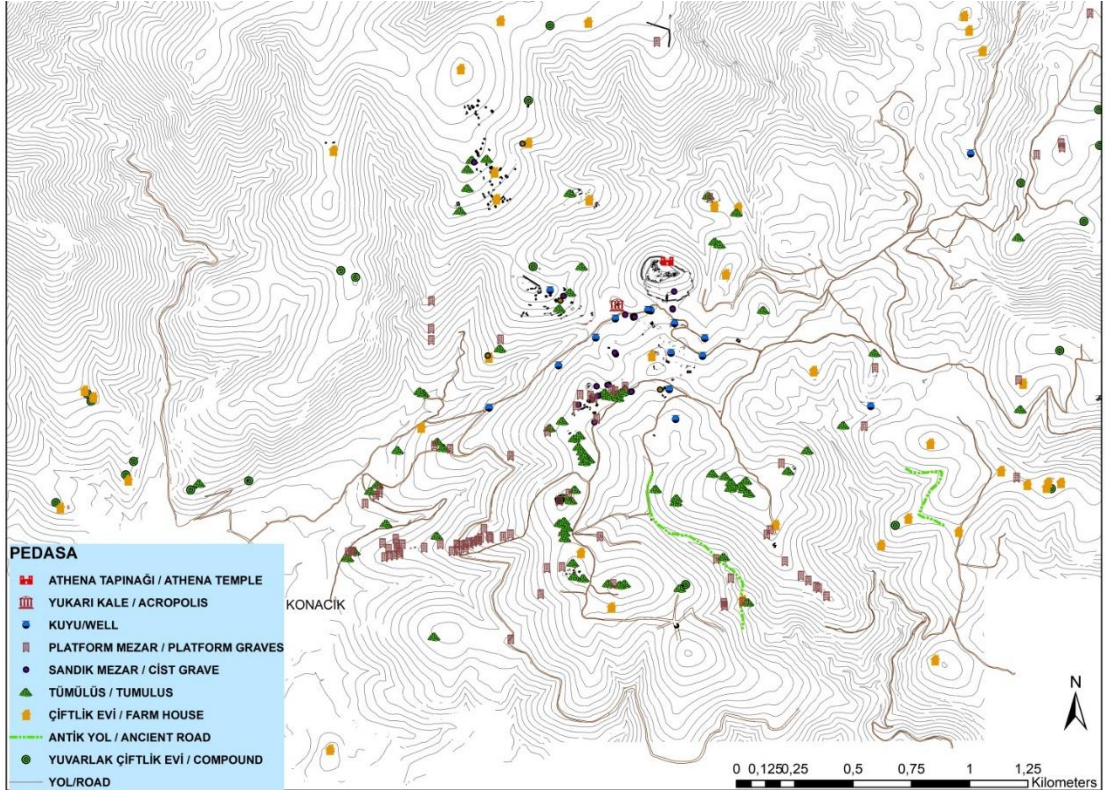
Pedasa ziyaretçilerine kenti ulaşılabilir ve okunabilir kılabilmek için çevre düzenleme çalışmaları kapsamında gezi güzergâhları düzenlenmiştir. İlk olarak Konacak'tan Pedasa'ya ana ulaşım güzergâhını oluşturan toprak yolda iyileştirme çalışmaları yapılmış, ziyaretçi ulaşımına uygun hale getirilmiştir (Resim 50). Kent içerisinde ise ziyaretçilere rehberlik etmek ve kalıntılara kontrollü bir şekilde ulaşımını sağlamak amacıyla araziye ve doğal çevreye uygun hemzemin ahşap, travers ve toprak yol içerikli patikalar oluşturulmuştur (Diler 2010: 324).

Güzergâhlar aynı zamanda yönlendirme levhaları ile desteklenmiştir (Resim 51-52). Bu patikalar, güzergâhları üzerinde bulunan ve korunmuş doğal çevrenin bir parçası olan ağaç ve bitkilere göre şekillendirilmiştir. Böylece düzenlenen yürüyüş aksları sayesinde hem ziyaretçilerin hem de arkeolojik kalıntıların güvenliği sağlanmış, doğal kaynakların da korunmasına özen gösterilmiştir. Kent girişinden itibaren kazı çalışmalarının yapıldığı alanlara yerleştirilen iki dilde bilgilendirme levhaları yapıların genel bir haritası ile açıklamasını içermekte ve ziyaretçiler için rehber görevi görmektedir (Resim 53).

Ziyaretçilerin kazı alanlarında yer alan kalıntılar üzerinde yürümeleri tehlikeli olduğundan güvenliğin sağlanması amacıyla kazı çalışmaları sırasında açılan sondaj çukurlarının etrafı çitlerle çevrelenmiştir (Resim 54). Alanda ihtiyaç duyulan kimi yerlerde çitlerle oluşturulan güzergâhlarla ziyaretçi yönlendirmeleri de sağlanmıştır (Resim 55).

2009 yılında özel mülk içerisinde yer alan tescilli taş evi gerekli kişi ve kurumlardan izin alınarak ziyaretçilerin dinlenebilecekleri, kent hakkında bilgi alabilecekleri ve kazı ekibi ile iletişimde bulunabilecekleri bir ziyaretçi merkezine dönüştürülmüştür (Resim 56 ve 57). Ancak özel mülk sorunları nedeni ile ziyaretçi evi 2016 yılından beri kullanılamamaktadır.

Pedasa'da, ülkemizin ihtiyaç duyduğu alternatif turizm alanları için örnek olabilecek özelliklere sahip, doğal ve arkeolojik değerler ile bir bütünlük oluşturan çevre düzenlemeleri gerçekleştirilmiştir. 2007 yılından itibaren devam eden kazı, belgeleme ve çevre düzenleme çalışmaları sonucunda bilimsel yayın aşamasına geçilmiş ve Pedasa'nın gelecek nesillere aktarılması ve korunması için yönetim planı çalışmaları da başlatılmıştır. Pedasa yerli ve yabancı ziyaretçi çekim merkezi olan Bodrum Yarımadası'nda, büyük ölçekli bir kırsal yerleşim içerisinde bulunması nedeniyle Türkiye'de sayısı gittikçe artan alan yönetimi çalışmalarında özgün değer taşıyan örneklerden biri olacaktır.



Harita 1: Pedasa antik kenti kalıntılarının dağılımı



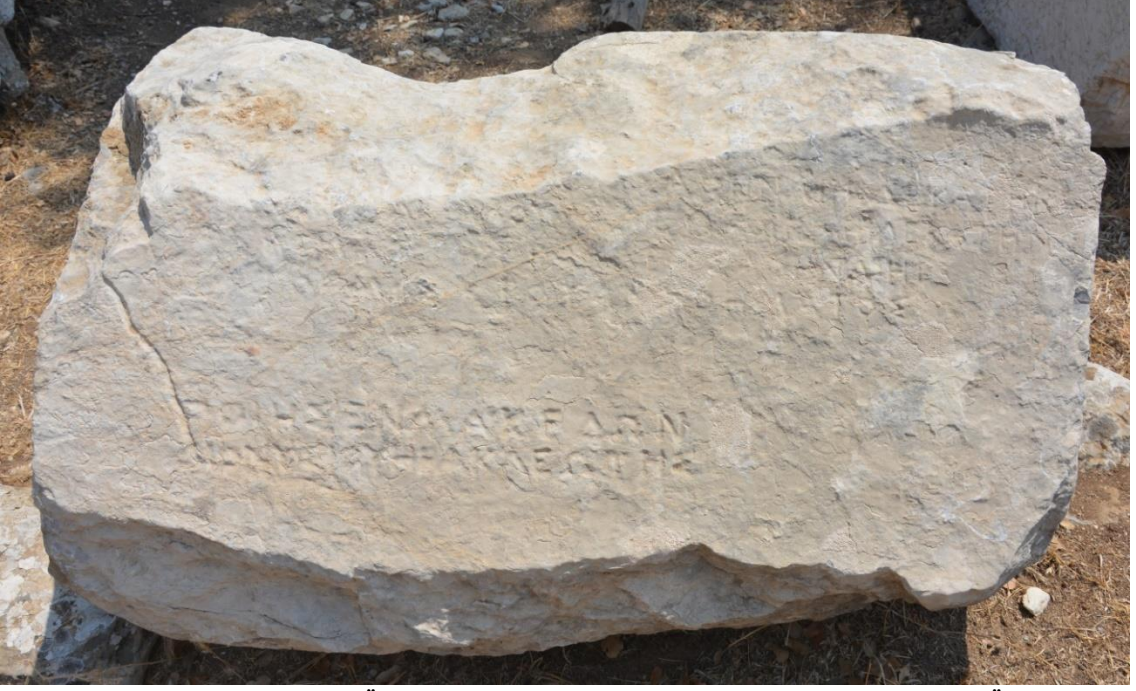
Resim 1: Pedasa kenti, Torba sırtlarında yer alan Gebekilise Tumulüsü ve Çiftlik Evi



Resim 2: Gavur Avlusu Compoundu ve çevresindeki diğer yapılar



Resim 3: Üçerenler Tümülüsleri ve Meskenler



Resim 4: Akropolis: MÖ 5. yüzyıla tarihlenen adak yazıtı (Fotoğraf: G. Ünver)



Resim 5: Akropolis: Güney sur kapısı, yeniden kullanılmış yazıtlı stel (Fotoğraf: G. Ünver)



Resim 6: Akropolis: Sur duvarlarının dış yüzü



Resim 7: Akropolis: Sur duvarlarının iç yüzü



Resim 8: Akropolis: Sur duvarı ile kulenin birleşim yeri



Resim 9: Akropolis: Batı kapısı



Resim 10: Akropolis: Sur duvarı üzerindeki farklı inşaa evreleri



Resim 11: Akropolis: Güney kapısı



Resim 12: Akropolis: Kapının iç kısmına birleşik Bizans yapıları



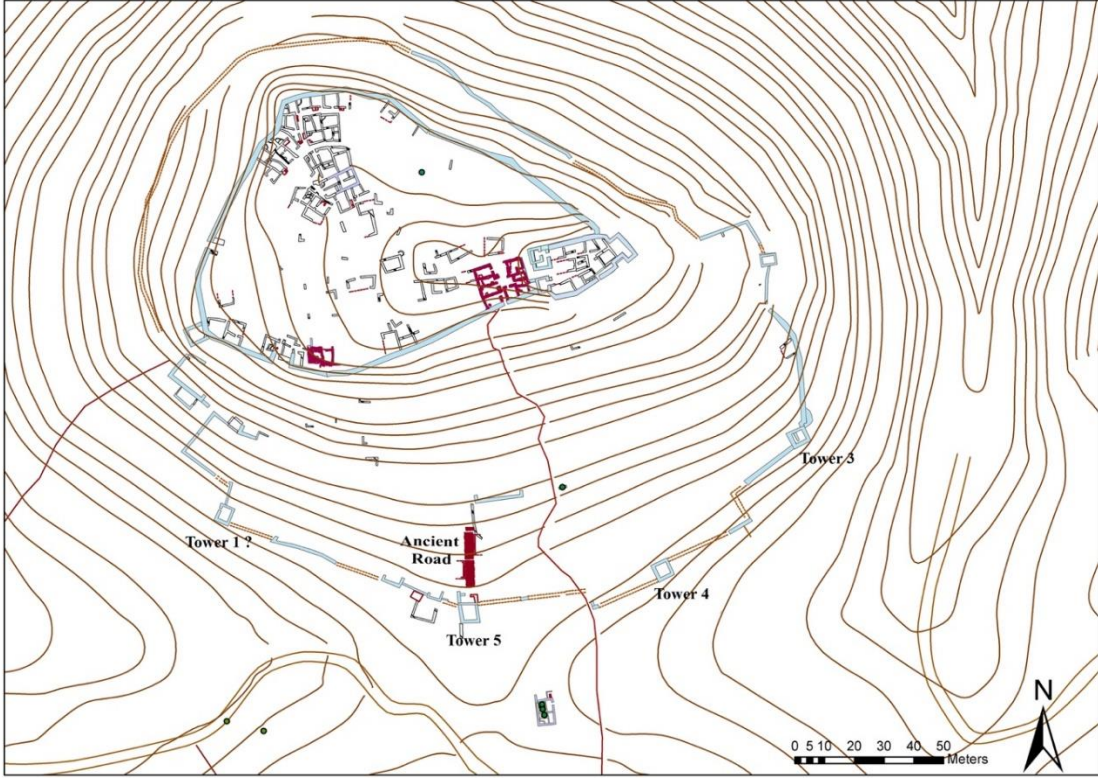
Resim 13: Akropolis: Kapının iç kısmındaki farklı yapı evlerine ait plan çizimi



Resim 14: Akropolis: Kapı girişini bir sonraki evrede sınırlandıran duvar



Resim 15: Akropolis: İki Kuleli Hanedan ikametgahı (Dipyrgon) Genel görünümü



Resim 16: Akropolis planı. (Kaynak: Pedasa Kazı Arşivi, Harita: ř. Gümüş)



Resim 17: Akropolis (Kaynak: Pedasa Kazı Arşivi).



a

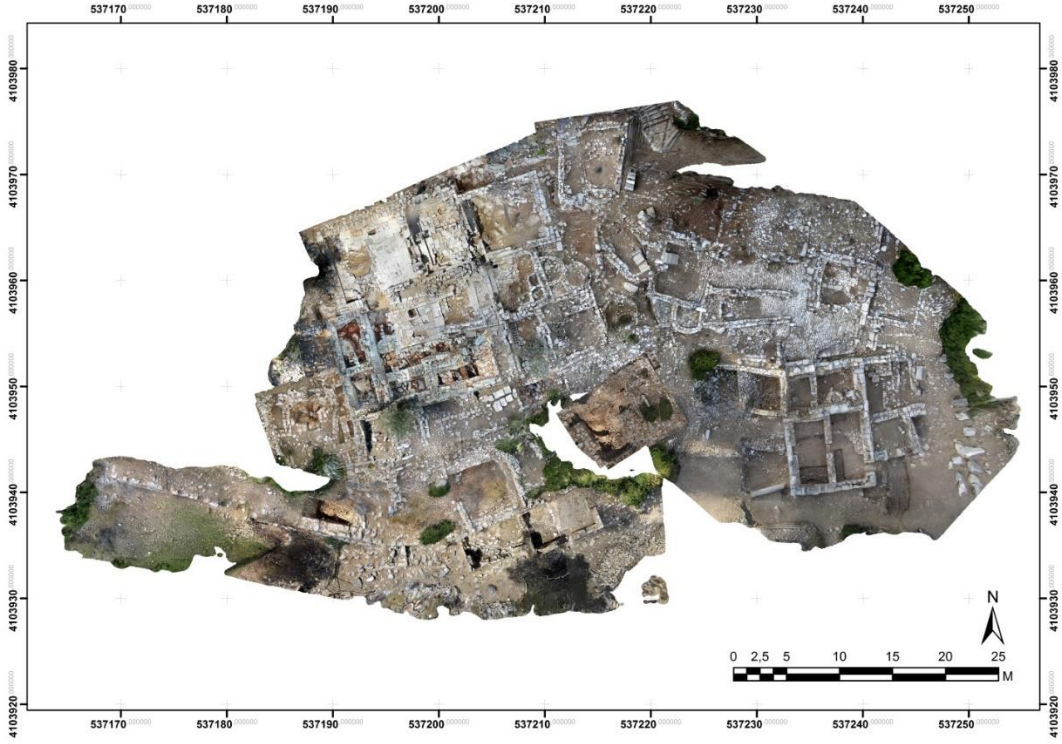


b

Resim 18a: Kule 3 güney dış cephe. **b:** Akropolis güney dış sur, Kule 5, Bastion, Giriş Kapısı ve Antik Yol (Kaynak: Pedasa Kazı Arşivi).



Resim 19: Athena Kutsa Alanı: Karakol Binası doğu cephesi



Resim 20: Athena Kutsal Alanı: genel görünümü



Resim 21: Athena Kutsal Alanı: Athena tapınağı ve Kült ocağı



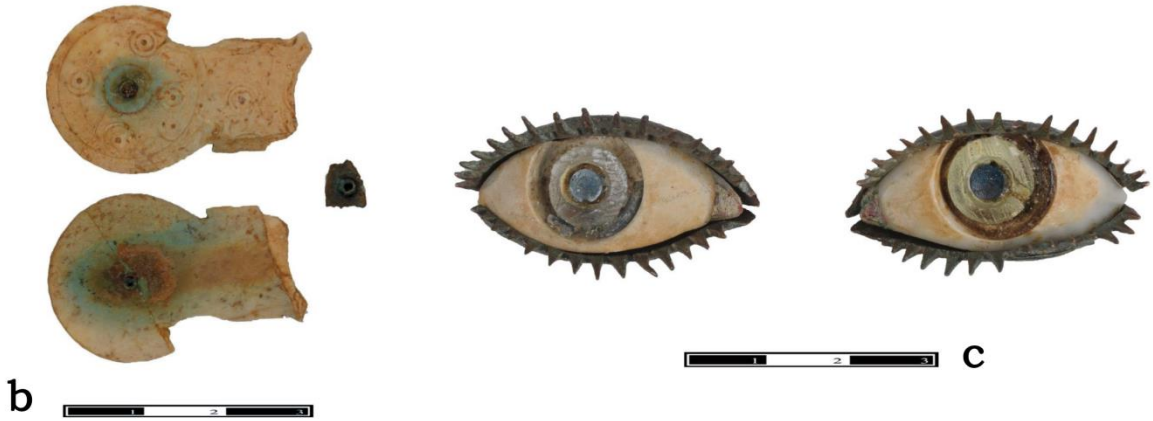
Resim 22: Athena Kutsal Alanı: İon Kymationu parçası



Resim 23: Athena Kutsal Alanı: Fayans adaklar



Resim 24: a: Hathor betimli kemik levha b: Pedasa Athena Kutsal Alanı: Kemik kadın başı



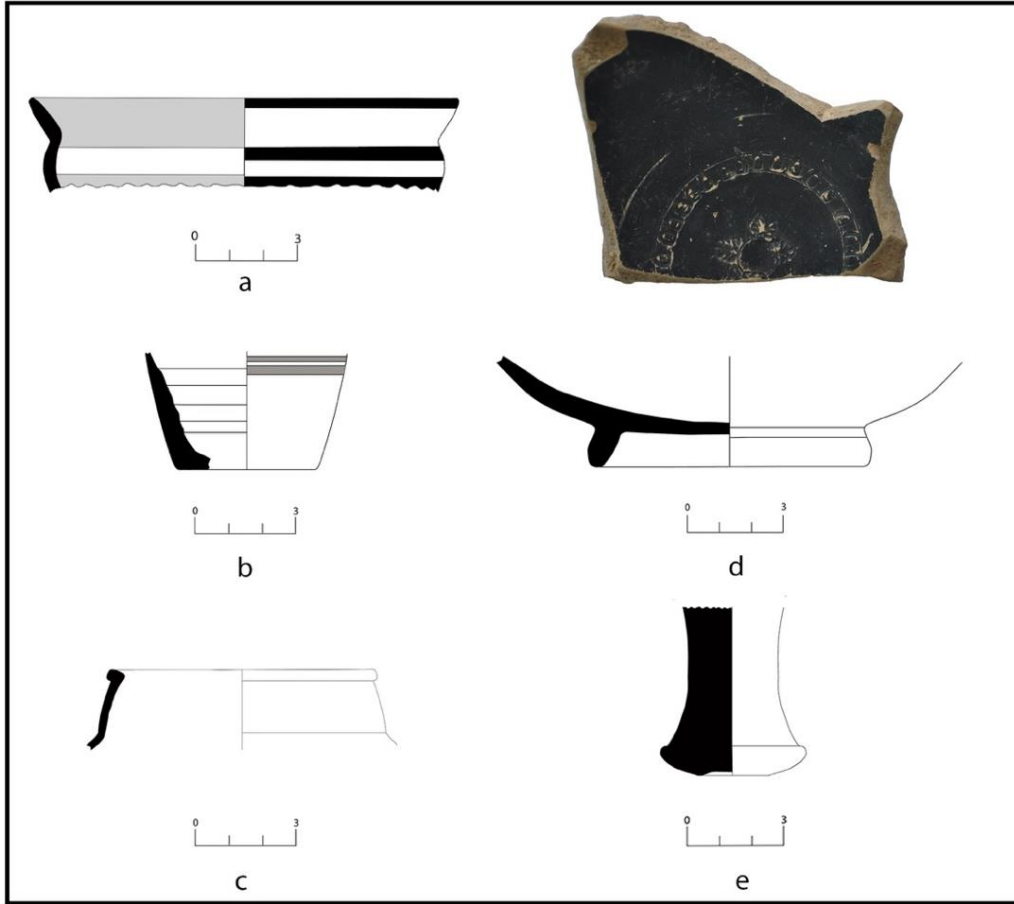
Resim 25: Pedasa Athena Kutsal Alanı: a-b: Kemik fibulalar c: Bronz gözler



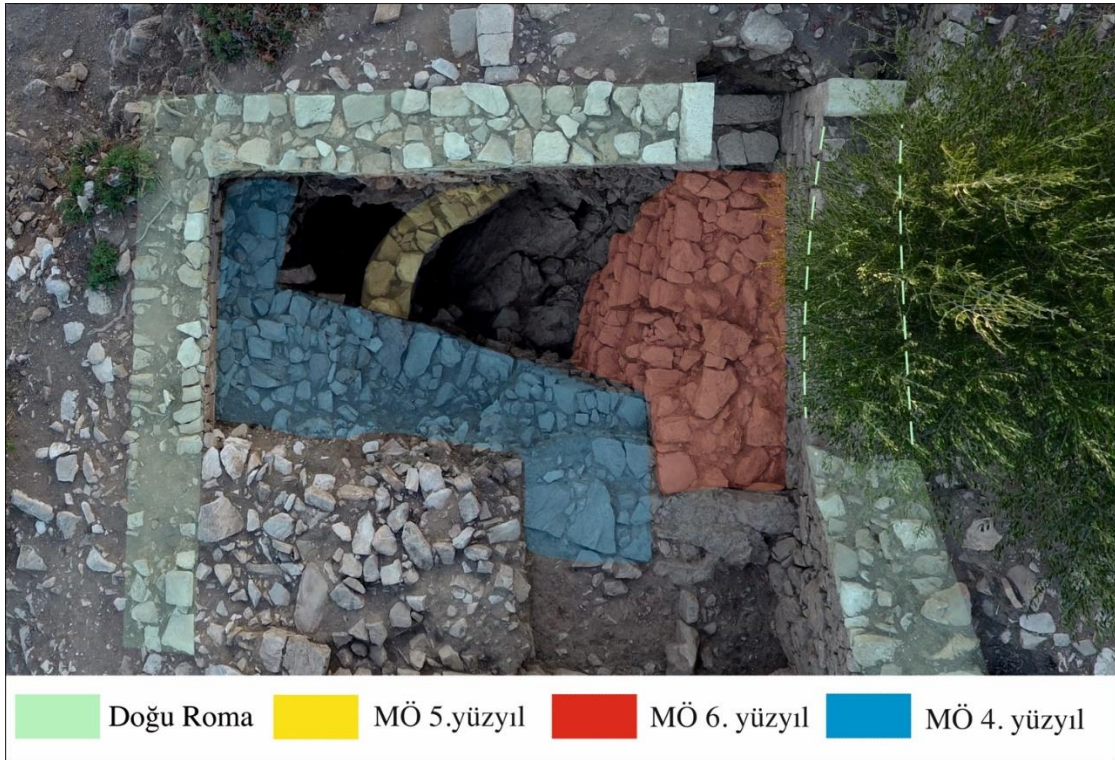
Resim 26: Athena Kutsal Alanı: Antik Yol Sondajı I



Resim 27: Athena Kutsal Alanı: Güney Sondaj I kazı çalışması sonrası



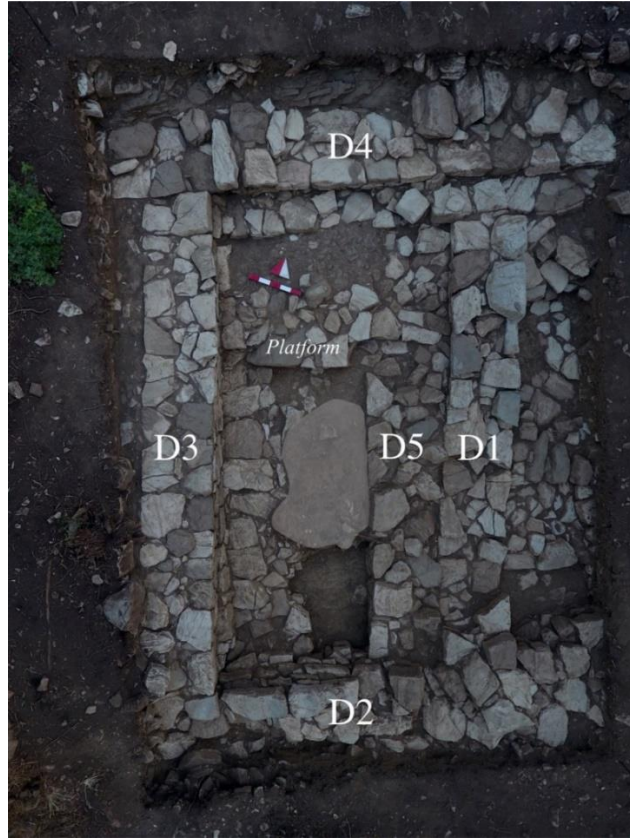
Resim 28: Athena Kutsal Alanı: Güney Sondaj I buluntuları



Resim 29: Athena Kutsal Alanı: Güney Sondaj II



Resim 30: Akropolis: Aşağı Şehir, Sondaj I



Resim 31: Akropolis: Aşağı Şehir Sondaj II



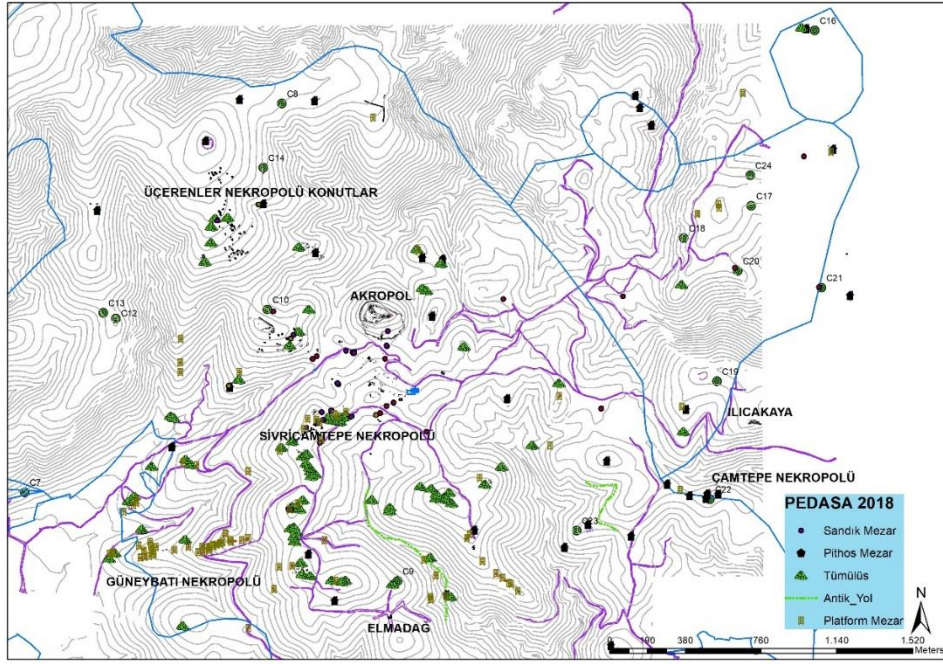
Resim 32: Akropolis: Aşağı Şehir Sondaj III



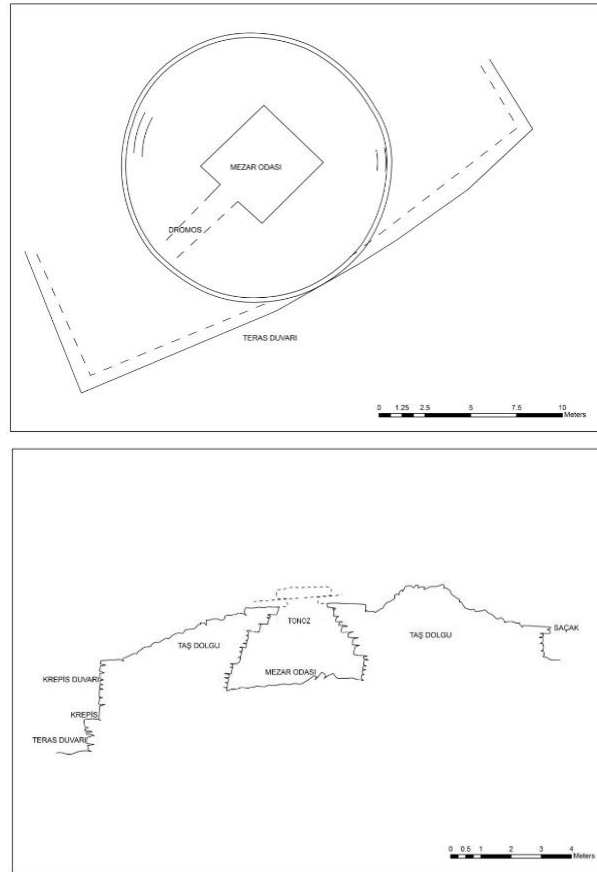
Resim 33: Pedasa Açık Hava Kutsal Alanı



Resim 34: Açık Hava Kutsal Alan buluntusu atlı süvari figürin



Harita 2: Pedasa Nekropol Alanları



Resim 35-36: Tümülüs plan ve kesiti



Resim 37: Akropol Batı Tümlüsü/T1



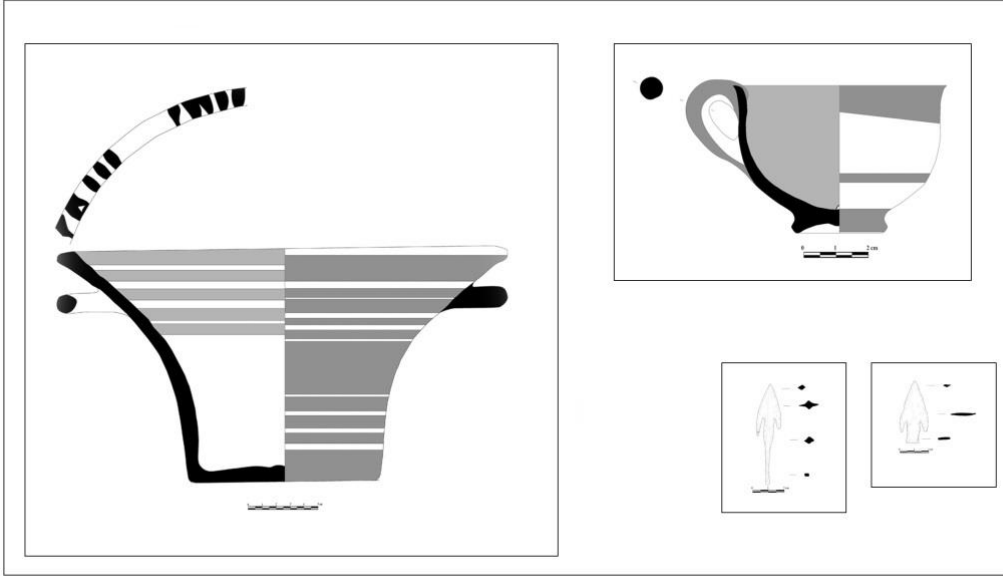
Resim 38: Savaşçı Tümlüsü/T79



Resim 39: Platform mezar örneği (Özer 2018a)



Resim 40: Platform içerisine yerleştirilen sandık mezarlar (sağ resim: Diler 2020, fig.11)



Resim 41: Platform mezar buluntuları (Diler vd. 2019, res. 9)



Resim 42: Gebekilise Tümülüs'üne yakın kayalık tepe düzlüğündeki meskenler



Resim 43: Mesken içerisindeki taş seki düzlem



Resim 44: Mesken içerisindeki taş kaide



Resim 45: Ardaşık sıralı meskenler



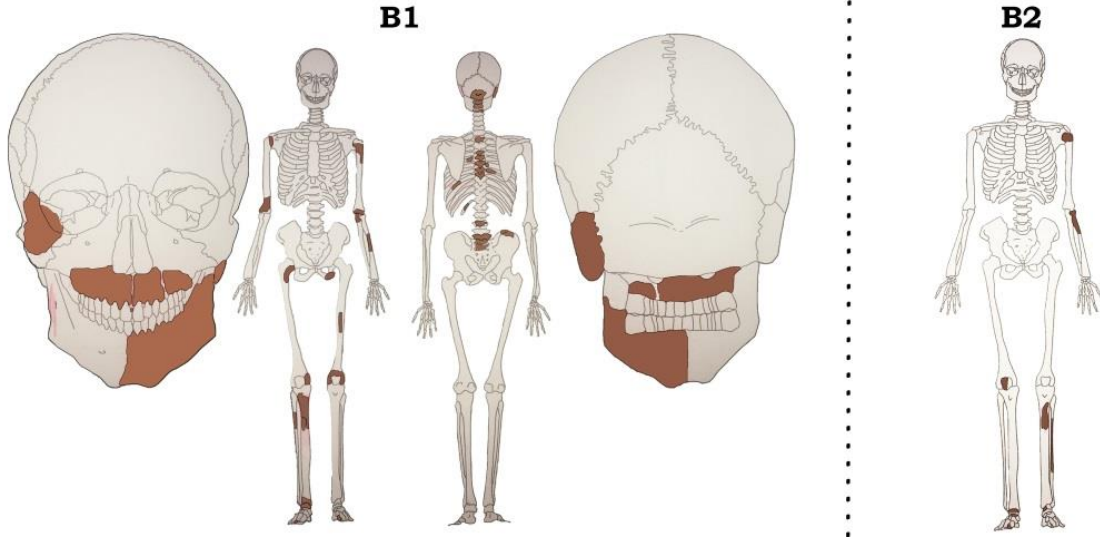
Resim 46: Gavur avlusu Compoundu



Resim 47: Compound dairesel avlu ve etrafındaki yaşama mekânları



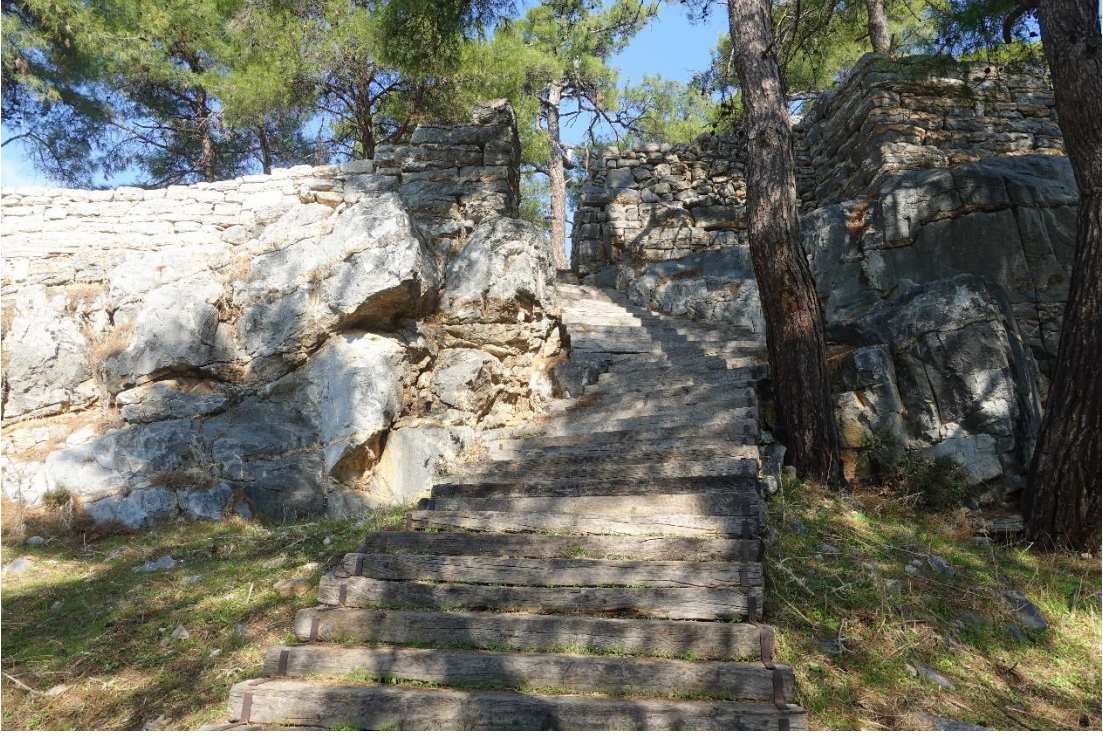
Resim 48: T79 Tümölüsü urne kabı ve kemik kalıntılar



Resim 49: B1 ve B2 numaralı bireylerin tanımlanan iskelet kayıtları



Resim 50: Pedasa ana ulaşım güzergâhı



Resim 51: Akropolis ziyaretçi güzergâhı



Resim 52: Akropolis yönlendirme levhaları



Resim 53: Bilgilendirme levhası



Resim 54: Etrafı çitlerle çevrelenen Sondaj



Resim 55: itle çevrelenmiş yürüyüş gzerghları



Resim 56: Ziyaretçi evi



Resim 57: Ziyaretçi evi iç görünümü

Kaynaklar

- Absolonová, K- Dobisíková (2012), "The temperature of cremation and its effect on the microstructure of the human rib compact bone." *Anthropologischer Anzeiger* 69.4: 439-460.
- Adıgüzel, Gözde (2013), *Karia Bölgesi Buluntusu Athena Yontuları*, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Disiplini Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Adıgüzel, Gözde ve Sevilay Zeynep Yıldız, (2017), Pedasa Güney Dış Sur 2016-2017: Ön Değerlendirme Raporu, *Tarih Okulu Dergisi* 10, Sayı XXXII, 901-926.
- Adıgüzel, Gözde ve Sevilay Zeynep Yıldız (baskıda), "Studies on the South-Outer Fortifications of Pedasa Acropolis". *International Symposium of the Fortifications of Western Asia Minor, Kaunos Excavation House, Köyceğiz-Muğla, 11-15 September 2019*.
- Akarca, Aşkıldil (1998), *Şehir ve Savunması*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Akurgal, Ekrem (2000), *Alt-Smyrna*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Attula, Regina (2000), *Das Apollonheiligtum von Emecik. Ausgewählte Funde*, Tübingen: E. Wasmuth.
- Ayönü, Yusuf (2009), "İzmir'de Türk Hâkimiyetinin Başlaması", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, IX (1), 1-8.
- Baran, Abdülkadir (2017), "Pedasa Akropolis Suru Koridorlu Güney Geçidi", *Cedrus V*, s. 121- 129.
- Bean, George Ewart ve John Manuel Cook (1955), "The Halicarnassus Peninsula", *The Annual of the British School at Athens* 50, s. 85-171.
- Bean, George Ewart ve John Manuel Cook (1957), "The Carian Coast III", *The Annual of the British School at Athens*, 52, s. 58-146.
- Bean, George Ewart (2000), *Eskiçağda Menderes'in Ötesi*, çev. Pınar Kurtoğlu, İstanbul: Arion Yayınevi.
- Berges, Deitrich (2006), *Knidos: Beiträge zur Geschichte der archaischen Stadt*, Mainz am Rhein: P. von Zabern.
- Blinkenberg, Chr. (1931), *Lindos. Fouilles de L'Acropole 1902-1914. I. Les Petits Objets*, Berlin: De Gruyter & C^{IE} Libraires-Éditeurs.
- Blinkenberg, Christian ve Karl Kinch Frederik (1960), *Lindos Fouilles et Recherches 1902 - 1914*, Berlin: W. De Gruyter.

- Brøns, Cecile (2017), *Gods and Garments. Textiles in Greek Sanctuaries in the 7th-1st Centuries BC.*, Oxford: Oxbow Books.
- Boardman, John (1967), *Excavations in Chios 1952-55: Greek Emporio*, Oxford: British School of Archaeology at Athens, Supplement, vol. 6.
- Buikstra, Jane E. ve Douglas H. Ubelaker (1994), *Standards: For Data Collection From Human Skeletal Remains*, Fayetteville: Arkansas Archeological Survey Research Series, No:44.
- Bulut, Hülya (2013), "Pedasa'da Bulunan Bir Kemik Heykelcik", *Arkeoloji ve Sanat* 142 (Ocak-Nisan), s. 125-132.
- Bulut, Hülya (2014), "Early Iron Age Pottery from Halicarnassus Peninsula: Two New Amphora Fragments from Pedasa", *OLBA* 22, s. 63-79.
- Bulut, Hülya (2018a), "Pedasa Athena Kutsal Alanı Arkaik Dönem Fayans Adak Sunuları", *TÜBA-AR* 22, s. 119-143.
- Bulut, Hülya (2018b), "Dolphin Ressamı: Horozlu Alabastronlarına Doğu Ege'den Yeni Ekler", *Arkeoloji ve Sanat* 157 (Ocak-Nisan), s. 83-94.
- Bulut, Hülya (2019), "Pedasa Athena Kutsal Alanı: Fenike Kökenli Kemik Oymalar ve Yakın Doğu Bağlantıları Üzerine Bazı Görüşler", *Phaselis. Disiplinlerarası Akdeniz Araştırmaları Dergisi* 5, 101-214. Doi:10.18.367/Pha19005
- Caner, Ertuğrul (1983), *Fibeln in Anatolien I. Prähistorische Bronzefunde Band 8*. München: C. H. Becks.
- Cook, John Manuel ve William Hugh Plommer (1966), *The sanctuary of Hemithea at Kastabos*. London: Cambridge U.P.
- Çöloğlu, A. S. ve M. Y. İşcan (1998), *Adli Osteoloji*, İstanbul Üniversitesi Rektörlük Yayınları (1. Baskı).
- Çörtük, Ufuk ve Şahin Gümüş (2019), "Pisye-Pladasa Koinonu Yüzey Araştırması 2018", *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 37, Cilt 3, s. 479-500.
- Çur, Mazlum (2014), *Pedasa Karakol Binası*, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Disiplini Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Demir, Muzaffer ve Alican Doğan (2014), "Atina Vergi Listelerine Göre MÖ V. Yüzyılda Halikarnassos ve Çevresi", içinde: M. A. Erdoğan ve A. Özgiray (eds.), *3. Uluslararası Her Yönüyle Bodrum Sempozyumu 30 Ekim-1 Kasım 2013 Bodrum, Bildiriler – 1*, (295-318), İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Diler, Adnan (2006a), "Pedasa Geç Geometrik Tümülüsü ve Lelegler'de Ölü İnancı", içinde: T. Takaoğlu (ed.), *Anadolu Arkeolojisine Katkılar. 65. Yaşında Abdullah Yayıncılık'ta Sunulan Yazılar*, s. 109-131.

- Diler, Adnan (2006b), “Bodrum Yarımadası, Leleg Yerleşimleri Pedasa, Mylasa, Damlıboğaz (Hydai), Kedreai (Sedir Adası) Kissebükü (Anastasioupolis) ve Mobolla Kalesi Yüzey Araştırmaları 2004-2005”, *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 24, Cilt 2, s. 479-500.
- Diler, Adnan vd. (2009), “Pedasa 2007”, *Kazı Sonuçları Toplantısı* 30, Cilt 3, s. 267-284.
- Diler, Adnan, Bekir Özer ve Hülya Bulut (2009), Pedasa Kazı ve Araştırmaları 2007/2008, *Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 28, s. 29-31.
- Diler, Adnan (2009), “Tombs and Burials in Damlıboğaz (Hydai) and Pedasa Preliminary Report in the Light of Surface Investigations and Excavations”, içinde: F. Rumscheid (ed.), *Die Karer und die Anderen: Internationales Kolloquium an der Freien Universität Berlin 13.bis- 15 October 2005*, Bonn: R. Habelt, s. 359-376.
- Diler, Adnan vd. (2010), “Bodrum Yarımadası Leleg Yerleşimleri Adalar, Aspat, Kissebükü (Anastasioupolis), Mylasa Damlıboğaz (Hydai), Pilavtepe ve Sedir Adası Yüzey Araştırması 2009”, *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 28, Cilt 3, s. 187-206.
- Diler, Adnan vd. (2011), “Pedasa 2008-2009”, *Kazı Sonuçları Toplantısı* 32, Cilt 4, s. 324-341.
- Diler, Adnan, Bekir Özer, Hülya Bulut ve Şahin Gümüş (2012), “Pedasa 2010” *Kazı Sonuçları Toplantısı* 33, Cilt 4, s. 167-193.
- Diler, Adnan vd. (2013), “Bodrum Yarımadası Leleg Yerleşimleri, Adalar, Aspat (Strobilos), Kissebükü (Anastasioupolis), Damlıboğaz (Hydai), Sedir Adası (Kedreai) Yüzey Araştırmaları 2012”, *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 31, Cilt 2, s. 419-436.
- Diler, Adnan vd. (2014), “Pedasa 2011-2012”, 35. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, Cilt 3, s. 530- 547.
- Diler, Adnan (2015), “Genel Hatları ile Lykia ve Karia İlişkileri Üzerine Bazı Notlar”, içinde: H. İşkan ve F. Işık (eds.), *Kum’dan Kent’e Patara Kazılarınının 25 Yılı, Uluslararası Sempozyum Bildirileri, 11-13 Kasım 2013*, İstanbul: Ege Yayınları, s. 145-186.
- Diler, Adnan vd. (2015), “Pedasa 2013”, *Kazı Sonuçları Toplantısı* 36, Cilt 3, s. 339-360.

- Diler, Adnan ve Gözde Adıgüzel (2015), “Pedasa Akropolis Giriş Kapısında Kült Çanağı”, içinde: E. Okan ve C. Atila (eds.), *Prof. Dr. Ömer Özyiğit’e Armağan (Studies in Honour of Ömer Özyiğit)*, s. 89-102. İstanbul: Ege Yayınları.
- Diler, Adnan vd. (2016), “Pedasa 2014”, *Kazı Sonuçları Toplantısı 37*, Cilt 3, s. 559-580.
- Diler, Adnan (2016), “Stone Tumuli in Pedasa on the Lelegian Peninsula. Problems of Terminology and Origin”, içinde: O. Henry ve U. Kelp (eds.), *Tumulus as Sema; Space, Politics, Culture and Religion in the First Millennium BC*, Berlin; Boston: De Gruyter, s. 455-473.
- Diler, Adnan (2019), “Early Iron Age Termera (Asarlık): Some Notes on the Lelegian Settlements and their Impacts on Karian Identity”, içinde: O. Henry ve K. Konuk (eds.), *Karia Arkhaia: La Carie, des origines à la période pré-hékatomnide, İstanbul, 14-16 Ekim 2013*, İstanbul: Zero Books, s. 507-546.
- Diler, Adnan ve Serap Topaloğlu (2019), “Pedasa Açık Hava Kutsal Alanı”, içinde: A. Erön ve E. Erdan (eds.), *Doğudan Batıya 70. Yaşında Serap Yaylalı’ya Sunulan Yazılar*, Ankara: Matsa Basımevi, s. 1-16.
- Diler, Adnan vd. (2019), “Pedasa 2017”, *Kazı Sonuçları Toplantısı 40*, Cilt 1, s. 19-42.
- Diler, Adnan vd. (2020), “Pedasa 2018”, *Kazı Sonuçları Toplantısı 41*, Cilt 1, s. 35-59.
- Diler, Adnan (2020), “Taşların Efendisi Leleg Halkının Ana Kenti Pedasa’da Geç Tunç- Erken Demir Çağı’nda Yaşam ve Ölüm”, içinde: O.C. Henry ve A.B. Henry (eds.), *Karialılar Denizcilerden Kent Kuruculara*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 254-273.
- Erdoğan, Mehmet Akif (2004), “Kanuni Sultan Süleyman’ın Rodos Seferi Ruznamesi”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XIX (1), s. 55-71.
- Ersoy, Yasar (1996), *Clazomenae: The archaic settlement*. Ann Arbor: University Dissertation.
- Ersoy, Yasar (2004). “Klazomenai: 900-500 BC History and Settlement Evidence”, içinde: Moustaka, A., Σκαρλατιδου, E., Tzannes, M. ve Ersoy, Y. (eds.), *Klazomenai, Teos and Abdera: metropoleis and colony: Proceedings of the International Symposium held at the Archaeological Museum of Abdera, Abdera, 20-21 October 2001*. Thessaloniki: University Studio Press, s. 43-76.
- Flensten, Pernille Jensen ve Anne Marie Carstens (2004), “Halikarnassos and the Lelegians”, içinde: S. Isager ve P. Pedersen (eds.), *The Salmakis Inscription*

- and Hellenistic Halikarnassos, Halicarnassian Studies IV*, Odense: University Press of Southern Denmark, s. 109-123.
- Gümüş, şahin (2013), *Pedasa Leleg Tümülüsleri*, Muğla: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Disiplini Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Greaves, Alan M. (2003), *Miletos Bir Tarih*, çev. H. Ç. Öztürk, İstanbul: Homer kitabevi.
- Haider, Peter Wilhelm (2001), “Epigraphische Quellen zur Integration von Griechen in die ägyptische Gesellschaft der Saitenzeit”, içinde: U. Höckmann ve D. Kreikenbom (eds.), *Naukratis: die Beziehungen zu Ostgriechenland, Agypten und Zypern in archaischer Zeit. Akten der Table Ronde in Mainz, 25-27. November 1999*, Möhnese: Bibliopolis, s. 197-215.
- Held, Winfried (2015), *Hemithea von Kastabos: Eine karische Heilgöttin, ihr Kultbild und ihre Schwestern*, Wien: Österreichisches Archäologisches Institut.
- Hellström, Pontus (2005), *Labraunda (Labranda) Kutsal Alanında Hekatomnid Gücün Sergilenmesi*, çev. H. Üreten, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 45 (2), (Orijinal makalenin yayım tarihi, 1996).
- Hellström, Pontus (2007), *Labraunda. A Guide to the Karian Sanctuary of Zeus Labraundos*, İstanbul: Ege Yayınları.
- Henry, C. Olivier (2020), “Labraunda’nın Kısa Arkeolojik Tarihi”, içinde: O.C. Henry ve A.B. Henry (eds.), *Karialılar Denizcilerden Kent Kuruculara*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 96-115.
- Holland, T. D. (1995), “Brief cummunication: Estimation of adult stature from the calcaneus and talus”, *American Journal of Physical Anthropology* 96, s. 315-320.
- Hornblower, S (1982), *Mausolus*, Oxford: Clarendon Press.
- Kaninia, Eriphyle ve Stine Schierup (2017), *Vroulia revisited: From K.F. Kinch's excavations in the early 20th century to the present archaeological site*. Athens: Danish Institute at Athens.
- Karlsson, L. (2011), “The Forts and fortifications of Labraunda”, içinde: Lars Karlsson ve Susanne Carlsson (eds.), *Labraunda and Karia: Proceedings of the international symposium commemorating sixty years of Swedish archaeological work in Labraunda. The Royal Academy of Letters, History and Antiquities Stockholm, November 20-21, 2008*, Uppsala: Uppsala Universitet, s. 215-250.

- Keen, Antony G. (1993), "Athenian Campaigns in Karia and Lykia during the Peloponnesian War", *The Journal of Hellenic Studies*, 113, s. 152-157.
- Konuk, Koray (2012), "Quelques monnaies inédites ou mal attribuées de la péninsule d'Halicarnasse", içinde: K. Konuk (ed.), *Stephanèphoros: de l'économie antique à l'Asie Mineure. Hommages à Raymond Descat*, Mémoires 28, Bordeaux: Ausonius Éditions, s. 341-354.
- Kütükoğlu, Mübahat S. (2010), *Menteşe Sancağı 1830 (Nüfus ve Toplum Yapısı)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kyrielleis, Helmut (2009), "Intercultural Commerce and Diplomacy: Near Eastern, Egyptian and Cypriote Artefacts from the Heraion of Samos", içinde: V. Karageorghis ve O. Kouka (Eds.), *Cyprus and the East Aegean. Intercultural Contacts from 3000 to 500 BC. An International Archaeological Symposium held at Pythagoreion, Samos, October 17th – 18th 2008*, Nicosia: A.G. Leventis Foundation, s. 139-143.
- Lang, Franziska (2002), "Housing and settlement in archaic Greece", *Pallas* 58, s. 13-32.
- Laumonier, Alfred (1958), *Les cultes indigènes en Carie*, Paris: E. De Boccard.
- Lohmann, Hans (1997). "Antike Hirten in Westkleinasien und der Megaris: Zur Archäologie der Mediterranen Weidewirtschaft", içinde: Walter Eder ve Karl-Joachim Hölkeskamp (eds.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland, Beiträge auf dem Symposium zu Ehren von Karl-Wilhelm Welwei in Bochum, 1.-2. März 1996*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, s. 63-87.
- Mazarakis Ainian A. (1997), *From rulers' Dwellings to temples: Architecture, religion and society in early Iron Age Greece (1100-700 B.C.)*, Studies in Mediterranean Archaeology, Vol.121, Jonsered: P. Åströms Förlag.
- Maiuri, Amadeo (1924), "Viaggio di esplorazione in Caria (Parte II- B)", *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente (ASAtene)* 4-5, 1921-1922, s. 425-459.
- Maner, Çiğdem. (2019), "Du sollst für die Ewigkeit bauen!" *Untersuchungen zu hethitischen und mykenischen Befestigungen*. Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH.
- Mattusch, C.C. (1997), *The Victorious Youth*, Los Angeles: Getty Museum Studies on Art.

- Meritt, Benjamin Dean, Henry Theodore Wade-Gery ve McGregor Malcolm Francis (1939), *The Athenian Tribute Lists (Vol. 1)*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Muss, Ulrike (2008), “Efes Artemisionu’nda Bulunan Fildiş ve Kemik Eserler”, içinde W. Seipel (Ed.), *Efes Artemisionu. Bir Tanrıça’nın Kutsal Mekânı*, Viyana Kunsthistorisches Museum Sergi Kataloğu, s. 215–250, Viyana: Phoibos.
- Özen-Kleine, Britta (2016), “Das Befestigungssystem der lelego-karischen Stadt Pedasa”, içinde: R. Frederiksen, S. Müth, P. I. Schneider ve M. Schnelle (eds.), *Focus on Fortifications. New Research on Fortifications in the Ancient Mediterranean and the Near East. Monographs of the Danish Institute at Athens, 18 (Fokus Fortifikation Studies: Volume 2)*, Oxford, Philadelphia: Oxbow Books, s. 547-559.
- Özer, Bekir (2015), “Kıyı Karia Arkaik Seramiği: Yerel Formlar, Kültürel Sınırlar”, *Archaic Pottery of Coastal Caria: Local Forms and Cultural Borders*, içinde: E. Okan ve C. Atilla (eds.), *Prof. Dr. Ömer Özyiğit’e Armağan (Studies in Honour of Ömer Özyiğit)*, İstanbul: Ege Yayınları, s. 331-347.
- Özer, Bekir (2017a). “Kıyı Karia Arkaik Seramiği: Karia Kaseleri ve Denizaşırı Dağılımları”, *Arkeoloji ve Sanat* 156 (Eylül-Aralık), s. 61-76.
- Özer, Bekir (2017b). “Pedasa Athena Kutsal Alanı Arkaik Dönem Kıbrıs Mortarları ve Bölgeler Arası Ticari İlişkilerdeki Rolü”, *Adalya* 20, s. 41-68.
- Özer, Bekir ve Özlem şimşek-Özer (2017), “Asarlık Paton Tomb O: Some Observations on Funerary Practices of Lelegian Peninsula in 12th century BC and the Arrival of Newcomers”, *Colloquium Anatolicum* 16, s. 139-162.
- Özer, Bekir (2018a). “Pedasa’dan Erken Demir Çağ Başlarına Ait Mezar Platformları ve Urne Pithosları”, *TÜBA-AR* 22, s. 35-55.
- Özer, Bekir (2018b). “Kıyı Karia Arkaik Dönem Seramiği: Miletos Tipinde Ticari Amphoralar ve Bölgesel Amphora Üretimi ve Dağılımı Üzerine Bazı Sorular ve Ön Görüşler, *Archaic Pottery of Coastal Caria: Milesian Type Trade Amphorae*”, *Phaselis* IV, s. 89-107.
- Özer, Bekir (2019), “Orientalizing Style Pottery from Pedasa: Ionian Imports”, içinde: O. Henry ve K. Konuk (eds.), *Karia Arkhaia: La Carie, des origines à la période pré-hékatomnide, İstanbul, 14-16 Ekim 2013*. İstanbul Zero Books, s. 547-578.

- Özer, Bekir (2020), “Erken Demir Çağı Başlarına Ait Karia Fibulaları, Carian Fibulae by the Beginning of Early Iron Age”, içinde: H. Gönül Yalçın ve O. Stegemeier (eds.), *Metallurgica Anatolica, Festschrift für Ünsal Yalçın anlässlich seines 65. Geburtstags, Ünsal Yalçın 65. Yaş günü Armağan Kitabı*, İstanbul: Ege Yayınları, s. 225-244.
- Özkaya, Vecihi vd. (1998), Alinda (Karpuzlu), *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 16, s. 299-324.
- Özkaya, Vecihi ve Oya San (2003), “Alinda, An Ancient City With Its Remains and Momumental Tombs in Caria”, *Revue des Etudes Anciennes* 105-1, s. 103-125.
- Paksoy, Sinan (2019), *Antik Dönemde ‘Geländemauer’ (Hattu Balâ) Tipi Kent Surlarının Ortaya Çıkışı ve Gelişimi*, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Disiplini Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Parker, Robert (2016), “Athena in Anatolia”, *Pallas* 100 (*Cent chouettes pour Athéna*), s. 73-90.
- Paton, William Roger ve John Linton Myres (1896), “Karian Sites and Inscriptions”, *The Journal of Hellenic Studies* 16, s. 188-271.
- Pedersen, Poul (2020), “The İonian Renaissance in the Architecture of Western Asia Minor”, içinde: O. C. Henry ve A. B. Henry (eds.), *Karialılar Denizcilerden Kent Kuruculara*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 220-239.
- Picón, C.A., E. J. Milleker ve J. R. Mertens, (1991), “Recent Acquisitions: A Selection 1990–1991: Greek and Roman Art”, *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 49.2: 8.
- Pimouguet-Pédarros, Isabelle (2000), *Archéologie de la défense: histoire des fortifications antiques de Carie (époques classique et hellénistique)*. Paris: Presses Universitaires Franc-Comtoises.
- Radt, Wolfgang (1992), “Lelegische Compounds und Heutite Verwandte Anlagen” *Studien zum antiken Kleinasien II: Asia Minor Studien* 8, s. 1-15.
- Radt, Wolfgang (1970), *Siedlungen und Bauten auf der Halbinsel von Halikarnassos*, Deutsches Archaologisches Institut, *Istanbul Mitteilungen Beiheft* 3, Tübingen: Ernst Wasmuth.
- Robert, Louis (1978). “Documents d’Asie Mineure”, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 102/1, s. 395-543.
- Romano, I. Bald (1988). “Early Greek Cult Images and Cult Practices”, içinde R. Hägg, N. Marinatos ve G. C. Nordquist (eds), *Early Greek Cult Practice*.

- Proceedings of the fifth International Symposium at Swedish Institute at Athens*, 26-29 June 1986, s. 127-134, Stockholm: Paul Aström Förlag.
- Servi, Katerina (2011), *The Acropolis. The Acropolis Museum*. Athens: Ektodike Athenon.
- Tırpan, A. A. (1987), “Myndos ve Theangela” *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 5, Cilt I, s. 167-190.
- Tuna, Numan vd. (2000), *Das Apollonheiligtum von Emecik. Bericht über die Ausgrabungen 1998 und 1999*. Tübingen: E. Wasmuth
- Tuna, Numan vd. (2009), “*The Preliminary Results of Burgaz Excavations within the Context of Locating Old Knidos*”. In: F. Rumscheid, *Die Karer und die Anderen: Internationales Kolloqium an der Freien Universität Berlin 13.bis-15 October 2005*, Bonn: R. Habelt, s. 517-531.
- Tuna, Numan (2012), *Knidos Teritoryumu'nda Arkeolojik Araştırmalar: Archaeological investigations at the Knidian territorium*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Tarihsel Çevre Araştırma ve Değerlendirme Merkezi, Ankara; Aydan Yayıncılık.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1937), *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Vittmann, Günter (2003), *Agypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- Voigtländer, Walter (2004), *Teichiussa, Näherung und Wirklichkeit*, Rahden-Westfalen: Marie Leidorf Rahden.
- von Aulock, Hans (1975). “Eine neue kleinasiatische Münzstätte: Pedasa (Pidasa) bei Milet”, *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte* 25, 123-128.
- White, T. D. ve Folkens, P. A. (2005), *The Human Bone Manual*, London: Elsevier Academic Press.
- White, T. D., T. B. Micheal ve A. F. Pieter (2012), *Human Osteology*, San Diego: Elsevier Academic Press.
- Yavis, Constantine George (1949), *Greek Altars: Origins and Typology. Including the Minoan-Mycenaean offertory apparatus. An archaeological study in the history of religion*, Saint Louis: Saint Louis University Press.



bitig

**MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

bitig

**MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities**


Yazar

Author

Arş. Gör. Mustafa Efe ATEŞ

Adres: Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü

e-posta: mefeates@mu.edu.tr

 ORCID 0000-0002-8927-6884

Atıf / Citation

Ateş, M. Efe (2021), "Nedensel
Devrim ve Makineler [‘Neden’
Sorusunun Kitabı: Neden-Sonuç
İlişkisinin Yeni Bilimi, Judea Pearl
& Dana Mackenzie]", *bitig Edebiyat
Fakültesi Dergisi*, C.1, S.1, s. 268-
276.

KİTAP İNCELEMESİ

Book Review

Nedensel Devrim ve Makineler

**Judea Pearl ve Dana Mackenzie (2020), ‘Neden’ Sorusunun
Kitabı: Neden-Sonuç İlişkisinin Yeni Bilimi, çev. Murat
Havzalı, Ginko Bilim, 1. Basım, viii+408 sayfa,
ISBN 978-605-06409-2-2**

Çevremizde birbirini takip eden iki olayı yeterli sayıda gözlemlediğimize ikna olduğumuz zaman, ortada bir ilişki olduğunu varsayar ve önce gelen olayın sonra gelen olaya neden olduğunu çıkarırsınız. Bu muhakeme süreci *nedensel çıkarım* olarak adlandırılır. Nedensel çıkarım, nedensellik meselesi altında, yüzyıllardır felsefi perspektiften incelenmiştir. Bu incelemeler genel olarak fiziksel dünyada, ardı ardına gelen gözlemlenebilir iki olayın birbirleri ile nedensel bağının olup olmadığını ve eğer böyle bir bağlantı varsa bunun temelini ne olduğunu konu edinir. Diğer bir ifadeyle, fiziksel bir nedenin yine fiziksel bir etkiye yol açmasının ardında yatan metafiziksel ilişki, felsefi incelemenin odağında yer almaktadır. Nedenselliğin metafiziksel bakımdan incelenmesi, felsefe dışındaki diğer disiplinlerin söz konusu meseleye mesafe koymasına yol açmıştır. Judea Pearl ‘Neden’ Sorusunun Kitabı adlı çalışmasında bu mesafeyi ortadan kaldırmayı ve neden-sonuç ilişkisinin yeni bilimini kurmayı hedeflemektedir.

Pearl’ün çalışması on bölümden oluşmaktadır. Kitapta yer alan kimi bölümlerin içeriğinin anlaşılması, temel düzeyde felsefi ve istatistiksel bir altyapı gerektirmektedir. Bu bölümler dışında kalan kısımlar ise yazarın

temin ettiği önbilgiler ve hayranlık uyandırıcı basitlikteki anlatımı sayesinde oldukça rahat anlaşılmalıdır. Yazarın çalışması birbirinden ayrı konulara değiniyor gibi gözükse de, özünde bir bütün olarak okuyucuya nedenselliğin dilini öğretmeyi amaçlamaktadır. Bu dil, temel olarak nedensel çıkarımlarımızı uygun bir biçimde ve belli başlı kurallar çerçevesinde ifade edebileceğimiz bir araçtır. Yazar böylesi bir aracı oluştururken akademik çevresinden almış olduğu olumsuz tepkileri, bu tepkileri nasıl bertaraf ettiğini ve nihayetinde bazı görüşlerinin zamanla ne derece kabul gördüğünü aktarmaktadır. Özellikle noktalar ve oklarla temsil ettiği nedensellik diyagramlarının, ilkel bir halden sofistike bir hale evrilip, çözümsüz görünen paradokslara ve epidemiyolojinin çeşitli alanlarına uygulanışı akademik camianın statükosu karşısında ciddi bir başarı hikayesi olarak okunabilir. Elbette, yazarın akademik yaşamında ulaştığı bu başarı hikâyesini tüm detaylarıyla böyle bir yazının sınırları dâhilinde anlatmak pek mümkün görünmüyor. Ne var ki, kitapta yer alan bölümleri kısaca ele alarak, en azından okura genel bir fikir verebileceğimi düşünüyorum.



Bölümleri ayrı ayrı incelemeye geçmeden önce iki noktaya değinmek istiyorum. İlk olarak, popüler bilim yazarlığı ile tanınan Dana Mackenzie'nin kitabın ikinci yazarı olduğunu belirtmek gerekiyor. Ne var ki, çalışma bütünüyle birinci tekil şahıs üzerinden yazıldığı için, ikinci yazarın varlığı bölümler ilerledikçe unutuluyor. Mackenzie'nin çalışmaya ne tür bir katkı verdiğini ise ancak 9. bölümde, doğal dolaylı etkileri daha iyi anlayabilmek adına Pearl'e önerdiği bir örnek ve kitabın en sonunda teşekkür kısmında değinilen bazı destekleri üzerinden görüyoruz. Dolayısıyla bu incelemede, kitabın benimsediği üsluba sadık kaldım. İkinci nokta ise, 2018 yılında basılmış

olan kitabın yayınevi ve çevirisi hakkında. İki yıl gibi kısa bir sürede bu kitabın yayın haklarını edininip, onu okurun takdirine sunan yayınevinin ve esere ait kimi dilsel zorlukların başarıyla üstesinden gelen çevirmenin ayrı ayrı övgüyü hak ettiğini düşünüyorum.

Çoğu akademik çalışmanın giriş kısmı, okuruna, takip eden bölümlerde neler ile karşılaşacağı hakkında zemin hazırlar. Pearl'ün çalışmasında ise bundan fazlasını görmekteyiz. Yazar, giriş kısmında, kitabında yer alan bölümlerin ne gibi konuları kapsadığını aktarmanın ötesinde, öne süreceği argümanları da oldukça derli toplu bir biçimde aktarmaktadır. Bu kısımda, nedenselliğin asimetrisi bakımından sezgisel olarak apaçık doğru kabul edebileceğimiz bilindik bir örneğe rastlamaktayız. Bu örnek barometre ve onun ölçtüğü atmosferik basınç fenomeni ile ilgilidir. Fen bilgisi derslerinden hatırlayacağımız üzere, atmosferdeki basınç değişiklikleri barometredeki cıva düzeyinin yükselip alçalması ile tespit edilebilir. Cıva düzeyindeki bu değişimin *nedeninin* atmosferik basınçtaki değişimler olduğunu söyleriz. Ancak bunun tersini öne sürmek, yani atmosfer basıncındaki değişimlerin *nedeninin* cıva seviyesindeki değişimler olduğunu söylemek uygun olmayacaktır. Pearl'e göre bilimin asırlar boyunca kullandığı yerleşik matematiksel dil, bu türden nedensel ilişkiler bakımından adeta suskundur. Kullanılan matematiksel modeller ve denklemler yalnızca basınç değişimleri ile cıva seviyesindeki değişimlerin ilişkili olduğunu belirtmektedir; hangisinin hangisine neden olduğu konusunda ise bütünüyle sessizdir. Bu durum, belki de her bilim insanının henüz yolun başında öğrendiği 'korelasyon nedensellik değildir' vecizinin ne denli doğru bir hakikate işaret ettiğini göstermektedir. Cıva basıncındaki değişim atmosfer basıncındaki değişim ile yüksek korelasyon içerisindedir ancak söz konusu basınçtaki değişimin nedeni değildir. Bilimin bu türden nedensel çıkarımların tek yönlülüğünü ifade eden bir araca sahip olmaması önemli bir eksikliklerdir. Bu eksikliği *do-ışlemcisi* olarak adlandırdığı bir müdahale işlemcisi ile kapatan yazar, etkideki değişimin kaynağının ne olduğunu ve bu kaynağın başka hiçbir etmen ile karışmadığını temin edecek bir yol bulmaktadır. Bu işlemci sayesinde, barometredeki cıva düzeyinin artırılmasının ya da düşürülmesinin atmosfer basıncında herhangi bir değişikliğe yol açmayacağı da garanti altına alınmış olur. Giriş kısmında yer alan çarpıcı iddialardan birisi de nedensel ilişkileri kavramaktan yoksun olan makinelerin hiçbir zaman bizler kadar zeki olamayacağı yönünde. Yazarın buradaki niyeti büyük verilerle kısa sürede hesap yapabilen, satranç ya da GO gibi oyunlarda uzmanlaşan ve başka birçok konuda insanlardan üstün olan yapay zekâ (YZ) temelli makinelerin başarılarını küçümsemek değil. Bilakis buradaki iddia, YZ'nin insan zekâsı düzeyine erişmesi için önünde uzun bir yolunun olduğunu ve bu yoldaki duraklardan birinin de nedensel çıkarım biliminin söz konusu makinelerle öğretilmesi gerekliliğini içermektedir. Bu anlamda Pearl için nedenselliğin makinelerle öğretilmesi, onların insan zekâsı ile eş seviyeye gelmesi için yeterli olmayan fakat zorunlu bir koşuldur.

Giriş izleyen ilk bölümde yazar *görmek*, *yapmak* ve *imgelemek* olarak belirlediği üç bilişsel düzeyden bahsetmektedir. Sorgu düzeyleri olarak da adlandırabileceğimiz bu ölçütler, bir metafor olan nedensellik merdiveni aracılığıyla anlatılmaktadır. Merdivenin ilk basamağı görme ve gözlemlemeyi içermektedir. Bu sorgu düzeyinde iki fenomenal durum (ya da nesne) arasında salt bir ilişkilendirme söz konusudur. Merdivenin ikinci basamağına tırmanıldığında ise yapma ve müdahale devreye girmektedir. Bu düzeyde, bir duruma müdahale edildiğinde diğer durumu değiştirip değiştirmeyeceği sorgulanmaktadır. Üçüncü ve son basamakta ise imgeleme ve anlama bulunmaktadır. Bu düzeydeki sorgulamalar, mevcut durumun kurgusal bir durum ile karşılaştırmasını kapsamaktadır. Pearl, istatistikçilerin yalnızca merdivenin birinci basamağıyla ilgilendiklerini ve diğer basamaklara adım atmaya teşebbüs eden istisnai araştırmacıların ise tarih boyunca adeta engellendiklerini öne sürer. Hâlbuki nedensellik merdivenin ikinci ve üçüncü basamağı, olasılıksal ilişkilerin ötesine geçmemizi sağlayan yegâne iki farklı düzeyi oluşturmaktadır. Bu basamaklarda, birinci düzeyde toplanan ve analiz edilen verilerden elde edilen olasılıksal sonuçlar ele alınır, imgelemler ve belirli müdahaleler neticesinde bu verilerin değişip değişmediği yorumlanır.

Yazarın nedensellik merdiveni metaforu ile anlatmak istediği şey, çalışmanın ikinci bölümünde çok daha açık hale gelmektedir. Bu bölüm, Francis Galton'un nedensellik merdiveninin birinci basamağından diğer iki basamağına tırmanamayışının kısa hikâyesi ile başlamaktadır. Hikâye kısadır çünkü Galton genetik miras aktarımında yer alan stabilizeyi ortaya çıkarmaya çalışırken nedenlerle ilgilenmeyi bırakıp ilişkilere, yani korelasyonlara yönelmiştir. Araştırmasındaki bu sapma daha sonra istatistik biliminin nedensellik ile arasına mesafe koymasına yol açmıştır. Devam eden süreçte ise Galton'un öğrencisi olan Karl Pearson mevcut mesafeyi adeta bir uçuruma çevirmiştir. Bilimde korelasyonların ortaya çıkarılmasını dominant hedef olarak benimseyen düşüncenin önemli bir istisnasını bu bölümün ortalarında Sewall Wright'ın çalışmaları ile görmekteyiz. Wright hayvanların tüylerinin renklerini etkileyen kalıtsal etmenler üzerinde araştırmaları olan ve Pearl'ün geliştirdiği yol diyagramlarının temellerini atan bir bilimsel figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, yazar, Wright'ın nedenselliği temele alan yaklaşımın meslektaşları tarafından yer yer akademik, yer yer de kişisel karşıtlıklar neticesinde sekteye uğratıldığını öne sürmektedir. Akademik olarak nitelendirebileceğimiz en temel eleştiri, nedensel yaklaşımın belli başlı etkileri ortaya çıkaran nedenleri varsayması gerektiği yönündedir. Bu varsayımlar da nedensel çıkarımlarda belirli öznel

taahhütlerin verilmesini gerektirir. Pearl'ün eğilimi bu hususta yapılan eleştirilere katılmama yönünde çünkü Wright kalıtsallığın açık varsayımlarını birleştirerek nicel sonuçlara varabilmeyi başarmıştır. Bu sonuçlar kendisinden önce apaçık bir şekilde ifade edilemediğinden dolayı aslında ortada öznel varsayımlardan ziyade bilimsel bir zafer bulunmaktadır.

Üçüncü bölümde istatistik biliminin nispeten liberal kısmını oluşturan ve ismini Thomas Bayes'ten alan Bayeşçi yaklaşımdan söz edilmektedir. Bu yaklaşım, yeni deliller ışığında hipotezimizi nasıl gözden geçirebileceğimiz ile ilgili bir yöntemdir. Bu bölümde, özellikle günlük yaşamımızda karşılaşılabileceğimiz somut örnekler üzerinden Bayes ağlarının geniş kullanım alanları anlatılmaktadır. Bununla birlikte, yazar için, Bayeşçi yaklaşımın kullandığı dil yetersizdir. Üstte belirtilen örnek üzerinden gidersek, bu ağlar yalnızca cıvadaki değişimin hava basıncının değişimindeki ya da hava basıncındaki değişimin cıva seviyesi değişimindeki olasılığı artırdığını tespit eder. Ancak nedensel yönün ne tarafa olduğunu tespit edemez. Dahası Bayes ağları, yeni kurulacak neden sonuç bilimi için uygun bir temele de sahip değildir. Örneğin B'nin A ve C gibi iki ayrı değişkeni etkilediği basit bir modeli nedensellik diyagramı aracılığıyla kolaylıkla $A \leftarrow B \rightarrow C$ çatalı ile ifade edebiliriz. Bu modele göre A'yı kıpırdatmak C açısından hiçbir fark yaratmayacaktır çünkü A'dan C'ye giden bir ok bulunmamaktadır. Bayes ağları bu türden müdahaleleri ya da çatalları ayırt edecek araçlardan yoksundur. Yazarın söz konusu ağlar ile ilgili bu eksikliği kavraması çok zamanını almamış olsa da, bir sonraki bölümden hareketle bu yaklaşıma getirebileceği alternatif için oldukça uzun yıllar harcadığını ve hâlâ da harcamakta olduğunu görüyoruz.

Kitabın dördüncü bölümü, bundan sonra gelen bölümleri anlamak için hayati bir önem taşımaktadır. Okura bu bölümde kontrollü deneyin ne olduğu ve tedavi/kontrol grubunun tüm ilgili özellikler bakımından benzer olması gerektiği açıklanmaktadır. Bununla beraber yine sonraki bölümlerde sıkça rastlanılacak olan etki karışımı kavramını, *do-işlemcisini* ve arka-kapı ölçütünün nasıl iş gördüğünü anlamak okuyucuya nedensellik dilinin gramerini öğrenme sürecinde büyük avantajlar kazandıracaktır. Pearl bu dilin yerleşmesi adına bölümün sonunda 5 farklı oyun tasarlamıştır. Yazarı adım adım izleyip, bu oyunlar üzerinden nedensellik diyagramlarının teknik dilini çözmeyi başardığımızda, kitabın geri kalanında karşılaştığımız somut ve hayali durumları kavramak çok daha kolay bir hale gelmektedir.

Beşinci bölüm günümüz açısından oldukça şaşırtıcı ama bundan yaklaşık yetmiş yıl önce hiç de öyle olmayan bir tartışmaya, sigara kullanımının zararlı olup olmadığı tartışmasına değinmektedir. Yazara göre bu tartışma, nedensel çıkarımlara önem verilmemesinin, yani istatistiğin nedenselliğe aldığı muhalif tavrın gerçek ve üzücü sonuçlarını ortaya koymaktadır. Bölüm boyunca kimi istatistikçilerin yerleşik yöntemlerinin, özellikle kontrollü deneyden yoksun olunan durumlarda, ne denli çaresiz kaldığı oldukça açık bir biçimde aktarılmaktadır. Bu çaresizlik kimi yerlerde paradoksal bulguların da ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin, bir veri kümesine göre, sigara kullanan hamile annelerin yenidoğan bebekleri, kullanmayan annelerin bebeklerine göre, doğum ağırlığı riskini daha az taşımaktadır. Pearl'e göre buradaki sorun ortadaki probleme nedensellik dili ile yanıt verilemeyişidir. Doğum ağırlığı çarpıştırıcı faktör olarak ele alındığında ise ortada ne problem, ne de paradoksal bir bulgu kalmaktadır.

Altıncı bölümde, bir önceki bölümün sonlarında rastladığımız doğum ağırlığı paradoksuna benzer paradokslarla karşılaşmaktayız. Yazar bu bölümün, okuyucu açısından rahatlatıcı ve bir o kadar da eğlenceli olabileceği fikrinde. Özellikle Berkson paradoksu özelinde yazarla aynı fikirde olduğumu vurgulamam yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte, birbirinden çetin üç farklı paradoks üzerinden nedensellik diline ait kelime haznemiz de, bu bölüm aracılığıyla artmaktadır. Çarpıştırıcılardan kaynaklanan tuhaf sonuçları apaçık bir şekilde gördüğümüzde ise günlük hayatımızda ne kadar yanlı düşündüğümüz ortaya çıkmaktadır.

Nedensellik merdiveninin ikinci basamadağında neler olup bittiğine dair detaylı bilgiyi çalışmanın yedinci bölümünde elde edebiliyoruz. Bu bölüm, kendinden sonraki bölüm ile birlikte, kitabın en teknik bölümü olmaya aday gösterilebilir. Pearl, merdivenin ikinci basamağının sorgu düzeyi olan müdahale işlemlerini elinden geldiğince basit anlatmaya çalışsa da, kimi yerlerde işin matematiksel kısımlarını takip etmek oldukça zorlayıcı hale gelmektedir. Bu bölümde bazı nedensel çıkarımlarımızda arka-kapı düzeltmesini kullanamadığımızı gösteren yazar, okura ön-kapı ölçütünü takdim etmektedir. Buna ek olarak, yeni takdim edilen bir diğer hesaplama aracı ise *do-hesabı* adını taşımaktadır. Bu bölümün en çarpıcı kısmı ise yazarın meslektaşlarından ve özellikle de öğrencilerinden öğrendiklerini açık yüreklilikle ifade edebilmesidir. Günümüzde hem akademik yaşamlarının henüz başlarında olan genç öğrencilerin, hem de artık çalışmalarında olgunlaşmış profesörlerin, yazarın bu hikâyesinden ders çıkarabileceği birçok şey bulunmaktadır.

Çalışmanın sekizinci bölümünde nedensellik merdiveninin son basamağına tırmanmaktayız. Bu bölümün ilk iki kısmı karşıolgusal önermelerin felsefi boyutunu tartışmaktadır. Karşıolgusallar, adından da anlaşılacağı üzere, olgunun karşıtı ifade eden koşullu önerme formlarıdır. ‘Eğer X durumu olsaydı, Y durumu olacaktı’ şeklindeki ifadelerde, X ve Y önermeleri arasında bir tür bağımlılık ya da bağılık ilişkisi kurulur. Bu ilişki aynı zamanda ‘Eğer X ortaya çıkmasıydı, Y ortaya çıkmazdı’ şeklinde de ifade edilebilir. Pearl’e göre, olgu karşıtı ifadeler kurmak, bu dünya dışında alternatif bir dünya ile bu dünyada olan bitenleri karşılaştırmanın imkânını temin etmektedir. Bu imkânı sağlayan faktör ise yıllar boyunca yapılan çalışmalar neticesinde karşıolgusalların algoritmik bir hale getirilebilmesidir. Bölümün geri kalan kısımlarında karşıolgusal akıl yürütmenin, iklim değişikliği gibi ciddi meseleleri anlamada oynadığı etkiyi görmekteyiz. Alternatif senaryolar üretmenin, özellikle gerçekleştiğinde ciddi problemlere yol açabilecek küresel krizleri önceden çözmede rolü olabileceği de bu bölümde ayrıca ele alınmaktadır. Yazar, nedensel çıkarım motoruna olgu karşıtı ifadeleri eklediğimizde yapılabilecek potansiyel çıkarımların ne ölçüde zenginleşeceği hususunda okuru, çeşitli örnekler aracılığıyla, enikonu ikna etmektedir.

Dokuzuncu bölümde aracılık çözümlemesi ele alınmaktadır. Aracılık çözümlemesi, neden ve etki bağlantısı arasında başka bir ara neden olup olmadığını analiz etmeye ve eğer varsa, bu etkinin farklı nedenler tarafından da ortaya çıkarılıp çıkarılmadığını gösterebilmeye olanak tanır. Örneğin $B \rightarrow C$ diyagramında B’nin C’ye neden olduğunu göstermekteyiz. Ancak B ile C arasında A gibi bir ara neden keşfetmek her zaman olasıdır. Böyle bir durum söz konusu ise yeni yol B’den A’ya ve dolaylı yoldan da C’ye şu şekilde çizilir: $B \rightarrow A \rightarrow C$. Bu diyagramda ‘A’ ara neden olarak tespit edilir. Aracılık çözümlemesinin en önemli işlevi yalnızca ayrıntılara ilişkin bilginin artması değil, aynı zamanda alternatif nedenleri görmemiz için de bize bir pencere aralamasıdır. Örneğimizde, eğer aracı neden A’yı üreten B (örn. ilaç #1) yerine, daha az maliyetli bir D (örn. ilaç #2) var ise tedavide ikinci ilacın, birinci ilaç yerine kullanılması birçok bakımdan daha tercih edilir olacaktır. Pearl aracılık çözümlemesinin önemini bu bölümde yine birçok tarihsel örnek üzerinden aktarmayı başarmaktadır.

Pearl’ün kitap boyunca değindiği ve akademik serüveninin varış noktası olan zeki makineler/nedensellik ilişkisine son bölümde, yani onuncu bölümde, yer verilmektedir. Pearl’e göre makineler henüz insanlar gibi neden-etki bağıntısına sahip olmadıkları için nedensel çıkarımlar yapamazlar. Böylece ne insanlar kadar zekidirler, ne de onlar gibi düşünebilirler. Onlara nedenselliği öğrettiğimizde YZ

alanında umulmadık gelişmeler yaşanacağı aşikârdır. Ancak yazara göre, makinelere ‘nedenleri ve sonuçları’ öğretmenin ilk adımı, nedensel çıkarımı yasaklayan bilimsel kültürden uzaklaşarak atılabilir. Günümüzdeki bilimsel tavır ise nedenselliğe hâlâ ayak diremekte ve Büyük Verinin istatistiksel sonuçları ile ilgilenmektedir. Pearl bu yaklaşıma bütünüyle karşı değildir. Bilakis, yazarın talebi Büyük Veri ve nedensel çıkarımın ortaklaşa çalışmasıdır. Büyük Veri ilgili ilgisiz tüm bilgiyi toplarken, nedensel çıkarım onun yapamadığını yapar ve ilgisiz özellikleri dışarıda bırakmamızı sağlar. Dolayısıyla yazara göre, nedensel çıkarım için istatistiğin temin ettiği yöntemler neden-etki ilişkisinin yeni bilimi adına tamamlayıcı bir işleve sahiptir.

Yazarın en önemli varsayımlarından birinin felsefi açıdan –ve belki de YZ çalışmaları açısından- problemlili olduğunun altını çizmek gerekiyor. Pearl için gerçekten zeki bir makine inşa etmenin yolu, ona neden-etki bağıntısını öğretmekten geçmektedir. Hâlbuki ortada nedensel çıkarımın, tam anlamıyla makinelerle öğretilmesinden ziyade daha büyük zorluklar bulunmaktadır. Yazar eserinde insan zekâsı ile YZ arasında keskin bir ayırım yapmaz, yalnızca güçlü YZ programının içeriğinden bahseder. Şüphesiz bir bilgisayar bilimcisinden (ya da kin gütmediğimiz herhangi bir felsefeciden) zekânın keskin bir tanımını vermesini beklemek yanlış olacaktır. Bununla birlikte, Pearl, zeki olmanın insan kadar zeki olmayı gerektirdiğine ilişkin bir gizil kabule sahip. Açıkçası bu kimi zorlukları beraberinde getiriyor. Bu zorluklardan en önemlisi sentaks ve semantik ayrımı ile ilgilidir.

Makinelerin sentaktik düzeyde yürüttüğü işlemlerin belirli bir içeriği bulunmamaktadır. Dolayısıyla, biçimsel olarak işlenen veriler, makineler için herhangi bir şey ifade etmemektedir. Diğer taraftan insan zihni söz konusu olduğunda belirli bir içeriksel yapıdan ve anlam dünyasından söz etmekteyiz. Zihnimizdeki kavramlar aracılığıyla belirli bir yargıda bulunurken, söz konusu yargının ne anlama geldiğini biliriz. Makineler ise bu bilgiden yoksundur, öyle ki önermesel olarak ifade ettikleri yargıların aslında belirli bir yargı olduğundan, ya da o yargının belirli kavramlar aracılığıyla oluşturulduğundan bihaberdirler. Bu durumda, zeki makinelerin yaptığı iş belli başlı kurallar ile belirlenen algoritmayı birleştirerek korelasyonları bizler için anlamlı hale getirmektir. Söz konusu işlemler ve hesaplamalar ise zihinsel semantik içerikten yoksundur. Felsefeye ilgili kimseler, burada özetlediğim eleştirinin ilk olarak Gottfried Leibniz tarafından ortaya koyulduğunu ve daha sonra John Searle tarafından geliştirildiğini kavrayacaklardır. Konuya yabancı olanların ise felsefi literatürde ‘Leibniz’in Değirmeni’ ve ‘Çin Odası Deneyi’ olarak bilinen iki ayrı düşünce deneyine bakmalarını öneririm.

'Neden' Sorusunun Kitabı bu kısa incelemenin sınırları içinde, değerini teslim etmenin güç görüldüğü kadar zengin bir içeriğe sahiptir. Okur, kitabın bölümlerinde yol alırken, doğa bilimlerinin sosyal bilimlerle ilişkisinin ne kadar sıkı olduğunu görme fırsatı yakalayacaktır. Yazar bu yakınlığın kaynağını elbette 'neden' sorusunda bulmaktadır; öyle ki çoğu bilimsel araştırma, ona göre nedenleri keşfetmenin peşindedir. Diğer taraftan, yazarın nedensel çıkarıma verdiği önemin, verilerle uğraşan istatistikçilerin nezdinde henüz tam anlamıyla kabul görmediğinin altını çizmek gerekiyor. Bu durumu, yazarın bu kimselere karşı kitap boyunca yakınmalarından anlayabiliyoruz. Buna rağmen, son kırk yılda, nedensel çıkarımın doğasını anlamada büyük mesafe kat edildiği inkâr edilemez bir gerçek olarak önümüzde duruyor. Bunda şüphesiz Judea Pearl'ün çalışmalarının katkısını görmek yerinde olacaktır. Nitekim 'Neden' Sorusunun Kitabı tam da bu katkının somut sonucunu yansıtmaktadır.



bitig

**MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

bitig

**MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities**

Yazar

Author

Arş. Gör.

Ahmet Duran ARSLAN

Adres: Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

e-posta:

ahmetduranarslan@gmail.com



ORCID 0000-0002-5131-2499

Atıf / Citation

Arslan, Ahmet Duran (2021),
“İnsanın Yalın Hâli Montaigne ve
Denemeler”, *bitig Edebiyat
Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, s.
277-280.

KİTAP İNCELEMESİ

Book Review

İnsanın Yalın Hâli Montaigne ve *Denemeler*

**Montaigne (2020), *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu,
İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.**

*“En az bildiğimiz şeyler tanrılaşmaya
en elverişli olanlardır.”*

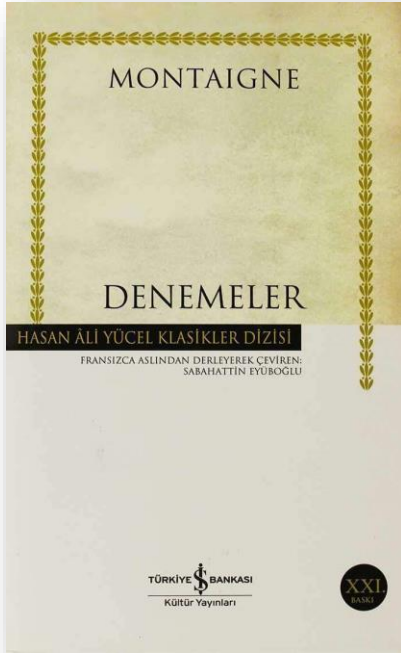
Montaigne

Düşünce tarihinin temel metinlerinden biri olan *Denemeler*, en genel anlamıyla Montaigne’in kendine notlarından oluşur. Tamamlanması yirmi yılı bulan eser (1572-1591), “kendini bilmek” için inzivaya çekilmiş bir yazarın kaleminden vücut bulur. Bir nevi otodidaktizm söz konusudur: “Plinius’un dediği gibi, herkes kendisi için bir derstir; elverir ki insan kendini yakından görmesini bilsin. Benim yaptığım, bildiklerimi söylemek değil, kendimi öğrenmektir; başkasına değil kendime ders veriyorum.” (2020: 5)

Montaigne, “İlim ilim bilmektir ilim kendin bilmektir/Sen kendin bilmezsin ya nice okumaktır” (2021: 129) diyen Yunus Emre ile akrabadır bir bakıma. O da kendini bilmeyi, en temel felsefi basamak olarak görür. Bu basamağın birincil şartı ise özgür ve eleştirel düşüncedir. Sabahattin Eyüboğlu’nun belirttiği üzere, “*Denemeler*’in her satırında Montaigne babacan bir eda ile hep ‘serbest düşün, rahat söyle’ der gibidir.” (2020: XVIII). Aşk, korku, öfke, ölüm, kanun, devrim, vicdan, evren, yalnızlık, çirkinlik, cinsellik gibi muhtelif temalar üzerine yazmakla birlikte Montaigne için özgürlük teması ayrı

bir önem arz eder. Yazar, insanın türlü politikalar nedeniyle daha çocuklukta bağımsız düşünme yetisinden mahrum bırakıldığını iddia eder: “Şu muhakkak ki çocuğa kendiliğinden hiçbir şey yapmak özgürlüğünü vermemekle onu korkak bir köle hâline sokuyoruz.” (2020: 15) Bir başka yazısında ise şöyle der: “Bize yaşamayı hayat geçtikten sonra öğretiyorlar.” (2020: 13) Yazar, çocuk yaşta bireyden alınan özgürlüğün bağımlı zihinler yaratarak bireyleşmeye/olgunlaşmaya engel olduğunu belirtir. İnsanın zengin doğup zamanla körel(til)diğinden emindir: “Kendimiz sandığımızdan çok daha zenginiz; ama bizi ordan burdan alarak, dilenerek yaşamaya alıştırmışlar: Kendimizden çok başkalarından faydalanmaya zorlamışlar bizi.” (2020: 144) Ona göre kendine olan inancını kaybetmiş biri, sürekli bir hayalî kurtarıcı beklentisiyle ömrünü boşa geçirecektir. Bu da neredeyse yaşarken ölmeye eş değer olan sadık, statik ve pasif bir yaşam formunu beraberinde getirir: “Dünyadaki birçok kötülük, daha cüretle söyleyelim, dünyanın bütün kötülükleri, bizi bilgisizliğimizi açığa vurmaktan kaçınmaya, reddedemediğimiz şeyi kabul etmeye alıştırmalarından geliyor.” (2020: 289) Montaigne, bütün bu bağımlılık yaratan alışkanlıkların arkasında örtük bir şiddet yattığını da ima eder. Bu bir nevi “yavaş şiddet”¹tir. Ani ve seyirlik olmayıp zamana ve mekâna yayılan, gözden irak gerçekleşen bir şiddet türü...

Montaigne’e göre insanın kendini bilmesi, aynı zamanda içine doğduğu dünyayla ilişkisini, hatta kâinat içindeki yerini bilmesi demektir. İnsanın tabiat üzerinde



muktedir bir konumda olmadığına altını ısrarla çizen yazar, insanın tabiatın sahibi değil yalnızca geçici bir konuğu olduğunu savunur: “Ancak tabiat anamızı bütün genişliği içinde seyredebilen, onun durmadan değişen sınırsız yüzünü görebilen, değil yalnız kendini, bütün memleketini o evren içinde ufacık bir nokta olarak düşünebilen insan her şeyin gerçek değerini kestirebilir.” (2020: 247) Montaigne, gerçek bilgiye doğru atılan belki de ilk adımın kendini büyük görmemek olduğuna inanır. Bu kısa pasajda yazarın denemelerinde önemli bir yer tutan bir diğer temayla da karşılaşmak mümkündür: Değişim. Buna göre her daim

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: “Ekoeleştiri ve Edebiyat: Deniz Gündoğan İbrişim ile Söyleşi”, *Açık Radyo*, (15 Ekim 2020) <https://acikradyo.com.tr/podcast/228081>

değişen, çeşitlenen ve yenilenen tabiat gibi insan da an be an değişir; çünkü hareket dünyanın merkezindedir. Bu anlamda yazar, bir denemesinde şunları kaydeder:

“Şunu söyleyeyim ki, kendimi anlatırken söylediklerim değişik ve değişken olmakla beraber hiç gerçeğe aykırı değildir. Dünya durmayan bir salıncaktır: Orada her şey, toprak, Kafkas’ın kayalıkları, Mısır’ın ehamları hem etrafla birlikte, hem de kendi kendine sallanır. Durmanın kendisi bile daha ağır bir salıntıdan başka bir şey değildir. Konumu (kendimi) hep aynı hâlde bulundurmamak elimde değil. Tabii bir sarhoşlukla, salına serpile yürüyüp gidiyor. Onu belli bir noktada, canımın istediği bir andaki hâliyle alıyorum. Duruşu değil, geçişi anlatıyorum: Fakat yaştan yaşa yahut halkın dediği gibi ‘yedi yıldan yedi yıla’ geçişi değil, günden güne, dakikadan dakikaya geçişi. Hikâyemi saati saatine yazmam gerekiyor. Az sonra değişebilirim. Yalnız hâlim değil, amacım da değişebilir. [...] Ruhum bir yerde durabilseydi, kendimi denemekle kalmaz, bir karara varırdım: Ruhum sürekli bir arayış ve oluş içinde.” (2020: 3-4)

Pasajda, durmak bilmeyen bir salıncakta ikamet eden insanın, belki en başta içinde yaşadığı mekânın etkisiyle her an değiştiğine işaret edilir. Elbette bu değişim, muhtelif çelişki ve çatışmaları da beraberinde getirir. Montaigne bir bakıma kararsızlık ve tutarsızlığın, ruhu sürekli bir arayış ve oluş içindeki insanın en temel gerçeklerinden biri olduğunu ileri sürer. Yine bir yazısında insan tabiatının değişken ve aciz yapısına dair şunları söyler:

“Benim işim gücüm kendimi incelemek: Yapacak başka işim yok zaten. Bakıyorum da öyle çürük taraflarım var ki söylemeye zor varıyor dilim. Sağlam oturaklı neyim var? Her an sendeleyip düşebilirim. Gözlerim bir şöyle görüyor, bir böyle. Açken başka adamım sanki, yemekten sonra başka. Keyfim yerindeyse, hava da güzelse kötü kişi değilim: Ama bir nasır canımı yakmayagörsün, asık suratlı, aksi, yanına yaklaşılmaz bir adam olurum. Aynı atın yürüyüşü bir rahat gelir bana, bir rahatsız; aynı yolu bir uzun bulurum, bir kısa; aynı biçim bir hoşuma gider, bir zıddıma. Bir gün her işe yatkınım, bir başka gün hiçbir şey gelmez elimden. Bugün sevdiğim şeye yarın üzülebilirim. İçimde durmadan değişen, ele avuca sığmayan bir sürü duygu. Kara kara düşünceler, derken bir öfke; ağlamaklı bir hâldeyken birdenbire taşkın bir sevinç. Kitapları karıştırırken bakarım, dün içinde türlü güzellikler bulduğum, okudukça coştüğüm bir yer bugün bir şey demez olmuş bana: Eviririm, çeviririm, orasını burasını okurum, nafile: O sayfalar boşalmış, yabancılaşmıştır artık benim için.” (2020: 102)

Montaigne, insanın özellikle duygusal yanına dikkati çeker. Ona göre insan ruhunu aslen şekillendiren duygulardır ve duyguların değişmesi, insanın dünyayı görme biçiminin de değişmesi anlamına gelir. Çevresiyle sürekli bir etkileşim hâlinde olan insan, bu bağlantılar neticesinde muhtelif şekillerde etkilenir ve türlü hâllerle baş başa kalır. Bu yüzden “Her insanda, insanlığın bütün hâlleri vardır.” (2020: 4) Yazar, bu birbirine içkin vaziyetteki türlü hâllerde bir karmaşa, bir karşıtlık yerine bir birliktelik, bir uyum görür. Sözlerini somutlaştırmak için ise resim sanatından bir örnek gösterir: “Tabiatta şöyle bir karışma da görülür: Ressamlardan öğreniyoruz ki

ağlarken ve gülerken yüzümüzde beliren çizgiler ve hareketler aynıymış. Gerçekten, resim henüz bitmeden bakacak olursanız çehre ağlayacak mı, gülecek mi bilemezsiniz. Daha garibi var: Gülme son haddine varınca gözyaşlarıyla karışır.” (2020: 41) Yazar, insanı tüm gerçeğiyle kavramak ve kabullenmekten yanadır. Öyle ki gülme ve ağlama arasında bulduğu birlikteliği yaşam ve ölüm arasında da bulur: “Ölmek, yaratılışınızın şartıdır; ölüm sizin mayanızdadır: Ondan kaçmak, kendi kendinizden kaçmaktır. Sizin bu tadını çıkardığınız varlıkta hayat kadar ölümün de yeri vardır. Dünyaya geldiğiniz gün bir yandan yaşamaya, bir yandan ölmeye başlarsınız.” (2020: 110) Yazar, insana huzursuzluk veren düşüncelerden, tabiatın negatif unsurlarından kaçmak yerine onlarla yüzleşmeyi, hesaplaşmayı yeğler. İnsanın, karanlıklarıyla dost olmadan aydınlığa ulaşamayacağına inananlardandır.

Sözün özü, insanın yalın hâlidir Montaigne’i cezbeden. Onun tüm gerçekliğiyle, doğallığıyla kavranmasını arzular. Öyle ki bir yazısında şöyle der: “Övmek için de olsa beni olduğumdan başka türlü göstermek isteyen yalanlamak için öbür dünyadan seve seve kalkar gelirim.” (2020: 163) Böyle der, çünkü yaşam felsefesini belirleyen temel bir ilkesi vardır: “En büyük, en şerefli eserimiz doğru dürüst yaşamaktır.” (2020: 17) İşte bu yüzden *Denemeler*, yazılışının üzerinden asırlar geçmesine rağmen güncelliğini korur ve insanlığın ortak metinlerinden biri olarak varlığını sürdürür.

Kaynaklar

Yunus Emre (2021), *Yunus Emre Divanı*, haz. Selim Yağmur, İstanbul: Dergâh Yay.



bitig

**MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

bitig

**MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities**

Yazar

Author

Fatma KAYILAN

Adres: Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı
Ana Bilim Dalı Doktora
Öğrencisi

e-posta:

kayilanfatma@gmail.com



0000-0003-1011-942X

Atıf / Citation

Kayılan, Fatma (2021), "Bilge
Tonyukuk Yazıtı", *bitig Edebiyat
Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 281-
283.

KİTAP TANITIMI

Book Report

Bilge Tonyukuk Yazıtı

**Ali Akar (2020), *Bilge Tonyukuk Yazıtı*,
İstanbul: Ötüken Yayınları.**

Tonyukuk Yazıtı, II. Köktürk Devleti zamanında Bilge Tonyukuk tarafından yazılıp diktirilen iki taştan oluşmaktadır. Ulan Bator'un 50 km güneydoğusunda Bayan Çokto adı verilen yerde bulunmaktadır. Bulunduğu bölge dolayısıyla Batı literatüründe *Bain Tsokto Inscriptions* adıyla da bilinmektedir. Her iki taşın dört yüzünde de satırlar yer almaktadır. Yazıt 35'i birinci, 27'si ikinci taşta olmak üzere toplam 62 satırdan oluşmaktadır. Yazıtta II. Köktürk Devleti'nin kuruluş yıllarında Tonyukuk'un üstlendiği rol ile kişisel bilgi ve tecrübeleri anlatılmaktadır. Ali Akar, yazıtı bir tarih metni olarak değil bir asker-bürokratın emeklilik hatıraları olarak tanımlamaktadır.

Tonyukuk Yazıtı, 1897 yılında Yelizaveta Klements tarafından bulunmuştur. Yazıt ile ilgili ilk bilimsel çalışmayı 1899 yılında Wilhelm Radloff yapmıştır. 1916 yılında Vilhelm Thomsen tarafından bir okuma çalışması yapılmıştır. Konu ile ilgili ülkemizde yapılan ilk çalışma ise *Orhun Abideleri* ismiyle Necip Asım tarafından gerçekleştirilmiştir (1924). Ülkemizdeki ilk kapsamlı yayın Hüseyin Namık Orkun tarafından hazırlanan *Eski Türk Yazıtları*'dır (1936). Yazıt, 1951 yılında Sergey Efimoviç Malov tarafından Rusya'da yayımlanmıştır. 1958 yılında Pentti Aalto, 1961 yılında Rene

Giraud'un çalışmaları bilim dünyasına sunulmuştur. Talat Tekin *A Grammar of Orkhon Turkic* isimli doktora çalışmasında Tonyukuk Yazıtı'na da yer vermiştir (1968). Muharrem Ergin 1970 yılında Bilge Kağan ve Kül Tigin Yazıtları ile birlikte Tonyukuk Yazıtı'nın da metin ve aktarımını yayımlamıştır. 1994 yılında Talat Tekin *Tonyukuk Yazıtı* isimle metin, aktarma ve sözlükten oluşan bir yayın daha yapmıştır. 1997 yılında Volker Rybatzki tarafından transliterasyon, transkripsiyon, Almanca çeviri ve notlardan oluşan bir yayın yapılmıştır. 2004 yılında Arpad Berta, Köktürk ve Uygurlardan kalan dokuz yazıtın karşılaştırmalı yayını yapmıştır. 2005 yılında Cengiz Alyılmaz, Talat Tekin'in yayını ile karşılaştırmalı bir yayın hazırlamıştır. Mehmet Ölmez, 2012 yılında *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları* isimle yayımladığı kitapta Tonyukuk Yazıtı'na da değinmiştir. Ahmet Bican Ercilasun *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları* isimle 2016 yılında yayımladığı eserinde Tonyukuk Yazıtı'nı da ele almıştır. 2019 yılında Erhan Aydın, *Türklerin Bilge Atası Tonyukuk* isimli çalışmasını yayımlamıştır. Metinle ilgili yayımlanan eserler dışında çeşitli sorunlara açıklık getirecek birçok makale de kaleme alınmıştır. Son dönemdeki önemli çalışmalardan biri de Ali Akar tarafından hazırlanan *Bilge Tonyukuk Yazıtı*'dir. Bu eser, Ötüken Neşriyat tarafından 2020 yılında basılmıştır ve 154 sayfadan oluşmaktadır.



Yazar esere, yazıtın içinden bir sözle, “korkmadımız, sünüştümüz...” epigrafı ile giriş yapmıştır. Eser giriş, üç ana bölüm, albüm, dizin-sözlük ve kaynaklar bölümlerinden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Köktürk tarihi ile ilgili genel bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Tonyukuk'un adı, hayatı, kişiliği ve yazıtın yazılma tarihi, konusu, dili üzerinde durulmuş; yazıt, yazı kültürü bakımından incelenmiştir. Bu bölümde son olarak Tonyukuk Yazıtı üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde metnin dil incelemesi yapılmış, örneklerle kısa bir gramer sunulmuştur. Bu bölümün sonunda *Söz Varlığı* ana başlığı altında

Soyut Sözcükler, Eş Anlamlılar, Çok Anlamlılar, Söz Türetme, Birleşik Füller, Kalıp Sözcükler, Savaş ve Diplomasi Terimleri alt başlıklarıyla metnin söz varlığı okuyucuya aktarılmıştır. Üçüncü bölüm metinden oluşmaktadır. Bu bölümde yazar tüm satırları önce Köktürk harfli orijinal metin, sonra Latin harflerine aktarılmış şekil, daha sonra da Türkiye Türkçesi'ne aktarılmış şekil olarak sıralamıştır. Satırların numaralandırılması; ilk olarak köşeli parantez içinde 1'den 62'ye kadar olan genel satır numaraları, sonra sırasıyla taş numarası, yön adı ve her yöndeki satırların numaraları şeklinde (örneğin [1] I/B-1) yapılmıştır. Metinde Türkiye Türkçesine aktarılan bölümde karşılaşılan sorunlu kısımlar daha önceki çalışmalarda verilen şekillerle karşılaştırılarak değerlendirilmiş, bu değerlendirmeler okuyucuya dipnot kısmında sunulmuştur. Metin bölümünün ardından yazarın 2018 yılında kendi çektiği fotoğraflar ile Radloff Atlası'ndan alınan fotoğraflardan oluşan *Albüm* bölümü gelmektedir. Bu bölümdeki ayrıntılı görüntüler, yazıtı okuyucunun zihninde somut hâle getirmesi açısından oldukça kıymetlidir. *Dizin-Sözlük* bölümünde alfabetik olarak dizini yapılan kelimeler anlamlarıyla birlikte verilmiş ve yazarın oluşturduğu numara sistemi de eklenerek kelimelere metin içinde kolay erişim sağlanmıştır. Son olarak kullanılan kaynaklar eklenmiş ve eser Türkoloji bilim alanına kazandırılmıştır.

Eser, yalnızca kuru bir gramerle sınırlandırılmamış, yazıtın söz varlığı aracılığıyla dönemin kültürüne de ışık tutulmuştur. *Soyut, eş anlamlı, çok anlamlı ve kalıp sözcükler* tespit edilmiş, bu sözcükler aracılığıyla yazıtın dilinin, dolayısıyla dönemin dilinin nedenli işlenmiş olduğu her kesimden okuyucuya hitap edebilecek şekilde sunulmuş, okuyucunun 8. yüzyıldaki dil imkânları hakkında fikir sahibi olmasına olanak tanınmıştır. Ayrıca söz türetme başlığıyla Köktürklerin dil-zihin ilişkisine değinilmiş, yeni sözcüklerin toplumun düşünce yapısı ışığında türetildiği vurgulanmış ve dönemin dilindeki morfolojik çeşitliliğin de altı çizilmiştir. Metinden önceki son kısımda *Savaş ve Diplomasi Terimleri* alt başlığına yer verilmiştir. Bu kısımda 8. yüzyılda savaş ve diplomasi terimlerinin varlığının tespiti örneklerle okuyucuya sunulmuştur. Her başlığın altında metin içinden yeterli örneklerin verilmesiyle anlatılan konunun okuyucu zihninde somutlaşması sağlanmıştır. Akar, söz konusu eserle dilin sadece gramerle sınırlı olmadığını, kültürün dil üzerindeki etkisinin önemini vurgulamış ve Tonyukuk Yazıtı için yeni bir bakış açısı geliştirerek farklı noktalara ışık tutmuş, ayrıca bu yöndeki çalışmalar için de örnek teşkil etmiştir.



bitig

**MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

bitig

**MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities**

Yazar

Author

Arş. Gör. Gizem Ece GÖNÜL

Adres: Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

e-posta:

gizemecegonul@gmail.com



0000-0001-8329-6510

Atıf / Citation

Gönül, Gizem Ece (2021),
“Poetik Üzerine Bir Düşünüş:
Şiir Sanatı - Paul Valéry”, *bitig*
Edebiyat Fakültesi Dergisi, C. 1,
S. 1, s. 284-287.

KİTAP TANITIMI

Book Report

Poetik Üzerine Bir Düşünüş: Şiir Sanatı – Paul Valéry

**Valéry, Paul (2020), *Şiir Sanatı*, çev. Ahmet Ölmez,
İstanbul: Ketebe Yayınları.**

Edebiyata bakışın yavaş yavaş değişmeye başladığı Tanzimat yıllarında özellikle Fransızcadan tercüme faaliyetleri hız kazanır. Batı'daki yeni türlerle beraber yazın alanına Fransız edebiyatının klasik ve romantik okullarının başlıca sanatçılarını tanıtan, yeni bir edebî dil yaratma gayesinde olan, Fransız edebiyatının estetik ve teknik öğeleri üzerinde duran bu dönem, Türk edebiyatının bir yüzünün uzun yıllar Fransa'ya dönük olacağı ilk işaretçisidir. Fransız edebiyatından Türk edebiyatına geçen ilk örnekler Victor Hugo, Alphonse de Lamartine, Chateaubriand, Alexandre Dumas, Bernardin de Saint-Pierre, Octave Feuillet, Paul de Kock, Jules Verne gibi yazarların hikâye ve romanlarının tercümeleleridir. Bunlarla beraber şiir, tiyatro, edebî eleştiri alanlarında da Fransız edebiyatıyla etkileşimler görülür. Bir anlamda Servet-i Fünun edebiyatını hazırlayan ara nesil sanatçılarındaki gerek Avrupalı nazım şekillerinin kullanımının artması gerekse de Fransız edebiyatındaki “poème en prose”dan tercümeyle alınan “mensur şiir” türü bahsi geçen etkinin çeşitli halkalarıdır. Servet-i Fünun dönemi sanatçılarındaki en çok ilgilendiği isimler ise Gustave Flaubert, Honoré de Balzac, Alphonse Daudet, François Coppée, Stéphane Mallarmé, Hippolyte Taine, Anatole France

gibi yazar, şair ve eleştirmenlerdir. Bu dönemde Türk edebiyatı, içerik ve biçimle beraber natüralizm, parnasizm, sembolizm gibi akımlar bağlamında Fransız edebiyatıyla etkileşim hâindedir. Öte yandan bu etkinin periyodunu tayin etmede belirtilmesi gereken bir nokta var ki o da modern edebiyatın başyapıtlarından sayılan *Madame Bovary* (1857) ve *Kötülük Çiçekleri* (1857) Fransa'da okunurken Türk romanının yeni doğduğudur (Yuva 2017: 23). Bu bağlamda Türk edebiyatının Fransız edebiyatıyla ilişkisini edebî metinleri merkeze alarak irdeleyen, bu ilişkiye dair neden ve nasıl sorularını cevaplayan Gül Mete Yuva'nın *Modern Türk Edebiyatının Fransız Kaynakları* isimli çalışması hem ilk temasları açıklamada hem de Tefvik Fikret'in şiiri, Halit Ziya Uşaklıgil'in romanları örnekleminde söz konusu temasla ilgili önemli tespitler içerir.

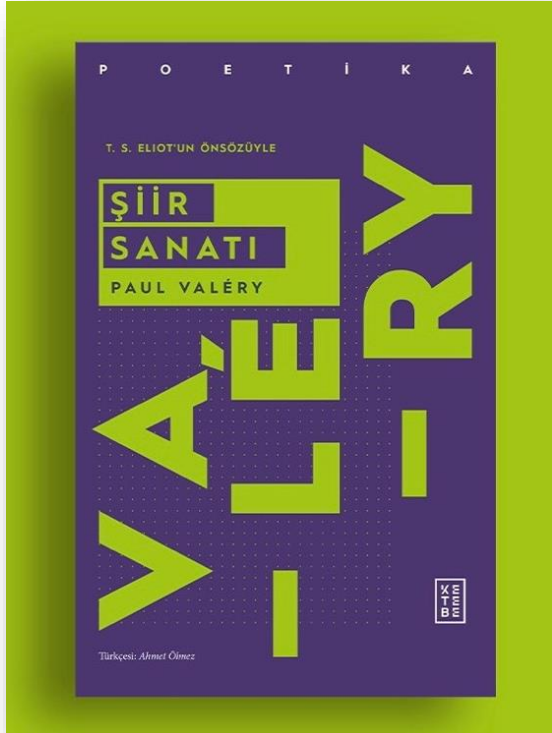
Cumhuriyet dönemi Türk şiirine gelindiğinde ise “öz/saf şiir” kavramıyla sıkça karşılaşılır. İlk defa Fransız edebiyatında görülen ve poésie pure adı verilen bu kavram, Paul Valéry (1871-1945)'nin şiir üzerine geliştirdiği düşüncelerle ortaya çıkar. Her ne kadar Valéry, adı geçen kavramı bile isteye ortaya atmadığını ileri sürse de Fransa yazın dünyası başta olmak üzere pek çok ülke edebiyatı poésie pure etkisiyle çalkalanır. Aslında sadece şiir ya da poésie pure değil, onun matematik, fizik, sanatsal yaratım, politika gibi farklı alanlar hakkındaki fikirleri büyük bir yankı uyandırır ve Valéry'yi çağının hatta çağın ötesinin öncü isimlerinden biri hâline getirir. Görüşlerinin, düşünüş biçiminin izleri 1894-1945 yılları arasında kaleme aldığı *Cahiers* isimli defterlerinde sürülebilir. Bu notlar, sonradan yayımlayacağı bazı yazıların da gövdesini oluşturur. Poésie pure ereği bu zihin döküm faaliyetlerinin neticesinde açığa çıkar ve Türk şairler tarafından da fark edilir.

Orhan Okay 1920-1940 yılları arasında Türk şiir neslinin Valéry'ye “ihtiras”la bağlı olduğunu söyler (2013: 173). Özellikle Ahmet Hamdi Tanpınar'ın günlüklerine, mektuplarına, röportajlarına bakıldığında Valéry'ye ve onun şiir görüşlerine duyduğu yakın ilgi açıkça görülmektedir. Edebiyat tarihlerinde ise öz/saf şiir başlığı altında Tanpınar'la birlikte Ahmet Haşim, Yahya Kemal, Cahit Sıtkı Tarancı, Ahmet Muhip Dıranas, Asaf Halet Çelebi, Necip Fazıl Kısakürek, Behçet Necatigil isimleri sıralanmaktadır. Öte yandan şiir türüyle ilgili belagat kitaplarında da bahsedilen bazı meseleler ve Yahya Kemal'in halis/mutlak şiir etrafında açıkladığı şiir dilinin arılığı, iç ve dış ahengi gibi unsurlar, Türk şiir geleneğinde de benzer damarların, düşünce sisteminin varlığını gösterir. Belirtmek istediğim Türk şiirinin yalnızca bir cephesinin olmadığı, yukarıda ismi anılan şairlerin geleneği iyi bildikleri ve bir yüzlerinin Fransız

şiiirine dönük olduğunun unutulmaması gerektiğidir. Elbette ki bu durum, dünyanın her yerindeki sanat dalları için geçerlidir. Belirli bir mesele üzerine görüşler üreten farklı coğrafyaların sanatçıları birçok noktada ortaklaşabilir ya da ayrılabilir.

Bahsi geçen isimlerin yazılarından anlaşılıyor ki Valéry, onlar tarafından orijinal dilinden okunur ancak sonrasında Valéry'den yapılan sınırlı çevirilerle karşılaşırız. İlkine 1930'lu yılların sonunda rastladığımız bu çeviriler yoğun olarak 1970'lerin sonuna kadar devam eder. Bu parçalar şiirlerinden bazılarının, şiir teorisi hakkındaki yazılarının çok az bir bölümünün ve kimi kitaplarının aktarımıdır. *Bugünkü Dünyaya Bakış, Degas Dans Desen, Eupalinos ve Öteki Söyleşimler, Mimar Üzerine Aykırı Düşünceler, Monsieur Teste, Tinsel Kriz* gibi eserleri Türkçeye çevrilir. Söz konusu eserler onun şiir görüşünden ziyade kişi olmaktan estetiğe, politikaya kadar felsefi düşünüş biçimini ihtiva eder. Bu bağlamda Ketebe Yayınları'nın son zamanlarda ağırlık verdiği poetika serisinden neşredilen *Şiir Sanatı* zannediyorum ki Valéry'nin pek çok yazısına yer veren, poetik üzerine düşünüşünü içeren en geniş çeviri. Ocak 2020'de okurla buluşan eser, Ahmet Ölmez tarafından İngilizceden çevrilir. Orijinal adıyla *The Art of Poetry* (1958), Denise Folliot'nun kaleminden Fransızcadan İngilizceye aktarılır. Valéry külliyyatının orijinal diliyle sınırlı kalmayıp İngilizceye aktarılması dışında kitabın bir diğer önemi ise dönemin ileri gelen şair ve

edebiyat eleştirmeni T. S. Eliot'ın bu esere ön söz yazmasıdır. Sunuş yazısında Eliot, Valéry'nin şiirini ve şiir görüşlerini ayrıntılı bir şekilde tahlil eder. Onun şiir, şiirsellik üzerine düşünüşünü "şiir bilimi" olarak özetler. "Bilim" vurgusu Valéry'nin şiir yaratımı/yapımı alanında önceliklerini, onun sistemini açmada önemli bir anahtardır çünkü Valéry, şiiri matematiğin kıyasına, matematiksel düşünüşün imkânlarına sürükler. Belirtmekte fayda var ki eser, Valéry'nin müstakil bir kitabı değil, daha çok *Variété*'lerinde rastladığımız düzyazılarından bazılarının seçkisidir.



The Art of Poetry'de şiir üzerine en çok öne çıkan, atıf yapılan yazılarına yer verilmiştir. Türkçeye aktarılırken ise hangi basımın esas alındığı belirtilmemiştir.

Okur, “İçindekiler” kısmına göz atarken öncelikle ya da sadece “Şiir ve Soyut Düşünce”, “Şiirin Sorunları”, “Saf Şiir”, “Güncel Şiir”, “Şiir Üzerine Notlar”, “Şiirin Gerekliği” gibi başlıklara yönelmemeli; “*Adonis Hakkında*”, “Victor Hugo'nun En İyi Bendi Bir Soruya Cevap” gibi eser ve yazar isimlerini içeren başlıkları göz ardı etmemelidir. Aksi takdirde bu çatı altında üstelik örnekler üzerinden Valéry'nin şiir görüşlerini tamamlayan parçalar eksik kalacaktır. Öyle ki “*Adonis Hakkında*” başlıklı yazıda La Fontaine'in fablları ve “Adonis” isimli şiirini karşılaştıran Valéry'nin şiir yaratımında çalışmaya, ilhama nasıl yaklaştığı görülür. Neredeyse ikisini birbirine zıt kabul eden şair, şiiri bilincin eşiğine yaklaştırarak onu şuurlu bir çalışma hâli olarak tanımlar. Yine bu yazı aracılığıyla şiirin biçim özelliklerine yaklaşımı, geleneğin kullanımına atfettiği keyfilik/öznellik açığa çıkar. Kitaba alınan bazı yazıların daha önce Türkçeye çevrildiğini ve edebiyat, sanat dergilerinde yayımlandığını biliyoruz. Yaşar Nabi Nayır ve Salih Bolat'ın hazırladığı, yerli ve yabancı pek çok düşünürün, sanatçının, eleştirmenin şiir üzerine görüşlerinden oluşan *Şiir Sanatı*'nda da Valéry'nin dört yazısının Türkçeleriyle karşılaşmak mümkün.

Bu yazıda değindiğim *The Art of Poetry*'nin çevirisi *Şiir Sanatı*'nın yalnızca şiir değil, şairin dili kullanımına, üretimine dair sorgulamalarını içeren metinleriyle Türk şiirine de ışık tutacağı görüşündeyim. Prof. Dr. Oktay Yivli danışmanlığında hazırlamaya devam ettiğim doktora çalışmamda Valéry'nin şiir görüşlerini özgün diliyle okuyup edebiyat tarihlerinde bahsi geçen yakınlığı incelemeye çalışıyorum. Tam da bu evrede *Şiir Sanatı* isimli çevirinin Türk yazın ve bilim dünyasıyla buluşması Valéry poetikasının çözümlenmeye açık olduğunu tekrar hatırlatarak hevesimi bir kat daha artırdı. Diğer yandan, Ketebe Yayınları'nın poetika serisiyle şiir, edebiyat, estetik, felsefe, yaratım konularındaki eserlere ağırlık vermesinin yeni kaynaklar ve bakış açıları oluşturması anlamında önemli bir girişim olduğunu düşünüyorum.

Kaynaklar

Nayır, Yaşar Nabi ve Salih Bolat (2012), *Şiir Sanatı*, İstanbul: Varlık Yayınları.

Okay, M. Orhan (2013), *Poetika Dersleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Yuva, Gül Mete (2017), *Modern Türk Edebiyatının Fransız Kaynakları*, İstanbul: İletişim Yayınları.



bitig

**MSKÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

bitig

**MSKU Journal of Faculty
of Letters and Humanities**

Yazar

Author

Süleyman YİĞİT

Adres: Muğla Sıtkı Koçman
Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü Türk Dili ve
Edebiyatı Anabilim Dalı
Doktora Öğrencisi

e-posta:

suleymanyigit16@hotmail.com



0000-0003-4302-5200

Atıf / Citation

YİĞİT, Süleyman (2021),
“Çirkinin Sinemadaki Estetik
Görünümü”, *bitig Edebiyat
Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, s.
288-295.

KİTAP İNCELEMESİ

Book Review

Çirkinin

Sinemadaki Estetik Görünümü

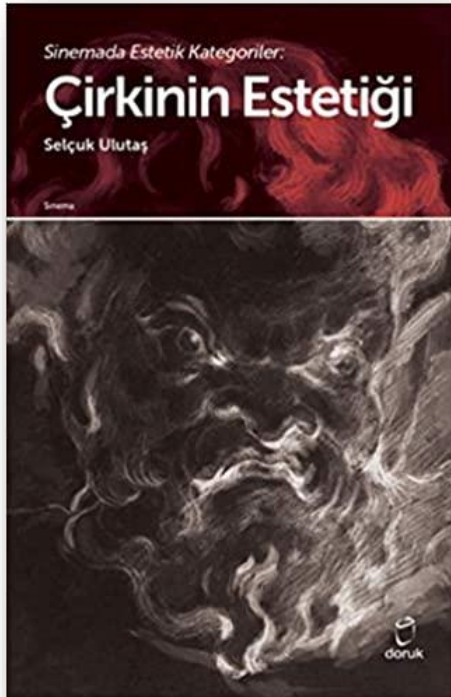
Selçuk Ulutaş (2020), *Sinemada Estetik Kategoriler: Çirkinin Estetiği*, İstanbul: Doruk Yayınları, 287 s.

İnsan, var olduğu ilk andan itibaren kendisini ve çevresini değiştirmenin yollarını aramıştır. Bunun için yüzyıllar boyunca işlevi, anlamı ve etkisi değişmekle birlikte, sanata yönelmiştir. Bir başka ifadeyle insanın çevresini değiştirmek için yapmış olduğu dokunuşlar sanat olarak adlandırılmıştır. Mağara duvarlarına çizilen hayvan resimlerinden ve savaş aletleri üzerine resmedilmiş imgelerden bugün üretilen sanat eserlerine kadar tüm üretimler insanın değişim arzusunun bir sonucudur. Bu arzu aynı zamanda insanın çevresinde gördüğü, duyduğu, tattığı, hissettiği her şeye bir değer atfetmesini ve her değer için bir duyguyu harekete geçirmesini beraberinde getirmiştir. Bu noktada estetik kavramından söz etmek mümkündür. Estetik, en genel tanımıyla insanda uyanan güzel duygusunu inceleyen bilim dalıdır. Ancak yapılan çalışmalar bu tanımın eksik olduğunu ortaya koymuştur. Nitekim duyum alanına giren her şey estetiğin konusu olabilmektedir. Söz gelimi güzel ve onunla bağlantılı iyi, hoş, zarif, faydalı vb. çeşitli açılardan estetiğin kapsamına girerken, çirkin ve çirkine çeşitli açılardan yakınlaşan kötü, bayağı, korkunç, iğrenç vb. de estetik açıdan incelenebilmektedir.

XIX. yüzyıl Alman düşünürlerinden Karl Rosenkranz, çirkin ve onunla ilgili kavramların estetiğin kapsamına girmesini bir zorunluluk olarak görmüştür. Nasıl ki biyolojide hastalıktan, etikte kötülükten, hukuk biliminde suçtan, ilahiyatta günahattan bahsediliyorsa, estetikte de çirkinden söz etmek gerekmektedir (Rosenkranz 2018: 11). Ancak yüzyıllar boyunca, filozoflar ve sanatçılar genellikle güzel kavramı üzerine fikir yürüttükleri için çirkin kavramının izini sürmek oldukça zordur (Eco 2009: 8). Bu süreçte güzele göre arka planda kalmakla birlikte çirkin kavramının varlığından söz etmek mümkündür. Zira güzeli anlatabilmek, güzelin değerini artırabilmek için çirkinden faydalanmak bir zorunluluktur. Estetik biliminin doğuşu ve konu hakkında sonraki süreçte ortaya atılan fikirler çirkinin güzelin gölgesinden nispeten kurtarmış ve çirkin, güzelin yanındaki yerini almıştır. Modern dönemde güzellik unsurlarının tenkit edilmeye başlanmasıyla ve dahası güzelin karikatürleştirilmesiyle çirkin, güzelin yanındaki yerini sağlamlaştırmış, hatta zaman zaman güzelin önünde görülmüştür.

Çirkin ve çirkinlik konusunu ele alan çeşitli çalışmalardan söz etmek mümkündür. Umberto Eco'nun *Çirkinliğin Tarihi* (2009), Claudine Sagaert'in

Kadın Çirkinliğinin Tarihi (2017) ve Gretchen E. Henderson'un *Çirkinliğin Kültürel Tarihi* (2018) gibi, genellikle çirkinliğin kültürel tarihteki yerine ışık tutacak nitelikteki eserler bunlardan bazılarıdır. Bunun yanında çirkin kavramının estetiği hakkında müstakil eser kaleme alan isimlerden ilki K. Rosenkranz'dır. Türkçeye *Çirkinin Estetiği* (2018) adıyla aktarılan eser literatürdeki teorik çalışmalardan biridir. Konu hakkında son zamanda yayımlanan çalışmalardan biri de çirkinin sinemadaki estetik görünümünü ele almaktadır.



Selçuk Ulutaş tarafından kaleme alınan ve Doruk Yayınları tarafından Ocak 2020 tarihinde yayımlanan eser *Sinemada Estetik Kategoriler: Çirkinin Estetiği* adını taşımaktadır ve 287 sayfadan meydana gelmektedir. Eser, yazarın 2015 yılında

tamamladığı *İki Binli Yıllar Türk Sinemasında Çirkinin Estetiği* adlı doktora tezinin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halidir. Çalışma Giriş bölümünün ardından 6 bölüme ayrılmış ve “Sonuç” ve “Kaynakça” ile tamamlanmıştır.

Giriş bölümünde yazar, estetik, felsefi estetik, estetik felsefesi, güzel, çirkin, çirkinin estetize edilmesi gibi konulara değinmiş, ardından çalışmada ne yapılacağını ifade etmiştir.

Birinci bölümde öncelikle estetik kavramının gelişimi ele alınmıştır. “Estetik Kavramının Bilimsel Gelişimi” adını taşıyan ilk başlıkta S. Ulutaş, estetiğin günümüzdeki anlamını XVIII. yüzyıl ile birlikte kazandığına dikkat çekmiştir. Bu döneme gelene kadar sanata ve sanatçıya nasıl bakıldığına da değinen yazar, odağa bireyi almıştır. İlkel toplumlarda büyüsel bir arka plana sahip olan sanat, tüm toplumu ilgilendirirken, uygar toplumlarda büyüün yerini siyasal ve dini arka planın almış ve sanat üst sınıfı ilgilendirmeye başlamıştır. Bunun için kırılma noktası Rönesans olarak görülebilir. Rönesans ve sonrasındaki gelişmeler ile birlikte XVII-XVIII. yüzyıllarda birey ortaya çıkmıştır. Bireyin ortaya çıkışı sanatçının zanaatçıdan ayrılmasını da beraberinde getirmiştir.¹ Ayrıca Rönesans ile birlikte sanatçıların kendi portrelerini yapmaya başlamaları Tanrı dışında bir insanın da yaratma kudretine sahip olabileceği fikrini ortaya çıkarmıştır. Yaratıcı insan fikri ise sanat eserinin varoluşu ile ilgili yeni fikirlerin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Tüm bunların bir araya gelmesi ve ortaya çıkan özerk yaratı ve yaratıcı dehanın gücü estetiğin kurulmasını sağlamıştır (Ulutaş 2020: 13-17). Alman düşünür Alexander Gottlieb Baumgarten ile simgeleşen estetiğin doğuşunun arka planına değinen yazar, bu başlık altında Descartes, Spinoza, Deleuze, Shaftesbury, Rousseau, Kant ve Schiller gibi estetiğin oluşumuna ve şekillenmesine düşünceleriyle doğrudan veya dolaylı olarak katkı sağlayan düşünürlerin fikirlerine de değinmiştir. Ardından “Estetik Objektivasyon” alt başlığına yer verilmiştir. Estetik objektivasyon biçim ve içeriğin bir araya gelişi ve bunun ontolojik yapısını anlatmak için kullanılan bir kavramdır (Ulutaş 2020: 26). Hegel, Hartmann, Heidegger, Marcuse, Nietzsche, Deleuze, Saussure, Barthes vb. bu bölümde fikirlerine başvuru alan isimlerdendir. “Estetik Fenomen” ise bir diğer

¹ Sanatçı ve zanaatçının eş görülmesi, güzel ve faydalının iç içe görülmesiyle de ilgilidir. Xenophon'un *Sokrates'in Anıları* adlı eserinde yer alan; “bir şeye elverişli olan her şey iyi ve güzeldir, bir şeye elverişli olmayan her şey de kötü ve çirkindir” sözleri güzeli yararlı ve elverişli olma ile yakınlaştırmaktadır (aktaran Tunalı 2002: 139-140). Mağara duvarlarına çizilen resimlerin de fayda amacı güdülerek yapıldığı düşünülmektedir. Ayrıca yiyecek ve içecek kaplarının, savaş aletlerinin süslenmesi de bu minvalde düşünülebilir.

alt başlıktır. Estetik fenomenden kasıt estetik deneyimin ortaya çıkmasında rol oynayan süje ve obje ile değer ve yargı kavramlarıdır. Bu başlık altında söz konusu kavramlar ele alınmıştır.

İkinci bölüm “Estetik Kategoriler” başlığını taşımaktadır. Yazar bu başlık altında estetiğin sadece güzelin bilimi olmadığına, güzel ile birlikte pek çok kategoriden söz edilebileceğine dikkat çekmektedir. Ayrıca yazara göre en genel anlamıyla dört temel estetik kategoriden söz edilebilmektedir. Bunlar, güzel, çirkin, komik ve trajiktir. Bunun yanında grotesk, iğneleyici, dehşet verici, pittoresk gibi kategorilerden de söz etmek mümkündür. Tüm bu kategorilerin sanat eserlerinin içerikleri ile ilgili olduğuna değinen yazar, çalışmada odağa alınacak iki kategorinin güzel ve çirkin olacağına dikkat çekmektedir (Ulutaş 2020: 48-49). Bu bölümde “Güzel Kategorisi ve Sanatta Güzel” ve “Çirkin Kategorisi” başlıklarına yer verilmiştir. Güzelliğin/ Çirkinliğin doğa mı var olduğu yoksa nesnelere/ şeylere insanlar tarafından mı atfedildiği zaman zaman tartışılmıştır. Ulutaş’a göre doğada sadece oluşlardan söz edilebilir. Bir başka ifadeyle temelde doğa, hiçbir şeyi güzel veya çirkin olarak oluşturmaz. Güzel veya çirkinini oluşturan insanın algısıdır. Bu algıyla oluşan güzel kendi içerisinde doğada güzel ve sanatta güzel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Güzel ve sanatta güzel şeklinde bir ayrıma gidilmesinin sebebi Çernişevski’nin “bir yüzü güzel resmetmekle güzel bir yüzü resmetmek arasındaki farkı ayırt etmek gerekir” sözüyle açıklanabilir (Ulutaş 2020: 49-58). Buna göre çirkin olanın sanatçı tarafından ele alınışı güzel bir eser ortaya çıkarabilir. Bu güzellik sanatsal güzelliktir. Bir başka ifadeyle çirkinin estetik olarak ifade edilmesidir.² Öyle ki çirkinin başarılı bir şekilde ele alınışı eserin muhatabını güzel kadar etkilemeyi başarabilir. Ancak güzelin veya çirkinin sanatta ortaya çıkardığı güzellik, muhatabında uyandırdığı estetik haz yönünden birbirlerinden ayrılmaktadır. Bir başka ifadeyle güzel kategorisindeki bir eser pozitif duyguları harekete geçirirken, çirkin kategorisindeki bir eser negatif/ olumsuz duygular uyandırmaktadır (Ulutaş 2020: 58-72). Çirkinin estetik bir kategori olarak ilk ortaya çıkışının Platon ve Aristoteles’e dayandırılabilmesi ifade edilerek bölüm tamamlanmıştır.

² Türk edebiyatında XIX. yüzyılın sonlarında estetik konusunda tartışmalar başlamıştır. Pek çoğu süreli yayınlarda, bazıları da müstakil olarak kaleme alınan eserlerde çirkinin estetik olarak sunulabileceği konusuna da değinilmiştir. İsmail Safa, Ali Canip Yöntem, Mehmed Vâhid Bey ve Hüseyin Cahit Yalçın’ın bu minvalde sözler söylediği bilinmektedir.

Söz konusu iki bölüm esere giriş mahiyetinde olup konunun kapsamının çizildiği kısımdır. Bunu eserin asıl konusunun ele alınmaya başlandığı üçüncü bölüm takip etmiştir. Üçüncü bölüm “Sinema Estetiği” başlığını taşımaktadır. Sinemanın ortaya çıkışına kadar geçen süreçte duygu ve düşüncelerin genellikle çizme, boyama ve kazıma ile aktarıldığını düşünen araştırmacılar, modernleşme ile birlikte makinelerin resmetme aracı olarak da kullanılmasının ve fotoğraf makinesinin icadının sanatta yeni alanlar açtığını düşünmektedirler. Yeni ortaya çıkan sanatlardan biri de –sanat olup olmadığı ilk zamanlarda tartışılmakla birlikte- sinemadır. Özellikle XX. yüzyılda yaygınlaşan sinema, modern zamanların sanatı olarak kendini kabul ettirmeyi başarmıştır. Sinema sanatında eser aslında bir anlatıdır ve objektivasyon olarak kabul edilmelidir. İzleyici için, bir maddi yapı ve bu maddi yapının taşıdığı anlamlar dünyası söz konusudur. Eserin üreticisi söz konusu olduğunda ise maddi yapının yerini manevi yapı alır. Ve bu manevi yapı maddi yapının kurulmasını sağlar. Söz konusu maddi ve manevi yapı biçim ve içeriğe veya söylem ve öyküye karşılık gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında sinema sanatında farklı bir yapıdan söz etmek mümkündür. Zira bir resimde sanatçı olayın estetik haz uyandıracığını düşündüğü anını resmederken (Lessing buna ‘hamile an’ der), sinemada hamile an, o sahnede gösterilmeyenlere yüklenir (Ulutaş 2020: 73-80). Bu çerçeveyi çizdikten sonra yazar “Öyküde Anlam ve Duygu” başlığında, öyküdeki olayların, karakterlerin, bu karakterlerin eylemlerinin sinemaya estetik açıdan kattıkları üzerine açıklamalara başvurmuştur. Ardından “Sinema Anlatısında Söylemin Sanatsal Varoluşa Etkisi” başlığında ise öykünün ifade edilmesi için görüntülerin ve seslerin kaydedilerek bir araya getirilmesi gerektiği söylenmiştir. Bir başka ifadeyle öyküsü oluşturulmuş bir sinema eserinin izleyiciyle buluşana kadar geçen süreçte yaratılma evreleri ele alınmıştır. Bunun için görüntünün estetiği, çerçeveleme, bakış açısı ve kamerayı konumlandırmak, kamera hareketleri, kompozisyon, belirginlik, bütünlük, denge, oran, bakış ve yön çizgileri, ışık, renk, ses, montaj ve zamanın kullanımı gibi konulara ayrıntılı şekilde değinilmiştir. Bu kısım ayrıca çeşitli filmlerden alınmış resimlerin de eklenmesiyle daha anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır.

Eserin asıl konusunun ele alındığı dördüncü bölüm “Sinemada Çirkinin Estetiği” başlığını taşımaktadır. Çirkinin sanatın tüm alanlarında olduğu gibi sinemada da kendisine yer bulduğunu söyleyen yazar, çirkinin estetiğinin sinemanın manevi yapısıyla ilgili olduğunu dile getirmektedir. Çünkü maddi yapının, çirkin olması söz konusu değildir. Maddi yapının çirkin olması, söz konusu eseri sanat eseri

olmaktan çıkaracaktır. Bunun için sinema söz konusu olduğunda çirkinlik, öyküde; öyküdeki varlıklarda ve olaylarda aranmalıdır. Sinemada, ayrıca, algıya yapılan belirgin bir müdahaleden de söz edilebilir. Zira bir şeyin çirkin oluşu algı ile ilgidir. Bazı sinema filmlerinde çirkinlik, bakış açısı ve söylem ile gizlenerek görünmez hâle getirilebilir. Örneğin cansız bir beden normal şartlarda çirkinliği düşündürecekken sinemada bunun üzeri kapatılabilir. Çünkü çirkin, sinemada söylem sayesinde eğilip bükülebilen bir yapıya sahiptir. Bu eğip bükme Ulutaş'a göre ideolojiktir. Bir başka ifadeyle çirkin, sinemada ideolojik kaygılarla kullanılmaktadır. Bu anlamdaki çirkinin kullanımının kökeni sınıflı toplumların ilk başlangıcına dayanmaktadır. Bu çirkin, eski imgelerin evrimleşmesiyle meydana gelebildiği gibi yeni imgelerle de geliştirilmiştir. Örneğin kıyameti konu edinen filmlerde dünyanın sonunun uhrevi olmayan bir sebeple gelmesi veya şeytanın uhreviliğini kaybederek dünyevi bir düşmana dönüştürülmesi eski imgelerin evrimleştirilmesine örnek olarak gösterilebilir. Bunun yanında modern hayatın kendine has çirkinliklerinden de bahsetmek mümkündür. Modern toplumlarda görülen yabancılaşıma, bireyselleşme, maddi ve manevi boyutta varolamama, yolsuzluk, eşitsizlik, kadın hakları, çocuk istismarı, terör, etnik kimlikler vb. bunlardan bazılarıdır. Tüm bu durumlar sanatta çirkinliğe duyulan ihtiyacın artmasına zemin hazırlamıştır (Ulutaş 2020: 149-150, 155-156). Bu çözümlemenin ardından "Çirkin Varlıklar" başlığına geçilmiştir. Bu başlık altında öteki, bedensel çirkinlik, ucubelik, ideolojik çirkinlik vb. konular üzerinde durulmuş ve "Çirkin Olay" başlığına geçilmiştir. Çirkin olaydan kasıt, fiziki dünyadaki kötü, ahlaksız, şiddet içeren vb. olaylarından bütünüdür. Daha genellemek gerekirse yaşamı yücelten ve yükselten olaylar güzel olarak nitelendirilirken, tersi durumlar çirkin olarak görülmektedir. Nitekim çirkin olay ve olguların doğrudan varoluşa bir saldırısı söz konusudur (Ulutaş 2020: 167-170). Bu saldırı bireye veya topluma yönelik olabilir. Bu başlık altında pek çok çirkin eylemin odağında yer aldığı düşünülen şeytan, şeytanın elçisi olduğu düşünülen Deccal ele alınmıştır. Ayrıca, Nietzsche, Kant, Hegel gibi düşünürlerin görüşlerinden faydalanan Ulutaş, çirkin olayların ahlak ile bağlantılı olduğuna ve günah konusuna değinmiştir. Bu bölümler de filmlerden alınmış resimlerle desteklenmiştir.

Beşinci bölüm bir sonraki bölümde incelenecek filmlerin hangi açıdan inceleneceğini anlatan kuramsal çerçevenin çizildiği bir hazırlık bölümü niteliğindedir ve "Sinemada Çirkinin Sanatsal Varoluşunu Etkileyen Bakış Açıları"

başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında sanat vasıtasıyla gerçek hayata müdahale etmenin mümkün olduğuna değinen yazar, egemen ideolojinin iktidarının gücünü koruyabilmek için çirkinden zaman zaman faydalanma yoluna gittiğine dikkat çekmiştir. Bu faydalanma çirkin üzerinden bir korku oluşturmak şeklindedir. Bu noktada Kagan'ın görüşüne yer veren yazar, XIX. yüzyıldan sonra çirkinin sanatta yer alması durumunda, iki farklı bakış açısından söz edilebileceğini dile getirmektedir. Bunlar, dekadan estetik ve toplumcu estetikdir. Kagan'dan ödünç alınan söz konusu iki bakış açısı Ulutaş'ın da incelemesinde kullanacağı iki başlığı oluşturmaktadır. Buna göre Ulutaş, üç bakış açısından söz etmektedir ve bu üç bakış açısını sırayla açıklama yoluna gitmiştir. Bu başlıklar sırasıyla “Dekadan Estetiği ve Çirkin”³, “Toplumcu Gerçekçilerde Çirkin” ve “Ticari Bakış Açısı, Kitsch Sinema ve Çirkin” şeklindedir. Bunların haricinde yazar, farklı bakış açılarının tespit edilmesinin veya melez bakış açılarının yaratılmasının mümkün olduğunu dile getirmektedir.

Eserin son bölümü olan altıncı bölüm “Film İncelemeleri” başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında yazar, dekadan estetiği konusuna örneklem olarak *Bir Zamanlar Anadolu'da* filmini seçmiş ve “Dekadan Bakış Açısı: Bir Zamanlar Anadolu'da” başlığı altında söz konusu filmi incelemiştir. Toplumcu gerçekçilerde çirkin konusuna örneklem olarak *Çoğunluk* isimli film seçilmiş ve “Toplumcu Gerçekçi Bakış Açısı: Çoğunluk” başlığı altında film incelenmiştir. Ticari bakış açısıyla ve kitsch sinema ile ilgili olarak ise *Av Mevsimi* isimli film örneklem olarak seçilmiş ve “Ticari Film Örneği: Av Mevsimi” adlı başlıkta film incelenmiştir. Söz konusu incelemeler her başlıkta “Karakterler”, “Öykü Olayları ve Yaratılmak İstenen Anlamlar” ve “Söylem” şeklinde alt başlıklara ayırmak suretiyle yapılmıştır.

Söz konusu eser, çalışmanın geniş bir değerlendirmesini de içeren “Sonuç” bölümü ve ardından gelen “Kaynakça” ile tamamlanmıştır.

Estetiğin en önemli kategorilerinden biri olan güzellik üzerine çağlar boyunca söylenmiş pek çok şeye rastlamak mümkündür. Çirkinlik ise genellikle güzelliğin gölgesinde kalmakla birlikte her çağda varlığını sürdürmüştür. Başlangıçta, güzelin değerinin daha iyi ortaya konulması, hatta güzelin zaman zaman yüceltilmesi için zaruri olarak başvurulmuş çirkin, modern toplumlarda önem

³ Yazarın konu hakkında bir de makalesi mevcuttur. SineFilozofi Dergisi'nde yayımlanan makale “Sinemada Gerçeklik ve Estetik İlişkisi Bağlamında Dekadan Bakış Açısı ve Çirkin” başlığını taşımaktadır (Ulutaş 2016).

kazanmaya başlamıştır. Çirkinin, arka plandaki yerinden ayrılıp güzelin yanına hatta zaman zaman güzelin önüne yerleşmiş olmasının çeşitli sebeplerinden bahsetmek mümkündür. Charles Lalo'nun çirkinin zaferi olarak adlandırdığı bu yükseliş çirkinin akademik çalışmalarla incelenmesini de gerekli kılmaktadır. Selçuk Ulutaş tarafından kaleme alınan *Sinemada Estetik Kategoriler: Çirkinin Estetiği* adlı çalışma çirkinin sinemadaki varlığına ışık tutacak niteliktedir. Doruk Yayınları tarafından basılan eserde yer yer tashih hatalarına rastlansa da bunlar eserin değerine gölge düşürecek nitelikte değildir. Ulutaş, çalışması boyunca estetik, çirkinlik, sinema vb. konulardaki teorik bilgileri, görüşlerini destekleyecek düşünür ve araştırmacılardan da faydalanarak, oldukça net ve açık şekilde ortaya koymuştur. Bunun yanında çirkinin sinema eserlerindeki varoluşunu farklı bakış açıları üzerinden değerlendirilmiştir. Konu hakkında yeni bakış açılarının geliştirilmesinin mümkün olduğuna da dikkat çeken yazar, yeni örneklemelerin seçilerek sinemadaki çirkinin farklı açılardan ele alınabileceği pek çok çalışmaya da kapı açacaktır.

Kaynaklar

- Eco, Umberto (2009), *Çirkinliğin Tarihi*, çev. Anaca Uysal Ergül, Özgü Çelik vd., İstanbul: Doğan Kitap.
- Henderson, Gretchen E.(2018), *Çirkinliğin Kültürel Tarihi*, çev. Ayşe Müge Çavdar, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Sagaert, Claudine (2017), *Kadın Çirkinliğinin Tarihi*, çev. Serdar Kenç, İstanbul: Maya Kitap.
- Tunalı, İsmail (2013), *Estetik*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ulutaş, Selçuk, (2015), *İki Binli Yıllar Türk Sinemasında Çirkinin Estetiği*, Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Ulutaş, Selçuk (2016), Sinemada Gerçeklik ve Estetik İlişkisi Bağlamında Dekadan Bakış Açısı ve Çirkin, *SineFilozofi Dergisi*, Cilt:1, Sayı:2, s.47-78.
- Ulutaş, Selçuk (2020), *Sinemada Estetik Kategoriler: Çirkinin Estetiği*, İstanbul: Doruk Yayınları.
- Rosenkranz, Karl (2018), *Çirkinin Estetiği*, çev. Mustafa Özdemir, İstanbul: Muhayyel Yayıncılık.