

GORGON



Mayıs 2020
Sayı: 11

Kültür - Tarih - Araştırma Dergisi
3 ayda bir, ayın 15'inde yayımlanır.
www.gorgondergisi.com





GORGON

**Genel Yayın Yönetmeni ve
İmtiyaz Sahibi:**
Arman Tekin

Yazı İşleri Sorumlusu:
Martı Esin Şemin

Sayı Editörü:

Arman Tekin - Martı Esin Şemin

Dergi Tasarımı:
Arman Tekin

Logo Tasarımı:
Burak Sanatçı

Kapak Görselleri:
“The Amorous Perspective”
René Magritte
(1935)

“Archeological Reminiscence
Millet’s Angelus”
Salvador Dali
(1935)

E-Posta:
editor@gorgondergisi.com
gorgondergisi@gmail.com

İnternet Sitesi:
www.gorgondergisi.com

KONUK YAZAR

Türkiye’de Organoloji Çalışmalarının Seyri

5

Doç. Dr. Seher Tetik Işık

İNSANLIK TARİHİ

**Çivi Yazılı Belgeler Işığında
Hitit Dualarına Bir Bakış**

23

Özlem Uysal

**Tarihte Melankolik Bir Kişilik:
Bellerophontes**

47

Kübra Karaköz

**Bizans Sanatında İşlevsel Bir İkonografi:
Deesis**

62

Hüseyin Hakan Gazioğlu

ARAŞTIRMA

Felsefede Egoizm

78

Melis Fettahoğlu Hallier

KÜLTÜR

**“Modern Türk Şiirinde Fransız Etkileri”
Kitabı Üzerine:
Taklit ve Etki İkilemi**

91

Cemre Yıldırım

**“İyilikten Doğan Kötülükler”
Üzerine**

97

Prof. Dr. Coşkun Can Aktan - Melis Fettahoğlu Hallier

RESİM BİZE NE ANLATIYOR?

Magritte'in "Amorous Perspective" (1935) adlı eseri, onun "kapı" sembolünü betimlediği bir dizi tablodan biridir ve bu eserlerin hepsinde kapılar bizi kırılmış olarak karşılar. İsminden de belli olduğu üzere bu "Âşıkane Bakış", aslında son zamanlarda yaşadığımız günleri özetliyor. Öyle ki Magritte'in kırık kapısı, tabloda aslında olmayan bir insan bedeninin temsili; tüm sınırları aşip bulunduğu yeri terk ettiğinde, vardığı ilk yerin doğa olduğunu bizlere hatırlatan.

İç mekândan dışarı doğru uzanan düzlemde, ufukta görebildiğimiz son nesne olan ağaç, bize yaşam döngüsünü ve varlığımızı anlatırken; doğa ile "bir" olduğumuzu vurguluyor. Çünkü her ne kadar evlerde kaldığımız ve son birkaç aydır buna mecbur olduğumuz bir dönem geçirsek de biz, aslında doğaya aitiz. Bunu tamamen unutmuş, şehir hayatına sıkışmış ve doğadan uzak bir hayat sürüyor olabiliriz... Ancak bir düşünün? Hangimiz bu süreçte çiçeklerine daha çok sarılmadı, kuş seslerine daha çok dikkat kesilmedi veya evinde kendi sebzelerini yetiştirmek istemedi?

Magritte de kapalı bir mekândan kaçan insan bedeninin bıraktığı bir iz ile bize bunu betimliyor; insan doğaya âşık olmalı ya da hâlihazırda ona âşık olduğunu hatırlamalı...



Sunuş

Sevgili Gorgonlar;

İlk sayısını 15 Kasım 2017 tarihinde yayımladığımız dergimizin 11. Sayısında sizlerle buluşmaktan büyük mutluluk duyuyoruz.

Dergimiz, gündelik hayat içinde sığınabildiğimiz ve kendimizi ifade edebildiğimiz bir mecra olmanın yanında, büyüyen bir ekip olma özelliğini hiç kaybetmeden korumaya devam ediyor. Bizim için Gorgon Dergisi, her zaman bir dergiden daha fazlası oldu. Umarız siz de bunu hissedersiniz...

Bu sayımızda, uzun zamandır sürdürdüğümüz “Konuk Yazar” bölümümüze Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, Müzikoloji Bölümü’nden Doç. Dr. Seher Tetik Işık “Türkiye’de Organoloji Çalışmalarının Seyri” yazısı ile bizlere konuk oldu. Organoloji (Çalgıbilim) konusuna değinen yazısıyla bize katkı yapan değerli hocamıza teşekkür ederiz.

“İnsanlık Tarihi” bölümünde üç yazımız var. Anadolu coğrafyasının İlk Büyük İmparatorluğunu inşa eden Hititler’i konu alan “Çivi Yazılı Belgeler Işığında Hitit Dualarına Bir Bakış” başlıklı yazıyı Özlem Uysal sizler için kaleme aldı. İkinci olarak ise hayatlarımızda tanıdık bir duygu olan melankoli üzerine tarihsel bir anlatı sunan “Tarihte Melankolik Bir Kişilik: Bellerophontes” yazısı ile Kübra Karaköz yer alıyor. Bu bölümümüzü Bizans’a uzanarak; Hüseyin Hakan Gazioğlu’nun “Bizans Resim Sanatında İşlevsel Bir İkonografi: Deesis” yazısıyla sonlandırıyoruz.

“Araştırma” bölümünde Melis Fettahoğlu-Hallier “Felsefede Egoizm” adlı yazısıyla her zaman dikkat çekici bir konu olan egoizm üzerinde duruyor.

“Kültür” bölümüne geldiğimizde ilk olarak Cemre Yıldırım “Modern Türk Şiirinde Fransız Etkileri” adlı kitabı “Taklit ve Etki İkilemi” üzerinden bizlere tanıtıyor bu inceleme yazısıyla. Bu bölümümüzde daha önce yaptığımız söyleşilere bir yenisini ekleyerek devam ediyoruz. Dokuz Eylül Üniversitesi Maliye Bölümü’nden Prof. Dr. Coşkun Can Aktan ile kitabı “İyilikten Gelen Kötülükler” üzerine bir söyleşi gerçekleştirdik. Bizi kırmayan değerli hocamıza şükranlarımızı sunuyoruz.

Corona (Covid-19) virüsü ile yaşam alanlarımızın kısıtlandığı şu günlerde sizler için birbirinden özgün ve farklı yazılarla harmanlanan bir sayı hazırladık. Öncelikle bu sayıda yer alan tüm yazarlarımıza, emeği geçen çok değerli yayın kurulu üyelerimize ve kurulduğumuz günden bu yana bizi yalnız bırakmayan, bizi okuyan ve bize yazarak mutlu eden tüm Gorgonlara teşekkür ediyoruz.

GORGON

Türkiye’de Organoloji Çalışmalarının Seyri



Yazar: Doç. Dr. Seher Tetik Işık¹

Organoloji Kavramı ve Tarihteki Dönüşümü

Organolojinin ilgi alanları, istifade ettiği diğer bilim dalları ve kaynakları düşünülüğünde, bu bilim dalı ile ilgili tanımların yeniden gözden geçirilmeye ihtiyaç duyduğu görülür. Çünkü organolojinin referans kaynaklardaki tanımında; çalgılarla ilgili çalışmaların Avrupa literatüründeki yeri, “organografi” ve “organoloji” terimlerinin ortaya çıkışı ve antropoloji disiplininin, çalgılarla ilgili çalışmalara kazandırdığı perspektifler eksik kalmaktadır.

“Organoloji” terimi, sözlük anlamı itibarıyla Yunanca “organon” (alet) ve “logos” (bilim) kelimelerinin bir araya getirilmesinden meydana gelmiştir (Kurbanov, 2014: 177-178; Tetik Işık, 2015a: 15). Fakat kısaca çalgıbilim, çalgıların tarihi, türleri ve yapımı ile ilgilenen, çalgıları inceleyen ve sınıflandıran bilim dalı olarak izah edilmesine rağmen bu bilim dalı hakkındaki referans eserlerde yer alan bilgiler oldukça sınırlıdır (Kolektif, 1980: 784; Meydan Larousse, 1990: 588 ; Büyük Larousse, 1993: 8878; Sözer, 2005: 52; Say, 2010: 627; Tetik Işık, 2015a: 15).

Her ne kadar ilk medeniyetlerden itibaren çeşitli yazılı kaynaklarda, çalgılara ilişkin bilgilere rastlanılsa da (Dinçol, 2020: 315-327), söz konusu çalışmaların, çalgılara özgü bir bilim dalı altında ele alınması 17. yüzyıldan sonra gerçekleşecektir. Nitekim fiili olarak organolojinin ortaya çıkmasına sebebiyet veren tarihî olaylar, 16. yüzyıldan sonra pek çok bilim dalının da ortaya çıkmasında aktif rol oynayan yeni kıtaların keşfi, sömürgeleştirme hareketleri ve koloni savaşlarıdır.

Seyahat ettikleri çeşitli ülkelere ilişkin gözlemlerini kayıt altına alan seyyahlar ve misyonerler ile kaleme aldıkları eserlerle farklı bir kültüre karşı merak ve tanıma isteği uyandıran bilim insanları, Batılı düşünürlerin diğer kültürlerin sanat ve gelenekleriyle ilgilenmelerine neden olmuştur. Arap, Çin, Hint, Afrika ve Amerikan yerli halklarına ait, aralarında çalgıların da bulunduğu

1. Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, Müzikoloji Bölümü, seher.tetik@hbv.edu.tr

çeşitli eşyalara olan bu ilgi bazı sonuçlar doğurmuştur (Işıktaş, 2018: 1-24). Çalgıların tespit ve muhafaza edilmesinin yanı sıra sergilenebilmek için sınıflandırma sistemlerinin geliştirilmesi bir gereklilik hâline gelmiş, böylelikle organoloji çalışmaları da ivme kazandırmıştır.

Deniz aşırı ülkelerden getirilen müzik âletleri, Rönesans'tan itibaren Avrupa'da saraylarda ve müzelerde sergilenmeye, dinî müesseselerin yanı sıra burjuvaların şahsi koleksiyonlarına dâhil edilmeye başlamıştır (Kınıklı, 1985: 18; Dournon, 1992: 246 Tetik Işık, 2015a: 10). Çeşitli ülkelerden Avrupa'ya getirilen bu çalgılara olan ilgi, Avrupa'da kullanılan çalgıları tanıtmak amacıyla çeşitli kitapların kaleme alınmasına neden olmuştur. Sebastien Virdung, Martin Agricola, Michael Praetorius, Gioseffo Zarlino ve Rahip Marin Mersenne tarafından kaleme alınan eserler bu amaçla yazılmıştır. Ayrıca bu eserler arasında yer alan Michael Praetorius'un (1571-1621) *Syntagma Musicum* isimli eserinin ikinci cildi "De organographia" (b. 1618) ismini taşımakta olup, çalgılarla ilgili çalışmalar bu esere izafeten organografya adı altında anılmaya başlamıştır (Dournon, 1992: 245-246; Kerimov, 2013: 106).

19. yüzyılın sonlarında C. Engel (1869), G. Chouquet (1875) ve Victor-Charles Mahillon (1880-1922) başta olmak üzere konu ile ilgilenen bazı bilim insanları, çeşitli kurumlar için, ilk koleksiyonları oluşturan bu çalgılara ait kataloglar yayımlamaya başlamıştır. Bu isimleri ardından yaptıkları çalışmalarla Hornbostel ve Sachs (1914), Schaffner (1932,1936), Drager (1948), Elschek (1969), Hood (1971), Sakurai (1981), Lysloff ve Matson (1985) takip etmiştir (DeVale, 1990: 8; Tetik Işık, 2015a: 10-11). Buradan da anlaşılabileceği üzere 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar çalgılara ilişkin çalışmalar, etnografya ve etnolojinin amaçlarına benzer şekilde Dünya'daki farklı kültürlerle ait çalgıların derlenmesi, karşılaştırılması ve sınıflandırılması gibi amaçlar üzerinden bilgi sağlamıştır (Meriam, 1977: 21; Tetik Işık, 2019: 114). Bu da literatürde yer alan organolojiye yönelik çalışmaların, büyük bir kısmının neden çalgıların sınıflandırması konusunda yazılmış eserlerden oluştuğunu ve organoloji denince neden akla ilk olarak çalgıların sınıflandırılması konusunun geldiğini açıklamaktadır (Kartomi, 1990: 153-176).

Deniz aşırı ülkelerden gelen çalgılar ve bu çalgıların sınıflandırması konusunda kaleme alınan literatür, Avrupa'da kullanılmakta olan çalgıların tanımına ilişkin yayınların yapılmasının önünü açmıştır. Ayrıca çalgılarla ilgili çalışmaların, müzikle ilgili diğer çalışmalardan ayrılması konusunu da gündeme getirmiştir.

Nitekim Nicholas Bessaraboff, *Ancient European Musical Instruments* isimli eserinde (1941), çalgılarla ilgili çalışmaları tanımlamak üzere organoloji terimine dikkat çekerek, bu terimi kullanıma sokmuştur (Dournon, 1992: 247).

Ancak günümüzde organolojinin ne olduğu, hangi bilim dallarından istifade ettiği sorularına verilen cevaplar ya da araştırmalarda organolojinin ne olduğunu açıklamak amacıyla sunulan bilgiler, organolojinin sınırlarını çizmeye yeterli değildir. Öyle ki, alanın sınırlarını çizmeye çalışırken ortaya çıkan karmaşa, organolojinin ortaya çıkışı ile ilgili neden-sonuç ilişkisi kurulan olayların, aynı zamanda etnoloji, etnografya ve antropoloji gibi pek çok bilim dalının da ortaya çıkmasına sebep olan olaylar dizisi olduğunu akla getirmektedir. Sözünü ettiğimiz bu üç bilim dalı, 18. yüzyılın sonundan 20. yüzyıla kadar amaç ve yöntemleri bakımından birbirleriyle iç içedir (Strauss, 1978: 16; Erol, 2009: 33). Bu bilim dalları, 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar, kültüre ilişkin olayları açıklamak için difüzyonist teori² ve kültürel evrim teorisi³ ana başlıkları etrafında toplanan, temelinde etnoloji teorilerinin olduğu çeşitli kuramlardan yararlanmıştır (Örnek, 2015: 507-518).

Benzeri bir durum organolojiye ilişkin konuların ele alınışında da geçerli olmuştur. Örneğin, organoloji çalışmalarının temel konularından biri olan, çalgılara ait bilgilerin derlenmesi ve tasnif edilmesi, temelde bir kültür teorisi ile ilişkili değildir. Ancak bu bilgilerin sınıflandırılması sonucunda ortaya çıkan veriler, Sachs ve Hornbostel tarafından, temelinde kültürel evrimci kuramın olduğu bir teori ortaya atacak şekilde kullanılmıştır (Stone, 2018: 29-31). Verilerin bu şekilde kullanılması ise çalgılara ilişkin çalışmaların, karşılaştırmalı müzikoloji teorileri olarak anılan kültür teorilerinin etkisinde kaldığını açıkça göstermektedir.

Konu ile ilgili olarak nispeten yakın zamanlarda Sue Carole DeVale tarafından kaleme alınmış “Organizing Organology” isimli makale, organolojiyi “sadece müzik aletlerinin bilimi olarak” tanımlamaktadır. DeVale (1990: 3), çalgıların kullanımı, işlevi, kültürel açıdan taşıdığı anlam ya da hangi zaman

2. Difüzyonizm, kültürel unsurların bir yerden diğerine yayıldığını varsaymaktadır. Müzik özelinde düşünüldüğünde ise çalgıların ve farklı kültürlerle ait ses sistemlerinin yayılışını konu edindiğini söylemek mümkündür. Ruth Stone, *Theory for ethnomusicology*, New Jersey: Taylor & Francis Inc, 2008, s. 27-28

3. Kültürel evrimcilik, toplumlar ilerledikçe müziklerinin de basitten karmaşığa doğru ilerlediği, insanların ortak ruh hâllerini paylaşımlarının çeşitli toplumlarda benzer müzik pratiklerinin ortaya çıkmasına neden olduğunu varsayar. Evrimcilerin genellikle üzerinde durdukları konular, pek çok alanda olduğu gibi güzel sanatlarda da sanatın, müziğin, çalgıların kökeni ve gelişimleri konularıdır. Stone, *Theory for ethnomusicology*, s.25; Sedat Veyis Örnek, “Etnolojinin tarihçesi başlıca ekolleri görevleri”. *Folklor/Edebiyat*, 2015, 21, sy. 82, s. 516

diliminde çalışıldığı fark etmeksizin, organolojinin tüm çalgılarla ilgili olduğunu belirtmektedir.

Helen Myers'ın *Etnomüzikoloji* isimli çalışmasının bir bölümünü kaleme alan Genevieve Dournon da organolojiyi, bütün çalgıları kapsayan bir bilim dalı olarak ele almaktadır. Ayrıca Dournon'a göre organolojinin inceleme alanı: çalgıların tarihi, kökeni, birbirleriyle olan ilişkileri ve kullanılmayan çalgıları içermektedir. Bunlara ilaveten organoloji, çalgıları içinde bulundukları yapı, restorasyon, icra, enstrümantasyon ve sınıflandırma gibi açılardan da ele alır. Dournon (1992: 247); çalgıya bir icat, yapısal betimleme, tasnif edilecek bir alet, adı itibarıyla bir terim, seslendirme biçim ve tekniği olarak yaklaşır. Müziksel üretim ve akustik analiz gibi konulara eğildiği gibi çalgıların kullanımı, çalgıyı çalan kişinin çalmasındaki sosyokültürel etkenler ve kullanımı belirleyen inançların yanı sıra çalgıyı çalan kişinin toplumsal statüsü ve eğitimi üzerine de odaklanmaktadır (Dournon, 1992: 247; Erol, 2009: 62).

Söz konusu çalışmalardan da anlaşılabileceği üzere, yeni kıtaların keşfi, sömürgecilik faaliyetleri sonucunda deniz aşırı ülkelerden Avrupa'ya taşınan çalgılar ve bu çalgıların sınıflandırılmasına ilişkin çalışmalar, 17. yüzyıldan itibaren Avrupa'da kullanılmakta olan çalgılarla ilgili literatürün artmasına sebebiyet vermiştir. Başlangıçta çalgılar hakkında çeşitli bilgiler vermek amacıyla kaleme alınan çalışmalar, organografya adı altında anılırken, 20. yüzyılın ilk yarısında, organoloji terimi çalgılarla ilgili çalışmaları kapsayacak şekilde kullanılmaya başlamıştır.

Ayrıca 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar yapılan çalışmalar, difüzyonist ve kültürel evrimci kuramın etkisindedir. Ancak "kültüre özgücülük" yaklaşımının ortaya çıkmasından sonra gelişen yapısal ve işlevselci kuramların, alan araştırmasına önem vermesi nedeniyle karşılaştırmalı müzikoloji ve varsayımlarının geçerliliğini yitirdiği görülmektedir (Tetik Işık, 2018: 245-250). Bu doğrultuda etnomüzikolojinin, müziği kültür olarak inceleyen yaklaşımlarının giderek kabul görmesiyle birlikte, günümüzde müziğe ilişkin konuların kültürden bağımsız ele alınmaması gerektiği konusunda pek çok araştırmacı hemfikir olmuştur. Ancak bu noktada, alanın tanımlanması ile ilgili kritik bir soru akla gelmektedir. Müziğe ilişkin tüm konularda, müziği kültür olarak inceleyen yaklaşımların esas alınması gerektiği düşüncesini benimsediğimizde, organolojinin sınırları nasıl çizilmelidir? Örneğin organoloji, etnomüzikolojinin bir parçası mıdır? Dournon ve Devale'nin "Etnomüzikoloji" başlığı taşıyan eserler içerisinde organoloji adlı birer bölüm yazdıklarını düşünürsek, bir takım çevreler için organolojinin etnomüzikolojinin bir parçası ol-

duğunu söylemekte sakınca yoktur. O hâlde, alan araştırmaları sonucunda, çalgılarla ilgili olarak elde edilen bilgileri ayrıca ele almaya gerek var mıdır? Ya da organoloji, etnomüzikolojinin yöntem ve tekniklerini mi kullanmaktadır? Öyleyse, alan araştırması ile tespit edemeyeceğimiz, sözlü tarihin bitip yazılı tarihin başladığı zaman diliminde çalınan çalgıların araştırılması hakkında nasıl bir yöntem izleyeceğiz. Çünkü Dournon'un belirttiğine göre organoloji, "çalgıların tarihi, kökeni, birbirleriyle olan ilişkileri ve kullanılmayan çalgıları" da kapsamaktadır. Peki alan araştırmasının mümkün olmadığı durumlarda, organolojinin, etnomüzikolojinin araştırma yöntemlerinden istifade ettiğini söyleyebilir miyiz? Veya üçüncü tekil şahıs tarafından gerçekleştiren bir alan araştırmasından elde edilen verileri kullandığımızda, veri toplamak için kullandığımız yöntem, etnomüzikoloji alanı için tanımlanan yönteme uymakta mıdır? Benzeri şekilde Dournon'nun, organolojinin çalışma alanı olarak belirttiği konular etnomüzikoloji yöntemlerinin uygulanabileceği araştırma alanları mıdır? Özellikle sanatın, müziğin, çalgıların kökeni ve gelişimi gibi konuların, evrimcilerin genellikle üzerinde durdukları konular olduğunu hesaba katmak gerekmektedir (Örnek, 2015: 516). Böyle bir durumda ise, öncelikle organolojinin ne olduğu değil, ancak ne olmadığı sorusunu yanıtlayarak sonuca ulaşmamız nispeten daha mümkün olacaktır.

Nitekim ilk etapta, organolojinin karşılaştırmalı müzikoloji teorileri olarak bilinen difüzyonist ve kültürel evrimci kuramın etkisi altında kalmış bir perspektiften arındırılması gerekmektedir. Belki de alanın sınırlarını bu hatlar özelinde çizmek, hem çalgılarla ilgili çalışmalara alan açmak, hem de sınırları aşmamak açısından atılacak önemli bir adım olabilir. Öyle ki, Dünya'da kullanılan çeşitli çalgılar ve bu çalgıların morfolojik yapıları; çalgılara ait arkeolojik kalıntılar ve arkeolojik kalıntılarda yer alan görseller; mitlerde ve destanlarda yer alan çalgılar, çalgıların yapımı, restore edilmesi, sınıflandırılması, enstrümantasyonu gibi pek çok inceleme alanı, organolojiye ilişkindir. Organolojinin bu derece geniş yelpazedeki sorulara cevap aradığı düşünülürse, çalgılarla ilgili çalışmaların müziği ilgilendiren diğer konulardan ayrılması gerekmektedir. Nitekim Nicholas Bessarabof'un, aynı gerekçeyle, organoloji terimini bu çalışmaları adlandırmak amacıyla önermesi, yerinde bir karar olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla yakın zamanlarda kaleme alınmış çalışmalarda, çalgılarla ilgili bilgilerin müzikle ilgili diğer konulardan ayrı ele alınması gerektiğini savunanların (DeVale, 1990: 3; Dourman, 1992: 247), organolojiyi dünyadaki tüm çalgılarla ilgili çeşitli sorulara cevap vermeyi hedefleyen bir bilim dalı olarak tanımlamaya ve var etmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.

Türkiye’de Organoloji Çalışmalarının Seyri

Türkiye’de organoloji alanında yapılan çalışmalar, Avrupa’da yapılan çalışmalardan farklı bir seyir izlemektedir. Bunun en temel sebebi Türkiye’nin Avrupa ülkelerinin tarihlerinde meydana gelen siyasi ve kültürel olaylardan dolayı olarak etkilenmesidir. Nitekim organolojinin gelişmesine yol açan keşifler, sömürgeleştirme hareketleri ve koloni savaşları, Osmanlı Devleti’ni fiili olarak etkilememiştir. Ancak Türkiye’de 19. yüzyıldan itibaren başlayan “ilm-i ahval-i-akvam” yani folklor etnografya çalışmaları, modernleşme sürecinde Anadolu’da halk tarafından icra edilen çalgıların tespit edilmesi, unutulmaya karşı muhafaza edilmesi ve sergilenmesi açısından önemli bir rol üstlenmiştir. Konservatuvar ve radyo gibi resmî kurumlar bünyesinde gerçekleştirilen bu derleme çalışmaları, her ne kadar çalgıları tanıtmayı amaçlamasa da, Türkiye’de halk tarafından icra edilen çalgılar hakkında bilgi veren ilk çalışmalar olması bakımından önemlidir (Tetik Işık, 2015b: 197-220). Derleme çalışmalarının ardından, günümüzde sayıları gittikçe artan konservatuvar ve müzik eğitim fakülteleri gibi kurumların kurulması; müzisyen, yapımcı ve akademisyenlerin bir araya gelmesini sağlayarak, bilimsel araştırmaların yapılmasına da zemin hazırlamıştır.

Bu nedenle, Türkiye’deki Organoloji Çalışmalarını tarihsel seyir ve amaç bakımından değerlendirerek, “Derleme Çalışmalarında Organoloji” ve “Günümüzde Organoloji Çalışmaları” adı altında ele almak mümkündür.

Derleme Çalışmalarında Organoloji

Türkiye’de yapılan ilk derleme çalışması, 1925 yılında Maarif Vekâleti’nin izni ile gerçekleştirilmiştir. Seyfettin ve Sezai Asaf kardeşler tarafından, Batı Anadolu’da yapılan bu ilk derleme gezisi sonucunda kaleme alınan raporda, çalgılara da yer verilmiştir. Bu derleme gezilerini Darülelhan tarafından başlatılan derleme çalışmaları takip etmiştir (Asaf, 1925: 226-261; Tetik Işık, 2015b: 197-220). 1927 yılında Darülelhan adının İstanbul Konservatuvarı olarak değiştirilmesi üzerine, 1927-1929 yılları arasında gerçekleştirilen derleme gezileri, literatürde İstanbul Konservatuvarı adı altına kayıt edilecektir. 1929 yılına kadar süren bu derleme gezilerinin ilk üçünde çalgılara yer verilmemiştir.

Derleme çalışmalarında çalgılara yer verilmesi gerektiğini dile getiren ve halk çalgıları ile ilgili araştırmaların yeni bir “arama zemini” olduğuna işaret eden ilk kişi de Mahmut Ragıp Gazimihal’dır (Gazimihal, 2006: 120). Türk Halk Bilgisi Derneği’nin folklor derleyicileri yetiştirmek ve yönlendirmek amacıyla 1928 yılında yayımladığı *Halk Bilgisi Toplayıcılarına Rehber* isim-

li kılavuzda, “Mûsikîye Dair Halk Bilgisi Hakkında İzahname” ismini taşıyan kısım, Mahmut Ragıp Gazimihal tarafından yazılmıştır. Gazimihal, yazmış olduğu bu bölümde, derlemelerde tespit edilen çalgıların hangi özelliklerinin kayıt altına alınması gerektiğine dair bilgiler vermektedir (Halk Bilgisi Dergisi Neşriyatı, 1928: 22; Fındıkoğlu, 1949: 37). Gazimihal’in bu yazılarından sonra yapılan derleme çalışmalarında çalgılara da yer verilmeye başlanmıştır. İstanbul Konservatuvarı tarafından yapılan dördüncü derleme gezisinde, Gazimihal bu fikirlerini uygulamaya geçirmiş, gezi sonucunda kaleme aldığı *Şarkî Anadolu Türküleri ve Oyunları* isimli kitabında derlemeler esnasında halk tarafından çalındığını tespit ettiği çalgılara dair bilgiler vermiştir (Kösemihal, 1929: 78). Ayrıca Gazimihal, Karsel’in derleme gezisine dayanan, *Ankara Bölgesi Mûsikî Folkloru, Halk Ezgi Çalgı ve Ayak Oyunları Hakkında Notlar* isimli kitabında da aynı konulara değinmiştir. Gazimihal’in derleme çalışmalarında çalgılara dair bilgiler verilmesi gerektiği yönündeki düşüncelerinin, Schola Cantorum’da okuduğu yıllara kadar uzandığını söylemek mümkündür. Nitekim kitaplarında geçen sözlerinden M. Amédée Gastoue isimli bir Fransız müzikologdan ve hocası Eugene Borrel’den teşvik ve destek aldığı anlaşılmaktadır (Gazimihal ve Karsel, 1939: 11-12).

Darülelhan-İstanbul Konservatuvarı tarafından yapılan derleme gezilerini, 1937-1952 yılları arasında Ankara Konservatuvarı tarafından düzenlenen derleme gezileri takip etmiştir. Bu gezilere katılan Muzaffer Sarısözen, Halil Bedii Yönetken ve Ali Rıza Yetişen, derlemeler esnasında tespit ettikleri etikleri çalgılara ilişkin notlar kaleme almışlardır. Halil Bedii Yönetken, söz konusu derlemelere dair notlarını “Derleme Notları” isimli kitabında bir araya getirmiştir. Rıza Yetişen ise kaleme aldığı notları, ricası üzerine Gazimihal’e teslim etmiştir. Yalova’nın Güneyköy isminde bir köyünden derlenen bu notlar, Gazimihal tarafından *Halk Mûsikîsi Sazları: Güney Köyü Folkloru* adı altında yayımlanmıştır (Ülkütaşır, 1972: 30-33; Gazimihal, 1962: 2786-2787; Yönetken, 2006).

Ankara Devlet Konservatuvarı tarafından gerçekleştirilen kurumsal derleme gezilerinin yanı sıra Ahmet Adnan Saygun, Sadi Yaver Ataman, Hulûsi Suphi Karsel ve Ali Rıza Yalgın da 1936-1940 yılları arasında kendi çabaları ile derlemeler yapmıştır. Bu derlemeler sonucunda Ahmed Adnan Saygun’un, *Rize, Artvin ve Kars Havalisi Türkü, Saz ve Oyunları Hakkında Bazı Malumat*, Sadi Yaver Ataman’ın *Anadolu Halk Sazları, Yerli Müzikçiler ve Halk Mûsikî Karakterleri*, M. Ragıp Gazimihal ve Hulûsi Suphi Karsel’in *Ankara Bölgesi Mûsiki Folkloru, Halk Ezgi, Çalgı ve Ayak Oyunları Hakkında Notlar* ve A. Rıza Yalgın’ın *Cenup’ta Türkmen Çalgıları* isimli kitapları yayımlanmıştır (Saygun, 1937; Ataman, 1938; Gazimihal ve Karsel, 1939; Yalgın, 1940).

Ayrıca Ankara Konservatuvarı'nda kurulan çalgı yapım atölyesi (1936) Türkiye'de çalgı yapımcısı yetiştirmek amacıyla kurulan ilk resmî kurum olup, Batı müziği çalgılarının yapımı ve onarımı üzerine eğitim vermiştir (Koza-noğlu, 1988: 24). Ankara Devlet Konservatuvarı'nda verilen bu eğitim, çalgı yapımı, bakımı ve korunması konusundaki ilk çalışmaların yapılmasına imkân sağlamıştır (Arseven, 1946; Sakarya, 1975: 5, Tetik Işık, 2015b: 205). Cumhuriyetin ilk yıllarında açılan bu çalgı yapım atölyesinin mezunları, Türkiye'de yeni çalgı yapımcılarının yetiştirilmesini ve yeni çalgı yapım atölyelerinin kurulmasını sağlamışlardır.

Ankara Devlet Konservatuvarı tarafından yapılan derleme gezilerinden yaklaşık yirmi yıl sonra TRT tarafından da (1967) derleme gezileri düzenlenmiştir. Halil Bedii Yönetken bu derlemeler öncesinde yapılan seminerlerde, derlemelerde tespit edilen çalgıların ölçülerinin alınması ve düzenlerinin diyapazona⁴ göre kaydedilmesi gerektiğini belirtse de, yedi ayrı bölgede derleme yapan araştırmacıların sadece geziler esnasında rastlanılan çalgıların adlarını kayıt altına aldıkları görülmektedir (Sun, 1968: 11; Yönetken, 1968). TRT tarafından gerçekleştirilen bu derlemelerin yanı sıra Etem Ruhi Üngör'ün de kendi çabaları ile yaptığı derleme çalışmaları (1967-1976), sadece halk çalgılarına dair bilgiler içermesi bakımından önem arz etmektedir (Üngör, 1969: 247-331).

Günümüzde Organoloji Çalışmaları

Derleme gezilerinde çalgılarla ilgili olarak yapılan çalışmaların ardından, Türkiye'de sayıları gün geçtikçe artan konservatuvar, müzik fakültesi gibi müzik eğitimi veren kurumların da organoloji çalışmalarına katkı sağladıkları görülmektedir. Nitekim lisans ve lisansüstü alanlarda eğitim gören öğrenciler tarafından yazılan bitirme ödevleri ve tezlerin yanı sıra müzisyen ve araştırmacıların çalgılara ilişkin uygulamaları da Türkiye'de organoloji alanında yapılan çalışmalar arasında yer almaktadır (Tetik Işık, 2015b: 208-214). Günümüzde kaleme alınan bu çalışmaları DeVale'nin yapmış olduğu gibi tasnif ederek "Sınıflandırıcı Organoloji", "Analitik Organoloji" ve "Uygulamalı Organoloji" alt başlıklarında ele almak mümkündür (DeVale, 1990: 5-6; Tetik Işık, 2015a: 15-20).

Sınıflandırıcı organolojinin çalışma sahası, çalgıların sınıflandırılması ve sı-

4. Diyapazon, teknik olarak ifade etmek gerekirse saf ses elde etmek için kullanılan akustik bir rezonatördür. Yunan ve Roma Dönemi'nde kullanılan masa çatalları diyapazon'un öncülü olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle akort çatallı olarak da ifade edilen diyapazon, 1711'de Londra'da, bir müzisyen olan John Shore tarafından, önemli klasik batı müziği bestecilerinden George Frederick Handel (1685-1759) ve Henry Purcell (1659-1695) için icat edilip geliştirilmiştir (Yüksel ve Kemaloğlu, 2015:127) (e.n)

nıflandırma sistemleridir. Ancak çalışma alanı itibarıyla sınıflandırıcı organoloji, Türkiye’de geniş bir uygulama alanına sahip değildir. Nitekim organoloji çalışmaları ile ilgili literatür incelendiğinde, sınıflandırma sistemi içeren çalışma sayısı yok denecek kadar azdır (DeVale, 1990: 5-6; Tetik Işık, 2015a: 21). Analitik organoloji ise çalgıların tarihi, ortaya çıkışı, geliştirilmesi, akustik analizleri, sosyokültürel ve müzikal olarak kullanımları, fonksiyonları, tek bir çalgı ya da ailesinin anlamı ve sembolize ettiği şeyler hakkındaki soruları cevaplandırmaya çalışmaktadır. Ayrıca bir bilim dalı olarak organolojinin konusu, kapsamı, tarihi ve alanın önemli bilim adamlarının hayatı ve organolojiye katkıları da analitik organolojinin araştırma konusu içerisindedir (DeVale, 1990: 14-15; Tetik Işık, 2015a: 21). Çalgıların yapımı ve kullanımıyla ilgilenen uygulamalı organoloji ise müzelerde bulunan çalgıların kataloglanması, restore edilmesi, yeniden yapılandırılması ve sergilemesi üzerinden bilgi sağlamaktadır. Türkiye’de çalgıların standardizasyonu, yeni çalgıların üretimi, yeniden yapılandırma ve restorasyon çalışmaları gibi uygulamalar, çalgı müzelerinden ziyade müzik pratikleri üzerinden bilgi sağlamaktadır (DeVale, 1990: 17-18).

Türkiye’de Organoloji Çalışmalarının Kapsamı

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren çalgılara ilişkin çeşitli çalışmalar yapılmış olsa da organoloji, organolojinin kapsamı, faydalandığı bilimler, organoloji biliminin alt dalları, organolojinin problemleri ve organolojinin kullandığı yöntem ve teknikleri konu alan araştırmaların sayısı oldukça azdır. Bu durum, organolojinin ortaya çıkışından günümüze gelinceye kadar geçen süre içerisinde, alan sınırlarının net olarak çizilmemiş olmasına bağlıdır. Nitekim Gazimihal, bu konuyla ilgili ilk yazısında, Praetorius’un *De organographia* isimli eserinden hareketle yazısını *Çalgıbilim (Organografya)* adı altında kaleme almıştır (Gazimihal, 1957: 1574). 1941 yılından sonra Avrupa’da bu alanda yapılan araştırmaların “organoloji” olarak adlandırılmasıyla birlikte (The New Grove Dictionary of Music and Musicians, 1980: 784), 1961 yılında yayımlanan Mûsîki Sözlüğü’nde organografyayı “çalgıların tarifi”, organolojiyi ise çalgıların “sayım, tarif, tasnif ve tarihiyle istisnasız meşgul olan bir bilim”, “çalgılar bilimi” olarak izah etmiştir. Bu iki kavram arasındaki farkı ortaya koyan M. Ragıp Gazimihal’in uluslararası literatürü takip ettiği anlaşılmakta olup onun çalışmalarında, organolojinin ayrıntılı bir tanımı yer almamaktadır (Gazimihal, 1961: 199). Gazimihal’in bu açıklamalarından sonra, yurt içinde yazılan referans eserlerinde de konuya ilişkin kapsamlı bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ayrıca organolojinin referans eserleri içerisinde, “çalgılar ilmi, çalgıların tarihi ilmi”, “çalgıların tarihini konu edinen bilim dalı, “çalgıbilim” “etnomüzikoloji yöntemlerinden de yararlanarak çalgıların ya-

pım ve kullanım biçimlerini, ses özelliklerini ve gelişim sürecini inceleyen bir bilim dalı” gibi kısa, ancak birbirinden farklı yöntemleri kullanan iki farklı bilim dalına işaret edecek açıklamaların yer alması, durumu anlaşılmaktan çok kafa karıştırıcı bir hâle getirmektedir (The New Grove Dictionary of Music and Musicians, 1980: 784; Sözer, 2005: 522; Öztuna, 2006: 157; Say, 2010: 627).

Bunlara ilaveten Cafer Açın’ın, “Enstrüman Bilimi: Organoloji” (1994) ve “Organoloji 2” (1995) isimli çalışmaları, isimleri itibarıyla bilim dalını tanımlayan eserler olabilecekleri izlenimi uyandırsa da, düşünülenin aksine eser içerisinde bir bilim dalı olarak organolojiyi tanımlayan, çalışma sahasını ortaya koyan bir açıklamaya yer verilmemiştir (Açın, 1994; Açın, 1995).

Bunun dışında, künyesinde organoloji kelimesini içeren makaleler de yazılmış olup, söz konusu çalışmaların büyük bir kısmı, yapılan çalışmanın organoloji ile ilişkisine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Bir diğer kısmı ise Türkiye’de organolojiye ilişkin yayınların çalışma sahasını, faydalandığı bilimleri, problemlerini, kullandığı yöntem ve tekniklerin yanı sıra organoloji ile ilgili literatürü tespit etmeye çalışmaktadır (Uslu, 2006: 124-125; Tetik Işık ve Uslu, 2013: 205; Tetik Işık, 2015b: 197-220; Tetik Işık, 2015a: 129; Işıktaş, 2018: 1-124).

Kuramsal Temelleri Açısından Türkiye’de Organoloji Çalışmaları

Türkiye’de organolojiye ilişkin literatür incelendiğinde, kaleme alınan yayınların genellikle çalgıların kökeni, gelişimi, sınıflandırılması, standardizasyonu gibi konuları içerdiği görülmüştür. Nitekim söz konusu çalışmaların büyük bir bölümünde, bu kavramlar ana ya da alt başlıklar olarak değerlendirilmiştir. Bilimsel araştırmanın bir gereği olarak, bulunan bilgilerin derlendikten sonra araştırmaya yansıtılır. Ancak söz konusu çalışmaların yazılma nedenleri, araştırmacıların çalgıların kökenine ilişkin tezlerini dayandırdıkları kaynaklar açısından dikkate değerdir. Öyle ki, özellikle literatürde çalgıların kökeni ve standardizasyonu üzerine yer veren çalışmaların başvurdukları eserler, ulusallaşma ve modernleşme çizgisinde ilerleyen, Cumhuriyet dönemi ideolojisini yansıtan eserlerdir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında yayımlanan pek çok eser ise düşünsel arka planında Türk Tarih Tezi ve Türk Dil teorisinin etkilerini taşımaktadır. Bu nedenle pek çok araştırmada, bir çalgının kökeninin morfolojik bir benzerlikten yola çıkarak Mezopotamya, Anadolu Medeniyetleri ve Orta Asya’ya mal edilmesi, son derece rastlanan bir durumdur. Bunun nedeni ise Cumhuriyet dönemi müzik politikalarının Türk müziği çalgılarını ötekileştirmeye yönelik

hareketlerine karşılık, Türk Müziği çalgılarının kökenlerini ilk medeniyetlere atfetme çabalarıdır (Tetik Işık, 2015a: 27). Örneğin *neyin* kökeninin Mısır, Sümer ve Yunan medeniyetlerinde aranması (Arel, 1949: 3-4; Akıncı, 1963: 5; Erguner, 1969: 10-11; Behar, 1996: 107; Alp, 2011: 74; Erguner, 2014: 211), *udun* Orta Asya'da özellikle Uygur mabetlerinde görülen *pipaya* benzetilmesi (Ögel, 1991: 40); kaval, davul vb. çalgı adlarının Türk destanlarında geçiyor olmasından hareketle bu çalgıların Orta Asya'ya atfedilmesi, difüzyonist teorinin varsayımlarını yansıtmaktadır. Nitekim difüzyonizmin varsayımları arasında, kültürün bir merkezden veya kültür çevresinden yayıldığını savunan kültür çevresi ekolünün varlığı hissedilmektedir (Tetik Işık, 2015a: 117-119).

Benzeri şekilde çalgıların standartlaştırılması konusu da Türk müziği çalgılarının, Batı müziği çalgılarına kıyasla gelişmemiş olduğu, müziği ifade etmekte yetersiz kaldığı ve kolektif çalınma da uygun olmadığı gibi gerekçelerle gündeme gelmiştir (Akıncı, 1963: 43; Arel, 1948: 3-4; Gazimihal, 1975: 175). Bu bakış açısı, Cumhuriyetin ilanından önce Türkiye'de kullanılmakta olan çalgıların, Batı kültürü ve çalgıları karşısında ilkel ya da geri kalmış olarak tanımlandığını göstermektedir (Ayas, 2014: 181). Dolayısıyla Türk müziği çalgılarını, ait olduğu kültüre özgü bir unsur olarak bağımsız bir şekilde ele almak yerine, Batı kültürüne kıyasla ilkel ya da geri kalmış olarak tanımlamak, evrimci perspektifin düşünce biçimini yansıtmaktadır. Nitekim kültürel evrimci perspektif pek çok alanda olduğu gibi güzel sanatlar alanında da sanatın, müziğin, çalgıların kökeni ve gelişimi konuları üzerinde durmaktadır. Örneğin, telli çalgıların kökeni ve gelişimine yönelik varsayımlar incelendiğinde avlanmak amacıyla kullanılan *yaya*, doğal malzemelerden oluşan bir ses kutusu ve tel eklendiği düşünülmektedir. Birden fazla sesin tek tel üzerinden elde edilebileceğinin anlaşılmasıyla birlikte, yayın düzleştirilip bir ses kutusu ilave edilmek suretiyle günümüzde kullandığımız çalgıların şeklini aldığı varsayımı, pek çok organolog tarafından kabul görmektedir (Tetik Işık, 2015a: 97). Ancak pek çok araştırmacı tarafından kabul edilebilecek bu görüşler, etnografik bir alan araştırmasına dayanmamaktadır (Stone, 2008: 26).

Benzeri şekilde çalgıların yapısal özelliklerinin yapıldıkları malzemelerin formundan ileri geldiği görüşünü savunan, çalgıların kökenini morfolojik temeller üzerine inşa eden, dolayısıyla yapıldıkları malzemelerin farklı bölgelerde yetişebiliyor olmasını ileri sürerek, görsel olarak birbirine benzer çalgıların farklı zaman dilimlerinde ve farklı bölgelerde üretilebileceği fikri

üzerinde duran yaklaşımlar, çokköktencilik⁵ işaret etmektedir. Çokkökten-cilik ise evrimci perspektifin varsayımları arasında yer almaktadır (Tetik Işık, 2015a:32-38-118). Dolayısıyla Türkiye’de kaleme alınan organoloji çalışmalarının temel dayanaklarının karşılaştırmalı müzikoloji teorileri olarak da bi-linen difüzyonist teori ve kültürel evrim teorisi olduğunu söylemek müm-kündür.

Sonuç

16. yüzyıldan itibaren meydana gelen bir dizi tarihi olay; etnoloji, etnog-rafya, antropoloji ve organoloji gibi pek çok bilim dalının da ortaya çıkışına sebebiyet vermiştir. Özellikle 18. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan bu bilim dalları, kültürel olayları tanımlamakta ortak yöntem ve tekniklerden isti-fade etmişlerdir. Çalgılara ilişkin çalışmaların da etnografya gibi derleme, derlenen bilgi, belge ve maddi unsurları tasnif etme gibi amaçlar taşıdığı görülmektedir. Nitekim 20. yüzyıla kadar Avrupa’da kaleme alınmış çalış-malarının büyük bir kısmı çalgıların sınıflandırması konusunda kaleme alın-makla birlikte günümüzde bilim dalı olarak organolojinin sınırlarını çizen, çalışma alanı, faydalandığı bilimler, organolojinin alt dalları, problemleri, kullandığı yöntem ve teknikleri kaleme alan yayın sayısı oldukça azdır.

Organolojiyi tanımlamak amacıyla yazılmış ansiklopedi maddeleri, yazı ve makaleler ise organolojinin kapsamı ve kullandığı yöntemler bakımından birbirleriyle çelişen ifadeler barındırmaktadır. Nitekim kimi araştırmacılar organolojinin, etnomüzikolojinin bir parçası olduğu, onun yöntem ve teknik-lerinden istifade ettiği yönünde bilgiler vermektedir. Ancak etnomüzikolo-jinin kuramsal temellerinin, yapısal ve işlevselci yaklaşımları benimsemesi; organolojinin, çalgıların kökeni ve gelişimi gibi düşünsel arka planında kül-türel evrimci ve difüzyonist yaklaşımlarının hissedildiği konulara değinme-si, organoloji için tanımlanan çalışma alanının, etnomüzikolojinin kuramsal dayanakları ile çeliştiğini göstermektedir.

Başlangıçta, özellikle çalgılarla ilgili literatürün ortaya çıkışı ve çalışma saha-sı itibarıyla derleme, sınıflandırma ve sergileme gibi konular üzerinde odak-landığı düşünüldüğünde, organoloji ile etnomüzikolojinin aynı yöntem ve teknikleri kullandıklarını söylemek mümkündür. Nitekim antropolojinin za-man içerisinde değişen kuramsal çerçevesinin pek çok bilim dalı tarafından

5. Çokköktencilik, kültürel evrimciliğin varsayımlarından biridir. Bu varsayıma göre kültürel bir özellik tek bir kültüre özgü olmayıp birden fazla kültürde görülebilir. Çünkü kültürel pratikler, insanın evrimsel sarmal üzerinde nerede olduğuna bağlı olarak, birden fazla yerde olabile-ceği gibi birden fazla mekâna da yayılabilir. Ayrıca toplumlar ilerledikçe kültürde basitten karmaşığa doğru ilerler. Stone, R. (2008), Theory for ethnomusicology, New Jersey: Taylor & Francis Inc., s. 27-28.

araştırma alanına uyarlandığı görülmektedir. Hem karşılaştırmalı müzikolojinin hem de organolojinin kültürel evrim teorisi ve difüzyonist teoriden istifade etmesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Hatta 20. yüzyılın ilk çeyreğinde geçerliliğini yitirecek olan bu kuramlar, çalgıların kökeni ve gelişimi üzerine bir teori geliştirecek şekilde kullanılması nedeniyle eleştirilecektir.

Ancak geliştirilen sınıflandırma sistemleri ve müzelerde yer alan çalgılarla ilgili katalogların kaleme alınmasıyla artan literatürün yanı sıra çalgılarla ilgili konu ve problemlerin çeşitliliği, çalgılara ilişkin konuların organoloji adıyla ayrı bir başlık altında ele alınmasını gündeme getirmiştir. Bununla birlikte yapılan güncel araştırmalarda, organoloji ve çalışma sahasını tanımlama çabaları, organolojiyi dünyadaki tüm çalgılarla ilgili çeşitli sorulara cevap vermeyi hedefleyen bir bilim dalı olarak tanımlama ve tanıtmaya çabalarının bir göstergesidir.

Türkiye’de ise çalgılara ilişkin çalışmalar, derleme çalışmaları ile eş zamanlı olarak yürütülmüştür. Dârü’l Elhân-İstanbul Konservatuvarı (1926-1936), Ankara Devlet Konservatuvarı (1937-1952) ve TRT Ankara Radyosu (1967) gibi resmî kurumlar tarafından gerçekleştirilen derleme çalışmaları ve bireysel olarak yapılan derleme gezileri sonucunda kaleme alınan eserler içerisinde, yurdun çeşitli bölgelerinde icra edilen çalgılara dair bilgi edinilebilmektedir. Hatta araştırmacıların konuya atfettikleri değer ölçüsünde daha farklı bilgilere ulaşmak da mümkündür. Nitekim Mahmut Ragıp Gazimihal, Sadi Yaver Ataman ve Halil Bedii Yönetken yaptıkları derlemelemerde, çalgılara ilişkin bilgilere yer verilmesi gerektiğini vurgulayan isimler arasında yer almaktadır. Derleme çalışmalarının yanı sıra Ankara Devlet Konservatuvarı bünyesinde kurulan çalgı yapım atölyesi, çalgıların yapımı, bakımı ve onarımı ile ilgili akademik çalışmaların yürütülmesi açısından ilk resmî kurum olmuştur. Ayrıca standardizasyon çalışmalarının da bu kurumdan yetişen Cafer Açın tarafından başlatıldığı görülmektedir.

Türkiye’de çalgılar üzerine yazılmış eserlerin bir diğer kısmı ise müzik eğitim fakültesi ve konservatuvar gibi akademik kurumlarda gerçekleştirilen lisans ve lisansüstü çalışmalarıdır. Bu çalışmalarda çalgı eğitim faaliyetlerini düzenlemek için yazılan metotlar, standardizasyon, enstrümantasyon, restorasyon, yeniden yapılandırma ve akustik çalışmalarının yanı sıra çalgıların gelişimi ve sınıflandırılması üzerine odaklanılmıştır. Dolayısıyla, cumhuriyetin ilk yıllarında derleme çalışmaları, tespit faaliyetleri ve standardizasyon arayışları ile başlayan organoloji çalışmaları yapımçı, icracı ve öğrencinin bir araya geldiği akademik kurumlarda devam etmiştir. Türkiye’de çalgılara ilişkin yayınlar incelendiğinde ise genellikle çalgıların kökeni, gelişimi, standar-

dizasyonu gibi kavramların kendine yer bulduğu söylemek mümkündür. Söz konusu çalışmaların yazılmış oldukları zaman dilimi itibarıyla cumhuriyet dönemi müzik politikalarının etkisinde, kimi zaman objektif değerlendirmelerden uzak ve ideolojik temelli yaklaşımlar barındırdıklarını söylemek mümkündür. Nitekim çalgılara ilişkin çalışmalar incelendiğinde, pek çoğunun olaylara günümüzde pek çok açıdan geçerliliğini yitirmiş, difüzyonist ve kültürel evrimci kuramın çerçevesinden baktıkları görülmektedir.

Kaynakça

- “Organology” (1980). *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London 1980, c. XIII, pp. 784.
- “Organoloji” (1990). *Meydan Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, İstanbul: Meydan Yayınevi, . IX, s. 588.
- “Organoloji” (1993). *Büyük Larousse*, Meydan Yayınevi, İstanbul, 18. Cilt, s. 8878.
- “Organoloji” (1994). *Dictionnaire Larousse*, İstanbul: Milliyet Yayınevi, C. V, s. 1818.
- Açın, C. (1994). *Enstrüman bilimi: Organoloji*, İstanbul: Yenidoğan.
- Açın, C. (1995). *Organoloji 2*, İstanbul: Yenidoğan.
- Akıncı Karabey, L. (1963). *Garplı Gözüyle Türk Mûsikîsi*, İstanbul: Doğan Güneş Yayınları.
- Alp, S. (2011). *Hitit Güneşi*, İstanbul: Tübitak Yayınları.
- Arel, H. S. (1949). “Sümerliler ve Sümer Mûsikîsi III”, *Musiki Mecmuası*, S. 15, s. 3-4.
- Arel, H. S. (1948). *Tanbur*, *Musiki Mecmuası*, S. 4, s. 3-4.
- Arseven, A. (1946). *Çalgı Bakımı ve Onarımı*, Ankara: CHP Yayınları.
- Ataman, S. Y. (1938). *Anadolu Halk Sazları, Yerli Müzikçiler ve Halk Mûsikî Karakterleri*, İstanbul: Bürhaneddin Matbaası.
- Ayas, G. (2014). *Mûsiki İnkilâbı’nın Sosyolojisi*, İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Behar, C. (1996). “Neyzen Hayri Tümer (1902-1973) ve Elyazması Ney Metodu”, *Müteferrika*, S. 10, s. 103-142.
- DeVale, S. C. (1990). “Organizing Organology”, *Selected Reports in Ethnomusicology, Issues in Organology, Ethnomusicology Publications*, Los Angeles, I. VIII, s. 1-34
- Dinçol, B. (2020). “Hititlerde Müzik ve Dans”, *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu içinde*, (Haz. Meltem Doğan Alparslan ve Metin Alparslan), İstanbul: YKY, s. 315-327.
- Dournon, G. (1992). *Organology Ethnomusicology an Introduction*. London: W. W. Norton & Company, Inc. s. 245-300.

- Erguner, K. (2014). *Ayrılık Çeşmesi Bir Neyzenin Yolculuğu*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erguner, U. (1969). Ney (nây), *Mûsikî ve Nota*, S. 4, s. 10-11.
- Erol, A. (2009). *Müzik Üzerine Düşünmek*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Fındıkoğlu, Z. F. (1949). *Folklor ve Etnografya Kılavuzu*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İktisat Müze ve Arşivi Neşriyatı.
- Gazimihal, M. R. (1957). *Çalgıbilim (Organografya)*, TFA, sy. 99, s. 1574.
- Gazimihal, M. R. (1961). *Mûsîki Sözlüğü*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Gazimihal, M. R. (1962). “Halk Mûsîkîsi Sazları: Güney Köyü Folkloru”, *TFA*, 1962, S. 156, s. 2786-2787.
- Gazimihal, M. R. (1975). *Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Gazimihal, M. R. (2006). *Anadolu Türküleri ve Mûsikî İstikbalimiz* (haz. M. Salih Ergen, A. Şahin Ak), İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gazimihal, M.R. ve Karsel, H. S. (1939). *Ankara Bölgesi Mûsiki Folkloru, Halk Ezgi, Çalgı ve Ayak Oyunları Hakkında Notlar*, İstanbul: Numune Matbaası.
- Halk Bilgisi Toplayıcılarına Rehber*. (1928). İstanbul: Halk Bilgisi Derneği Neşriyatı.
- Işıктаş, B. (2018). “Dünyada ve Türkiye’de Organoloji Çalışmaları”, *UHMAD*, S. 12, s. 1-24.
- Kartomi, M. J. (1990). *On Concepts and Classifications of Musical Instruments*, Chicago: University of Chicago Press.
- Kerimov, R. (2013). *Çalgıların Sınıflandırılması*, Bakü.
- Kınıklı, Oğuz. (1985). “Çalgılar”, *Mızrap*, S. 41, s. 17-18
- Kozanoğlu, C. (1988). *Radyo Hatıralarım*, Ankara: TRT Müzik Dairesi Yayınları.
- Kösemihal, M. R. (1929). *Şarkî Anadolu Türküleri ve Oyunları*, İstanbul: İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı.
- Kurbanov, B. (2014). “Halk Çalgı Aletlerimizin Tarihsel ve Kuramsal Sorunları”, *Yeni Türkiye, Türk Mûsikîsi Özel Sayısı*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, S. 57, s. 176-193.

- Merriam, A. P. (1977). "Definitions of 'comparative musicology' and 'ethnomusicology': an historical- theoretical perspective", *Ethnomusicology*, 2, S. 21, s. 189-204.
- Ögel, B. (1991). *Türk kültür Tarihine Giriş*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Örnek, S. V. (2015). "Etnolojinin Tarihçesi Başlıca Ekolleri Görevleri", *Folklor/Edebiyat*, C. 21, S. 82, s. 507-518.
- Öztuna, Y. (2006). *Türk Mûsikîsi Ansiklopedik Sözlüğü*, Ankara: Orient Yayınları.
- Sakarya, İ. (1975). *Çalgı Yapım ve Onarım Bilgisi*, Ankara: Mektupla Öğretim Merkezi.
- Say, A. (2010). *Müzik Ansiklopedisi*, Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları.
- Saygun, A. A. (1937). *Rize, Artvin ve Kars Havalisi Türkü, Saz ve Oyunları Hakkında Bazı Malumat*, İstanbul: Numune Matbaası.
- Seyfettin-Sezai A. (1925). "Mûsikîmiz Hakkında Bir Rapor", *Muallimler Birliği Dergisi*, S. 5, s. 226-231.
- Sözer, V. (2005). *Müzik Ansiklopedik Sözlük*, İstanbul.
- Stone, R. (2008). *Theory for Ethnomusicology*, New Jersey: Taylor & Francis Inc.
- Strauss, C. L. (1978). "Antropoloji", *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, S. 16, s. 104-105.
- Sun, M. (1968). "TRT'nin Folklor Derlemesi Konusunda Rapor", *TRT Folklor Derlemesi I*, Ankara: TRT Merkez Program Dairesi Başkanlığı.
- Tetik Işık, S. ve Uslu, R. (2013). *Müzik Bibliyografyası Yabancı Dil Yayınlar*, İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Tetik Işık, S. (2015a). *Organoloji'de Metodoloji Çalgıların Gelişimine Analitik Yaklaşım*, Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Tetik Işık, S. (2015b). "Türkiye'de Organoloji Çalışmaları", *Mukaddime*, S. 6 (1), s. 197-220.
- Tetik Işık, S. (2018). "Temel Antropoloji Kuramları Işığında Müziğin Aktarımına İlişkin Temel Yaklaşımlar", *Müzik'te; Stratejik Yaklaşımlar Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Eğitim, Kurumlar, Kültür Politikaları, Yayıncılık, Terminoloji, Akıl Fikir Yayınları, ss. 245-250.

Tetik Işık, S. (2019). “Kuramsal Temelleri Açısından Türkiye’de Organoloji”, *Türk Mûsikîsi Atlası*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, C. IV, s. 113-119.

Uslu, R. (2006). *Müzikoloji ve Kaynakları*, İstanbul: İTÜ Vakfı Yayınları.

Ülkütaşır, M. Ş. (1972). *Cumhuriyetle Birlikte Türkiye’de Folklor ve Etnografya Çalışmaları*, Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Cumhuriyet’in 50. Yıldönümü Yayınları.

Üngör, E. R. (1969). “Halk Çalgılarımız Üzerine İnceleme Gezisi Notları”, *Mûsikî Mecmuası*, S. 247-331.

Yalgın, Sadi Yaver. (1940). *Cenup’ta Türkmen Çalgıları*, Adana: Seyhan Basımevi.

Yönetken, H. B. (2006). *Derleme Notları*, Ankara: Sun Yayınevi.

Yönetken, H. B. (1968). “Müzik Derlemesinde Geçmiş Dönemlere Göre Dikkat Edilecek Hususlar”, *TRT Folklor Derlemesi I*, Ankara: TRT Merkez Program Dairesi Başkanlığı

Yüksel, M. ve Kemaloğlu, Y. K. (2015). “Diyapazonlar: Tarihi, Özellikleri ve Günümüz KBB Uygulamalarındaki Güvenilirliklerinin İncelenmesi”, *KBB ve BBC Dergisi*, 23 (3), s. 126-35.

ÇİVİ YAZILI BELGELER IŞIĞINDA HİTİT DUALARINA BİR BAKIŞ



Yazar: Özlem Uysal¹

Giriş

Anadolu coğrafyası, tarihin en eski devirlerinden itibaren doğudan ve batıdan birçok kavmin istilasına uğramış, pek çok medeniyetin beşiği olmuştur. Bu coğrafyanın bir geçiş noktası olmasında doğu ve batıdan gelen grupların yanı sıra yeryüzü şekilleri, su kaynakları, iklimi ve benzeri coğrafi etmenler de önem teşkil etmektedir (Memiş, 2015: 104-105). Anadolu’da kurulmuş olan köklü ve büyük medeniyetlerinden biri de şüphesiz Hititlerdir. İmparatorluk Çağı (MÖ 1360/50-1180) olarak adlandırılan, I. Şuppiluliuma’dan II. Şuppiluliuma’ya kadar devam eden dönem içerisinde Hititler, siyasi ilişkilerini sürdürmekte oldukları diğer büyük devletlere karşı bir denge politikası izlemiştir. Bu tutum Hititlerin refah ve istikrarını pekiştirmiş ve Geç Tunç Çağı’nın “süper gücü” hâline gelmesinde önemli bir rol oynamıştır (Macqu-
een, 2018: 8; Schachner, 2019: 13).



Resim 1: Hitit Dönemi Anadolu Coğrafyası - Kaynak: Yaman, 2006: 120

Hint-Avrupa dil grubuna mensup olduğu düşünülen Hititlerin, Anadolu’ya geliş güzergâhı konusunda birkaç fikir öne sürülmüştür. Kesin olmamakla beraber, bu görüşler ışığında Hititlerin; kuzeydoğu-Kafkaslardan, Trakya-Boğazlar üzerinden veya Balkanlar’dan Karadeniz kıyılarını izleyerek Orta Ka-

1. Pamukkale Üniversitesi, Eskiçağ Tarihi Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, okaradag07@pau.edu.tr

radeniz üzerinden Anadolu'ya geldikleri düşünülmektedir (Yazıcı, 2014: 30). Yaygın görüşe göre, Avrupa'nın kuzeyinde iskan eden Hint-Avrupalılar, bilinmeyen sebeplerden dolayı MÖ 3. bin yılın son çeyreğinde (MÖ 2250-2000) Atlantik kıyılarından Hindistan'a kadar uzanan bir hat içinde güneye doğru göç etmişlerdir. Bu büyük göç esnasında, Kafkasya üzerinden gelen kavimlerden biri olan Hititler, uzunca bir süre Güneydoğu Anadolu'da iskân ettikten sonra, Orta Anadolu'daki yerlerini almaya başlamıştır (Akurgal, 2005: 35-36).

Hitit Krallığı, MÖ 17. yüzyılın başlarında "Hatti Ülkesi" olarak da adlandırılan Orta Anadolu'da varlık göstermiştir. Sonraki beş yüzyıl boyunca ise Geç Tunç Çağı'nda Hititler, Anadolu coğrafyasının büyük bir bölümünde ve Kuzey Suriye'den, Mezopotamya'nın batısına kadar uzanan bölgede bir imparatorluk inşa etmişlerdir. İmparatorluğun idari ve dinî merkezi Hattuşa'dır (Boğazköy/Boğazkale) (Bryce, 2002: 8). Çorum il merkezinin güneybatısında, Sungurlu ilçesinin güneydoğusundaki Boğazkale'nin doğusunda yer alan Hattuşa (Hattuşaş), MÖ 2. bin yılında ün kazanmış ve büyük bir yerleşim yeri hâline gelmiştir (Kılıç, 2015: 126).

Hititler hakkında bize bilgi veren en önemli kültürel kalıntı şüphesiz çivi yazılı kil tabletlerdir. 1902'de Tell el Amarna'da (Orta Mısır'da) bulunmuş iki tablet üzerindeki çivi yazılarının, Assurbilimci J.A. Knudtzon tarafından yorumlanmasıyla birlikte Hitit çalışmalarının ilk adımı atılmıştır (Karasu, 2013: 57). Daha sonrasında ise yine bir Assuroloji profesörü olan Çek asıllı Bedrich Hrozny'nin, 1915'te *Alman Doğu Cemiyeti Bildirileri* kapsamında yayımladığı "Hitit Sorununun Çözümü" adlı makalesi ile Hitit çalışmalarının ikinci büyük adımı atılmıştır (Brandau, 2018: 27). Boğazköy'de gün ışığına çıkarılan yaklaşık 10.400 tablet ve tablet fragmanı üzerinde yapılan çalışmaların sonucunda metinlerin kapsadığı konuların çeşitliliği ise oldukça dikkat çekicidir. Bu tabletler; antlaşmalar, dinî metinler, bayram merasimleri, törenler gibi konuları içermektedir (Karasu, 2013: 58). Yine bu çalışmalar sonucu ele geçen tabletler üzerindeki çivi yazılı dua metinleri araştırmamızın da konusunu oluşturmaktadır.

Hitit Dini Üzerine Notlar

Din, insanların Tanrı'ya, açıklanamayan doğaüstü güçlere ya da kutsal olarak bilinen varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistematik hâle getiren toplumsal bir kurumdur (Akçelik, 2018: 54). MÖ 2. bin yılda Anadolu'da güçlü bir devlet hâline gelen Hititlerin dünyasında da din konusu çok önemli bir yere sahiptir. Hem çivi yazılı tabletler içerisindeki dinî metinlerin yoğunluğu hem de arkeolojik çalışmalar sonucunda gün yüzüne çıkarılan anıtsal tapınak ya-

pıları, bu sava dayanak oluşturmaktadır (Süel, 1986: 515).

Hititlerin, gelişmiş çok tanrılı bir devlet dinine sahip olduğu, günümüze ulaşmış birçok yazılı belge sayesinde bilinmektedir. Hitit dini, her birinin kendine özgü gelenekleri olan yerel kültler ile başkent Hattuša'ya bağlı kralın devlet dininden oluşmaktadır. Hitit panteonu, başkentte bilinip saygı gören ve onlar için tahsis edilmiş rahiplerle hizmet verilen tanrı ve tanrıçalardan oluşmaktaydı (Arıkan, 1998a: 257).

Kendi ülkelerinin tanrılarına "Hatti'nin bin tanrısı" gibi güçlü bir ifadeyle hitap eden Hititlerde, eldeki mevcut bilgiler doğrultusunda bahsi geçen tanrı sayısının bu kadar yüksek olmasının sebeplerinden biri, Hitit Krallığı'nın Kizuwatna, Suriye ve Batı Anadolu'da genişlemesi ve fethedilen ülkelerdeki tanrıların devlet kültürüne dâhil edilmesidir (Martino, 2019: 203). Bir diğer sebep ise yukarıda da belirtildiği gibi Anadolu'da hem o dönem içinde yaşamakta olan hem de kendilerinden önce yaşamış Sümer, Akkad, Assur, Hatti, Luwi, Hurri ve Mitanni kavimlerinin tanrılarını da benimseyerek kültlerine tapınmış olmalarıdır (Memiş, 2015: 165).

Hitit dini; doğa olaylarını yöneten, "iyi" ve "kötü" niteliklerini kendisinde barındıran, insana özgü özelliklere sahip ve kendi aralarında da belli bir hiyerarşi sistemi olan tanrılar üzerinden şekillenmektedir. Bu hiyerarşinin

başında bir çift olarak Fırtına Tanrısı ve Arinna'nın Güneş Tanrıçası yer almaktadır (Bozkurt Cengiz, 2018: 127). Eski Hitit Dönemi'nden itibaren tapınım gördüğü bilinen Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Hitit panteonunun en önemli tanrıçalarından bir tanesidir. Güneş Tanrıçası Kültü'nün Anadolu'daki en iyi bilinen tapınağının Arinna kentinde olmasından dolayı bu tanrıça, Arinna'nın Güneş Tanrıçası olarak adlandırılmıştır. Hitit panteonunda Arinna'nın Güneş Tanrıçası ile Hurri kökenli olduğu bilinen Tanrıça Hepat, taşıdıkları sıfat ve özellikler bakımından birbirleriyle özdeşir. Fırtına Tanrısı Teşup'un eşi olan Hepat, verimlilik tanrıçasıdır ve güneş



Resim 2: Teşup, Fırtına Tanrısı
Kaynak: Yazıcı, 2014: 94

yuvarıyla² özdeşleşir. Hem gök cismi görünümünden dolayı göksel tanrıça hem de güneş batarken yerin altına inmek için göğü terk ettiğinden yeraltı tanrıçası olarak bilinmiştir (Uncu, 2013: 356). Bununla birlikte Güterbock, güneşin gökyüzü ile yeraltı hareketlerinden dolayı hem eril hem de dişil cinsiyete büründüğünü, güneşin özellikle de yeraltına indikten sonra cinsiyet değiştirdiğini belirtmektedir (Akt. Bozkurt Cengiz, 2018: 132).



Resim 3: Teşup, Fırtına Tanrısı - Kaynak: Yazıcı, 2014: 95

Bir tablette, Hitit Kralı III. Hattuşili'nin eşi Puduhepa'nın, Arinna'nın Güneş Tanrıçası'na olan duası yer almaktadır. Bu dua, Arinna'nın Güneş Tanrıçası ile Tanrıça Hepat arasındaki ilişkiyi göstermektedir:

Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Hanımım, Hitit Ülkesi'nin Hanımı, yerin ve göğün kraliçesi. Arinna'nın Güneş Tanrıçası, Hanımım, tüm ülkenin kraliçesi, Hatti Ülkesi'nde kendinize 'Arinna'nın Güneş Tanrıçası' adını verdiniz, dahası, Sedir Ülkesi yaptığınız ülkede kendinize verdiğiniz isim 'Hebat'idir [...] (Houwink, 1969: 90).

Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nın en belirgin kültürel özelliği hanedanlıkla, kral ve kraliçe ile olan ilişkisinin iç içe olmasıdır. I. Hattuşili'ye kadar olan yazılı arşivlerde ve kralın yıllıklarında, ana tanrıça niteliğiyle öne çıkan Güneş Tanrıçası astral boyutta, devletin ve evrenin yöneticisi olarak iktidar ile ilişkilendirilerek Hitit panteonundaki yerini almıştır. I. Hattuşili'nin, yıllıklarında iki kez Tanrıça'yı "Hâkimem" olarak ifade etmesi bu durumun en açık örneğidir. Tanrıça bundan sonraki dönemlerde de Hatti Ülkesi'nin sahibi, kral ve kraliçelerin koruyucusu, savaşlarda kralların kılavuzu, adaletin temsilcisi, gökyüzünün sahibi, antlaşma metinlerinin, yemin listelerinin, dua metinleri ve bayram ritüellerinin en önemli aktörü olarak kendini göstermektedir (Bozkurt Cengiz, 2018: 127-128).

2. Gök bilimi terimi olarak yuvar, düzgün olmayan küresel biçim anlamına gelmektedir. (y.n)

Bilim dünyasında Arinna kentinin, Çorum'un 45 km güneyinde bulunan Alacahöyük yerleşiminin olabileceğine ilişkin bazı görüşler öne sürülmüştür. Bu görüşlerin arkeolojik ya da filolojik dayanakları olmamakla birlikte Hititologların, Arinna kentinin Hattuşaş'a kuş uçuşu 25 km uzaklıkta olduğunu, dolayısıyla bu yakınlıktaki kült yerleşiminin de Alacahöyük olabileceği yönündeki görüşleri bilinmektedir (Yazıcı, 2014: 108).

Hitit dininde insan olarak tasvir edilen tanrıların elbette yaşadıkları bir evleri olmalıdır. Bu sebeple Hititler, "Tanrının evi" olarak adlandırdıkları tapınaklar inşa etmişlerdir. Devlet dini politikası izleyen Hititler, halka açık tapınma bölümü olmayan bu tapınak yapılarının özel bir odasında tanrıyı sembolize eden bir heykel bulundurur ve bu heykel her gün bir merasim ile temizlenirdi (Akdağ, 2018: 33).

Kraliyet ailesi ve rahipler dışında kimsenin giremediği bu kutsal mekânda, Tanrı'yı temsil eden heykele sunulmak üzere heykelin önüne kurbanlar konulurdu. Hitit dünyasında çok önemli bir yere sahip olan bu "bin tanrılı" dinin icrası da büyük bir organizasyon gerektiriyordu. Dinsel faaliyetler başlığı altındaki kehanet, fal, dua, ölü gömme gibi törenleri eksiksiz ve doğru bir şekilde yerine getirmek, Hititlerin inanç dünyasında çok dikkat edilmesi gereken bir görevdi. Çünkü tanrılara hizmet etme esnasında yapılabilecek



Resim 4: Yazılıkaya Açık Hava Tapınağı (Brandau ve Schickert, 2017: 27)

bir hata, tanrıların kızgınlığına sebep olabilir ve bunun sonucunda ülke felakete sürüklenebilirdi. Bu nedenle tüm tapınak görevlileri hizmet, temizlik ve güvenlik gibi konularda çalışma talimatlarını içeren metinler hazırlamışlardır (Doğan-Alparslan, 2009: 125). Ayrıca tapınak görevlileri, gece gündüz fark etmeksizin sürekli tapınakta kalarak, insan gibi gördükleri tanrılarına hizmet ederlerdi. Onları yıkar, giydirir, yedirir, içirir ve ayrıca müzik ve danslarla eğlendirirlerdi (Brandau ve Schickert, 2018: 71).



Resim 5: Yazılıkaya Tapınağı, A Odası, Merkez Figürler Grubu (Macqueen, 2018: 140)

Hititlerin inancına göre tanrıların insanlardan hiçbir farkı yoktu. İnsanlar nasıl hayatlarında karnını doyuruyor ve aile kurup çocuk sahibi oluyorsa tanrılar da bu gibi eylemleri gerçekleştirebiliyordu. Hatta insan doğasında var olan kavga etmek bile tanrılar arasında yaşanabilmekteydi. Tanrıların da insanlar gibi düşünüldüğü ve bu doğrultuda tasvir edildiğinin en iyi örneği Yazılıkaya Açık Hava Tapınağı'dır (Doğan-Alparslan, 2009: 122). Yüksekliği en az 12 metre olan bu tapınak, kaya yarığı sayesinde üstü açık iki doğal galeriye dönüşmüştür. Kayanın önünde ise arınma alanı olduğu düşünülen ve tapınağı andıran bir yapı kompleksi bulunur ve buradan asıl tapınağa geçiş yapılırdı (Brandau ve Schickert, 2018: 71).

Kaya yüzeyine kazınarak oluşturulmuş bu kutsal sahnede, tanrıların çoğu sivri, konik ve boynuzlarla çevrelenmiş bir başlık giymiştir. Başlıktaki boynuz sayısı ile tanrının saygınlığı doğru orantılıdır. Boynuz sayısının fazla olması,



Resim 6: Yazılıkaya Tapınağı, A Odası - Kaynak: Yazıcı, 2014: 94

tanrının daha üst derecelerde olduğunu gösterir. Bel kısmı kemerli kısa etek ile betimlenen tanrıların ayakkabılarının da uçları yukarı doğru kıvrıktır. Tanrıçalar ise başlarında silindirik bir şapka, ayaklarına kadar gelen beli kuşaklı bir etek, bluz ve pelerin ile betimlenmiştir. Figürlerin yanlarında bulunan kutsal hayvanlar, objeler ve hiyeroglif yazıtlar ise figürün hangi tanrı olduğunu bildiren tamamlayıcı sembollerdir (Doğan-Alparslan, 2009: 122-123).

Resim 6'da görülmekte olan kutsal sahnede soldan itibaren aşağıdaki Tanrılar görülmektedir:

Dağ tanrıları Namni ve Hazzi üzerine basan Fırtına Tanrısı Teşup,

Dört dağ konisi üzerine basmış aslan üzerinde Güneş Tanrıçası Hepat,

İki dağ konisi üzerine basmış aslan üzerinde Teşup ve Hepat'ın oğulları Şarumma,

Çift Başlı Kartal üzerine basmış Teşup ve Hepat'ın kızları Alanzu ve Teşup'un torunudur (Karauğuz, 2015: 216).

Boğazköy'deki kazı çalışmalarında yer almış, Alman Arkeoloji Enstitüsü'nden Jürgen Seeher, bu tapınağı Fırtına Tanrısının, her sene kutlanan yeni yıl ve ilkbahar şenliklerinde tüm panteonun toplandığı "Yeni Yıl Evi" olarak isimlendirmiştir (Brandau ve Schickert, 2018: 68).

Hitit Dualarının Kökeni ve Tarihçesi

Diğer pek çok kültür ögesi gibi Mezopotamya kökenli olduğu bilinen Hitit duaları, devletin dini ve idari merkezi olan Hattuša'da yerel beğenilere göre uyarlanıp sentezlenerek oluşturulmuşlardır (Macqueen, 2018: 167). Bunlar haricinde, alışılmış dualardan farklı olarak, Babil kökenli ve Hititçeye tercüme edilmiş methiyeler (hymne) de bulunmaktadır. Adından da anlaşılacağı gibi methiyelerin ana teması, tanrılara övgüler yağdırarak onları yüceltmektir. Dualarda da tanrıya övgü vardır; fakat methiyelerdeki aksine bu övgüler metnin tamamını kapsamaz. Methiyelerde, tanrılardan istekte bulunulmadan önce fal ve büyülerde olduğu gibi güzel, hoş sözler söylenerek tanrıların gönülleri kazanılır ve dikkatlerinin bu dileklere verilmesi sağlanırdı. Bu durum dualarda da sık görülen önemli bir detaydır (Ünal, 2003: 99).

Geçmişten getirdiği bilgi birikimini çivi yazısı ile kalıcı bir hâle getiren Mezopotamya şehir devletleri, sahip oldukları kültürel birikimleri ve inanç sistemleri ile çevrelerindeki toplumları etkilemişlerdir. Bu toplumlardan biri de Hurriler'dir. Coğrafi olarak Kuzey Mezopotamya'ya yakın olan Hurriler; Sümer, Akad, Babil ve Assurların inanç sistemlerinden etkilenmişlerdir. Anadolu'nun güneydoğusu ve Kuzey Suriye'de binyıllar boyunca yaşayan Hurriler, Anadolu ile Mezopotamya medeniyetleri arasındaki etkileşimin ana unsuru olmuştur. Mezopotamya kültürüne ait pek çok öge, Hurri toplumu aracılığı ile Anadolu'ya geçmiştir (Yıldırım, 2016: 8-11). Hurri dilini konuşan topluluklar; Nuzi'de Assurlular, Mari'de Amurrular, Ugarit ve Alalah'ta Kenanlılar, Kilikya ve Kapadokya'da ise Hititler ile komşu olarak yaşamışlardır (Uncu, 2013: 354).

Hurri ve Luwiler, bitmek bilmeyen taht kavgalarının yaşandığı dönemlerde siyasi güç elde edebilmek için sihir ve büyü gibi ritüellere başvurmuşlardır. Dualar da bu sihir ve büyülerin olumsuz etkilerinden korunmak için söylenmiş sözlerdir ve bu sözleri yazıya döken Hurri ve Luwiler olmuştur. Hititlerin de kişisel menfaatleri ve dünyevi istekleri için büyü ritüelini yaygın olarak kullandıkları bilinmektedir. Bu büyülere karşı söyledikleri sözleri yazıya geçirmenin Hurri ve Luwi etkisiyle meydana geldiği söylenebilir (Brandau ve Schickert, 2018: 106).

Hitit duaları ile ilgili yapılan çalışmalar sonucu ele geçen metinlerin başta

kral olmak üzere kraliyet ailesine ait olduğu görülmüştür. Bu dualar ülkenin güvenliği, sağlığı, refahı gibi amaçlarla yapılabildiği gibi dua eden kişinin mevcut sorunu, sıhhati veya huzuru gibi nedenlerle de yapılabilir. Öte yandan Hitit halkının dua edip etmediği, ediyorsa bile nerede ve nasıl ettiği, bu konuda herhangi bir belgeye rastlanmadığı için bilinmemektedir. Bununla birlikte tanrılara dua etmeyen bir toplum düşünölemeyeceğinden halkın da dua ettiği fakat bunların yazıya geçirilmediği kabul edilmelidir (Ünal, 2003: 99).

Kraliyet duaları, ülkenin durumu kötüleştiğinde veya ülke içinde bir kriz yaşandığında tertip edilmiştir. İnsanları tehdit edip felakete sürükleyen durumlarla karşı karşıya kalındığında dua eden şahıs, söz konusu tanrılara övgüler yağdırarak ve onların nasıl yardımsever ilahlar olduklarını vurgulayarak onları etkilemeyi; böylece yaşanan felaketlerin önüne geçmeyi amaçlamaktadır (Arıkan, 1998b: 45). Yaşanılan sorunların çözümü için yardım istenilen tanrılar, beklenen yardımı gerçekleştirebilecek güçte ve resmi olarak tanrılar panteonunun ilk sıralarında olanlardır. Dua tüm tanrılara ya da geniş bir tanrı kitlesine yöneltilmediği zaman, Hitit panteonunun önde gelen tanrısallıklarından Arinna 'nın Güneş Tanrıçası'na veya Hatti'nin Fırtına Tanrısı'na hitap etmektedir (Houwink ten Cate, 1969: 89).

Hitit Dualarının İlk Örnekleri

Hitit toplumunda ilk dua örneklerine Eski Hitit Dönemi'nde (MÖ 1650-1520/1500) rastlanmış ve bu duaların kraliyet ailesine ait olduğu saptanmıştır. Güneş Tanrıçası'na³ yöneltilen bu duaların çıkış noktası, kraliyet ailesine yönelik iftiralar ve kötü sözlerdir. Kral ve ailesi bu söylemlerin zararlı etkilerini ortadan kaldırıp yok etmek için dualara başvurmuşlardır (Singer, 2013: 494). Dua etme yetkisini elinde bulunduran kral ve ailesi aynı zamanda başrahip oldukları için, halkları ve ülkeleri adına da dualarını okuyabilmişlerdir. Fakat kralın uygun olmadığı zamanlarda onun tarafından yetkilendirilen güvenilir bir rahip ya da katip tarafından da kral adına bu dualar okunabilmiştir (Ünal, 2003: 100).

Arıkan'a göre (1998b:46), Hitit kraliyet dualarında, Mezopotamya örneklerinde görölmeyen lakin Hititlerle karakterize edilen bir "aracı tanrı" fikri geliştirilmiştir. Yapılan duaların Arinna'nın Güneş Tanrıçası'na yöneltilmesinin tek sebebi sadece Hitit panteonundaki güneş tanrılarının diğer tanrı-tanrıçalar üzerindeki hâkimiyeti ile ilgili değildir. Güneş aynı zamanda günlük hareketi esnasında gökyüzünün ve yeraltının tüm tanrılarıyla buluşur ve bu sayede gücenmiş tanrıya yapılan duaları iletebilir (Singer, 2013: 498-499). Bu

3. <http://hethport.uni-wuerzburg.de/> (Erişim Tarihi: 27.04.20)

duruma örnek olarak kraliçe Puduhepa'nın Arinna'nın Güneş Tanrıçası'na yakarıшта bulunduğu duasında "Tanrıça Lelwani", "Tanrıça Zintuhi", "Tanrıça Mezulla" ve "Zippalanda Kenti'nin Fırtına Tanrısı" aracı tanrılar olarak görölmektedir (Arıkan, 1998b: 50). Aşağıdaki görselde verilmiş olan tablet, Hititler'e ait ilk dua metinlerinden bir örnektir.



Resim 7: Eski Hitit Dönem'ne
Ait Bir Dua Metni- Hethitologie Portal
Mainz, CTH 371.2, KBo 34,19, 147/a

- 1- [...]-ši-ya-an-te-eš [...]
- 2- [...]
- 3- [... a-aš-ša]-u-e-eš pu-u-ri-e-eš [šu]-
me-e[š ...]
- 4- [... tá]k-na-a-aš dUTU-i pé-ra-an
a-[aš-šu?]
- 5- [...]-x tar-aš-ke-et-te-en
- 6- [...] zi-ik-ke-ez-z[i]
- 7- [...]-x ud-da-a-ar [...]
- 8- [...]-x-an-ti
- 9- [...]-x na-an-ša-an
- 10- [...]-x nam-ma
- 11- [...]
- 12- [... G]A.KIN.AG [...]
- 12- [...] [Û] DUG.KA.[GAG...]

Eski Hitit Dönemi'ne tarihlenen bu dua metni, adı bilinmeyen bir kral tarafından Güneş Tanrıçası'na ithafen ve kendisine karşı yapılan bir iftira sebebiyle yazılmıştır. Dua eden kral, tanrıdan beklediği yardımı alabilmek için tanrıya adak olarak peynir ve birayı sunmuştur. Peynir ve bira Hititler için çok değerli ve sevilen besinlerdendir (Ünal, 2003: 100).

Güney Anadolu'daki Luwi-Hurri bölgesi olan Kizzuwatna'nın Hitit topraklarına katılmasıyla birlikte MÖ 15. Yüzyıl'ın sonlarından itibaren kişisel dualar görölmeye başlar. Kumanni'nin rahip kralı ve aynı zamanda Hitit Prensi olan Kantuzzili'nin Hititçe ve Hurrice birtakım eserleri kaleme almasıyla yeni bir edebi tür olan bu dualar ortaya çıkmıştır (Singer, 2013: 494).

Aşağıda verilen resimdeki tablet, Kantuzzili'ye ait bir dua metnidir.



- 1- n[u ...] x [...] x [...]
 2- ku-i[š-še-e]š-ša-an DIN-
 GIR-[uš?] ḫa-[tu-ug-ga-a?]-[_] x
 x-[a?] ša-a-[et] 3 n[u-za-kán ...]
 3- da-m[a-a]t2-ta na-iš 4- nu
 A-NA mkán-li i-ya-u-wa Ú-UL
 pa-[a-i] 5- [nu-uš]-ša-an DIN-
 GIR-u[š ...]
 5 ma-a-n[a-aš t]ák-ni-i 6 zi-ga
 dUTU-uš kat-ti-ši pa-i-ši 7 nu i-it
 a-pé-da-ni A-NA DINGIR-YA te-
 e-et 8 n[u-uš-ši]
 8 ŠA m[kán]-tu-zi-li ut-ta-a-ar-
 [še]-et a-ap-pa tar-ku-mi-ya-i⁴

Resim 8: Kantuzzili'ye Ait Bir Dua Metni
 (Hethitologie Portal Mainz, CTH 373, KUB 10/30
 Hethitologie-Archiv, N10188, 425/c+558/c+560/c)

Örnekte verilmiş olan metnin Kantuzzili tarafından Güneş Tanrıçası'na yaptığı dua olduğu saptanmıştır. Hastalık ve ıstırap içindeki Kantuzzili'nin Güneş Tanrıçası'ndan yardım istemesi, metnin ana temasını oluşturmaktadır. Transkripsiyonu verilen metnin bu kısmında Kantuzzili, duasına Güneş Tanrıçası'nı selamlayarak başlamaktadır ve kendisine karşı öfkeli olduğunu düşündüğü kendi kişisel tanrısına dualarını ulaştırma çabası içerisindedir. Bunu gerçekleştirebilmek için de Güneş Tanrıçası'ndan aracı olup tanrısını bulmasını talep etmektedir.

Kantuzzili, yapmış olduğu duada yaşadığı hastalıkları ve acıları hangi suçu ya da günahı sebebiyle çektiğini merak etmekte ve tanrının bunu kendisine bir şekilde bildirmesini ummaktadır. Kantuzzili işlediği suçların Hitit inanç sisteminde yaygın olarak görülen rüya ya da kâhin rahip aracılığıyla kendisine açıklanmasını istemektedir.

4. http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_gebet/exemplar.php?xst=CTH%20373&exp-l=&lg=DE&ed=E.%20Rieken%20et%20al.

Hitit Dualarının Ana Hatları

Hitit dünyasında gerçekleşen idari ve dinî gelişmeler hakkında önemli bir bilgi kaynağı olan dualar, Hititler için oldukça güvenilir niteliktedir ve doğrulukları tartışılmazdır. Bunun sebebi ise kaleme alınan kraliyet dualarının, tanrı huzurundaymış gibi bir tövbe ve dürüstlük hâli içerisinde gerçekleşmesidir (Arıkan, 1998b: 45). Ülke zor bir duruma girdiğinde ya da savaş yenilgisi durumunda kral, yaşanan olayları gerçekte nasılsa dualara da o şekilde aktarmak zorundaydı. Çünkü siyasi propaganda amacıyla tarihin sadece olumlu yanlarını yazmak, hatta tarihi saptırmak, her şeyi görüp bilen tanrıların karşısında yalan söylemek anlamına geldiği için Hititler yaşananları olduğu gibi aktarmıştır. Bu niteliği ile dua metinleri Hititlerin hem inanç sistemleri hem de siyasi ilişkileri hakkında önemli bir bilgi kaynağı olmuştur. Hatta bu yönüyle dua metinleri, tarih yazıcılığının ilk biçimleridir (Brandau ve Schickert, 2018: 71).



Resim 9: Arnuwanda ile Aşmunikal'ın Arinna'nın Güneş Tanrıçası'na Duası (Hethitologie Portal Mainz, CTH 375.1, KUB 17.21, N09780)

Resimde verilmiş olan çivi yazılı tablet, Orta Hitit Dönemi (MÖ 1520/1500-1360/1350) krallarından Arnuwanda ile kraliçe Aşmunikal'ın, Arinna'nın Güneş Tanrıçası'na ve diğer tanrılara, Kuzey Anadolu'daki Kaşkalılar'dan şikayet eden dualarını içermektedir.

Yukarıda verilmiş olan dua metninin ana teması Hititler ile Kaşkalılar arasındaki siyasi mücadeleler sonucu Hititlerin Kaşkalılar tarafından zarara uğratılması ve bunun sonucunda Hititlerin şikayetlerini Arinna'nın Güneş Tanrıçası'na bildirmesidir.⁵ Kral ve kraliçe, önce Güneş Tanrıçası'nı selamlayarak sevgi ve saygılarını dile getirerek duaya başlamakta ve tanrıları için

5. https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_gebet/exemplar.php?xst=CTH%20371.2&expl=A&lg=DE&ed=E.%20Rieken%20et%20al

verdikleri kurbanlardan, hizmetlerden bahsetmektedirler. Yaşadıkları mağduriyet karşısında tanrıların yardımlarını istemektedirler. Ardından Kaşkallılar'ın yaptıkları hırsızlıklardan ve verdikleri zararlardan bahsetmektedirler. Hatti ülkesinde artık kimsenin tanrılara hizmet etmediğinden, kurban kesmediğinden ve görevlerini yerine getirmedeğinden fakat kendilerinin ve birkaç ülkenin daha hâlâ tekrar tekrar dua ettiklerini, tanrılarını unutmadıklarını vurgulamaktadırlar (Alp, 2002: 72-74). Bu dua metni, Hititlerin inanç sistemlerinde yer alan duanın yanı sıra, adak, kurban ve diğer hizmetler gibi tanrılar için yapılan ritüeller hakkında önemli bilgiler içermekle birlikte Hititlerin komşu olduğu diğer toplumlarla olan ilişkisi hakkında da bilgi vermektedir. Bu yönüyle Hitit dualarının, Hititlerin idari ve dinî yapısıyla ilgili önemli bir bilgi kaynağı olduğu söylenebilir.

Dualar ya da Hititçe tercümesiyle “arkuwar” ve “mugawar”, insanların tanrılar tarafından gerçekleştirilmesini istedikleri dilekleri için veya günahlarından ötürü tanrıları kızdırdıkları düşüncesi ile tanrıları yatıştırmak için yoğun olarak kullandıkları araçlardan biridir (Ünal, 2003: 99). Dua metinlerinin temaları zaman içinde bazı değişimlere uğramıştır. Erken dönemdeki dualar, tanrının oradaki mevcudiyetinin daha çok çağrışım, çağırma veya adak ritüeli ile sağlanarak tanrıdan istekte bulunmak, talep etmek gibi eylemler üzerine kuruludur. Bu tür dua sistemleri arkuwar olarak adlandırılır. Mugawar olarak adlandırılan dua türlerinin ana teması ise suç olarak görülen fiillerin itirafı, kişinin kendini savunması ve tanrıya sığınma gibi konulardır (Singer, 2002: 5).

Tanrının dünya üzerindeki en büyük hizmetkârı ve temsilcisi olan kralın sorumlulukları, Hitit toprakları genişledikçe artmaya başlamış ve en önemli görevi olan tanrıları hoşnut etmeyi ihmal etmeye başlamıştır. Ülkede kutlanan bayramlar, tapınak ziyaretleri ve adak gibi ritüelleri aksattığı için tanrının gazabına uğradıklarını düşünen Hitit kralları dualara başvurmuşlardır. Fal, büyü gibi yöntemlerden de yardım alan Hititler, günahlarını öğrenip bunlardan pişmanlık duyarak tanrıya günahlarının affı için yalvarmışlardır (Macqueen, 2018: 129). Hitit krallarının tanrılara karşı yaşadığı bu yoğun suçluluk duygusu dualarının da niteliğini değiştirmiş, “Mugawar” olarak adlandırılan dua türlerinin özellikle imparatorluk döneminde giderek arttığı görülmüştür. Bu bağlamda Hitit sınırlarının genişlemesiyle Hitit duaları arasında bir ilişki olabileceği düşünülebilir.



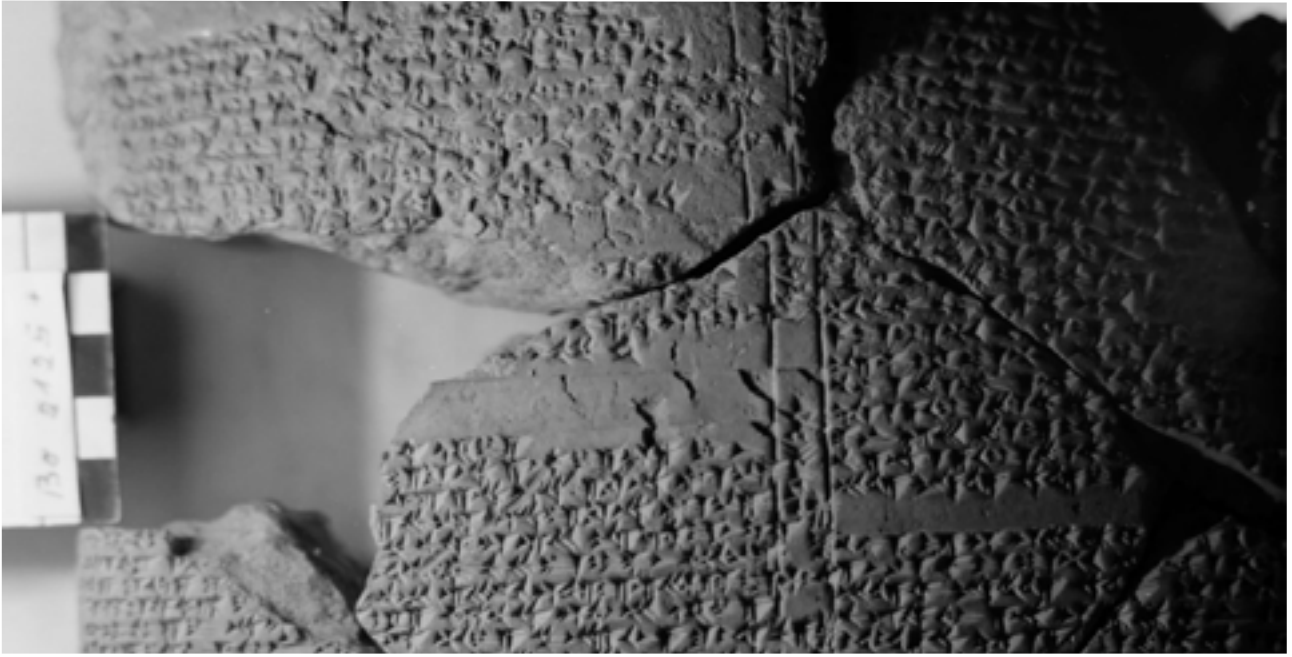
Resim 10: IV. Tudhâliya'ya ait bir dua metni
(Hethitologie Portal Mainz, CTH 385.9, KBo) 12.58, 436/s + 392/t.)

Bu çivi yazılı tablette verilen metin, IV. Tudhâliya'nın (MÖ 1240-1220) askeri başarıları için Arinna'nın Güneş Tanrıçası'na yaptığı duadır. Tudhâliya, tanrılar için kutlanılan festivallere katılmayı ihmal ettiği için tanrıdan af dilemektedir. Kral bu duasında suçunu kabul edip sorumluluğunu almaktadır. Ayrıca Tudhâliya'nın askerî başarı için de tanrıdan yardım istediği görülmektedir.⁶

Hitit duaları sadece bir sorunla karşılaşıldığı durumlarda yapılmamış, aynı zamanda insan doğasının gerektirdiği bazı insani isteklerinde de aracı olmuştur. Şefkat, iyilik, gelişme, bolluk ve bereket, uzun bir hayat, neşelilik, zafer, itaat, bol sayıda gelecek nesiller, sevgi, merhamet ve adalet ile gözlemlerin görme gücü, kas gücü, cinsel güç gibi sağlık konuları bu isteklerin bazılarıdır (Ünal, 2003: 101).

Aşağıda verilen çivi yazılı tablet ise Kraliçe Puduhepa'nın, kocası III. Hattuşili'nin (MÖ 1267-1240) sağlığı için yaptığı duaları içermektedir. Kraliçe Puduhepa bu dua metninde hasta olduğu sanılan eşi Hattuşili'nin sağlığı ile ilgili endişelerini dile getirmekte ve onun sağlığı için yalvarmaktadır. Kraliçe, dualarına aracılık etmesi için Hurri kökenli olduğu bilinen Zintuhi, Mezula, Lelvani ve Zippalanda kentinin Fırtına Tanrısını görevlendirmiştir. Kraliçe duaya Güneş Tanrıçası'na ilahiler söyleyerek başlamakta ve kendisiyle tanrıça arasındaki güçlü bir bağ olduğunu vurgulamaktadır. Metnin devamında kraliçe, önceki kralların tanrı ve tanrıçalarına yapması gereken hizmetleri ihmal ettiğini, fakat eşi Hattuşili'nin her zaman görevlerini yerine getirdiğini vurgulayarak tanrıçayı yatıştırmayı amaçlamaktadır. Puduhepa dualarının

6. http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_gebet/exemplar.php?xst=CTH%20385.9&expl=&lg=DE&ed=E.%20Rieken%20et%20al.



Resim 11: Puduhepa'nın Arinna'nın Güneş Tanrıçası'na Duası

(Hethitologie Portal Mainz, CTH 384.1, KUB 21.27, Hethitologie-Archiv, N04148, Bo 2125 + Bo 2370 + Bo 8159 + 676v + 695/v)

kabul edilmesi karşılığında tanrılarına çok iyi bakacağını sözünü vererek tanrılar adına festivaller düzenleyip adaklar adayacağını dile getirmektedir. Eşinin hayatı ile ilgili endişe duymakta olan kraliçe, tanrıların, eşine hangi günahlardan ötürü öfkeli olduğunu anlamaya çalışmaktadır. Puduhepa tekrar kendi aracı tanrılarına saygılarını sunarak ilahiler söylemektedir.

Hitit dualarının genelinde olduğu gibi Puduhepa'nın bu kişisel duasında tanrılara karşı görev ve sorumluluklar ve bunların ihmali, işlenen herhangi bir günahın kendilerine bildirilme isteği, tanrı ve tanrıçaların hoşnutluğunu kazanmak için söylenen hoş söz ve övgüler gibi konuları içermektedir.⁷

Hitit dualarında hissedilen çaresizliğin yanı sıra bir de kişinin kendini tanrıya karşı güvence altına alma durumu sezilir. Başka bir ifadeyle kişi, tanrıdan kendi iyiliğini ve çıkarlarını gözetmesini beklemektedir. Çünkü tanrı kendisine yakaran insanlara yardım elini uzatmazsa ve kişinin ölmesine izin verirse, kendisine ibadet eden, adaklar ve yiyecekler sunan insanları da kaybedecektir. Hatta kişi biraz daha ileri giderek tanrının kendisine daha fazla adak adayabilecek, kurbanlıklarının bol olduğu düşman topraklarına acı vermesini bile önerebilir (Macqueen, 2018: 168).

II Murşili (MÖ 1318-1290), bu durumu veba dualarında kaleme aldığı “Eğer efendilerim tanrılar, vebayı Hattuşa Ülkesi’nden kaldırmazlar ve ölümler devam ederse, o zaman adak ekmeği ve içkisi sunanlar da ölüp gidecek.

7. <https://www.hethport.adwmainz.de/fotarch/touchpic.php?ori=&po=0&si=100&bildnr=N04148&fundnr=Bo%208159&xy=a985ed92d26a62477a3ac606b1e19246>



Resim 12: II. Murşili'nin Veba Duaları
(Hethitologie-Portal, CTH 378.1, KUB 14.14 Bo
2801, Phb 11214, Bo 2801 + 1132/v + 1858/u +
1121/z)

Onlar da ölünce hiç kimse efendilerim tanrılara adak ekmegi ve içkisi sunamayacak... Şimdi ailem, evim, ordularım ve arabalı savaşçılarım ölüp giderse durumu nasıl düzelteceğim?" sözleriyle ifade etmektedir. Ülkedeki durumun artık içinden bir çıkılamaz hâl aldığını ve tanrıların da kendilerine çekidüzen vermesi gerektiğini dile getirirken insanların tanrılara, tanrıların da insanlara hizmet etmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Brandau ve Schickert, 2018: 204)

Yaşam ile ölüm arasındaki ilişkiyi vurgulayan Hitit duaları, insanoğlunun faniliğinden ve günahkârlığından bahsetmektedir. Kişinin kendisi temiz ve masum olsa bile atalarının günahları peşini bırakmayarak ve yürek acısı içinde hasta olup sefalet çekmektedir (Macqueen,

2018: 168). Bu konudaki şikayetlerini dualarında da dile getiren II. Murşili bu düşüncelerini şu cümlelerle ifade etmiştir: "Görülen o ki insanlar her zaman günah işler. Babam da günah işledi ve efendim Fırtına Tanrısı'nın dünyasına geçti. Fakat ben hiçbir suretle günah işlemedim. Ama anlaşılan babanın günahlarıyla oğlu da karşılaşılıyor ve benim babaminkiler de bana geldi". II. Murşili yine de bütün bu suçları kabullenerek tanrılara yakarmaya devam etmiştir (Singer, 2013: 495). Bunların yanı sıra Hititlerde, atalarının günahlarının yükünü taşımak istemeyen krallar da mevcuttur. Hastalık içinde acı çekmekte olan III. Hattuşili, bir duasında kendisinden önce tahta oturmuş krallardan ve bu kralların ülke adına aldıkları yanlış kararlar sonucu ülkeyi felakete sürüklediklerinden söz etmektedir. Dolayısıyla o kralların günahlarının bedelini yeterince ödediklerini ve artık kendisinin de bu yükten kurtarılması gerektiği konusunda isyan ederek tanrıçaya yalvarmaktadır.⁸ Hatta

8. Hethitologie Portal Mainz, CTH 383.1, KUB 21.19.

III. Hattuşili'nin bu adalet arayışı, Arinna'nın Güneş Tanrıçası'nı kınamaya kadar gitmektedir (Singer, 2013: 498).

Hitit dininde Güneş Tanrı-Tanrıçasına, Fırtına Tanrısı'na ya da kişiye özgü tanrılara dua edildiği gibi tüm tanrılara da dua edilebilmektedir; fakat bu dualara, özellikle içinden çıkılamayacak vahim bir durum söz konusu olduğunda başvurulduğu görülmektedir. Duayı eden şahıs tüm çaresizliği ile tanrılara sığınmakta ve onların merhametini dilemektedir. Örneğin II. Murşili'nin krallık görevini sürdürmekte olduğu bir dönemde, tüm tanrılara dua edip yalvarmak zorunda kalacağı bir olay patlak vermiştir. Bu olay ise ülkesini kırıp geçirmekte olan korkunç bir veba salgınıdır. Üzerinden yirmi yıl geçmesine rağmen bitmek bilmeyen bu salgının üzerine Murşili'nin söylediği şu sözler, durumun ciddiyetini gözler önüne sermektedir: “[...] başlayalı yirmi yıl oldu. Hattuşa ülkesinde ölümler bitmiyor, Hattuşa ülkesinden veba silinmiyor. Ben de yüreğimdeki sıkıntıyı yenemiyor, içimden korkuyu atamıyorum” (Brandau ve Schickert, 2018: 202). Dindar olduğu bilinen kral Murşili, çaresizlik içinde kâhinlere gitmiş, Tanrıların verdiği bu cezanın sebebini öğrenmek ve ne tür adaklar istediklerini anlamak için, bunların rüyasında bildirilmesi için tanrılara yalvarmıştır (Singer, 2013: 496). Murşili, kendince önemli gördüğü diğer olaylar gibi duaları da yazıya döktürmüştür. Edebiyatın ilk örneklerinden biri olan bu dualar “Murşili'nin Veba Duaları” olarak literatüre geçmiştir.

Murşili duasına, tüm tanrılara seslenerek başlamaktadır. Hatti ülkesindeki salgın felaketi sebebiyle yaşanan ölümleri ve zararları açıkladıktan sonra bu felakete neyin ya da kimin sebep olduğu konusunda bazı iddialarda bulunmaktadır. Kâhinlerden aldığı bilgiyle beraber Murşili'ye göre babası Tudhâliya'nın, Genç Tudhâliya'nın hakkı olan tahtı illegal yollarla ele geçirmesi ve bununla birlikte gelişen birtakım olaylar bu salgın felaketinin ana sebebidir. (Alp, 2002: 128). Veba dualarının ikinci kısmında (CTH 378.2) ise salgının görünen sebepleri hakkında Murşili'nin bazı tespitleri yer almaktadır. Murşili tespitlerini şu sözlerle ifade etmektedir:

Babam Mısır Ülkesi'nin ordularını ve arabalı savaşçılarını yendiğinde (Burada Suriye seferi kastediliyor), o zaman tutsaklar arasında salgın baş gösterdi ve ölmeye başladılar. Tutsaklar Hattuşa ülkesine getirildiğinde hastalığı Hattuşa'ya da yaydılar. O günden beri Hattuşa Ülkesi'nin iç kısımlarında ölüm hâkim. (Brandau ve Schickert, 2018: 201-202)

Böylece Murşili, babasının suçlarını tanrı meclisi huzurunda itiraf etmiştir. Murşili'nin bu dua metni hem o dönemde yaşanmış olan salgın vakası hem de bunun sonucunda ortaya çıkan toplumsal, psikolojik ve ekonomik pro-

lemelerin boyutu hakkında önemli bilgiler içermektedir. Öte yandan diğer dualarda da görüldüğü gibi Murşili'nin duasında da Hititlerin o dönemdeki siyasi ilişkileri hakkında önemli bilgiler de yer almaktadır. Tudhâliya ile Genç Tudhâliya arasındaki taht çekişmesi ya da Murşili'nin babasının Suriye seferleri bu duruma birer örnek teşkil etmektedir.

Murşili'nin Veba Duaları, Hitit dualarının hemen hemen bütün genel özelliklerini içinde barındırmaktadır. Bununla birlikte Murşili'nin dualarında geçen ölüm ve ceza, tanrısal adalet, toplu ceza gibi konuları içermesinden ötürü felsefi ve dini bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir.

Dualar sadece baş rahip, kral ve kraliçe, yüksek rütbeli memur ve rahiplerin girebildiği tapınakların kutsal bölümünde, tanrı heykelinin ya da tasvirinin önünde yapılmıştır. Dua eden kişi kral ya kralın ailesinden biri olabilmektedir. Duayı dinleyen topluluk dua sonunda “âmin” anlamına gelen “öyle olsun” diyerek bağırmaktadır. Dua ederken sol elin baş parmağı yukarı doğru kaldırılmaktadır (Akdağ, 2017: 28).



Resim 13: Dua Jesti Olduğu Düşünülen Alacahöyük Kabartmalarında Kral Betimlemesi (Brandau ve Schickert, 2018: 180)

Hititlerin Yağmur Duaları

Hititlerin başlıca geçim kaynaklarından biri olan tarımın düzenli ve sürekli olarak sürdürülebilmesi, ülkenin iklim koşullarına bağlıydı. Hititler, diğer tüm konular gibi iklimin de tanrılarının iradesinde olduğunu bildikleri için, tanrılar adına bayramlar düzenleyip dualar ederek tanrılarının hoşnut olmasını sağlamaya çalışmışlardır.

Hitit mitolojisinde “Kaybolan Tanrı Mitosları”, ülkenin bolluk ve bereketi ile tanrılar arasındaki ilişkiyi anlama konusunda önemli bilgi kaynaklarından. Çünkü herhangi bir olaya ya da kişiye öfkelenen tanrı ülkeden çekip gitmektedir ve beraberinde ülkenin bolluğunu ve bereketini de götürmektedir (Sir Gavaz, 2016: 577). Bu konu, Telipinu’nun kayboluşunu konu alan metinlerde şöyle ifade edilmektedir:

Telipinu da çekip gitti. (Bunun sonucu olarak) hububat ve hayvanların bolluk, gelişme ve zenginliğini, bozkır ve (verimsiz) çayıra döndürdü. Telipinu da şikayet edip mırıldanarak ormanın içlerine doğru çekip gitti ve ormanlık alanda kayboldu. Onun üzerinde (diğer faydalı olan otların yetişmesine engel olan) zararlı otlar yetişti. Bundan dolayı arpa (ve) buğday artık olgunlaşmadı. Sığır, koyun ve insanlar çiftleşemediğinden artık gebe kal(a)madı ve hamile olanlar da artık doğuramıyor (Karauğuz, 2015: 65).

Bu sebeplerden ötürü ülkenin bolluk ve bereketi için yapılan “Yağmur Bayramı” (EZEN hewaš) ve “Gök Gürültüsü Bayramı” (EZEN tethešnaš), Hititlerin aksatmadan düzenli olarak yaptıkları bayramlardır. Hititler bu bayramları, ülkeye yağacak olan yağmurla birlikte bolluk, bereket ve esenliğin geleceğini ve böylece güçlü Hitit hanedanının soyunun devam edeceğini düşünerek kutlamaktadırlar. Hititlerin özellikle Gök Gürültüsü Bayramı esnasında yaptıkları uygulamalardan biri de hububat kaplarının açılmasıdır. Kapların açılması bahar ve yağmur mevsiminin başlangıcını, kapların doldurularak kapatılması da sonbahar mevsiminin gelişini simgelemektedir (Sir Gavaz, 2016: 573-578). Baharın gelişi ile hububat kaplarının açılması arasındaki ilişki, Urista şehri halkının düzenlediği bir ayinde söylenen şu sözlerde görülmektedir: “Bahar yaklaştığında (ve yıldırım gürlediğinde) ise kabı /açarlar/ (ve) Urista kenti halkı (buğday) öğütür (ve) un hâline getirir.” (Ardzinba, 2010: 37). Bu ritüeller esnasında Fırtına Tanrısına ait hububat kaplarının açılışını doğrudan kayıt altına almak gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle sadece yağmurlara hükmeden ve dolayısıyla hububatın koruyucusu kollayıcısı kabul edilen Hububat Fırtına Tanrısı gibi tanrılarının da varlığı söz konusudur. Bu sebeple Urista kentinin halkı hububat kabını açarken kurban keser ve Yağmur Fırtına Tanrısı’na şu dileklerle hitap etmektedir: “Tufan Tanrısı,

efendimiz, sen yağmurları arttır işte! Kara toprağı doyur işte! Ve Fırtına Tanrısı'nın buğdayları büyüsün!" (Ardzinba, 2010: 37)

Urista kenti halkının, hububat kaplarını açmaları esnasında Fırtına Tanrısı'na yöneltmiş oldukları bu dualar, Hitit kraliyet ailesi dışında halkın da dua etmesi ve özellikle bu duaların kayıt altına alınması yönüyle Hitit Duaları literatürü içerisinde bir farklılık arz etmektedir.

Sonuç

Her toplum gibi Hititler de kendilerine özgü bir inanç sistemi geliştirmiş ve bu inançlarının getirdiği sorumlulukları hayatlarının her alanında hissetmiştir. Tanrılarına derin bir sevgi ve saygı ile bağlı oldukları görülen Hititlerin, aynı zamanda onlardan ne kadar korktukları da tanrılar adına düzenledikleri çok sayıdaki bayram ve ritüellerinden anlaşılmaktadır. Tanrının yeryüzündeki temsilcisi ve aynı zamanda başrahip sıfatına sahip olan kral ise bu sorumluluğu en derin bir şekilde hisseden şahıs idi. Çünkü ülke veya kendisi adına aldığı kararlar tanrılarının hoşuna gitmeyebilir ve onların vereceği cezalar sonucu ülkesini felaketlere sürükleyebilirdi. Bu tür sonuçlardan ölesiye korkan Hititler, başlarına gelen herhangi bir felaket durumunda ya da tanrılarının hoşuna gitmeyecek bir şey yaptıklarını düşündüklerinde fal, büyü, kehanet gibi ritüellere başvururlar ve sonuçlarına göre suçlarının affı için tanrılara yalvararak dua ederlerdi. Hitit dualarının geneline bakıldığında bunların daha çok kral ve ailesine ait olduğu görülür. Bu duaların sıklıkla ülkenin başına gelen felaketler, tanrılar adına yapılan bayramların ihmalinden dolayı yaşanan pişmanlık, kral ve ailesine atılan iftiralar, kralların hastalıkları gibi konuları içerdikleri görülür.

Hitit dualarının dikkat çeken bir özelliği de duaların, tanrılarının huzurundaymış gibi bir içtenlik ve dürüstlük içinde yapılıyor oluşudur. Her şeyi görüp bilen tanrılarının önünde aklanmak için yalan söylemek, Hititlerin pek tercih etmediği bir durumdur. Bu sebeple dualar, Hitit tarihi hakkında bilgi veren yıllık niteliğindeki kaynaklardan biridir. Hititler'e göre öfkelenen, sevinen, küsen bir tanrı ancak insan olabilirdi. Hititler de bu sebeplerden ötürü tanrılarını insan gibi görüp ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmışlardır. Bugün Hitit tapınağı dediğimiz yapılar aslında tanrılarının evidir ve orada yaşayıp orada yiyip içmektedirler. Hititler ile tanrı arasındaki bu insani ilişki, kişinin yaptığı dualara da yansımıştır. Nasıl ki bir kişi, sevgi ve saygı duyduğu birisinden zarar gördüğünde bunun sebeplerini anlamaya çalışır, Hititler de tanrının gazabı karşısında işledikleri günahları düşünüp bunu dualar aracılığı ile düzeltmeye çalışmışlardır.

Hititler sadece felaketlerden kurtulmak için dua etmemiş, aynı zamanda kendi hayatlarını idame ettirmek amacıyla da gerekli gördükleri dünyevi istekleri için tanrılara yakarmışlardır. Kraliyet ailesi dışında, halk tarafından yapılmış ve kayıt altına alınmış bir duada, ülkenin bolluğu ve bereketi için tanrıya yalvarıldığı görülmüştür.

Sonuç olarak Hitit duaları, Hititlerin iç dünyasındaki iyi-kötü, suç ve ceza, tanrının adaleti gibi felsefi sorgulamalarını içeren düşüncelerin bir iz düşümüdür. İçinde bulunduğu vahim vaziyeğin tüm acizliği ile tanrıya sığınan kişi, her şeyi görüp bilen tanrısının karşısında bütün hırslarını ardında bırakarak, affedilmek ümidiyle tanrının merhametini ummaktadır.

Mevcut veriler ışığında irdelediğimiz Hitit duaları ile ilgili çalışmaların sıklaşması ile birlikte Hititler'in inanç sistemi hususunda bilgilerimizi daha ileri taşımayı umuyoruz.

Kaynakça

- Akdağ, Ö. (2018). “Hititlerin Tanrılarını Memnun Etme Yöntemleri ve Bunun Hitit Arkeolojisine Yansımaları”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırma Dergisi*, 2, s. 23-36.
- Akurgal, E. (2005). *Anadolu Kültür Tarihi*, Ankara: Başak Matbaacılık.
- Alp, S. (2002). *Hitit Çağında Anadolu*, Ankara: Tübitak.
- Ardzinba, V. (2010). *Eskiçağ’da Anadolu Ayinleri ve Mitleri*, (Orhan Uravelli), Ankara: Kalkan Matbaacılık.
- Arıkan, Y. (1998). “Hitit Dualarında Geçen Bazı Tanrı Adları”, *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri*, s. 45-51.
- Arıkan, Y. (1998). “Hitit Dini Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi Dil-Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1-2, s. 271-285.
- Brandau, B. ve Schickert, H. (2018). *Hititler, Bilinmeyen Bir Dünya İmparatorluğu*, Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Bryce, T. (2002). *Life and Society in the Hittite World*, New York: Oxford University Press.
- Bülbül Yaman, P. (2006). “Hitit Dönemi Anadolu Coğrafyası” *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi*, Afyonkarahisar
- B. Cengiz, Tülin (2018). “Hitit Krallığında Arinna’nın Güneş Tanrısına Kültü” *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 64, (125-140).
- Demirci, K. ve Falay, B. (2016). “Ana Hatlarıyla Hitit Dini”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20, s. 35-60.
- De Martino, S. (2019). “Din ve Mitoloji”, *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu*, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Doğan Alparslan, M. (2009). *Hititolojiye Giriş: “Hitit Dini ve Tanrıları”*, Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Makale Derlemesi, İstanbul: Graphis Matbaa.
- Houwink ten Cate, P. H. J. (1969). “Hittite Royal Prayers”, *Numen*, 16, s. 81-98.
- Karasu, C. (2013). “Hititçe ve Hitit Çivi Yazısı”, *Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu*, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

- Kılıç, Y. (2015). “Anadolu’nun İlk Kentleri”, I. Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırmaları Kongresi, s. 119-136.
- MacQueen, J. G. (2018). Hititler ve Hitit Çağında Anadolu, (çev. Esmâ Davutoğlu), Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Memiş, E. (2015). Eskiçağ Medeniyetleri Tarihi, Bursa: Ekin Basım Yayın.
- Salın Akçelik, S. (2018). “Hitit Dininin Niteliksel Özellikleri”, Kafdağı, 1, (52-70).
- Schachner, A. (2019). Hattusa Efsanevi Hitit İmparatorluğu’nun İzinde, (çev. Işıl R. Işıklıkaya-Laubscher), İstanbul: Homer Kitabevi.
- Singer, I. (2002). Hittite Prayers, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Singer, I. (2013). “Tanrılara Yakarmak”, Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sir Gavaz, Ö. (2014). “Hititlerin Bin Tanrılı Yolculuğu: Hac”, Aktüel Arkeoloji Dergisi, Sayı: 41 s. 50-63.
- Sir Gavaz, Ö. (2016). “Hititler’den Günümüze Yağmur Duası”, Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu, s. 573-585.
- Süel, A. (1986). “Belgelere Göre Hitit Tapınakları Nasıl Korunuyordu?”, X. Türk Tarih Kongresi, (515-522).
- Süel, A. (1990). “Hitit Kaynaklarında Direktif (Enstürüksiyon) Metinleri” Erdem – İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, Sayı:16 Cilt: 6, s. 265-272.
- Torri, G. (2019). “Strategies for Persuading a Deity in Hittite Prayers and Vows”, Die Welts des orients, 49, s. 48-60.
- Uncu, E. (2013). “Mezopotamya, Anadolu ve Mısır Medeniyetlerinde Güneş Kültü”, History Studies, 1, s. 349-366.
- Ünal, A. (2003). Hititler Devrinde Anadolu – 2, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Yazıcı, E. (2014). Hitit Uygarlığı İzinde Anadolu, İstanbul: Uranüs Fotoğrafçılık Ajansı ve Yayıncılık.
- Yıldırım, E. (2016). “Hitit Kaynaklarına Göre Mezopotamya İnanç Sisteminin Hurri Mitoloji Anlayışına Etkisi”, Tarih Araştırmaları Dergisi, 59, s. 1-20.

İnternet Kaynakları

<http://hethport.uni-wuerzburg.de/> (Erişim Tarihi: 27.04.20).

http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_gebet/exemplar.php?xst=-CTH%20373&expl=&lg=DE&ed=E.%20Rieken%20et%20al.

https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_gebet/exemplar.php?xst=-CTH%20371.2&expl=A&lg=DE&ed=E.%20Rieken%20et%20al

http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_gebet/exemplar.php?xst=-CTH%20385.9&expl=&lg=DE&ed=E.%20Rieken%20et%20al.

<https://www.hethport.adwmainz.de/fotarch/touchpic.php?ori=&po=0&si=100&bildnr=N04148&fundnr=Bo%208159&xy=a985ed92d26a62477a-3ac606b1e19246>

History grows your mind.



Discover Ancient History

We are a non-profit company publishing the world's most-read history encyclopedia. Our mission is to engage people with cultural heritage and to improve history education worldwide.

We provide reliable, easy-to-read, and high-quality resources entirely for free. As a result, our publication is recommended by prestigious institutions such as Oxford University, Open Education Europa, and the School Library Journal.

Read for free at: www.ancient.eu



TARİHTE MELANKOLİK BİR KİŞİLİK: BELLEROPHONTES



Yazar: Kübra Karaköz¹

Ruh sağlığı, sağlıklı yaşamın en önemli etmenlerinden biridir. Günlük hayatta meydana gelen ufak değişimler yaşam kalitesini etkilemektedir. Yaşamımız, ruhumuz ve değerlerimiz benliğimizle şekillenmektedir. Özmen'in de belirttiği gibi "İnsan, kronolojik ve nedensel mantığa tabi olmayan bir zaman diliminde yaşar" (Özmen, 2017: 19). Öyle ki insan, hayatı boyunca da değer verdiği etmenlerin etrafında yaşamaya devam eder. Bu etmenler zaman içerisinde yok olduğunda yahut değiştiğinde, insanın içsel benliğinde sorgulamalar ve eksiklikler ortaya çıkar. İnsan, artakalan boşlukları da "nedenler" ile doldurmaya çalışır. Kayıplardan kaynaklı içsel hesaplaşma, yaşamın bütününe hâkim olmaya başladığında ise karmaşık bir duygu durumu ortaya çıkar: melankoli. İnsanlık, çağlar boyunca bu dalgalanmalar içerisinde belki de en çok melankoliyle karşılaşmış, nedenleri ve çözümleri üzerinde durmuştur.



Melancholicus - Jacques de Gheyn II - Hollanda - 1596-97 - [Kaynak](#)

Melankoli pek çok disiplinde kullanılan yan anlamıyla beraber birçok tanıma sahiptir. Modern anlamı, bireyin ruh hâlinde meydana gelen; temellerinde huzursuzluk, güven sorunu, kriz, belirsizlik, pişmanlık ve duygu karmaşası yatan; hüznün duyguları, ilgi kaybı, haz alamama, özgüvenin azalması, öz suçlama ve pişmanlıklara gömülme gibi belirtiler gösteren depresyon durumu olarak kabul edilir (Budak, 2005: 498). Bunun yanında "kara sevda" ve "kara safra" olarak da adlandırılmıştır (Bakır-

1. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Eskiçağ Tarihi Bölümü, Doktora Öğrencisi, karakozkubraa@gmail.com

cioğlu, 2012: 828). Bu şekilde adlandırılmasının yegâne sebebi ise melankoli kelimesinin Eski Yunancada Melankholia'nın (μελανχολία), kara anlamındaki melas (μελαινα) ile khole (χολη) yani safra kelimelerinden türemiş olmasıdır (Diderot, 2009: 308). Melankoliyi oluşturduğu düşünülen bedensel sıvı da kara safra olarak nitelendirilmiştir (Özgen, 2006: 9). Kara safranın sadece melankoliye değil; deliliğe de neden olduğu düşüncesi özellikle Orta Çağ'a kadar var olmuştur (Földenyi, 2016: 103).

Eski Yunan'da zevk veren, mutluluğu tetikleyen nesnelerin ve aşk hissinin yitiminin, yaşam enerjisinin bitmesine neden olacağına inanılırdı. Ruh, bu kayıp içerisindeyken beden de çevreden soyutlanmaya başlardı. Melankolik bir ruh hâlindeki birey, kendini dış dünyadan hem soyutlar hem de hayata dair yeni arayışlar edinmesi için bir "neden" arayışına sürükler. Eski Yunan'daki edebi eserlerde, kahramanların belli dönemlerde melankolik bir ruh hâline büründüğü görülmektedir. Melankoli yalnızca Eski Yunan'da değil daha sonra, Latin Yazarlar tarafından da kullanılan ve ele alınan bir konu olmuştur. Araştırmacılar her ne kadar melankolinin temellerini Eski Yunan ve Roma'da arasalar da bu 'ruhsal durum' çok daha eski dönemlerden beri bilinen ve üzerinde durulan bir konu olmuştur.

Eski Çağ'dan günümüze ulaşan metinlere baktığımızda, melankoli ve melankolik unsurların yer aldığı görülmektedir. Ruhsal bir sancı olarak nitelenen melankoli Mezopotamya, Mısır ve Anadolu'da yaşamış hekimleri, büyücü hekimleri ve hatta rahipleri uğraştırmış bir hastalıktır. Çağın hekimleri ruh ve beden hastalıklarını "Ira deorum" yani tanrısal öfke olarak nitelendirmiştir (Demirci, 2013: 14). Tanrısal öfkeden kaynaklı hastalık ve doğal afetlerden çekinen Hititlerde, ruhsal hastalıklar tanrılardan kaynaklanmaktaydı. Hitit dilinde ruh hastalıklarını spesifik olarak tanımlayan herhangi bir kelime bulunmamasına rağmen, çağın tıbbi bilgileri doğrultusunda ruhsal hastalıklara karşı bilinçli bir yaklaşım içerisinde oldukları söylenebilir (Ünal, 1992: 496). Hitit metinlerindeki Prens Kantuzzili'ye ait dualarda, içinde bulunduğu durum yüzünden değişen ruh hâli tanrılara olan yakarışlarında görülmektedir (Singer, 2002: 31-33; Mazoyer, 2007: 317-320; Ünal, 1980: 481-484):

Bak! Kral sana nasıl yalvarıyor,

Eğer babası onu kötülerse sakın dinleme!

Eğer anası onu kötülerse sakın dinleme,

Eğer kardeşi, kız kardeşi, akrabaları onu kötülerse sakın dinleme!

İyi gözlerini indir! Ben, senin en iyi kulundum.

Ben yemin edip de yeminimi bozmadım.

Tanrım için kutsal olup da bana yasak olan hiçbir şey yemedim.

Ve vücudumu böyle kirletmedim.

Ne bir öküzü ahırından,

Ne bir koyunu ağılından ayırdım.

Ekmek bulduysam ekmeği yalnız başıma yemedim.

Su bulduysam suyu yalnız başıma içmedim.

Tanrım ben ne hata yaptım? (CTH 373 KUB 30.10 a.y. III, IV 19-27).

Hitit Prensinin, yaşadığı karamsar ruh hâinden dolayı tanrıları sorumlu tuttuğu ve yine onlardan yardım istediği açıktır. Şahsın melankolik ruh hâinde olduğu Hitit metnilerindeki veriler, Eski Yunan'daki kadar net ve keskin değildir. Ayrıca ruh hâlinin bilinçli bir şekilde edebi eserlere aktarılması açısından Eski Yunan metinleri bu konuda daha temeldir. Ruh bilimciler tarafından kabul edilen en eski belgeler Eski Yunan'a tarihlenmektedir. Yazılı belgelerde yer alan betimlemeler en eski Homeros destanlarında görülmektedir. Bu açıdan Homeros destanları ve Yunan mitolojisi "ruhbilim" çalışmalarında kabul edilen en eski yazılı kaynaktır (Teber, 2001: 79). Tıbbın mitolojik dönemi olarak adlandırılan döneme ait Homeros destanlarında, melankoli terim olarak geçmez. Bazı kahramanların davranışlarında mizaca örnek sayılacak durumlar bulunmaktadır. Bu kahramanlar, Homeros destanlarında kötü kader, demon ve tanrısal gazaba uğradığından dolayı melankoli özellikleri göstermektedir (Teber, 2001: 80).

Bellerophontes'in Melankolisi

Homeros'un melankolik kahramanlarından biri, İlyada Destanı'nda anlatılan Bellerophontes'tir. Araştırmacılar tarafından Eski Yunan kaynakları en eski kaynak olarak kabul edildiği için araştırmacılar Bellerophontes'i, yazılı tarihin tespit ettiği en eski melankolik kişilerden biri, ilk arketip kabul etmektedir (Teber, 2001: 80). Bellerophontes, Korinthos kralı Glaukos'un iki oğlundan biridir. Kendisi Poseidon soyundan gelirken, kardeşi ölümlü Glaukos'un oğludur. Aynı zamanda Sisypheos'un torunudur. Dedesi Sisypheos, kurnazlığı ile ünlü bir kraldır. İşlediği suçlar nedeniyle Zeus tarafından iki kez cezalandırılmıştır. Ölüm tanrısı Thanatos, onu Hades'e göndermesi için görevlendi-



Sisyphos Tasviri - Amphora - Siyah Figür Seramiği - Arkaik Dönem - [Kaynak](#)

rirken o, Thanatos'ı tutsak etmiştir. Ölüm tanrısının kaybolması insanların ölmemesini beraberinde getirmiş, Zeus onu cezalandırmak için Thanatos'a kurban olarak vermiştir. Ancak Sisyphos, kurnazlığı sayesinde kaçmış ve en nihayetinde Zeus onu sonsuza dek Ölüler Diyarında terk etmiştir. Sisyphos Ölüler Diyarında, bir kayayı yokuş yukarı çıkarmak ve zirveye ulaştığında, bunu tekrarlamak döngüsü ile cezalandırılmıştır (Gürel, 2007: 562):

Sisyphos'u gördüm işkenceler çekerken;

Yakalamış iki avucuyla kocaman bir kayayı,

Habire itiyordu onu bir tepeye doğru,

İşte kaya tepeye vardı varacak, işte tamam,

Ama tam tepeye varmasına bir parmak kala,

Bir güç itiyordu onu tepeden gerisin geri,

Aşağılara yuvarlanıyordu,

Baş belası kaya,

O da yeniden itiyordu kayayı, tek mil kaslarını gere gere

Kopan toz toprak habire aşarken başının üstünden,

O da durmadan itiyordu kayayı, kan ter içinde (Homeros, 1971: 450).

Bellerophon'tes de dedesi gibi tanrısal bir cezaya çarptırılmıştı. Tanrısal cezaya niçin çarptırıldığı Homeros'un eserlerinde açıkça ifade edilmez. Genel kanıya göre Bellerophon'tes yürekli, onurlu ve erdemli bir insandır. Ancak Hipponoes, kardeşi Belleros ile ormanda avlanırken Belleros'u istemeden de olsa bir kaza neticesinde öldürmüştür. Sonrasında da "Belleros'u yiyen, öldüren" anlamında kendisine "Bellerophon'tes" adı verilmiştir (Avşaroğlu, 2005: 48). Bellerophon'tes, kardeşinin ölümünden sonra vicdan azabından delirerek ülkesinden kaçmak zorunda kalmış ve Argos Kralı Proilas'un yanına sığınmıştır. Bellerophon'tes, geçmişini bırakıp yeni bir hayata başladığını düşünse de kaderi ona yeni oyunlar hazırlamıştır.

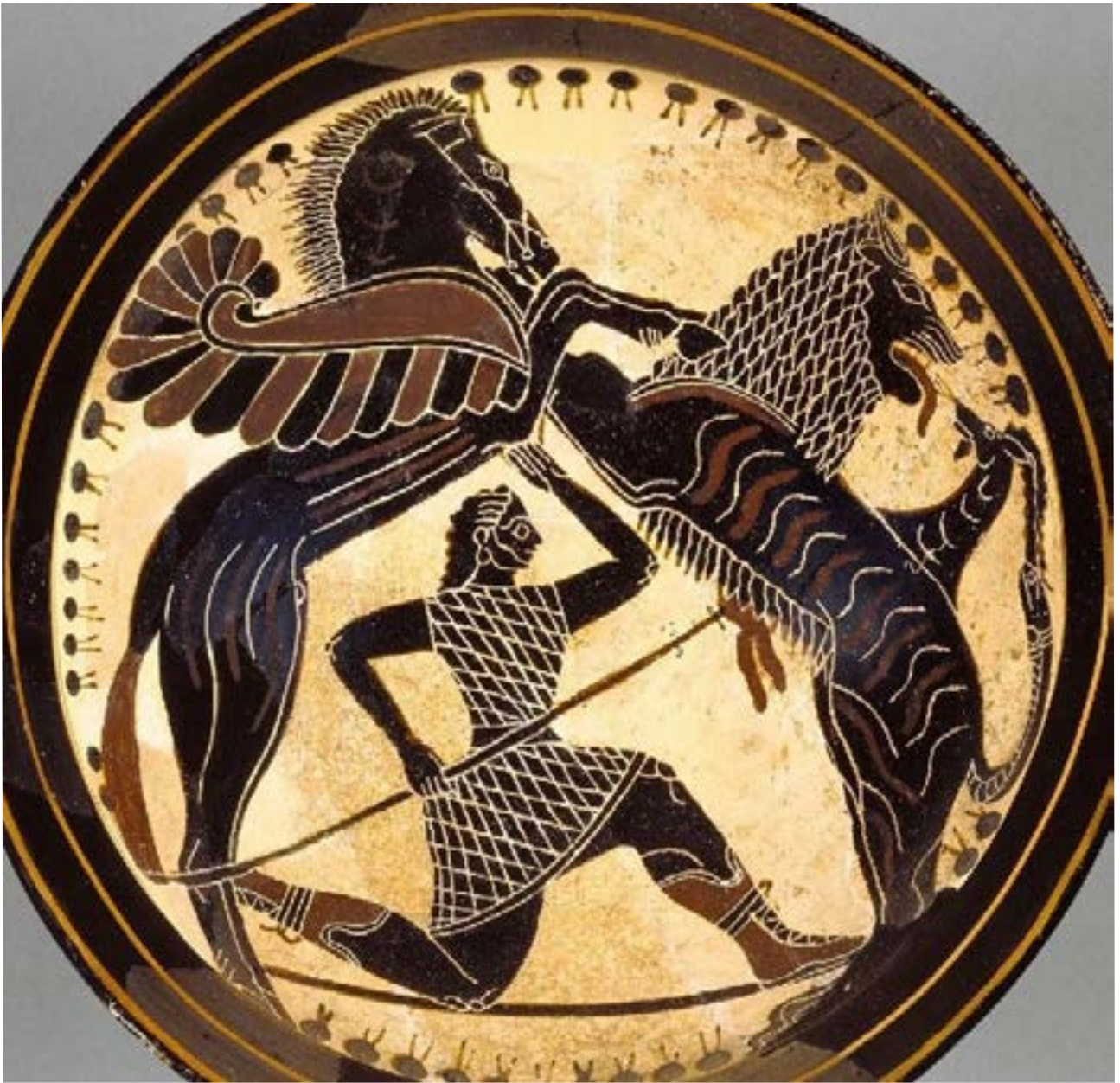
Bu oyun, yanına sığındığı Kral Proilas'ın tanrısal karısı Antenia'nın, Bellerophon'tes'i görür görmez ona âşık olmasıdır. Öyle ki kraliçe, Bellerophon'tes ile beraber olmak istemiş; ancak Bellerophon'tes yasak olan bu aşka kayıtsız kalmış ve kraliçeyi reddetmiştir. Antenia bu kızgınlık ve hayal kırıklığıyla kocası Kral Proilas'a, Bellerophon'tes'in zorla kendisiyle beraber olduğu yalanını söylemiştir. Kraliçe bu küçük düşürücü durumdan dolayı çok üzüldüğünü anlatır ve Proilas'tan, Bellerophon'tes'i öldürmesini ister. Proilas ne kadar öfkelenirse de Bellerophon'tes'i kendi himayesindeyken öldürmeye yanaşmaz. Ne yapacağını bilemeyen kral, onu Likya'ya, Kraliçe Antenia'nın babasının yanına göndermiştir:



Bellerophon'tes, Hatay Arkeoloji Müzesi, Harbiye, 2. yüzyıl - [Kaynak](#)

At besleyen Argos'un bir bucağında Ephyre ili vardır,
Aiolos oğlu Sisyphos yaşadı orada,
İnsanların en kurnazıydı o,
Bir oğlu oldu, Glaukos'tu adı;
Bellerophontes doğdu ondan sonra,
Glaukos'un kusursuz oğlu.
Erkeklik, güzellik bağışladı tanrılar ona,
Ama Proitos geçirdi gönlünden kötü şeyler,
Kendisi ondan daha güçlüydü,
Sürdü onu Argoslular arasından;
Zeus almıştı Bellerophontes'i Proitos'un eli altına.
Tanrısız Ateina, Proitos'un karısı yanıp tutuşuyordu.
Bellerophontes'le diyordu gizlice bir sarmaş dolaş olsam,
Ama birazcık olsun kandıramadı onu,
O sıra akli başındaydı Bellerophontes'in.
Kadın bir yalan attı Kral Proitos'a dedi ki:
'Bellerophontes'i öldürmezsen lanet sana,
O benim zorla koynuma girmek istedi.'
Böyle dedi o, kralı birden öfke kapladı.
Ama saygı besliyordu yüreğinde,
Bellerophontes'e kıyamadı.
Gönderdi onu Likya'ya,
Eline uğursuz işaretler verdi,
Üst üste kaplanan bir levhaya
Yazdı bir sürü ölüm yazıları.
Kayınbabasına göstermesini buyurdu.
Böylece yok olacaktı (Homeros, 1993: 177-179).

Proilas onu kendi öldürmese de elinde “Bu mektubu getiren kişiyi bu dünyadan kopar; o ki karıma yani senin kızına tecavüz etmek istedi.” yazılı bir mektupla Bellerophontes’i, Antonia’nın babası Likya Kralı Iobates’e göndermiştir. Bellerophontes, kendisini bekleyen sondan habersiz Likya’ya doğru yola çıkmıştır. Ksanthos Nehri’nin kenarına geldiği zaman Iobates, onu sevgiyle karşılamıştır. Dokuz gün boyunca misafir etmiş ve dokuz inek kurban etmiştir. Sonuncu gün Bellerophontes, mektubu Iobates’e teslim etmiştir. Mektupta yazanlar karşısında şaşırان kral Bellerophontes’e zarar vermek istememiştir. Fakat yaptığıının bedelini ödemesi gerekmektedir. İhtiyar kral misafirini öldürmekten çekindiği için onu başı aslan, vücudu keçi, kuyruğu yılan ve ağzından alevler püskürten Khimaira’yı öldürmesi için görevlendirmiştir (Avşaroğlu, 2005: 48):



Bellerophontes’in Pegasus ile Khimaira’yı Öldürme Sahnesi - J. Paul Getty Müzesi, Lakonia Siyah Figür Seramiği - Kylix - Boreads Ressamı - MÖ 570 - 565 - [Kaynak](#)

*Engin Likya'nın kralı onu saydı.
Ağırladı onu tam dokuz gün,
Dokuz tane öküz kurban etti.
Gül parmaklı şafak görününce onuncu gün,
Bellerophontes'e sordu,
Damadımdan getirdiğin işaret hani, dedi.
Alır almaz damadının işaretini,
Buyurdu önce, azgın Khimaira'yı öldürmesini;
Tanrı soyundandı o, insan değildi,
Önü aslan, arkası yılan, ortası keçiydi,
Yıldırımli nefesiyle kötü soluyordu.*

Bellerophontes uydu tanrıların isteğine (Homeros, 1993: 177-179).

Khimaira'yı öldürmesi gereken Bellerophontes'in bu işi nasıl, ne şekilde yaptığına ise Homeros'un eserinde değil Hesiodos'un Thegonia eserinde yer verilmiş; Bellerophontes, Khimaira'yı öldürmek için kanatlı at Pegasus'tan yardım almıştır:



Khimaira Tasviri, Kırmızı Figür Seramiği, MÖ 350-340, Louve Müzesi, [Kaynak](#)

Ekhidna'dan sonsuz ateşe üfleyen Khimaira doğdu.

Korkunçtu, büyüktü, güçlü ve iriydi.

Üç de kafası vardı,

Sert bakışlı aslan kafasının yanında,

Keçi, yılan ve ejderha kafaları da vardı.

Pegasus ile cesur Bellerophontes

Onu yenmeyi başardılar (Hesiodos, 2000: 72).

Diğer bir anlatıya göre ise Bellerophontes, Korinthos'ta bir çeşmede su içtiği esnada kanatlı atı bulmuş, sırtına binip doğrudan Khimaira'yı öldürmeye gitmiştir (Erhat, 1972: 76). Homeros'a göre Khimaira'yı öldürmesine rağmen Kral Iobates ona çeşitli görevler vermeye devam etmiştir. Onun Solymalar ile mücadele etmesini istemiştir. Bölgenin en savaşçı kabilesi olan Termessoslu Solymaların ardından onu Amazonların üzerine göndererek ölmesi için çabalamıştır. Bellerophontes'in, girdiği tüm savaşları kazanmasının ardından Iobates, kendi ordusunu göndererek Likya'da ona pususu kurmuştur. Fakat Bellerophontes bu saldırıdan da kurtulmuştur:



Bellerophontes ve Pegasus Heykel Grubu, Aphrodisias Müzesi, [Kaynak](#)

Çarpıştı sonra ünlü Solymalarla.

Girdiği savaşların bu en çetiniydi.

Erkek gibi Amazonları öldürdü sonra.

Dönüşünde kral

ona zorlu bir tuzak kurdu:

Engin Likya'dan en iyi yiğitleri

Seçti gönderdi pusuya,

Ama onlar bir daha

dönemediler evlerine,

Kusursuz Bellerophontes

öldürmüştü hepsini

(Homeros, 1993: 177-179).

Iobates, Bellerophontes'in tanrılar soyundan geldiğini, Antonia'nın yalan söylediği anlar ve onu kendisine bağlayabilmek için kızıyla evlendirir (Seven, 2018: 36):

*Kral da anladı onun tanrı soyundan olduğunu,
Alıkoydu orada, verdi kızını,
Bütün krallık onurlarını bölüştü,
Likyalılar da ayırdılar bahçelik, buğdaylık bir tarla,
Ayırdılar en büyük en güzel toprağı.
Karısı üç çocuk doğurdu bilgili Bellerophontes'e:
İsandros, Hippolokhos, Laodameia.
Akıllı Zeus, koynuna girdi Laodameia'nın.
Laodameia, doğurdu tanrıya denk tunç silahlı Sarpedon'u*
(Homer, 1993: 179).

Mitosa göre Bellerophontes'in çocukları olmuş, Likya'da onurluca yaşamaya başlamıştır. Soyundan da birçok kahraman yetişmiş; Bellerophontes'in kızı Laodameia, Likyalıların başında Troya'da savaşan Zeus'un oğlu Sarpedon'un annesidir (Erhat, 1972: 77). Yaşadıklarının geride kaldığını düşünürken Bellerophontes'in mutluluğu kesintiye uğrar. Homer, neden belirtmemekle birlikte bir gün tanrılar artık Bellerophontes'ten tiksindiğini yazar:

*Ama bir gün tanrılar tiksindi Bellerophontes'ten,
Aleion ovasında kaldı o tek başına,
İnsan uğrağından uzakta yedi kendi kendini* (Homer, 1993: 179).

Bellerophontes'in neden terk edildiği Homer'da belirtilmez. Genel düşünce onun, tanrılar düzeninden kuşku duymaya başladığı için yalnızlıkla cezalandırılmış olduğudur (Seven, 2018: 36). Bellerophontes, tüm tanrılardan nefret eder ve onların düzenin yıkmaya çalışır. Kanatlı at Pegasus'a binerek onu Olympus Dağı'na sürer. Yaptığından ötürü Zeus öfkelenir. Bellerophontes'i gökten aşağı atar. Kilikya'da bir bölge olan Aleion ovasına düşen Bellerophontes kader ve acı içinde yaşamaya başlar (Erhat, 1972: 77).

Mitos içinde Bellerophontes'in kardeşini öldürmesinden kaynaklı günahkarlığı, kimse tarafından istenmemesi, tiksiniilmesi ve yalnızlığa mahkûm edile-

rek cezalandırılması oldukça önemlidir. Çünkü tanrısal yaşama baş kaldırdığı için melankolik bir yaşama maruz bırakılmıştır (Seven, 2018: 36). Teber'e göre bu melankolik bir mizaçla direniş, karşı koyma ve başkaldırı arasında kurulan bir ilişkidir (Akt. Özgen, 2006: 11):

Bellerophontes'in bu tavrı, insanın tanrıların boyunduruğundan kurtulma ve özgürleşme çabasının ürkütücü bir örneğidir. Ve melankoli, daha Homeros destanlarından bu yana, tanrısal düzenlere başkaldırmaya çalışan insanların yazgısını sergiler bir anlamda. Bellerophontes, insanı tanrılara tutsak eden yazgıdan kurtarmaya çalışmış ve -ayrıca sıradan- insanlar tarafından da terk edilmiştir... Bellerophontes'in durumu, olağan üstü insanlara özgü bir davranışı ve gene olağanüstü insanlara özgü bir yaşam tarzına mahkumiyetini göstermiştir. Bu serüven, melankolinin tek nedeni olmasa da en önemli bir nedeni üzerine ciddi ipuçları verebilmektedir (Teber, 2001: 82).



Bellerophontes, Pegasus ve Athena Savaş Sahnesi Freski, Lucius Betucius'un Evi, 1. yüzyılın ikinci yarısı, Pompei Arkeoparkı, [Kaynak](#)

Bellerophontes hikâyesinde, Eski Yunan'da melankolinin işlenen bir suçtan günahıtan ötürü tanrılar tarafından verilen bir cezalandırma olduğu açıktır. Eski Çağ ve Antik Dünya'da hastalıkların tanrısal öfke ile ilişkilendirilmesinin mitolojiye yansımaları olan Bellerophontes'te yalnızlık ve melankoli paralel duygulardı. Kara safranın öfkeli bir tanrının cezalandırdığı kahraman

hastalığı olarak kabul edilmesi de mitolojide görülen başka bir metafordur (Binkert, 1999: 104). Antik Yunan trajedilerinde kahramanlar melankolik bir tutum içindedir (Akın, 2014: 162). Davranışlarındaki hezeyanlar, aşırılıklar, öfke ve tutarsızlıklar ruhsal olarak çalkantı ve kararmaların dışavurumudur.

Kahramanlar, olağanüstü güç ve kabiliyetlerine rağmen duygusal değişimlere sahipti. Değişen duyguları, tavırlarına ve karakterlerine onların iradesi olmaksızın yansımaktaydı. Bazen her ne kadar tanrısal olsalar ve yiğitçe savaşsalar da bir gün sebepsizce kaderleri tarafından terk ediliyorlardı. Onurlu, erdemli ve görkemli yaşantıları geçmişlerinde kalan boşlukları doldurmaya yetmiyordu. O boşluk belki de en mutlu zamanlarında onlardan habersiz, üstü kapalı büyüyordu. Bu açıdan bakıldığında kahramanlar, mitolojik karakter olmaktan öteydi. Onlar hayatın tam içerisinde, tanrılar tarafından kaderleri kutsanmamış, insanların melankolik duygularına dahi ışık tutan birer yansımaydı...

Kaynakça

Akın, Haydar (2014). Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme Avrupa'da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Avşaroğlu, Nadir (2005). "Mitoloji ve Madencilik II", Maden Mühendisleri Odası Dergisi, 48- 53.

Bakırcıoğlu, Rasim (2012). Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Anı Yayıncılık.

Binkert, Dörthe (1999). Melankoli Kadındır, (çev.) İlknur İgan, İstanbul: Ayrintı Yayınları.

Budak, Selçuk (2005). Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Basım, Bilim ve Sanat Yayınları.

Demirci, Kürşat (2013). Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak. İstanbul: Ayışığı Yayınları.

Diderot, Denis (2009). "Melancholie" The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project: 308- 311.

Emre, Ahmet Cevat (1971) (çev). Homeros Odysseia, 3. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınevi.

Erhat, Azra (1972). Mitoloji sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitapevi.

Erhat, Azra- A. Kadir (çev) (1993). Homeros İlyada. İstanbul: Can Yayınları.

Földényi, László F. (2016) Melancholy, (çev) Tim Wilkinson, New Haven: Yale University Press

Gürel, Emet- Canan Muter (2007). "Psikomitolojik Terimler: Psikoloji Literatüründe Mitolojinin Kullanılması", Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 537- 569.

Hesiodos (2000) Theogonia., Akderin, Furkan (çev), İstanbul: Say Yayınları.

Mazoyer, Michel- Jacques Freu (2007). Les Debuts du Nouvel Empire Hittite: Les Hittites et Leur Historie. Paris: L'Harmattan,

Özgen, Ahmet Burhanettin (2006). Karanlığın Aydınlığı: Melankolinin Tarih-sel, Psikanalitik, Sosyolojik ve Felsefi Boyutları Üzerine Bir Araştırma. Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Özmen, Erdoğan (2017). Vazgeçemediklerinin Toplamıdır İnsan, Yas, Melankoli, Depresyon. İstanbul: İletişim Yayınları.

Seven, Rumeysa (2018). “Antikçağ Mitolojisinde Melankoli”, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11, 31- 53.

Singer, Itimar (2002). Hittite Prayer. Atlanta: Brill,

Teber, Serol (2001). Melankoli, “Normal Bir Anormali”. İstanbul: Say Yayınları.

Ünal, Ahmet (1980). “Hitit Tıbbının Ana Hatları” Belleten, 44 (175), s. 475-496.

Ünal, Ahmet (1992). “Parts of trees in Hittite according to an Medical Incantation (KUB 43.62)” Ed. Heinric Otten, Hayri Ertem, Ekrem Akurgal, Aygül Süel, Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp, Ankara: Anadolu Medeniyetleri Araştırma ve Tanıtma Vakfı, 1992, 493-501.

İnternet Kaynakları

Bellerophon, Pegasus ve Khimaira, Theoi, <https://www.theoi.com/Gallery/M14.1.html>

Bellerophon, wikipedia, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Bellerophon>

Khimaira, wikipedia, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Kimera>

Melancholicus, Metropolitan Museum <https://www.metmuseum.org/art/collection/search#!?q=Jacques%20de%20Gheyn%20II&perPage=20&sortBy=Relevance&offset=0&pageSize=0>

Bellerophon, Pegasus ve Athena Savaş Sahnesi Freski, epodreczniki, <http://ancientrome.ru/art/artworken/img.htm?id=8320>

Siphos Tasviri, Theoi <https://www.theoi.com/Gallery/K14.8.html>

BİZANS SANATINDA İŞLEVSEL BİR İKONOĞRAFİ: DEESİS



Yazar: Hüseyin Hakan Gazioğlu¹

Bizans resim ve küçük el sanatları örneklerinde sıkça karşılaşılan bir tema olan Deesis sahnesi, Bizans toplumunun yaşam pratiklerinden dinî ikonografiye uyarlanmış, Bizanslıların inanç özelliklerini yansıtan bir ikonografidir. Cristopher Walter (1968: 319), Deesis ikonografisinin gelişiminde, kilise babalarının sıradan insanın imparatora taleplerini iletecek bir aracıya ihtiyaç duyduğu gibi, Hristiyan kişinin tanrıyla iletişimde aracıya ihtiyacı olduğu konusunda görüşlerinin etkili olduğunu söyler. Bu durum Bizans toplumsal yapısının hiyerarşik sisteminin, Hristiyan inanç sistemini oluşturan hiyerarşik düzenlemede izdüşümüdür. Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olan imparatora ulaşmak, sıradan insanlar yerine imparatora yakın görevlilerce gerçekleştirilirdi. Göklerin efendisine ulaşmanın kutsal kişiler aracılığıyla gerçekleşmesi, sosyal yapı ve inanç özellikleri arasında örtüşme olduğunu gösterir.

İmparatorun sarayında bulunan görevlilerin yerini, İsa'nın göksel sarayındaki hiyerarşiye göre Meryem, Vaftizci Yahya, havariler, eski ahit peygamberleri, azizler ya da melekler almıştır.² Bizans ikonografisinde İsa'ya şefaate ya da talepte bulunan kişiler temelde Meryem ve Vaftizci Yahya'dır. Deesis ikonografisi bağlamında başka figürlerin kullanımı, kilise hiyerarşisindeki yerlerine göre bu üçlü figür düzenlemesi etrafında gerçekleşmektedir.

Deesis kelimesi Yunanca'da (δέησις) rica, talep, yakarış anlamına gelmektedir. Bizans sanatında İsa'ya başta Meryem ve Vaftizci Yahya'nın insanlığın kurtuluşu ve günahlarının affı için yalvarmalarını görselleştiren bir temsile sahiptir. Pekak ve Ataç (2016: 144), özellikle ikonografinin erken dönem gelişimine bağlı olarak, "İsa'nın enkarnasyonu³ ve logosa (söz) şahit olmak, yü-

1. Hacettepe Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü, Bizans Sanatları ABD Doktora Öğrencisi, hakangazioğlu@hacettepe.edu.tr

2. 4. yüzyılda imparatora halkın taleplerini iletmekle görevli *Ho Epi ton Deiseon* görevlisi bulunurdu. Bkz: Pekak ve Ataç, 2016:144.

3. Hristiyan ilahiyatında enkarnasyon, İsa'nın Meryem'in rahminde, Tanrı'nın bir sureti olarak insan bedenine büründüğü inancıdır. (e.n.)

celtmek ve tapınmak anlamlarını içerdiğini” de belirtir. Öte yandan Walter (1970: 181), Bizanslıların Deesis kelimesini kullanmadığını öne sürer. Deesis kelimesi 19. yüzyıl sonunda Rus sanat tarihçi Kirpicnikov’un 1893 yılında yayınladığı makale sonrasında literatürde yaygınlık kazanmıştır (Walter, 1968: 312-313). Sahne Bizans sanatında sıklıkla kullanılmasına rağmen kaynaklarda Deesis olarak tanımlanmamıştır. Anthony Cutler (1987: 145) ise Palermo S. Maria dell’Ammiraglio Kilisesi’nde bulunan Deesis sahnesinde yer alan bani⁴ tasvirinin üstünde Yunanca δέησις (Deesis) kelimesinin yazdığını söyler. Aynı makalede 11. yüzyıla ait Gelasiyonlu Lazarus’un hayatını anlatan el yazmasını kaynak göstererek, Bizanslıların Deesis kelimesini kullanmadıklarını söylemek için geçerli bir neden olmadığını belirtir (Cutler, 1987: 147).

Deesis Temaları

Deesis sahnesinde kural olarak, İsa sahnenin merkezinde Pantokrator⁵ tipinde, sol elinde kutsal kitap, sağ eliyle takdis işareti yapar şekilde resmedilirken, İsa’nın sağında Meryem, solunda Vaftizci Yahya ayakta durur şekilde tasvir edilmiştir. İsa bazı örneklerde ayakta, tahtta, bir madalyon içerisinde veya haç şeklinde sembolize edilebilmektedir (Pekak ve Ataç, 2016: 144). Sahnenin erken Bizans döneminde kullanıldığı bilinmesine rağmen erken dönem örnekleri bugüne gelmemiştir. Doula Mouriki (1968: 16), Deesis’in bilinen en erken örneğinin Sina’daki Azize Katherina manastırında bulunduğunu söyler.

Deesis sahnesinde trimorphon yani İsa, Meryem ve Vaftizci Yahya’dan oluşan üç figürlü tip ikonografinin çekirdeğini oluşturur. Pekak ve Ataç (2016: 145), Deesis sahnelerinin iki ana grup altında toplandığını söyler. Buna göre birinci grubu üç figürlü temanın etrafında bağımsız olarak işlenen Deesis kompozisyonları oluşturur. İkinci grup ise üç figürlü temanın merkezde bulunduğu kalabalık Deesis kompozisyonlarını içermektedir. İki ana gruba ayrılan Deesis kompozisyonlarında her grup kendi içerisinde farklı temalara sahiptir. Buna göre temalar aşağıdaki gibi kategorize edilmiştir:

1. Tek Temalı Deesis Kompozisyonu 2. Kalabalık Deesis Kompozisyonu

a. Şahitlik Temalı

b. Aracılık Temalı

c. Pareleksis

a. Teofanik Deesis

b. Son Mahkeme Temalı

c. Büyük Deesis

4. Bir eseri yaptıran, inşa ettiren kimse. (e.n.)

5. Bizans sanatında İsa tipuslarından “evrenin efendisi” imgesi. Bu temsilde İsa, sol elinde kutsal kitap tutarken sağ eliyle takdis işareti yapar şekilde resmedilir. (y.n.)

Tek temalı Deesis kompozisyonları

a. Şahitlik Teması: Şahitlik temalı Deesis sahnelerinin erken döneme ait bir ikonografi olduğu düşünülür. Bu sahneler İsa'da var olduğu düşünülen tanrısal ve insani iki tözüne şahit olmayı vurgular. Tema genel hatlarıyla aracılık temasıyla benzerdir. Fark figürlerin beden ve el hareketlerinde görülür. Şahitlik temasında Meryem ve Vaftizci Yahya'nın bedenleri dik, elleri İsa'yı gösterme biçimindedir. Pekak ve Ataç (2016: 148), sahnede Anna ve Simon gibi eski ahit figürlerinin yer alabileceğini söyler. Bu figürler şahitlik temasıyla uyumlu olarak İsa'nın enkarnasyonuna tanık olan kişilerdir. Benzer şekilde Walter, Hristiyan geleneğinde Meryem ve Vaftizci Yahya'nın iki nedenle önemli olduğunu söyler. Öncelikle İsa'nın ailesinin üyeleridir. İkincisi İsa'nın ilahiliğinin kabulünü temsil ederler. Onlar İsa'yı görmüş, onunla yaşamışlardır (Walter, 1968: 327). Şahitlik teması 10. yüzyıldan itibaren aracılık temasıyla birleşmiştir.



İstanbul Ayasofya Müzesi, Papaz Odası, (Pekak ve Ataç, 2016: 148)

b. Aracılık Teması: Bizans sanatında en sık resmedilen Deesis temasıdır. Deesis'e adını veren aracılık rolünün çekirdeği bu temadır. Sahnede İsa ayakta, tahtta veya madalyon içindedir. Aracılık temasını vurgulayan Meryem ve Vaftizci Yahya'nın jestleridir. İki figür İsa'ya doğru hafifçe eğilmiş, elleri İsa'yı

işaret etmek yerine dua eder pozisyonundadır. Demre Myra Şapeli naosunun (ana mekân) giriş kapısında bulunan Deesis sahnesinde olduğu gibi bazı örneklerde Meryem ve Vaftizci Yahya ellerinde üzerinde yazıt bulunan parşömen ya da rulo tutmaktadır (Akyürek, 2010: 157). Bu yazıtlarda sahnenin bir şefaate dileme ikonografisi olduğu açıkça vurgulanır. Vaftizci Yahya'nın elinde tuttuğu ruloda "İşte dünyanın günahını kaldıran tanrının kuzusu" yazmaktadır. Meryem'in elindeki ruloda İsa ve Meryem'in bir diyalog içinde olduğu görülür:



Meryem: annenin dileğini kabul et ey kelam

İsa: ne istersin annem

M: ölümlülerin kurtuluşunu

İ: beni öfkeliendirdiler

M: onlara acı oğlu(m)

İ: ama pişman olmuyorlar

M: onlara kurtuluşu armağan et

İ: hepsi kurtarılacaklar

M: sana şükrediyorum kelam.

(Akyürek, 2010: 157).

Demre Myra Şapeli, Deesis, (Akyürek, 2010)

c. Paraleksis Teması: Aracılık temasında görülen Deesis kompozisyonunun başka bir versiyonudur. Farklı olarak bu temada bani figürleri proskinesis (secde) pozisyonunda, Meryem'in ayak ucunda diz çökmüş olarak resmedilir. Bu nedenle "Proskinesis Deesis" olarak da bilinir. Sahnede bir baş melek Vaftizci Yahya'nın yerine kullanılabilir ya da Deesis'i oluşturan üç figüre eşlik edebilir (Pekak ve Ataç, 2016: 146).



Ayasofya Müzesi, Narteks (giriş) İmparator Kapısı, [Kaynak](#)

Kalabalık Deesis Kompozisyonları

a. Teofanik Deesis Teması: Pekak ve Ataç (2016: 149-150), bu sahnede üç figürlü aracılık temasının teofanik (Tanrı'nın görünmesi) unsurlarla birleştirildiğini söyler. Kompozisyonun merkezinde "trimorphon görülürken, etrafında apokaliptik unsurlar belirir." İsa'nın tahtının yanında Evangelist (İncil yazarları) sembolleri olarak Apokalipsin dört yarattığı insan, aslan, boğa ve kartal figürleri yanı sıra Kerubim ve Serafim melekleri, ateş tekerlekleri sahnede yer alabilir. İkonografi şefaatin yanında İsa'nın şanını yüceltir.

Pekak ve Ataç, sahnenin özellikle Kapadokya ve Gürcistan'da görüldüğünü söyler. Buna göre kompozisyon Maiestas Domini (İsa'nın şanlı hâkimiyeti) ve aracılık temasının birleşiminden meydana gelir. Tema İkonaklazm⁶ sonrası dönemde yaygınlaşmıştır (Pekak ve Ataç, 2016: 149-150).



Ürgüp Tağar Kilisesi, Apsis, (Pekak, 2010)

b. Son Mahkeme/Yargı Teması: Son Mahkeme, İsa'nın doğumundan sonra dünyaya ikinci gelişidir. İkinci geliş mahşer gününde yapılacak yargılama içindir. Kompozisyon alt alta şeritler şeklinde düzenlenmiştir. Peker, en üstte merkezde Deesis teması bulunduğunu söyler. "Göksel orduyu temsil eden melekler ordusu arkada, aynı düzlemde iki yana yargıç havariler yerleştirilmiştir. İsa'nın ayakları altında onun gelişi için hazırlanmış Hetomoisa (boş taht), tahtın iki yanında Adem ve Havva diz çökmüş ya da ayakta tasvir edilir" (Peker, 2008: 254-255). İsa'nın sağ eli sağdakileri, sol eli soldakileri

6. Bizans İmparatorluğu'nda 8. ve 9. yüzyıllar arasında cereyan eden tasvir karşıtı döneme İkonaklazm denir. Bu dönemde ikonalar ile ilgili her türlü ibadet yasaklanmıştır. (e.n)

işaret eder. Başının üstünde yukarıdan sarkan rulonun bir ucunda ay, diğer ucunda güneş bulunur. Ruloda Vahiy 6:14'ten alınmış "gökyüzü bir rulo gibi geri çekildi" yazılıdır (Pekak ve Ataç, 2016: 150). Yazıyla ilişkili olarak tah-tın altında göklerin katlanması, karalar ve denizler tarafından yenmişlerin çıkarılması, ölülerin dirilmesi temaları yer alır. En alttaki bölümde sağda seçilmişler ve cennet, solda günahkârlar ve cehennem bulunur. Peker (2008: 257), kompozisyonda bütün temaların kullanılmasının gerekli olmadığını belirtir. Temalar değişiklik gösterse de sahnede yukarıdan aşağıya doğru hi-yerarşik bir düzen vardır.



Kariye Müzesi, Son Yargı Deesis, (Akyürek, 1996)

c. Büyük Deesis Teması: Genellikle dinî obje süslemelerinde görülen sahne-de, geleneksel aracılık temasına hiyerarşiye göre piskoposlar, İncil yazarları, havariler, azizler, melekler eşlik eder. Pekak ve Ataç (2016: 152) sahnenin, kiliselerin tempon ve ikonostasisinde⁷ yer aldığını söyler. Özellikle triptik⁸ düzenlemelerinde yer alan sahnelerde, üstte bulunan Deesis sahnesinin altındaki bölümde havariler tasvir edilir. Bu bölümde ortada yerleştirilmiş olan Petrus sağ işaret parmağıyla İsa'yı işaret eder. Walter, benzer bir dü-zenlemeyi İstanbul Patrikhanesi Kütüphanesi'nde bulunan bir el yazması

7. Tempon, kutsal alan ile naos arasındaki sınırdır. İkonostasis ise bu sınırın ikonalarla süslü bir duvar ile yapılmasıdır. (e.n)

8. Bir konunun yan yana üç resim ile anlatıldığı panolara triptik adı verilir. (e.n)



Herbaville triptiği, 11. yüzyıl, Louvre Müzesi, (Evans and Vixom, 1997)

sayfasında gösterir. Burada alt bölüme yerleştirilmiş dört Evangelist arasında Yuhanna parmağıyla İsa'yı yani logosu işaret eder (Walter, 1970: 169).

Deesis İkonografisinin Litürjideki Yeri

Deesis ikonografisinin teolojik olarak kaynak aldığı herhangi bir dinî metin bulunmaz. Sahne, Bizanslıların tanrıya ulaşmak ve merhamet dilemek için kutsal kişilerin aracılığının gerekliliğe olan inançlarının ikonografiye yansımasıdır. Bu nedenle Pekak ve Ataç (Pekak ve Ataç, 2016: 156), Deesis sahnelerinin kilise takvimine bağlı olmadığını söyler. İsa'nın yaşamına ait bir öyküyü anlatmadığı için belirli bir güne özel ikonaların yerleştirildiği yere alınmaz. Öyküsel değil, sembolik bir anlamı vardır. Genellikle şefaet ve günahların affedilmesi, ikonografinin konusunu oluşturması bakımından ölüm litürjisiyle⁹ ilişkilendirilmiştir. Konstantinopolis ve etkisindeki bölgelerde mezar şapellerinin apsislerinde yer alır. Büyük kiliselerde ikonastasis, narteks, templon, sütun ve paye başlığı gibi çeşitli mimari elemanlarda görüle-

9. Litürji, dinî ibadetlerde izlenilecek yol ve metotlar bütünüdür. (e.n)

bilir. 10. yüzyıldan itibaren bu sahne, Kapadokya bölgesinde, ölüm kültüyle bağlantılı olarak apsis yarım kubbesinde; cenaze törenlerinin de gerçekleştirildiği protesis ve bema bölümlerinde resmedilmiştir (Koçyiğit, 2009: 152). Akyürek, ikonografinin ölüm kültüyle ilişkisi açısından, Meryem'in kişinin günahlarının affı için aracılık ederken annelik rolünün öneminden bahseder. Kıbrıs'ta Neophythos'un mezar odasında bulunan küçük bir nişin freskunda Meryem İsa'ya "ey benim oğlum burada yatan kişiyi affından mahrum etme" diye seslenir, İsa buna karşılık "senin duaların nedeniyle onu bağışladım" diyerek cevap verir. Benzer şekilde Akyürek (1996: 123-124), Fournalı Dionysos'un el kitabını Meryem'in rolünün önemini vurgulaması açısından örnek gösterir: Dionysos, geleneksel üç figürlü tipin betimlendiği durumda Meryem'in elindeki ruloya "çağırdığın insanın günahlarını affet, ve bir annenin duasını yerine getir" sözlerinin yazılmasını tavsiye eder.

Geç Bizans Döneminde Yeni Deesis İkonografisi: Krali Deesis

14. yüzyıl Bizans resim sanatında yeni ikonografik gelişmeler yaşanmıştır. Bu ikonografilerden biri, geleneksel Deesis sahnesinin imparatorluk vizyonu içerisinde ele alınmasıdır. Yenilik ise İsa'nın imparator, Meryem'in ise imparatoriçe olarak resmedilmesidir.

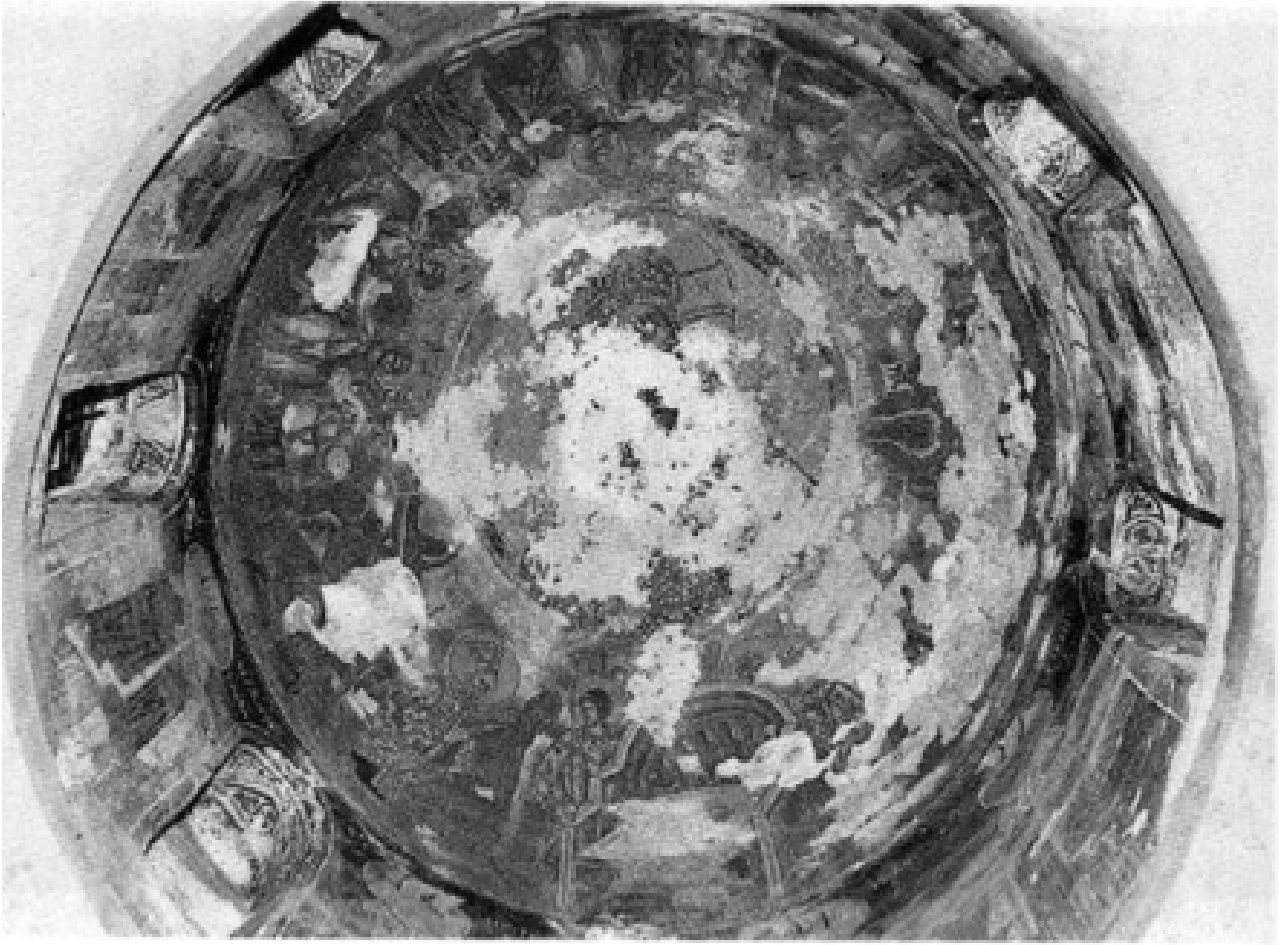


Jacobo Toritti, Santa Maria Maggiore, Apsis, 1296 - [Kaynak](#)

İkonografinin batıda gelişmiş olan “Meryem’in Taç Giymesi” sahnesinden geliştirildiği düşünülür. İlk olarak 12. yüzyılda Roma Santa Marina apsis mozağinde görülen Meryem’in Taç Giymesi ikonografisinde Meryem, tahtı İsa ile paylaşır. İkisi de imparatorluk giysileri içindedir (Kriza, 2018: 272).

Agnes Kriza, Venedik’teki Paolo Veneziano resimleri üzerinden Balkanlar’daki Deesis ikonografisini etkilediği söyler. Meryem’in Taç giymesi ikonografisi Ortodoks ikonografisinde “Krali Deesis” olarak bilinir. Literatürde ise “Cennetin Sarayı” ya da “Senin sağ elin üzerinde duran kraliçe” olarak geçmektedir (Kriza, 2018: 272).

Geç dönemde Bizans sanatında görülen Krali Deesis, geleneksel Deesis’in bir versiyonudur. İkonografinin en erken örneği 1340 yıllarına tarihlenen Prilep Treskavec Manastır Kilisesi narteksinin kuzey kubbesinde bulunur. İsa burada imparatorluk giysileri içinde Pantokrator (evrenin hâkimi ikonografisi) büstü şeklinde resmedilmiş, imparatoriçe giysileri içindeki Meryem, Hetoimasia (İsa’nın gökte hazırlanan tahtı) ve göklerin sarayı, İsa’yı çevrelemiştir (Kriza, 2018: 272).



Krali Deesis, Treskavec Kilisesi narteks, 1341-1343, (Kriza, 2018)

Bizans'ın batı topraklarında gelişen yeni ikonografi hızla yayılmış, 14. yüzyıl sonlarında Rusya'da ortaya çıkmıştır. İlk örneği Novgorod yakınlarındaki Kovalyovo Transfigürasyon kilisesinde bulunan Krali Deesis, İsa ve Meryem'den oluşan iki figür şeklinde resmedilmiştir (Kriza, 2018: 273).



Soldan Sağa: Krali Deesis, Novgorod, ikona, geç 14. yüzyıl, (Kriza, 2018)

Baş Rahip İsa, Andreas Ritzos, Girit Okulu, 16. yy. (Yandım (2008))

Krali Deesis ikonografisinde İsa imparatorluk alameti olarak loros¹⁰ giymiş, Meryem ise Batı sanatındaki Meryem'in Taç Giymesi ikonografisine benzer şekilde başında taç ve altın işlemeli elbise içerisinde resmedilmiştir. İki ikonografide de Meryem taç ve loros giymiştir. Bizans sanatında 14. yüzyıl öncesinde Meryem ikonografilerinde böyle bir tasvir yoktur. Meryem burada yeryüzündeki tek günahsız insan olarak İsa'nın tacını ve tahtını paylaşmaktadır.

Krali Deesis'in Rus örneklerinde ikonografi, 14. yüzyılda gelişen yeni bir İsa tipi Başrahip İsa imgesiyle birleştirilmiştir. Bu örneklerde, İsa sadece imparatorluk insigniası (nişanı) olarak loros giymemiş aynı zamanda piskopos simgesi olan omophorion (piskoposların omuzlarındaki örtü) takmış olarak resmedilmiştir. Bu tarihten itibaren imparator ve rahip sembolizmiyle birle-

10. Sadece imparatorluk aile üyelerinin giydiği, vücudun üst kısmını saran, uzun, dar ve mücevher işlemeli tören giysisi. (y.n)

şen ikonografi, özellikle 19. yüzyıl resminde popüler bir tema hâline gelmiştir (Kriza, 2018: 275).

14. yüzyılda gelişen yeni Deesis ikonografisi, Bizans devletinin politik ve sosyal ortamının sanata yansıması olarak görünür. Batı örneğinde 12. yüzyılda gelişen Meryem'in Taç Giymesi ikonografisi, 11. yüzyıldan itibaren papa tarafından Kutsal Roma-Germen İmparatoru ilan edilen Charlemagne (742-814) sonrasında devam eden, Batı'nın gerçek Romalılık ve imparatorluk iddialarını yansıtır. Benzer şekilde Deesis üzerinden gelişen yeni Bizans ikonografisi, Başrahip ikonografisinin kombine edilmesiyle sadece tek bir Hristiyan Roma imparatorluğu ve imparatoru olduğunu ima eder. Bu açıdan iki ikonografi, politik temsiliyet iddialarının kültürel alan üzerinde karşılıklı propagandasına dönüşmüştür. Aynı zamanda Krali Deesis ikonografisi, Bizans devletinin kendi içinde tartıştığı Batı ve Doğu kiliselerinin birliği konusundaki dönemin kutuplaştırıcı ortamına, birlik karşıtlarının görsel bir cevabını ifade eder.

Bizans Sonrasında Deesis Sahnesi: Girit Okulu



Girit Okulu, Deesis, 16. yüzyıl, (Mouriki, 1968)

Bizans'ın 1453 yılında siyasal varlığının sona ermesine rağmen kültürel etkisi çeşitli Ortodoks bölge ve resim atölyelerinde devam etmiştir. Özellikle 15. yüzyılda Girit'te ortaya çıkan Girit Okulu, Bizans sonrası dönemde Bizans resim sanatının akademik temsilcisi olarak etkin görünür. Okul aynı zamanda Bizans resim geleneği ile Batı resim sanatı unsurlarını sentezleyen bir üslup geliştirmiştir.

Bizans sonrası dönemde Deesis sahnesi, sık kullanılan bir tema olmaya devam etmiştir. Bizans döneminde ağırlıklı olarak figürlerin ayakta resmedildiği sahne, Bizans sonrasında biri Girit okuluna ait olmak üzere 7 ikona'nın dışında, İsa'nın tahtta tasvir

edildiği sahnelere yerini bırakmıştır.¹¹

Girit okuluna ait olduğu düşünülen 11 adet Deesis ikonası vardır. Bu ikonlarda eski ve yeni eğilimlerin bir arada kullanıldığı görülür (Mouriki, 1968: 22) Okulun yaptığı Deesis sahnelerinde İsa, orta Bizans döneminde yaygın bir gösterim olan ders veren filozof tipindedir. Meryem geleneksel şefaat pozisyonunda resmedilirken, Vaftizci Yahya'nın tasviri Bizans geleneğinden farklı olarak değişmiştir (Mouriki, 1968: 18). Yahya'nın bütün Bizans gösterimlerinde geleneksel elbisesi olarak tasvir edilen koyun derisinden melotyonu burada khitonla yer değiştirmiştir. Benzer şekilde Yahya'nın çilekeşliğini ve çöllerde geçen yaşamına işaret eden dağınık saçları ve buruşuk yüzü yeni gösterimde vurgulanmaz. Meryem'den farklı olarak elleri dua eder biçimde



Trinity-Deesis, Sina Koleksiyonu, (Mouriki, 1968)

11. Figürlerin ayakta resmedildiği ikonalar, Kıbrıs Pedulas, Sina koleksiyonu, İsviçre'de özel bir koleksiyonda, Leningrad'da (St. Petersburg) iki Rus ikonu ve eski Yugoslavya Lomnica manastırında bir freskte yer alır. Bkz Mouriki, 1968:18.

değil üst üste ya da çapraz gelecek şekilde tasvir edilerek Bizans temsillerinden farklıdır.¹²

Bu dönemde gelişen Yahya tipi, özellikle de çapraz duran elleri, Bizans sonrası dönem boyunca sıklıkla kullanılmıştır. Okulun yaptığı diğer örneklerde İsa'nın tahtta oturur şekilde tasvir edildiği, Meryem ve Vaftizci Yahya'nın Bizans örneklerinden farklı olarak İsa'nın bastığı podestin (kaide) hemen altında yükseltilmiş bir zemine bastıkları görülür. Bu açıdan Mouriki, yeni ikonografinin imparatorluk seramoni ikonografisinden adapte edilmiş olabileceğini düşünür (Mouriki, 1968: 19).

Erken döneminde Paleologos ya da geç Bizans resminin modellerine bağlı olan Girit Okulu, Bizans sonrasında Yunan resminin temsilcisi sayılmıştır. Aynı zamanda sipariş üstüne resim yapan okul sanatçıları, kısa süre sonra Batı resim unsurlarını geleneksel Bizans ikonografisi içerisinde harmanlamışlardır. Girit okuluna ait Sina koleksiyonunda görülen "Trinity-Deesis" kompozisyonunda, Bizans sanatında daha önce görülmeyen Baba figürü İsa ile tahtı paylaşmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak erken Bizans döneminde gelişmeye başlayan Deesis ikonografisi, Bizans sanatı içerisinde özellikle 9. yüzyıldan itibaren farklı ikonografilerle bir arada kullanılmış, giderek Bizanslıların öte dünya ve şefaath inancı bağlamında yaygınlaşmıştır. İkonografi sürekli olarak başka temalarla işlenen aynı zamanda çağın politik ve sosyal eğilimlerini içerebilen dinamik bir fonksiyona sahip olmuştur. Bizans sonrasında Girit okulunun ikonografiye getirdiği yenilikler, Meryem ve Vaftizci Yahya tipleri farklı İsa temsilleriyle bir arada kullanılmaya devam etmiştir (Mouriki, 1968: 23).

12. Mouriki Yahya'nın ellerinin çapraz şekilde tasvir edilmesinin Bizans'ta oldukça nadir ve 13. yüzyılda kullanıldığını söyler. Bkz. Mouriki, 1968:19.

Kaynakça

Akyürek, E. (1996). Bizans'ta Sanat ve Ritüel: Kariye Güney Şapelinin İkonografisi ve İşlevi. Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Akyürek, E. (2010) "2010 Yılı Myra Şapeli Kazısı Üzerine Notlar", Arkeolojisiinden Doğasına Myra/Demre ve Çevresi. (Ed: Nevzat Çevik) Kültür ve Turizm Bakanlığı, Antalya.

Ataç, N. (2015). Kappadokia'da Kapalı Yunan Haçı Planlı Kiliselerde Apsis, Doğu Haç Kolu ve Köşe Mekanları Resim Programı. Hacettepe Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Cutler, A. (1987). Under the Sign of Deesis: On the Question of Representativeness in Medieval Art and Literature. Dumbarton Oaks Papers, C. 41, s. 145-154.

Karakaya, N. Ç. (2003). Antalya'nın Demre (Myra) İlçesi'ndeki H. Nikolaos Kilisesi'nde yer alan Deesis Sahnesi. Adalya-Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü Yıllığı, No.6. Antalya.

Koçyiğit, F. (2009). Tağar (St. Theodore) Kilisesi Duvar Resimleri. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. Sayı: 26, Kayseri, s. 141-164.

Kriza, A. (2018). The Royal Deesis – An Anti-Latin Image of Late Byzantine Art. Cross-Cultural Interaction Between Byzantium and West, 1204-1669. (ed. Angeliki Lymberopoulou). Routledge.

Mouriki, D. (1968). A Deesis Icon in the Art Museum. Record of the Art museum. Princeton University. Vol. 27, no 1. S. 13-28.

Pekak, M. S. (2010). Ürgüp, Yeşilöz (Tağar) Kilisesi. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi. C.27, S.1, Haziran, Ankara. s.203-218.

Pekak, M. S. ve Ataç, N. (2016). Bizans Sanatında Deesis Sahnesi. Arkeoloji ve Sanat. 151: Ocak-Nisan. S. 143-165. Arkeoloji ve Sanat Yayınları

Peker, N. (2008). Kapadokya Bölgesi Bizans Dönemi Kiliselerinde Son Mahkeme Sahneleri. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Doktora Tezi.

Walter, C. (1968). Two Notes On The Deesis. Revue des Etudes Byzantines. C.26, Paris, s. 311-336.

Walter, C. (1970). Further Notes on The Deesis (plances), Revue des Etudes Byzantines.

Yandım, S. (2008). The Italo-Cretan religious painting and the Byzantine Palaeologan legacy. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi. Cilt 25. Sayı 1.

İnternet Kaynakları

<https://hagiasophiaturkey.com/deesis-mosaic/> (Erişim Tarihi: 12.05.20)

<http://www.fibhaber.com/ozel-haber/kapadokyada-hiristiyanlik-h38428.html> (Erişim Tarihi: 12.05.20)

<http://wowturkey.com/forum/viewtopic.php?t=37224&start=20> (Erişim Tarihi: 12.05.20)

https://www.iznikgazetesi.com/haber-ayasofyadaki_tarih_yok_oluyor-4210.html (Erişim Tarihi: 12.05.20)

FELSEFE'DE EGOİZM



Yazar: Melis Fettahoğlu-Hallier¹



Jacques-Louis David, Belisarius Begging for Alms, 1781.

“İnsan olmanın” ne olduğunu anlama çabalarımızın tam kalbinde çok kritik bir soru yatar: İnsanlık temelde egoist midir, yoksa özgecil mi?

Modern dönem felsefesinin temellerinin atıldığı 17. yüzyılda, *Leviathan* adlı eserinde “İnsan ırkının doğal durumu herkesin birbiriyle savaş hâlinde olduğu durumdur” (98) ifadesiyle yeni bir ahlak düşüncesini şekillendiren Thomas Hobbes (1588-1679), bireysel çıkarların insan eyleminin en esas motivasyonu olduğunu öne sürerek insan doğasının bencil, diğer bir deyişle egoist olduğunu vurgulamıştır. 18. yüzyıl düşünürlerinden Joseph Butler (1692-1752) Hobbes’un bu önermesine kısmen katılsa da, insanın özünde iyiliksever davranışlar sergilemesini mümkün kılan psikolojik bir içsel kapasitesi olduğunu savunmuştur. Fakat Hobbes’a göre, diğerkâmlık masraflı bir

1. Erlangen Üniversitesi Edebi ve Kültürel Çalışmalar Bölümü, Yüksek Lisans Mezunu, melisfettahoglu@gmail.com

iştir; bencillik ise bireye yarar sağlar. İnsan doğasının özellikleri hakkında Hollandalı filozof, iktisatçı ve hiciv ustası Bernard Mandeville (1670-1733) Hobbes ile aynı fikirdedir. İnsan topluluklarını arı kovanındaki arılarla benzeştirdiği *Arıların Masalı* (The Fable of the Bees) adlı kitabında insanın yaradılış itibarıyla bencil olduğu ve bu bencilliğin aslında bir kusurdan ziyade bir erdem olduğu mesajı belirgindir. Hatta Mandeville daha da ileriye giderek dürüstlük ve diğerkâmlık gibi niteliklerin toplumu geriye götürdüğünü, öte yandan bencilliğin ve kötücül eylemlerin sosyal menfaatler sağlayarak toplumun ilerlemesine katkıda bulunduğunu ima eder (Günör, 2016: 529).

Günümüzde de, bireylerin kendi ekonomik ve maddi çıkarlarını öncelikli olarak gözettikleri, menfaatleriyle uyumlu politikaları daha fazla destekledikleri ve çıkarıcı görünmeyen davranışlara şüpheyle yaklaştıkları görüşü oldukça yaygındır. Bu görüş, başta ekonomi ve psikoloji olmak üzere sosyal bilimlerdeki birçok kuramın inşasına yön vermiştir. Bu yazı, çeşitli düşüncelerin ve toplumbilimcilerin kuramlarını ve çalışmalarını derleyerek egoizm kavramına dair bir öngörü sağlamayı amaçlamaktadır.

Egoizm (Bencillik) Nedir?

Egoizm, altruizm (özgecilik, diğerkâmlık) kavramının karşıtı olarak bireyin, başkalarını dikkate almaksızın, yalnızca kendi istençleri ve gereksinimleri doğrultusunda hareket etmesi anlamına gelmektedir. Egoist olan bir kişi için kişisel çıkarlar bütün diğer motivasyonlara baskın gelmektedir (Becker, 1976: 817). Egoizm terimi, Latince ‘ben’ anlamına gelen ego sözcüğünden türemiştir.² Egoizm kavramsallaştırmasının betimsel ve normatif olmak üzere iki değişkeni vardır. Betimsel egoizm insan ilişkilerini olgusal olarak tanımlar. Buna göre, eylemlerimizi şekillendiren etkenler isteklerimiz ve çıkarlarımızdır. İnsan eyleminin kaynağı başka bir nedene bağlanamaz. Egoizmin normatif değişkeni ise insan eyleminin kaynağının ne olduğundan çok, ne olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Normatif egoizm insan doğasını açıklamakla ilgilenmez; dolaysız bir biçimde insan doğasının egoist olması gerektiğini söyler.³

Egoizm Türleri

a. Psikolojik Egoizm

Psikolojik egoizme göre, her eylem kaçınılmaz olarak bencildir ve özgecil görünen eylemler dahi benmerkezci bir motivasyona bağlıdır (Sober, 1989:

2. <https://plato.stanford.edu/entries/egoism/>

3. <https://www.iep.utm.edu/egoism/> Internet Encyclopedia of Philosophy

129). Bu anlayışa göre, sokakta gördüğü dilenciye yardım eden bir kişinin, bu özgecil davranışının altında en nihayetinde kendisine sosyal veya bireysel açıdan yarar sağlayacak birincil amacı “bencil” bir güdü ile oluşur (Slote, 1964: 534). Mesela bu kişi çevresi tarafından yardımsever bir birey olarak tanınmak istiyor olabilir. Çünkü bu hareket toplumdaki konumunu iyileştirecek ve egosunu hoşnut edecek bir güce sahiptir ya da kendisini o dilencinin yerine koyarak merhamet duygusunu tatmin etmiştir. Aslında yardım ettiği kişi dilenci değil, dilencinin bahtsız konumuna yerleştirdiği “kendisi”dir. Peki, egoizmin tüm nihai amaçlarımızın kendimize dönük olduğunu ileri sürmesi ne anlama gelmektedir?

Buna veciz bir şekilde ayna tutan örneklerden biri *Abraham Lincoln and the Pigs* (Abraham Lincoln ve Domuzlar) öyküsüdür. Bu öyküde, Lincoln bataklıklarla çevrili kırsal bir alanda yakın arkadaşı ve senatör Edward Dickinson Baker ile atlı arabada seyahat etmektedir. Sohbet esnasında Lincoln Baker’a her iyi ve kötü davranışın arkasında bencilliğin yattığını söyler. Baker Lincoln ile aynı fikirde değildir. O sırada, dışarıda bir domuzun bataklığa sıkışmış yavrularını kurtarmaya çalıştığını görürler. Domuz acı içinde bağırmaktadır. Lincoln arabanın durdurulmasını emreder. Aşağıya atlar, bataklığa koşar ve yavru domuzları teker teker sıkıştıkları yerden çıkarır. Arabaya döndüğünde Baker kendisine beklenen soruyu yöneltir:

“Şimdi bu küçük hadisede bahsettiğin bencillik nerede?” Lincoln şöyle yanıtlar:

“Bu bencilliğin ta kendisiydi. Eğer yavrularını kurtaramadığı için acı çeken o yaşlı dişi domuzu orada öylece bıraksaydım, bütün gün vicdanen huzurlu olamazdım. Bunu gönül rahatlığı için yaptım, anlamadın mı?”⁴

Joel Feinberg (2013: 168) psikolojik egoizmin çoğu kesim tarafından mantıklı bulunan temel önermelerini şu şekilde listeler:

İstedığımız herhangi bir şeyi elde ettiğimizde bundan haz duyarız. Bu nedenle her durumda istediğimiz tek şey haz duymaktır ve gerçekleştirdiğimiz diğer eylemler bu hazzı ulaşmak için sadece birer araçtır.

Kendini kandırma. Çoğu zaman yaptığımız eylemlerin amacını “erdemli”, “ahlaklı” veya “asil” nedenlere bağlayarak kendimizi kandırırız. Hakiki niyetimizin yalnızca kendi mutluluğumuz olduğu gerçeğini kamufle ederiz.

Ahlaki Eğitim. Ahlaklılık, görgü kuralları, terbiyeli olma ve diğer değerler öğretilir. Psikolojik egoistler ahlaki eğitimin ve görgü kurallarına yönelik

4. <https://www.rightattitudes.com/2016/04/19/doing-good-is-selfish/>

telkinlerin ödül ve cezalandırma yöntemi ile çocuklara aşılandığını gözlemlemişlerdir. Bu sebeple insanlar iyi davranışa ya ödüle ulaşmak için ya da acıdan kaçmak için yönelmektedirler.

Bu önermeler her ne kadar ikna edici ve akla yatkın olsa da, insanın doğası gereği bencil olduğu fikrine karşı çıkan düşünürler de vardır. Karl Marx ve Pyotr Kropotkin gibi kuramcılar kişilerin doğaları gereği bencil olamayacaklarını, fakat kapitalist toplum yapısındaki üretim ilişkileri dolayısıyla bencil düşünmeye zorlandıklarını öne sürerler. Bu hususta Marx, “genel olarak insan doğası” ve “değiştirilmiş insan doğası” ayrımını yapar. İnsanoğlunun dürtülerinin ve arzularının iki farklı türü vardır. Bunlar: açlık ve cinsel istek gibi doğamızın ayrılmaz parçaları olan sabit dürtüler ve her kültürde farklılık gösterebilen ve zaman içinde değişime uğrayan, doğamızın tamamlayıcı bir parçası olmayan dürtü ve isteklerdir. İkincisi çoğunlukla ‘göreceli’ arzulardır, çıkış noktalarını belirli sosyal yapılar içerisinde inşa edilen üretim ve iletişim ilişkilerine borçludur. Marx bu arzuların kurgudan ibaret olduğunu belirtir:

Para ihtiyacı modern ekonominin yarattığı tek gerçek ihtiyaçtır [...] Zalim, ahlaksız, doğaya aykırı ve hayal ürünü arzular için üretimin ve ihtiyaçların yayılması her daim kurnaz ve ihtiyatlı bir hizmet hâline gelmektedir (Peffer, 2014: 95).

Marx’ın yaklaşımına göre, insanın fizyolojik dürtüleri dışında kalan arzuları içine doğduğu toplumdaki sosyal ve ekonomik ilişkilerin getirdiği gereklilikler doğrultusunda şekillenir. Bu noktada insanın bencilliği yaşadığı kapitalist toplumdaki çıkar ilişkilerinin bir yansıması ve sonucudur.

Marx’ın argümanına karşılık, Alman düşünür Max Stirner (1806-1856) *The Ego and His Own* (Biricik ve Mülkiyeti) kitabında, insanların en başından beri egoist olduklarını, hep ödül peşinde koştuklarını, bedavaya hiçbir şey yapmadıklarını dile getirirken, ödül beklemeyenlerin ise “iyi bir şey yapmış olmak için iyi davranma” tutumu sergilediklerini söyler. Stirner dinlerin bile insanoğlunun arzularını hesaba katarak planlandığını ve bu kemikleşmiş egoizmi sömürdüklerini iddia eder. Bütün uğraşlarımız ve eylediklerimiz, kendimize itiraf etmediğimiz -ya da etmek istemediğimiz- gizli, örtülü ve bilinç altına itilmiş bir egoizmden güç bulur. “İnsan, kötü ruhların ya da hayaletlerin en sonuncusudur” der Stirner (1995: 228), “en yakından tanınan ya da en aldatıcı olan, dürüst yüz ifadesine rağmen en kurnaz yalancı insan’dır. İnsan, yalanın babasıdır.” Bu yalanı en çok kendimize söyleriz, amacımız kendimizi egoist olmadığımıza ikna etmektir aslında. Stirner’a göre, bir insanın egoist olmaması mümkün değildir; hatta kendini egoizminden

özgürleştirmeye çalışan insanları tanımlamak için *unfreiwilligen Egoisten* (gönülsüz egoist) kavramını ortaya atmıştır. Gönülsüz egoist, “egoist olmak istemeyen, bu acizliğini kabul eden, bencil içgüdülerine karşı savaş açan, ama aynı zamanda bunu sırf kendini gururlandırmak ve nihayetinde benliğini yüceltmek uğruna yapan” kişidir (Stirner, 1995: 37). Egoizmden kurtulma çabasının altında, kişinin iyi insan olma arzusu yatar. Bu örtülü arzu, başlı başına egoya hizmet etmektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Stirner egoizm kavramına pejoratif bir anlam yüklemeyiz.

Fichte’nin “Ben, her şey demektir” sözünden yola çıkarak “ben” ya da “kendisi” olmanın insanı bütün örtülerden, kabuklardan kurtarıp özgürleştireceğine inanır. Egoist olmak kendi olmaktır ve kendimize ait olduğumuz sürece özgürlüğümüzü güvence altına alırız. Kendi irademizde ısrar etmememiz, arzularımızın ve çıkarlarımızın peşinden koşmamamız ve “ideal insan” anlatısına teslim olmamız “kendimizi inkar etmemiz” anlamına gelmektedir. Stirner (1995: 205) kesin bir dille insanın egoist yaradılışını benimsemesi gerektiğine vurgu yapar:

Binlerce yıldır sürüp giden bir kültürün egemenliği size ne olduğunuzu göstermemek için karanlığını yaymış ve sizi bir egoist olmadığınız, bir idealist (iyi insan) olmak için yaratıldığınıza inandırmıştır. Bu düşünceyi üzerinizden atın! Sizi kendinizden yoksun bırakan özgürlüğü ‘kendinizi inkârda’ aramayın, aksine kendinizi arayın, birer egoist olun, her biriniz her şeye muktedir bir ben olun.

Psikolojik egoistler insanların zaman zaman başkalarının mutluluğu için bir şeyler yapmak isteyebileceklerini hiçbir zaman inkar etmezler; fakat insanlar bu istence durduk yere sahip değillerdir. Bu özgeci istenç, eninde sonunda kendi mutluluklarını yükselteceği için mevcuttur. (Feinberg, 2013: 167)

b. Rasyonel (Akılcı) Egoizm

Normatif bir yaklaşım olan rasyonel egoizm, bireysel çıkarları azami seviyeye çıkaran her eylemin rasyonel, yani akılcı olduğunu savunur.⁵ Diğer bir deyişle, bireyin öz çıkarlarının yükseltilmesi, desteklenmesi ve gerçekleştirilmesi akılcı düşünce ile her zaman uyumludur. Rasyonel egoizm teorisini ileri süren ve en provokatif temsilcisi olan Ayn Rand (1905-1982), *The Virtue of Selfishness* (Bencilliğin Erdemi) adlı çalışmada bu teorisinin mantığını ana hatlarıyla açıklar. Rand bencilliğin sahiplenilmesi gereken bir erdem olduğunu iddia eder. İnsan kendi eylediği davranışlardan mutlaka fayda görmelidir ve kendi rasyonel çıkarları için hareket etmelidir (Rachels, 2013: 76).

5. <https://plato.stanford.edu/entries/egoism/>

“İnsan kendi eylemlerini, değerlerini ve amaçlarını, onu başarıya götüreceğ ölçüde seçmelidir” der Rand, insan “o esas değeri, yani kendi hayatını, sürdürmeli, tatmin etmeli ve onun tadını çıkarmalıdır” (Rand, 1961:13). Ahlaklı bir şekilde bencil olmak, duygularla tetiklenen geçici heveslere bağlanmak yerine muhakeme etme ve mantıklı davranma yükümlülüğünü getirir. Rand’ın görüşlerinin uç noktalarda olduğunu söylemek yanlış olmaz, zira bir kavrama ya tamamen karşı çıkan ya da tamamen savunan bir konumdadır. *Atlas Shrugged* (Atlas Vazgeçti) kitabında, altruistik güdülerin ve eylemlerin akılcı ahlaklılığı yükselttiği fikrini olumsuzlayarak, bireyi bir seçim yapmaya iter: “ahlaklı olmak ya da yaşamak” (Rand, 19584). Buradan anlaşılacağı üzere, Rand ahlaki görüşlerini başkaları için yaşama idealine karşıt olarak şekillendirmiştir (Campbell, 2006: 367). Ahlaklı olmak adına özgecil eylemlere yönelen bireyler öz çıkarlarını yok saydıkları için kendi yaşamlarını mutluluktan mahrum bırakmışlardır ve Rand bu mahrumiyeti bireyin kendisine yaptığı bir ahlaksızlık olarak değerlendirir. Çünkü özgecilik ahlakı (etik altruizm) insanın kendi için yaşamaya hakkı olmadığını, yaptığı her eylemin başkalarına hizmet etmesi gerektiğini savunur ve fedakarlığı en büyük değer olarak görür. Rand böylesi bir değer anlayışına karşı çıkar. Çünkü bu değer anlayışı başkalarının iyiliği için bireyin kendi hayatını feda etmesi gerektiğini savunurken bireyin hayatının değerini de yok saymaktadır (Rachels, 2013: 82).

Bununla birlikte Rand’a göre değer kavramı mutlak bir gerçeklik değildir. Çünkü insanın bir değerler sistemi yaratmasının tek sebebi, hayatta kalabilmek için kendine göre en uygun seçimlere ve eylemlere rehberlik edecek bir mekanizmaya ihtiyaç duymasıdır (Woiceshyn, 2008: 7). Söz konusu değerler kodu ile insan nihai hedefini (kendi hayatını) gerçekleştirir. Zira insan ahlaki değerlere başkalarının iyiliği için değil, bizzat kendi iyiliği için gereksinim duymalıdır. Her insan kendi hayatını nihai değer olarak kabul etmelidir (Rachels, 2013: 82). Burada cevaplanması gereken üç önemli soru vardır: bir insan hangi amaç uğruna yaşamalıdır? Bu amaca ulaşmak için izlemesi gereken temel ilke ne olmalıdır? Bu eylemlerden kimler yararlanmalıdır? Rand’a göre nihai amaç yaşamın ta kendisidir ve izlenmesi gereken temel ilke akıldır. Eylemin yarar sağladığı kişi de eyleyen olmalıdır. İnsan gerçekleştirdiği rasyonel bir eylemin sonucundan sorumlu olduğu gibi o eylemin sonucundan yararlanan tek kişi de kendisi olmalıdır. Kısacası, rasyonel bir varlık olmak bencil olmayı gerektirir ve rasyonel insan özgür iradesinin dışında daha yüksek bir otorite tanımaz. Rand’a göre kendi çıkarları ile ilgilenen her insan mutluluğa ulaşır ve mutluluk ‘ben’ kavramının oluşmasında kayda değer bir önem teşkil eder. Zira insanın benliğini etkili bir

biçimde koruyabilmesinin tek yolu mutluluk vasıtasıyla “başarılı bir yaşam durumu” gerçekleştirebilmesidir. Rand’a (1964: 81) göre mutluluk, “kendi iyiliği için var olma” şeklinde özetlenebilir. Rand’ın (1964: 79) tezi insanın “iradeli bilinçten oluşan bir varlık” olduğu düşüncesinden cesaret bularak, insanın kendi ahlak kuralları çerçevesinde var olması gerektiği fikrine dönüşür. Kısaca, insan öncelikli olarak başkalarını değil, kendisini memnun etmelidir. Bunun sebebi, insan yaşamının nihai değer, en yüksek amaç olmasıdır. Bu amaca ulaşma sürecindeki bütün ikincil amaçlar (altrüistik olanlar dâhil) sadece sürecin birer vasıtasıdır ve ana amaca ne derece hizmet ettiklerine göre değer kazanırlar (Aktan, 2019:104). Değer ölçütünü bireyin kendi yaşamı belirler: yaşamı kolaylaştıran ve yücelten eylemler “iyi” iken tehdit edenler “kötü” olarak tanımlanır. Rasyonel bencillik ahlakına göre kişi kendi seçmediği sürece onu sınırlayan hiçbir ahlaki görevi yerine getirmek zorunda değildir. Muhakeme sonucunda akla yatkın olduğunu ve kendisine yarar sağlayacağını düşündüğü her eylemi her koşulda gerçekleştirmeye eğilimlidir (Gauthier, 1974: 442). Fakat kişi eylemin hangi sonuçlara yol açacağına karar veremez. Burada iradesi yetersiz kalan birey, eylemlerini doğuracakları muhtemel sonuçlara göre seçmelidir. Para kazanmak isteyen bir kişi iyi bir üniversite eğitimi alıp yüksek maaşlı bir iş bulabilir ya da hayatını kolay yollardan kazanmak için hırsızlık ve benzeri yasal olmayan işler yapabilir. İkinci seçenekte daha az emek ile daha çok kazanç sağlayabilme ihtimali olsa da, olası sonuçlar göz önüne alındığında birinci seçenek akla daha yatkındır. Rasyonel egoizm genellikle etik alanı işe yaramaz hâle getirmekle eleştirilir.⁶ Ancak, bu argüman başka bir sorunsalı da beraberinde getirmektedir: eğer psikolojik egoizmin etik davranışa ters düştüğünü, böylelikle de etiği yok saydığını iddia edersek, bu durumda etik davranışa özgecilik ön koşulunu getirmiş oluruz. Fakat öncelikle bir davranışın etik sayılabilmesi için neden altrüistik bir istençle yapılması gerektiği çözümlenmelidir. İşte tam da bu noktada aşağıda değindiğimiz etik egoizm anlayışı, bir davranışın ahlaki açıdan uygunluğunu bencillik temelinde ele alır ve böylece etik alana bencil istençle yapılmış eylemlerin ahlaklılığını sorgulama şansı tanımaz.

c. Etik (Ahlaki) Egoizm

Etik egoizm veya etik bencillik, bireyin kendi menfaatlerini birincil konuma yerleştirmesinin ahlak açısından bir sorun teşkil etmediğini öne süren bir yaklaşımdır. Hatta ahlaklı davranışın ön koşulu her şeyden önce bireyin öz çıkarlarının tatmin edilmesidir. Eyleyen için iyi olan her davranış kendi çıkarları doğrultusunda gerçekleştirdiği davranıştır (Rachels, 2013: 89). Fakat şu

6. <https://plato.stanford.edu/entries/egoism/>

ayrımı kesinlikle yapmak gerekiyor: etik egoizm başkalarının yararına olan eylemlerden kaçınmamız gerektiğini söylemez. Birçok durumda bizim yararımıza olan eylemler başkalarına da yarar sağlayabilir ya da başkalarına fayda sağlayan bir eylemde bulunmak uzun vadede kişinin kendisine yarar sağlayacaktır. Etik egoizm bu tür eylemlerin harekete geçirilmesini destekler (Rachels, 2013: 78).

Bu yaklaşıma karşı çıkanlar çatışmanın etik egoizme içkin bir olgu olduğunu belirtebilirler. Bir kişinin yalnızca kendi lehine bir davranışta bulunması bir başkasının menfaatleriyle çatışabilir, ki bu da kaçınılmaz olarak toplum içinde anlaşmazlıklara yol açar (Hunt, 2013: 179). Etik Egoizmin temel önermelerini dikkate alarak bu çatışmayı şu şekilde inceleyebiliriz:

Etik egoizme göre her bir kişinin kendisine olan vazifesi kendi menfaatlerine en uygun olan eylemi gerçekleştirmektedir.

B'yi yok etmek A'nın yararına olacaktır.

B'nin A'yı engellemesi ise B'nin yararına olacaktır.

Fakat birinin çıkarlarına yönelik gerçekleştirdiği davranışları engellemek yanlıştır.

Bu yüzden B'nin A'yı engellemesi yanlıştır.

Aynı zamanda B'nin A'yı engellemesi doğrudur, çünkü B için en üstün menfaat A tarafından yok edilmemektir.

Bu durumda B'nin A'yı engellemesi hem doğru hem de yanlıştır.

Fakat bir eylem ahlaki açıdan aynı anda hem doğru hem de yanlış olamaz. Bu bir çelişki yaratır.

Dolayısıyla, her kişinin kendi üstün çıkarlarına yönelik eylemlerini destekleyen ilk önerme sorunludur (Rachels, 2013: 198).

Gerçek hayattan daha güncel bir örnek vermek gerekirse 2020 yılında bütün dünyayı olumsuz etkileyen ve birçok ülkede karantina uygulamalarına neden olan Covid-19 virüsünün yarattığı panik, insanları bencil davranmaya itmiştir. Bunun en büyük göstergesi ise talan edilen süpermarket raflarıdır. İnsanlar paniğe kapıldıklarında, sonraki müşterileri zor durumda bırakmak pahasına, acil ihtiyaç duymadıkları ürünleri bile satın alarak kendilerini garantiye almışlardır. Bu panik hâlinin elbette ki psikolojik açıdan yorumlamaları mevcuttur. Ancak sonuca odaklandığımızda, kriz durumlarında içgü-

düleriyle hareket eden bireylerin, diğer insanları düşünme yetilerini büyük ölçüde kaybettiklerini ya da hâli hazırda bencil olan içgüdülerin, olağandışı koşullarda yüzeye çıkarak insan eylemlerini daha etkin biçimde yönettiğini görüyoruz. Bu da özgecil dürtülerin insanın özünde yaradılıştan bulunmadığını, ama doğa durumunda insanın güvenliği ve sosyal hayatın devamlılığı için toplum yanlısı davranışlar sergileme zorunluluğumuz olduğunu ortaya koymaktadır. Bu hususta etik egoizm savunucuları, çatışmanın çözümsüzlüğünü kabullenmek yerine, öteki ile işbirliği yaparak olası kargaşayı engellemeye ya da hafifletmeye çalışmanın karşılıklı yarar sağlayacağını düşünebilirler. Çatışma hâlinin vereceği zarardan kaçınmak için işbirliği yapmak tarafların işine gelmektedir.

Bu sorunun çözümlemesi etik egoizm lehine “koşulsal bencillik” yaklaşımında ele alınabilir. Koşulsal bencillik, belirli bir eylemin olumlu-olumsuz sonuçlarını dikkate alması bağlamında etik egoizmden farklılık göstermektedir. Bu yaklaşıma göre, egoizm ancak ahlaki açıdan kabul edilebilir sonuçlar doğuruyorsa olumlanabilir. Mesela bir davranış bencilse ama sonuçları gereği topluma yarar sağlıyorsa, ya da en azından zarar vermiyorsa, o davranış kabul edilebilir (Bowie, 2004: 170). Bu sebeple koşulsal egoizm, sonuç odaklı tutumu ile faydacı yaklaşıma daha yakın çizgidedir.

Nitekim hem faydacılık hem de koşulsal bencillik anlayışına göre çoğunluk için mümkün olan en iyi sonuçları doğuran her eylem, ahlaki açıdan iyi eylemdir. Jeremy Bentham (1748-1832) ve John Stuart Mill (1806-1873) klasik faydacılık teorisinin önde gelen temsilcileridir. Her ikisi de, örf ve adetlerden veya dinî öğretilerden türetilen bütün ahlaki kodları ve sistemleri reddederek, bir eylemin nihai amacının en yüksek mutluluğa ve haza ulaşmak olduğunu savunurlar. Bir davranışı ahlaki açıdan doğru ve meşru yapan, o davranışın sonucunun en çok sayıda insana en büyük mutluluğu vermesidir. Bentham hem Hobbes’un insan doğasına ilişkin anlatılarından hem de David Hume’un sosyal fayda düşüncesinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Bentham insan davranışını iki egemen gücün tetiklediğini söyler: haz ve acı. Tıpkı Epicurus gibi, Bentham da (1907: 131) nihai değer üzerine hedonist bir tavır benimsemiş ve iyi olan eylemi haz ile, kötü olan eylemi ise acı ile bağdaştırmıştır:

Eylem etkilerine göre iyi veya kötü olma eğilimi içerisindedir. Bu etkiler toplumun ortak mutluluğunu ne derece yükselttiğine veya azalttığına göre değerlendirilir. Bir insanın eylemi iki sonuca göre dikkate alınabilir: 1) kendi mutluluğuna olan etkisi: ya da, 2) başkalarının mutluluğuna olan etkisi.

Peki herhangi bir davranış sonucunda mutluluğun, mümkün olan en yüksek düzeye ulaştığından emin olmak mümkün müdür? İşin doğrusu, birey ve çevresi için en iyi akıbetin haz vermeyen veya daha az tercih edilen bir davranış neticesinde ortaya çıkma olasılığı her zaman vardır.

Bunun yanı sıra faydacı yaklaşımın sunduğu önermelerin etik egoizmi desteklediği yanılgısına kapılmamak gerekir. Etik bencillik bireyin menfaatlerine önem verirken, faydacılık toplumun menfaatleriyle ilgilenir. Ancak faydacılık insanın bencil doğasını kabullenir ve buna itiraz etmez. Eylemin doğruluğunun ve yanlışlığının belirlenmesinde esas değer ölçütü sonuç olduğu için, eyleyenin kendi çıkarlarını gözetmesinde bir sakınca yoktur.

Dünyada insanların önverili (önceden oluşturulmuş) bir uyum içinde yaşadıkları fikrini hükümsüz kıldığımızda, etik egoizm anlayışı bir nevi ‘istençler’ çatışmasını körükleyecektir ve bu suretle ahlaki bir teori olarak varlığını sürdürmesi zordur. Çünkü bir ilkeyi temel ahlaki prensip olarak kabul ettiğimizde, o ilkenin evrenselleşmesine hazırlıklı olmalıyız. Etik egoist için bu durum şu anlama gelir: Ağırlıklı olarak kişisel çıkarların tatmin edilmesi ilkesinin herkes tarafından benimsenme ve uygulanma olasılığı vardır, bu da o ilkenin evrenselleşmesidir. Ancak evrenselleşen ilkelerin, özellikle Kant etiği ekseninde, çatışmaya mahal vermeyecek ahlaki kurallardan oluşması gerekir. Kant’ın kategorik imperatif (kesin buyruk) görüşündeki “evrenselleştirilebilirlik ilkesi” gereğince kişi, evrensel bir yasa hâline geldiğinde herhangi bir tutarsızlığa veya çatışmaya zemin hazırlamayacak bir ahlaki kurala (Kant ‘maxim’ sözcüğünü kullanır) göre hareket etmelidir. Yani Kant “aynı zamanda herkes için geçerli olmasını isteyeceğimiz bir yasaya göre davranmamızı” ister (Heimsoeth, 2007: 122). Aksi takdirde, benimsediğimiz en yüksek ilke, bizim aleyhimize sonuçlanacak bir eylemin itici gücü olarak çatışma ortamının ateşini fitiller. Örnek olarak, kısa yoldan para kazanmak için insanları dolandıran bir kişi, dolandırıcılığı kendi ahlaki yasasına göre meşrulaştırarak başkalarının da kendisini dolandırmaya hakkı olduğunu irade dışı kabul etmiş olur. Eğer bu kişi “Herkes dolandırıcılık yapmalı mıdır?” sorusuna “evet” yanıtını veremiyorsa, o hâlde bu ilkedен vazgeçmelidir.

Öyleyse etik bencil bir birey olarak ben, en üstün menfaatlerimle bağdaşan eylemleri seçme yükümlülüğüne sahipsem, eylemlerimin, yine kendi en üstün menfaatleri doğrultusunda hareket eden başka bir bireyin eylemleriyle çatışması durumunda ne yapmalıyım? Çatışma kendi çıkarlarını düşünen ben için çekilmez ve faydasız bir deneyimdir. Bu durumda çatışmadan kaçmak için kendi menfaatlerimden ödün vererek karşı tarafın menfaatlerini düşünmem gerekir mi? Rasyonel bireyin en önemli çıkarlarından birisi ken-

disini korumaktır. Kendisini koruyabilmek için güvenli bir ortamda yaşaması gerekir. Güvenli ortam çatışmanın olmadığı ortamdır. Çatışma ihtimalini en aza indirmek ya da tamamen ortadan kaldırmak için başkalarının çıkarlarını da dikkate almak zorundadır. Bu da etik egoizmin en kritik yasasına, kişinin sadece kendi çıkarlarını düşünmesi gerektiğine ters düşmektedir. Etik egoist savının çelişkiye düştüğü yerde “karşılıklılık esasına dayanan altruizm” (reciprocal altruism) tezi daha orta yollu bir yaklaşım sunmaktadır. Avusturyalı filozof Peter Singer (1946-) tarafından ortaya atılan bu düşünceye göre başka insanların çıkarlarını hesaba katarak hareket etmek aslında bizim hayatta kalma şansımızı artırır ve “aşırı bencil olmamamız yine kendi yararımıza olur” (Singer, 1995: 190). Burada sergilenen altruistik davranışın özünde bir beklenti yatar; günün birinde başkalarının da benzer şekilde davranacağı umut edilir. Bu da bencilce bir beklentidir.

Buna ek olarak, İngiliz sosyolog Herbert Spencer (1820-1903) altruizm ile egoizmin eşzamanlı ve birbirine bağımlı olarak geliştiğine ve bu karşılıklı bağımlılığın toplumların sınırlarını aşip evrensel bir forma büründüğüne kanaat getirmiştir. Her toplumun sosyal koşulları çerçevesinde evrensel olan ve evrimsel süreçte değişmeyecek bir gerçek vardır: kişisel refah her daim başkalarının refahına bağlıdır. Spencer (1978: 217) bencilliğin özgeciliğe üstünlüğü olduğuna ve etik alanın bu hakikati onaylaması gerektiğine işaret eder:

Etik, egoizmin altruizmden önce geldiği hakikatini kabul etmelidir. Kendini muhafaza etmek için mecburi olan eylemler -ki buna kurnazlıklarla erişilmiş menfaatlerden yararlanmak da dahil- evrensel refahın sağlanması için ilk şartlardır. Her kimse kendini layıkıyla önemsemez ise, başkalarına gösterdiği özen kendi yıkımıyla sonuçlanacaktır ve her birey bu şekilde yıkıma uğrarsa artık özen gösterilecek kimse kalmayacaktır.

Benzer şekilde, filozof ve sosyolog Alasdair MacIntyre de (1929-), birçok tehlikeye karşı savunmasız olan insanın hayatta kalabilmesi için kendi türünün diğer üyelerinin yardımına ihtiyacı olduğunun altını çizerek. *Dependent Rational Animals* (Bağımlı Rasyonel Hayvanlar) adlı kitabında insanların hayvan tabiatlarına önemli ölçüde sadık kaldıklarını, tıpkı goriller ve yunuslar gibi “şahsi ihtiyaçlarının ve menfaatlerinin peşine düşerken birbirlerinden güç aldıklarını” (MacIntyre, 1999: 61) ileri sürer. Varlığımızı güvenli bir ortamda sürdürmemizin başkalarının güvenliğine bağlı olduğunu içgüdüsel olarak bildiğimiz için aklımız özgeci davranışa farkında olarak ya da olmayarak başvurur. Bu bir nevi geleceğe yatırım stratejisidir.

Kaynakça

- Aktan, C. C. (2019) “İyilikten Doğan Kötülükler İyilik Severlik Eleştirisi: Parentalizm, Paternalizm ve Patolojik Altruizm Üzerine İncelemeler, Literatürk Academia Yayınları, ss. 104.
- Becker, G. (1976) “Altruism, Egoism, and Genetic Fitness: Economics and Sociobiology”. *Journal of Economic Literature*, vol. 14, no. 3, pp. 817-826
- Bentham, J. (1907). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press.
- Bowie, R. (2004). *Ethical Studies*. Nelson Thornes: London.
- Butler, J. (2005). *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Nature*, Elibron Classics.
- Campbell, R. L. (2006). “Reply to Robert H. Bass, ‘Egoism versus Rights’ Altruism in Auguste Comte and Ayn Rand.” *The Journal of Ayn Rand Studies*, vol. 7, no. 2, pp. 357–369.
- Feinberg, J. (2013). “Psychological Egoism” in *Ethical Theory: An Anthology*. Ed. Russ Shafer-Landau. Wiley-Blackwell, 167- 177.
- Gauthier, D. (1974). “The Impossibility of Rational Egoism”. *The Journal of Philosophy*, vol. 71, no. 14, pp.439-456.
- Günör, R. B. (2016). “Bernard Mandeville’in Arıların Masalı Adlı Eseri Hakkında Bir İnceleme”, *İdil* 5.22, pp. 521-536.
- Heimsoeth, H. (2007). *Kant’ın Felsefesi*. Çeviren: Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı.
- Hobbes, T. (2004). *Leviathan*, New York: Barnes and Noble Publishing.
- Hunt, L. (2013). “Flourishing Egoism” in *Ethical Theory: An Anthology*. Ed. Russ Shafer-Landau. Wiley-Blackwell, 178-192.
- MacIntyre, A. (1984). *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.
- Mill, J. S. (1963). *The Collected Works of John Stuart Mill*. Ed. John M. Robson. Toronto: University of Toronto Press.

Peffer, R. G. (2014). *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton University Press

Rachels, J. (2013). "Ethical Egoism" in *Ethical Theory: An Anthology*. Ed. Russ Shafer-Landau. Wiley-Blackwell, 193-199.

Rand, A. (1959). "A Defense of Ethical Egoism" in *Atlas Shrugged*. (Erişim Tarihi: 10.04.20).

Rand, A. (1964). *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. New York: New American Library.

Singer, P. (1995). *How Are We to Liv Ethics in an Age of Self-Interest*. New York: Prometheus.

Slote, M. A. (1964). "An Empirical Basis for Psychological Egoism", *The Journal of Philosophy*, vol. 61, no. 18, pp. 530-537.

Spencer, H. (1978). *The Principles of Ethics: In Two Volumes*, Indiana: Liberty Fund.

Stirner, M. (1995). *The Ego and Its Own*. Ed. David Leopold, Cambridge: Cambridge University Press.

Sober, E. (1989). "What is Psychological Egoism?". *Behaviorism*, vol.17, no.2, pp. 89-102.

Woiceshyn, J. (2008). "Virtue of egoism". Review of Ayn Rand's *Normative Ethics—The Virtuous Egoist* by Tara Smith. *Business Ethics Quarterly*, vol.18 no.1, 117-125.

“MODERN TÜRK ŞİİRİNDE FRANSIZ ETKİLERİ” KİTABI ÜZERİNE: TAKLİT VE ETKİ İKİLEMİ



Yazar: Cemre Yıldırım¹



1. Okan Üniversitesi, Çeviribilim Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, cemyildirim@stu.okan.edu.tr

Bu çalışma, Kemal Özmen'in kitabının değerlendirmesinin yanı sıra, kitabı okurken ve okuduktan sonra aldığım notlar ışığında ortaya çıkan düşüncelerimin, bir nevi harmanından oluşmaktadır. Lisans eğitimim süresince edindiğim dilbilim ve edebiyat bilgim ile hâlihazırda devam etmekte olan yüksek lisans eğitimimde edinmekte olduğum bilgiler ve bakış açım, düşüncelerimi oluşturan temellerdendir. Bu yazı, pür bilgidен oluşan bir çalışma olmaktan ziyade, düşünsel bir sorgulamadır.

Kemal Özmen, Sel Yayıncılık tarafından 2016 yılında yayımlanan *Modern Türk Şiirinde Fransız Etkileri* isimli kitabında bilgi ve düşünce seline yer yer edebi diyebileceğimiz bir dille aktarmasına, eğer onu tanıyorsanız, şaşırtmak gerekir. Özmen bu kitabında, Tanzimat sonrası dönemdeki “frankofon” şairlerimizi ve etkilendikleri Fransız şairlerini detaylı bir şekilde ele almıştır. Bunu yaparken de “Önsöz” ve “Tanzimat Modernizasyonu, “Frankofoni”, Kaynak Kültür ve Etkilenme” başlıklı Giriş yazısında önce genel bir çerçeve çizer ve gerekli bilgileri verir. Daha sonra bunları Tanzimat Dönemi'nden başlayarak kendi düşüncelerini ve “etki izlerini” (2016: 256) Tefik Fikret, Ahmet Haşim, Yahya Kemal, Cahit Sıtkı Tarancı, Orhan Veli, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Muhip Dıranas, İlhan Berk gibi özellikle Simgeci Fransız şairleriyle ilgilenen şairlerden örneklerle destekler.

Çeviri tarihi derslerinde de üzerinde durduğumuz; tarihyazımı, Türk edebiyat tarihinin değerlendirilmesi, Türk ve Doğu çeviri tarihi, Tanzimat Dönemi'ni ve sonrasını yorumlarken karşılaşılan “Batı merkezli” görüşlere paralel olarak, Özmen de kitabında, Tanzimat sonrası dönemin şiirlerinin yanlış konumlandırıldığına dikkat çeker. Özmen (2016: 16), “Edebiyatımızda bugün de gözlemlenen kuramsal düşünce üretimindeki yetersizliklerin edebiyatı ‘araç’ konumuna indirgeyen bu olguyla ilişkili olabileceği hâlâ ciddi olarak araştırılmayı, sorgulanmayı bekliyor.” diyerek, “yazınsal/sanatsal gelenek” ve sosyo-kültürel geleneğin karıştırıldığını ve edebiyatımızı biçimlendiren “somut hayat olgularını” vurgular. Bu olguların altını çizmesinin sebebi ise söz konusu şairlerin çoğunlukla Fransız simgeçilerinden esinlenmiş olmalarıdır; ancak her ne kadar onlardan “etkilenmiş” olsalar da Özmen, Fransız şairlerin tam olarak anlaşılabilirdiğinden emin değildir. Buradan yola çıkarak, edebiyatımızda içi “taklit” olarak doldurulan fakat, Özmen'e göre, “modern edebiyatımızın ilk dönemlerinde yaratıcılığı motive eden bir yöntem” olarak nitelendirilmesi gereken “etki izleri”ni sorgulamasının temelini oluşturur.

Özmen'in sorgulamasını temellendirdiği kuramsal bakış açısı metinlerarasılıktır ve o da kaynak metin ve “varış metni” (erek metin) arasındaki bağlantıları ve benzerlikleri bu çerçevede değerlendirmiştir. Özmen, “yenileşmenin

mayası” olarak gördüğü “etkilenme”nin olumsuz görülmemesi gerektiğini ve “bireysel heyecan ve izlenimleri ya da toplumsal sorunları öykülemek olarak algılanan şiirin dil düzeyinde Divan şiiri dili, terkipleriyle ve çoğu zaman da nesre yakın bir dille kurulmaya çalışılması dönemin belirsizliklerle dolu koşulları içinde anlaşılır” olduğunu belirtir (2016: 21).

Kendini bulmak isteyenlerin, yenileşmenin, değişimin, Batılılaşmanın ivme kazandığı bir ortamı ve öncesinde de “üstat” olarak gördükleri şairlerin çeviri ve gönderme yoluyla anıldığı Doğu geleneğini düşününce “taklit” diye kötülemek gerçekten doğru mu? Özmen’in de örneklediği gibi, Fransız yazar ve eleştirmen Marcel Proust’un da başlangıçta kendisinden önce gelenleri “taklit” ederek, “kendi sesini” bulduğunu biliyoruz; ancak onu “taklitçi” olarak görmüyoruz (Aktulum, 2000). O zaman Parker’in (2014) de sorgulama kapısını araladığı gibi, Osmanlı veya Doğu geleneği mi unutturulmak isteniyor? Peki, biz bu “taklit” meselesini Doğu yazın geleneği olarak ele alamaz mıyız? İç içe geçmiş, eklenmiş, göndermeler bulunan metinlerin metinlerarası özelliği yok mu? Metinlerarasılık özelliği olmayan, özgün bir metinden söz edilemez; çeviri de bunun bir parçası değil midir? “Etki izleri”ni yabancı dilde metin okuduktan sonra da kazanamaz mıyız? Çeviri ve metinlerarasılık bir “yeniden-yazma” (réécriture) ve “yeniden-yaratma” (récréation) eylemi değil midir? Çeviri, en yalın anlamıyla, bir dilden başka bir dile aktarımdır; aslında çevirmen de kendi üslubuna göre “yeniden” bir metin “yaratmaz” mı? Edebiyat tarihine baktığımızda “etkilenme”nin farklı diller ve kültürler arasında gerçekleştiğini görebiliriz; O zaman bu bağlamda, her metinlerarası olgu aynı zamanda çeviri, her çeviri de metinlerarası bir olgu değil midir?

Öncelikle, metinlerarasılık ve çeviri olgularını bir “yeniden-yazma” olarak ele aldığımızı belirtmemiz gerek. Julia Kristeva’ya göre, tüm metinler “alıntılar mozaığı”dır; yani tamamen özgün bir metinden söz edemeyiz. Hatta Mikhail Baktin, “Yalnız-Âdem bütünüyle söyleşimci yöntemden kurtulabilir.” diyerek hiçbir metnin özgün olamayacağını pekiştirir (Aktulum, 2000: 27). Aktulum (2000: 27), Baktin’den bahsederken, “Baktin bir metnin daha önce ya da kendi döneminde yazılmış öteki metinleri özümlediğini, hatta kimi zaman onlara bir yanıt olduğunu kesin olarak kabul” ettiğini belirtir. Burada dikkatimizi çekmesi gereken sözcük “yanıt”tır. Osmanlı yazın geleneğindeki “nazire” lerde bir anlamda “yanıt” değil midir? Özmen’in (2016: 27) de belirttiği gibi, “Divan şairlerimizin de ‘ustaya saygı’ çerçevesinde taklidi ‘ustayı aşma’ biçiminde uç noktalara taşıdıkları”nı biliyoruz. Bunların, kültürün aktarma, yazma geleneği olduğunu söyleyemez miyiz? Bu bağlama ek olarak, Tel Aviv ekolünden çeviribilimci Gideon Toury’nin “varsayılan çeviri” (assu-

med translation) kavramını da göz önünde bulundurduğumuzda ve her aktarım ilişkisini “çeviri” olarak ele aldığımızda, metnin tamamı çeviri değilse de buna “çeviri” mi diyeceğiz? Bence, bu noktada Paker’in önerdiği, Osmanlı kültürüne özgü kavramlardan yararlanmak gerekecektir. Günümüzde çeviri dediğimizde akla gelen metnin tamamıdır. Ancak bir kısmı çevrilmişse ve metinlerarası bir ilişki söz konusuysa bunu nasıl kavramsallaştıracamız?

Ayrıca Özmen (2016:170), kitabındaki Tarancı ve Baudelaire incelemesinde, “ortak duyarlılık köprüsü”nden söz eder. “Ortak duyarlılık köprüsü”nden anlamamız gereken, benzer duyguları, sorunları, sorguları yaşayan yazarların ister istemez benzer yazılar ortaya çıkarmasıdır, birbirinden etkilenmesidir. Bunu Özmen (2016: 29), Edgar Allan Poe’yu Fransızcaya çeviren Charles Baudelaire’den yaptığı şu alıntıyla destekler: “Beni de Edgar Poe’yu taklit etmekle suçluyorlar! [...] o, sadece aklımdan geçirdiğim konuları değil, benim düşündüğüm cümleleri, benden yirmi yıl önce yazmış.” Ardından da André Gide’in etki ile ilgili şu sözlerini ekler: “Etki bir şey doğurmaz, uyandırır [...] Etkiler bizim görünen çehremizi değil, aksine gizli çehremizi aksettiren bir nevi aynadır [...] ” (Özmen, 2016: 29). Henüz kendisini keşfedememiş, “yazınsal ve entelektüel formasyonunu tamamlayamamış” (2016: 29) Tanzimat Dönemi ve sonrası yazarlarını da kapsar bu düşünceler. Ayrıca telif hakları kavramının Avrupa’da da yeni yeni ortaya çıktığını ve yüzünü Batı’ya yeni dönmüş bir kültürün “taklit” meselesini olumsuz bir anlamda hemen kavrayamayacağını da göz önünde bulundurmak gerekir. Oggito sitesinde 2017 yılında yayımlanan, Kubilay Aktulum’un sorular sorduğu, Kemal Özmen’in yanıtladığı söyleşinin girişinde vurgulandığı gibi “Edebiyat hayatımızda içi bir kez doldurulmuş ‘kalıp düşünce’lerle hiçbir yere varılamayacağını da artık görmemiz gerekiyor.”

Özmen’in kitabındaki sorunların başında kaynak metne çoğunlukla yer verilmemesi geliyor. Sürekli kaynak metni araştırmak zorunda bırakarak okumayı zorlaştırıyor ve bu durum da okuyucuyu, yapılan çevirileri kabul etmek zorunda bırakıyor. Yalnızca metinlerarasılık ile sınırlı kalması da kuramsal temelini biraz zayıf bırakıyor. Ancak Meliha Özhan’ın (2018: 329) *Modern Türk Şiirinde Fransız Etkileri Üzerine Genel Bir Giriş* isimli tanıtım yazısında belirttiği gibi “Modern şiirimizin gelişim aşamalarını da inceleyen bu yazılarda, öne çıkan medeniyet merkezli değişim ve etkileşim sürecinde ‘özgünlük’ bağlamının yeniden gözden geçirilmesi, metinlerdeki etkileşimi ve bağlantıları daha anlaşılır” kıldığı bir gerçektir. Şairlerin ruhsal durumlarına, hayatlarına, sosyokültürel ve sosyopolitik koşullara, “Frankofoni” kavramına ve şairlerimizin Fransızca bilgilerine ve Fransızcanın bahsedilen dönemdeki

yerine değinerek arka planı fazlasıyla doldurması, bizim gibi “yeni” araştırmacılara farklı bakış açıları kazandıracaktır.

Yukarıda pek çok cevaplanmamış soru kaldı. Bu sorular daha detaylı araştırma, okuma yapılması gerektiren konuların kapısını aralamıştır. “Çeviri” kavramının çerçevesinin baştan çizilmesi, çevirmenin yeniden tanımlanması gerektiği ve yeni kavramlara ihtiyaç duyulduğu aşikardır. Nikolai K. Garbovsky’nin, “bir dilin göstergelerinin başka bir dilin göstergelerini dönüşümü değil, koruma süreci ve kısmi bir süreç” olarak belirttiği çeviri sürecinin de yeniden, bu bakış açısıyla yorumlanması gerektiği sonucu çıkarılmıştır. Çeviri ve metinlerarasılık iç içe geçmiş iki kavramdır. Sözcüğü sözcüğüne çeviri bile yapılsa, erek kültürün özellikleri, sözcüklerin alt anlamları, çevirmenin bakış açısı gibi birçok etken bir noktada metnin özgünlüğünü bozacaktır ve ortaya “yeniden yazılmış”, “yeniden yaratılmış” bir metin çıkacaktır.

Bir anlamda tüm metinler “çeviri”dir. Metinlerarası ilişkiler bağlamındaki gibi, bir başka metnin “çevrilmiş” hâlidir. Çeviri, aktarım, uyarlama, gönderge, vb. kavramlar, özellikle edebi metin çevirileri ve incelenmesi için, yeniden kavramsallaştırılmalıdır; zira aktarım ilişkilerine keskin sınırlar çizmemizin imkânı yok; bu yüzden kavramlar genişletilmeli ve “-arasılık”lar da göz önünde bulundurulmalıdır.

Kaynakça

- Aktulum, K. (2000). Metinlerarası İlişkiler, Ankara: Öteki Yayınevi.
- Dzera, O. (2018). "Intertextuality and Translation Theory: Strategies of Research".
- Klimovich, N. V. (2014). "Phenomenon of Intertextuality in Translation Studies", Journal of Siberian Federal University Humanities & Social Sciences, 2 (7), s. 255-264.
- Özhan, M. (2018). "Modern Türk Şiirinde Fransız Etkileri Üzerine Genel Bir Giriş", Dil ve Edebiyat Araştırmaları, 17 (17), s. 323-329.
- Özmen, K. (2016). Modern Türk Şiirinde Fransız Etkileri, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Paker, S. (2002). "Translation as Terceme and Nazire: Culture-bound Concepts and Their Implications for a Conceptual Framework for Research on Ottoman Translation History," Crosscultural Transgressions: Research Models in Translation Studies II Historical and Ideological Issues (ed.) Theo Hermans. Manchester: St. Jerome Publishing, s. 120-143.
- Paker, S. (2014). "Türkiye Odaklı Çeviri Tarihi Araştırmaları, Kültürel Hafıza, Unutuş ve Hatırlayış İlişkileri" in Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları), Kaf Dağının Ötesine Varmak, Günay Kut Armağanı, vol. 28/ III, Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin (ed.), Zehra Toska (guest ed.), Harvard University, s. 275-284.
- Sokolovsky, Y. V. (2010). "On the Linguistic Definition of Translation", Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 2 (2010 3), s. 285-292.

İnternet Kaynakları

<https://oggito.com/icerikler/kemal-ozmen-edebiyat-hayatimizda-i-ci-bir-kez-doldurulmus-kalip-dusuncelerle-hicbir-yere-varilama/26209>

“İYİLİKTEN DOĞAN KÖTÜLÜKLER” ÜZERİNE



Prof. Dr. Coşkun Can Aktan¹



Melis Fettahoğlu-Hallier



1. Dokuz Eylül Üniversitesi Maliye Bölümü, ccan.aktan@deu.edu.tr

Dergimizin 11. Sayısında Dokuz Eylül Üniversitesi Maliye Bölümü'nden Prof. Dr. Coşkun Can Aktan ile kitabı "İyilikten Doğan Kötülükler" üzerine bir söyleşi gerçekleştirdik.

Bu sayı için bizi kırmayıp söyleşimize katılan hocamız Prof. Dr. Coşkun Can Aktan'a teşekkür ederek başlamak istiyorum.

M. F. - Okurlarımız için kendinizi kısaca tanıtır mısınız?



C. C. A. - Kısa cümlelerle tanıtayım kendimi. Hâlen Dokuz Eylül Üniversitesi'nde görev yapıyorum. Sosyal Bilimler Araştırmalar Derneği'nin kurucusuyum. Yaklaşık 35 yıldan bu yana sosyal bilimlerin bir çok alanında araştırmalarımı sürdürüyorum.

İktisat, Siyaset Bilimi, Hukuk alanlarının kesişme noktalarında disiplinlerarası çalışmalarla ilerliyorum. Kamu Tercihi, Yeni Kurumsal İktisat, Anayasal Politik İktisat, Kurallar ve Kurumlar ve saire alanlarında araştırmalar yapıyorum. Ayrıca Hukuk ve İktisat Araştırmaları Merkezi'nin de kurucusu ve hâlen başkanım.

Bunun dışında ulusal ve uluslararası toplamda 8 ayrı derginin kurucusu ve aynı zamanda genel editörüyüm.

Yaşam Felsefesi ve Gezme Sanatı adında bir web sitesinde hayat ve hakikat üzerine yazılar kaleme alıyorum. Yine bu web sayfasında 100'ün üzerinde ülkede yapmış olduğum seyahatlere ilişkin anılarımı ve gözlemlerimi yazıyorum.

M. F. - "İyilikten Doğan Kötülükler" adlı kitabınızın alt başlıklarını incelediğimizde "iyilik" kavramını büyük bir ölçüde eleştirel bir tutumla ele aldığınızı görüyoruz. Sizi bu konuyu araştırmaya iten şey nedir?

C. C. A. - İyilikseverlik, yardımseverlik ve hayırseverlik erdemlerin belki de en güzelidir ve övgüye layıktır. İyilikseverlik nasıl eleştirilebilir ki? Hep böyle düşündük, öyle değil mi?

Oysa gerçek hayatta yaşadıklarımız, gördüklerimiz, tanık olduklarımız, göz-

lemlerimiz bize iyilikten kötülükler doğabileceğini de öğretir. Hatta daha da kötüsü iyilikseverlik patolojik bir vakaya dönüşerek hem iyilik yapan kimse-
nin kendisine, hem de iyilik yapılan kişiye zarar verebilir.

Hayat ve hakikat üzerine yazılar yazıyorum. Hayatın önemini, değerini, ma-
nasını anlamaya çalışıyorum. Ailem, arkadaşlarım ve meslektaşlarımla olan
ilişkilerim... Yakın çevrem ve dış çevreye ilişkin gözlemlerim. Dünyanın bir-
çok ülkesine yaptığım seyahatlerim... Bütün bunların tamamı iyilikseverli-
ğe bakış açımı belirlemiş oldu. Özetle kitabın içinde kendim var, ailem var,
meslektaşlarım var, asistanlarım var. Yaşadığım ülkedeki kurum, kültür ve
onun biçimlendirdiği insanlar var. Dünyanın birçok ülkesinde tanıdığım, ya-
şadığım ve gözlemlediğim insan davranışları ve tutumları var. Kitabın amacı
iyilikseverliğin bir kötülük olduğunu anlatmak değil... Kitapta iyilikseverliğin
hiç eleştirilemeyecek bir kutsal olmadığını ve iyiliklerden kötülükler doğabi-
leceğini ortaya koymaya çalışıyorum.

M. F. - “İyilik” kavramı çok farklı şekillerde tanımlanıyor. Mesela Kant ahlak-
kında iyilik “iyi istenç/iyi isteme” ile ilişkilidir. Herbert Spencer ve Paul Ree
gibi düşünürler ise iyiliği bencil olmayan davranışların yararı ile bağdaştırır-
lar. Öte yandan Spinoza felsefesinde iyilik, tıpkı kötülük gibi, Entia Rationis’e
(akla) aittir. İnsanın tabiatına içkin değil, bize yararlı olacağını kesin olarak
bildiğimiz şeydir. Peki size göre “iyilik” nedir?

C. C. A. - Ahlak nasıl göreceli bir kavram ise iyilik de benzer şekilde göre-
celi bir kavramdır. Nasıl ki aklımızla ve vicdanımızla evrensel ahlak ilkeleri
üzerinde bir consensus ya da mutabakat oluşturabiliyorsak aynı şekilde ne-
yin iyi ya da neyin kötü olabileceği konularında da bir uzlaşmaya varabiliriz.
Bazı örnekler vereyim. Bir turist olarak bir yerli kabileyi ziyarete gittiğinizde
göğüsleri tamamen açık kadınların durumunu bir ahlaksızlık olarak değer-
lendirmezsiniz. Oysa aşırı muhafazakâr bir toplumda göğüslerini estetik bir
şekilde açıkta bırakan bir kıyafet giyen kadın ahlaksız olarak değerlendirile-
bilir. Görme engelli birisinin koluna girerek ona birazcık olsun yol göstermek
saf ve temiz bir iyilikseverlik örneğidir. Ama evlatlarına karşı aşırı korumacı
olan ve sürekli onlara iyilikler sunan bir annenin yaptığı aslında iyilik değil
kötülüktür. Parentalizm yani aşırı korumacı-himayeci ebeveyn iyilikseverliği
bir iyilik değil, kötülüktür.

Bir şey ne tamamen iyi, ne de tamamen kötüdür... İyilikten iyilik doğar; iyi-
likten aynı zamanda kötülükler doğabilir. Kötülükten kötülük doğar, ama
aynı zamanda kötülükten iyilikler de doğabilir. Şu günlerde tüm dünyada
küresel pandemi sözkonusu değil mi? Corona virüsün bir kötülük olduğu

muhakkak... Ama bu kötülük acaba bazı şeyleri düşünmemize ve sorgulamamıza yardımcı olmadı mı? Bu musibetten ders alarak ve bazı şeyleri düzeltme iradesi ve samimiyetini göstererek bazı iyilikler ortaya çıkamaz mı? Bu kötülükten ders alarak örneğin, iklim değişikliği ve bunun beraberinde getireceği kötülükleri şimdiden düşünmek ve buna yönelik önlemler almak gelecek kuşaklar için bir iyilik değil mi?

Velhasıl uzatmadan şunu söyleyeyim.. İyilik sadece güzellik demek değildir. Kötülük diye düşündüğümüz şeylerde de güzellikler olabilir. Her şerden bir hayır doğar belki... Bunlar hayat ve hakikatin bize öğrettiği şeylerdir.

M. F. - Kitabınızın üçüncü bölümünde “iyilikten maraz doğar” sözünden yola çıkarak iyilikseverliğin bedelleri olduğunu dile getiriyorsunuz. İyilik yapan bir kişinin yaptığı iyilikler sonucunda olumlu bir tepki alamaması (mesela takdir görememesi ya da vefasızlık görmesi) bu kişiyi rahatsız ediyorsa yaptığı iyiliğin kendi içinde bir beklenti barındırdığını, dolayısıyla bu davranışın “gerçek anlamda” iyiliksever olmadığını söyleyebilir miyiz?

C. C. A. - “Gerçek anlamda” iyilikseverlik diyorsunuz... Demek ki, bir de gerçek olmayan, sahte ya da yalancı bir iyilikseverlik var demektir. Bir insan bir çıkar ya da menfaat gözetmeksizin bir başkasına yardım yapabilir ve bu eylemini yaparken doğrudan ya da dolaylı bir beklenti içerisinde de olmayabilir. Elinden tutup yolun karşısına geçirdiğiniz bir görme engelli insandan ne beklentiniz olabilir ki? Tanrı’nın sizi görüp cennette yerinizi sağlamlaştırmayı düşünerek bunu yapıyorsanız başka!.. Ama yemeyip içmeyip varını-yoğunu evlatlarına adayan bir ana-babanın gün gelir de hayırsız bir evladı olursa ona bir sitem etmesi normal değil mi? Zor gününde, dar gününde el uzattığınız bir arkadaşınız, dostunuz veya akrabanız olabilir. Yardım yaparken insani duyguların dışında bir beklentiniz de olmayabilir. Ama gün gelir yapılan iyilikleri unutan vefasız bir insanla karşılaşırsanız bu yüreğinizde bir acı, bir sızı yaratmaz mı? “İyilikten maraz doğar” ya da “merhametten maraz doğar” belki de bu yürek acıları dolayısıyla söylenmiş sözlerdir.

M. F. - Sizi kendi meslek hayatınızda iyilik ve hasetlik arasındaki ilişkiyi düşünmeye sevk eden bir deneyiminiz oldu mu?

C. C. A. - Akademik yaşamımda kitabımın başlığı olan “İyilikten Doğan Kötülükler”e dair sizlere onlarca örnek verebilirim. Türkiye’deki akademik kültür ve akademik iklim size bu konuda çokça örnekler sunar. Hasetlik, kıskançlık, çekememezlik... Akademik kültürümüzde belki de hiç bir meslekte olmayacak kadar yaygın olan bir hasetlik söz konusudur. Akademik kıskançlık ve bununla ilintili yıldırma, bezdirme üniversitelerimizde ciddi sorunlardır.

Mürekkep yalamış insanlar arasındaki kıskançlık, hasetlik ve buna benzer çatışma kültüründen doğan husumet küçümsenmeyecek boyutlardadır. Hoca-asistan ilişkilerinde ise biat, itaat kültürü hâkimdir. Bunun sonucunda da akademik yağcılık adını vereceğimiz bir başka olumsuz davranış söz konusu olur. Korkuya itaat eden, iltifat eden, eğilen, çanta taşıyan bir insan karakteri sonuçta kişiliksiz, karakteri özürlü Homo Academicus'lar ortaya çıkarır. Korkuya itaat ve sevgiye ihanet hikayeleri... İltifat, yağcılık ve sonra nankörlük, vefasızlık... Gossen Yasası, üniversitelerin koridorlarında gözlemlenebilir...

Hayatı pastırma üzerine kurulu öğretmen insanlar, gözlerinin cevherlerini kitaplarda eskitmiş olan meslektaşlarının başarılarını kıskanırlar ve onları engellemek için durmak-dinlenmek bilmeyen bir hasetlik ateşi içinde yanıp tutuşurlar. Çalışma ahlakına sahip olan bir insan aynı koridorda birlikte çalıştığı insanlara bakar ve şu soruyu sorar içinden: “Hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?” Peki, ömrünü okumak ve yazmakla geçirmiş bir insanın yaptığı iyiliğin karşılığı nedir? Hasetlik mi? Aziz Nesin'in dediği gibi... “Bunca yıl yazdın, çizdin, neydi senin amacın? Sen mi düzeltecektin bu yalancı dünyayı? Devir küfeyi yan gel, keyfine bak enayi!” İçinde yaşadığınız akademik kültür çalışma ahlakına değer vermiyorsa, yaptığınız çalışmaların değeri bilinmiyorsa, takdir yerine takdir söz konusu ise ve bilenle bilmeyen aynı kabul ediliyorsa bu durumda Aziz Nesin'in söylediklerinin bir kıymeti vardır elbette... İyilik ve enayilik...

M. F. - Altıncı bölümde değindiğiniz “ahlaki şövalyelik” veya “ahlak şövalyeliği” kavramı karşımıza çoğu zaman pejoratif bir anlamla çıkıyor. Hatta Nietzsche'nin “Kim namus ve ahlak şövalyeliği yapıyorsa, bilin ki en namussuzu o'dur” sözü biliniyor. Bu konudaki düşüncenizi öğrenebilir miyiz?

C. C. A. - Doğruyu söyleyeni dokuz köyden kovarlar... Bu doğruluk ve dürüstlüğün bir bedelidir. Toplum içerisindeki muhtelif etik-dışı davranışları sorgulayan, eleştiren, yeri ve zamanı geldiğinde bunu ifşa eden bir kişinin katlandığı maliyetler vardır. Bu kişilerin “ahlaki şövalye” ya da “Don Kişot” olmakla suçlanmaları bile başlı başına bir bedeldir, maliyettir. Erdem peşinde koşan kişilere yönelik karalamalar, arkadan konuşmalar, dedikodular ve saire aslında ağır suçlamalardır ve sonuçta bir iyilikseverliğin bir maliyeti olarak değerlendirilebilir. Eğer kişi rahatsız edici bir ahlaki şövalyelik yapmıyorsa ve sürekli olarak kendi ahlaki değerlerinin üstünlüğü iddiasında bulunmuyorsa (“self-righteousness” davranışı sergilemiyorsa) bunun olumsuz bir karşılığının olmaması gerekir. Başka bir ifadeyle ideali, mükemmeliyeti, doğruluğu ve dürüstlüğü arayan ve sorgulayan insanların bir bedel ödememeleri

gerekir. Ancak gerçek hayatta bunlara fırsat verilmez ve iyi insanlar fena insanların altında ezilir. Kötü insanlar iyi insanları kovar!... Don Kişot'lar yok edilmeye çalışılır... Ahlaki şövalyelik, Don Kişotluk ve öz-dürüstlük davranışları özünde yüksek bir erdemdir. Bu davranışlar ve tutumlar idealizme ve mükemmeliyetçiliğe örnek teşkil ederler. Nietzsche'ye atfedilen söz benim anlattıklarımın çatışan bir şey değildir. O sözün manasını doğru yorumlamak gerekir.

M. F. - Thorstein Veblen'in "gösteriş tüketimi" kavramından yola çıkarak öne sürdüğünüz "Veblen altruizmi" yani "gösterişçi iyilikseverlik tüketimi" kavramını günümüz Türk toplumu açısından nasıl ele alıyorsunuz? Örnek verebilir misiniz?

C. C. A. - Yalancı dünyada yalanlarla yaşıyoruz. İşte size iki kötü iyilikseverlik örneği... Gösterişçi iyilikseverlik ve göstermelik iyilikseverlik.

İyilik Yapar Gibi Görünmeyin; İyilik Yapın, Görünmeyin... Olması gereken budur... Ama biz öyle yapmıyoruz. Bazen gösteriş için, hava atmak için iyilikler yapıyoruz. Bazen de göstermelik iyilikler yapıyoruz. Bu sadece Türk toplumu için geçerli demek yanlış olur. Egoizm ve altruizm insanın doğası ile alakalıdır. Kültür de bu konuda belirleyici olabilir pekâlâ. Görmemişin biri, önemli makam-mevki sahiplerinin önünde kendini göstermek için yardım yarışında yerini alabilir. Ama diğer taraftan gerçekten yardım etmesi gereken durumlarda sahip olduğu servet ya da gelire yakışmayacak göstermelik yardımlar yapar... "İyilik, iyiliktir ve önemli olan sonuçta bir iyi amaca hizmet etmektir" gibi bir sonuçsalcı bakış açısı bu durumu izah etmekte yetersiz kalabilir diye düşünüyorum.

M. F. - Ayn Rand'ın "Bencilliğin Erdemi" adlı kitabında öne sürdüğü "rasyonel egoizm" anlayışını Adam Smith'in "görünmez el" metaforu ile temellendirmişsiniz. Smith'in kitabınızda yer verdiğiniz şu sözleri oldukça meydan okuyucu bir nitelikte: "Birey kendi çıkarlarını gözeterek topluma hizmet etmiş olur ve eğer bireyin bu hizmeti topluma hizmet etmeyi amaçlamış olsaydı yapacağı hizmetten ve katkıdan daha fazla olurdu." Aynı şekilde, kendi web sayfanızda yer verdiğiniz Bernard Mandeville'in "Arılar Masalı" kitabının da ana argümanı kişisel menfaatlerin "sağlıklı ve müreffeh" bir toplumun oluşmasına ön ayak olacağı yönündedir. Bütün bu düşüncelerin ışığında, kişilerin kendi çıkarlarını gözetmeden sadece toplum yararına hareket ettikleri bir dünyayı tasavvur ettiğinizde, zihninizde nasıl bir dünya düzeni belirmektedir? Bu tip bir düzenin artıları ve eksileri neler olabilir?

C. C. A. - Gerçek dünya ile ütopyaı birbirinden ayırmak gerekir. Thomas

More ütopyasında herkese iyilikler sunmak kolaydır... More'un ütopyasına göre "Veren şehir, verdiği şehirden karşılık istemez. Alansa verene hiçbir şey borçlu olmaz." Tommaso Campanella'nın *Civitas Solis* hayali de gerçek dünyadan tamamen uzaktır. Bu tür Mazdekçilik hayalleri ya da ütopyaları ile sizin sorunuzda belirttiğiniz bir "sağlıklı ve müreffeh" toplum inşa edilemez. Havadan gelen paralar olsaydı bunları fakirlere dağıtmak kolay olurdu. Önce zenginlik yaratmalısınız. Üretmeden havadan dağıtmak hayalleri ya da ütopyaları işe yaramaz... Adam Smith 1776 yılında yayımladığı "Milletlerin Zenginliği" eserinde zenginliğin kaynağını üretim olarak görmüştür. Bireysel yararın olmadığı yerde toplumsal yarardan söz edilmez. Görünmez elin erdemi buradadır. Zenginliğin ya da servetin dağılımındaki adaletsizlik piyasa ekonomisinin ortaya çıkardığı bir durum olarak görülemez. Ben kurumlar üzerine çalışmalar yapıyorum. "Sağlıklı ve Müreffeh" toplum inşa etmek sadece piyasacılık ile de olmaz; kurumlar önemlidir... Piyasa ekonomisi refah yaratır; mutluluğu ve adaleti garanti etmez. Piyasa ekonomisi fiziki ve finansal sermayeyi çoğaltır; sosyal sermayesi güçlü bir toplum yaratmaz. Kurallar ve kurumlar... Önemli olan budur...

M. F. - Parentalizmin, yani aşırı korumacı ebeveyn yaklaşımlarının çocuklara yapılan bir iyilik değil, aksine bir kötülük olduğuna değiniyorsunuz. Edmund Leach ve David Cooper gibi sosyologlar da parentalizmi önemli ölçüde eleştirirler. Özellikle Cooper "Ailenin Ölümü" isimli kitabında ebeveynlerin çocuğu toplumda oynayacağı role hazırlayarak itaatkâr bir birey yaratarak bireyin kendini geliştirme özgürlüğünü yok ettiğini vurgular. Bu bağlamda, parentalizmin -özellikle de Türk aile yapısı içinde yetişen- çocuklar üzerinde bir yıkıma yol açtığını düşünüyor musunuz? Evet ise, bu ne tür bir yıkımdır, örnek verebilir misiniz?

C. C. A. - Türk aile yapısında ebeveyn korumacılığı hâkimdir. Batı'nın gelişmiş ülkelerinde ise bu durum bizdekinden farklıdır. Parentalizm yanlıştır. Çünkü, kontrolsüz ebeveyn korumacılığı çocukları özdisiplinden ve özgüvenden yoksun bırakır; hayattaki zorluklara karşı koyma ve mücadele etme gücünü zayıflatır. Bu ampirik psikoloji araştırmalarında da fazlasıyla desteklenmiş bir husustur. Kişisel kanaatim şudur: Ülkemizde aşırı ebeveyn-korumacılığı özellikle anne ağırlıklıdır. Anne aşırı korumacılıkla hem kendine hem de evladına zarar vermiş oluyor. Anne, kaynana rolü ile kendi evladının müstakbel gelin/damat ile birlikte rahat ve huzurlu bir evlilik geçirmesine engel oluyor. Batı'da ise aile ve akrabalık ilişkileri daha zayıftır. Burada ise başka bir olumsuzluk karşımıza çıkıyor. Gençlerin erken yaşta ailelerinden uzak daha özgür ve daha bağımsız yaşama talepleri... Bu da başkaca sorunları beraberinde

getirebiliyor. Fiziki- finansal-beşeri sermaye ile donatılmış bir gelişmiş ülkede yaşanan dramı da unutmamak gerekir. Sosyal sermayenin çöküşü.

M. F. - Patolojik altruizme “şehitlik mertebesine ulaşmak için ölüme hazır olma” örneğini vermişsiniz. Burada bahsettiğiniz “ölüme hazır olma” durumunun arkasında yatan motivasyon şehitlik mertebesine ulaşmaktır. Şehitlik mertebesinin de kişiyi yücelten bir mertebe olduğunu düşünürsek, bireyin toplum için değil de bu yüce pozisyona erişmek ölümü göze aldığını söyleyebilir miyiz? Yani bu noktada altruizmden ziyade egoizmden söz edebilir miyiz?

C. C. A. - Şehitlik mertebesine erişmek için ölüme hazır olma ya da ölüme koşa koşa gitmeyi kabul etme, cihad gayesiyle savaşımaya hazır olma ve dahası toplu katliamlarda görev alma gibi gönüllü intiharlık girişimleri patolojik altruizmin muhtelif örnekleridir. Şehitlik ve cihad pratik İslamda çok daha farklı bir durumdadır. İslamcılık, fundamentalizm, organize siyasal islam ve saire maalesef bu patolojik altruizmi arka planda desteklemektedir.

M. F. - Coleman’ın “Rasyonel Tercihler Teorisi”ne göre bireyler rasyonel düşünce ile kendi çıkarlarını maksimize edecek tercihler yaparlar. Bu teori Rasyonel egoizm ile benzerlikler gösteriyor. Sizce Rasyonel Tercihler Teorisi’nde bireylerin rasyonel olarak kabul edilmesinin temelinde bireylerin rasyonel egoizm ile hareket ettiği düşüncesinin yer aldığını söyleyebilir miyiz?

C. C. A. - Adam Smith’in özel çıkarlarını maksimize etme eğiliminde olan bu insan tipi iktisat biliminde “homo economicus” olarak adlandırılır. Homo economicus, rasyonel bir bireydir, karar ve tercihlerinde faydayı maksimize etmeye, maliyetleri ise minimize etmeye çalışır. Eğer Smith’in homo economicus varsayımı kabul edilirse ekonomik hayatta üreticiler ve tüketiciler hep kendi özel çıkarlarına yönelik rasyonel karar ve tercihleri benimserler.

İster özel tercihlerde olsun, isterse toplumsal tercihlerde olsun bireylerin davranış ve tutumları farklı değildir. Kamu ekonomisinde de karar alma sürecinde tercihte bulunanlar nihayetinde insanlardır. İnsanların toplumsal tercihlerde bulunurken kendi doğalarının dışında bir doğaya ya da fitrata sahip olmaları söz konusu olamayacağından toplumsal karar ve tercihlerde de esasen “homo economicus” güdüsü geçerlidir. Seçmenler, politikacılar, bürokratlar ve tüm siyasal aktörler de tıpkı piyasa ekonomisinde olduğu gibi rasyonel egoizm güdüsü ile hareket ederler. Piyasada ve politikada irrasyonallite ise konunun bir başka boyutudur.

M. F. - Oyun teorisi açısından ele alındığında, ancak her iki oyuncu da yar-

dımsever davranışa yönelirse her ikisi için maksimum kazanç sağlanacaktır. Buradan yapılan çıkarım bireylerin kendi menfaatlerinin peşinde koşmalarının toplumsal menfaati artırmadığı yönündedir. Herkesin yardımsever olması durumunda ise toplumsal refah artacaktır. Fakat toplumsal refahın artmasının makro düzeyde yine bireyin lehine bir yarar sağladığını düşünürsek, bu yardımseverliğin doğasını nasıl değerlendirebiliriz? Buradan “toplumsal çıkar, bireyin yararınadır” anlayışına ulaşabilir miyiz?

C. C. A. - Oyun teorisi egoizm ve altruizm konularını anlamamıza imkân sağlayan bir araştırma programıdır. En çok bilinen mahkumlar açmazı oyunu, bize rasyonel egoizmin bir eleştirisini sunar. Mahkumlar açmazı bize grup üyeleri arasında işbirliğinin yararını ve önemini anlatması açısından önem taşır. Ancak bu oyundan hareket ederek, bireysel çıkarı amaçlayan her türlü karar ve tercihin toplumun çıkarına hizmet etmeyeceğini ifade ederek genelleştirmek doğru olmaz. Durumu bir de Semiriyeli çıkmazı ile anlamak gerekir. Sanıyorum bu terminoloji ve detaylar bu söyleşiyi okuyucu açısından sıkıcı hâle getirebilir.

M. F. - İyilikseverlik insanın doğasına içkin bir olgu mudur, yoksa sonradan mı öğrenilir? Bu konuda sizin görüşünüz nedir?

C. C. A. - İnsan doğasına içkin olan olgu egoizmdir, altruizm sonra gelir. Önce Can sonra Canan... Önce Ben sonra Başkaları... Ama bu durumun istisnaları vardır. Benim adım Can, kızımın adı da Cansu. Ama Cansu benim Can’ımdan daha değerli... Can’ımdan çok daha fazla severim Cansu’mu... Feda ederim Can’ımı Cansu için... Bir de mal-mülk derdimiz var... Mal canın yongasıdır. Eğer öyle olmasaydı çokça sahip olduğumuz malımızı ve mülkümüzü başkalarıyla paylaşırdık...

İnsanın doğasında baktığınızda orada gerçeği tüm çıplaklığıyla görürsünüz. Gerçek olan egoizmdir. İnsanın doğasında hâkim olan duygu “ben”ciliktir yani bencilliktir. Bu insanın başkalarını düşünmeyen, başkalarına iyilikler sunmaktan kaçınan bir birey olduğu anlamına gelmez. İnsanın doğasında, hamurunda, mayasında hâkim olan egoizmdir. Bunu eğitimle, dinle, ahlak öğretileri ile bir yere kadar değiştirebilirsiniz. Ve belki de bu tür yapay zorlamalar sonucunda patolojik iyilikseverlik denen olgular ortaya çıkabilir.

M. F. - Son olarak sizin eklemek istediğiniz bir şey var mı?

C. C. A. - Eğer yer sınırlamanız yoksa kitabımın İTHAF bölümünü sunarak sözlerimi tamamlamak isterim. İyilikten doğan kötülükleri anlamamıza yardımcı olacağını düşünüyorum.

Ekmek ve tuz hakkı bilmeyen bir insan oldun...

“Hafıza-i beşer nisyan ile maluldür” derler ya sen de öyle oldun;

İyilikleri unutan vefasız ve nankör bir insan oldun...

Kardeşiliğin, arkadaşlığın ve dostluğun karşısına

kalleşliğini koyan, iyiliklere hıyanet eden,

sırtından vuran bir insan oldun...

İyilikten doğan bir kötülük oldun...

Halis niyetinle hep evlatlarına iyilikler yaptın, durdun;

Onları gözün gibi korudun;

öyle sevdin ki, büyümelerine hiç izin vermedin!...

Ve sonunda bu hayatı hem kendine hem de evlatlarına

dar ettin, zindan ettin... Belki öbür dünyanın cennet mekanında

huzur içinde olacaksın ama, bu dünyada cehenneme giden yola

iyilik taşlarını kendin döşedin...

İyilikten doğan hayırsız ve zavallı evlatlara sahip oldun...

Baba devlet oldun...

Vatandaşlarının refahı ve mutluluğu için yardımlar

yapan bir iyiliksever devlet oldun...

Bir DEV gibi büyük ve kudretli bir devlet: Leviathan...

Sonuçta, masraf oldun, israfın ve savurganlığın kaynağı oldun...

Yolsuzluklara bir büyük deniz oldun!...

İyiliksever devlet olmaktan çıktın; bir iyiliksever despot'a dönüştün...

Zorunlu bir fena oldun...

“bunca yıl yazdın, çizdin, neydi senin amacın?
sen mi düzeltecektin bu yalancı dünyayı?
devir küfeyi yan gel, keyfine bak enayi!”
Sen küfe hizmetçiliği yapan bir enayisin!...
İyilikten doğan bir enayi oldun...

Muhalif yazar oldun... Aktivist oldun...
Millet için, insanlık için, mazlum ve mağdurlar için...
Doğruluk için, adalet için, hakkaniyet için... Özgürlükler için...
Yaptığın iyiliklerin karşısında ne kazandın?
Memleketinden uzak bir sürgün yazar oldun...
Dört-duvar bir zindanda çürüyen bir adam oldun...
Uğruna kendini feda ettiğin vatanına ve milletine
‘vatan haini’ ilan edilen bir insan oldun çıktın!...
İyilikler yaptın, kötülükler buldun...

İdealizm ve mükemmeliyet peşinde koşan,
doğruluk ve iyilik yolunda ilerleyen bir insandın...
Peki ne oldu!
Don Kişot oldun!... Ahlaki şövalye olmakla suçlandın...
Karalandın... Aşağılandın... Yalnız bırakıldın...
İyilikten doğan bir kötülük oldun...

Etrafına iyilikler sunan bir ışıksın sen!...
Çalıştın... Ürettin... Meyveler verdin...

Taçlandırılmadın değil mi? Taşlandın!...
Hayatı pastırma üzerine kurulu insanlar
rehavet içinde rahatlık sürerken
sen hasetlik ateşinde cayır cayır yandın...
Hamdın... Piştin.. Yandın...
İyilikler yaptın, karşılığında cezayı aldın!...

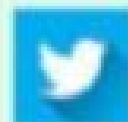
Bir saniyenizi alalım...



Gorgon Dergisi ekibinin
yazılarına ve çevirilerine
gorgondergisi.com
adresimizden ve sosyal
medya hesaplarımızdan
ulaşabilirsiniz.



/GorgonDergisi



/GorgonDergi



/gorgondergisi

