

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

5/12

İçindekiler

Sosyal Ağlar: Türkiye'de Facebook Ve Twitter Kullanıcı Profilleri  
Salih Akkemik

Kültigin'in Heykel Başındaki Yırtıcı Kuş Tasvirinin Mahiyeti Hakkında  
Beyza Aral

Sanat İle Teknolojiyi Performansta Birleştiren Sanatçı: Stelarc  
Solmaz Bunulday

Binyılların Ağında Antik Ön Asya Grifonu: Kaynakları, Yayılımı ve  
Mitolojik Bağlantıları Hakkında Notlar  
Göktürk Ömer Çakır

Finansal Serbestleşmenin Teorik Temelleri  
Hasan Alp Özel

Rekabet Endeksine İstatistiksel Yaklaşım: İmkb'de İşlem Gören Sanayi  
Firmaları İçin Bir Uygulama  
Funda Sezgin, Özlen Erkal

Üçkonak Köyü'nün (Kayseri/Tomarza) Halk İnanışları Açısından  
Değerlendirilmesi  
Gülsüm Tarçın

ÇEVİRİ:  
Bernard Palissy: Modern Seramiğin Peygamberi  
Jerah Jhonson  
Çev. Ersoy Yılmaz

Wilhelm Barthold'un Makaleleri  
Çev. Janıl Mirza Bapaeva

KİTAP TANITIMI:  
Arkeoloji ve Güzel Sanatların Buluşması: Geçmişten Geleceğe Armağan  
Göktürk Ömer Çakır



SOSYAL BİLİMLER

Sayı:5 / İlkbahar 2012



# sosyal bilimler 5/12



MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YAYINI ISSN 1309-4815

# SOSYAL BİLİMLER

## SOSYAL BİLİMLER

### Bu Sayının Hakemleri

Prof. Canan Atalay Aktuğ *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Resim Bölümü*  
Prof. Dr. Erman Artun *Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*  
Prof. Sitare Turan Bakır *MSGSÜ Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları Bölümü*  
Prof. Dr. Mutlu Binark *Başkent Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Sinema ve Televizyon Bölümü*  
Prof. Dr. Yaşar Çoruhlu *MSGSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü*  
Prof. Leyla Ersin Ekmekçiler *MSGSÜ Güzel Sanatlar Fakültesi, Grafik Tasarım Bölümü*  
Prof. Dr. Şeyma Güngör *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*  
Prof. Dr. Ahmet Taşağıl *MSGSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü*  
Doç. Dr. Muharrem Kaya *MSGSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*  
Doç. Dr. Gülgun Köroğlu *MSGSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü*  
Doç. Dr. Ferudun Özgümüş *İstanbul Üniversitesi, Güzel Sanatlar Bölümü*  
Doç. Dr. Nesrin Sarıahmetoğlu *MSGSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü*  
Doç. Dr. Nalan Türkmen *Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Haluk Çetinkaya *MSGSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Gürbüz Doğan Eksioğlu *Yeditepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Grafik Tasarım Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Emel Koşar *MSGSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Özlem Oğuzhan *Sakarya Üniversitesi, İletişim Fakültesi*  
Yrd. Doç. Dr. Özge Özdamar *MSGSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, İstatistik Bölümü*  
Yrd. Doç. Lerzan Özer *MSGSÜ Güzel Sanatlar Fakültesi, Seramik ve Cam Tasarımı Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Nermin Saybaşıllı *MSGSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü*  
Yrd. Doç. Canan Suner *MSGSÜ Güzel Sanatlar Fakültesi, Grafik Tasarım Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Kutluk Kağan Sümer *İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Ekonometri Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Esra Yüksel *Marmara Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü*  
Yrd. Doç. Emre Zeytinoğlu *MSGSÜ Güzel Sanatlar Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü*



# Sosyal Bilimler

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Sayı 5 / Bahar 2012



MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ | Sosyal Bilimler Enstitüsü

## **SOSYAL BİLİMLER**

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

**Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**

Sayı: 5, Bahar 2012

Yılda iki kez yayınlanır. Yerel süreli yayındır.  
Hakemli dergidir.

ISSN 1309-4815

Kod: MSGSÜ-SBE-012-06-D<sub>1</sub>

**Sahibi:** Sosyal Bilimler Enstitüsü adına

Prof. Fatma Refika Tarcan

Müdür

### **Yayın Kurulu**

Prof. Zeki Alpan

Prof. Dr. Sitare Turan Bakır

Prof. Caner Karavit

Prof. Dr. Süleyman Kızıltoprak

Prof. Dr. Banu Mahir

Prof. Fatma Refika Tarcan

Prof. Kemal Can

Doç. Dr. Handan İnci

Doç. Dr. Firdevs Gümüsoğlu

Doç. Dr. Muharrem Kaya

Doç. Mehmet Nemutlu

Yrd. Doç. Emre Zeytinoğlu

**Editör:** Doç. Dr. Muharrem Kaya

**Editör Yardımcısı:** Yrd. Doç. Dr. Doğan Yaşat

**Kapak Tasarımı:** Prof. Caner Karavit

**Grafik Uygulama:** Nadir Geçeroğlu

Haziran 2012, 500 adet basılmıştır.

**Baskı:** MSGSÜ Matbaası, Bomonti

Makalelerin sorumluluğu yazarlara aittir.

**Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**

Meclis-i Mebusan Caddesi No:24 34427 Fındıklı/İstanbul

Tel: 0212 244 03 97

**e-posta:** sosdermsgsu@gmail.com, sosder@msgsu.edu.tr

# İçindekiler

## **Sosyal Ağlar: Türkiye’de Facebook ve Twitter Kullanıcı Profilleri | 7**

Salih Akkemik

## **Kültigin’in Heykel Başındaki Yırtıcı Kuş Tasvirinin Mahiyeti Hakkında | 29**

Beyza Aral

## **Sanat ile Teknolojiyi Performansta Birleştiren Sanatçı: Stelarc | 39**

Solmaz Bunulday

## **Binyılların Ağında Antik Ön Asya Grifonu: Kaynakları, Yayılımı ve Mitolojik Bağlantıları Hakkında Notlar | 50**

Göktürk Ömer Çakır

## **Finansal Serbestleşmenin Teorik Temelleri | 69**

Hasan Alp Özel

## **Rekabet Endeksine İstatistiksel Yaklaşım: İmkb’de İşlem Gören Sanayi Firmaları İçin Bir Uygulama | 81**

Funda Sezgin, Özlen Erkal

## **Üçkonak Köyü’nün (Kayseri/Tomarza) Halk İnanışları Açısından Değerlendirilmesi | 93**

Gülsüm Tarçın

## **ÇEVİRİ:**

### **Bernard Palissy: Modern Seramiğin Peygamberi | 109**

Jerah Jhonson

Çev. Ersoy Yılmaz

### **Wilhelm Barthold’un Makaleleri | 117**

Çev. Janıl Mirza Bapaeva

## **KİTAP TANITIMI:**

### **Arkeoloji ve Güzel Sanatların Buluşması: Geçmişten Geleceğe Armağan | 162**

Göktürk Ömer Çakır



# Sosyal Ağlar: Türkiye’de Facebook ve Twitter Kullanıcı Profilleri

Salih Akkemik<sup>1</sup>

## Özet

70’li yıllarda başlayan ve 80’li yıllarda daha da hızlanan bilişim ve elektronik alanındaki gelişmeler, 90’lı yıllarla beraber İnternet’in de sosyal hayata girmesiyle farklı bir boyut kazanmıştır. İnsanlar arasındaki fiziksel sınırların ve zaman algısının sanal olarak da olsa ortadan kaldırılmaya çalışması toplumsal, kültürel ve ekonomik değişikliklere sebep olmuştur. Bu değişiklikler paralelinde gelişen en önemli farklılıklardan ve yeniliklerden biri bilginin yer değiştirmesi ve yayılması alanında gerçekleşmiştir. İletişim alanına yeni ve çok hızlı bir etken olarak katılan İnternet’in de güçlü etkisiyle *bilgi toplumu* kavramı ortaya çıkmıştır. Bilginin kendi öz değeri dışında daha geniş kitleye ve daha hızlı bir şekilde yayılıyor olması ile bu sürecin doğrudan kullanıcılar tarafından gerçekleştirilmesi bilgi kavramına yeni değerler ve açılımlar kazandırmıştır.

Türkiye’de İnternet kullanıcılarının dünya geneline paralel olarak farklı ihtiyaçlarla İnternet’i kullandıkları bilinmektedir ve bu konuda araştırmalar yapılmaktadır. Çevrimiçi sosyal paylaşım ortamlarının günlük hayata dahil olması ve önemli bir yere sahip olmaya başlamasıyla İnternet kullanım şekillerinde farklılıklar oluşmaya başlamıştır ve oluşan yeni çevrimiçi ortam kullanımı bu çalışmanın ana konusudur. İnternet kullanımı ile sosyal ağların kullanımı arasında belirgin bir ilişki olduğu görülmektedir. Cep telefonu ve tablet gibi taşınabilir cihazların yaygınlaşması ile birlikte insanların mekan ve zaman engeli olmadan çevrimiçi sosyal paylaşım ağlarına bağlanabilmeleri de kolaylaşmıştır ve buna paralel olarak da artmıştır. Bu çalışmada amaçlanan da sosyal ağların yapısının ortaya konulması ve Türkiye’deki sosyal ağ kullanıcılarının en popüler iki sosyal ağ olan Facebook ve Twitter odaklı incelenmesidir. Belirlenen hedefler çerçevesinde öncelikle mevcut araştırmaların sonuçlarından yararlanılmış ve sonrasında odaklanılan kullanıcı kitlesine çevrimiçi bir anket çalışması hazırlanmış ve uygulanmıştır. Ankete 219 kişi katılmıştır. Anketin analiz sonuçlarına göre Türkiye’de Facebook ve Twitter kullanıcı profilleri arasındaki ilişkiler incelenmiş ve bu çalışmada yer verilmiştir. Belirlenen ilişkiler ile Facebook ve Twitter’ın kullanıcı yapıları çerçevesinde mevcut durum ve ileriye yönelik saptamalar yapılmış, bu saptamaların sosyal medya temelinde alana sağlayacağı katkılar üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye, sosyal ağ, İnternet, Facebook, Twitter.

## Summary

Starting in the 70s and being accelerated during the 80s, the progress in the field of informatics and electronics has reach to another level in the 90s with the penetration of Internet into the daily and the social life. Though virtually, the attempts to eliminate the physical boundaries and perception of time have caused social, cultural and economical alterations. Parallel to these alterations, one of the major changes and innovations has been in the context of relocation and the distribution of information. With the strong effect of Internet as the new and fast spreading factor in communication, the concept of *information society* has emerged. Aside from its core value, fast diffusion of the information to bigger masses and the direct involvement of the users into this process have brought in new values and dimensions into the concept of information.

<sup>1</sup> Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Enformatik Bölümü, salih.akkemik@msgsu.edu.tr





Paralel to the global majority, it is known and studied that the the users in Turkey have been using Internet to find answers to their various needs. The inclusion of online social network into the daily life and its increased importance have created differences in uses of Internet and the main topic of this research is the use of these online social platforms. It appears that there is an emphasized connection between the use of Internet and the use of social networks. With the spread of mobile devices such as smart phones and tablets, users have been connecting into the social networks more easily and therefore rapidly. The main aim of this research is to investigate the structure of social networks by focusing on the two most popular social networks in Turkey; Facebook and Twitter. Within the frame of the research, the previous literature has been scanned and based on the evaluation of the literature review, a survey has been prepared and conducted on a focus group. The survey has been conducted on 219 people and its results have been evaluated. The connection and the interaction between the Facebook and Twitter user profiles have been analysed and the results are shown within this paper. By the stated relations within Facebook's and Twitters user structures, determinations has been made on current situation and intended for future and based on social media the contributions of those determinations to the field has been emphasized.

**Key Words:** Turkey, social network, Internet, Facebook, Twitter

## Giriş

Bilgisayarın 80'li yıllarla birlikte hayatımıza girmesi, 90'lı yıllarla beraber İnternet'in kullanılmaya başlamasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Teknolojik ve bilimsel gelişmelerin de son yıllarda yüksek bir ivme ile artması birçok toplumsal, kültürel ve ekonomik değişikliklere yol açmıştır ve gelişen yeni süreçler için yeni kavramlar kullanılmaya başlanmıştır. Bu sürecin sonunda ortaya çıkan kavramların en önemlilerinden biri bilginin dönüşümü ve dolaşımı ile ilgilidir. İnternet'in iletişim kanalları içinde önemli bir yer tutmaya başlamasının da desteğiyle bu süreçte *bilgi toplumu* kavramı ortaya çıkmıştır. Bu kavramın hızlı bir şekilde gelişmesinin temel belirleyicileri teknolojik, ekonomik, mesleki, mekansal, kültürel faktörler veya bunların bir kısmının kombinasyonlarıdır (Webster, 2002, ss. 8-9). İnsanların yaşamlarını ilgilendiren çeşitli konulara rahat bir şekilde ulaşabilmeleri, ulaştıklarını bilgiye dönüştürebilmeleri ve kendilerini geliştirebilmeleri bilgi toplumu olarak tanımlanabilir (İrızık, 2002).

Toplumsal açıdan gelişen bu süreç bilginin kullanım alanlarını arttırmıştır ve değeri konusunda değişime sebep olmuştur. Bu durumu Stewart şu sözlerle vurgulamıştır (1997):

(...) İçinde yaşadığımız yeni çağda, zenginlik bilginin ürünüdür. Bilgi, ekonominin başlıca hammaddesi ve en önemli ürünü haline gelmiş bulunuyor. Günümüzde zenginlik yaratmak için gerek duyulan sermaye varlıkları arazi, bedensel emek, imalat aletleri ve fabrikalar değildir. Bunların yerini bilgi almış durumdadır (s.54 ).

Değeri artan bilginin dünyanın geneline kolay ve hızlı bir yolla iletilebiliyor olması değerinin artmaya devam edeceğinin de bir göstergesidir. Bunun en önemli sebeplerinden biri de artık bu iletimin sadece şirketler ve kurumlar tarafından değil, doğrudan kullanıcılar<sup>2</sup> tarafından yapılıyor olmasıdır. İnternet erişim hızının ve İnternet kullanıcı sayısının giderek artması da bilginin sürekli yükselen bir ivme ile yayılmasını kolaylaştırmaktadır. Yayılan bu bilginin çoğunlukla kısa sürede ortaya çıkan, gündelik hayat ve güncel konularla ilgili olduğu görülmektedir. Dünya genelinde bilginin çevrimiçi yayılmasını İnternet kullanım oranları ve artışlarıyla eşleştirildiği düşünüldüğünde, İnternet World Stats web sitesinde 2000-2011 yılları arasında bölgelere göre İnternet kullanıcı sayısının artışları yaklaşık olarak Afrika'da %2500, Asya'da %700, Avrupa'da %350, Orta Doğu'da %2000, Kuzey Amerika'da %150, Latin Amerika'da %1000 ve Okyanusya/Avustralya'da %180 olduğu belirtilmiştir (İnternet World Stats, 2012a) (Tablo 1).

<sup>2</sup> Herhangi bir sisteme göre, o sistemin sağladığı işlevlerden yararlanmak üzere sistemle etkileşime giren kişi ya da kuruluş (Türk Dil Kurumu [TDK], Aralık 2011).



| DÜNYA GENELİNDE İNTERNET KULLANIMI ve NÜFUS İSTATİSTİKLERİ<br>31 MART 2011 |                          |                                        |                                     |                                                 |                    |                                                |
|----------------------------------------------------------------------------|--------------------------|----------------------------------------|-------------------------------------|-------------------------------------------------|--------------------|------------------------------------------------|
| BÖLGELER                                                                   | Nüfus<br>2011 (yaklaşık) | İnternet Kullanıcısı<br>31 Aralık 2000 | İnternet Kullanıcısı<br>Güncel Vori | İnternet Kullanıcı<br>Sayısının Nüfusa<br>Oranı | Artış<br>2000-2011 | Toplam İnternet<br>Kullanıcı Sayısına<br>Oranı |
| Afrika                                                                     | 1,037,524,058            | 4,514,400                              | 118,609,620                         | 11.4 %                                          | 2,527.4 %          | 5.7 %                                          |
| Asya                                                                       | 3,879,740,877            | 114,304,000                            | 922,329,554                         | 23.8 %                                          | 706.9 %            | 44.0 %                                         |
| Avrupa                                                                     | 816,426,346              | 105,096,093                            | 476,213,935                         | 58.3 %                                          | 353.1 %            | 22.7 %                                         |
| Orta Doğu                                                                  | 216,258,843              | 3,284,800                              | 68,553,666                          | 31.7 %                                          | 1,987.0 %          | 3.3 %                                          |
| Kuzey Amerika                                                              | 347,394,870              | 108,096,800                            | 272,066,000                         | 78.3 %                                          | 151.7 %            | 13.0 %                                         |
| Latin Amerika                                                              | 597,283,165              | 18,068,919                             | 215,939,400                         | 36.2 %                                          | 1,037.4 %          | 10.3 %                                         |
| Okyanusya/Avustralya                                                       | 35,426,995               | 7,620,480                              | 21,293,830                          | 60.1 %                                          | 179.4 %            | 1.0 %                                          |
| DÜNYA TOPLAMI                                                              | 6,930,055,154            | 360,985,492                            | 2,095,008,005                       | 30.2 %                                          | 480.4 %            | 100.0 %                                        |

Tablo 1: Dünya Geneline İnternet Kullanımı ve Nüfus İstatistikleri

Görüldüğü üzere İnternet kullanıcı sayısı çok yüksek bir ivme ile artmaktadır. Teknolojik alt yapının gelişmesi kadar insanların ihtiyaçları da önemli rol oynamaktadır. Türkiye odaklı bakıldığında Devlet Planlama Teşkilatı (DPT) Müsteşarlığı Bilgi Toplumu Dairesi Başkanlığı tarafından yayınlanan istatistiklere göre son 3 ay içinde İnternet kullanımı 2010 yılı itibarıyla %37,6, herhangi bir zamanda 2010 yılı içinde İnternet kullanım oranı %41,6 olarak belirtilmiştir (Bilgi Toplumu İstatistikleri, 2011, s. 14). Bu oran Türkiye için 2011 yılı itibarıyla Internet World Stats web sitesinde %44,4 olarak verilmiştir (Internet World Stats, 2012b). Bilgisayar ve İnternet kullanımı olarak iki bölümde oranlara bakıldığında Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) 2011 yılı itibarıyla Türkiye genelinde bilgisayar kullanım oranını %46,4, İnternet kullanım oranını %45 olarak vermektedir ve erkeklerin kadınlara göre daha yüksek bir orana sahip olduğunu göstermektedir (Türkiye İstatistik Kurumu, 2011) (Tablo 2).

| TÜRKİYE'DE BİREYLERİN (16-74 YAŞ) BİLGİSAYAR VE İNTERNET KULLANIM ORANI (%) |         |            |       |       |          |       |       |
|-----------------------------------------------------------------------------|---------|------------|-------|-------|----------|-------|-------|
| En son kullanım zamanı                                                      |         | Bilgisayar |       |       | İnternet |       |       |
|                                                                             |         | Toplam     | Erkek | Kadın | Toplam   | Erkek | Kadın |
| Bilgisayar ve İnternet Kullananlar                                          | Türkiye | 46,4       | 56,1  | 36,9  | 45,0     | 54,9  | 35,3  |
|                                                                             | Kent    | 54,7       | 64,6  | 45,0  | 53,2     | 63,2  | 43,4  |
|                                                                             | Kır     | 26,9       | 36,2  | 17,8  | 25,7     | 35,3  | 16,4  |

Tablo 2: Türkiye'de bireylerin bilgisayar ve İnternet kullanım oranları

Türkiye'de yaşayan insanların İnternet kullanma sürelerinin ve sıklığının artması farklı ihtiyaçlara göre gerçekleşmektedir. Bu ihtiyaçlara makalenin devamında değinilmiştir, ancak özellikle sosyal paylaşım ağlarının hayatımıza girmesi ve önemli bir yer tutmaya başlaması bu makalenin ana konusunu oluşturmaktadır. Bu çerçevede İnternet kullanımı ile sosyal ağ kullanımı arasında doğrudan bir bağlantı olduğu görülmektedir. Çevrimiçi kullanımın yanında son yıllarda artan başta akıllı telefonlar olmak üzere taşınabilir cihazların satışlarının artması da kullanıcıları sosyal paylaşım ağlarına bağlanabilmesini kolaylaştırmıştır. Bu çalışmanın hedeflediği temel konu da Türkiye'de sosyal ağların kullanım amaçları, bunlara bağlı olarak kullanıcı profilleri ve tercihleri ile yaygın olarak kullanılan popüler sosyal ağlar olan Facebook ve Twitter arasındaki kullanıcı profili açısından benzer ve farklı yönlerin belirlenmesi, genel sosyalleşme kavramının kullanıcı deneyimleri ile açıklanmasıdır.

Bu hedefler çerçevesinde mevcut araştırmalardan yararlanıldığı gibi hedeflenen konuya özgü tarafımdan çevrimiçi bir anket çalışması hazırlanmış, 219 kişinin katılımıyla gerçekleşen bu anketin sonuçları analiz edilerek bu makalede kullanılmıştır.

## İletişim ve Sosyalleşme

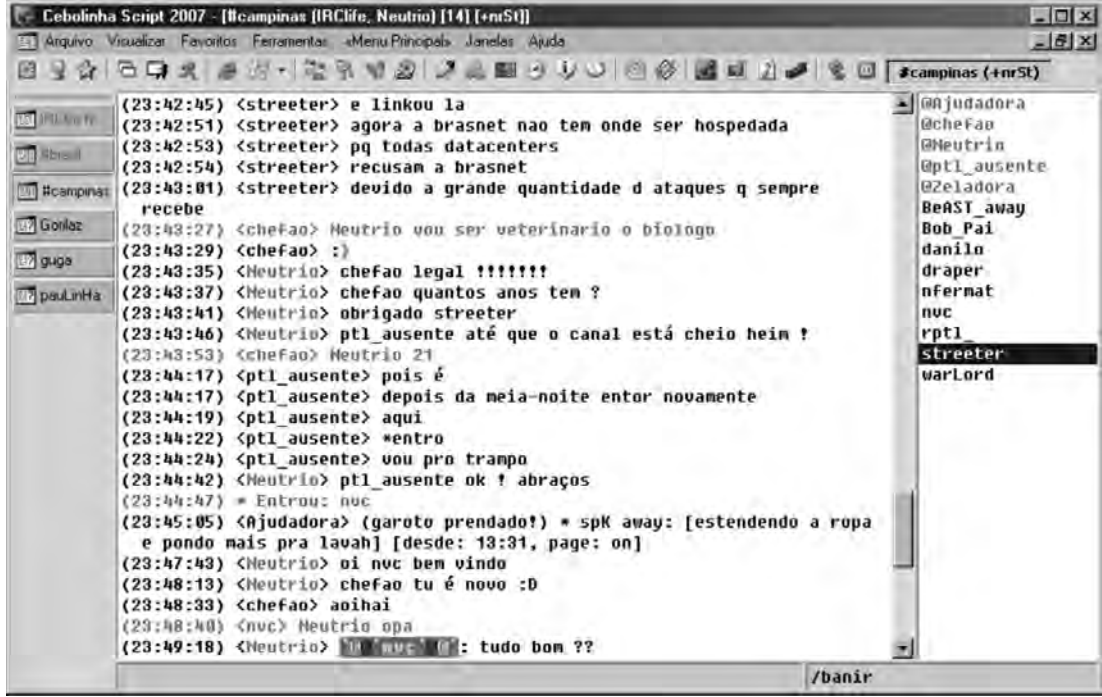
İnsanlık tarihi ile birlikte gelişimin sürdüren iletişim yöntemleri ve sosyalleşme kavramı, günümüzde çevrimiçi kitle iletişim araçları ile birlikte yeni anlamlar kazanmaya başlamıştır. İletişim tanım olarak simgeler aracılığıyla bir kişiden ya da gruptan diğerine (veya diğerlerine) bilginin, fikirlerin, tutumların ve duyguların iletimidir şeklinde tanımlanabilirken (İletişim Sözlüğü, 1994), sosyalleşme ise yaşamın geneline yayılabilen ve bireylerin toplum içindeki rollerine uygun hareket etmeyi öğrenmeleri ve toplumsal değerleri içselleştirme sürecidir (Marshall, 1999). Bu çerçevede kitle iletişim araçları ile sosyalleşmenin bağlantılı oldukları ve birbirlerini etkiledikleri açıktır. Bu bağlantı ve karşılıklı etkileşim insan hayatındaki ihtiyaçlarla birleştiğinde, kitle iletişimde bilginin/bilgi edinmenin zaman içinde farklı devrimler geçirerek günümüzde kullanıldığı hale gelmiştir. Tarihsel süreçte bilginin farklı yapılara kavuşmasını sağlayan bu devrimleri Fang, yazının kullanılmaya başlaması, baskı/matbaacılık ile birlikte basılı malzemelerin kullanılmaya başlaması, kitlesel medya/görsel basın ile herkese yönelik yayınların yapılması, eğlence sektörünün çeşitli ürünlerle hayatımıza ve evlerimize girmeye başlaması, radyo, televizyon, telefon gibi cihazların evlerde kullanılmaya başlaması ve bilgisayar ve İnternet gibi etkileşimli ortamların yüksek bilgi trafiği ile hayatımıza girmesi olarak altı ana başlıkta toplamıştır (1997). Bu makale kapsamında bahsedilen altı başlıktan en önemlisi hiç kuşkusuz sonuncusudur ve çevrimiçi sosyal paylaşım ağlarının ortaya çıkmasında hem önemli bir rolü olmuştur hem de gerekli teknolojik alt yapıyı hazırlamıştır. Clarke kanunları olarak da bilinen ve gelecekteki bilimsel gelişmeler için öne sürülmüş üç öngörünün sonuncusu olan “Yeterince gelişmiş bir teknoloji, büyüden ayırt edilemez.” sözü (Clarke, 1973), günümüzde sahip olduğumuz mevcut teknoloji seviyesinin her alana olduğu gibi çevrimiçi ortamların ve kullanıcı tabanlı etkileşimli platformların gelişiminde de çok önemli bir itici güç olduğunun göstergesidir. Sosyalleşme açısından bakıldığında teknolojinin teknik alt yapı çerçevesinde sağladığı yeni faydalar kaçınılmazdır, fakat sosyalleşme kavramı biyolojik ve sosyokültürel faktörlerin iç içe geçmiş şekilde, karmaşık bir yapıyla birbirleriyle etkileşimde olduğu da göz önüne alınmadan yeterli seviye anlaşılamaz (Grusec ve Hastings, 2007, s. 2). Geniş ve derin bir bakış açısı gerektiren sosyalleşme konusu üzerine sosyoloji ve psikoloji alanlarında bir çok araştırma ve çalışma yapıldığı bilinmektedir. Bu çerçevede sosyalleşmenin kültürel anlamdaki belirli işler için belirli rollerin nesilden nesle aktarılan bir süreç olduğu da söylenebilir (Maccoby, 2007, s. 13).

Çevrimiçi sosyalleşme eğilimi yine İnternet’in kullanımının yaygınlaşmasıyla doğru orantılı olarak artmaktadır. Bu eğilimin gerçekleştiği ortamlar doğal olarak çoğunlukla İnternet üzerinden erişilebilen sosyal paylaşım ağlarıdır. Bu eğilimin özellikle gençler arasında yaygın ve popüler olması, ilgili konu üzerine pek çok araştırma ve çalışma yapılmasına sebep olmaktadır. John D. ve Catherine T. MacArthur, yaptıkları araştırma sonucu yayınladıkları raporlarında gençlerin İnternet ortamında sosyalleşebilmek için uzun zamanlar geçirdiklerini ve sayısal çağa katılımın, sadece ciddi anlamda bilgiye erişmekten ibaret olmadığını, aynı zamanda çevrimiçi sosyal ve eğlence faaliyetlerine katılım yeteneği anlamına geldiğini belirtmişlerdir (2008, s. 35).

Sosyalleşmenin çevrimiçi olarak yayılması iletişimin çevrimiçi olması ile paraleldir ve mümkündür. Bilgisayarın kullanılmaya başlamasıyla insan-bilgisayar (human-computer) etkileşimi analizleri ve araştırmaları yapılmaya başlanmış, çevrimiçi alt yapının yeni kullanılmaya başlandığı ilk dönemlerde, çevrimiçi iletişimin sosyal açıdan sınırlı ve kişisel temelde kaldığı ve sadece elektronik posta gibi yazı temelli çevrimiçi iletişimlerin asenkron olduğu belirtilmiştir (Wellman vd., 1996). İnternetin dünya geneline yayılmış bilgisayarların bağlanabildiği bir ağ olduğunu düşündüğümüzde, Wellman vd. bilgisayarları birbirlerine bağlayan bu ağın aynı zamanda bilgisayar kullanıcısı olan insanları da çevrimiçi olarak birbirlerine bağladıklarını ve bunun bilgisayar destekli sosyal ağları oluşturduğunu vurgulamışlardır (1996).

## Sosyal Ağlar

İnternet kullanılarak yapılan gerçek zamanlı iletişimin ilk örneklerinden biri anlık sohbete olanak sağlayan IRC (Internet Relay Chat) protokolüdür. Bu protokol, İnternet’in ortaya çıkması ile neredeyse eş zamanlı olarak kullanılmaya başlanmış ve dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan insanları aynı sanal sohbet odalarında buluşturarak gerçek zamanlı sosyal ortamlar oluşturmaya olanak sağlamıştır (Şekil 1).



Şekil 1: IRC arayüzü. <http://kirux.files.wordpress.com/2009/05/irc-campinas1.jpg> adresinden alınmıştır. (Ocak 2012)

IRC’nin kullanımının artması ve kullanıcıdan gördüğü ilgi farklı yazılım firmaları tarafından anlık mesajlaşma programlarının geliştirilmesine ve kullanıcılar tarafından kullanılmaya başlamasına sebep olmuştur. Bu yazılımlar sadece mesajlaşma değil, dosya paylaşımı, sesli ve görüntülü konuşma ile konferans görüşme seçeneği de sunmuştur. Anlık mesajlaşma programlarının kullanıcıya getirdiği en önemli özelliklerden biri de kişisel arkadaş listesi, kişiselleşmeye ve herkese açık olmamaya olanak sağlamalarıdır. Bu yazılımların en önemlilerinden bazıları ICQ, Yahoo Messenger, MSN, Gtalk ve Skype’tır.

Günümüzde kullanılan çevrimiçi sosyal paylaşım ağlarının bilinen ilk örneği ise 1997’de kurulan SixDegrees.com’dur (Boyd ve Elison, 2007). Bu sitenin en önemli özelliklerinden biri kullanıcının kendi profilini oluşturabildiği ilk sosyal paylaşım ağı olmasıdır ve bu özelliği ile milyonlarca kullanıcının ilgisini çekmiştir (Durmuş, Yurtkoru, Ulusu ve Kılıç, 2010, s. 22).

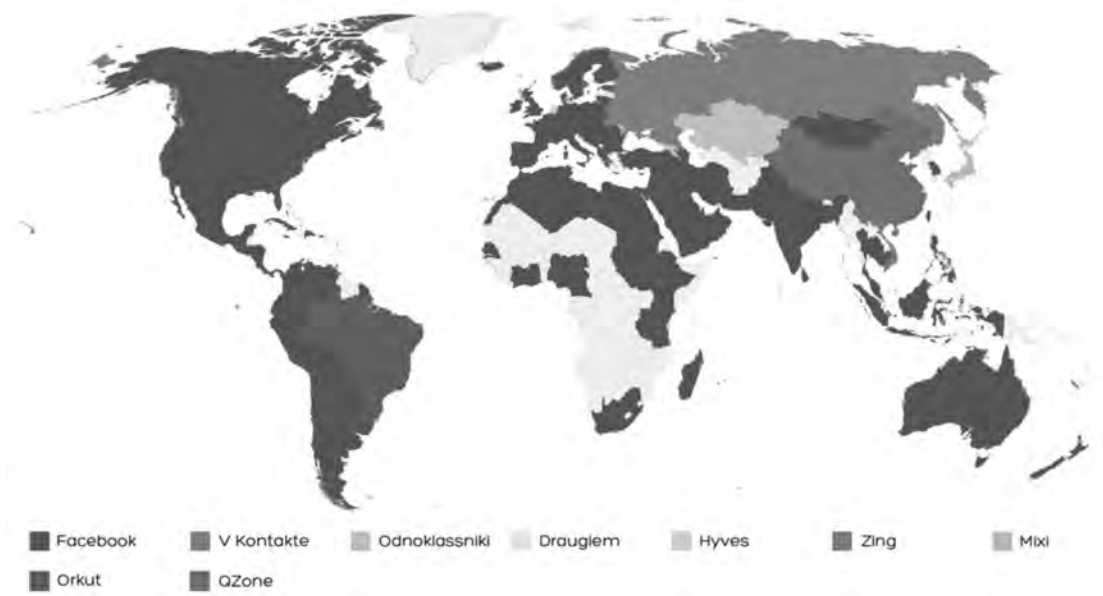
İnternet ve sosyal paylaşım ağlarındaki gelişmelere rağmen 2000’li yılların başında İnternet’in bir değişime sürecine girmesi gerektiği fikri ortaya çıkmaya başlamıştır. Özellikle 2004 yılında San Francisco’da yapılan Web 2.0 Konferansı başta olmak üzere Tim O’Reilly tarafından tüketiciye (kullanıcıya) dönük uygulamaların İnternet ortamında yapılması gerektiği fikri savunulmaya başlandı ve bu şekilde İnternet’in sadece içerik üreten şirketlerin belirlediği değil, doğrudan kullanıcı etkileşimi artırılarak içeriğin çoğunlukla kullanıcı tarafından üretildiği, çok daha katılımcı bir ortama dönüşmesi gerektiği vurgulandı (Musser ve O’Reilly, 2006). Bu anlayış İnternet’in



gelişim seyrini değiştirmiş, pek çok İnternet tabanlı ve kullanıcı odaklı önemli projenin yapılmasının önünü açmıştır.

Web 2.0 trendinin etkisi en çok sosyal paylaşım ağlarında görülmüştür. Çok sayıda sosyal paylaşım ağı İnternet ortamında kurulmuş ve kullanılmaya başlanmıştır. Bu sosyal ağlardan en önemlileri kronolojik sıraya göre; Wikipedia, Friendster, LinkedIn, MySpace, LastFM, Hi5, Orkut, Flickr, Youtube, QQ, VKontakte, Windows Live Space, Facebook, Twitter ve Friendfeed'dir.

Bahsedilenlerin dışında da Delicious, DevianArt, GamerDNA, Digg ve Bebo gibi pek çok sosyal ağ bulunmaktadır. Sosyal ağların bir kısmı farklı temalarla ilgili kullanıcı gruplarına hitap edecek şekilde tasarlanmışken bir kısmı da bölgesel anlamda etkilerini ve başarılarını göstermektedirler. Örnek olarak Facebook genel bir hedef kitleye sahipken DevianArt daha çok sanat veya tasarımla ilgilenen kullanıcılara hitap etmektedir. Orkut ise Google tarafından kurulmuş ancak Amerika'da başarılı olamamasına rağmen Brezilya'da yerel olarak başarılı olmuştur (Durmuş vd., 2010, s. 24). Benzer şekilde Çin'de kullanıcılar QQ sosyal ağ sitesini yerel olarak benimsemişlerdir. Cosenza'nın (2011) hazırlamış olduğu ve popülerlik açısından haziran 2011 itibariyle geçerli olan dünya sosyal ağ kullanım haritası aşağıdaki gibidir (Şekil 2);



Şekil 2: Dünya sosyal ağ kullanım haritası. <http://vincos.it/wp-content/uploads/2011/06/WMSN0611-1024.png> (Aralık 2011)

Dünya çapında web sitesi istatistiklerini tutan Alexa.com verilerine bakıldığında, ziyaret edilme ve veri trafiği açısından Facebook dünya geneline 2., Youtube 3. Wikipedia 6. Twitter 10., QQ 11. ve LinkedIn 16. Sırada yer almaktadır (Alexa, 2012). Facebook'un açıkladığı resmi sonuçlara göre 800 milyonun üzerinde aktif Facebook kullanıcısı vardır (Facebook, 2011). Pingdom verilerine göre ise 2010 yılında Twitter'a yaklaşık 100 milyon kişinin katıldığı ve yaklaşık 25 milyar paylaşım (tweet) yapıldığı belirtilmektedir (Pingdom, 2011). Youtube tarafından açıklanan resmi sonuçlara göre ise günde yaklaşık 3 milyar video izlendiği ve bu sayısını toplam olarak 2010 yılı için 700 milyara ulaştığı belirtilmektedir (Youtube, 2011).

Resmi sonuçlar açık bir şekilde dünya genelinde kullanıcıların sosyal ağlara ciddi eğilim göstermektedirler. Bu eğilimin İnternet kullanım alışkanlıklarını ve sosyal hayattaki aktiviteleri de etkilediği açıktır ve konu üzerine çok sayıda araştırmanın yapıldığı da bilinmektedir. Sosyal ağların kullanımının yaygınlaşması günlük hayata ve konuşma diline “duvar, beğen, tweet, retweet” gibi kelimelerin girmesine de sebep olmuştur. Bu kelimeler ile birlikte değişen iletişim alışkan-

lıkları, sosyal ağlar aracılığıyla, insanlar için neredeyse gündelik hayatta normal bir süreçte kabul edilmiş ve kullanılan yeni bir iletişim kanalı oluşturmıştır. Bu iletişim kanalı geniş kitleye ulaşma, hız, mekandan bağımsız iletişim gibi pek çok yeni olumlu açılımlar getirse de beraberinde bazı olumsuzluklar da getirmektedir. Bu olumsuzlukların başında mahremiyet kaygısı gelmektedir. Sosyal ağlar insanların başkaları tarafından görülebilmek ve fark edilebilmek özellikleriyle aynı zamanda kişisel bilgilerin korunması ve gizlilik konularını da gündeme getirmektedir. Kullanıcıların en çok kaygı duydukları konuların başında gelen bu durum Facebook’un sürekli gizlilik ayarlarıyla yaptığı güncellemelerle de örtüşmektedir (Durmuş vd., 2010, s. 41). Yine pek çok araştırmaya konu olan sosyal ağların olumsuz etkileri arasında kişisel mahremiyet dışında zamanın gereksiz yere harcanması, bedensel ve sağlık açısından zararları, başta küçük yaşta kullanıcıları ilgilendiren Zararlı içerikler/iletişimler, fiziksel sosyal hayattan uzaklaşma gibi konular da sayılabilir.

## Türkiye’de Sosyal Ağların Kullanımı

Türkiye’de önceki dönemlerde IRC ve anlık mesajlaşma yazılımları ile başlayan, daha sonra çoğunlukla flört amaçlı olan Yonja ve Siberalem gibi sitelerle devam eden çevrimiçi iletişim ve sosyalleşme davranışları Facebook, Youtube ve Twitter’ın yaygınlaşmasıyla çok büyük bir ivme kazanmıştır. Bu ivme o kadar yüksek olmuştur ki 30 milyonu aşan Facebook kullanıcı sayısı ile Türkiye, dünya genelinde her zaman ilk 10’da, çoğu zamanda ilk 5’te yer almaktadır (Checkfacebook, 2011). Internet World Stats web sitesi verilerine göre 31 Aralık 2011 tarihi itibarıyla Türkiye’deki Facebook kullanıcısı sayısı 30,963,100’dür ve bu sayıyla Türkiye Avrupa’da Facebook kullanıcı sayılarına göre 1. Sırada yer almaktadır (Internet World Stats, 2012b). Youth Insight (2011) araştırma şirketi tarafından yapılan ve MediaCatOnline web sitesinde yayınlanan haberdeki Sosyal Medya Araştırması sonuçlarına göre Türkiye’deki gençlerin hafta içi 25, hafta sonu da 25 saat olmak üzere 1 hafta içinde toplam 50 saatlerini sosyal medyada geçirdikleri belirtilmiştir. Aynı araştırma sonuçlarına;

- Ortalama arkadaş sayısı üniversite öğrencileri için 400, lise öğrencileri için ise 439 olduğu,
- Facebook kullanan yaklaşık her iki gençten biri, en az bir markanın sayfasını takip ettiği ve Facebook kullanarak marka sayfalarının takip edilme oranı üniversite öğrencileri için %43, lise öğrencileri için ise %49 olduğu,
- Her iki gençten birinin sosyal medyada çıkan markalar hakkındaki olumlu ve olumsuz yorumlardan etkilendiği,

Twitter kullanan liselilerin %43’ünün ve üniversitelilerin %39’unun en az 1 ünlü sayfasını takip ettiği,

- Twitter kullanan üniversite öğrencilerinin takip ettiği ortalama ünlü sayısının 24, liselilerin ise 22.8 çıktığı,
- Twitter kullanan liselilerin %18’inin ve üniversitelilerin %9’unun en az 1 marka sayfasını takip ettiği,

- Haftada ortalama 6 gün Facebook’a, 5 gün Twitter’a girildiği,

- Gençlerin tamamına yakınının her gün Facebook’u ziyaret ettiği, Twitter hesabı olanların ise haftada en az 4 kere hesaplarına giriş yaptığı ve tweetleri takip ettiği

belirtilmiştir (Youth Insight, 2011). Bu araştırma üzerine Youth Insight kurucu ortağı Gökhan Kavasoglu (2011), MediaCatOnline web sitesinde yayınlanan haberde şu şekilde görüşlerini açıklamıştır:

Sosyal mecralar gençlerin fikirlerini, isyanlarını, sevinçlerini, olaylara tepkilerini, herhangi bir konudaki eleştirilerini özgürce dile getirebildikleri platformlar. Bu özgürlük, kendilerini daha çok söz sahibi olma hakkına sahip hissettiriyor. Gençler artık hayatlarında bir yeri olan markaları seçiyor, markalara seslerini duyurmaya çalışıyor. Markala-



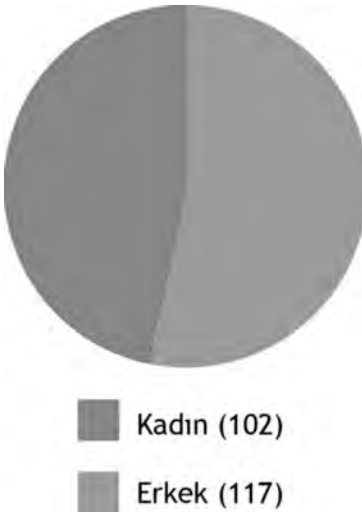
rın hikayelerini dinlemektense, kendi hikayelerini anlatmaya çalışıyorlar. Markaların bu noktada soracağı soru: “Bu hikayede ben neredeyim?” olmalı. Markalar, sosyal paylaşım siteleri yoluyla onların dünyalarına rahatlıkla girebilir, onları yakından tanıyabilir, görüşlerini rahatlıkla alabilir durumda. Onları tanıyarak, dinleyerek, kendilerini önemli hissettirerek, onların dilinden yapılan iletişim, markaları bir adım öteye taşıyabiliyor.

Ulaştırma Bakanlığı İnternet Kurulu tarafından “Çocukların Sosyal Paylaşım Sitelerini Kullanım Alışkanlıkları” (2011) adlı araştırma raporuna göre çocukların %70’inin günde en az bir kere İnterneti kullandığı, %66’sının ise günde en az bir kere sosyal ağları kullandığı belirtilmiştir. Aynı araştırmaya göre çocukların kullandıkları sosyal ağlarda %99 ile Facebook birinci sırada yer almaktadır (Ulaştırma Bakanlığı İnternet Kurulu, 2011).

Tüm bu veriler açık şekilde Türkiye’de yoğun bir sosyal kullanımı olduğunu göstermektedir. Google tarafından açıklanan resmi sonuçlara göre 2011 yılında Türkiye’de Google üzerinden en çok aranan kelime açık ara ile “facebook” olurken, ilginç bir şekilde en çok aranan ikinci kelime ise Facebook kullanıcılarının kısaltma olarak kullandığı “face” kelimesi olmuştur (Google, 2011). Kullanıcıların İnternet üzerinde aradıkları veya erişmek istedikleri adreslere büyük oranda Google kullanarak ulaştıkları düşünülürse, Türkiye’deki İnternet kullanıcılarının en çok ziyaret ettikleri web sitesinin Facebook olduğu, diğer sosyal ağların ziyaret sayıları da eklendiğinde Türkiye’deki İnternet kullanıcılarının en çok ziyaret ettikleri web sitelerinin büyük fark ile sosyal ağlar olduğu sonucuna varılabilir.

## Türkiye’de Sosyal Ağ Kullanımı Araştırması

Bu çalışma için çevrimiçi ortamda uygulanmak üzere bir anket çalışması yapılmıştır<sup>3</sup>. Anketin oluşturulması çevrimiçi “Google Docs” hizmetlerinden olan *Form* kullanılarak hazırlanmıştır. Hazırlanan anket İnternet ortamında, sosyal medyada duyurulmuş, ayrıca bireysel olarak sosyal medya kullanıcılarına gönderilerek hedeflenen kitleye ulaşılmaya çalışılmıştır. Ulaşılan sayı göz önüne alındığında araştırmanın sınırlı bir sayıda ve araştırma evreninde kaldığı görülmüştür ve sonuçlar bu çerçevede değerlendirilmiştir. Anketin önemli olarak görülen sayısal sonuçları aşağıda özetlenmiştir<sup>4</sup>;

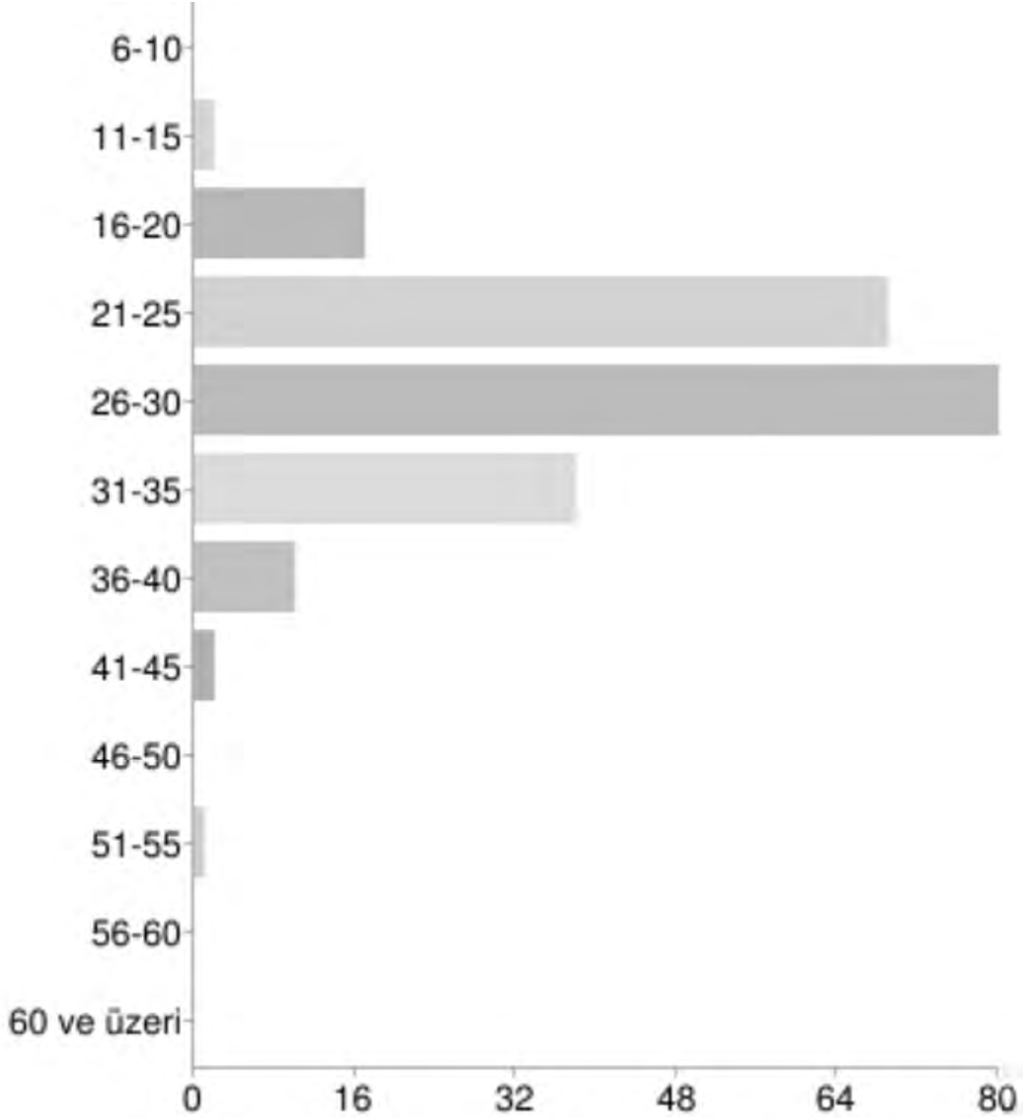


Şekil 3: Katılımcıların cinsiyete göre dağılımı

<sup>3</sup> Bu araştırma İTÜ Endüstri Ürünleri Tasarımı Bölümü, *Cultural Approaches to Design* dersi kapsamında yapılmıştır. Çalışmanın formatı gereği sayısal sonuçların ve katılımcı yorumlarının gerekli görülen kısımlarına yer verilmiştir.

<sup>4</sup> Grafiklerde dikey değerler sorulara verilen cevapları, yatay değerler kişi sayısını göstermektedir.

- Ankete 219 kişi katılmıştır ve katılımcıların %53’ü (117)<sup>5</sup> erkek, %47’si (102) kadındır (Şekil 3).
- Katılımcıların %32’si (69) 25-30 yaş aralığında, %37’si (80) 26-30 yaş aralığında, %17’si (38) 31-35 yaş aralığında bulunmaktadır (Şekil 4).



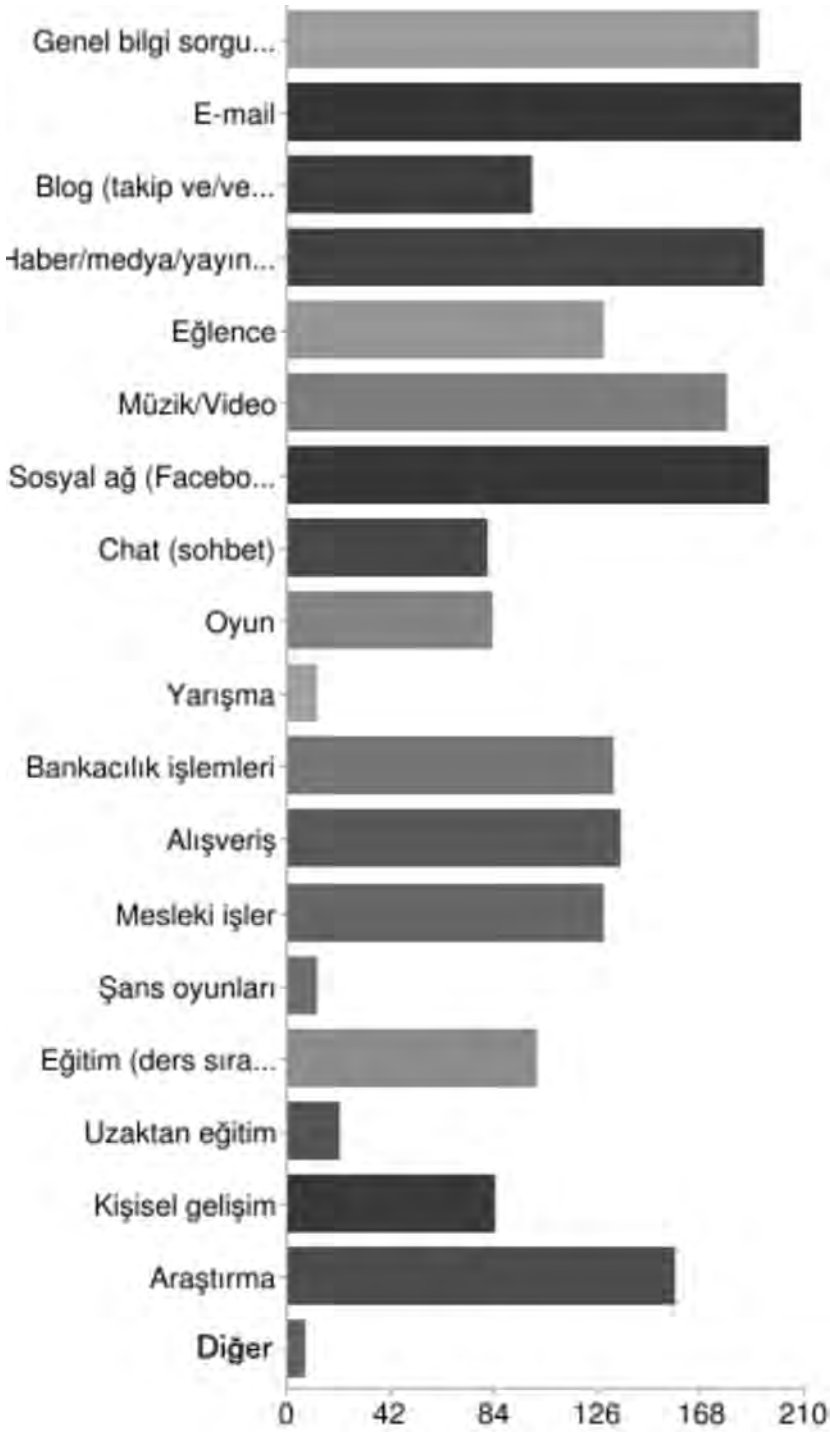
Şekil 4: Katılımcıların yaş aralıklarına göre dağılımı

- Katılımcıların eğitim seviyeleri ortaokul veya altı %2 (1), lise %5 (11), yüksek okul/üniversite %65 (143), yüksek lisans/doktora %29 (63) olarak belirlenmiştir.
- Katılımcıların %92’si (201) her gün İnterneti kullandığını söylemiştir.
- Bir gün içindeki İnternet kullanım oranları 1-3 saat aralığı için %26 (56), 4-6 saat %33 (72), 7 saat ve üstü için %39 (86) olarak belirlenmiştir.
- İnternet’in kullanım amaçları arasında öne çıkan başlıklar %95 (208) ile e-posta %89 (195) ile sosyal ağ kullanımı %88 (193) ile haber/medya/yayın takibi, %87 (191) ile genel bilgi sorgulama %81 (178) ile müzik/video %72 (157) ile araştırma %62 (135) ile alışveriş %60 (132) ile bankacılık işlemleri, %58 (128) ile eğlence ve mesleki işler olarak sıralanabilir (Şekil 5)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Parantez içindeki sayılar kişi sayısını göstermektedir.

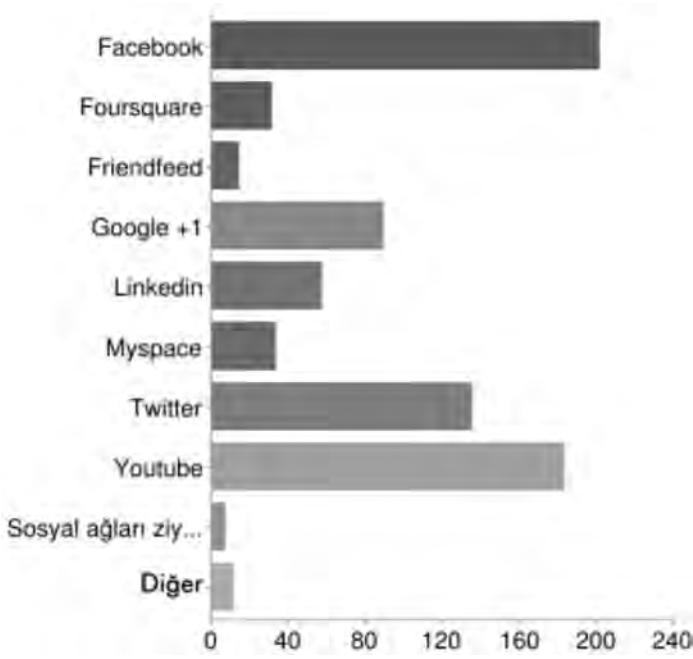
<sup>6</sup> Katılımcıların birden fazla seçenek işaretleyebildikleri sorularda cevapların yüzde değerlerinin toplamı 100’ü geçebilmektedir.





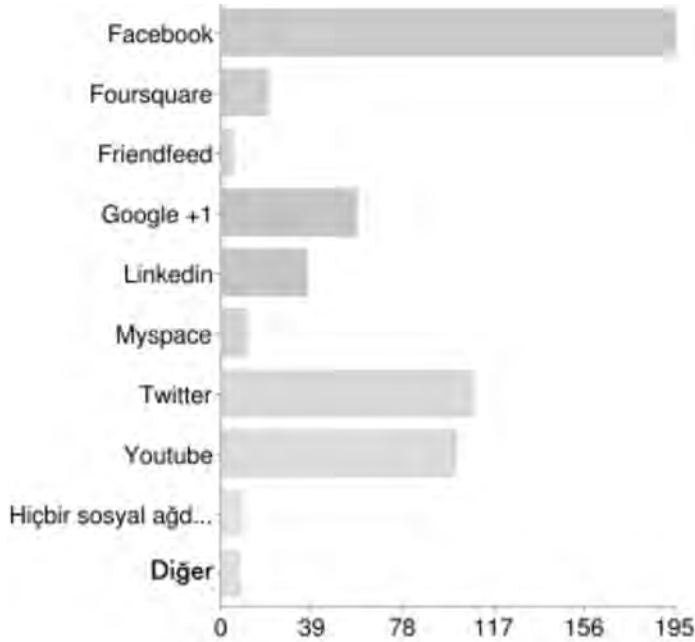
Şekil 5: İnternet kullanım amaçları

- Katılımcıların en çok ziyaret ettikleri sosyal ağ %92 (201) ile Facebook olurken, Youtube %84 (183) ile ikinci, Twitter (135) %62 ile üçüncü, Google+1 %41 (83) ile dördüncü ve LinkedIn %26 (57) ile beşinci sırada yer almıştır (Şekil 6).



Şekil 6: Katılımcıların en çok ziyaret ettikleri sosyal ağlar

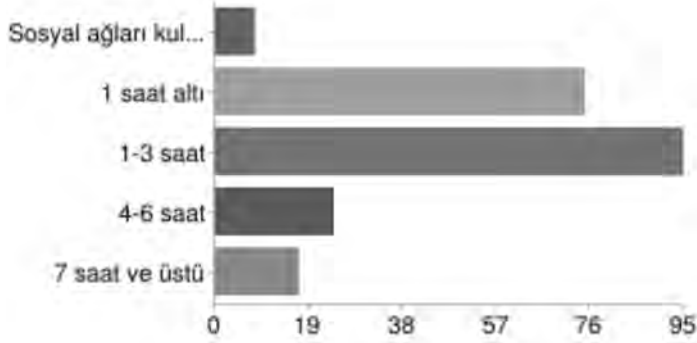
- Aktif üye olarak en çok kullanılan sosyal ağ %89 (195) ile Facebook olurken, Twitter %49 (109) ile ikinci ve Youtube %46 (101) ile üçüncü sırada yer almıştır (Şekil 7).



Şekil 7: Katılımcıların aktif üye olarak en çok ziyaret kullandıkları sosyal ağlar

Bu sosyal ağlar içinde birinci sırada tercih edilen sosyal ağ yine %70 ile Facebook (154) olurken, Twitter %15 (32) ile ikinci sırada yer almıştır.

- Katılımcılardan %74'ü (161) bir hafta içinde her gün sosyal ağ kullandığını belirtirken sadece %4'ü (8) sosyal ağları hiç kullanmadığını söylemiştir.
- Bir gün içinde sosyal ağ kullanma süresi 1 saat ve altı için %34 (75) olurken en az 1 saat kullananların oranı %62 (136) olmuştur (Şekil 8).



Şekil 8: Katılımcıların bir günde sosyal ağ kullanma süreleri

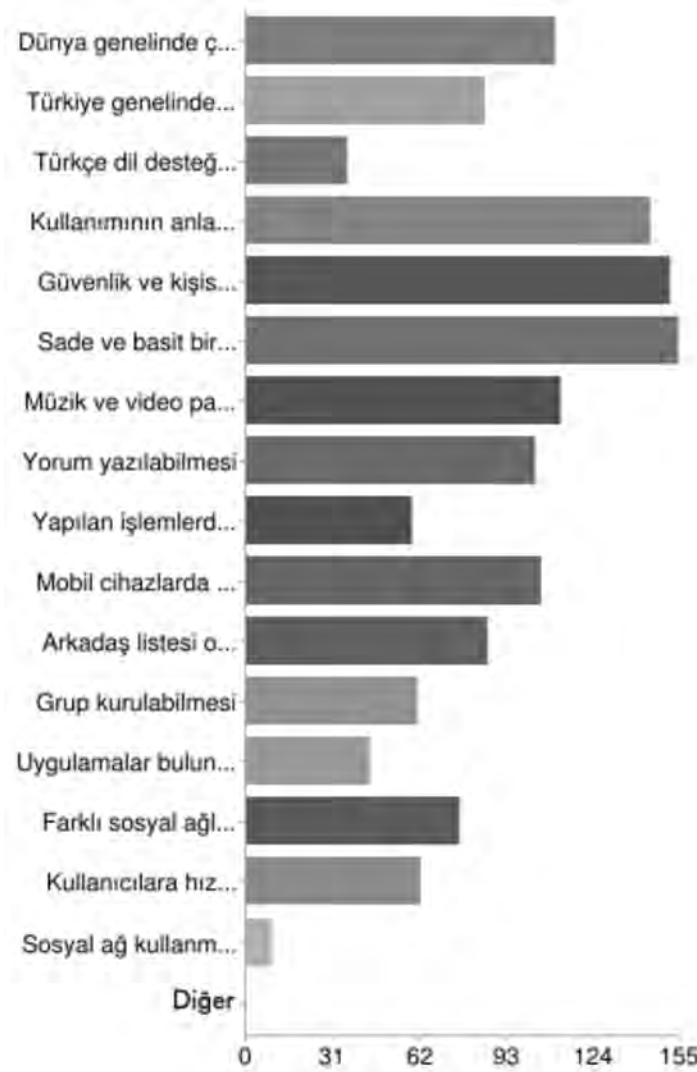
- Sosyal ağlara %90 (198) ile en çok evden, %55 (121) ile mobil cihazlardan veya dış mekanlarda, %50 (109) ile iş yerlerinden erişildiği anlaşılmıştır.
- Sosyal ağların kullanım amaçlarına bakıldığında katılımcıların %84'ü (184) paylaşım ve/veya paylaşımların takibi cevabını verirken, %60'ı (132) kişi takibi, %53'ü (115) paylaşımlara yorum yapma, %50'si (109) genel bilgi sorgulama, %46'sı (100) grup takibi ve %41'i (90) mesleki işler cevabını vermiştir (Şekil 9).



Şekil 9: Katılımcıların sosyal ağ kullanma amaçları



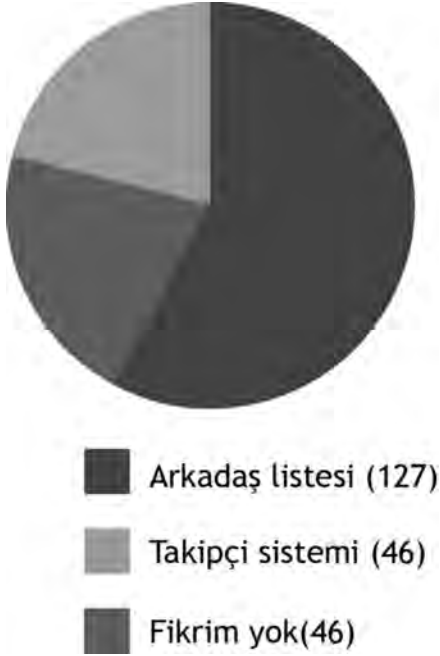
- Katılımcıların kullanmak istedikleri sosyal ağlarda öncelikle tercih ettikleri özellikler arasında %70 (154) ile sade ve basit bir görüntüde dinamik ve hızlı çalışması, %69 (151) ile güvenlik ve kişisel mahremiyet konularında hassas davranması, %66 (144) ile kullanımının anlaşılır ve kolay olması, %51 (112) ile müzik ve video paylaşımını desteklemesi, %50 (110) ile dünya genelinde çok sayıda kullanıcısı olması, %48 (105) ile mobil cihazlarda kullanılabilir olması, %47 (103) ile yorum yazılabilmesi yer almaktadır (Şekil 10).



Şekil 10: Katılımcıların kullanmak istedikleri sosyal ağlarda öncelikle tercih ettikleri özellikler

- Katılımcıların %70'i (153) sosyal ağları bir ihtiyaç olarak görmektedir.
- Katılımcıların %63'ü (138) sosyal ağların sosyalleşmeye yardımcı olduğunu düşünürken, %34'si (74) buna karşı çıkmaktadır.
- Katılımcıların %70'i (153) sosyal ağ kullanımı ile ilgili kişisel mahremiyet konusunda kaygısı bulunduğunu belirtmiştir.
- Katılımcıların %77'i (169) Facebook ve/veya Twitter'ın ücretli olmaları durumunda kullanmayacaklarını, %17'si (37) ise kullanabileceklerini belirtmişlerdir.
- Katılımcıların %51'i (112) cep telefonu seçiminde cihazın sosyal ağlara bağlantıyı desteklemesini tercih sebebi olmadığını, %46'sı (100) ise tercih sebebi olduğunu belirtmişlerdir.

- Katılımcıların %71'i (155) Facebook'un kolay anlaşılabilir ve kullanılabilir bir yapıya sahip olduğunu belirtirken, buna karşı çıkanların oranı %20 (43) olarak görülmektedir.
- Katılımcıların %56'sı (122) Twitter'ın kolay anlaşılabilir ve kullanılabilir bir yapıya sahip olduğunu belirtirken, buna karşı çıkanların oranı %13'te (29) kalmıştır.
- Katılımcılar %58'lik (127) oranla Facebook'un arkada listesi sistemini tercih ederken, Twitter'ın takipçi sistemini tercih edenlerin oranı %21 (46) olarak görülmektedir(Şekil 11).



Şekil 11: Katılımcıların arkadaş listesi ve takipçi sistemi arasındaki tercihleri

Verilerin genel değerlendirmesi yapıldığında ankete katılanların çoğunluğunun eğitim seviyesinin yüksek öğretim düzeyinde olduğu, uzun süreli ve yoğun İnternet kullanıcısı oldukları sosyal ağ kullanımı konusunda istekli davrandıkları görülmektedir. İnternet kullanım amaçları arasında sosyal ağların neredeyse e-posta kadar ön plana çıkması Türkiye'deki İnternet kullanıcılarının sosyal ağlar konusundaki eğilimini açık şekilde ortaya koymaktadır. Kullanıcıların sosyal ağları en çok paylaşımda bulunmak, mevcut paylaşımları takip etmek ve yorumlamak için kullanıyor olmaları Web 2.0 trendlerinin çıkışına ve sosyal ağların varoluş sebeplerine paralellik göstermektedir. Kullanıcıların mobil cihazlardan sosyal ağları kullanıyor olmaları ve cep telefonunda seçiminde bu özelliğe dikkat ediyor olmaları hem sosyal kullanıcı sayısının arttığına hem de önümüzdeki dönemde taşınabilir cihazların öneminin daha da artacağına bir işarettir. Anket sonuçlarının en ilginç olanlarından biri, kullanıcıların çoğunlukla sosyal ağları bir ihtiyaç olarak görmesi ancak aynı çoğunlukta kişisel mahremiyet ve gizlilik konusunda kaygılı olmalarıdır. Bir sosyal ağı kullanmaktaki amaç ne olursa olsun kullanıcılar kişisel bilgilerini paylaşmak konusunda zorlanmamaktadır, zaman zaman teşvik ediliyor olabilirler ama kişisel bilgileri paylaşmak ve başkaları tarafından görünebilir/izlenebilir olmak tamamen kendi tercihleridir. Kişisel mahremiyet konusunda genellikle kaygılı olan kullanıcıların normalde günlük hayatta bile çok fazla paylaşmak istemeyecekleri bilgileri sosyal ağlarda paylaşabilmektedirler ve bu bilgilerin göstermek istedikleri kişilerin dışındaki kişilere açık olabileceği göz ardı edilebilmektedir (Durmüş vd., 2010, s. 45). Aquisti ve Gross (2005, s. 74), kullanıcıların gizlilik konusunda fazla bilgili olmadığını ve asıl problemin gizlilik beklentilerinin ile gizlilik gerçeği ile örtüşmemesinden kaynaklandığını belirtmişlerdir. Bu kaygıları ortadan kaldırabilmek ya da en azından azaltabilmek için sosyal ağlar yeni güncellemeler ve ayarlar geliştireceklerdir, buna bağlı olarak da önümüz-

deki dönemde kullanıcılar sosyal ağlar tarafından kendilerine sunulan gizlilik ayarlarını anlamaya ve en etkili şekilde değiştirerek kullanmaya çalışacaklardır (Goetteke ve Christiana, 2007, s. 10). Bu yorumlara paralel olarak anket sonuçlarında kullanıcıların yüksek bir oranla sosyal ağların basit ve kullanılabilir bir yapıya sahip olmaları ve kişisel mahremiyet ve gizlilik konularına önem vermeleri gerektiğini belirtmişlerdir. Anket sonuçlarından çıkan en önemli verilerinden biri şüphesiz Facebook Türkiye’de elde ettiği başarıdır. Resmi rakamlarda da gözükten bu durum anket sonuçlarıyla da paralellik göstermiştir. Youtube’un genellikle sadece video izlemek amaçlı kullanıldığı, Twitter’ın ise artan kullanım trendine sahip olduğu gözlenmektedir.

## Türkiye’de Sosyal Ağ Kullanımı Araştırması: Facebook ve Twitter Kullanıcı Profilleri

Facebook ve Twitter’ın çalışma sistemleri ve kullanıcı arayüzleri oldukça farklıdır (Şekil 12-13).



Şekil 12: Facebook arayüzü. <http://websuccessdiva.com/wp-content/uploads/2011/09/Facebook-Timeline.png> adresinden alınmıştır. (Ocak 2012)

Facebook arkadaş listesi, detaylı profil, fotoğraf/ses/video paylaşma, anlık mesajlaşma ve grup/sayfa oluşturma gibi hemen hemen her türlü fonksiyonu yerine getirebilen oldukça kapsamlı yapıya bir yapıya sahiptir. Twitter ise çok daha basit yapıda, oldukça dinamik ve 140 karakterlik yazı paylaşımlarıyla (tweet) kullanıcıların ilgisini çekmektedir. Facebook bir sosyal ağda yapılabilecek her şeyin yapılabildiği bir ortam sunmaya çalışırken, Twitter çok daha basit





Şekil 13: Twitter arayüzü. [http://static.ibnlive.in.com/ibnlive/pix/sitepix/09\\_2010/new\\_twitter\\_290910.jpg](http://static.ibnlive.in.com/ibnlive/pix/sitepix/09_2010/new_twitter_290910.jpg) adresinden alınmıştır. (Ocak 2012)

bir şekilde kullanıcıları iletişime geçirmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda iki büyük sosyal ağ arasında bir ayrım olduğu ve buna bağlı olarak da kullanıcı kitlelerinin farklı olabileceği rahatlıkla tahmin edilebilir. Ankete katılanlardan Facebook'u tercih edenlerden büyük çoğunluğu öncelikli tercih sebeplerinin Facebook'un en yaygın ve en çok kullanıcıya sahip sosyal ağ olduğu ve pek çok fonksiyona sahip olduğunu belirtmektedirler. Bunu dışında ankete katılanlar Facebook'un uzun süredir görüşülemeyen veya uzaktan olan kişilerle iletişimi sağlamasının, her türlü medya paylaşımına olanak sağlamasının, alışkanlık yaratmasının, uygulama (özellikle oyun) desteği olmasının, grup kurulabilmesinin, çeşitli organizasyonların/aktivitelerin/grupların takip edilmesinin önemli tercih sebepleri olduğunu belirtmişlerdir. Ankete katılanlardan neden Facebook'u tercih ettikleri sorusuna yaptıkları yorumlara bazı örnekler vermek gerekirse;

Facebook benim için neredeyse arkadaşlarımdan bütünü kapsayan bir ev gibi, bir salondan hepsinden haberdar olurken aynı zamanda oda oda yanlarına, farklı çevrelerden olanlara katılıp iletişim kurabiliyorum, kendimi paylaşıp onlardan haber alıyorum ama daha canlı, daha aktif geliyor diğer yerlere göre..Görsel olarak daha ön planda olduğu için insanlar sanırım, veya alışkanlık olduğundan ve diğer ağlarla pek içli dışlı olmadığımından da olabilir (Kadın, 26-30, Facebook)<sup>7</sup>.

Takip ettiğim kişi veya gruplarla ilgili daha detaylı bilgi edinebilmem. Seçimlerimi kişisel kıstaslarımla düzenleyebilmem. Tercih ettiğim kişilerle istediğim oranda paylaşımda bulunabiliyor olmam. gündemdeki paylaşımların çaba göstermeden bana ulaşması (Kadın, 31-35, Facebook).

<sup>7</sup> Parantez içindeki bilgiler sırasıyla katılımcının cinsiyet, yaş aralığı ve birinci sırada tercih ettiği sosyal ağı göstermektedir.

Az görüştüğüm ya da görüşemediğim arkadaşlarımın hayatlarında olan biteni takip edebiliyorum. herhangi bir yerde karşıma çıkan bir kişi hakkında daha detaylı bilgiye ulaşmayı deneyebiliyorum. normalde haberim olmayabilecek pek çok aktivite, etkinlik vs.den haberdar olabiliyorum. eski-yeni, arkadaşlarım tarafından çekilmiş elimde bulunmayan fotoğraflarıma erişebiliyorum. mail ciddiyetinden uzak, kısa ve daha rahat formatta yazılı mesajlaşmalar yapabiliyorum. dosya paylaşabiliyorum. fikirlerimi paylaşabiliyorum. vs.. mesela bu anketi de orada paylaştım (Kadın, 31-35, Facebook).

Tanıdıklarla ve dünyanın farklı yerindeki ortak ilgi alanındaki insanlarla iletişim ve haberleşme olanağı. Çeşitli ve spesifik ilgi alanlarındaki guruplarda bilgi ve fikir paylaşımı. Bu guruplarda paylaşılan haber ve makalelerle haber kaynağı olarak işlev gördüğü için (Erkek, 31-35, Facebook).

En önemli sebebi alışkanlık. Çok fazla bilgi orada birikmiş durumda. Birkaç sene öncesine göre çok daha az kullanıyorum aslında. Fazla aktif değilim, çok ilgimi çeken bir şey olursa paylaşıyorum ama yine de en sık ziyaret ettiğim sosyal ağ olmayı sürdürüyor. Arkadaşlarım genel olarak neler yapıyor bilgisine ulaşmanın en kısa yolu. Aynı zamanda çeşitli event’lerden de Facebook üzerinden haberdar oluyorum (Erkek, 21-25, Facebook).

Kullanımı kolay ve hızlı aynı zamanda en yaygın kullanılanı olduğu için. Bir çok kişiye ve konuya ulaşabiliyorsunuz. Örneğin karikatür okuma içinde Facebook’da uykusuzun sayfasını takip etmekten. Arkadaşların paylaştığı müzikleri dinlemeye kadar. Çok yönlü buluyorum (Kadın, 21-25, Facebook).

Yurt dışında yaşayan halam, amcam, onların aileleri ve babaannem ile görüşmemiz, birbirimizin hayatlarını takip etmemiz ve bu sayede iletişim halinde kalabilmemiz konusunda büyük kolaylık sağlıyor Facebook. Ayrıca yabancı arkadaşlarım ile olabildiğince iletişim halindeyiz ve böylece kendi yaşadığı şehirde neler olduğunu gözlemlerken başka şehirlerde ve kültürlerde nelerin tercih edildiğini de takip edebiliyorum. Sürekli yoğun bir biçimde takip edemediğim sergi ve konserler ile ilgili duyurular geliyor, bu da kolaylık sağlıyor (...)(Kadın, 21-25, Facebook).

Yorumlarda da görüldüğü üzere Facebook’un tercih edilme sebepleri yukarıda belirtildiği gibidir ve Facebook kullanıcılar tarafında üye sayısı, pek çok işleve sahip olması ve her alana hitap etmesiyle Türkiye’de bugün itibariye rakipsiz gözükmektedir. Bu rakipsizliğin en önemli unsurlarından biri Facebook’un kullanıcıları gerçek isim ve kişisel bilgileriyle üye olmalarını sağlayan belki ilk ve tek büyük proje olmasıdır. Kullanıcıların gerçek kimlikleriyle Facebook içinde var olmaları, aslında gerçek yaşamın bir yansıması olarak görülebilecek bir sanal dünyaya benzetilmektedir. Gerçek yaşama ait bilgilerin Facebook üzerinde toplanması bu sosyal ağı aynı zamanda çok değerli bir pazar haline de getirmektedir. Buna bağlı olarak kullanıcıların Facebook’u kullanım amaçları da çeşitlenmektedir. Toprak vd. (2009) Facebook’un kullanılma amaçlarını dokuz ana başlıkta toplamışlardır;

- Arkadaş bulmak amaçlı
- Denetim ve gözetim amaçlı
- Video, resim, fotoğraf, müzik, fikir paylaşım amaçlı
- Oyun oynamak amaçlı
- Örgütlenme amaçlı
- Siyasal amaçlı
- E-Ticaret amaçlı
- Cinsel amaçlı
- İhbar amaçlı

Bu başlıklardan da anlaşılacağı gibi Facebook'un kullanım amaçları çok farklı sebepler olabilmektedir. Bunun en önemli sebepleri kullanıcıların gerçek kimlikleri ile üye olmaları, çok sayıda kullanıcısı olması ile Facebook arkadaş listesinden oyun oynamaya, anlık mesajlaşmadan tüm medya türlerini paylaşmaya kadar giden her şeyi yapabilmeyi hedefleyen sistemidir.

Ankete katılanlardan neden Twitter'ı tercih ettikleri sorusuna yaptıkları yorumlara bazı örnekler vermek gerekirse;

En güncel olanı en kısa ve çabuk şekilde takip etmemi sağlıyor (Erkek, 31-35, Twitter).

Güncel haberleri ilk buradan öğreniyorum (Kadın, 26-30, Twitter).

Anlık bilgi paylaşımına ve son dakika haberlere çok rahat erişilmesi yüzünden (Erkek, 21-25, Twitter).

Dünya üzerinde olup bitenlerden anlık olarak haberdar olabilme, durumlar karşısında insanların düşünce tarzları ile kültürel farklılıklarını gözlemleyebilme, birden fazla durum ya da kişi hakkında hızlı bir şekilde fikir sahibi olabilme yüzünden Twitter en çok takip ettiğim sosyal bilgi ağı (Erkek, 16-20, Twitter).

Fikirlerine değer verdiğiniz kişilerin fikirlerini takip etmek için daha iyi bir yol olmadı (Erkek, 16-20, Twitter).

Kişisel görüşlerimi özgürce belirtbildiğim ve basit işlemlerle kullanılabilen bir site olduğu için Twitter 1. Sırada (Erkek, 16-20, Twitter).

Twitter'da beğendiğim köşe yazarlarının haberlerle ilgili yorumlarını o haberler gazetelerinde çıkmadan evvel öğrenebiliyorum (Erkek, 21-25, Twitter).

Gazetecileri ve habercileri takip etmek için Twitter'i kullanıyorum. Gazete okumak tansa veya tv seyretmektense burada takip ettiğim kişiler veya kuruluşlardan haberi seçme şansım bulunuyor ve ana akımda engellenen olayları takip edebiliyorum (Erkek, 31-35, Twitter).

Yorumlardan çıkan en önemli sonuç Twitter'ın anlık ve kısa paylaşımlar üzerine kurulmasıdır. Twitter Facebook'taki özelliklerin büyük bir kısmını barındırmamasına rağmen kendine özgü dinamik yapısıyla her geçen gün kullanıcı sayısını arttırmaktadır. Twitter en önemli özelliklerinden biri 140 harfli kısa paylaşım özelliğidir. Bu özellik hem hızlı ve kısa sürede kullanıma yol açarken hem de limitli olması sebebiyle sadece söylenmek istenenin söylenmesine, gereksiz sözlerin azalmasına neden olmaktadır. Twitter'ın diğer önemli ve kendini diğerlerinden ayıran özelliği arkadaş listesi yerine kullandığı takipçi sistemidir. Bu sistem özellikle ünlü kişilerin Twitter'ı tercih etmesine sebep olmaktadır. Spor, sanat, gazete, sinema, televizyon gibi pek çok alanda ünlü olmuş kişilere sevenleri/hayranlarıyla Twitter'da iletişimde bulunmaktadır ve bir anlamda işin doğasına uygun olarak, gerçek hayatta olduğu gibi ünlü olmayan kişiler ünlülerin takipçisi olmaktadır. Twitter'ın bu basit yapısı mobil cihazlarda da kullanımının kolay ve hızlı hale gelmesini sağlamaktadır. Twitter, mevcut rakiplerinin benzer özellikleri ve yürüttükleri operasyonları taklit etmek veya benzeri yapmaya çalışmak yerine, kendine özgü özellikleriyle, rakiplerinden farklılaşarak kendini konumlandırma stratejisi içinde bulunduğu pazarda başarılı olmasını sağlamıştır (Porter, 1996).

Anketin katılımcılarının Facebook ve Twitter karşılaştırması ile ilgili yorumlarından bazıları aşağıdaki gibidir;

Aktif bir Facebook kullanıcısıyken Twitter’ın kullanım şekli ve amacını henüz çözemediğim için artık açmıyorum bile. Belki de kullanım şekliyle ilgili bir fikrim olmadığı için yanılıyor olabilirim ama Twitter sanki duvara konuşurken birilerinin sizi duyduğu bir yer. Ama Facebook sizi duyacağını, duyabileceğini bildiğiniz kişilerin olduğu bir mecra. Bir de Facebook’un reklam stratejisindeki kişiye özel olma durumunu seviyorum (Kadın, 31-35, Facebook).

Twitter çok daha gerçekçi, çünkü metinsel (Erkek, 26-30, Twitter).

Facebook daha genele yayılı bir sistem olduğu için daha fazla göremediğim arkadaşla irtibatta olma şansı buluyorum fakat Twitter’ı kullanan arkadaş sayım pek fazla değil ve hep aynı sektörden kişiler kullanıyor. Yani akrabalarım, eski dostlarımdan kullanan pek yok (Kadın, 31-35, Facebook).

En başta Facebook’un neye hizmet ettiğini çözmek çok zor. Aynı anda arkadaşlık sitesi, paylaşım sitesi, reklam sitesi, oyun sitesi vs vs vs şeklinde birden fazla misyon edinmesi kullanımını hem zorlaştırıyor hem de arayüzünün çok karışık olmasına neden oluyor. Bununla birlikte kişisel mahremiyet ve izinsiz reklam gösterimi gibi sorunları da Facebook’u tercih etmemek için önemli nedenler. Buna karşılık, Twitter kolay arayüzü ve kolay ayarlar, güvenlik, amaca yönelik kullanım gibi bir çok nedenle benim için daha tercih edilebilir ve kullanışlı bir sosyal medya sitesidir (Erkek, 31-35, Twitter).

İkisi farklı durumlara hizmet ediyorlar. Facebook daha kapsamlı bir gönderiye açık, Twitter ise hızlı cep telefonu mesajı gibi (Kadın, 36-40, Facebook).

Facebook’un daha eğlenceli olduğunu düşünüyorum (Kadın, 36-40, Facebook).

Facebook gruplar ve sayfalar bazında çok daha eğlenceli, çok daha interaktif. Twitter ise bugün benim ve arkadaşlarım için sms yerine geçmiştir (Kadın, 26-30, Facebook).

Twitter 140 satırlık yazı sınırıyla sosyal alanda fikir beyan etmek veya sosyal alanda ciddi bir tartışma yapılacak bir yer değil, daha çok hızlanan dünyanın anlık duygu durumlarını yansıtan bir yapısı var. Facebook insan hayatının ansiklopedisi gibi (Erkek, 26-30, Youtube).

Facebook şahsiyet ağırlıklı, Twitter fikriyat ağırlıklı (Erkek, 21-25, Twitter).

Facebook’u daha kişisel, başka bir deyişle daha ‘private’ kullanabiliyorum. Sadece arkadaşlarımla görsel bir şeyler veya özel bir haber paylaşmak gibi şeyler..Ama Twitter’ın daha farklı bir amaca hizmet ettiğini düşünüyorum. Orası daha kamusal alan bence. Yazdıklarımı, yorumlarıma dikkat ediyorum, ‘halka açık’ konumda bulunuyorum ve yeri geliyor gerçek hayatta ulaşamadığım insanlara ulaşıyorum. Twitter’ın amacı insanlara ulaşmak zaten (Kadın, 31-35, Twitter).

Twitter sadece iletişim amaçlı kullanıldığında haber kaynağı olarak kullanışlı. Diğer türlü vakit öldürmekten başka bir işe yaramıyor. Facebook paylaşımları daha kalıcı, arşiv özelliği var (Erkek, 26-30, Facebook).

Facebook bir magazin gazetesiyse Twitter güncel siyaset gazetesidir diyebilirim (Kadın, 26-30, Twitter).

Katılımcıların yaptığı yorumlar Facebook ve Twitter arasında açık bir şekilde kullanıcı profili farklılığı olduğunu göstermektedir. Facebook kullanıcıları gerçek anlamda tanıdıkları kişilerle iletişim halinde olmayı tercih ederlerken, Twitter kullanıcıları daha çok beğendikleri, takip ettikleri veya kendine yakın buldukları kişilerin paylaşımlarını takip etmek istemektedirler. Kullanıcı yorumları Facebook'un paylaşımda desteklediği her türlü medyanın kullanıcılar açısından çok önemli bir tercih sebebi olduğunu ortaya koymaktadır ve bu özelliğin Twitter'a karşı Facebook'u daha eğlenceli bir ortama dönüştürdüğünü belirtmektedirler. İki sosyal ağ profilinin farkını belirleyen en önemli özelliklerden biri de kullanıcılar tarafından Facebook'un kişiye özel bir alan olduğu, Twitter'ın ise herkese açık bir alan olarak görülmesidir. Bu sebeple kullanıcılar Facebook'taki özel alanda daha rahat davranılabileceğini ancak Twitter'ın herkese açık olması sebebiyle paylaşımlarda daha dikkatli olunması gerektiği ve daha cesaret istediğini söylemektedirler. Yorumlardan çıkan en ilginç benzetmelerden biri bazı kullanıcıların kısa ve hızlı paylaşım sistemi sebebiyle Twitter'ı SMS (kısa mesaj servisi) olarak görmeleridir ve bu sebeple cep telefonunda kullanımının daha rahat ve uygun olduklarını düşünmeleridir. Twitter'ın anlık 140 karakterlik paylaşım sistemi ve anlık olarak dünya genelinde en çok konuşulan konuları göstermesi, Twitter'ı bir çeşit canlı haber veya gazete kaynağı haline getirmektedir. Yorumlardan da anlaşıldığı gibi bu şekilde dünya genelinde bir konuya dikkat çekmek için popüler hale getirilmesi sağlanabilmektedir. Facebook ise grup sistemi örgütlenmeyi kolaylaştırmakta, gerçek dünyada bir faaliyet veya eylem yapacak topluluklar Facebook üzerinden örgütlenebilmektedir. Bu iki özellik belki de Facebook ve Twitter'ın sanal dünyadan fiziksel dünyaya taşıdığı en önemli yaşamsal etkidir.

## Sonuç

Türkiye'de sosyal ağların kullanımı artmaya devam etmektedir. Bu artışın odak noktası Facebook ve Twitter olarak ortaya çıkmaktadır. İki büyük sosyal ağ sitesi arasında belirgin bir rekabet olsa da hedef kitleleri ve kullanıcı profilleri farklı gözükmemektedir. Facebook kullanıcıları kendilerini daha genel ve merkezde bir konumlandırmada görürlerken, Twitter kullanıcıları biraz daha seçkin bir konumda bulunduklarını düşünmektedirler. Facebook daha görsel ve görmeye dayalı iken, Twitter daha metinsel ve okumaya dayalıdır. Facebook bireye, Twitter genele ulaşma eğilimindedir. Facebook içerdiği pek çok özellikle öne çıkarken, Twitter gündemi belirleyen hızlı ve dinamik yapısı ile dikkat çekmektedir. Kullanıcılar açısından Facebook paylaşacak medyası olan, Twitter ise paylaşacak sözü olan kullanıcı profiline hitap etmektedir. Türkiye'de hem üniversite öncesi hem de üniversite çağındaki gençlerin sosyal ağlara olan eğilimi ilgi çekicidir. Günümüzde her ne kadar düşük seviyede de olsa kullanılsa da önümüzdeki yıllarda eğitimcilerin gençler tarafından bu kadar kullanılan platformların eğitim sistemi içinde daha etkin bir rol alması kaçınılmazdır. Facebook'un çoğunlukla standart kullanıcı tarafında üye sayısını arttıracığı, Twitter'ın ise fikirlerini paylaşmak isteyen kullanıcılar ve takipçi sisteminin avantajından dolayı ünlüler tarafında üye sayısını arttıracığı öngörülebilir. Bu çalışmanın odak noktası olmasa da ekonomik açıdan bakıldığında Facebook'un özellikle reklam alanında elde ettiği ticari getirilere Twitter'ın da geliştireceği stratejiler ve uygulamalarla ortak olabileceği diğer öngörülebilen bir yaklaşımdır. Kullanıcılar açısından en olumsuz olabilecek durumlardan biri, güvenlik ve gizlilik alanındaki sorunlar ne kadar çözülürse çözülsün, kullanıcıların yaptıkları ve tamamen bireysel olarak sorumlu oldukları paylaşımların, ilerleyen zaman içinde kurtulmaya çalışacakları sanal bir geçmiş haline dönüşme olasılığının her zaman ihtimaller arasında bulunmasıdır.



## Kaynakça

- Acquisti, A., ve Gross, R., (2005) . Information Revelation and Privacy in Online Social Networks. *Proceedings of the 2005 ACM Workshop on Privacy in the Electronic Society*. (s. 74).
- Alexa, (2012). <http://www.alexa.com/topsites> adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 18 Ocak 2012)
- Boyd, D. M., ve Ellison, N. B. (2007). Social network sites: Definition, history, and scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13(1). <http://jcmc.indiana.edu/vol13/issue1/boyd.ellison.html> adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 18 Aralık 2011)
- Checkfacebook, (2011). <http://www.checkfacebook.com/> adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 20 Kasım 2011)
- Clarke, A. C. (revised edition, 1973). “Hazards of Prophecy: The Failure of Imagination” in *Profiles of the Future*.
- Cosenza, V. (2011). *World Map of Social Networks*. <http://vincos.it/world-map-of-social-networks/> adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 24 Aralık 2011)
- Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı Bilgi Toplumu Dairesi Başkanlığı, (2011). *Bilgi Toplumu İstatistikleri* (s. 14)( DPT Yayın No: 2826). [http://www.dpt.gov.tr/DocObjects/View/12808/Bilgi\\_Toplumu\\_Istatistikleri\\_2011.pdf](http://www.dpt.gov.tr/DocObjects/View/12808/Bilgi_Toplumu_Istatistikleri_2011.pdf) adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 3 Ocak 2012)
- Durmuş, B., Yurtkoru, E. S., Ulusu, Y., ve Kılıç, B. (2010). *facebook’tayız, Sosyal paylaşım ağlarının bireylere ve işletmelere yönelik incelenmesi: Facebook üzerine bir araştırma* (ss. 22, 24, 41, 45). İstanbul: Beta.
- Facebook, (2011). <http://www.facebook.com/press/info.php?statistics> adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 20 Aralık 2011)
- Fang, I.E. (1997). *A History of Mass Communication Six Information Revolutions*. USA: Focal Press.
- Goetteke, R., ve Christiana, J., (2007). Privacy and Online Social Networking Websites. *Computer Science 199r: Special Topics in Computer Science Computation and Society: Privacy and Technology*. (s. 10). <http://www.eecs.harvard.edu/cs199r/fp/RichJoe.pdf> adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 20 Aralık 2011)
- Google, (2012). Google Arama Trendleri. <http://www.google.com/insights/search/?hl=tr#geo=TR&date=1%2F2011%2012m&cmpt=q> adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 10 Ocak 2012)
- Grusec, J.E., Hastings, P.D. (2007). Introduction:Definition and Overview. Joan E. Grusec ve Paul D. Hastings (Ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research*. (s. 2). New York, NY: Guilford Press.
- İletişim Sözlüğü, aktaran Mutlu , E., (1994). ( s. 98). Ankara: Ark Yayınevi.
- Internet World Stats, (2012a). <http://www.internetworldstats.com/stats.htm> adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 4 Ocak 2012)
- Internet World Stats, (2012b). <http://www.internetworldstats.com/stats4.htm#europe> adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 4 Ocak 2012)
- İrzik, G. (2002). Bilgi Toplumu mu Enformasyon Toplumu mu?. *Günce*, 24, 6. [http://www.tuba.gov.tr/images/stories/userfiles/file/syayin/gunce/gunce\\_24.pdf](http://www.tuba.gov.tr/images/stories/userfiles/file/syayin/gunce/gunce_24.pdf) adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 17 Aralık 2011)
- MacArthur, J.D., MacArthur, C. T., (2008). Living and Learning with New Media: Summary of Findings from the Digital Youth Project. *Reports on Digital Media and Learning*. (s. 35). The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation. [http://www.macfound.org/atf/cf/%7BB0386CE3-8B29-4162-8098-E466FB856794%7D/DML\\_ETHNOG\\_WHITEPAPER.PDF](http://www.macfound.org/atf/cf/%7BB0386CE3-8B29-4162-8098-E466FB856794%7D/DML_ETHNOG_WHITEPAPER.PDF) adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 6 Ocak 2012)
- Macoby, E.E., (2007). Historical Overview of Socialization Research and Theory. Joan E. Grusec ve Paul D. Hastings (Ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research*. (s. 13). New York, NY: Guilford Press.
- MARSHALL G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akınhay, D. Kömürçü. (s. 760). Ankara: Bilim Sanat Yayınları.



**Musser J ve O'Reilly T** (2006). *Web 2.0 Principles and Best Practices*. O'Reilly Radar. [http://oreilly.com/catalog/web2report/chapter/web2o\\_report\\_excerpt.pdf](http://oreilly.com/catalog/web2report/chapter/web2o_report_excerpt.pdf) adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 18 Aralık 2011)

**Pingdom**, (2011). <http://royal.pingdom.com/2011/01/12/internet-2010-in-numbers/> adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 20 Aralık 2011)

**Porter, M., E.**, (1996). What is Strategy?. *Harvard Business Review*, November-December: 61-78.

**Stewart, T. A.** (1997). *Intellectual Capital: The New Wealth of Organizations* (s. 54). New York, USA: Doubleday.

**Toprak, A., Yıldırım, A., Aygöl, E., Binark, M., Börekçi, S., ve Çomu, T.** (2009). *Toplumsal Paylaşım Ağı facebook: "görüyorum öyleyse varım!"* (ss. 44-54). İstanbul: Kalkedon Yayınları.

**Türk Dil Kurumu.** <http://tdkterim.gov.tr/bts/> adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 24 Aralık 2011)

**Türkiye İstatistik Kurumu**, (2011). *Hane halkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması* (Tablo-1). [http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=8572&tb\\_id=1](http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=8572&tb_id=1) adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 5 Ocak 2012)

**Ulaştırma Bakanlığı İnternet Kurulu**, (2011). *Çocukların Sosyal Paylaşım Sitelerini Kullanım Alışkanlıkları Araştırması Raporu*. <http://www.internetkurulu.org/tr/RaporDosya.aspx?D=OH5COFYyVEJINDdD> adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 20 Aralık 2011)

**Webster, F.** (2002). *Theories of the Information Society* (ss. 8-9). New York, USA: Routledge.

**Wellman, B., Salaff, J., Dimitrova, D., Garton, L., Gulia, M., ve Haythornthwaite, C.**, (1996). Computer Networks as Social Networks: Collaborative Work, Telework, and Virtual Community. *Annual Review of Sociology*, 22, 213-238.

**Youth Insight**, (2011). Sosyal Medya Araştırması. <http://www.mediacaonline.com/Home/HaberDetay/?haberid=53126> adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 19 Kasım 2011)

**Youtube**, (2011). [http://www.youtube.com/t/press\\_statistics](http://www.youtube.com/t/press_statistics) adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi 20 Aralık 2011)

# Kültigin'in Heykel Başındaki Yırtıcı Kuş Tasvirinin Mahiyeti Hakkında

Beyza ARAL\*

## Özet

Orta Asya'nın büyük devletlerinden biri olan Göktürk(=Kök-Türk) devrine ait Moğolistan, Köşö Çaydam'daki Kültigin Külliyesi, hükümdar Bilge Kağan tarafından yaptırılmış, 732 yılında tamamlanarak açılış töreni gerçekleştirilmiştir.

1958 yılında burada Moğollarla birlikte ilk arkeolojik kazıları yapan Çekoslovakyalı arkeolog Lumir Jisl, "bark" denilen kare şeklindeki yapının iç kısmında, başka bazı kalıntılar ile birlikte ve Kültigin'e ait olduğu kuvvetle tahmin edilen, mermerden bir heykel başı buldu. Orta yaşlarda bir erkeğin portresini yansıtan bu heykel başında, bazı araştırmacıların taç olarak nitelediği bir başlık ve üzerinde bir yırtıcı kuş tasviri yer almaktadır.

Araştırmacılar o zamandan itibaren bu kuş figürünün mahiyetini tartışıyorlar. En çok üzerinde durulan husus bu kabartma figürün boynuzlu ve kulaklı bir kartal veya benzeri bir yırtıcı kuş olduğu görüşüdür.

Günümüze yakın zamanlarda ise söz konusu kuş tasvirinin, Türk mitolojisinde önemli yeri olan Tanrıça Umay'ın zoomorfik görüntüsü olduğu kabul edilen, Hüma kuşu olup olmadığı üzerinde durulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Göktürk (=Köktürk), Kültigin (=Köl Tigin), yırtıcı kuş, kartal, Umay, Hüma.

## Summary

In 732 Bilge Kagan, monarch of one of the largest dynasties established in the Central Asia by Gokturks (= Kök-turks) in Mongolia inaugurated the completed Kultigin memorial Complex in Köşö Çaydam (=Kocho Tsaydam).

The first archaeological excavations of this memorial complex were done by Czechoslovakian archeologist Lumir Jisl in 1958 along with his Mongol counterparts. This excavation resulted in the finding of a square-shaped structure, so-called "bark". In "bark" alongside other archeological artifacts they found what the head of a marble sculpture of Kültigin (=Köl Tigin) is, probably. This sculpture portrays a man in his middle ages – sporting on his head, according to some researchers, a crown displaying a bird of prey.

Researchers have, since then, discussed the nature of the shape of this bird. The most discussed aspect pertains to those of the view that it is the shape of a bird of prey, such as an eagle, with horns and ears.

It is now being considered whether this bird is Huma, an important bird in Turkish mythology and a zoomorphic representation of the goddess Umay.

**Key Words:** Göktürk (Kök Türk), Kültigin (Köl Tigin), bird of prey, eagle. Umay, Huma

---

\* Sanat Tarihçisi, Aydın Üniversitesi, Meslek Yüksek Okulu Öğretim Görevlisi. beyza\_aral@yahoo.com



**Resim 1:** Kültigin heykeline ait heykel başı (Röpröduksiyon, Sakıp Sabancı Müzesi, Cengiz Han ve Mirasçıları Sergisi, 2006, Fotoğraf Y. Çoruhlu).

ve bunlarda Çin sanatçılarının katkısı hususunda birçok tartışmalar yapılmıştır ve yapılmaktadır<sup>1</sup>. Genellikle Çinlilerin katkısının abartıldığı bu tür tartışmaları bir yana koyarak Kültigin Kitabesi'nde onun vefatının nasıl yansıtıldığına dair, tarih verilen ve külliyeinin inşasından söz eden bir parçayı kısaca belirtmekte fayda görüyoruz (Kültigin Kitabesi kuzeydoğu yüzü): “*Kül Tigin Koyun yılında, on yedi(inci gün) de vefat etti. Dokuzuncu ay(ın) yirmi yedi(sinde) yas töreni(ni) tamamladık. Türbesini, resimlerini-heykellerini kitabe taşıma Maymun yılında, yedinci ay(ın) yirmi yedi(sinde)hep bitirdik. Kül Tigin kendisi (?) kırk yedi yaşında (?) idi... ”*”.

Böylece Kültigin vefat etti ve kitabede Bilge Kağan'ın bizzat ifade ettiği gibi : “*Kardeşim Kül Tigin Vefat etti. Kendim yas tuttum. Gören gözlerim görmez gibi, eren aklım ermez gibi oldu. Kendim düşünceye daldım. Zaman Tanrısı buyurunca insan oğlu hep ölümlü yaratılmış. Öyle düşündüm. Gözlerimden yaş gelse engel olarak, gönülden feryat gelse geri çevirerek yas tuttum. Çok yas tuttum. İki şad başta olmak üzere kardeşlerimin, oğullarımın, beylerimin, halkımın gözleri kaşları berbat olacak deyip düşündüm. Yasçı (ve) ağlayıcı (olarak) Kıtay (ve) Tatabı halkları (temsilcilerinin) başında General Udar geldi*”.

Daha sonra, Lumir Jisl tarafından yapılan kazıda kalıntıları bulunan dikdörtgen şeklinde duvarla çevrili bir yapı inşa edildi. Bu yapının avlusu içerisinde, ortada bark denilen bina ve bu binaya kadar uzanan alanda, ayakta veya oturur pozisyonda taş heykeller ve girişten az batıda kitabe ve en arkada sunak bulunmaktaydı. Külliyeinin bark kısmında, Kültigin'e ait olduğu ileri sürülen kopmuş heykel başı ve muhtemelen onun gövdesi olan oturur durumdaki heykel tespit

Hun devletinin hakimiyetini kaybetmesinden sonra Göktürkler (Kök-Türkler) Orta ve İç Asya'da büyük bir devlet kurdular (M.552). Bu devlet doğu ve batı Göktürkleri olarak ikiye bölündükten bir süre sonra (M.581) bağımsızlığını kaybetti; ancak bu durum uzun sürmedi. Türk halkı İltiş Kağan'ın önderliğinde yeniden bağımsızlığını kazandı (M.682) ve böylece II. Göktürk Kağanlığı kuruldu. Büyük hükümdarlardan Kapgan (=Kapağan) Kağan'ın ölümünden (M.716) sonra karışıklıklar ortaya çıktı. İktidarın kendi hakları olduğunu savunan Bilge ve Kültigin kardeşlerden, Kültigin kendilerinden yana olan komutanlarla birlikte yönetime el koydu. Bilge Kağan tahta oturarak, ismine layık bir hükümdar oldu. Bununla birlikte yavaş yavaş ülkenin durumu kötüye gitmeye başladı. Önce kardeşi Kültigin'in ölümü ve sonra da kendisinin zehirlenerek öldürülmesiyle (M.734), Göktürk devleti bir süre daha varlığını sürdürdüysede fazla ayakta kalamadı.

Kültigin (= Köl Tigin) 731 yılında öldü. Bilge Kağan çok sevdiği kardeşinin adına bir anı mezar külliyesi (732) yaptırdı ve onun avlusuna bir kitabe taşı koydurarak hem Türk devletinin adını hem de Kültigin'in ismini ebedileştirdi.

Kültigin Külliyesi'ndeki mimari yapı, yazıt, bark denilen bölüm ve heykeller üzerine

<sup>1</sup> Yaşar Çoruhlu, *Eski Türklerde Ölüm*, Cogito-Yapı Kredi Yayınları-Üç aylık düşünce dergisi, S. 40 (Yaz)

<sup>2</sup> Talat Tekin'in bugünkü Türkçe'ye aktarımı bark kısmının türbe kelimesiyle ifadesi, bediz kelimesinin heykel olarak belirtilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Talat Tekin, *Orhon Yazıtları, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayını, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, s.24-25.*

<sup>3</sup> Talat Tekin, a.g.e., s. 23.



**Resim 1a:** Kültigin heykelinin başındaki yırtıcı kuş kabartmasından ayrıntı.



**Resim 1b:** Kültigin'in heykelinin başındaki yırtıcı kuş tasvirinin bir çizimi (Anonim, Kazakistan Tarihi Turali Turki Derektmeleri, C.II, 2005).

edildi. Barkın içerisinde ayrıca eşine ait olduğu sanılan heykel (yüz) kalıntıları ve başka bazı kalıntılar da bulundu<sup>4</sup>(Resim 1).

Moğolistan'ın Köşö Çaydam mıntkasında bulunan külliye'nin bark kısmından çıkarılan heykel başı mermerden yapılmış 42cm. yüksekliğinde, 12 cm genişliğinde ve 21,5-22 cm derinliğinde olup Ulan Bator'daki Moğolistan Bilimler Akademisi'nde T-005 Envanter numarasıyla kayıtlı bulunmaktadır. Heykel başı ortadan çaprazlamasına kırılmış çene ve burun kısmında arızalar meydana gelmiş ama sonra birleştirilmeye çalışılmıştır. Burada orta yaşlarda Mongoloid karaktere yakın, doğu Türk tipinde bir şahsın (Kültigin) yansıtıldığını görüyoruz (Resim 1).

Konumuzu ilgilendiren ve alçak kabartma olarak oyulmuş tasvir, börkün yani başlığın ön kısmında cepheden tasvir edilmiş azametli bir yırtıcı kuş olarak yer almaktadır (Resim 1, 1a,1b). Her ne kadar bazı yayınlarda başlık bir taç olarak nitelendirilmişse de Kültigin bir kağan olmadığına göre bunu taç olarak nitelemenin doğru olmadığını düşünüyoruz<sup>5</sup>. Bu muhtemelen Tigin rütbesindeki şahısların kullandığı türden bir başlık olmalıdır. Hükümdar ailesine mensup önemli kişilere ve prenslere "tigin" denilmektedir<sup>6</sup> Bununla birlikte bu başlığı dilimli taç olarak değerlendiren Lumir Jisl'e göre hükümdar ailesinden olan kişilere de taç giyme yetkisi verilmiş olmalıydı.

Böylece alın üzerini kapatan başlığın ön bölümünde ve ortada yer alan yırtıcı kuş tasvirinin mahiyeti hakkında, uzunca süredir yorumlar yapılmış olmakla birlikte henüz net bir yargıya ulaşılamamıştır. Araştırmacılar bu kuşun ne olduğu konusunda fikir beyan ederken çoğunlukla bir kartal ya da atmaca olduğunu düşünerek söz konusu kişinin Devlet hiyerarşisi içindeki yerini belirlediğini veya ölen kişinin ruhunun bir kuşa dönüşerek uçuşunu ifade ettiğini düşünmüşlerdir<sup>7</sup>.

Konumuzu teşkil eden kabartma yüzyılların aşındırması ve tahribatı nedeniyle ayrıntıları net olarak seçilemeyen bir kabartmadır. Öte yandan başın çaprazlamasına kırılmış olması kuşun alt

<sup>4</sup> Külliye'nin tanımı ile ilgili olarak bkz. Lumir Jisl, *Kül Tigin Anıtında 1958'de Yapılan Arkeoloji Araştırmalarının Sonuçları*, Belle-ten, C. XXXII / 107, Ankara 1963, s.387-410; Eleonora Nowgorodowa, *Alte Kunst der Mongolei*, E. A. Seman Verlag, Leipzig 1980, s.238-241; Yaşar Çoruhlu, *Erken Devir Türk Sanatı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007, s.162-166.

<sup>5</sup> Dovdoi Bayar, *Eski Türk Anıtları ve Taş Heykelleri*, Cengiz Han ve Mirasçıları-Büyük Moğol İmparatorluğu, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, İstanbul 2006, s.101.

<sup>6</sup> Yaşar Çoruhlu, *Kültigin'in Baş Heykelinin İkonografik Bakımdan Tahlili*, Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, S.1, Aralık 1991, İstanbul 1991, s.122 ; Abdülkadir Donuk, *Eski Türk Devletlerinde İdari-Askeri Unvan ve Terimler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, İstanbul 1988, s. 48.

<sup>7</sup> Dovdoi Bayar, a.g.m., s. 101.





**Resim 2:** Rusya Federasyonu Ukok platosundaki Ak Alaha 3 Mezarlığı 1. kurgandan çıkarılmış olan boynuzlu ve kulaklı ağaçtan yapılmış grifon (kartal grifon) figürü ve çizimi. Muhtemelen Hun devri (N. Polosmak, Vsadniki Ukoka, Novosibirsk 2001, s. 84).

bunu kartal olarak nitelendirebiliyorsak başlık üzerindeki bu tasvir bir arma, ongun (=Tös, Töz, hayvan ana veya ata), kuvvet ve kudret simgesi, Gök Tanrı'nın sembolü olarak ifade edilebilir<sup>9</sup>. Böylece bu simge Kültigin'in veya mensup olduğu ailenin arması, türediklerine inandıkları veya onları koruyan hayvan atası veya kuvvet ve kudretlerinin simgesi olabildiği gibi Göktanrı' ya işaret ettiğinden hükümdar ailesinin bağlı olduğu baş tanrıyı da ifade ediyor olabilir.

Yukarıda anlatıldığı şekliyle, bazı görüşlerde belirtildiği gibi, başlık üzerinde yer alan bu kuş şeklinin ölen kişinin ruhunun uçup gittiğine gönderme olduğunu kabul etmek, doğru olma ihtimali az bir varsayımdır. Orhon kitabelerinde ruhun kuş gibi uçtuğundan epey miktarda bahsediliyor olmakla birlikte ve hakikaten de kuşların ruhu simgelemesine rağmen bunun muhakkak bir yırtıcı kuş olarak belirtilmesi de gerekli değildir, herhangi bir kuş şekli de bu simgeciliği ifade edebilirdi. Nitekim Göktürk devri insan heykellerinde ve hatta çok daha erken tarihli İç Asya taş heykellerinde figürlerin ellerinde gördüğümüz kuş şekillerinin yırtıcı kuş olmaması, bu olasılığı zayıf bir ihtimal olarak görmemize sebep olmaktadır<sup>10</sup>.

sol sağ gövdesinin kimi bazı detaylarını yok etmiştir. Bu nedenle kuşun özellikle sağ tarafındaki iri kanadının tek bölümden mi veya iki bölümden mi oluştuğunu anlayamıyoruz. Sol tarafındaki kanat tek bir parça olarak algılanmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi yüksek sayılamayacak bir kabartma olarak yapılmış, frontal olarak yani cepheden tasvir edilmiş kuş figürünün bir yırtıcı kuş olduğu kesindir. Bununla birlikte başındaki boynuz gibi yumru veya çıkıntı (belki ibik veya sorguç gibi de algılanabilir), gözlerinin şekli, gagası (gagasında bir şey tutup tutmadığı pek belli olmamaktadır) kanatların kıvrılma biçimi ve perdeli üç bölümlü ayaklarının görünüşü bu kuşu net bir kategoriye sokmanın zor olduğunu göstermektedir.

Kültigin'in başlığı üzerinde yer alan tasvirin ne olduğu konusunda ortaya atılan en eski fikir, söz konusu tasvirin kartal olduğunun ileri sürülmesidir. Bu düşünce Orta ve İç Asya Türk sanatlarında, boynuzlu ve kulaklı kartalların yaygın olarak görülmesine dayanmaktadır (Resim 2). Bununla birlikte buradaki tasvirin başındaki çıkıntı veya yumruyu boynuz saysak bile kuşun başında kulağa benzer bir şey sezilememektedir; ancak yine de kartal olabilme ihtimali vardır. Böylece figürü kartal olarak kabul ettiğimiz takdirde, kartal ve benzeri yırtıcı kuşların Türk sanatı ve ikonografisinde büyük yer tutması bu düşünceyi destekleyici argüman olarak kullanılabilir<sup>8</sup>. Eğer

<sup>8</sup> Yaşar Çoruhlu, *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*, Seyran Yayınları, İstanbul 1995, s.73-92.

<sup>9</sup> Yaşar Çoruhlu, *Kültigin'in Baş Heykelinin İkonografik Bakımdan Tahlili*, s.124-125.

<sup>10</sup> Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2012 (5.baskı), s.69, 139.; Yaşar Çoruhlu, *Göktürk Devrinden Bazı Heykeller Üzerine Düşünceler*, IX. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu 21-23 Nisan 2005, Erzurum-Bildiriler (Editörler Hamza Gündoğdu vd. ), Erzurum 2006, s.177-178.



**Resim 3:** Moğolistan, Köşö Çaydam, (Koşo Tsaydam) Bilge Kağan anı külliyesi kazılarında çıkarılan altın taç üzerindeki yakut tutan kuş tasviri (Röpröduksiyon, Sakıp Sabancı Müzesi, Cengiz Han ve Mirasçıları Sergisi, 2006, Fotoğraf Y. Çoruhlu).

Burada heykel başının başlığı üzerindeki hayvan figürü ile ilgili olarak şöyle bir çekinceyi de gündeme getirebiliriz. Kültigin'e atfedilen heykel başının üzerindeki yumru, boynuz veya ibiğe benzer şekil simurg da (ve ejderha tasvirlerinde) da görüldüğü gibi erken devirlerde, gökteki tanrıların simgelerinden olan ve hatta kendisine kurban sunulan akbabalarda da görülmektedir<sup>11</sup>. Kökenlerinin İç Asya olduğu varsayımı ileri sürülen Amerika Kızılderililerinin çok önemli bir simgesi olan Kondor (tepeli akbaba) denilen akbaba, başı üzerinde bir ibiğe sahiptir. Kanatlarını açtığı anda ay ve güneş tutulmalarına yol açtığına inanılan bu hayvan hem yaratıcı hem de yok edici bir güç olarak ifade edilirdi. Bununla birlikte Kültigin heykel başındaki tasvirin diğer kısımları bu sözü edilen akbaba türünü pek de andırmamaktadır<sup>12</sup>.

Günümüze yakın zamanlarda, yukarıda sözü edilen Kültigin'in taç şeklindeki dilimli başlığı üzerinde görülen yırtıcı kuş tasvirinin "hüma" olabileceği görüşü ileri sürülmeye ve tartışılmaya başlanmıştır<sup>13</sup>. Kültigin heykelinin baş kısmı üzerindeki kabartma yırtıcı kuşu kanatlarının gösteriliş şekli itibarıyla hüma veya benzeri kimi tasvir niteliklerine sahip simurg kuşu gibi görmek de mümkündür. Öte yandan başın üzerindeki çıkıntıyı boynuz yerine sorguç veya ibik gibi ele aldığımızda ve gagasının, ayaklarının biçimini, gövdenin önden görünüş şeklini yeniden gözden geçirdiğimizde, kartal veya benzeri avcı bir kuşu andırdığı kadar, bu tasvirin bu özellikleriyle hüma veya simurg gibi bir kuşu (mitolojik kuş) da çağrıştıracak anlaşılmaktadır.

Göktürk devrinde bu tasvire özellikleri itibarıyla en yakın tasvir yine Köşö Çaydam (Koşo Tsaydam) bölgesinde yapılan Bilge Kağan külliyesi kazılarında ortaya çıkarılan altın diademin ön tarafında görülmektedir (Resim 3).

Eğer Lumir Jisl'in söylediği gibi Göktürklerde taç giymek sadece hükümdara mahsus değil de hükümdar ailesi mensuplarınca da kullanılan bir ayrıcalık ise Kültigin heykel başının başlığını bir taç olarak kabul ettiğimizde bu iki örneğin ne kadar iyi bir şekilde çakıştığını görmek

<sup>11</sup> Yaşar Çoruhlu, *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*, s.78-79.

<sup>12</sup> Kathryn Wilkinson, *Semboller ve İşaretler (Çeviren Seda Toksoy)*, Alfa Basım Yayım, İstanbul 2009, s.59.

<sup>13</sup> Cengiz Alyılmaz, *Özbekistan Cumhuriyeti'nin Devlet Armasındaki Hüma Kuşu Tasviri*, Orkun, S. 23, Ocak 2000, İstanbul 1999, s.12-15.; Cengiz Alyılmaz, *Orhun Yazıtlarının Bugünkü Durumu*, Kurmay Yayınları Ankara 2005, s.80-83.





**Resim 4:** Moğolistan, Köşö Çaydam (Koşo Tsaydam) bölgesindeki Anonim IV olarak kodlanmış taş lahtin kazı sonrasındaki görünümü. Göktürk devri ( H. Çal-M.Görür, 2002).

mümkündür<sup>14</sup>. Başlıkta olduğu gibi burada da tacın orta kesiminde yer alan kuş, telekleri belli olan kanatlarını iki tarafa açmış ve önden gösterilir vaziyettedir. Ancak tasvir üslubu daha sert olan taşın değil belki yumuşak ve işlenmesi kolay altın levhanın kullanılmasından dolayı daha dekoratif görünümlüdür. Yüksekliği 9,8 cm. olan ve uzunluğu 25,7 cm. olup bugün Ulanbator'daki Ulusal Moğol Tarihi Müzesi'nde bulunan (Env.U 2003-4-46) tacın üzerindeki kuş gagasında bir altın telle asılı duran bir yakut tutmaktadır. Kazıyı yapan araştırmacılar ucu delik başka bir yakut parçasının da bu kuşun gagasından düşmüş olabileceğini söylemektedirler<sup>15</sup>. Her ne kadar Kültigin baş heykelinin üzerindeki kabartma da kuşun gagasında bir şey tutup tutmadığı belli olmuyorsa da bunun var olduğu ve aşınmış ya da kopmuş olabileceği düşünülebilir.

Üslup açısından bir miktar farklı olmakla birlikte, Göktürk devrinden olan ve aynı bölgede bulunan taş lahit levhalarında konturları derin çizgisel üslupta ve simurga veya hümaya benzer karşılıklı yerleştirilmiş kuş tasvirleri de bu gruba dahil edilebilir. Bu kuşlar da aynen sözü edilen altın taçdaki figürde de olduğu gibi ağızlarında köşeleri yuvarlatılmış dörtgen bir taş (mücever) (?) taşımaktadırlar. Anonim IV olarak kayıtlara geçen lahtin geniş yüzlerinde bulunan bu tasvirlerin yer aldığı kalıntı Kültigin külliyesinin 100 m. kuzeyinde tespit edilmiş ve üzerindeki toprak temizlenerek ortaya çıkarılmıştı<sup>16</sup> (Resim 4-5). Aynı mıntıkada bulunan ve kazıları yapanlar tarafından Anonim II olarak adlandırılan başka bir taş lahtin üzerinde de karşılıklı benzeri teknik ve üslupla yapılmış kuş tasvirleri de bulunmaktadır (Resim 6). Bunlar aynı bölgeden eserler olup üslup ve kompozisyon bakımından da birbirlerine çok benzerler. İhe Höşötü da denilen

<sup>14</sup> Lumir Jisl, a.g.m., s. 395.

<sup>15</sup> Dovdoi Bayar, a.g.m., s.102.

<sup>16</sup> Halit Çal-Muhammed Görür, *Anonim IV Sembolik Mezar (JL 230 Açması) 2000 Yılı Kazısı*, Moğolistan'daki Türk Anıtları Projesi 2000 Yılı Çalışmaları, TİKA-Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı yayını, Aydoğdu Ofset, Ankara 2002, s.23-63.



**Resim 5:** Moğolistan, Köşö Çaydam, Anonim IV lahtinin doğu taş levhası üzerindeki kuş (Hüma/ İmı veya Umay kuşu) tasvirlerinin çizimi. Göktürk devri (H.Çal-M. Görür, 2002).

Köl İç Çor yazıtının (M.720-725) bulunduğu külliye'nin taş lahit yüzlerinden birindeki benzeri kuş (hüma) tasviri ise, daha sade ve üslup açısından farklı olmakla beraber aynı grup içerisinde yer alır. Burada da kanatlarını iki yana açmış bir kuş tasviri bulunmaktadır<sup>17</sup> (Resim 7-8).

Bu tasvirlerdeki kuşların aynı zamanda simurga benzer şekilde tasvir edilmiş hüma kuşu olduğunu düşünmek mümkündür. Hüma kuşunun Tanrıça Umay'ın zoomorfik bir görünüşü olduğunu düşündüğümüz takdirde ise olay çok daha anlamlı bir hal almaktadır. Çünkü Kültigin kitabesinde (M.732) Kültigin'in bizzat kendisi ile ilgili olarak şöyle denilmektedir (Kültigin yazıtı doğu cephesinin 31. satırı) : “ Umay misali annem Hatun'un kutu sayesinde, kardeşim Kültigin erkeklik adını elde etti. Onaltı yaşında, amcam Hakan'ın devleti için şöyle başarılar kazandı...”. Böylece bu metin ile bu konuyu ilk defa açıklamaya çalışan Yaşar Çoruhlu'ya göre “Gök Tanrı'yı temsil eden hükümdarın hanımının da Umay'ı temsil ettiği anlaşılmaktadır. Kutunu aslında Umay'dan alan Hatun onun yardımıyla Kültigin'i dünyaya getirmiş, Kültigin de bu kut sayesinde zamanı geldiğinde erkeklik (Alplik) adına sahip olmuştur.”<sup>18</sup>

Böylece eğer Kültigin'in başlığındaki yırtıcı kuş tasviri Hüma kuşu ise bu tasvir doğrudan doğruya Tanrıça Umay'a gönderme yapıyor olmalıdır. Tanrıça Umay'la ilgili satırların hükümdarın sözlerini aktaran Kültigin yazıtı gibi bir kitabe ve benzeri başka yazıtlarda geçiyor olması da bu Tanrıça'nın Göktanrı'sından sonra Bilge Kağan ve ailesi için ne kadar önemli olduğunu gösteriyor. Böylece bu ailenin veya sadece Kültigin'in kendisinin koruyucu ruhunun Tanrıça Umay olduğu anlaşıyor ve Y. Çoruhlu'nun da ifade ettiği gibi kutunu Umay'dan alan Kültigin'in annesi onun yardımıyla Kültigin'i doğurmuş, Kültigin' de bu kut sayesinde erkeklik adını almıştır<sup>19</sup>.

Tanrıça Umay'ın vasıflarına baktığımızda çeşitli özelliklerinin bu durumu desteklediğini görebilmekteyiz. Örneğin Tanrıça Umay, güneş ve ışıkla ilgilidir. Hayatı yaratan, bereketi sağlayan, hayatın sürekliliğini bir anlamda ölümsüzlüğü sağlayan güneştir ışıktır. Bahsi geçen kitabe, hükümdarın annesinin “Umay gibi” olarak nitelendirilmiş olmasının nedeni daha geç dönemin ünlü bir eserinde açıklanıyor. Kaşgarlı Mahmud'un Divanü Lügat-İt-Türk adlı eserinde belirtildiğine göre Umay kadının karnından doğumdan sonra çıkan “son” (plasenta) dur veya bu plasenta

<sup>17</sup> Osman Fikri Sertkaya-Cengiz Alyılmaz-Tsendiyn Battulga (Hazırlayanlar), Moğolistan'daki Türk Anıtları Projesi Albümü, TİKA-Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı, Ankara 2001,s.179-180,288-289 ; Anonim, Kazakistan Tarihi Turalı Turki Derekemelen-Köne Turuk Bitiktastarı Men Eskertkişteri (Orhon, Yenisey, Talas), C. II, Dayk-Press, Alma Ata 2005, s.279.

<sup>18</sup> Yaşar Çoruhlu, Türk Mitolojisinin Ana Hatları, s. 41.

<sup>19</sup> Yaşar Çoruhlu, Türk Mitolojisinin Ana Hatları, s. 41.



**Resim 6:** Moğolistan, Köşö Çaydam, Anonim II lahti üzerindeki kuş (hüma) tasvirleri ( O.F.Sertkaya-C. Alyılmaz-T.Battulga, 2001).



**Resim 7:** Moğolistan, Köl İç Çor külliyesi taş lahit parçalarındaki kuş (hüma) tasviri (O. F. Sertkaya-C. Alyılmaz-T.Battulga, 2001).





**Resim 7:** Moğolistan, Köl İç Çor Külliyesi taş lahit parçalarındaki kuş tasvirinin çizimi (Anonim, Kazakistan Tarihi Turali Turki Dereketmeleri, C.II, 2005).

ile temsil edilmektedir. Bu, çocuğun aynı zamanda doğumdan sonra hayatı boyunca bağlı kaldığı ruh özünü oluşturmaktadır. Bir başka deyişle Kültigin'in ruhu Umay'dan oluşmaktadır. Umay çocukların ve kadınların en önemli koruyucu tanrısıdır. Bütün Türk halklarını koruyan, onlara kut veren tanrıçadır. Bol mahsül almaya, mal ve mülkün artmasına da o yardım eder ve nihayetde Umay'ın zoomorfik şekli Hüma kuşudur. Bu kuş da Umay gibi talih verir bolluk bereketlik sağlar<sup>20</sup>.

Şimdi tekrar Bilge Kağan Külliyesi'nde bulunan taçtaki kuş kabartmasına ve bunun Kültigin heykel başındaki kabartma ile aynı tasvirin varyasyonları olduğu konusuna dönelim. Taç üzerindeki kabartmada kuş ağzında Yakut tutmaktadır. Bu ne anlama gelebilir? Hüma'nın yani Tanrıça Umay'ın taç sahibine "kut" getirdiğini mi ifade etmektedir veya taç hükümdarla ya da hükümdar ailesi ile ilgili bir simge olduğuna göre Tanrıça o kişiye Devlet' mi vermektedir? Hakimiyet yetkisini Tanrıdan aldığını mı belirtmektedir? Zenginlik servet ve refah mı sağlamaktadır? O kişinin soyunun bereketli olacağını, neslinin tükenmeyeceğini mi ima etmektedir? Bunların hepsi ihtimal dahilindedir. Eski Türkçe bir sıfat olan "kut" (= Qut) kelimesinin anlamına baktığımızda onun birçok Göktürk Türkçesi'ndeki metin de "mutluluk, bahtiyarlık, talih, devlet" anlamlarında kullanıldığını görmemiz de konuyu destekler mahiyettedir<sup>21</sup>.

Yüzyıllar boyunca sanat eserlerinde kullanılan yakuta yüklenen temel simgesel değerler, hükümdarlık veya hükümdar ailesine mensup olmak, saltanat, hakimiyet, şeref, rütbe, kıymet, şevk, hararet, istek, güç, kudret, tutku, aşk, sevgi, sevgili, güzellik, uzun ömürlülük, tehlike

<sup>20</sup> Yaşar Çoruhlu, a.g. e. , s. 40-45.

<sup>21</sup> Hüseyin Namık Orkun, Eski Türk Yazıtları, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1987,s.846.; Sait Başer, Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1990, s.51-68.

durumunda incitilemezlik, ele geçirilemezlik, canlılık gibi anlamlardır. Genel olarak yakut tüm bu anlamları içeren tutku gezegenleri diye de ifade edilen Satürn ve Mars gezegenleri ile ilişkili tutulmuş bir değerli taştır<sup>22</sup>. Görüldüğü gibi altın taç örneğimizdeki yakut taşı, anlamları itibarıyla hem hükümdarlık ve güç alameti olan tacın anlattıklarıyla uyuşmakta hem de sözü edilen öteki manalarıyla hükümdar veya hükümdar ailesine mensup kişilere uygun anlamlar içermektedir. Böylece biz tacın dışındaki, lahit yan yüzlerinde bulunan yırtıcı kuş tasvirleri ile Kültigin baş heykelinin üzerindeki tasvirin özünde aynı kuşu tanımladığını ve heykel başındaki kabartmadaki yırtıcı kuş figürünün de zamanla silinen bir nesneyi (yakut) ağzında tuttuğunu ileri sürebiliriz.

Sonuç olarak belirtebiliriz ki Kültigin' e ait olduğu kabul edilen heykel başı üzerindeki yırtıcı kuş kabartması, boynuzlu ve kulaklı kartal veya atmaca hatta tepeli akbaba olarak kimi çekincelerle birlikte ifade edilebilir ancak hüma veya simurg benzeri bir hayvan olduğu da düşünülebilir. Hüma kuşunun tanrıça Umay ile bağlantısı, Kültigin kitabesindeki bu konuyla ilişkili Kültigin' e doğrudan bağlanan ifadeler ve yukarıda karşılaştırmak amacıyla aldığımız diğer tasvirler bu fikrin doğru olduğuna bizi daha kuvvetli bir şekilde inandırmaktadır. Esasında bütün bu kuşlar mitsel olsun olmasın yırtıcı hayvanların sembolizmi kapsamı içerisinde benzeri anlamlara sahiptir. Bu durumda söz konusu heykel başı üzerindeki yırtıcı kuş tasviri, Kültigin'in onu koruyan, gözeten, erkeklik adını almasını sağlayan, kut veren, bereket refah ve servet sağlayan kişisel "koruyucu ruhu", "hayvan anası", veya aile tözü olarak kabul edebilecek olan Tanrıça Umay'ı simgeleyen bir yırtıcı kuş olmalıdır.

<sup>22</sup> J. C. Cooper, *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*, Thames and Hudson, London 1992 (Tıpkı basım), s.90. ; Kathryn Wilkinson, a.g.e, s.42.



# Sanat ile Teknolojiyi Performansta Birleştiren Sanatçı: Stelarc

Solmaz BUNULDAY HASGÜLER\*

## Özet

Sanat ve teknoloji birlikteliği 20. yüzyılın başlarından itibaren artık vazgeçilmez olgulardan biri olmuştur. Bauhaus'tan Vkhutemas'a ve Rus Konstrüktivistlerine uzanan yelpazede sanatsal üretimin "teknîğe karşı değil teknik ile birlikte" yürütülmesi gerektiği savunulmuş ve "resim sehпасından makineye" gibi sloganların öne çıktığı görülmüştür. Konstrüktivistlerin üretim sanatı (Tatlin, Gabo gibi) olarak ortaya koydukları ürünler 1950'lerin Kinetik Sanatı'na (Calder, Tinguely gibi) zemin oluşturmuşlardır. Burada söz konusu edilen teknoloji ve sanat birlikteliği tasarım olgusuna yoğunlaşmış, sanat tasarım üzerinden toplumsal bir amaca yönelmiştir. Oysa 1960'lı yılların başından itibaren bu konuda bir takım değişimler görülmeye başlamıştır. Artık toplumsaldan öte -genel bir sav olmamakla birlikte- bireysel yaklaşımlar giderek daha önem kazanmıştır. Bu bağlamda ele alınabilecek sanatsal yaklaşımlardan biri "performans"tır. 1960'lı yıllarda sanat piyasasının dinamiklerine karşı kendi bedenini bir sanat aracı ve alanı olarak görmeye başlayan sanatçıların ortaya çıktığı görülmektedir. Sanatçılar bedenlerini sadece bastırılmış duygu, dürtü ve düşünceleri ifade aracı olarak görmemişler aynı zamanda onu bir başkaldırı aracı olarak görmüşlerdir. Bedenin sınırlarını, nereye kadar zorlanabileceğini, olanaklarını sorgulayan sanatçıların varlığından bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda ele alınabilecek sanatçılardan biri Stelarc'tır. Başlangıçta bedeninin işlev ve sınırlarını kendini galeri mekânları veya alternatif mekânlarda kancalara asarak gösteren sanatçı 1990'ların başından itibaren sonra teknolojinin olanaklarını kullanarak bedenini değiştirilebilme ve güçlendirilebilme olanaklarını araştırdığı performanslarını gerçekleştirmiştir. Stelarc, bu performanslarda protezler, robotlar, tıbbi araçlar, internet gibi birçok malzeme ve tekniği kullanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sanat, Teknoloji, Performans, Siberpunk, Siborg

## Abstract

Association of art and technology has become an essential aspect since the early 20<sup>th</sup> century. In a wide range from Bauhaus to Vkhutemas and Russian Constructivists, it is argued that artistic production should be made "not against technology but in association with it," while slogans like "from canvass to machinery" have been popularized. Materials presented as of production art of the Constructivists such as Tatlin, Gabo became the base for the Kinetic Art of the 1950's (Calder, Tinguely, etc.) Association of art and technology mentioned here focused on design, art was directed to a social purpose through artistic design. Nevertheless, some changes were started to seen beginning from the early 1960's. Then, -though not as a general concept- individual approaches beyond social ones had increasingly become more important. An artistic approach that can be taken into consideration in this concept is "performance." In the 1960's, for example, it has been witnessed that some artists who used their own bodies as an artistic tool and domain against the dynamics of the art market had emerged. These artists perceived their bodies not only as tool to express repressed emotions, impulses and ideas, but also as a tool to revolt. It is possible to talk about those artists who questioned limits and possibilities of the body, as well as to what extent it can be pushed. One such artist is Stelarc. Initially he showed the functions and limits of the body by handing himself to the hooks in galleries and alternative places. Then starting from the 1990's, the artists conducted performances through which he searched possibilities

\* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü, sbunulday@yahoo.com





of changing and strengthening his body by using the means of technology. Stelarc used different tools and techniques like prostheses, medical tools and the internet.

**Key Words:** Art, Technology, Performance, Cyberpunk, Cyborg

## Giris

Günümüz sanatında sanatçıların teknolojiyi olumlayarak ya da teknolojinin insan yaşamı üzerindeki olumsuz etkilerini söz konusu ederek, eleştirel bir tutumla projeler, performanslar ve çalışmalar ürettikleri görülmektedir. 20. yüzyılın başlarından itibaren teknolojinin birçok sanat akımı tarafından içselleştirildiği görülmektedir. Buradaki bağlam sanatın zanaat ile ilişkisi ve Sanayi Devrimi sonrası oluşan krizi nasıl çözülebileceğine yöneliktir. Üretimin “teknîğe karşı değil teknik ile birlikte” yürütülmesi gerektiğinden yola çıkan Bauhaus’tan Vkhutemas’a ve Rus Konstrüktivistlerine uzanan yelpazede söz konusu olan diğer bir slogan “resim sehpa-sından makineye”dir. Buradaki teknoloji ve sanat birlikteliği tasarım olgusuna yoğunlaşmıştır. Teknolojinin tekrar yoğunluklu olarak sanatın alanına girmesi teknolojik ilerlemelerle alakalı bir şekilde gelişmiştir. Tasarım olgusu üzerinden sanatın alanına giren teknoloji daha sonra bağımsız bir araç olarak sanatsal ifadede yer almaya başlamıştır. Örneğin Video Art’ın önemli isimlerinden olan Nam June Paik teknolojik aletleri robotları sanatına dahil etmeye başlamıştır. Teknolojinin performans yoluyla da sanatın alanına girmesinin tarihi ise daha sonradır.

1960’lı yılların başından itibaren kişisel özgürlükler ve haklar üzerine talepler toplumsal değişimleri ve kişinin kendisini ifade edebilme olanaklarının yolunu açmaya başlamıştır. Artık toplumsaldan öte bireysel yaklaşımlar giderek daha önem kazanmaya başlamıştır. Bu bağlamda ele alınabilecek sanatsal yaklaşımlardan biri “performans”ın bir tür olarak ortaya çıkmasıdır. 1960’lı yıllarda sanat piyasasının dinamiklerine karşı kendi bedenini bir sanat aracı ve alanı olarak görmeye başlayan sanatçıların ortaya çıktığı, beden algısının dönüşmeye başladığı görülür. Bu süreçte sanatçılar bedenlerini sadece bastırılmış duygu, dürtü ve düşünceleri ifade aracı olarak görmemişler aynı zamanda onu bir başkaldırı aracı olarak görmüşlerdir. Bununla birlikte beden sınırlarını, nereye kadar zorlanabileceğini, olanaklarını sorgulayan sanatçıların varlığından bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda ele alınabilecek sanatçılardan biri Stelarc’tır. Sanatçı insan bedeninin biyolojik olarak yetersiz olduğu fikrinden yola çıkarak bedenini bir araştırma mekânı olarak görmekte ve teknolojiyi yaratanın insanoğlu olduğunu ve insan fizyolojisinin de bu gelişen teknolojiyle uyumlu olması gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda da sanatçı protezler, robotlar, tıbbi araçlar, internet gibi birçok malzeme ve tekniği kullanmaktadır. Böylece sanatını vücudun yapıp edebilme alanını genişletebilmek adına teknoloji ile birleştirmeye çalışmıştır. Sanatçı, sanatının odağına aldığı vücuduna uyguladığı bir takım tıbbi işlemler ve bilgisayar ve robot teknolojisine dair araçlar, onun işlevselliğini gelişen teknolojiye paralel olarak genişletmektedir. İnsan-makine birlikteliğini gündemde tutan bu uygulamalar, modernitenin tanımlılık üzerinden ifadesini bulan bedenini melezleştirmekte ve onu “arada” bir konuma sokmaktadır. Böylece “doğa sayılan şeyin kesinliği –herhalde sonsuza dek- paramparça edilmiştir.”<sup>1</sup> Bu melezlik sınırları ihlal ederken, diğer taraftan yeni olasılıklara kucak açmaktadır. Bu yeni olasılıklar bir belirsizliğe de işaret etmektedirler. Bu durumda artık post-insanı inşa etmek gerekmektedir. Doğala dair olanın yerini yapıntı, çoğaltma aldığından artık siborglardan, robotlardan, yapay zekâlardan vs. bahsetmek olasıdır. Stelarc da bu belirsizliklere dayalı ortamın sanatını kendi bedeni üzerinden inşa etmeye çalışmaktadır. Kendisini bir siborg olarak tarif eden Stelarc, postmodern dönemin ikilikleri sorunlu gören yapısına uygun düşmektedir. Haraway’ın iletişim ve biyo-teknolojilerin bedenleri yeniden tasarlanması yönündeki hayati önemine vurgu yapan düşüncesi ile Stelarc’ın bedeninin mevcut koşullara uyum sağlamada yetersiz kalacağı ve bu nedenle yeniden tasarlanması gerektiği düşüncesi örtüşmektedir. Günümüzün baş döndürücü akışkanlığı içinde bu kaçınılmaz bir durum gibi görünmektedir. Ayrıca koşan

<sup>1</sup> Donna Haraway, Siborg Manifestosu, 10.



teknolojiye insanoğlunun minik adımlarıyla eşlik etmesi zordur. Ancak teknolojinin bu derece insan hayatını ablukaya almasının insan neslinin geleceğini tehdit ettiğini görmek gerekir. Tekrar Haraway'e dönecek olursak: Örneğin "Siborg yazını, hayatta kalma gücü hakkındadır."<sup>2</sup> Dolayısıyla Stelarc'ın geleceğin insanına gönderme yapan çalışmaları siborg yazınının odağında olan yaşamı sürdürebilmek için bedenin yapabilme, edebilme olanaklarının genişletilmesiyle örtüşmektedir.

## Performans ve Beden

Bilindiği gibi Performans 1970'lerden itibaren başlı başına bir tür olarak kabul edilmeye başlamıştır. Aslında performansın odağında olan "bedenin yeniden keşfi"<sup>3</sup> 1960'lı yıllardadır. Bu yıllarda sanatçıların bedene yoğunlaşmaları, bedenlerini sanatın birer aracı olarak kullanmaları söz konusu olmuştur. Burada beden sanatın nesnesi konumuna getirilerek farklı bağlamlarda ele alınmıştır. Kuşkusuz gerek Fütüristlerin gerek dadacıların gerekse Sürrealistlerin performanslarında sanatçı vardır, ancak sanatçının bedeninden öte vurgu sanatın ne olduğuna dairdir. Bu akımlarda sanatçı performans yoluyla geleneksel kurum ve kalıplara karşı muhalif bir tavır sergilemeye çalışmış, sanatçı kendi bedenini kullanarak sanatın sınırlarını ve tanımını sorgulamaya çalışmıştır. Sanatın alınıp satılabilir bir meta olması durumu muhalif sanatçıların itiraz ettikleri bir noktadır ve bu itiraz sanata yeni medyumların girmesine neden olmuştur.

Performansın bedene yoğunlaşması bir tür olarak kabul edildiği yıllara rastlamaktadır. Bu yıllarda sanatçıların bireysel olarak ortaya koydukları performansların yanı sıra Viyana Aktivistleri (1961'de bir araya geldiler), Gutai gibi sanatçı gruplarının ve Feminist sanatçıların ortaya koydukları performanslar da söz konusudur. Özellikle Viyana Aktivistleri'nin gerçekleştirdiği performanslarda genel olarak yaşam-ölüm, sadizm-mazoşizm, izleme-izlenme gibi ikilemler irделenmiş, beden o güne değin bastırılmış tüm dürtü, duygu ve düşünceleri dile getirme aracı olarak kullanılmıştır. Batı dünyasında bedene yoğunlaşma meselesi Hristiyanlığın bedeni ve cinselliği reddeden tavrıyla ilişkilidir. Beden günaha giden yol olarak görülmüştür. Ancak kapitalizmle birlikte bu yaklaşım kırılmaya başlamıştır. Kapitalizm'de bedenin bir arzu nesnesi olarak ele alınması söz konusu olmuştur.<sup>4</sup> Çünkü "tüketilen şeyler arasında diğer nesnelerden daha güzel, daha kıymetli, daha eşsiz- tüm diğer nesneleri özetlemesine rağmen otomobilden bile daha fazla yan anlamlarla yüklü- bir nesne"<sup>5</sup> olarak algılanan BEDEN ön plana çıkmaya başlamıştır.

Viyana Aktivistleri ve Gutai Grubu'nun yanı sıra bazı sanatçıların bağımsız birer eylem olarak gerçekleştirdikleri performanslardan bahsedilebilir. Yves Kelin, Piero Manzoni, John Cage, Chris Burden, Niki Saint-Phalle, Ana Mendiata, Vito Acconci, Marina Abramovic, Stelarc gibi geniş bir yelpazeyi oluşturabilecek birçok sanatçı performanslar gerçekleştirmiştir ve her birinin farklı bir yaklaşımı vardır.

Daha önce de değinildiği gibi performans muhalif duruşun kendini ifade etme biçimlerinden biridir. Yüzyılın başından itibaren bu muhalif duruş geleneksel olana, burjuva kurumlarına karşılığı içermiştir. Yüzyılın ortalarından itibaren bu muhalif duruş bir farkla, bedeni daha öne çıkararak devam etmiştir. 1960'lı ve '70'li yıllarda dönemin toplumsal meseleleri ile daha ilgili olan sanatçılar, bedene dair ne varsa onu ele almışlar, bedenlerini bir anlatım malzemesi olarak kullanmışlardır. Bedenin diğer disiplinler ile birlikte sanatta da ele alınması, modernitenin tanımladığı öznenin tartışılmasıyla alakalıdır. Yapısalcılık sonrası düşünürler, Feministler bedeni çözümleyen ve onu odağa alan tartışmalar yapmışlardır. Bedenin her türlü denetime tabi tutulması ve disipline edilmesi, cinsellik gibi konular etrafında yapılan bu çözümlemeler, bedenin "yeniden inşası"nın gerekli kılacaktır.

<sup>2</sup> Haraway, A.g.e., 60

<sup>3</sup> Jean Baudrillard, Tüketim Toplumu, 163.

<sup>4</sup> Emre Işık, Beden ve Toplum Kuramı, Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine, 107.

<sup>5</sup> Baudrillard, Tüketim Toplumu, 163.



## Sanat, Teknoloji ve Beden

Yukarıda da değinildiği gibi sanat birçok yerde teknolojiyle yollarını birleştirmeye çalışmıştır. Başlangıçta elle yapılan işlerin Sanayi Devrimi sonrası makinelerle devredilmesiyle ortaya çıkan kriz çözülmeye çalışılmış, ancak bu kriz yeni ekonomik sistem ile sanatın barışması olarak sonuçlanmıştır. Kullanılan teknoloji ise bu bağlamda daha çok faydaya endekslidir. Konstrüktivistler'in Bauhaus'un ve Vkhutemas'ın hepsinde teknoloji sanat ile birleşerek daha çok tasarıma dönük bir yaklaşımla ele alınmıştır.

1960'lı yıllarda "Sanat ve Teknolojide Deneyler" (EAT) gurubunu kuranların da yapmak istedikleri sanat ve teknoloji arasında bağ kurmaktır. Grubun üyelerine bakıldığında karşılaşılan manzara şudur: Elektrik ve elektronik mühendisleri, makine mühendisleri, bilgisayar mühendisleri, inşaat mühendisleri ve sanatçılar. Burada ortak amaç teknolojiyi yaygınlaştırmaktır. Bunun sonucu olarak da bilgisayar teknolojisi giderek yaygınlaşmış ve daha sonra sanatsal üretim alanına da girmiştir. (İlk defa 1946 yılında kullanılan bilgisayar askeri alandaki matematiksel hesaplamalar içindir.)

1970'li yıllarda Japonya'da robot ve bilgisayar teknolojisinde gelişmeler olmuş ve bu durum Batı dünyasının ilgisini çekmiştir. Batının teknolojiye olan bu ilgisi "bedenin makineyle birleşmesi fantezilerine olanak"<sup>6</sup> tanımıştır. Bu bağlamda başlangıçta gelişen bilgisayar teknolojisine kuşku ile bakan ancak daha sonra teknolojiyi vazgeçilmez bir başkaldırı aracı olarak gören "ileri teknoloji ve düşük yaşam seviyesi" olarak tanımlanan siberpunk<sup>7</sup> kültürünün temelleri de 1970'li yıllarda atılmıştır. Bir tür isyan hareketi olarak kabul edilebilecek siberpunk teknolojiyi (bilgisayar) önemli bir araç olarak kullanmaktadır. Siberpunk'ta sistem dışında kalanların teknolojiyi bir özgürlük alanı olarak kullanmaları söz konusudur. 1980'li yıllarda edebiyat alanında kendini gösteren siberpunk, bilim-kurgunun alt bir türü olarak ortaya çıkar. Bu edebiyat ürünlerinde siberpunk teknolojisi şu şekilde boy gösterir: Hayvanlar arasında genetik karışımlar, bedene yerleştirilmiş devreler, protez organlar, insan-makine (cyborg)<sup>8</sup> karışımları, insan fonksiyonlarını kontrol eden sistemler, yapay zeka gibi insan ve makineyi birleştirmeye yönelik kurgular. Bunları ortaya koyarken temel savı insanın gelecekte yaşamını idame ettirebilmesinin güç olduğudur. Siberpunk'ın yaptığı bu kurgular biyo-teknolojiye yaslanır ve bu kurgularla gelecekte insan-ötesi veya post-insan denilebilecek bir türün ortaya çıkacağına dair bir inanç vardır. Siberpunk edebiyatının geleceğe dair söylediği bu şeyler bir perspektif oluşturmaktadır. Bu edebiyatta önemli olan isimler<sup>9</sup> aynı zamanda medya, enformasyon ve biyo-mühendislik teknolojisi ile ilgilenen kişilerdir.

Siberpunk'ta beden ve teknoloji bütünleşmeleri söz konusudur. Buna göre beden bir makine gibi düşünülebilir, tamir edilebilir, başka makinelerle bağlanabilir veya bedene eklemeler yapılabilir. Tüm bunlar düşünüldüğünde post-insan tanımı ortaya çıkar. Bu bağlamda yapılan klonlama çalışmaları veya gen çalışmaları akla gelmektedir. Sanatta da artık bu şekilde tanımlanan geleceğe projeksiyon yapan çalışmalar yapılmaktadır. Özellikle sinema alanında böylesi filmlere özellikle 1980'li yıllardan itibaren rastlamak mümkündür. 1982 yılına ait Blade Runner adlı filmde duyguları dışında tüm fonksiyonları insanla aynı olan robotların daha sonra kendi duygusal tepkilerini geliştirmeleri konu edinir. Robotlar insansılaşmaya başlamıştır. 2016 yılına projeksiyon yapan bu film aslında bugün içinde bulunulan durumu bazı açılardan öngörmüştür. Bugün tersinden bir okuma yapmak gerekirse insanların giderek makine uzantıları olmadan yaşamlarını devam ettirmeleri zorlaşmıştır. Bu nedenle denebilir ki, artık insanlar makine uzantıları olan yaratıklar haline gelmeye başlamışlardır. Bununla birlikte filmde Haraway'in dikkat çektiği "militarizmin ve patriyarkal kapitalizmin gayrı-meşru evlatları"<sup>10</sup> olan siborgların kendi kökenlerine karşı olan vefasızlıklarına da şahit olmak mümkündür.

<sup>6</sup> Oğuzhan Ersümer, "Edebiyat ve Sinema Bağlamında Siberpunk Beden Algısı", 92.

<sup>7</sup> Siberpunk özellikle 1980'lerde ABD ve Japonya gibi teknolojik üstünlüğü olan ülkelerde daha yaygındır. Ersümer siberpunk için "sınırsız düşgücüne sahip zihnin, sınırlarla çevrili bedenle hesaplaşmasının bir ürünü; yaşam içgüdüsü aracılığıyla, beden zayıflığına ve ölüme karşı direnişin bir türevidir." der. A.g.m., 93.

<sup>8</sup> Haraway, siborgu "bir siberetik organizma, makine ile organizmanın oluşturduğu melez, kurgusal bir yaratık olmanın yanı sıra toplumsal gerçekliğe ait bir yaratık" olarak tanımlar. Haraway, Siborg Manifestosu, 2.

<sup>9</sup> William Gibson, Bruce Sterling, John Shirley, Greg Bear gibi.

<sup>10</sup> Haraway, Siborg Manifestosu, 7.



1980’li yıllarda başlayan makine-insan karışımlarının sinemaya aktarımı (Terminator -1984 (ilki), Iron Man-1989 vb.) insanın hayal gücünü ortaya koymaktadır. Daha sonra sanal gerçeklik meselesine odaklanan Matrix I-II -III(1999 ve 2003) ve Avatar gibi belki post-insanı tanımlayan filmler teknolojinin insan yaşamı üzerinde olası etkilerini ortaya koymaktadırlar. Sinemadaki bu siberpunk etkisi geleceğin insanına, cyborglara gönderme yapmakta, bilgisayar ağlarının insanlar üzerinde olması muhtemel etkilerini de ortaya koymaktadırlar. Bu hayal gücünün sınırlarını zorlayan kurgular, simülasyonlar gerçek ile sanal arasındaki sınırları da eritmekte, insanı “çöle dönmüş bir gerçek”le baş başa bırakmaktadır.<sup>11</sup> Örneğin Cronenberg’in Existenz (1999) adlı filmi bu bağlama oturabilecek bir filmidir. Filmde bedene bağlanan bir portla gerçek ile sanal olanın arasındaki fark silinmiştir.

## Performans+Teknoloji: STELARC

“Kendimi kesinlikle bilim alanında konumlandırmıyorum. Sanatçı olarak estetik olanla, alternatif, öteki ve beklenmedikle ilgileniyorum. Sanat soru sormakla, çoklu stratejiler ve deneyimler yaratmakla ilgilidir. Bilim de soru sorar fakat asıl derdi cevapları bulmaktır. Bilimsel yaratım süreçleri daha indirgeyici süreçlerdir. Sanat belki de bilimsel gelişmede etken olabilir. Tam tersi de olabilir. Bunu ayırtırmak sosyal, bilimsel ve kültürel arasındaki iletişimsel döngü karmaşıktır.”<sup>12</sup>

“Metalle etin birbiriyle uyuşmasına ihtiyacımız var.”<sup>13</sup>

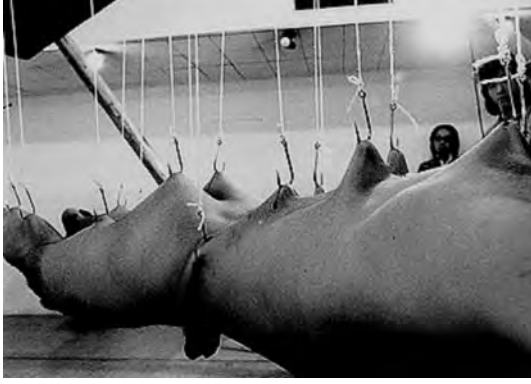


Fotoğraf 1: Stelarc, Asılma, 1976-89

<sup>11</sup> Jean Baudrillard, Simülakrlar ve Simülasyon, 14.

<sup>12</sup> <http://www.boltartarsiv.net/%E2%80%98kadavra-komatoz-ve-kimera-avatarlarin-organlari-yoktur%E2%80%99/> (Erişim: 11.06.2012)

<sup>13</sup> <http://www.boltartarsiv.net/%E2%80%98kadavra-komatoz-ve-kimera-avatarlarin-organlari-yoktur%E2%80%99/> (Erişim: 11.06.2012)



Fotoğraf 2: Stelarc, Asılma, 1976-89



Fotoğraf 3: Stelarc, Üçüncü Kol, 1982.

Bedenin sanatın nesnesi olması durumuna sanatçıların yorumları farklı olmuştur. 1970'lerden beri insan bedeninin işlev ve sınırlarını araştıran sanatçılardan biri olan Stelarc bedenini değiştirilebilir ve güçlendirilebilir olasıları üzerine incelemeler yapmakta ve bunu performanslarının ana teması olarak kullanmaktadır. Aslında sanatçının performanslarını bedeninin dayanıklılık sınırlarını araştırdığı bedenini aştığı ve bedeninin işlev ile sınırlarını genişletmeye yönelik olarak bedenine müdahaleler yaptığı iki farklı dönem ve başlık altında incelemek doğru olacaktır. 1976-89 yılları arasında sanat galerilerinde veya alternatif mekânlarda kendini kancalar yardımı ile sarkıttıran sanatçı, bir taraftan bedeninin dayanabilme sınırlarını irdelemeye çalışmış, diğer taraftan izleyicinin bu kancalara duygusal tepkiler vermesini hedeflemiştir ki, bu performansın amacına ulaştığının ifadesi olacaktır. İlk dönemde yaptığı bu performanslarda herhangi bir teknolojik donanıma ihtiyaç yoktur. 50 metrelik bir yükseklik için en fazla bir vinçe ve kancalara ihtiyaç vardır.

Sanatı dünyayı kavrayabilmek için bir strateji olarak gördüğünü söyleyen Stelarc çağının en temel unsurlarından biri olan teknoloji alanındaki gelişmelerle ilgilidir. Teknolojik alandaki gelişmeler ve internetin gelişimi sanatın alanını daha da genişletirken, Stelarc da “müzeler için son moda şeyler üretmek yerine”<sup>14</sup> yeni medyumlarla projeler gerçekleştirmiştir. Sanatçının 1995 yılında Avustralya'dan aldığı Görsel Sanatlar/Zanaat Kurulu'ndan aldığı üç yıllık burs performanslarının teknoloji ile buluşmasında oldukça etkili olmuştur. Sanatçıyı etkileyen diğer bir olgu da muhtemelen bilimkurguya dair ortaya konan çalışmalardır. Bilimkurgu yazınında rastlanılan bir takım olguların sanatçının performanslarında da söz konusu olduğu görülmektedir. Stelarc 1990'ların ortasından sonra protez, robotik sistemler gibi tasarımlar yoluyla bedeninin teknolojiyle ilişkisini incelemeye daha da yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda zaman zaman tıp ve teknoloji dünyasından yardım alan sanatçı vücuduna üçüncü bir robot kolu monte etmiş, yapay kas stimülatörleri kullanarak kendi vücudunun bir başkası tarafından kontrol edilmesini sağlama gibi deneyler yapmıştır. Stelarc'a göre bedeninin “modası” geçmiştir. Tıpkı Baudrillard gibi o da insan vücudunun işlevini yitirdiğini düşünmektedir. Baudrillard bu bağlamda vücut adlı sahnenin “tersine döndürülmesi olanaksız bir teknolojik “gelişme” sonucunda değişmek zorunda”<sup>15</sup> kaldığını söylemektedir. Teknolojinin insanın kendini yeniden ortaya koyması için temel bir araç olduğunu vurgulayan sanatçı, performanslarını onun yardımıyla gerçekleştirmektedir. Stelarc, insanın geleceğini teknolojiye araması gerektiğini savunan biridir.

Performanslarında insan bedenini teknolojiyle bütünleştirebilmek için kimi zaman protezler, kimi zaman robotik sistemler, kimi zaman internet gibi iletişim araçlarını kullanmıştır.

Bedenin bugüne değin alet ve makineler kullanarak sürekli bir evrim içinde olduğunu düşünen sanatçı geleceğin insanının yarı insan yarı makine yani cyborg olacağını öngörmektedir. Sanatçı performanslarını ana tema olarak bedeninin dönüştürülme, işlev alanının genişletilmesi

<sup>14</sup> Miss M., “An Interview with Stelarc”, <http://www.to.or.at/stelarc/interview01.htm> (Erişim: 07.07.2011)

<sup>15</sup> Baudrillard, A.g.e., 147.





**Fotoğraf 4:** Stelarc, Exoskeleton (Dış İskelet), 2003.

üzerine kurmaktadır. O'na göre beden sadece bedendir, özel, toplumsal herhangi bir anlam içermemektedir. Herhangi bir kalıba içkin değildir.

Sanatçı vücuduna monte ettiği üçüncü bir robot kol ya da yapay kas stimülatörleri kullanarak kendi vücudunun bir başkası tarafından kontrol edilmesini sağlaması “sahip olunmayan şeye sahipmiş gibi” yapmaktır. Simülasyon<sup>16</sup> yoluyla ““gerçekle” “sahte” ve “gerçekle” “düşsel” arasındaki fark” yok olmaktadır.<sup>17</sup> Bu bakımdan gerçek olduğunu sanılan şeylerin aslında programlanmış bir yanılsama oldukları gerçeği (Matrix) karşımıza çıkmaktadır.

Stelarc'a göre mekanik, biyolojik ve sanal bir melez olarak ortaya konan beden post-insan denilebilecek bir varlık (ya da yokluk) haline gelecektir. Post-insan “yabancı öteki haline gelmektedir.” Post-İnsan “alternatif anatomileri ve olasılıkları barındıran bir kimeradır.”<sup>18</sup> Onlar “genetik yapısı nakil yoluyla değişmiş varlıklar ve hibrid sistemler beklenmedik eşleşmeler ve işbirlikleri” yaratabileceklerdir.<sup>19</sup>

Stelarc'ın teknolojiyi kullanarak yaptığı performanslarından “Extended Body” projesi kapsamında gerçekleştirdiği “Exoskeleton” adlı performansında altı bacaklı bir robot üzerinde 45 dakika sağa-sola hareket ederek veya el-kol hareketleriyle bu bacakların hareketlerini kontrol etmiştir.

“Üçüncü Kulak”ta<sup>20</sup> ise kolunun derisinin altına bir üçüncü kulak yerleştirmiştir. Bu projeyi Avustralya'da gerçekleştirilen Tissue Culture and Art kapsamında gerçekleştiren sanatçı, kırıkdağından alınan dokularla geliştirdiği kulağı koluna implante ettirmiştir.

<sup>16</sup> Simülasyon= Hipergerçek: bir bilgisayar veya maket aracılığıyla yapay bir şekilde yeniden üretme. Baudrillard, A.g.e., s.n.y.

<sup>17</sup> Baudrillard, Simülakrlar ve Simülasyon, 16.

<sup>18</sup> Kimera: Kendi vücudunda başka bir canlıya ait maddeleri barındıran varlıklar.

<sup>19</sup> <http://www.boltartarsiv.net/%E2%80%998kadvra-komatoz-ve-kimera-avatarların-organları-yoktur%E2%80%99/> (Erişim: 11.06.2012)

<sup>20</sup> Stelarc üçüncü kulağı kolunun iç kısmına yerleştirmek için 10 yıl boyunca cerrahi yardım ve prodüksiyon şirketlerinden maddi destek aradığını, operasyonu gerçekleştiren üç plastik cerrahtan sadece birinin sanatla ilgili olduğunu, diğer ikisine çekici gelen şeyin ise harici bir kulağı kol üzerine yerleştirme fikrinin mesleki meydan okuyuş olarak görmeleri olduğunu söyler. <http://www.boltartarsiv.net/%E2%80%998kadvra-komatoz-ve-kimera-avatarların-organları-yoktur%E2%80%99/> (Erişim: 11.06.2012)



**Fotoğraf 5:** Stelarc, Üçüncü Kulak, 2006.

Stelarc gerek “Üçüncü Kol” gerekse “Exoskeleton” adlı performanslarında geleneksel anlamdaki bir protez kullanımının ötesine geçmiştir. Protezler geleneksel anlamda kaybedilen herhangi bir uzvu yeniden işler duruma getirmek, insanların hayatlarını biraz olsun iyileştirmek için vücuda yapılan bir dış müdahalelerdir. (Burada Afganistan’da patlayan mayınlar sonucu kollarını, bacaklarını veya başka herhangi bir organını kaybeden insanları hatırlamak gerekir.) Ancak burada bahsi geçen protezler, bir yanıyla yukarıda değinilenlere bağlanabilirse de aslında gelecekte olası bir durumu ifade eden fütüristik öngörünün unsurlarıdır. Tek kolu veya tek bacağı olan birine ikinci bir kol veya bacak değil söz konusu olan, organları, uzuvları tam olan bir vücuda üçüncü bir kol veya daha fazla bacaklar eklemek ve böylece vücudun işlevini genişletmektir.

Stelarc’ın performanslarındaki odak noktası olan beden ve teknoloji birlikteliği bir taraftan bedenın yeni koşullarına uyum sağlaması iken diğer taraftan teknolojinin beden üzerindeki pasifleştirici etkisidir. İnsan makine birlikteliği yani cyborglar aslında insan bedeninin doğal işlevlerinin sınırlanmış halini yani kısıtlanmış, pasifleştirilmiş halini de ifade edebilir. Bedenin makineler vasıtasıyla yapıp edebildiklerinin sınırlarını genişletmeye çalışırken diğer taraftan doğal bedene bir saldırı da söz konusu olmaktadır. Bu da çağdaş bedenın anlamını değiştiren bir şeydir. Buradaki beden doğal işlevlerinden koparılmış bir kurgunun parçası olarak vardır. Bununla birlikte çağdaş dünyada teknolojiye olan bağlılık, teknolojinin hem bir iktidar haline gelmesi, hem de iktidarın bir parçası olması diğer üzerinde durulması gereken bir konudur. Çağdaş dünyada artık giderek bedeni üzerinde iktidarını kaybeden insanla karşılaşmak mümkündür. Stelarc’ın bazı projelerini bu kapsamda ele almak mümkündür. Örneğin belki teknoloji ve iktidar birlikteliğinin gizli ittifakını ortaya koyabilecek projelerinden biri olan “Ping Beden” internete bağlı bir bedene kullanıcılar tarafından atılan ping’lerin beden üzerindeki irade dışı devinim ele alınmıştır. Burada Stelarc’ın bedeni internet aracılığıyla “kullanılmaktadır.”<sup>21</sup> Stelarc burada internetin “bir çeşit harici sinir sistemi”<sup>22</sup> olarak çalıştığını ve böylece farklı mekânlardaki vücutların elektronik olarak birbirine bağlandığını söyler. Mekanların farklılığına rağmen fiziksel engelin ortadan kalktığı böylesi bir durumda bir belirsizlikten bahsetmek mümkündür. Beden ne orada ne buradadır, belirsizliğin içindedir.

<sup>21</sup> <http://www.ozguruckan.com/kategori/sanat/22205/istanbul-dan-bir-cyborg-gecti-stelarc> (Erişim: 10.07.2011)

<sup>22</sup> <http://www.boltartarsiv.net/%E2%80%9898kadavra-komatoz-ve-kimera-avatarlarin-organlari-yoktur%E2%80%99/> (Erişim: 11.06.2012)



## Sonuc

Günümüzde Baudrillard'ın dediği gibi teknoloji artık vücudun bir uzantısı durumundadır.<sup>24</sup> Gerçekten de artık cyborglaşmadan bahsetmek mümkündür. Belki tek fark teknolojik aygıtlar vücudun üzerine takılmış değil, ancak o aygıtlar genelde insanların yanı başlarında. Beden, makine birlikteliği postmodernizmin karakteristiklerinden biri olan melezleşmeye işaret eder. Melezleşme, bulanıklaşmayı beraberinde getirirken çağımızın genel durumunu da ortaya koymaktadır.<sup>25</sup> Artık bu noktada modernitenin tanımlı, akli öne çıkaran, iki kutupluluğun (dişi-erkek, doğru-yanlış), uyumun söz konusu olduğu beden anlayışından bahsedilemez. Burada beden ve makine birliktedir ve bir belirsizlik vardır. Cyborglar modernitenin tanımladığı kimlikleri yapı söküme uğratmıştır. Artık postmodernitenin yeni kimlik inşası söz konusudur.

Stelarc hem biyo-teknolojiyi hem de enformasyon teknolojisini kullanarak proje ve performanslarını gerçekleştirmektedir. Biyo-teknolojinin daha öne çıktığı projelerinde gerçekten de kullandığı protezler yoluyla vücudu değiştirerek bedeninin gelişen teknolojiye uyum sağlamasına olanak sağlamaktadır. Diğer taraftan enformasyon teknolojisini kullandığı projelerde teknolojinin bedeni pasifleştirici yönüne ilgiyi çekmektedir.

Teknolojiyi performansları yoluyla sanat alanına sokmaya çalışan sanatçı, her ikisi arasında kurduğu ilişki vasıtasıyla sanatın sınırlarını muğlaklaştırmaktadır. Hem sanatın sınırlarını hem de insan ve makine<sup>26</sup> arasındaki sınırların silikleşmesi, melez bir durumun ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bu durum da bedeninin yeniden inşasına doğru bir adımı ifade eder. Burada modern yaşamın bedenleri, çözümlere uğramaya başlamıştır. Dolayısıyla artık insan vücudunun bu tür teknik uzantılarının da artmasından doğal bir durum yoktur.

Baudrillard'ın dediği gibi “sanayileşme öncesine ait sınırları belli bir evrenin *karşısına/yerine*,” “sınır tanımayan potansiyel bir üretim evrenine kendi olanaklarını ekleyen bilimkurgu” da eklenmiş, böylece artık sınır tanımazlığın boyutları artmıştır.<sup>27</sup> Teknolojinin bilim ve bilimkurguya olan yakınlığı sanatın tanımını değiştiren olgulardan biri olmuştur. Teknolojiden yararlanan sanat yeni anlatım biçimleri ortaya koymakta ve sürekli bir yenilenme durumu yaşamaktadır. Teknolojiden yararlanan Stelarc da daha önce ortaya konması zor hatta mümkün olmayan yapıtları üretebilmiştir ve üretime devam etmektedir.

Stelarc insan bedeninin biyolojik olarak yetersiz olduğu fikrinden yola çıkarak bedenini bir araştırma mekânı olarak görmüş ve teknolojiyi yaratanın insanoğlu olduğunu ve insan fizyolojisinin de bu gelişen teknolojiyle uyumlu olması gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda sanatçı protezler, robotlar, tıbbi araçlar, internet gibi birçok malzeme ve tekniği kullanmıştır ve kullanmaktadır. Böylece sanatını vücudun yapıp-edebilme alanını genişletebilmek adına teknoloji ile birleştirmeye çalışmıştır. Stelarc sanatının odağına aldığı onu dönüştürmek adına vücuduna uyguladığı bir takım tıbbi işlemler ve bilgisayar ve robot teknolojisine dair araçlar, onun işlevselliğini gelişen teknolojiye paralel olarak genişletmektedir. Bedenini yeni dünyaya uyum sağlamak için adeta yeniden tasarlamak istemektedir. Bu nedenle birçok projesinde ve performansında medikal ve teknik yöntem ve araçları kullanmaktadır. Hatta biyo-teknoloji alanında alınacak mesafeyle birlikte “gelecekte belki herhangi bir organın vücutta büyümesinin imkanı olacağını”<sup>28</sup> söyler.

Gelişen teknolojiye uyum sağlamak için işlevleri genişletilmiş olan insan vücudunu bir zorunluluk olarak gören sanatçı, diğer taraftan akla bir başka sorunu getirmektedir. Beden ve iktidar ilişkisi. Stelarc her ne kadar “işlerimde etik ve siyasal meselelerle oynamıyorum. İnsanların işlerime daha biçimsel yollarla tepki vermesini tercih ederim.”<sup>29</sup> demiş olsa da sanatçının bu performanslarını bir taraftan teknolojinin insan yaşamı üzerindeki etkilerini olumlayıcı gibi

<sup>24</sup> Baudrillard, Simülakrlar ve Simülasyon., 156.

<sup>25</sup> Melezleşme rastlantı, belirsizlik, sürpriz, olasılık gibi başka birçok postmodern parametre ile de ilgilidir.

<sup>26</sup> Buradaki melezlik sadece makine ve insan melezliği değildir aslında. Stelarc projeleriyle sanal, mekanik ve biyolojik bir melezlik ortaya koymaktadır.

<sup>27</sup> Baudrillard, Simülakrlar ve Simülasyon, 169.

<sup>28</sup> Stelarc- Marquard Smith, “Animating Bodies, Mobilizing Technologies” 219.

<sup>29</sup> <http://www.boltartarsiv.net/%E2%80%998kadavra-komatoz-ve-kimera-avatarların-organları-yoktur%E2%80%999/> (Erişim: 11.06.2012)



algılamak mümkünken diğer taraftan bu etkiyi hatta tahakkümü somut bir şekilde göstermesi bakımından eleştirel olarak görmek mümkündür. Burada iktidar teknolojiyle birlikte düşünülecek olursa doğal bedenın giderek daha atıl duruma gelişini de düşünmek gerekir. Artık teknoloji olmadan yapamayan, ona bağımlı hale gelen insanın iktidar odakları tarafından manipüle edilen, kurgulanan bu sanal dünyada onun sınırlarını çizdiği noktaya kadar hareket edebilir hale gelmiştir.

## Kaynakça

- Baudrillard, Jean** (2004), *Tüketim Toplumu*, (Çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin), Ayrıntı Yay., İstanbul.
- Baudrillard, Jean** (2011), *Simülakrlar ve Simülasyon*, (Çev. Oğuz Adanır), Doğu Batı Yay., Ankara.
- Connor, Steven** (2005), *Postmodernist Kültür, Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş*, (Çev. Doğan Şahiner), 2. Baskı, YKY, İstanbul.
- Demirci, Umut**, *Postmodern Bir Fenomen Olarak Siberpunk*, <http://www.scribd.com/doc/4912015/Postmodern-Bir-Fenomen-Olarak-Siberpunk> (Erişim: 03.06.2012)
- Ersümer, Oğuzhan** (2009), “Edebiyat ve Sinema Bağlamında Siberpunk Beden Algısı”, *Toplumbilim, Beden Sosyolojisi Özel Sayısı*, 24, Haziran: 83-95.
- Güler, Ezgi**, “Yeni Çağın Tanığı: Sayısal Sanat”, <http://www.bthaber.com.tr/?p=7783>, (Erişim 01.08.2011)
- Halıcı, Uğur**, “Teknoloji ve Sanat”, <http://www.formatd.net/metafor/yazi/21023-tech-sanat.htm>, (Erişim 01.08.2011)
- Haraway, Donna** (2006), *Siborg Manifestosu*, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Işık, Emre** (1998), *Beden ve Toplum Kuramı, Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine*, Bağlam Yay., İstanbul.
- Miss M.**, “An Interview with Stelarc”, <http://www.to.or.at/stelarc/interview01.htm> (Erişim: 07.07.2011)
- Sağlamtimur, Zühal Özer**, *Dijital Sanat*, [http://ege.academia.edu/Zuhal%C3%966zel/Papers/553409/DIJITAL\\_SANAT](http://ege.academia.edu/Zuhal%C3%966zel/Papers/553409/DIJITAL_SANAT), (Erişim 25.07.2011)
- Smith, Marquard (Ed.)**, (2007), *Stelarc, The Monograph*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Stelarc- Smith, Marquard** (2007), “Animating Bodies, Mobilizing Technologies: Stelarc in Conversation”, *Stelarc, The Monograph*, 215-241.
- Stelarc ile Söyleşi, <http://televideon.com/p/1981/stelarc/>, (Erişim: 10.07.2011)
- <http://stelarc.org/?catID=20247> (Erişim: 10.07.2011)
- Stelarc**, “ZOMBIES & CYBORGS: The Cadaver, the Comatose & The Chimera”, <http://stelarc.org/documents/zombiesandcyborgs.pdf>, (Erişim: 12.07.2011)
- Şahmaran, Gökçen**, *Postmodern Dönem Sanatında Şiddet ve İroni Kavramlarını Yarattığı Şizofrenik Açılım*, <http://www.belgeler.com/blg/pd7/postmodern-donem-sanatinda-siddet-ve-ironi-kavramlarinin-yarattigi-sizofrenik-acilim-schizophrenic-axpansion-created-by-violence-and-irony-in-art-of-postmodern-age>, (Erişim: 02.08.2011)
- Uçkan, Özgür**, “İstanbul’dan Bir Cyborg Geçti:Stelarc”, <http://www.ozguruckan.com/kategori/haziran-2009>, (Erişim: 10.07.2011)
- <http://www.boltartarsiv.net/%E2%80%988kadavra-komatoz-ve-kimera-avatarlarin-organlari-yoktur%E2%80%99/> (Erişim: 11.06.2012)



# Binyılların Ağında Antik Ön Asya Grifonu: Kaynakları, Yayılımı ve Mitolojik Bağlantıları Hakkında Notlar

Göktürk Ömer ÇAKIR\*

## Özet

Bu makalede sanat tarihinin önemli öznelerinden birisi olan kartal, kuş veya aslan başlı, aslan gövdeli, genellikle kanatlı ve kimi zaman yılan veya çiçekle (lotus) stilize edilen bir kuyruğa sahip fantastik bir figür olan Grifon figürünün etimolojisi, köken ve yayılımı, ilişkili olduğu mitolojik karakterler bağlamında değerlendirilerek derli toplu bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. İ.Ö. 4. binden Roma Çağına kadar olan uzun zaman dilimi içerisinde bu fantastik yaratığın yüklendiği çeşitli anlamların esas olarak hiç değişmeden asırlar boyunca aktarıldığı ve onun bir muhafız, öte dünya bekçisi, kutsal hayatın koruyucusu, ölüm kuşu olarak tanındığı farklı kültürlerin ve tarihsel dönemlerin odak noktaları gözetilerek anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Grifon, ikonografi, mitoloji.

## Der vorderasiatische Greif aus der Antike im Gewebe der Jahrtausende: Anmerkungen zu den Quellen, zur Verbreitung und zu den mythologischen Verbindungen

## Zusammenfassung

Man hat in diesem Artikel versucht die Etymologie, die Herkunft und Ausbreitung der Figur des Greifen, die eine wichtige Eigenschaft der Kunstgeschichte hat und einen Adler-, Vogel- oder Löwenkopf hat, die zudem einen Löwenkörper hat, die einen Schwanz hat, die mancher Zeit durch eine Schlange oder eine Blume stilisiert wurde. Es stellt sich heraus, daß die unterschiedlichen Bedeutungen dieser fantastischen Kreatur in der langen Zeitraum von 4. Jahrtausend v. Chr. bis zu Römerzeit durch die Epochen hinweg, weitgehend unverändert erhalten geblieben und daß sie als Wachmann, als Wächter des Jenseits, als Beschützer des heiligen Lebens, als Todesvogel, unter Berücksichtigung der Brennpunkte der verschiedenen Kulturen und historischen Perioden, bekannt sind.

**Suchwörter:** Greifen, ikonographie, mythologie.

## I. Tanımı ve Araştırma Tarihçesi

Kartal, kuş veya aslan başlı, aslan gövdeli, genellikle kanatlı ve kimi zaman yılan veya çiçekle (lotus) stilize edilen bir kuyruğa sahip fantastik bir figür olan Grifon<sup>1</sup> hakkında pek çok ve kapsamlı çalışma yapılmıştır. Makalede, başka bir bağlamda ele alınabilecek Uzak Asya örnekleri

\* Danışmanlığında, Küçük Asya Sikkelerinde Grifon Tasvirleri konusunu (MSGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) çalışmamı sağlayan ve değerli katkılarıyla beni yönlendiren hocam Doç. Dr. Oya YAĞIZ'a ve Almanca özet konusundaki yardımları için Levent Gündüz'e teşekkür ederim.

\*\* Göktürk Ömer ÇAKIR, Feyzullah Mah. Serap Cad. 27/15 Maltepe – İstanbul. E – posta: gokturkomer@hotmail.com

<sup>1</sup> Ş. ANADOL, "Grifon", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*: 2, YEM, İstanbul, 1997, s. 715; Ö. ÖZTÜRK, *Folklor ve Mitoloji Sözlüğü*, Phoenix, Ankara, 2009, s. 420; Bkz. H. FRANKFORT, "Notes on the Cretan Griffin" BSA: 37, 1936, s. 112. Fig. 13.



ve özellikle Türk sanatı içindeki tasvirlerle paganizm sonrası Orta Çağ Avrupa betimlemeleri coğrafi ve târihsel kapsamımızın dışında kaldığı için ele alınmamış ve Yakın Doğu Grifonuna odaklanılmıştır. Bu konuda en erken çalışmaların başında Furtwängler'in<sup>2</sup> çeşitli antik uygarlıklarda Grifonun gelişimini ele alan metni gelmektedir. Aynı şekilde Mısır, Babil, Girit – Myken, Asur, Pers, Fenike ve Yunan sanatlarındaki yerine dair diğer erken çalışmanın müellifi Durrbach'tır<sup>3</sup>. Ziegler<sup>4</sup>, Manganaro<sup>5</sup>, Wild<sup>6</sup> ve Börker-Klähn<sup>7</sup> da benzer birer ansiklopedik ve genel metnin sahibidirler. Leibovitch<sup>8</sup> figürü Mısırlı orijini bağlamında çalışmıştır. Madhloum<sup>9</sup> da Yakın Doğu Grifon tasvirleri konusunda yapılan çalışmalara katkıda bulunmuştur. Araştırmaların çoğunun üzerine yoğunlaştığı Girit Grifonu hakkında daha spesifik bir makale, bu konuda en erken örnek olarak, Frankfort<sup>10</sup> tarafından yayınlanmıştır. Geniş yazısında Ön Asya kaynaklarındaki ortak kullanımın Grifonu bir nevi "ölüm meleği" şeklinde yansıttığı sonucuna varmıştır. Jantzen<sup>11</sup>, Grifon protomlu kazan eklentilerini ele alarak bir diğer spesifik çalışmaya imza atmıştır. Grifonun Antik Doğu Akdeniz ve Ön Asya havzasındaki gelişimini irdeleyen en kapsamlı çalışmaya Bisi<sup>12</sup> tarafından kaleme alınmıştır. Flagge<sup>13</sup> portreler, yazıtlar ve lahitler üzerindeki Grifon betimlemelerini ele alırken karışık yaratığın çeşitli hayvanlar ve mitolojik unsurlarla olan savaşlarını da zengin görseller eşliğinde işlemiş ve Nemesis bağlamında<sup>14</sup> Grifonun ölü kültüyle ilişkisini anlamlandırmaya çalışmıştır. Özellikle Delplace'nin<sup>15</sup> çalışmalarıyla konu Klasik Dünya açısından daha net anlaşılır bir çerçeve içine sığdırılmıştır. Ayrıca bu kapsamlı yayında Yunan uygulamaları dışında Roma cumhuriyet ve imparatorluk çağında figürün yeri ele alınmış; nümismatik malzemeye ilişkin Arkaik Teos, Phokaia ve Abdera sikkeleri bağlamında geniş bir bölüm yer almış, Hellenistik ve Roma Çağında Anadolu dışındaki darp örneklerine de değinilmiştir<sup>16</sup>. Dierichs'in kitabı da Grifon hakkında bir diğer bakış açısını ortaya koymuş; vazolar, bronz ve gümüş işçilikleri, lâhitler, duvar resimleri, mühürler üzerinden figürün gelişimini erken dönem Yunan tasvir sanatları açısından değerlendirmiştir. Bunların haricinde aynı şekilde Küçük Asya sikkelerine odaklanan oylumlu bir nümismatik içeriği de ele almıştır<sup>17</sup>. Ayrıca bu doktora çalışmasına kapsamlı bir ek de yapmıştır<sup>18</sup>. Doğrudan ve tek başına Küçük Asya sikkeleri üzerindeki Grifonları ele alan araştırmalar yok denecek kadar azdır. Lenger'in çalışması<sup>19</sup> Küçük Asya darplı Grifonlu sikkelerin çeşitli tanrılarla ilişkilerini göstermesi ve özellikle Assos ile Phokaia

<sup>2</sup> A. FURTWÄNGLER, "Gryps", *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*: I.2, B.G.Teubner, Leipzig, 1886 – 1890, s. 1742 – 1777.

<sup>3</sup> F. DURRBACH, "Gryps – Gryphus", *DarSag*: 2, 1896, s. 1668 – 1673.

<sup>4</sup> K. ZIEGLER, "Gryps", *RE*: VII.2, J.B. Metzlerscher Verlag, Stuttgart, 1912, s. 1902 – 1929.

<sup>5</sup> G. MANGANARO, "Grifo", *EAA*, s. 1056 – 1063.

<sup>6</sup> F. WILD, *Gryps, Greif, Gryphon (griffin). Eine sprach, kultur und stoffgeschichtliche Studie*, Böhlau, Wien, 1963.

<sup>7</sup> Jutta BÖRKER-KLÄHN "Greif", *RLA*:3, 1971, s. 633 – 639.

<sup>8</sup> J. LEBOVITCH, *Le Griffon*, Le Caire, 1946. Yine Mısır ve Ön Asya örnekleri için bkz. J. LEBOVITCH, "Le Griffon dans le Moyen-Orient antique", *Atiqot*: I, 1955 s. 75 – 88.

<sup>9</sup> T. MADHLOUM, "More Notes on the Near Eastern Griffin", *Sumer*: 20, 1964, s. 57 – 62.

<sup>10</sup> Bkz. (1) FRANKFORT, s. 106 – 122. Girit Grifonu hakkında diğer çalışmalar için bkz. A. DESSENNE, "Le griffon créto-mycénien inventaire et remarques", *BCH*:81, 1957, 203 – 215. C. DELPLACE, "Le griffon créto-mycénien", *AntCl*:36, 1967, s. 49 – 86; C. DELPLACE, "Breves remarques sur le rôle du griffon dans la religion creto – mycénienne", *BIHBelge*: 38, 1967, s. 5 – 9; N. B. REED, "Griffins in Post-Minoan Cretan Art", *Hesp.*: 45, October – December, 4, 1976, s. 365 – 379; J. N. COLDSTREAM, "Sphinxes and Griffins from Geometric Knossos", *AntCr*: 2, 1974, s. 161 – 164. Yakın zamanda gerçekleştirilen yayınlanmamış bir doktora çalışması için bkz. E. ZOZOULA, *The Fantastic Creatures of Bronze Age Crete* vol. 1–2, Nottingham, 2007, s. 55 – 58, s. 150 – 160, s. 267 – 276.

<sup>11</sup> U. JANTZEN, *Griechische Greifenkessel*, Gebr. Mann, Berlin, 1955.

<sup>12</sup> A. M. BISI, *Il grifone: storia di un motivo iconografico nell'antico Oriente mediterraneo*, Centro di Studi Semitici, Roma, 1965.

<sup>13</sup> I. FLAGGE, *Untersuchungen zur Bedeutung des Greifen*, Verlag Hans Richarz, Sankt Augustin, 1975.

<sup>14</sup> Bu konuda ayrı bir çalışma için bkz. J. LEBOVITCH, "Le Griffon d'Erez et le sens mythologique de Némésis", *IEJ*: 8, 1958, s. 142 – 148.

<sup>15</sup> C. DELPLACE, *Le griffon de l'archaïsme à l'époque impériale. Etude iconographique et essai d'interprétation symbolique*, Institut Historique Belge de Roma, Bruxelles, 1980.

<sup>16</sup> A.g.k. s. 92 – 106, s. 217 – 221, s. 329 – 331. Roma İmparatorluk Dönemi için bkz. E. SIMON, "Zur Bedeutung des Greifen in der Kunst der Kaiserzeit", 749 – 780. Ayrıca Batı'da Grifonun Roma Sanatındaki yeri hakkında yakın zamanda hazırlanmış bir doktora tezi de mevcuttur: R. LEFEBVRE, *Le Griffon dans l'art roman. Traditions littéraires et iconographiques*, Université Libre de Bruxelles, 2004.

<sup>17</sup> A. DIERICHs, *Das Bild des Greifen in der frühgriechischen Flächenkunst I-II*, Lit, Münster, s. 243 – 263. Türkçede konuyla ilgili yapılan akademik çalışmalar içerisinde öne çıkan kapsamlı bir doktora çalışmasında da Grifona geniş yer ayrılmıştır: Bkz. A. TEMÜR, *Grek Sanatında Karışık Yaratıklar*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2009, s. 39 – 70.

<sup>18</sup> A. DIERICHs, "Das Bild des Greifen in der Frühgriechischen Flächenkunst. Nachträge", *Boreas*: 8, 1985, s. 5 – 32.

<sup>19</sup> D.S. LENGGER, "A Proposito del Grifone sulle Monete d'Asia Minore", *Ancient History, Numismatics and Epigraphy in the Mediterranean World*, Ege Yayınları, İstanbul, s. 215 – 222.

kentlerinde betimlemelerin Athena kültüyle bağlantısını çeşitli bulgularla ortaya koyması açısından önemlidir. Ayrıca Hill'in<sup>20</sup> Hellenistik Çağda doğu darphanelerinde basılmış sikkelerdeki Athena miğferlerinin üzerinde yer alan Grifon betimlemelerini Pers Arslan Grifonu olarak yorumlayan ve bunu İskender'in Persler üzerindeki hâkimiyetinin sembolik ifadesi olarak değerlendiren çalışması da göz ardı edilemez. Hill, bu makalesinde figürün kullanım süreciyle bağlantılı olarak da ilgi çekici iddialarda bulunmuştur. Çok sonraları Goldman<sup>21</sup> da aynı Arslan Grifonun gelişimi üzerine bir çalışma yapmıştır.

Grifonla ilgili, malzemeye dayalı olarak daha özel ikonografik çalışmalar da yapılmıştır. Akurgal'ın<sup>22</sup> Geç Hitit Sanatına ilişkin önemli eserinde bir bölüm ayırıp hem Grifon hem kuş adamları konu edinerek gerçekleştirdiği tip çalışması buna örnek verilebilir. Bunun dışında, Yunan sanatının oluşum sürecindeki yeri ve fantastik figürün sanatsal köklerine eğilen yayınlar da yapmıştır<sup>23</sup>.

## II. Adının Kaynakları

Grifonun, Mısır dilinde, yüklendiği görevle ilintili olarak çeşitli adları bulunmaktadır. Mısır ikonografisinde özellikle kralı düşmanlarına karşı koruyucu işlevi dolayısıyla *-tštš-* ideogramıyla adlandırılır ve bu "yırtmak", "parçalamak", "ezmek" gibi anlamları ihtiva eder. Kelimenin bu anlamda kullanılışını teyid eden Ptolemaioslar Çağından kalma yazıtlar da vardır. Mısır dilinde bir diğer adı, toprağını düşmana karşı koruyan çobanla ilişkilendirilen *-ššr-*'dir. Üçüncü adlandırma da Grifonu düşman peşinde hızlı bir takipçi olarak nitelendiren *-ḥḥ-*'dir ve mükemmel uçan bir kuşla ilişkili olarak tasarlanmış bir ideogramdır. Ayrıca bu ideogramın geçtiği yine Ptolemaioslar Çağına ait bir dekrette, belirtilen anlamıyla örtüşürcesine "kralın düşmanı bir Grifon gibi arkadan yakalaması" ifadesi çarpıcı bir sürat hissi uyandırmaktadır<sup>24</sup>. Bu anlam-lardan yola çıkarak diyebiliriz ki yaratığın Mısır kültüründe üç asal özelliği ortaya konmaktadır: Yırtıcılık, koruyuculuk (apotropeik) ve hız...

Figür, Yunanca'da gagası - veya pençelerine - gönderme yapılarak "kıvrık", "kancalı" anlamındaki "gryphos" kelimesiyle ilintilendirilip eril bir ad olan "gryps" (γρύψ) şeklinde isimlendirilmiştir. Pek çok farklı adlarla anılan<sup>25</sup> yaratık, "kavramak", "yakalamak" anlamındaki eski bir Hint - Avrupai fiil olan "grabh"la<sup>26</sup> bağıntılı olarak Latince'ye "gryphi/gryphes" biçimiyle geçmiş-tir<sup>27</sup>. Sıfat olarak "eğrilmiş", "eğilmiş" anlamlarının yanı sıra kartal burnu için de kullanılır. Pençe de diğer anlamlardan birisidir. Diğer yandan bir metafor olarak "gemi çapası" mânâsını da içerir. Sonek (sufiks) veya içek (infiks) olarak farklı kelimeleri türetmekte de kullanılmıştır<sup>28</sup>. Ayrıca ismin, Semitik bir sözcük olan "raven"le (gârib) ilişkili görüldüğü ve Asur sanatının fantastik yaratıklarından olan Kerubi'den (Akadca: kuribu/karābu) gelmiş olabileceği de düşünülür ki<sup>29</sup> bu, figürün oryantal kökleri için bir ipucu sağlar. İşlev açısından da Kerubi ve Grifon arasında benzerlik söz konusudur. Her iki yaratık da tanrısal hizmetkâr ve koruyucu olarak karşımıza çıkar<sup>30</sup>. Aynı şekilde Grifonlar Akadca'daki Şarāpu (Seraph) ile de ilişkili görülür<sup>31</sup>. Bununla birlikte

<sup>20</sup> G. F. HILL, "Alexander the Great and the Persian Lion-Gryphon", *JHS*: 43, II, 1923, s. 156 - 161.

<sup>21</sup> B. GOLDMAN, "Development of the Lion - Griffin", *AJA*: 64, 1960, s. 319 - 328. Roma sanatındaki yeri için bkz. K. SCHEFOLD, "Löwengreifen aus Augst", *JSGU*: 35, 1944, s. 146 - 155.

<sup>22</sup> E. AKURGAL, *Späthethitische Bildkunst*, AÜDTCF Yayınları, Ankara, 1949, s. 80 - 86.

<sup>23</sup> E. AKURGAL, *The Birth of Greek Art*, Methuen, London, 1968, s. 183 - 187; E. AKURGAL, "Zur Entstehung des griechischen Greifenbildes", *Kotinos*, 1992, s. 33 - 52. Yazarın kaynak ve etkileşimler hakkındaki değerlendirmesi için bkz. A.g.m. s. 34.

<sup>24</sup> FRANKFORT, a.g.m., s. 110; bkz. (8) LEBOVITCH, 1946, s. 5 - 6, dn. 3, s. 11, dn. 2; GOLDMAN, a.g.m., s. 327; FLAGGE, a.g.k., s. 20; N. YILMAZ, *Yunan Sanatı'nda Grifon, Sfens ve Kentauros*, İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Y.L. Tezi, İstanbul, 1997, s. 24; TEMÜR, a.g.k., s. 40.

<sup>25</sup> Mısır kültüründe Amon, Tesh-tesh, Monthou, 'Akhekh, Shedou, Sefer, Srref, Saget, Shay gibi adlandırmalar söz konusudur. Bkz. Joseph LEBOVITCH, "Quelques Griffons Demeurés Inédits", *IEJ*: 18, 1968, s. 127.

<sup>26</sup> FURTWÄGLER, a.g.m., s. 1742.

<sup>27</sup> Örnek olarak bkz. Mela II. 1.1 ve Apul. met. XI. 24; G. ÇELGİN, *Eski Yunanca - Türkçe Sözlük*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 135'te maskülen bir sözcük olduğunu belirtir; fakat etimolojisine girmeyerek figüratif tanımını yapar.

<sup>28</sup> P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque. Histoire Des Mots*, Klincksieck, Paris, 1968, s. 239

<sup>29</sup> CHANTRAINE, a.g.k., s. 239; DURRBACH, a.g.m., s. 1668; F. A. WIGGERMANN, "Mischwesen. A", *RLA*: 8, 1993, s. 243; A. R. GREEN, "Mischwesen. B", *RLA*: 8, 1993, s. 257.

<sup>30</sup> ZIEGLER, a.g.m., s. 1902.

<sup>31</sup> GOLDMAN, a.g.m., s. 328.



Kerubi ilişkisine karşı çıkan bir görüş de mevcuttur. Kerubi'nin Süryani kökenli olduğu ve her ne kadar Grifonla arasında benzerlikler görülse de somut ayrılıkların da bulunduğu ifade edilmiştir<sup>32</sup>.

### III. Antik Kaynaklarda Grifon

Antik literatürde konumuzun öznesi olan bu fantastik yaratıklarla ilgili çerçeveleri belli, yaşam alanı, işlevi, biyolojisi hakkında olasılıkla ilk kaynaklara dayanan bir tekrarlama alışkanlığıyla benzer metinler ortaya çıkmıştır. Yaşadığı coğrafyaya ilişkin iki farklı görüş dışında genel nitelikleri ve fonksiyonlarına dair bilgileri bu kaynaklara borçluyuz. İ.Ö. 3. binyılın son çeyreğinde yazılı hâle getirilen ve insanlığın ilk edebî ürünü sayılan meşhur Sümer destanı Gılgamış'ta Enkidu'yu Irkalla adlı cehenneme götüren, dolayısıyla öteki dünyayla ilişkili Anzu<sup>33</sup> benzeri heybetli, karanlık yüzlü, arslan ayaklı ve kartal pençeli tırnakları olan bir yaratıktan bahsedilir<sup>34</sup>. Bu, adı verilme de Grifon hakkındaki en erken kayıt sayılmalıdır.

Mısır metinlerinde adı geçen yaratığa atıfta bulunan herhangi bir Suriye metnine rastlanmaz<sup>35</sup>. Çok sonraları, antik dünyanın Yunan ve Latin literatüründe ise Grifonla sıkça karşılaşıyoruz<sup>36</sup>. III. Ramses'e ait bir yazıtta Grifonun aslanla benzeştirilen kükremesi<sup>37</sup> Yunan dünyasında bir karşılık bulmamış olacak ki Aiskhylos (İ.Ö. 6. – 5. yy.) yaratığa herhangi bir ünleme atfetmez ve acayip bir mahlûk diye nitelediği Grifonu, Zeus'un keskin dişli, havlamak bilmeyen köpeği olarak vasıflandırır<sup>38</sup>. Komedyâ yazarı Aristophanes de (İ.Ö. 5. – 4. yy.) Eurupides'in ağzından Aiskhylos'u eleştirirken, laf kalabalıklarını, kalkanlar üzerindeki kartal – grifonlardan bahsedecek kadar ayrıntıcı olmasını dillendirir<sup>39</sup>.

Grifondan bahseden bir diğer kaynağın sahibi ünlü Halikarnassoslu tarihçi Herodotos'tur (İ.Ö. 5. yy.). Tarihçi, kitabında en büyük altın yataklarının Avrupa'nın kuzeyinde bulunduğunu belirtip, tek gözlü Arimaspesler'in bu madeni Grifonlardan zorla almaya çalıştıklarından söz eder<sup>40</sup>.

Esas olarak Grifonlara değinen eski klasik kaynak Aristes'in Arimaspea adlı eseridir. Aristes İ.Ö. 675 civarında merkezi Asya'nın derinliklerine bir yolculuk yapmış ve Kafkasya'nın doğusunda İskit göçbeleriyle en erken teması sağlamış olduğuna inanılan yarı efsanevi bir şairdir. Yapıtı kayıp olmasına karşın Antik Çağda çok ünlü ve bilinen bir eserdir<sup>41</sup>. Herodotos kitabında Grifonlardan bahsettiği diğer bir pasajda ve sonrasında "*doğumu bakımından en büyük yurttaşlar katından*" saydığı bu Prokonnesoslu şairin hayatına dair detaylar da verir<sup>42</sup>. Aristes'in Apollon'un öfkesinden kaçarak İssedonoslar'ın ülkesine sığındığını anlatıp bu ülkenin ötesinde tek gözlü Arimaspes ırkının ve daha ileride de kutsal altınlara bekçilik eden Grifonların yaşadığından söz eder<sup>43</sup>. Hepsinin ötesinde, "*denize çıkan yerde*" ise Hyperbore ulusunun varlığına ilişkin bir rivayet olduğunu ekler. Grifonlara değinen bir diğer kişi Hindistan üzerine ilk anlatının yazarı olan Knidoslu Ktesias'tır (İ.Ö. 5. yy.); fakat eseri günümüze İ.S. 9. yy.'da yaşamış olan Photius'un alıntı ve özet aktarımı sayesinde fragmanlar hâlinde ulaşmıştır<sup>44</sup>. Bu önemli kaynakta Hindistan'daki altın kaynaklarının Paktolos gibi nehirlerde değil, büyük dağlarda

<sup>32</sup> FURTWÄNGLER, a.g.m., s. 1742.

<sup>33</sup> Mezopotamya sanatındaki arslan başlı Grifonlar. Bkz. A.g.k., s. 47, dn. 120.

<sup>34</sup> J. BOTTERO, *Gılgamış Destanı. Ölmek İstemeyen Büyük İnsan*, Çev. Orhan Suda, YKY, İstanbul, 2005, s. 145; Bu ruh kuşu rolü için ölümle gelen korku ve terörden esinlenilmesinin Akdeniz havzası uygarlıklarında ortak bir tema olduğu düşünülür. Bkz. FRANKFORT, a.g.m., s. 122.

<sup>35</sup> FRANKFORT, a.g.m., s. 119.

<sup>36</sup> YILMAZ, a.g.k., s. 17; TEMÜR, a.g.k., s. 39'da salt Herodotos ve Aiskhylos'ta Grifondan bahsedildiğini belirtirler; fakat bu yanlıştır.

<sup>37</sup> LEIBOVITCH, 1946, s. 12.

<sup>38</sup> Aischyl. Prom. 802 – 804. Yunanca'dan çeviri için Sayın Oğuz Yarlığa'a teşekkür ederim.

<sup>39</sup> Aristoph. Ran. 928'de tasvir sanatlarındaki kullanıma ilişkin yazılı bir bilgi sunmuş olur.

<sup>40</sup> Hdt. III. 116.

<sup>41</sup> A. MAYOR – M. HEANEY, "Griffins and Arimaspeans", *Folklore*: 104, 1993, s. 41 – 42.

<sup>42</sup> Hdt. IV. 13, 14, 15; DIERICH, 1981, s. 2.

<sup>43</sup> Hdt. IV. 27. A. PASQUIER, "Le griffon dans l'orfèvrerie gréco-scythe", *CRAI*: 1, 1975, s. 457 – 460. Ayrıca bir İskit Kralı olan Ariapeithes'in oğlu Skyles'in sarayındaki beyaz mermerden Grifon tasvirleri hakkında da bilgi verir. Bkz. Hdt. IV. 79. Samoslular'ın Hera Tapınağı'na sunduğu Grifon başlarıyla süslü vazo için bkz. Hdt. IV. 152. Ayrıca altın koruyucu olarak Grifonlar için bkz. A. MAYOR, "Guardians of the Gold", *Archaeology*, November – December: 47, 6, 1994, s. 52 – 59.

<sup>44</sup> J. M. BIGWOOD, "Ctesias' Indica and Photius", *Phoenix*: 43 no: 4, 1989, s. 302.





**Fotoğraf 1:** Tepe Savaş Baltası

muş, onların, Grifonlar ve Arimaspesler arasındaki sürekli savaşa ilişkin anlatısını yinelemiştir<sup>48</sup>.

Pausanias'ın (İ.S. 2. yy.) seyahatnamesi de Herodotos'un verdiği bilgilerle örtüşür ve Aristeas'ın eserinde bahsedilen Grifonların İssedonoslar'ın ötesinde bekçilik ettikleri altınları korumak amacıyla Arimaspesler'le mücadelelerine değinerek arslan benzeri, kartal gagası ve kanatlara sahip hayvanlar olduklarını belirtir<sup>49</sup>. Bir diğer bölümde de leopar gibi benekleri bulunduğundan söz eder<sup>50</sup>.

Apuleius (İ.S. 2. yy.) *Metamorphoses* adlı kurgusal eserinde Korinthoslu Lucius'un İsis dinine inisiye olmadan önce giydiği kıyafetleri onun ağzından anlatırken dindar insanlar tarafından Olympos şalı olarak adlandırılan bu kıyafetlerin bir tarafına Hint yılanları diğer tarafına Hyperbore Grifonlarının işlenmiş olduğunu ve bu hayvanların öte dünyada doğduklarını da aktarır<sup>51</sup>. Claudius Aelianus (İ.S. 2. – 3. yy.) fabl türünde anekdotlardan oluşan *De Natura Animalium*'da Hindistan kökenli bir hayvan olarak ele aldığı Grifonun belli başlı özelliklerini, duyularına dayanarak sayar. Bir kısmını ise Ktesias'tan almıştır<sup>52</sup>.

Philostratos (İ.S. 2. – 3. yy.) da Tyanalı Apollonius hakkındaki eserinde Grifonlardan bahseder. O da yurtları olarak Hindistan'ı işaret eder. İarkhas isimli Hintli bir bilgeden aktararak bunların Helios için kutsal sayıldıklarını ve Hintli sanatçılar tarafından Helios'a adanmak üzere boyunduruğa vurulmuş olarak resmedildiklerini belirtir. Grifonları arslana benzetir<sup>53</sup>. Grifonlar, Nonnos'un (İ.S. 4. – 5. yy.) *Dionysiaca*'sında, hem bir tanrıça hem bir soyutlama olan, Nemesis'le<sup>54</sup> ilişkilendirilirler ve onlardan, tahtının çevresinde uçan intikam kuşları olarak bahsedilir. Tanrıçanın, boyunduruk altına aldığı Grifonlarla dünyanın dört bir yanına süratle erişebildiği de kaydedilir<sup>55</sup>.

bulunduğundan; fakat bu dağlarda meskün, kurda benzeyen dört ayaklı, arslan pençeli, göğüs tüyleri kırmızı, vücudunun geri kalanı siyah renkte olan Grifonlar sebebiyle bu değerli madeni elde etmenin zorluğundan bahseder<sup>45</sup>.

Strabon da (İ.Ö. 1. – İ.S. 1. yy.) ünlü eserinde İki Korinthos'lu ressam olan Kleanthes ve Aregon'un Elis'teki Artemis Alpheionia Tapınağı'nda yer alan resimlerinden bahsettiği pasajda Aregon'a ait olan resmin bir Grifon üzerinde havada doğan Artemis'i konu edindiğini belirtir<sup>46</sup>.

Ünlü Latin coğrafyacı Pomponius Mela da (İ.S. 1. yy.) Avrupa'nın İskit bölgeleriyle alâkalı olarak ve "altın koruyucu" rolüyle Grifona atıf yapar. Toprağı zengin olan bu bölgenin insanlar için yaşanabilir bir yer olmadığını zira Grifonların topraktan çıkan altını şaşırtıcı bir şekilde sevip, koruduğunu ve ona göz dikecek olanlar için tehdit unsuru oluşturduğunu belirtir<sup>47</sup>.

Yaşlı Plinius (İ.S. 1. yy.) *Naturalis Historia* adlı yapıtında bazı otoriteler diyerek ve özellikle vurgulayarak Aristeas ile Herodotos'a atıf yap-

<sup>45</sup> Phot. LXXII. 114.

<sup>46</sup> Strab. VIII. 3. 12.

<sup>47</sup> Mela II.1. 1; III. 7. 2. Çeviri için C. Cengiz Çevik'e teşekkür ederim.

<sup>48</sup> Plin. nat. VII. 3.

<sup>49</sup> Paus. I. 24. 6.

<sup>50</sup> Paus. 8. 2. 7.

<sup>51</sup> Apul. met. XI. 24.

<sup>52</sup> Ail. nat. IV. 27.

<sup>53</sup> Philostr. III. 48; Philostr. VI. 1.

<sup>54</sup> P. GRIMAL, *Mitoloji Sözlüğü*, Çev. S. Tamgüç, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1997, s. 534; FLAGGE, a.g.k., s. 106 – 121. Bkz. LEIBOVITCH, 1958, s. 142 -148.

<sup>55</sup> Nonn. Dion. XLVIII. 370 – 392.





Fotoğraf 2: Lykia Lahdi



Fotoğraf 3: Apollon ve Grifon

#### IV. Mitolojik Rolü ve İlişkili Olduğu Tanrı[ca]lar

Grifonun kendisine ait bir mitolojik silki yoktur. Hikâyesi sadece ilişkili olduğu diğer mitolojik varlıklarla arasındaki mücadele, kendisi hakkında bilgi veren kaynakların kısa anlatımları ve sanatsal tasvirlerle kültürel ilişkilerin bağlamı içerisinde anlaşılır hâle gelebilir. Her ne kadar Grifonu açıklamak için kullanılabilirse de onun doğrudan atası sayılamayacak bazı figürler vardır. Sümerler’de yer altı dünyasının kuş başlı, yılan boyunlu, aslan vücutlu tanrısı ve “iyi ağaç efendisi” olarak nitelenen Ningizzida aynı zamanda tanrı Anu’nun göksel sarayının da koruyucusu kabul edilirdi. Akkad döneminde bu figür tanrı Marduk’un sembolü olmuştur<sup>56</sup>. Ayrıca Asur sanatında Apkallu adı verilen Grifon-Demonlar da kutsal ağacın koruyucusu<sup>57</sup> veya bu gücü kral adına temsil eden<sup>58</sup> figürler olarak karşımıza çıkmışlardır. İbranî mitolojisinde de Aden bahçesindeki “yaşam ağacının” muhafızı olan ve Grifonun etimolojik köklerinin bağlandığı Keruvlar yer alır. Kralın düşmanlarını yok eden bir varlık olarak Mısır ikonografisinde yer alan Mısır’ın insan veya şahin başlı Grifonu (Res. 1) ise Teb savaş tanrısı Menthu’nun sembolüydü<sup>59</sup>. Mısır’da Grifon savaşçı karakterli ve tıpkı Apollon’la Suriyeli Malakbel gibi<sup>60</sup> Güneş tanrısıyla ilintili bir figürdür. Onun ışığı doğurmasına yardım eder. Ayrıca yargı ve cezalandırma gücü olan bir yaratık olarak ölümlere tekrar dirilişte yol gösterici kabûl edilmiştir. Bu bağlamda Seth ve Horus’un karakteristik özellikleri Grifonda birleştirilmiştir<sup>61</sup>. Sahure Tapınağında Firavunun Grifon şeklinde tasvirinde hem kendi gücünün temsilcisi olarak hem de ölüm sonrası huzurunun bekçisi olarak bu hayvana atıf yapıldığı düşünülür<sup>62</sup>. Sümer destanı Gılgamış’ta Enkidu’yu İrkalla adlı cehenneme götüren heybetli, karanlık yüzlü, arslan ayaklı ve kartal pençeli tırnakları olan yaratık<sup>63</sup>, Grifonu öte dünyayla ilişkilendirebileceğimiz ilk anlatıdır. Grifonlar muhafız ve ruh göçüren (psikopompos)<sup>64</sup> rollerini klasik dünyada da sürdürmüşlerdir. Bu bağlamda en eski örnek Nestor’un yüzüğüdür. A. Evans’a göre bu bir yer altı dünyası betimidir. Grifon, görünümündeki-

<sup>56</sup> FRANKFORT, a.g.m., s. 107.

<sup>57</sup> Veli SEVİN, *Assur Resim Sanatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2010, s. 35, Res. 30 – 31.

<sup>58</sup> FRANKFORT, a.g.m., s. 108.

<sup>59</sup> FRANKFORT, a.g.m., s. 110, s. 112.

<sup>60</sup> GOLDMAN, a.g.m., s. 327; DELPLACE, a.g.k., s. 328. R. DU MESNIL DU BUISSON, “Le dieu-griffon à Palmyre et chez les Hittites”, *L’Etnographie*: 57, 1963, s. 16 – 31.

<sup>61</sup> FLAGGE, a.g.k., s. 20.

<sup>62</sup> TEMÜR, a.g.k., s. 42 – 43.

<sup>63</sup> BOTTERO, a.g.k., s. 145; Bu ruh kuşu rolü için ölümlerle gelen korku ve terörden esinlenilmesinin Akdeniz havzası uygarlıklarında ortak bir tema olduğu düşünülür. FRANKFORT, a.g.m., s. 122.

<sup>64</sup> FLAGGE, a.g.k., s. 101 – 105; DELPLACE, a.g.k., s. 417 – 420; DIERICH, a.g.k., s. 188 – 193.



Fotoğraf 4: Grifon Protomları



Fotoğraf 5: Dionysos ve Grifon

kuş detayları sebebiyle yer altı dünyasının elçisi ve ölümler diyarıyla ilişkili kabul edilmiştir<sup>65</sup>. İ.Ö. 14. yy.' ait Palaikastro'dan toprak bir lâhit üzerinde Minos sanatındaki benzer bir rolle karşımıza çıkarlar<sup>66</sup>. Öte dünyayla ilişkili oldukları en erken Yunan örnekleriyse İ.Ö. 6. yy.'a tarihlenen Klazomenai lâhitleridir. Ünlü Lykia Lahdinde de (Res. 2) khitonik varlıklar olarak yer almışlardır<sup>67</sup>. Antik Çağda Grifon hakkındaki bilgiler çeşitlenir. Yaşadıkları varsayılan iki ülkeden biri olan Hyperbore ülkesinin lokalizasyonuna ilişkin antik kaynaklarda pek çok farklı bilgi yer alır. Genelde kuzeyde bir yerler olduğu var sayılmakla birlikte bu yön belli bir mesafe ortaya koymak için yeterli değildir. Thrakia ve Dacia'dan, Tuna Nehri veya Karadeniz kıyılarına yahut Britanya Adaları ve Arktik buzullara kadar pek çok farklı konumlandırma söz konusudur<sup>68</sup>. Altın kaynakları açısından zengin ve bu hayali ülkeye yakın olduğu düşünülen Pantikapeon'un sikkeleri üzerindeki Grifon tasvirleri<sup>69</sup> Karadeniz ve Azak'ın kuzeyini daha olası kılmaktadır. Yine sikkeler üzerindeki Apollon betimlemeleri ile burada tanrıya adanan büyük bir Apollon Tapınağının<sup>70</sup> varlığı da bu düşüncüyü kuvvetlendirmektedir. Çünkü Hyperbore ülkesinin halkı Apollon'un hizmetçileri olarak bilinirdi ki (Res. 3) bunu Pindaros da teyid eder<sup>71</sup>. Didyma Apollon Tapınağının sella frizleri üzerinde de Grifon tasvirleri yer alır<sup>72</sup>. Bu sebeple olsa gerek Grifonları Apollon'un bekçi köpeği olarak gören bir gelenek de oluşmuştur<sup>73</sup>. Ayrıca tanrı, Grifonlu sikkelerin yer aldığı

<sup>65</sup> FRANKFORT, a.g.m., s. 122.

<sup>66</sup> TEMÜR, a.g.k., s. 58 – 60. Grifonun Girit ve Myken'lerdeki dinsel rolü hakkında bkz. (10) DELPLACE, 1967b s. 5 -9.

<sup>67</sup> TEMÜR, a.g.k. s. 69.

<sup>68</sup> Pomponius Mela kuzey kutbunda olduğunu iddia eder. Bkz Timothy P. BRIDGMAN, *Hyperboreans. Myth and History in Celtic – Hellenic Contacts*, Routledge, New York, 2005, s. 79. Diğer antik yazarların görüşleriyle ilgili kapsamlı derlemelere de Bridgman'dan ulaşılabilir. Bkz. A.g.k. s. 122 – 135. Herodotos'a göre Hyperbore ülkesinin konumu hakkında bkz. J. O. THOMSON, *History of Ancient Geography*, Biblo & Tannen, Cambridge, 1968, s. 61, fig. 15

<sup>69</sup> THOMSON, a.g.k., s. 64.

<sup>70</sup> J. HIND, "The Bosphoran Kingdom", s. 490.

<sup>71</sup> Pind. I. O. III. 16 – 17.

<sup>72</sup> TEMÜR, a.g.k., s. 70.

<sup>73</sup> ANADOL, a.g.m., s. 715; DELPLACE, a.g.k., s. 365 – 371; LIMC II 1, s. 183 – 185, s. 229 – 230, s. 303 – 304. A. R. BELLINGER, *Troy the Coins*, Princeton University Press, Princeton, 1961, s. 137, Lev. 23 A403, s. 149, Lev. 25 A483.

Kyzikos'ta, kentin kurucu kahramanının babası olarak bilinir<sup>74</sup>. Apollon'un özel bir kültünün ortaya konduğu<sup>75</sup> Hyperbore ülkesinin altınlarını Herodotos'un İskit dilinde tek anlamındaki "arima" ile göz anlamındaki "spu" sözcüklerinden isimlerinin türediğini kaydettiği<sup>76</sup> Arimaspesler'e karşı muhafaza ederler. Bu tek gözlü tuhaf ırka gösterdikleri şiddetli direniş mitolojide ve sanatta "Grypomachie" olarak adlandırılan mücadele sahnelerini doğurmuştur<sup>77</sup>. Grifonları Kentauros gibi karışık yaratıklar<sup>78</sup> ve Amazonlarla da mücadele içinde görürüz<sup>79</sup>. Zaten Attikalılar'a karşı savaşa girişen Amazonların yola çıkıp takip ettiği güzergâh Grifonların da yaşadığı kuzey ülkelerinden başlamaktadır<sup>80</sup>. Grifonun sikkeler üzerindeki tasvirlerinden bildiğimiz Athena ile bağıntısı, diğer buluntu gruplarıyla da doğrulanır<sup>81</sup>; Tanrıça Athena'ya adanan Phokaia'daki Athena Tapınağı İ.Ö. 6. yy.'da inşa edilmiştir. 2005 yılı kazılarında tapınağa ait batı podyum duvarı yanında tuf taşından Grifon ve at protomları bulunmuştur (Res. 4). Athena'nın atları eğiten tanrıça olarak onlarla ilişkisi Grifonlarla da kurulmuş olmalıdır<sup>82</sup>; zira hem kentin hem de tapınağın sembolü olarak bu fantastik figürlerin kullanıldığı açıktır. Aynı şekilde Assos'taki Athena Tapınağına ait köşe akroteri parçasının da bir Grifon figürüne ait olduğu düşünülmüştür<sup>83</sup>. Böylece baş tanrı olduğu her iki kentte de tanrıçanın Grifonlarla ilişkisi ortaya konulmuştur. Bayraklı Athena Tapınağında, Oryantalizan Evreye ait olarak bulunan ve muhtemelen tapınak duvarına asılan toprak levhacıkta da Grifon tasviri yer alır<sup>84</sup>. Dionysos da Grifonla ilişkili diğer bir Yunan tanrısıdır (Res. 5)<sup>85</sup>. Ayrıca Grifon tasvirlerinin hemen her dönem sikkeleri üzerinde yer aldığı Teos'ta baş tanrı olarak onurlandırılmıştır<sup>86</sup>. Bunun gibi, Kyzikos da



Fotoğraf 6: Grifon ve Tekerlek



Fotoğraf 7: Susa'dan Grifon

<sup>74</sup> DELPLACE, a.g.k., s. 95. Bkz. (19) LINGER, s. 217.

<sup>75</sup> DELPLACE, a.g.k., s. 365 – 371.

<sup>76</sup> Hdt. IV. 27. Aiskhylos da tek gözlü devler olarak tanımlar. Aischyl. Prom. 805.

<sup>77</sup> İ.Ö. 4. yy. seramikleri üzerindeki Grypomachie tasvirleri hakkında bir çalışma için bkz. A. BROCHARD, *Une Grypomachie: le combat des arimaspes contre les griffons dans la céramique du IV<sup>e</sup>ème s. AV. J.-C.* Travaux Universitaires, Lyon, 2002,

<sup>78</sup> FLAGGE, a.g.k., s. 51, abb. 45.

<sup>79</sup> DELPLACE, a.g.k., s. 255 – 259.

<sup>80</sup> R. GRAVES, *Yunan Mitleri*, Çev. Uğur Akpur, SAY, İstanbul, 2004, s. 441; GRIMAL, a.g.k., s. 61.

<sup>81</sup> SNG Cop. Ionia 1028; SNG Tübingen Ionien, 2562.

<sup>82</sup> Ö. ÖZYİĞİT, "Phokaia Griffon Protomları ve Griffon Protomlu Bronz Kazanların Kronolojisi", s. Altan Çilingiroğlu'na Armağan, Arkeoloji & Sanat Yayınları, İstanbul, 417.

<sup>83</sup> LINGER, a.g.m., s. 218, fig. 1.

<sup>84</sup> E. AKURGAL, *Eski İzmir I. Yerleşme Katları ve Athena Tapınağı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1997, s. 97, lev. 108b.

<sup>85</sup> DELPLACE, a.g.k., s. 365 – 385, s. 421 – 426; LIMC III 1, s. 463.

<sup>86</sup> Dionysoslu tasvirler için bkz. SNG Cop. Ionia 1518; RPC 2515; Teos'taki kült için bkz. B. ÖZTÜRK, *Yazıtlar Işığında Roma İmparatorluk Çağı Küçükasyası'nda Dionysos Kültü*, Arkeoloji & Sanat Yayınları, İstanbul, 2010, s. 51.





Fotoğraf 8: Knossos Duvar Resmi

olduğu vahşi hayvanlar arasında Grifon da yer alır<sup>92</sup>. Ayrıca Artemis, Khersonesos'ta, yani Hyperbore ülkesi olarak adlandırılabileceğimiz İskit bölgesinde İ.Ö. 1. yy.'a ait bir mezardaki duvar süslemesinde Grifon üzerindeki Apollon'la tasvir edilmiştir<sup>93</sup>. Diğer yandan Strabon'un kaynağından bahsederken atıf yaptığımız ressam Aregon'a ait olan ve Elis'teki Artemis Tapınağı'nda yer alan resim de tanrıçayı Grifonla ilişkilendiren kaynaklardan birisidir<sup>94</sup>. Grifon, antik metinlerden öğrendiğimiz gibi<sup>95</sup> Nemesis'in<sup>96</sup> ök kuşları olarak boyunduruğa vurduğu bir hayvandır<sup>97</sup>. Roma Çağı Smyrna sikkelerinde de bu şekilde tasvirlerine rastladığımız intikam tanrıçasının hizmetinde yer almışlardır<sup>98</sup>. Pek çok betimlemede Grifonun yanında yer alan tekerlek motifi Nemesis'in sembolüdür (Res. 6). Mısır tanrısı İsis'le Nemesis arasındaki senkretik ilişki de Grifonla ilintilidir<sup>99</sup>. Bu bağlamda Apuleius'un İsis dinine katılanların giydiği kıyafeti betimlerken bunların üzerinde yer alan Grifonlardan bahsetmesini anımsamak da faydalı olabilir<sup>100</sup>.

## V. Grifon Tasvirinin Kökeni ve Yayılımı

Yunan sanatında Grifon tasvirlerinin köken olarak Doğudan alındığı yönünde bir görüş birliği vardır; fakat esas kaynağın hangi bölge olduğu konusunda bir tartışma söz konusudur<sup>101</sup>. İ.Ö. 4. binde Elam'da ve yine İ.Ö. 3000 civarında Mısır'da<sup>102</sup>, erken hanedanlar döneminde veya hemen öncesinde ortaya çıktığı bilinmektedir ve kullanımı bir süreklilik arz eder<sup>103</sup>. Frankfurt, Mısır'da Grifon'a yönelik popüler bir inancı işaret eden herhangi bir kanıt bulunmadığını; ancak kesin bir karakteristik ve fonksiyon yüklü bir sembol olduğunun inkâr edilemeyeceğini belirtir<sup>104</sup>. Mezopotamya coğrafyasındaki memelilerle ilgili kuşlara ait özellikler, İ.Ö. 4. binden

<sup>87</sup> DIERICHS, a.g.k., s. 260; *SNG France Mysie* 271.

<sup>88</sup> ÖZTÜRK, 2010, s. 56; *BMC Mysia* s. 119 no. 55, s. 121 no. 70, s. 122 no. 82.

<sup>89</sup> DELPLACE, a.g.k., s. 217; W. GREENWELL, *The Electrum Coinage of Cyzicus*, Rollin and Feuarent, London, 1887, s. 56 – 57, no. 20, lev.I.21. Bkz. (19) LINGER, s. 216 dn. 37.

<sup>90</sup> YILMAZ, a.g.k., s. 17.

<sup>91</sup> GRIMAL, a.g.k., s. 158.

<sup>92</sup> DELPLACE, a.g.k., s. 398; TEMÜR, a.g.k., s. 60.

<sup>93</sup> FLAGGE, a.g.k., s. 75.

<sup>94</sup> Strab. VIII. 3. 12.

<sup>95</sup> Nonn. Dion. XLVIII. 370 – 392.

<sup>96</sup> Dietrich O. KLOSE, *Die Münzprägung von Smyrna in der Römischen Kaiserzeit*, W. De Gruyter, Berlin – New York, 1987, s. 28 – 30.

<sup>97</sup> DELPLACE, a.g.k., s. 399; FLAGGE, a.g.k., s. 106 – 121; ayrıca bkz. LEBOVITCH, 1946, s. 129 fig. 3'teki tekerlek sembolünü Smyrna sikkelerinde Grifonla beraber görürüz: *BMC Ionia* s. 280 no. 349 -350; LIMC VI 1, s. 754, s. 767 – 768.

<sup>98</sup> *BMC Ionia* s. 281 – 282 no. 359, no. 364.

<sup>99</sup> İsis – Nemesis için bkz. FLAGGE, a.g.k., s. 106. Bkz. DELPLACE, a.g.k., s. 329 – 330.

<sup>100</sup> Apul. met. XI. 24.

<sup>101</sup> DIERICHS, a.g.k., s. 275; TEMÜR, a.g.k., s. 40.

<sup>102</sup> DELPLACE, a.g.k., s. 6; Anna Maria BISI, "Il Grifone nell'arte dell'antico Iran e dei popoli delle steppe", *RSO*: 39, 1964, s. 16.

<sup>103</sup> LEBOVITCH, 1955, s. 75'te Mısır için dört ayrı dönem içerisinde Grifonun öyküsünü özetler. Ayrıca bkz. TEMÜR, a.g.k., s. 41. Bkz. BÖRKER - KLÄHN, a.g.m., s. 634.

<sup>104</sup> FRANKFORT, a.g.m., s. 112.



Fotoğraf 9: Megiddo Kabartması

bu yana bilinmektedir. Uruk ve Jemdet Nasr dönemine ait Susa mühürlerinde (Res. 7) erkek arslanın bir kuşun kafasına, kanatlarına, ön bacaklarına ve pençelerine sahip olduğu görülür<sup>105</sup>. Girit'te Grifona ilk olarak Yeni Saraylar Döneminde<sup>106</sup>, Orta Minos III B evresine tarihlenen minyatür fresklerde (Res. 8) ve Zakro mühürlerinde rastlanır<sup>107</sup>. Myken sanatında<sup>108</sup> İ.Ö. 14. yy.'dan itibaren Mezopotamya sanatındaki mücadele tasvirleri ile Suriye – Fenike sanatının (Res. 9) etkilerinin izlendiği figürler olarak görülür<sup>109</sup>. Bu dönem ve sonrasında Girit ve Myken'in Mısır ve Suriye ile ticari ilişkileri, hatta doğulu zanaatkarlara ait atölyelerin varlığı bu durumu açıklamaktadır<sup>110</sup>. Grifon betimlemeleri Anadolu'ya ilk kez Asur ticaret kolonileri döneminden sonra, Mezopotamya sanatı aracılığıyla geçmiştir ve hem eski Anadolu üslûplu hem de eski Suriye üslûplu mühürlerde karşımıza çıkar<sup>111</sup>. Ugarit ve Boğazköy'de bulunan Hitit mühürlerinde de farklı tiplerle ortaya konur<sup>112</sup>. Bu bağlamda Anadolu, köken probleminin öznesi değildir. Bununla birlikte yine Frankfort'a göre, yeni keşifler nedeniyle her an yanlışlanabileceği için, çok büyük önem taşıyan “Kronolojik açıdan ilk defa ne zaman görüldü?” sorusu görmezden gelindiğinde, geriye kalan verilere dayanarak bu yaratık hem Girit hem Mezopotamya hem de Mısır tarafından, üçüncü bir bölgeden hareketle türetilmiştir ve bu da Suriye'dir<sup>113</sup>. Frankfort Girit'te bulunan en eski duvar boyamalarında kullanılan figürler, yaşayan varlıklar, desenler gibi ikonografik öğelerin Suriye kökenli olduğunu ileri sürmüştür<sup>114</sup>. Aynı durum Grifon bağlamında Orta Kyklad Dönemi vazoları için de ileri sürülmüştür<sup>115</sup>. İ.Ö. 1600 – İ.Ö. 1350 arasında hüküm süren Mitanni Krallığının sanatını hem genel olarak hem Grifon figürü bağlamında tanımlamak yalnızca birkaç mühür böyle tanındığı için oldukça zordur. Figür senkretiktir ve Mitanni Sanatının kendi tasarımları dışında, iki kaynaktaki motiflerden türetilerek oluşturulduğu kesin denilebilir: Mezopotamya kültürünün yoğun olarak korunduğu daha eski bir Suriye repertuarı ve Suriye, Mısır, Ege kültürlerine ait bir-

<sup>105</sup> FRANKFORT, a.g.m., s. 106; BISI, a.g.k., s. 21, s. 40.

<sup>106</sup> ZOUZOULA, a.g.k., s. 150.

<sup>107</sup> FRANKFORT, a.g.m. s. 113; DESSENNE, a.g.m., s. 208; BISI, a.g.k., s. 167; DELPLACE, 1967a, s. 49 – 50.

<sup>108</sup> FURTWÄNGLER, a.g.m., s. 1745 – 1746.

<sup>109</sup> TEMÜR, a.g.k., s. 60 – 61. Akurgal tam tersine Girit – Myken sanatının Suriye Fenike sanatını etkilediğini söyler. ÖZYİĞİT, a.g.m., s. 419.

<sup>110</sup> S. ALEXIOU, *Minos Uygarlığı*, Çev. E. Tül Tulunay, Arkeoloji & Sanat Yayınları, İstanbul, 1991, s. 159 – 161.

<sup>111</sup> BISI, a.g.k., s. 110 – 114; A. ERKANAL, *Anadolu'da Bulunan Suriye Kökenli Mühürler ve Mühür Baskıları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1993, s. 131. Grifonun mühürler üzerindeki tasvirleri Bizans Dönemi gibi çok daha ileri zamanlarda da karşımıza çıkar. L. BOURA, *The Griffin Through the Ages*, Midland Bank, Athens, 1983, 50 – 51.

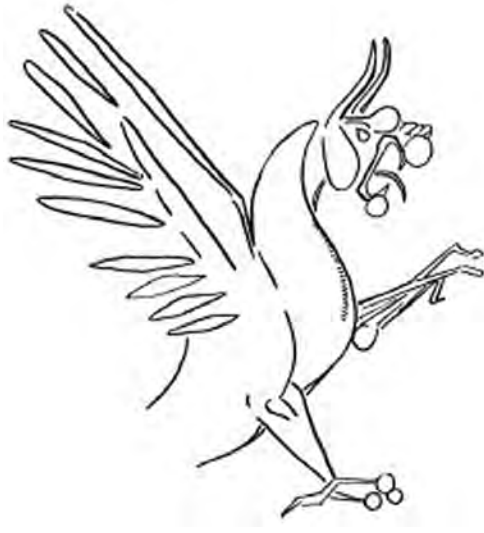
<sup>112</sup> TEMÜR, a.g.k., s. 52.

<sup>113</sup> FRANKFORT, a.g.m., s. 113, s. 116, s.119. Ayrıca bkz. ANADOL, a.g.m., s. 715'te Mezopotamya'nın batısı ortaya çıktığı bölge olarak gösterilir. İ.Ö. 4. ve 3. bin Suriye sanatı hakkındaki iddia için ayrıca bkz. FLAGGE, a.g.k., s. 9; bkz. LINGER, a.g.m., s. 215.

<sup>114</sup> FRANKFORT, a.g.m., s. 117.

<sup>115</sup> I. NIKOLAKOPOULOU, “Middle Cycladic iconography: a social context for A new chapter in Aegean art”, *Cretan Offerings: Studies in Honour of Peter Warren*, 2010, s. 218.





Fotoğraf 10: Asur Grifonu



Fotoğraf 11: Pers Diademi



Fotoğraf 12: Kazan

çok özelliğın harmanlandığı kıyı kentlerine ait sanatlar<sup>116</sup> ... Grifonun diğerkültür çevrelerinde yaygın olarak görülmesi için İ.Ö. 2. binlerin sonuna kadar beklemek gerekmiş, Deniz Halklarının yıkıcı yayılma akınlarından sonra ise<sup>117</sup> Doğu Akdeniz havzasında geniş bir sanatsal repertuvarın öznesi olmuştur. İ.Ö. 1. binden itibaren de Doğu Akdeniz havzasında yeni politik oluşumlar ve sanat çevreleri ortaya çıkmıştır. Kuzey Suriye'deki şehir devletleri vasıtasıyla bu bölgeye ve Anadolu'ya Aramîler sızmış, Filistîler, Frigler gibi yeni halk toplulukları ortaya çıkmıştır. İ.Ö. 8. yy.'ın ikinci yarısından sonraki yoğun kolonileşme hareketleri Fenikeliler'i Yunanlar'la tanıştırmış ve özellikle Asur Devletinin Suriye üzerinde hissedilir baskısı Tyros, Sidon, Byblos dışında Fenike kentlerini de etkilemiştir. Ayrıca Fenike ve Kıbrıs bu dönemde kültürel bir bütünlük arz eder ki insan ve karışık yaratık tasvirlerinde bu kültürel birleşim izlenebilmektedir<sup>118</sup>. Bu karmaşık dönemde karşılıklı etkileşimleri saptamak zor olmakla birlikte Grifon bağlamında bu etkileşimleri ortaya koyan çalışmalar yapılmıştır<sup>119</sup>. İ.Ö. 1. bin sanatlarındaki etkileşimleri şöyle özetlemek mümkündür: Asurlular'da Grifon doğrudan Babil kültür çevresinin örneklerinden

<sup>116</sup> FRANKFORT, a.g.m. s. 110, 118, res. 21 – 22. BISI, a.g.k., s. 116 – 117.

<sup>117</sup> DELPLACE, a.g.k., s. 6 – 7.

<sup>118</sup> A. M. BISI, "L'Iconografia del Grifone A Cipro", OA: 1, 1962, s. 228 – 229, Lev. 55. 8 – 9.

<sup>119</sup> DELPLACE, a.g.k., s. 6 – 7, 12.



Fotoğraf 13: Geç Hitit Grifonu



Fotoğraf 14: Frig Grifonu

alınip kopyalanmıştır<sup>120</sup>. Sadece Arslan Grifonu tanıyan Pers sanatı da<sup>121</sup> Asur formlarını (Res. 10) taklit etmiştir. Kafasından Asur tipinde boynuzlar çıkan antitetik Grifonların yer aldığı altın diadem ve benzerleri buna örnek verilebilir (Res. 11). Persepolis'teki örneklerse Pers sanatının Yunan tekniğine bağımlılığını yansıtmaktadır<sup>122</sup>. Pers Arslan – Grifonunun kanatlarındaki kıvrımların erken bir dönemde İran kültürüne etki eden Yunan özelliklerinin bir parçası olduğu düşünü- lür; fakat arka ayak ve kuyruğun Persler tarafından geliştirilip Yunan sanatına aktarıldığı da bir Pantikapeon sikkesine dayanılarak bu düşünceye eklenir<sup>123</sup>. Metalurjideki ustalıkları tartışmasız olan Urartular'ın sanatında özellikle bronz kazanların eklentisi olarak kullanılan Grifon protom- ları bulunmaktadır. Bu kazanların üretimi hakkında öne sürülen iddialar şüphesiz protomların kökenine de ışık tutmaktadır. Bu kazanlar ve kazanları süsleme geleneğinin Kuzey Suriye'den Urartu'ya aktarıldığı söylene de Urartu stilistik özelliklerini taşıyan bu objeler Urartu'nun yöre- sel atölyelerinde veya Kuzey Suriye'deki bir ortak atölyede Urartulu ve Kuzey Suriyeli sanatçıla- rın işbirliğiyle de üretilmiş olabilir<sup>124</sup>. İtalya gibi uzak coğrafyalarda bu kazanların<sup>125</sup> ele geçmesi ya da Siren veya Grifon eklentilerinin (Res. 12) Gordion ve Yunanistan (Olympia, Dephi, Ptoon, Delos, Rodos, Atina) ile İtalya'daki kimi merkezlerde (Praeneste<sup>126</sup>, Vetulonia) bulunması Urartu ile batı dünyası arasındaki denizasıırı ticaretin de kanıtıdır<sup>127</sup>. Nitekim Demir Çağı'nda Doğu Ak- deniz limanlarından, Anadolu içinden ve Karadeniz üzerinden batıya yönelen yollar vasıtasıyla ticaretin sürdürüldüğünü bilmekteyiz<sup>128</sup>. Tabii Yunan sanatına giren tunç kazanların Grifon mo- tifli eklentileri buradaki sanatçıların elinde Grifonun zarifçe uzatılan kulakları, alnına yerleş- tirilen bir yumru ve kavisli boynuyla yepyeni bir dekoratif form kazanmıştır<sup>129</sup>. Ayrıca doğuda

<sup>120</sup> ZIEGLER, a.g.k., s. 1913.

<sup>121</sup> TEMÜR, a.g.k., s. 57 – 58.

<sup>122</sup> ZIEGLER, a.g.k., s. 1916.

<sup>123</sup> HILL, a.g.m., s. 158.

<sup>124</sup> A. ÇİLİNGİROĞLU, *Urartu ve Kuzey Suriye. Siyasal ve Kültürel İlişkiler*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1984, s. 71. Ayrıca bkz. JANTZEN, a.g.k., s. 49 – 50; BISI, a.g.k., s. 134 – 137.

<sup>125</sup> BÖRKER – KLÄHN, a.g.m., s. 635; Ayrıca bkz. C. HOPKINS, "The Origin of the Etruscan – Samian Griffon Cauldron", *AJA*: 64, 1960, s. 368 – 370.

<sup>126</sup> Daha geç tarihli maden eserleri üzerindeki Grifon tasvirleri hakkında bkz. D. K. HILL, "Griffins and Praenestine Metalwork", *Hommages à Marcel Renard*: 3, 1969, s. 298 – 303.

<sup>127</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. M. PALLOTTINO, "Urartu, Greece and Etruria", *EW*: 9, 1958, s. 29 – 52; M. N. VAN LOON, *Urartian Art*, Nederlands Historisch – Archaeologisch Instituut, İstanbul, 1966, s. 108.

<sup>128</sup> V. SEVİN, "Demir Çağında Anadolu – Batı İlişkileri", *Zafer Taşlıhoğlu Armağanı*, Arkeoloji & Sanat Yayınları, İstanbul, s. 113 – 121.

<sup>129</sup> J. BOARDMAN, *Yunan Sanatı*, Çev. Yasemin İlseven, Homer Kitabevi, İstanbul, 2005, s. 53.



Fotoğraf 15: Attika Seramiği

dövme tekniğiyle yapılan bu eklentiler Yunanlar'da döküm tekniğiyle uygulanmıştır<sup>130</sup>. Urartu sanatında bronz kalkanlar dışında bağımsız figürinler olarak veya kemer ve levhalarda da Grifona rastlarız. Tasvirlerin kimi Geç Hitit kimi de kuvvetli Asur etkileri gösterir<sup>131</sup>. Anadolu'da Grifonun temel karakterini kazanmasını sağlayan<sup>132</sup> Geç Hitit sanatı (Res. 13) Eski Hitit kültürü ve Asur akımlarıyla diğer sanatsal etkilerin karışımından oluşan eklektik bir yapı arz eder. Erken Yunan sanatı üzerinde de kuvvetli etkileri olmuştur. Akurgal'a göre de erken dönemlerde Yunan sanatında Asur etkileri değil salt Geç Hitit etkileri görülür ve bunun nedeni de Yunanlar'ın İ.Ö. 8. yy.'da Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye şehirleriyle kurduğu ilişkilerde aranmalıdır. Akurgal'a göre Giritliler ve Mykenler, İ.Ö. 2.binde Grifon tasvirini doğulu örneklerden alır; ancak bunu geliştirerek özgün ve yeni bir biçim yaratırlar. Bu orijinal tipler de Doğulu sanatçılara örnek oluşturur. Böylece Fenike Grifon tipi, Girit ve Myken örneklerinden esinlenmiştir<sup>133</sup>. Suriye-Hitit Grifon tipi ise Fenike etkisi altında gelişmiştir. Geç Hitit'in geç evresinde<sup>134</sup> üretilen Grifon tipi de Yunanlar tarafından taklit edilmiştir<sup>135</sup>. Nitekim İ.Ö. 8. yy.'dan itibaren doğu malı nesnelerin yanı sıra bir zanaatkarlar grubu da Yunan dünyasına girmiştir<sup>136</sup>. Knossos'ta bir grup Suriyeli sanatçı kendi atölyelerinde mücevher, değerli taş ve dekoratif tunç objeler üretmekteydi. Bu atölyelerin kendilerine has üslupları Girit'in pek çok köşesinde bir yüzyıl boyunca izlenebilmektedir. Giritli vazo ressamı da Suriyeli sanatçıların desenlerini kopyalamışlardır. Diğer yandan Suriyeli maden ustaları İda Mağarasından çıkarılan kabartmalı hayvan başları ile süslü tunç adak kalkanlarından tanıdığımız bir üslubun da öncüsü olmuşlardır. Benzer zanaatkar grupları olasılıkla Euboia ve Atina'ya da yerleşmiştir<sup>137</sup>. Boardman'a göre de Yunanlar Geç Hitit, Asur ve Urartu

<sup>130</sup> BOARDMAN, a.g.k. s. 50 res. 34. Kimi araştırmacılar dövme ve döküm tekniğinde yapılmış Grifon protomalarının Yunan sanatçılarına ait olduğunu iddia eder. Bkz. ÖZYİĞİT, a.g.m., s. 423.

<sup>131</sup> TEMÜR, a.g.k., s. 55 – 56.

<sup>132</sup> A.g.k. s. 52.

<sup>133</sup> Tam tersi bir görüş için bkz. (109).

<sup>134</sup> Bkz. BISI, a.g.k., s. 122. Aramışmış – Fenikeleşmiş Geç Hitit stiline yansıtıldığı evre... Geç Hitit sanatının evreleri için bkz. M. DARGA, *Hitit Sanatı*, Akbank, İstanbul, 1992, s. 224.

<sup>135</sup> ÖZYİĞİT, a.g.m., s. 419. Ayrıca bkz. (22) – (23).

<sup>136</sup> Buna İ.Ö. 2. binde de şahit olmuştuk. Bkz. ALEXIOU, a.g.k., s. 159 – 161.

<sup>137</sup> BOARDMAN, a.g.k., s. 50; ayrıca bkz. REED, a.g.m., s. 366; Suriye sanatındaki kalkık kanat unsurunu yansıtan bir örnek için bkz. COLDSTREAM, a.g.m., s. 164, fig. 4.





Fotoğraf 16: Hadra Hydriasi

sanatlarından etkilenmişlerdir. Simon da Doğululaşma döneminde Yunan sanatına giren Gri fonun Geç Hitit, Urartu ve Frig etkili olduğu iddiasındadır. Hermann ise Urartu sanatı ile erken dönem Yunan sanatı arasında bağlantı olmadığını söyleyip yadsınamaz Urartu etkisini reddeder<sup>138</sup>. Pazarlı terrakotta levhalarındaki Gri fon figürü de (Res. 14), temel ikonografik özelliklerini doğudan almış görünmektedir<sup>139</sup>. Frigler'in Yunan sanatından etkilendiği yolundaki görüşlere karşı<sup>140</sup> en erken ilişkilerin İ.Ö. 7. yy.'da başlamış olması bu savı çürütmektedir. Diğer yandan İ.Ö. 8. yy.'da Frigler'in Batı Anadolu ve Yunan merkezlerinde etkinliğini ortaya koyan belirtiler de vardır ve özellikle protomlu kazanlardaki Urartu etkileri, bunları batı dünyasına ulaştıran karasal ticaret yollarının bir istasyonu olarak Gordion'un varlığı<sup>141</sup> gibi gerçekler Geç Hitit sanatı gibi Frig sanatının da Gri fonun Yunanlar'a aktarılmasında bir rolü olabileceğini düşündürür. Gri fon tasvirleri Yunan sanatında Attika (Res. 15), Lakonia, Kyklad, Korinθος, Girit ve Batı Anadolu vazoculuğunda, mühür, bronz ve altın işçiliklerinde, lahitlerde, terrakotta ve mermer levhalarda, kısacası sanatın her dalında rastlanır. Korinθος vazolarında yer alan Gri fon tasvirleri, arslan resimlerinde olduğu gibi<sup>142</sup>, Gri fonun doğulu köken ve gelişimine ışık tutması açısından önemlidir. Yukarı kalkık kuş kanadı tipi Megiddo'da en güzel örneğini gördüğümüz Suriye sanatının

<sup>138</sup> DIERICHS, a.g.k., s. 276.

<sup>139</sup> BISI, a.g.k., s. 129, fig. 11. 91. TEMÜR, a.g.k., s. 55'te Yunan etkileri esas kabûl edilir.

<sup>140</sup> En temel karşı çıkış için bkz. F. IŞIK, "Batı Uygarlığının Kökeni. Erken Demir Çağ Doğu – Batı Kültür Sanat İlişkilerinde Anadolu", *TürkArkDerg.* 28, 1998, s. 15 – 17.

<sup>141</sup> V. ÖZKAYA, *İÖ. Erken Birinci Binde Frig Boyalı Seramiği*, Atatürk Üniversitesi Fen – Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1995, s. 152, 154.

<sup>142</sup> T. BAKIR, *Korinth Seramiğinde Arslan Figürünün Gelişimi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Yayınları, İzmir, 1982, s.

138 – 149; DELPLACE, a.g.k., s. 31 – 38.

bir özelliğidir. Baş yapıları ise Geç Hitit Grifonlarının devamıdır<sup>143</sup>. Attika seramiğinde de doğulu etkileri izlemek mümkündür. Berlin Ressamına ait bir karınlı amphorada<sup>144</sup> Athena'nın kalkanında yer alan Grifon protomları sadece Kykladlar'dan tanıdığımız protomlu seramikleri değil Toprakkale'deki Urartu Grifon – Demonunun<sup>145</sup> baş ikonografisini de yansıtmaktadır.

Sonraki dönemlerde de Grifonun salt ikonografik olarak değil en eski doğulu işlevine uygun olarak ölümle ilişkilendirildiği vazolar bulunmaktadır. Hellenistik Çağ boyalı seramiği içinde, İskenderiye'de yer alan bir mezarlıktan çıkarılmış, bulunduğu mevki dolayısıyla Hadra Hydriaları (Res. 16) adı verilen vazolarda Sirenlerle birlikte arma şeklinde Grifonlar yer alır. Bu vazoların özelliği ölen Yunanlar'ın küllerini muhafaza etmek için kullanılmış olmalarından kaynaklanır<sup>146</sup>.

Roma Çağında da sanatın pek çok dalında yer alan Grifonları<sup>147</sup> aynı ölüm meleği işleviyle yaygın olarak plastik sanatlarda, mezar resimlerinde<sup>148</sup> ve lahitler üzerinde görürüz. Baltimore'dan İ.S. 2. yy.'a ait bir Dionysiak lâhitte yer alan ve palmetlerin arasında antitetik olarak duran boyuzlu Arslan - Grifonlar bunun güzel bir örneğidir<sup>149</sup>. Bir mezar altarında da (Res. 17) muhafız rolündeki Grifonlar Apollon'un sembolü olan üç ayaklı kazanın iki yanında antitetik olarak dururken betimlenmişlerdir<sup>150</sup>.

## VI. Genel Değerlendirme

Grifon figürünün, Klasik uygarlıkların öncesine uzanan geçmişinde dinsel içeriği yoğun ve son derece yaygın bir tasarım olduğu anlaşılmaktadır. Mısır, Mezopotamya veya Suriye tasvir sanatlarında ilk ortaya çıktığı andan itibaren binlerce yıl sonrasına uzanacak bir betimleme ve anlam bütünlüğüne sahiptir. Suriye'nin güneş tanrısı Malakbel'le, Mısır'da yine güneş tanrısıyla olan bağı Hindistan'da Helios kültüyle ve Yunan dünyasında Apollon'la olan ilişkisi binlerce yıl boyunca sembolik içeriğini bazı çeşitlemeler ve değişiklikler dışında koruyan bir yaratıkla karşı karşıya olduğumuzu ortaya koyar. Karışık bağlantıların ağında Grifonu salt bir resim olarak sanat tarihinin öznelereinden biri şeklinde görüp bu resimler üzerinden spekülâtif yorumlarla anlamlandırmak doğru değildir; zira figürün taşıdığı sembolizmi ve işlevlerini yazınsal izleri aracılığıyla takip edebiliyoruz. Bazı kaynaklar karışık yaratığın ana vatanı olarak, eski bir Apollon kültürünün de bulunduğu Hyperbore ülkesini, İskit atlılarının koşturduğu Karadeniz'in kuzeyindeki puslu bozkırların ötesini işaret ederken, kimi kaynaklar Hindistan'ı gösterir ve orada da bu fantastik özneyi Helios'un kutsal hayvanı olarak buluruz. Aynı şekilde kökeni bu gizemli doğu ülkesine bağlanan Dionysos'la da bağı unutulmamalıdır. Grifon figürü, ilk ortaya çıktığı zamanlardan itibaren belli başlı temel özelliklere sahiptir. Bunlar sözlensal ve yazınsal kaynakların attığı doğal özelliklerdir: Yırtıcılık ve sürat... Bir de bunlardan bağımsız olmayan birtakım işlevlerle yüklüdür: Muhafızlık, öte dünyayla ilişkili ruh göçüren (psikopompos) rolü... Eski Yakın Doğu'da kutsal hayatın koruyucusu olan fantastik yaratıklardan birisi de Grifondur. Bu rol, Mısır'da kralın muhafızlığından Yunan dünyasında altın kaynaklarının koruyuculuğuna evrilmiştir. En erken zamanlardan itibaren oynadığı "ölüm kuşu" rolü ise yine Yunan – Roma uygarlıklarına aktarılmıştır. Minos sanatındaki toprak lâhitler üzerinde, Yunan ve Roma lâhitlerinde, Hellenistik vazolarda, Roma'nın ölü kültüyle ilgili sunaklarında bu işleviyle karşımıza çıkan figürün bu anlamsal içeriğiyle en eski örneklerinden birine Sahure Tapınağında rastlarız. Burada firavunun doğrudan sembolü ve ölüm sonrası huzurunun bekçisi olarak kabûl edilmiştir. Bu özelliğin en eski yazılı kanıtını da – Frankfort'un belirttiği gibi – Gılgamış Destanı'ndaki ölüm kuşunda görürüz.

<sup>143</sup> TEMÜR, a.g.k., s. 66.

<sup>144</sup> J. BOARDMAN, *Kırmızı Figürlü Atina Vazoları. Arkaik Dönem*, Çev. Gürkan Ergün, Homer Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 105, res.

<sup>145</sup> 2.

<sup>146</sup> AKURGAL, 1968, s. 182, lev. 54; s. 183, fig. 117; AKURGAL, 1992, lev. 12.9, lev. 14.4 -5.

<sup>147</sup> C. H. E. HASPELS, *Eski Yunan Boyalı Keramiği*, Çev. Aşkudil Akarca, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1946, s. 236.

<sup>148</sup> SIMON, a.g.k., s. 749 – 780.

<sup>149</sup> C. DELPLACE, "Le griffon dans la peinture romaine et sur les reliefs en stuc", s. 89 -90. M. RENARD, "Griffons de Buzenol et d'Ailleurs", *Revue archéologique de Picardie*, vol: 1, no: 1 – 2, 1990, s. 117 – 157.

<sup>150</sup> FLAGGE, a.g.k., s. 85 – 86, res. 90.

A.g.k. s. 79, res. 77.







## Kaynakça

- Antik kaynaklarda Der Kleine Pauly, Lexicon Der Antike (1964), Süreli yayınlara ilişkin kısaltmalarda AJA 111 (2007) referans alınmıştır.
- AKURGAL, E., *Späthethitische Bildkunst*, AÜDTCF Yayınları, Ankara, 1949.
- \_\_\_\_\_, *Phrygische Kunst*, AÜDTCF Yayınları, Ankara, 1955.
- \_\_\_\_\_, *The Birth of Greek Art*, Methuen, London, 1968.
- \_\_\_\_\_, “Zur Entstehung des griechischen Greifenbildes”, *Kotinos: Festschrift für Erika Simon* 33 – 52, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Eski İzmir I. Yerleşme Katları ve Athena Tapınağı*, TTK, Ankara, 1997.
- ALEXIOU, S., *Minos Uygurlığı*, Çev. Elif Tül Tulunay, Arkeoloji & Sanat Yayınları, İstanbul, 1991.
- ANADOL, Ş., “Grifon”, *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, 2: 715, 1997.
- BAKIR, T., *Korinth Seramiğinde Aslan Figürünün Gelişimi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, İzmir, 1982.
- BELLINGER, A. R., *Troy, the Coins*, Published for the University of Cincinnati by Princeton University Press, Princeton, 1961.
- BIGWOOD, J. M., “Ctesias’ Indica and Photius”, *Phoenix*, vol. 43, no: 4: 302 – 316, 1989.
- BISI, A. M., “L’iconografia del grifone a Cipro”, *OA*, 1: 219 – 232, 1962.
- \_\_\_\_\_, *Il grifone: storia di un motivo iconografico nell’antico Oriente mediterraneo*, Centro di Studi Semitici, Roma, 1965.
- \_\_\_\_\_, “Il Grifone nell’arte dell’antico Iran e dei popoli delle steppe”, *RSO*, 39: 15 – 60, 1964.
- BMC Mysia, *A Catalogue of the Greek Coins in British Museum. Mysia*, Haz. William Warwick Wroth, A. Forni, Bologna, 1964.
- BOARDMAN, J., *Kırmızı Figürlü Atina Vazoları. Arkaik Dönem*, Çev. Gürkan Ergin, Homer Kitabevi, İstanbul, 2002.
- BOARDMAN, J., *Yunan Sanatı*, Çev. Yasemin İlseven, Homer Kitabevi, İstanbul, 2005.
- BOTTÉRO, J., *Gılgamış Destanı. Ölümsüzlüğü Arayan Büyük İnsan*, Çev. Orhan Suda, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
- BOURA, L., *The Griffin Through the Ages*, Midland Bank, Athens, 1983.
- BÖRKER – KLÄHN, J., “Greif”, *RLA*, Band 3: 633 – 639, 1971.
- BRIDGMAN, T. P., *Hyperboreans Myth and History in Celtic – Hellenic Contacts*, Routledge, New York, 2005.
- BROCARD, A., *Une Grypomachie: le combat des arimaspes contre les griffons dans la céramique du IVème s. AV. J.-C.*, Travaux universitaires, Lyon, 2002.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque. Histoire Des Mots*, Klincksieck, Paris, 1968.
- COLDSTREAM, J. N., “Sphinxes and Griffins from Geometric Knossos”, *AntCr*, 2: 161 – 164, 1974.
- ÇELGİN, G., *Eski Yunanca – Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.
- ÇİLİNGİROĞLU, A., *Urartu ve Kuzey Suriye, Siyasal ve Kültürel İlişkiler*, EÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1984.
- DARGA, A. M., *Hitit Sanatı*, Akbank, İstanbul, 1992.
- DELPLACE, C., “Le griffon créto-mycénien”, *AntCI*, 36: 49 – 86, 1967.
- \_\_\_\_\_, “Breves remarques sur le rôle du griffon dans la religion creto - mycénienne”, *BIHBelge*, 38: 5 – 9, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Le griffon de l’archaïsme à l’époque impériale. Etude iconographique et essai d’interprétation symbolique*, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles, 1980.
- \_\_\_\_\_, “Le griffon dans la peinture romaine et sur les reliefs en stuc” *Revue archéologique de Picardie*, vol. 1 no: 1-2: 89 – 97, 1990.
- DESSENNE, A., “Le griffon créto-mycénien inventaire et remarques”, *BCH*, 81: 203 – 215, 1957.
- DIERICH, A., *Das Bild des Greifen in der frühgriechischen Flächenkunst I-II*, Lit, Münster, 1981.



- \_\_\_\_\_, “Das Bild des Greifen in der frühgriechischen Flächenkunst. Nachträge”, *Boreas*, 8: 5 – 32, 1985.
- DU MESNIL DU BUISSON R., “Le dieu-griffon à Palmyre et chez les Hittites” *L’Ethnographie*, 57: 16 – 31, 1963.
- DURRBACH, F., “Gryps – Gryphus”, *DarSag*, Tome 2: 1668 – 1673, 1896.
- ERKANAL, A., *Anadolu’da Bulunan Suriye Kökenli Mühürler ve Mühür Baskıları*, TTK, Ankara, 1993.
- FLAGGE, I., *Untersuchungen zur Bedeutung des Greifen*, Sankt Augustin, Richarz, 1975.
- FRANKFORT, H., “Notes on the Cretan Griffin”, *BSA*, 37: 106–122, 1936.
- FURTWÄGLER, A., “Gryps”, 1742 – 1777, *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie Band I.2*, Ed. Wilhelm Heinrich Roscher, Verlag und Drug von B. G. Teubner, Leipzig, 1886 – 1890.
- GOLDMAN, B., “The Development of the Lion – Griffin”, *AJA*, 64: 319 – 328, 1960.
- GRAVES, R., *Yunan Mitleri*, Çev. Uğur Akpur, Say Yayınları, İstanbul, 2004.
- GREEN, A. R., “Mischwesen. B”, *RLA*, Band 8: 246 – 262, 1993.
- GREENWELL, W., *The Electrum Coinage of Cyzicus*, Rollin and Feuadent, London, 1887.
- GRIMAL, P., *Mitoloji Sözlüğü. Yunan ve Roma*, Çev. Sevgi Tamgüç, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1997.
- HASPELS, C.H. E., *Eski Yunan Boyalı Keramiği*, Çev. Aşkıdıl Akarca, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1946.
- HILL, D.K., “Griffins and Praenestine Metalwork”, *Hommages à Marcel Renard*, 3: 298 – 303, 1969.
- HILL, G. F., “Alexander the Great and the Persian Lion-Gryphon”, *JHS*, 43, II: 156 – 161, 1923.
- HIND, J., “The Bosporean Kingdom”, *CAH*, vol. 6: 476 – 511, 2006.
- HOPKINS, C., “The Origin of the Etruscan – Samian Griffin Cauldron”, *AJA*, 64: 368 – 370, 1960.
- İŞİK, F., “Batı Uygarlığının Doğuşu. Erken Demirçag Doğru – Batı Kùltür Sanat İlişkilerinde Anadolu”, *TürkArkDerg*, 28: 1 – 39, 1998.
- JANTZEN, U., *Griechische Greifenkessel*, Gebr. Mann, Berlin, 1955.
- KARANASTASSI, P., “Nemesis”, *LIMC VI* 1, 733 – 762, 1992.
- KLOSE, D. O., *Die Münzprägung von Smyrna in der Römischen Kaiserzeit*, W. De Gruyter, Berlin – New York, 1987.
- LEFEBVRE, R., *Le Griffon dans l’art roman. Traditions littéraires et iconographiques*, Université de Bruxelles, Bruxelles, 2004.
- LEIBOVITCH, J., *Le Griffon*, Trois Communications Faites à l’Institut d’Égypte, Le Caire, 1946.
- \_\_\_\_\_, “Le Griffon dans le Moyen-Orient Antique” *Atiqot*, I: 75 – 88, 1955.
- \_\_\_\_\_, “Le Griffon d’Erez et le sens mythologique de Némésis”, *IEJ*, 8: 142 – 148, 1958.
- \_\_\_\_\_, “Quelques Griffons Demeurés Inédits”, *IEJ*, 18: 126 – 129, 1968.
- LENGER, D. S., “A Proposito del Grifone sulle Monete d’Asia Minore”, *Ancient History, Numismatics and Epigraphy in the Mediterranean World*. Ed. Oğuz Tekin, 215 – 222, 2009.
- MADHLOUM, T., “More Notes on the Near Eastern Griffin”, *Sumer*, vol. 20: 57 – 62, 1964.
- MANGANARO, G., “Grifo”, *EAA*, Ed. Domenico Bartolini, 1056 – 1063, 1960.
- MAYOR, A., – “Griffins and Arimaspeans”, *Folklore*, 104: 40 – 66, HAENEY, M. 1993.
- MAYOR, A., “Guardians of the Gold”, *Archaeology*, November-December, 47, 6: 52 – 59, 1994.
- NIKOLAKOPOULOU, N., “Middle Cycladic iconography: a social context for A new chapter in Aegean art”, *Cretan Offerings: Studies in Honour of Peter Warren*, Ed. Olga Krsyszkowska, 213 – 222, 2010.
- ÖZKAYA, V., *İ.Ö. Erken 1. Binde Frig Boyalı Seramiği*, AtÜ Fen – Edebiyat Fakùltesi Yayını, Erzurum, 1995.
- ÖZTÜRK, Ö., *Folklor ve Mitoloji Sözlüğü*, Phoenix, Ankara, 2009.



- ÖZTÜRK, B., Yazıtlar Işığında Roma İmparatorluk Çağı Küçükasyası'nda Dionysos Kültü, Arkeoloji & Sanat Yayınları, İstanbul, 2010.
- ÖZYİĞİT, Ö., "Phokaia Griffon Protomları ve Griffon Protomlu Bronz Kazanların Kronolojisi", *Altan Çilingiroğlu'na Armağan*. Ed. Haluk Sağlamtimur, 415 – 430, 2009.
- PALLOTTINO, M., "Urartu, Greece and Etruria", *EW*, 9: 29 – 52, 1958.
- PASQUIER, A., "Le griffon dans l'orfèvrerie gréco-scythe", *CRAI*, 1: 454 – 466, 1975.
- REED, N. B., "Griffins in Post-Minoan Cretan Art", *Hesp.*, 45, October-December, 4: 365 – 379, 1976.
- RENARD, M., "Griffons de Buzenol et d'Ailleurs", *Le Pays Gaumais*, 117 – 157, 1963 – 1964.
- SCHEFOLD, K., "Löwengreifen aus Augst", *JSGU*, 35: 146 – 155, 1944.
- SEVİN, V., "Demir Çağında Anadolu – Batı İlişkileri", *Zafer Taşlıkahoğlu Armağanı Anadolu ve Trakya Çalışmaları*, Ed. Robert Ousterhout-Nezih Başgelen, s. 113 – 121, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Yeni Assur Sanatı II. Assur Resim Sanatı*, TTK, Ankara, 2010.
- SIMON, E., "Zur Bedeutung des Greifen in der Kunst der Kaiserzeit", *Latomus*, 21: 749 – 780, 1962.
- SNG Cop. Ionia I – III, *The Royal Collection of Coins and Medals Danish National Museum*, 22 – 24, Ionia, Haz. Niels Breitenstein – Willy Schwabacher, E. Munksgaard, Copenhagen, 1946.
- SNG France Mysie, *Département des monnaies, médailles et antiques 5 Mysie*, Bibliothèque Nationale, Paris, 2001.
- SNG Tübingen Ionien, *Münzsammlung der Universität Tübingen, Heft 4, Mysien – Ionien*, Haz. Dietrich Mansperger, Hirmer Verlag, München, 1989.
- TEMÜR, A., *Grek Sanatında Karışık Yaratıklar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AtÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2009.
- THOMSON, J. O., *History of Ancient Geography*, Biblo & Tannen Publishers, Cambridge, 1948.
- WIGGERMANN, F. A., "Mischwesen. A", *RLA*, Band 8: 222 – 245, 1993.
- WILD, F., *Gryps, Greif, Gryphon (griffin). Eine sprach, kultur und stoffgeschichtliche Studie*, Böhlau, Wien, 1963.
- VAN LOON, M. N., *Urartian Art*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, İstanbul, 1966.
- VENERI, A., "Dionysos", *LIMC* III 1, 413 – 419, 1986.
- YILMAZ, N., *Yunan Sanatı'nda Grifon, Sfenks ve Kentauros*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1997.
- ZIEGLER, K., "Gryps", 1902 – 1929, *RE*, VII.2, Ed. Wilhelm Kroll, Georg Wissowa, J. B. Metzlerscher Verlag, Stuttgart, 1912.
- ZOUZOULA, E., *The Fantastic Creatures of Bronze Age Crete* vol. 1–2, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Nottingham, Nottingham, 2007.

# Finansal Serbestleşmenin Teorik Temelleri

Hasan Alp ÖZEL\*

## Özet

Finansal serbestleşme, finans piyasalarını ayıran sınırların ortadan kalkması, sermaye hareketliliğini engelleyen düzenlemelerin ve finansal baskı politikalarının terk edilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Finansal serbestleşme politikalarının ekonomik büyümeyi arttırıcı bir unsur olarak gören yazarların yanında, finansal serbestleşme politikalarının özellikle gelişmekte olan ülkelerde önemli finansal ekonomik krizlere zemin hazırladığını savunan yazarlar da bulunmaktadır. Bu çalışmada finansal serbestleşme teorileri açıklanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Finansal Serbestleşme, Finansal Serbestleşme Teorileri, Ekonomik Büyüme

## Theoretical Bases of Financial Liberalization

## Abstract

Financial liberalization emerges as elimination of barriers over financial markets and giving up regulations that prevent capital movements and financial policies of repression. Besides several authors that consider financial liberalization policies as factors that can increase that level of economic growth, there are also some other authors that propose financial liberalization policies lay the groundwork for severe financial crises particularly in developing countries. The aim of this study is to explain financial liberalization theories.

**Keywords:** Financial Liberalization, Financial Liberalization Theories, Economic Growth

## Giriş

Finansal serbestleşme, finans piyasalarının bütünleşmesi ve sermaye hareketlerinin serbestleşmesi olarak tanımlanmaktadır. Finansal serbestleşme hem küreselleşmenin bir unsuru, hem de küreselleşmeyi hızlandıran bir faktördür. Finansal serbestleşme politikalarını geliştirmiş ülkeler öncülüğünde gelişmekte olan ülkeler de hızla uygulamaya başlamıştır. Gelişmekte olan ülkelerin özellikle 1970'lerden itibaren uygulamış olduğu finansal serbestleşme politikalarının temelinde, finansal serbestleşmenin tasarrufları ve dolayısıyla da yatırımları arttırarak ekonomik büyümeye olumlu etkisi olduğu yaklaşımı bulunmaktadır. Teoride finansal serbestleşmenin ekonomik büyümeyi olumlu etkilediği görüşünün yanında, özellikle gelişmekte olan ülkeler açısından sınırlı bir finansal serbestleşmeyi savunan görüşlerde bulunmaktadır. Sınırlı bir finansal serbestleşmeyi savunan görüşlerin temelinde finans sisteminin hızlıca serbestleşmesinin ekonomik kırılganlığı arttırdığı ve ekonomiyi yeni finansal krizlere daha duyarlı yaptığı görüşü bulunmaktadır. Bu çalışmada finansal serbestleşme teorileri ve teorilere karşı yapılan eleştiriler incelenmektedir.

## 1. Finansal Serbestleşme

Sermaye hareketleri 1970'li yılların başından itibaren özellikle gelişmiş ülkeler öncülüğünde hızla ilerlemiştir (Kastner ve Rector 2005: 484). Finansal serbestleşmeyi, sermaye hesabının serbestleştirilmesi, mali baskı politikalarının ve yabancı yatırımcılara yönelik sınırlamaların

\* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Biga İktisadi İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü, alp78@hotmail.com





kaldırılması olarak tanımlamak mümkündür (Galindo ve Ordonez 2002: 2). Mali kontroller, finans hareketlerini sınırlamak veya yönlendirmek olarak ortaya çıkan politikalardan oluşmaktadır. Bu kontroller, vergiler, fiyat ya da miktar kontrolleri olabileceği gibi sermayenin uluslararası dolaşımına ilişkin yasakları da kapsamaktadır (Neely 1999: 15).

Serbestleşmeye yönelik olarak atılan adımları genel olarak aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür (Alp 2000: 94):

- Döviz kurlarının serbest piyasa mekanizması tarafından belirlenmesi,
- Faiz oranları ve krediler üzerindeki kamu müdahalesinin kaldırılması, fon arz ve talebinin serbest piyasa koşulları altında belirlenmesi,
- Uluslararası sermaye hareketlerine getirilen sınırlamaların kaldırılması,
- Borsa işlemlerinde aracı kurumların müşterilerine tahakkuk ettirecekleri komisyonların serbest bırakılması,
- Çeşitli ülkelerdeki finansal kurumların gerek şube açarak, gerekse mevcut şubeyi satın alarak ulusal finans piyasalarına girişinin kolaylaştırılması ve bu piyasalarda rekabet ortamının sağlanması,
- Piyasa kontrollerinden ziyade piyasada faaliyet gösteren kurumların sermaye yapısını güçlendirici düzenlemeler yapılması.

Finansal piyasalar serbestleştirilirken kamu otoritesi çeşitli faktörleri gözetmektedir. Bu faktörler arasında öne çıkanları şu şekilde sıralamak mümkündür (Davis 1995: 26-27):

- Rekabeti arttırmak ve bu sayede finansal hizmetlerin maliyetini azaltmak,
- Özel sektörün fon imkanlarını geliştirmek ve bu fonlara ulaşımını kolaylaştırmak,
- Piyasadaki tekelleşmeyi kaldırmak,
- İç piyasadaki pazar ve kurumların rekabet gücünün artırılması,
- Yeni koşullara daha açık olunması,
- Kamunun rahat fon yaratabileceği sermaye piyasası oluşturulması,
- Finansal sistemin aşırı risk yüklenmesi önlenerek durağan bir yapıya kavuşturulması.

Williamson ve Mahar finansal serbestleşmenin ön koşullarını şu şekilde sıralamaktadır (Williamson ve Mahar 2002: 59):

- Sermaye kontrolleri kaldırılmadan en az iki yıl önce ticari serbestleşme uygulamalarının başlatılması,
- Deregülasyondan en az iki yıl önce yurtiçi finansal serbestleşmenin başlatılması,
- Deregülasyonun başlatılmasından en az iki yıl önce yerli ve yabancı bankaların bankacılık sektörüne girişlerinin serbest bırakılması,
- Bankacılık sektöründe kamu mülkiyetinin deregülasyondan en az iki yıl önce %40'ın altına düşürülmesi,
- Piyasa esaslı bir finansal sisteme göre ölçülü bir düzenleme ve denetleme sisteminin oluşturulması.

Finansal sistem fon fazlası olan ekonomik birimlerden, fon ihtiyacı olan ekonomik birimlere fon transferi sağlamaktadır (İncekara 2011: 17). Finansal serbestleşme sayesinde uluslararası sermaye verimliliğin düşük olduğu bölgeden kolaylıkla verimliliğin yüksek olduğu bölgeye geçebilmektedir. Bu durum ise ortalama verimliliğin artmasına sebep olmaktadır. Finansal serbestleşmeyi savunan görüşlere göre bu sayede, dünya refahında bir artış sağlanmaktadır (Seyidoğlu 2003: 143). Finansal sistemin temel amacı, finansal sermayeyi en etkin olacak yere, diğer bir ifadeyle en yüksek geri dönüşü olacak yere yönlendirmeye çalışarak, rekabet halindeki kullanıcılar arasında paylaşmaktır (Stiglitz 2006: 136). Bu kapsamda finansal serbestleşmenin temel amacı kaynak dağılımındaki etkinliğin artırılması ve ekonomik büyümenin sağlanmasıdır (Binay ve Kunter 1998: 1).

## 2. Finansal Serbestleşmenin Teorik Temelleri

1970'lerden önce düşük faiz ve enflasyonist para politikasından oluşan finansal baskı politikaları temel olarak Keynes (1936) ve Tobin'in (1965) çalışmalarına dayanmaktadır. Fakat McKinnon (1973) ve Shaw (1973) finansal baskı politikalarına karşı çıkmıştır. McKinnon ve Shaw birbirlerinden bağımsız olarak yapmış oldukları çalışmalarında yüksek tasarruf ve yatırım oranına ulaşmak için faiz oranlarına uygulanan tavanın kaldırılmasını ve enflasyonist para politikaları ile sağlanan senyoraaj uygulamalarından vazgeçilmesini tavsiye etmişlerdir. Böylelikle piyasayı temizleyecek faiz oranı artacak ve dolayısıyla da tasarruflar artacaktır (Eschenbach 2004: 1). Yazarlar, finansal serbestleşmenin tasarrufları verimli yatırımlara yönelttiğini ve yatırım tasarruf eşitliğini olumlu yönde etkilediğini savunmuştur (Arestis 2004: 254). Ancak temelde McKinnon ve Shaw'ın görüşlerine dayanan finansal serbestleşme, 1970'den günümüze özellikle gelişmekte olan farklı ülkelerde önemli hayal kırıklıkları da yaratmıştır (Andersen ve Tarp 2003: 190). Finansal serbestleşmeyi eleştiren yazarlar, finansal serbestleşmenin doğasında ekonomik dalgalanmanın bulunduğunu savunmaktadırlar. Bu bağlamda yazarlara göre, finansal serbestleşme ekonomik büyümeyi engellemektedir. Bu görüş ise McKinnon-Shaw çalışmasının tam karşısında yer almaktadır (Jha 2003: 388). McKinnon ve Shaw'ın finansal serbestleşme politikalarının, ekonomik büyüme üzerinde olumlu bir etki yaptığı görüşü karşısında, yer alan bu görüş finansal düzenlemeye sahip olmayan gelişmekte olan ülkelerde kontrolsüz finansal serbestleşme politikalarının ekonomiyi daha kırılgan hale getirdiğini savunmaktadır. Bu görüşe göre uluslararası sermaye, sermaye piyasaları serbestleşen gelişmekte olan ülkelerde daha yüksek gelir elde edebilme şansına sahip olduğundan bu ülkelerde daha fazla yatırım yapmaya yönelmektedir. Bu sayede finansal serbestleşme politikaları gelişmekte olan ülkelere kısa vadeli sermaye akımlarının artmasına neden olmaktadır. Kısa vadeli yabancı sermaye hareketlerinde meydana gelen artış, gelişmekte olan ülkelerin finansal yapısını daha kırılgan hale getirmektedir. Özellikle finansal yapısı sağlam temellerde olmayan gelişmekte olan ülkelerde meydana gelen ekonomik istikrarsızlıklarda büyük miktarda fon çıkışının meydana gelmesi bu ülkelerdeki finansal krizlere zemin hazırlamaktadır (Korkmaz vd. 2010: 2822).

### 2.1. McKinnon-Shaw Teorisi

McKinnon-Shaw, özellikle 1970'e kadar gelişmekte olan ülkelerin yaygın olarak uyguladığı, faiz tavanı uygulaması, yüksek karşılık oranları, kamunun kredi tahsisini de içeren piyasanın rekabetçi yapısını bozan, kamu müdahaleleri içeren finansal baskı politikalarını eleştirmektedir (Andersen ve Tarp 2003: 191). Finansal serbestleşmenin tasarrufları, yatırımları ve sermayenin verimliliğini arttırarak ekonomik büyümeyi desteklediğini savunmaktadır (Arestis ve Demetriadis 1999: 441).

1970'li yılların başına kadar tasarruf ve yatırım konusundaki literatür temel olarak, sanayileşmiş ekonomileri esas almış, benzer analizlerin gelişmekte olan ekonomiler için de geçerli olacağını öngörmüştür. Bu bağlamdaki yaklaşımlar, düşük faiz oranlarının yatırımları ve ekonomik büyümeyi teşvik edeceğini, önemli ölçüde gelir düzeyi tarafından belirlenen tasarrufların ise olumsuz etkilenmeyeceğini öngörmüştür. Bu yaklaşımlar, kalkınma sürecinin temel değişkeni olarak yatırımları vurgulamıştır. Tasarruf oranlarının ise yatırımlar sonucu meydana gelen gelir artışı ile artacağını varsaymaktadır. McKinnon'a göre ise dış kaynak imkanlarının sınırlı olduğu, sermaye piyasasının kursosuz olmadığı bir ekonomik yapıda bankalar önemli bir rol oynamaktadır. Banka mevduatları, sermaye birikim sürecinde önemli bir fonksiyona sahip bulunmaktadır. Banka mevduatları, yüksek ve pozitif faiz oranları ile teşvik edilmelidir. Bu sayede banka mevduatları yüksek getiri sağlayacak, parasal birikim daha cazip hale gelecek ve verimli projelerin gerçekleşmesi için sermaye birikimi sağlanmış olacaktır (Büyükdeniz 1991: 21-22). McKinnon analizindeki temel finansal baskı sendromunun yapısal yönleri şunlardır (Kapur 1983: 41):

- Ticari bankacılık sisteminin mali aracılık boyutunda ulaşılabilir yüksek enflasyon da, düşük nominal mevduat faizlerini olumsuz etkilemesi,
- İşletme sermayesinin finansmanı için ihtiyaç duyulan banka kredisine getirilecek sınırlamaların toplam reel çıktı düzeyi üzerinde daraltıcı etkileri olması,

- Önemli ara üretim girdilerinin ithalatı için gerekli olan döviz miktarını sınırlayan aşırı değerli kur.

McKinnon-Shaw yaklaşımı yüksek faiz oranlarının düşük getiri getiren yatırım projelerini eleyeceğini, dolayısıyla yatırımların daha verimli alanlara yöneleceğini savunmaktadır (Arestis 2004: 254). McKinnon reel faiz oranlarındaki artışın tasarrufları olumlu yönde etkileyeceğini ve harcamaları kısıcıcı etki yaratacağını savunmaktadır. Tasarruflardaki bu artış ise yatırımları olumlu yönde etkileyerek artıracaktır (Arestis ve Nissanke 2005: 247).

Finansal serbestleşme yaklaşımına göre, gelişmekte olan ülkelerde uygulanan finansal baskı politikaları tasarrufları azaltmakta ve sermaye kaçışını hızlandırmaktadır. Dolayısıyla kaynaklar marjinal verimliliği düşük yatırımlarda kullanılmakta ve tasarruf sahipleri üretken olmayan yatırımlara yönelmektedir. Finansal baskı politikaları, düşük faiz oranları ve seçici kredilerle ayrıcalıklı bir grup yaratmaktadır. Bu grubun dışında kalanlar ise yüksek faiz oranlarının geçerli olduğu gayri resmi piyasalara yönelmek zorunda kalmaktadır (Esen 1998: 24).

McKinnon ve Shaw, baskı altında tutulan faizlerin, rekabetçi piyasa koşullarında oluşması durumunda yükseleceğini, yükselen faizlerin ekonomik büyümeyi olumlu yönde etkileyeceğini savunmaktadır (Gemech ve Struthers 2006: 2). Yazarlara göre, özellikle gelişmekte olan ekonomilerde, devletin piyasaya müdahalesiyle faizlerin yapay olarak düşük seviyede tutulması, toplam tasarruf hacmini olması gerekenin altında gerçekleştirmektedir. Bu durum kredilerin dağılımında etkinliği de azaltmaktadır. Tasarruf yetersizliği nedeniyle kredi talebi fazlalığı meydana gelecek, bu durum da finansal piyasaların verimliliğini azaltacaktır (Emek 2000: 64).

McKinnon-Shaw teorisi, bütün olumlu beklentilere karşı genelde beklenen sonuca ulaşamamıştır. Özellikle faiz oranlarındaki artışlar gelişmekte olan ülkelerde umulan tasarruf artışını sağlamada yetersiz kalmıştır. Finansal serbestleşme ile birlikte dış borçlar ve iç borçlar beklenmedik şekilde artmıştır. Büyük bankalar ve uluslararası piyasalarla bağları olan şirketler ucuz döviz kredilerine kolaylıkla ulaşabilirken, yüksek maliyetlerle yurtiçi piyasalardan kredi alan küçük işletmelerin borçları sürekli olarak yükselmiştir. Bu durum karşısında özellikle finansal serbestleşmenin ilk aşamasında ekonomiyi finansal istikrarsızlıktan korumaya yönelik sınırlı bir finansal baskı politikasının sürdürülmesi gereği tartışılmaya başlanmıştır (Esen 1998: 25).

Shaw'a göre, faizlerde meydana gelen artışlar tasarrufların da artmasında sebep olurken, ticari serbestleşmenin de etkisiyle yeni yatırımların oluşmasına da sebep olmaktadır (Shaw 1973: 72). Finansal reformlardan önce reel sektöre yönelik çeşitli düzenlemelerin yapılması, finansal serbestleşme sürecinde meydana gelebilecek çeşitli sorunların üstesinden gelebilmek için gereklidir. Bu aşamada meydana gelebilecek finansal istikrarsızlıkların giderilmesine yönelik olarak sınırlı bir piyasa müdahalesi savunulmaktadır (McKinnon ve Pill 1998: 1279-1280). McKinnon ve Pill'e göre finansal serbestleşme sürecinde meydana gelen finansal dalgalanmaların sebebi yapılan finansal reformlar sürecinde ekonomilerde oluşan boşlukları dolduracak yeterli alt yapının eksikliğidir (McKinnon ve Pill 1997: 190-191).

## 2.2. Yapısalcı Teori

Yapısalcı teori, McKinnon ve Shaw'ın öne sürdüğü görüşlere karşı çıkmaktadır. Yapısalcı teori, gayri resmi piyasaların varlığını kabul etmekte ve gayri resmi piyasaları büyümeyi engelleyen bir güç olarak değil büyümeyi destekleyen bir güç olarak görmektedir (Venet 2003: 65). Bu bağlamda, finansal serbestleşme teorisine en kapsamlı eleştiriler yapısalcı teoriden gelmiştir. Yazarlara göre, finansal serbestleşme, savunucusu olan McKinnon ve Shaw'ın görüşlerinin aksine, stagflasyona ve borç verilebilir fonlarda bir azalmaya neden olarak ekonomik büyümeyi engellemektedir (Esen 1998: 24-25).

Yapısalcı teori, finansal serbestleşmenin ekonomik büyümeyi yavaşlatacağını ve enflasyona neden olacağını savunmaktadır. Taylor'un öncülüğünü yaptığı yapısalcı teoriye göre faiz maliyeti, işletme sermayesi maliyetine dahil edilmektedir. Dolayısıyla finansal serbestleşme sürecinde faiz oranlarında meydana gelen artış üretim maliyetlerini de arttırmaktadır. Üretim maliyetlerindeki artış ise fiyatlara yansıtılmaktadır. Yapısalcı teori resmi finansal piyasaların yanında gayri

resmi finansal piyasaların da olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla fon arz eden tasarruf sahipleri ve fon talep eden yatırımcılar hem resmi hem de gayri resmi piyasayı kullanmaktadır. Finansal serbestleşme ile artan faiz oranları, tasarrufların bir kısmının gayri resmi piyasadan resmi piyasaya girmesini teşvik etmektedir. Bu durumda gayri resmi piyasadaki fon miktarı azalırken resmi piyasadaki fon miktarı artmaktadır. Ancak resmi piyasada uygulanan mevduat karşılık oranları yüzünden resmi piyasa, gayri resmi piyasadan çektiği fonların tamamını kullanamamaktadır. Dolayısıyla hem resmi hem de gayri resmi piyasada toplanan tasarruflarda bir azalma yaşanmaktadır. Bu durum ise yatırımların azalmasına dolayısıyla da ekonomik büyüme hızının yavaşlamasına neden olmaktadır (Eser 1993: 90-91; Eser 1996: 24).

Yapısalcı teorinin temel eleştiri noktası McKinnon ve Shaw'ın ön görülerinin yetersiz olduğudur. McKinnon ve Shaw finansal serbestleşme sonucunda tasarrufların ve buna bağlı olarak da yatırımların artacağını dolayısıyla da ekonomik büyümenin sağlanacağını öne sürmüştür. Fakat McKinnon ve Shaw'ın tezlerini takip eden birçok ülke finansal dalgalanmalar ve ekonomik krizlerle karşılaşmıştır. Sonuç olarak ise ekonominin büyümesi beklenen seviyede gerçekleşmemiştir (Gabel 1995: 903-904).

### 2.3. Neo-Keynesyen Teori

Finansal sistemin temel özelliği fon kanallarını bireysel ya da firma yatırımlarına yönelik olarak etkin dağılımını sağlamaktır. Finansal piyasaların bu işlevini yerine getirebilmesi için piyasadaki tarafların piyasa hakkında tam ve eksiksiz bilgiye sahip olması gerekmektedir. Genellikle borç alanlar, yapılacak yatırımların riskleri hakkında borç verenlerden daha fazla bilgiye sahiptir. Dolayısıyla alınan kredilerin geri ödenebilirliği hakkında kredi alanlar, kredi verenlere göre daha fazla bilgiye sahiptir. Bu şekilde ortaya çıkan asimetrik bilgi sorunu beraberinde yanlış seçim ve ahlaki tehlike sorunlarını da beraberinde getirmektedir (Mishkin 2001: 1).

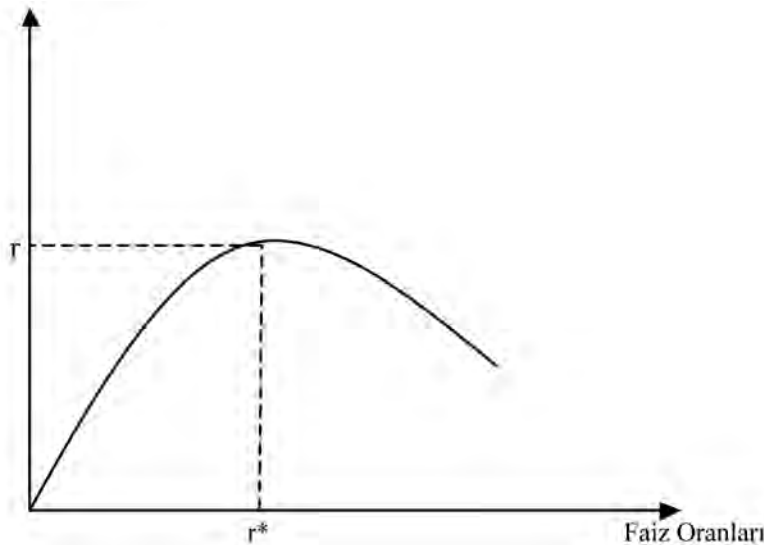
Pazardaki alıcı ve satıcının ticarete konu olan mal hakkında farklı bilgilere sahip olmasını Akerlof, "limon piyasası modeli" olarak tanımlamıştır. Piyasadaki bilgi farklılığı asimetrik bilgi sorununu da beraberinde getirmektedir (Varian 1993: 603). Akerlof para piyasaları için geçerli olan Gresham Kanunu'nun piyasanın genelinde de uygulanabileceğini savunmaktadır. Akerlof'un ikinci el araba piyasalarında asimetrik bilgi olduğu varsayımı altında oluşturduğu limon piyasası modeline göre kötü arabalar "kötü para", kaliteli arabalar ise "iyi para" ile özdeş tutulmaktadır (Akerlof 1970: 489-490).

Akerlof, alıcılarla ve satıcılar arasında asimetrik bilginin malları hakkında daha fazla bilgiye sahip satıcıların, fırsatçı bir biçimde düşük kaliteli malları alıcılara daha yüksek fiyatlara satmalarına olanak verdiğini ifade etmektedir. Benzer şekilde kaliteli ürün üreticileri bu süreçten etkilenmektedir. Ancak bilginin eksik olması, bu tür ürünlerin piyasada olması, gereken değer altında bir fiyat seviyesinin oluşmasına neden olmaktadır. Stiglitz ve Weiss, bu düşüncüyü kredi piyasasına uyarlamıştır (Stiglitz ve Weiss 1981: 393-410). Bu durumda "alıcılar" borç verenler ve "satıcılar" da kredi talebi olanlardır. Burada borcu alacak olan ödeme gücü hakkında tam bilgiye sahip iken borç veren bu tür bir bilgiye sahip değildir. Bu nedenle de borç verenler bilgi dezavantajlarının farkında olarak borcu alanlara rasyonel bir şüphecilikle yaklaşacaktır. Bunun sonucunda iyi bir yatırım projesine (yani beklenen net şimdiki değeri pozitif olan) sahip firmaların borç alabilmesi için, piyasa faiz oranı üzerinde bir kar payı ödemeleri gerekmektedir. Ancak yazarların belirttiği üzere eğer krediler belli bir sınırla dağıtılsa pozitif net şimdiki değere sahip projelerin hiç bir fiyat seviyesinde kredi bulamama ihtimali mevcuttur (Fazzari 1999: 5).

Fry, Stiglitz'in (1994), bazı durumlarda sınırlı olsa finansal baskı politikalarının uygulanması görüşüne katılmamaktadır. Stiglitz'e göre, ilk olarak faiz oranlarının düşürülmesi, kredi havuzundaki başvuruların ortalama kalitesini arttırmaktadır. İkinci olarak finansal baskı firmaların öz kaynaklarını arttırmaktadır. Çünkü firmanın sermaye maliyetini düşürmektedir. Üçüncü olarak finansal baskı ekonomik büyümenin sağlanması için ihracatın performansının artırılması gibi alternatif dağıtım mekanizmalarında bir bağlaç olarak kullanılmaktadır. Fry ise, piyasalardaki bilgi eksikliğini ve devletin önemini kabul etmekle birlikte Stiglitz'in finansal baskı

önerisine karşı çıkmaktadır. Fry'a göre ilk olarak, faiz oranlarının düşürülmesi ile yatırımların ortalama verimliliğini her zaman arttıramaz. Çünkü düşük faiz oranları girişimcileri düşük getirisi olan girişimlere teşvik etmektedir. İkinci olarak finansal baskı sermayenin marjinal maliyetini her zaman düşürmemektedir. Üçüncü olarak, kredi isteyenlere geçmiş performansa göre kredi verilmesi piyasaya yeni girenlere karşı ayrımcılığa neden olurken diğer ekonomik birimler içinde bir monopol oluşturmaktadır. Son olarak Fry'a göre kredi programlarını yönlendirmek hata oranlarını arttırarak finansal sistemin kırılganlığını arttırmaktadır (Fry 1997: 760).

Bir bankanın beklenen getirisi geri ödemenin olasılığına bağlıdır. Dolayısıyla banka borcunu geri ödeme olasılığı en yüksek olan ödünç talep eden birimi belirleme gücüne sahip olmayı istemektedir. Borç alanın iyi olanını tanımlamak zordur ve birçok özelliğin gözetilmesini gerektirmektedir. Borç alanın kabullendiği faiz oranları iyi bir gözetim mekanizması olarak düşünülmektedir: Yüksek düzeyde faiz ödemeyi kabul edenler muhtemelen en riskli gruba girmektedir. Bu grup yüksek faiz seviyelerinde borç almaktadır. Çünkü aldıkları borcu geri ödeme olasılığı düşüktür. Bu nedenlerdir ki faiz oranları arttıkça borçlananların ortalama risk düzeyi artacak ve bunun bir sonucu olarak da muhtemelen bankanın karı azalacaktır. Faiz oranlarındaki artış başarılı olabilecek projelerin getirilerinde bir düşüşe neden olmaktadır. Yükselen faiz oranları firmaları başarılıma olasılığı düşük fakat başarılıldığında çok yüksek getiri sağlayacak yatırımlara yöneltmektedir. (Stiglitz ve Weiss 1981: 393-394).



Şekil 1: Bankaya Beklenen Geri Dönüş Oranı ve Faiz İlişkisi.

Kaynak: Joseph E. Stiglitz and Andrew Weiss, "Credit Rationing in Markets with Imperfect Information", The American Economic Review,

Şekil 1'de de gösterildiği gibi bankaların beklenen gelirleri faiz oranlarından daha az hızla artabilmekte ve hatta belli bir noktadan sonra azalabilmektedir. Beklenen getirinin  $r$  olduğu faiz oranı  $r^*$  seviyesinde fonlar için olan talep arzdan daha fazladır. Bu durumda borç talepleri yerine getirilmemiş olan müşteriler arzın talebe eşitleneceği noktaya kadar yüksek faiz oranlarını bankalara teklif edebilir. Banka  $r^*$  nin üzerinde faiz öneren birisine borç vermeyebilir. Çünkü bu seviye denge düzeyini ifade etmektedir. Bankaya göre bu tür borçlar ortalama borçlanma faiz düzeyinden daha risklidir ve ortalama faiz oranından  $r^*$  daha yüksek oranda verilen borcun beklenen getirisi bankanın normalde elde edeceği ortalama beklenen getiri değerinden daha düşüktür. Bu nedenledir ki ortada arzı talebe eşitleyecek rekabetçi güçler yoktur (Stiglitz ve Weiss 1981: 393-394). Bankaların iyi kredi müşterisi, kötü kredi müşterisi ayırımı yapmakta kullandığı temel metotlardan bir tanesi banka müşterisinin ödemeye razı olduğu kredi faiz oranıdır. Piyasa



ortalamasının üzerinde faiz vermeye hazır olan banka müşterilerinin taşıdığı risk daha fazladır. Bu bağlamda faiz oranları arttıkça borçlunun taşıdığı risk artarken bankanın beklenen karı azalmaktadır. Şekil 1’de  $r^*$  faiz düzeyinin üzerindeki her noktada bankaların beklenen getirisi düşmektedir. Bu düşüşün temel sebebi ahlaki tehlike ve yanlış seçim olarak karşımıza çıkmaktadır (Karabulut 2002: 8-9).

### 2.3.1. Yanlış Seçim

Yanlış seçim sorunu, eksik bilgidен kaynaklanmaktadır. Eksik bilgi tarafların bilmek istediği ancak öğrenemediği bilgidir (Varian 1993: 607). Bankalardan kredi kullananları yüksek kaliteli borçlular ve düşük kaliteli borçlular olarak sınıflandırmak mümkündür. Yüksek kaliteli borçlular kredi borçlarını geriye ödeyebilenlerdir. Düşük kaliteli borçlular grubunu ise kredi borçlarını geri ödeyemeyenler oluşturmaktadır. Kredi borçlarının geri ödenmesi konusunda kuşkusuz krediyi kullananlar, krediyi verenlerden daha fazla bilgiye sahiptir. Bu durum piyasada asimetrik bilginin oluşmasını sağlamaktadır. Faiz oranlarında meydana gelen artış sonucunda düşük kaliteli borçluların kredi talebi ile yüksek kaliteli borçluların kredi talebi arasındaki fark açılmaktadır. Artan faiz seviyelerinde yüksek kaliteli borçlular daha az borçlanmayı tercih etmektedir. Bu şekilde asimetrik bilginin meydana getirdiği bilgi eksikliği piyasada yanlış seçimi de beraberinde getirmektedir. Bu durumda kredi verilirken potansiyel kredi kullanıcılarına yönelik yanlış seçim riski de artmaktadır. Bankalar ve diğer finansal kuruluşlar düşük kaliteli kredi kullanıcılarıyla yüksek kaliteli kredi kullanıcılarını birbirinden ayırabilmek için kredi kullanıcıların kredi geçmişlerini birbiriyle paylaşabilirler. Bu sayede finansal kuruluşlar kredi talep edenlerin kredi geri ödemeleri hakkında bir miktar bilgiye ulaşabilmektedir. Kredi talep edenlerin, kredi geçmişlerinin finans kuruluşları arasında paylaşılmasıyla asimetrik bilgi ve buna bağlı olarak yanlış seçim problemlerinde bir azalma sağlanılmaya çalışılmaktadır (Pindyck ve Rubinfeld 2009: 621). Yanlış seçim borçların kötü kredi riski taşıması olasılığını arttırdığı için borç verenler piyasada iyi kredi riskine sahip borç taleplerine de borç vermeme kararını alabilirler. Bu durum Akerlof tarafında “limon problemi” olarak tanımlanan analizin özelliklerine yakındır. Yanlış seçim problemini minimize etmek için borç verenlerin kötü kredi risklerini iyi olanlardan elemeleri gerekmektedir (Mishkin 1999: 2).

### 2.3.2. Ahlaki Tehlike

Ahlaki tehlike borç verme işleminden sonra ortaya çıkmaktadır. Yüksek faizler borç alanı yüksek getirisi olan riskli yatırımlara teşvik etmektedir. Ancak yatırımın başarısız olması durumunda borç verenin zararı daha fazla olmaktadır. Borç veren, yatırımın başarısız olma riskini başlangıçta bilmesi durumunda borç vermeyi seçmeyecektir (Mishkin 1996: 3). Ahlaki tehlike, sözleşme yapıldıktan sonra meydana gelen, borçlunun borcunu ödemesini zorlaştıran kararlar veya, arabasını sigortalatan bir kişinin arabasını kitlemeden bırakması örneğinde olduğu gibi, sözleşmeye taraf olanların sözleşme ertesinde konuya yeterince özen göstermemesinden doğan zararlar olarak tanımlanmaktadır (Varian 1993: 608).

Ahlaki tehlike işlem gerçekleşikten sonra oluşur, çünkü borç alan birimler borç verenin görüşüne göre arzulanabilir olmayan (borcun geri ödenmesi daha az olası olan) eylemlere kalkışma eğilimindedirler. Borcu alan riski çok yüksek ancak başarılı olduğunda getirisi yüksek olan alanlara yatırım yapma eğilimi içindeyken, projenin başarısız olması durumunda riskin büyük bir kısmını borç veren üstlenmektedir. Aynı zamanda borcu alanın fonları kişisel amaçlar için kullanmak, yeterince çalışmamak veya kişinin güç ve statüsünü artıracak karsız projelere yatırım yapmak gibi eğilimleri bulunmaktadır. Ahlaki tehlikeden kaynaklanan borç alanla borç veren arasındaki çıkar çatışması şu uygulamaları beraberinde getirmektedir: Borç veren ahlaki tehlike problemini minimize etmek için yatırımların daha alt seviyede gerçekleşmesine neden olacak şekilde fonları kısma yönünde karar alabilir. Borç veren borç alanı bazı kısıtlamalar getirerek borçlunun, borcunu geri ödeme olasılığı azaltacak eylemlere girmeyebilir. Ayrıca borç veren, borç alanın faaliyetlerini izlemeli ve aralarındaki sözleşmeyi ihlal etmesi durumunda kı-

sıtlayıcı hükümler uygulamalıdır. Yanlış seçim ve ahlaki tehlikenin yarattığı problem iyi işleyen bir piyasa için önemli engellerdir (Mishkin 1999: 394-395).

### 2.3.3. Kredi Tayınlaması

Kredi tayınlamasını (sınırlaması) aynı özelliklere sahip olan ve borçlanmak isteyen potansiyel kredi kullanıcılarından bazılarının kredi kullanabildiği diğerlerinin ise daha yüksek faize razı olsalar bile borçlanamadığı durum olarak açıklamak mümkündür. Bu durumda, benzer özelliklere sahip yatırımcıların kredi alabilmesi için fon arzının arttırılması gerekmektedir (Stiglitz ve Weiss 1981: 394-395). Kredi sınırlamasında borç alanlar piyasa iyi işliyor gibi görünse dahi almak istedikleri miktar kadar borç alamamaktadır. Birinci tip kredi sınırlamasında borç talep eden, faiz oranı üzerinden istediği kadar borç edinmemektedir. İkinci tip kredi sınırlamasında aynı özelliklere sahip borç talep edenler arasından bazıları borç alabilirken, diğerleri bunu gerçekleştirilememektedir. Borç verenler için kredi sınırlandırması iki önemli sebepten dolayı faiz artırımından daha avantajlıdır. Bunlardan birincisi ahlaki tehlike ile ilgilidir. Faiz oranlarının yükseltilmesi sonucunda, kredi kuruluşları, kredi kullanıcılarını daha riskli yatırımlar yapmalarına teşvik etmiş olmaktadır. Bunun engellenmesi için kredi tayınlaması kullanılmaktadır. Kredi tayınlamasının diğer bir avantajı ise yanlış seçim konusundadır. Kredi verenlerin piyasayı dengelemeye yönelik olarak faiz artırımını uygulamak yerine, kredi tayınlamasını seçmesi sonucunda yüksek faiz oranlarında piyasadan çekilecek olan riskten kaçınan potansiyel yatırımcıların, piyasadan çekilmesini belirli ölçüde önlenmektedir. Ancak ekonomide krediye sınırlama getirilmiş ise finansal değişkenlerin bir göstergesi olarak faiz oranının güvenilir bir gösterge olduğunu söylemek mümkün değildir (Blanchard ve Fischer 1989: 479-480).

### 2.4. Post Keynesyen Teori

Neo keynesyen ve Post Keynesyen teorilerin temelinde Keynesyen teori olmasına karşın birbirlerinden önemli derecede farklılık göstermektedir. En önemli farklılık noktalarından bir tanesi de beklentilerin oluşumudur. Post keynesyen yaklaşıma göre finans piyasalarında arz ve talep unsurlarının beklentileri içsel olarak oluşmaktadır. Beklentilerin içsel olması, yatırım projelerinin şimdiki ve gelecekteki getiri ve risklerinin belirsizliğidir. Bu bağlamda, rasyonel iktisadi birimlerin kararları kendi öngörülerinden etkilenmektedir. Ancak bu öngörü durağan değildir. Beklentilerin uyardığı veya rekabetin zorladığı baskılar sonucunda bazı dönemlerde yüksek riskli yatırımların rasyonel gözükme ihtimali vardır. Bu durum, aynı zamanda kendini besleyen bir süreçtir. Riski yüksek projelerden beklenen karlar gerçekleştikçe gelecek konusunda daha iyimser beklentiler oluşmaktadır. Bu durum karşısında tahminlere olan güven artarak güvenlik marjları daralmaktadır. Beklentilerin uyarladığı piyasa dinamiklerinin en somut göstergesi iktisadi konjonktürün farklı aşamalarında, farklı finansman şekillerine yönelmesi olarak gözlemlenmektedir. İktisadi faaliyetlerin genişleme aşamasında, iktisadi birimler spekülasyon finansmana daha çok yönelmektedir. Diğer bir ifadeyle uzun vadeli projeler kısa vadeli borçlanmayla finanse edilmektedir. Bu davranış iktisadi birimleri faiz şoklarına ve kredi imkanlarındaki değişimlere karşı daha duyarlı yapmaktadır. Bu duyarlılık artışı sonucunda ise finansal sistem daha kırılgan bir duruma gelmektedir (Esen 1998: 27-28).

Post keynesyenlere göre gelecek belirsiz olduğu için yatırım fonksiyonu istikrarsızdır. Dolayısıyla gelecekteki yatırımlar faizin istikrarlı bir fonksiyonu olarak düşünülmemelidir (Cin 1998: 20). Post-keynesyen teoristler, Neo-klasik finansal serbestleşme modellerinin faiz oranlarındaki değişimlerin ekonomik birimlerin finansal yapıları üzerindeki özellikle de devam eden yatırım projelerinin üzerindeki olası etkilerini ihmal ettiğini savunmaktadır. Özellikle Minsky'e göre, faiz oranlarındaki değişiklikler finansal istikrarsızlığa yol açabilmekte bu durum ise ekonomik büyümeyi olumsuz yönde etkilemektedir (Stuart 1993: 283-284).

Minsky'nin finansal kriz teorisi genişleyen bir ekonomi çerçevesine dayanmaktadır. Genişleyen bir ekonomide ekonomik iyimserlik artmaktadır. Yatırımların riskliliği hakkındaki görüşler daha az önemsenir hale gelmektedir. Bu gibi bir durumda finansal varlıkların fiyatı ve spekülasyon

yonlarda artış gerçekleşmektedir. Risk ve yükümlülüklerde meydana gelen değişiklikler finansal sistemi giderek daha kırılgan hale getirmektedir. Misky, ekonomik kırılganlığın borç düzeyi arttıkça arttığını savunmaktadır. Bu durumda kısa vadeli borç oranı yükselmekte, likidite azalmakta, spekülative ve ponzi firmalarda bir artış meydana gelmektedir. Uzun vadeli faiz oranlarının kısa vadeli faiz oranlarının üzerine çıkması, firmaları uzun vadeli yatırımlarında bile kısa vadeli borçlanmaya yönelmektedir. Diğer bir ifadeyle, uzun vadeli yatırımlar kısa vadeli borçlanma ile finanse edilmektedir (Wolfson 2002: 393-394). Finansal krizle birlikte bankaların kredi vermekte daha çekinceli davranması, kredi talep edenleri daha zor durumda bırakmakta, gelir seviyesinde ve istihdamda bir azalmaya neden olmaktadır (Sau 2003: 510)

Gelişmekte olan ülkelerde uygulanan finansal serbestleşme politikalarının dört temel unsuru bulunmaktadır. Bu unsurlar; reel kredi ve mevduat faizlerinin piyasa seviyesinde belirlenmesi, mevcut finansal kurumların serbestleştirilmesi, yeni finansal piyasalar ve kurumların yaratılması ile sermaye hesabının serbestleştirilmesi olarak sıralanmaktadır. Bu değişikliklerin talep tarafına olan etkilerine bakıldığında ise başlıca üç etki göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi yüksek kredi faizleri, riskli yatırımcıları avantajlı kılmaktadır. İkincisi, kurumsal yenilikler, kısa vadeli spekülative yatırımlar için yeni olanaklar yaratmaktadır. Üçüncü olarak ise, kısa ve uzun vadeli faiz farklarında meydana gelen artış, spekülative yatırımlar lehine ortam hazırlamaktadır. Keynesyen teorilerin devamı olarak görülen, Grabel (1995) öncülüğünde geliştirilen Spekülative Gelişme Teorisi'ne göre, finansal serbestleşmenin en önemli etkisi düşük getiriye sahip fakat düşük riskli projelerin devre dışı kalmasıdır. Bu sonuç karşısında borç verenler ortalama kalitesi daha düşük borç talep edenler ile karşılaşmaktadır. Bu durumun temel sebebi, piyasadaki bilgi eksikliğinden ziyade borç verilebilir fonların maliyetinin artmasından kaynaklanmaktadır. Finans sektörünün giderek spekülative faaliyet alanı içinde olması, bankaları kısa vadeli kredileri tercih etmeye yöneltmektedir. Bankalar kısa vadeli kredilerle sürekli ortaya çıkan yatırım fırsatlarından yararlanma olanağına kavuşurken, gelecekteki faiz artışından da korunmuş olmaktadır. Kredi talep edenlerin, uzun vadeli finansmanı pahalı bulması sonucunda ya kredi taleplerinde bir azalma yaşanacak ya da uzun vadeli yatırım projeleri de kısa vadeli borçlanma yoluyla finanse edilecektir. Böyle bir durumda ise yüksek getirili düşük riskli uzun vadeli projeler azalırken yüksek getirili, yüksek riskli, kısa vadeli projelerde artış yaratacaktır (Esen 1998: 28-29).

## Sonuç

1970'den itibaren gelişmiş ülkelerin öncülüğünde artan finansal serbestleşme, finansal piyasaların bütünleşmesi ve sermaye hareketleri önündeki engellerin kaldırılması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kapsamda finansal serbestleşme ile birlikte finans piyasaları arasındaki sınırlar hızla yok olmaktadır.

Finansal serbestleşmenin ekonomik büyümeyi desteklediği görüşü McKinnon-Shaw Teorisi'ne dayanmaktadır. Yazarlar, finans sektörüne uygulanan her türlü kısıtlama ve baskıyı finansal baskı olarak tanımlamakta ve finansal baskıya karşı çıkmaktadır. Yazarlar, finansal serbestleşme ile gelişmekte olan ülkelerin temel sorunu olan tasarruf eksikliği sorununun giderilebileceğini savunmaktadır. Bu görüşe göre, finansal serbestleşme ile oluşacak pozitif reel faiz oranları tasarrufları tetiklemekte, pozitif reel faizle artan tasarruflar kredilere dönüşerek, bir yandan düşük getirili etkisiz yatırımların azalmasına diğer yandan yüksek getirili yatırımların artmasına olanak vermektedir. Yatırımlardaki artış ise ekonomik büyümeyi olumlu yönde etkilemektedir.

Finansal serbestleşme politikaları sonucunda özellikle gelişmekte olan ekonomilerde istenilen ekonomik büyümenin sağlanamamış olması McKinnon-Shaw Teorisi'ne önemli eleştirilerin doğmasına neden olmuştur. Finansal serbestleşmeyi eleştiren yazarlar, finansal serbestleşmenin doğasında ekonomik dalgalanmaların olduğunu savunmaktadır. Finansal serbestleşmeyi eleştiren yazarlara göre hızlı finansal serbestleşme, ekonomik büyümeyi olumsuz etkilemektedir. Bu görüş ise McKinnon-Shaw Teorisi'nin karşısında yer almaktadır. Bu görüşe göre, gerekli

finansal düzenlemeye sahip olamayan gelişmekte olan ülkelerde kontrolsüz finansal serbestleşme politikaları, ekonomiyi daha kırılgan hale getirmektedir. Yazarlara göre, uluslararası sermaye, sermaye piyasaları serbestleşen gelişmekte olan ülkelere daha yüksek gelir elde edebilme şansına sahip olduğundan bu ülkelere daha fazla yatırım yapmaya yönelmektedir. Bu sayede finansal serbestleşme politikaları gelişmekte olan ülkelere, kısa vadeli sermaye akımlarının artmasına neden olmaktadır. Kısa vadeli yabancı sermaye hareketlerinde meydana gelen artış, gelişmekte olan ülkelerin finansal yapısını daha kırılgan hale getirmektedir. Özellikle finansal yapısı sağlam temellerde olmayan gelişmekte olan ülkelere meydana gelen ekonomik istikrarsızlıklarda büyük miktarda fon çıkışının meydana gelmesi, bu ülkelerdeki finansal krizlere zemin hazırlamaktadır. Özellikle, faiz oranlarındaki artışlar, gelişmekte olan ülkelere umulan tasarruf artışını sağlamada yetersiz kalmıştır.

Neo Keynesyen iktisatçılar yanlış seçim, ahlaki tehlike ve kredi sınırlaması gibi piyasanın rekabet gücünü azaltan tehlikelere dikkat çekerken Post Keynesyen iktisatçılar finans piyasalarındaki arz ve talep unsurlarının beklentilerinin içselliğine vurgu yapmışlardır. Bu bağlamda pozitif beklentilerle birlikte uzun vadeli projeler kısa vadeli borçlanma ile finans edilmekte sonuçta ise ekonomik kırılganlık artmaktadır.

Finansal serbestleşme ile birlikte dış ve iç borçlarda beklenmedik artmıştır görülmüştür. Büyük bankalar ve uluslararası piyasalarla bağları olan şirketler ucuz döviz kredilerine kolaylıkla ulaşabilirken, yüksek maliyetlerle yurtiçi piyasalardan kredi alan küçük işletmelerin borçları sürekli olarak yükselmiştir. Bu durum karşısında özellikle finansal serbestleşmenin ilk aşamasında, ekonomiyi finansal istikrarsızlıktan korumaya yönelik sınırlı bir finansal baskı politikasının sürdürülmesi gereği tartışılmaya başlanmıştır.

## Kaynakça

AKERLOF, George A (1970), "The Market for "Lemons": Quality Uncertainty and The Market Mechanism", *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 84, No. 3, pp. 488-500.

ALP, Ali (2000) *Finansın Uluslararasılaşması, Finansal Krizler, Çözüm Önerileri ve Türkiye Açısından Bir Değerlendirme*, 1. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

ANDERSEN, Thomas Barnebeck, Finn Tarp (2003), "Financial Liberalization, Financial Development and Economic Growth in LDCs", *Journal of International Development*, Vol.15, Issue 2, pp. 189-209.

ARESTIS, Philip (2004), "Washington Consensus and Financial Liberalization", *Journal of Post Keynesian Economics*, Vol. 27, No. 2, pp. 251-271.

ARETİS, Philip, Panicos Demetriades (1999), "Financial Liberalization: The Experience of Developing Countries", *Eastern Economic Journal*, Vol. 25, No. 4, pp. 441-457.

ARETİS, Philip, Machiko Nissanke (2005), "Finance and Development: Institutional and Policy Alternatives to Financial Liberalization Theory", *Eastern Economic Journal*, Vol. 31, No. 2, pp. 245-263.

BİNAY, Şükrü, Kürşat Kunter (1998), *Türkiye'de Mali Serbestleşme Çabalarında Merkez Bankasının Rolü 1980-1997*, Ankara, Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, Araştırma Genel Müdürlüğü, Tartışma Tebliği No: 9803.

BLANCHARD, Olivier Jean, Stanley Fischer (1989), *Lectures on Macroeconomics*, Cambridge M.A., MIT Pres.

BÜYÜKDENİZ, Adnan (1991), *Türkiye'de Faiz Politikaları*, İstanbul, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, Yayın No.1, İktisat Serisi.

CİN, Fatih (1998), "Keynes Sonrası İktisatta "Dengesizlik" Yaklaşımı: Post Keynesyen Bakış", *İktisat İşletme ve Finans*, Yıl 13, Sayı: Ek-146, s. 17-29.

DAVIS, E. Philip (1995), *Dept, Financial Fragility, and Systemic Risk*, Oxford, Clarendon Pres.

EMEK, Uğur (2000) "Finansal Piyasalarda Serbestleşmenin İktisadi Büyüme Üzerine Etkileri", *Rekabet Dergisi*, Sayı: 2, s. 62-90

ESCHENBACH, Felix (2004 ), "Finance and Growth: A Survey of the Theoretical and Empirical Literature", *Tinbergen Institute Discussinon Paper*, TI 2004-039/2, pp. 1-43.



ESEN, Oğuz (1998), "Gelişmekte olan Ülkelerde Uygulanan Finansal Serbestleşme Programlarına Eleştirel Bir Yaklaşım", *İktisat İşletme ve Finans*, Yıl: 13, Sayı: 145, s. 23-30.

ESER, Kadir (1996), "Finansal Liberalizasyon Politikalarının Makro Ekonomik Performans Üzerine Etkileri", *Hazine Dergisi*, Sayı 1, s. 21-40.

ESER, Kadir (1993), "Mali Baskı Altındaki Gelişmekte Olan Ülkelerde Uygulanan Finansal Liberalizasyon Politikalarının Etkinliği", *Ekonomik Yaklaşım Dergisi*, Cilt 4, Sayı: 10, s. 83-100.

FAZZARİ, Steven M. (1999), "Minsky and the Mainstream: Has Recent Research Rediscovered Financial Keynesianism?", *Working Paper No.278*, The Jerome Levy Economics Institute, pp. 1-15.

FRY, Maxwell J. (1977), "In Favour of Financial Liberalisation", *The Economic Journal*, Vol. 107, No. 442, pp. 754-770.

GALÍNDÓ, Arturo, Alejandro Micco Guillermo Ordonez (2002) "Financial Liberalization and Growth: Empirical Evidence", *Inter-American Development Bank*, pp 1-35.

GEMECH, Firdu, John Struthers (2006), "The Mckinnon-Shaw Hypothesis: Thirty Years on: A review of Recent developments in Financial Liberalization Theory", *RePEc Working Paper*, WP No: 537, pp. 1-25.

GRABEL, Ilene (1995), "Assessing the Impact of Financial Liberalisation on Stock Market Volatility in Selected Developing Countries", *The Journal of Development Studies*, Vol. 31, No. 6, pp. 903-917.

GRABEL, Ilene (1995), "Speculation-led Economic Development: A Post-Keynesian Interpretation of Financial Liberalization Programmes in the Third World", *International Review of Applied Economics*, Vol. 9, Issue 2, pp. 127- 149

İNCEKARA, Ahmet (2011), *Bankacılık ve Finansal Kurumlar*, İstanbul, İktisadi Araştırmalar Vakfı, İktisadi Araştırmalar Vakfı Yayın No:3.

JHA, Raghbendra (2003), *Macroeconomics For Developing Countries*, 2nd Edition, Routledge Taylor&Francis Group.

KAPUR, Basant K., (1983), "Optimal Financial and Foreign-Exchange Liberalization of Less Developed Economies", *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 98, No. 1, pp. 41-62.

KARABULUT, Gökhan (2002), *Gelişmekte Olan Ülkelerde Finansal Krizlerin Nedenleri*, İstanbul, Der Yayınları.

KASTNER, Scott L., Chad Rector (2005), "Partisanship and the Path to Financial Openness", *Comparative Political Studies*, Vol. 38, No. 5, pp. 484-506.

KEYNES, John Marnard, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, (Çevrimiçi) <http://cleverlearn.edu.vn/ebooks/the-general-theory-of-employment-interest-and-money.pdf>, 15 Ekim 2010.

KORKMAZ, Turhan, Emrah İsmail Çevik, Elif Birkan (2010), "Finansal Dışa Açıklığın Ekonomik Büyüme ve Finansal Krizler Üzerine Etkisi: Türkiye Örneği", *Journal of Yaşar University*, Vol. 5, No. 17, s. 2821-2831.

MCKINNON, Ronald I., Huw Pill (1998), "International Overborrowing: A Decomposition of Credit and Currency Risks", *Word Development*, Vol. 26, No.7, pp. 1267-1282.

MCKINNON, Ronald I. (1973), *Money & Capital in Economic Development*, Washington, The Brookings Institution Pres.

MCKINNON, Ronald I., Huw Pill (1997), "Credible Economic Liberalizations and Overborrowing", *The American Economic Review*, Vol. 87, No. 2, pp. 189-193

MISHKIN, Frederic S. (2001), "Financial Policies and the Prevention of Financial Crises in Emerging Market Economies", The World Bank Financial Sector Strategy Policy Department, *Policy Research Working Paper* 2683, pp. 1-50.

MISHKIN, Frederic S. (1999), "International Capital Movements Financial Volatility and Financial Instability", *NBER Working Paper Series*, Working Paper No 6390, pp. 1-33.

MISHKIN, Frederic S. (1996), "Understanding Financial Crises: A Developing Country Perspective", *NBER Working Paper No: 5600*, pp. 1-56.

NEELY, Christopher J. (1999), "An Introduction to Capital Controls", *Federal Reserve Bank of ST. Louis Review*, pp. 13-30.





- PINDYCK, Robert S. (2009), Daniel L. Rubinfeld, *Microeconomics*, Seventh Edition, Pearson International Edition, Pearson Prentice Hall.
- SAU, Lino (2003), "Banking, Information, And Financial Instability in Asia", *Journal of Post Keynesian Economics*, Vol. 25, No. 3, pp. 493-513.
- SEYİDOĞLU, Halil (2003), "Uluslararası Mali Krizler, IMF Politikaları, Az Gelişmiş Ülkeler, Türkiye ve Dönüşüm Ekonomileri", *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 2, s. 141-156.
- SHAW, Edward S. (1973), *Financial Deepening in Economic Development*, New York, Oxford University Press.
- STIGLITZ, Joseph E. (2006), *Küreselleşme Büyük Hayal Kırıklığı*, Çev. Arzu Taşcıoğlu, Deniz Vural, 4. Baskı, İstanbul, Plan B Yayınları.
- STIGLITZ, Joseph E. (1994), "The Role of the State in Financial Markets" *In Proceedings of the World Bank Annual Bank Conference on Development Economics* (Ed. M. Bruno and B Pleskovic), World Bank, pp. 19-52.
- STIGLITZ, Joseph E., Andrew Weiss (1981), "Credit Rationing in Markets with Imperfect Information", *The American Economic Review*, Vol. 71, No. 3, pp. 393-410.
- STUDART, Rogerio (1993), "Financial Repression and Economic Development: Towards A Post-Keynesian Alternative", *Review of Political Economy*, Vol. 5, No. 3, pp. 277-298.
- TOBIN, James (1965), "Money and Economic Growth", *Econometrica*, Vol. 33, No. 4.
- VARIAN, Hal R. (1993), *Intermediate Microeconomics*, Third Edition, W.W. Norton & Company.
- VENET, Baptiste (2003), "Finansal Liberalizasyon ve Ekonomik Gelişme: Literatüre Eleştirel Bir Bakış", Çev. Canan Özata, *İktisat Dergisi*, Sayı. 438, Haziran, s. 60-70.
- WILLIAMSON, John, Molly Mahar (2002), *Finansal Liberalizasyon Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Güven Delice, Ankara, Liberte Yayınları, Eylül.
- WOLFSON, Martin H. (2002), "Minsky's Theory of Financial Crises in a Global Context", *Journal of Economic Issues*, Vol. XXXVI, No. 2, pp. 393-400.



# Rekabet Endeksine İstatistiksel Yaklaşım: İmkb'de İşlem Gören Sanayi Firmaları İçin Bir Uygulama

Funda H. SEZGİN\*  
Özlen ERKAL\*\*

## Özet

Yoğun rekabet ortamında faaliyet gösteren sanayi kuruluşlarının performans seviyeleri, temelde verimlilik ve etkinlik faaliyetleri üzerine kuruludur. Bu faaliyetlerin genel başarıları rakiplere karşı kazanılmış üstünlükler aracılığıyla gözleneceğinden; firmalar, rekabet ortamında kendilerini ve rakiplerini konumlandırabilecekleri bazı güvenilir analizlere ihtiyaç duymaktadırlar. Rekabet ölçütünün dinamik yapısı firmaların durum analizi yapmalarını zorlaştıran bir etkidir ve finansal krizlerin varlığı, piyasadaki mevcut belirsizliği artırıcı yönde bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla firmalar, piyasa içindeki konumlarını ve güçlerini kontrol edebilecekleri farklı yöntemlere ve yaklaşımlara ihtiyaç duyarlar. Faktör analizi istatistik uygulamalarda, özellikle boyut indirgeme ve bağımlılık yapısını yok etme durumlarında kullanılan ve çok sayıda değişkene bağlı çözümlemeler üretebilen önemli bir yöntemdir. Bu çalışmada, İMKB'de işlem gören sanayi şirketleri için geleneksel yaklaşımların dışında istatistiksel bir yöntem olan faktör analizi yardımıyla bir rekabet endeksi elde edilerek, kredi derecelendirme (reyting) sistemi önerilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Rekabet Endeksi, Faktör Analizi, Kredi Derecelendirme

## A Statistical Approach to the Competitiveness Index: An Application For Industrial Companies Listed on the Ise

## Abstract

Performance levels of industrial enterprises operating in a highly competitive environment are mainly based on productivity and efficiency. The overall success of these activities can be assessed with advantages gained against opponents; therefore, firms need reliable analyses by which they can position themselves and their opponents in a competitive environment. The dynamic nature of the competitiveness measure makes it hard for firms to do situation analyses. Also, financial crises play an important role in aggravating the already existing uncertainties in the market. Thus, firms need different methods and approaches to control their positions and power within the market. In statistics, factor analysis is mainly used for dimension reduction and dependency elimination, and it is an important method that can generate solutions with a large number of variables. In this study, factor analysis, a non-traditional approach, was used in order to create a competitiveness index and propose a credit rating system for firms in the ISE.

**Keywords:** Competitiveness index, Factor analysis, Credit rating

\* İstanbul Üniversitesi Avcılar Kampüsü-Mühendislik Fakültesi Endüstri, Mühendisliği Bölümü, fsezgin@istanbul.edu.tr, 0 212 473 70 70-17751

\*\* İstanbul Üniversitesi Avcılar Kampüsü-Mühendislik Fakültesi Endüstri, Mühendisliği Bölümü, fsezgin@istanbul.edu.tr, 0 212 473 70 70-17751



## Giriş

Artan teknoloji düzeyi ve küreselleşme olgusu ile etkileşim halinde çalışmakta olan tüm sistemler için, piyasalarda yoğunlaşma gözlemlenmektedir. Firmalar öncelikli olarak verimlilik ve karlılığa önem verirken; bölgesel rekabet gücü, istihdam seviyeleri, iş gücü kalitesi, girişimcilik, firmalar ve sektörler arası ilişkiler gibi sosyal içerikli değişkenlerin de etkisinde kalmaktadırlar (Alkın ve diğerleri, 2007). Ulusal ve uluslararası anlamda bağlayıcı ve kısıtlayıcı unsurların mevcut olması, üretim veya hizmet birimlerinin bireysel hareket planlarını da etkilemektedir. Finansal ve endüstriyel ekonomistler, piyasadaki rekabet ile firmaların finansal kararları arasında bir etkileşim olduğunu vurgulamaktadırlar (Li ve diğerleri, 2011). Ancak bağlantılı boyutları olan büyük sistemler, sistemin alt parçalarını etkileyebilecek bazı risk olgularını da içerisinde barındırabilir. Sürdürülebilir finansal istikrarı tehdit edebilecek nitelikte olan finansal krizler de firmalar ve piyasalar için beklenmedik tehditler teşkil edebilirler. Krizlerin etkileri, genellikle krizin olduğu ülke ile sınırlı kalmayıp, diğer ülkelere de kolayca yayılabildiğinden, krizlere dayalı olarak ortaya çıkan finansal problemlerin etki alanları ve kapsamı genişlemiştir. Rekabet güçlerinin daha üst seviyeye çıkarılması için rakiplere göre rekabet edebilirlik seviyelerinin ölçülmesi ve anlaşılması firmalar açısından önem arz eder. Rekabetin ve belirsizliğin varlığında tüm firmalar, piyasa içindeki konumlarını ve güçlerini kontrol edebilecekleri farklı yöntem ve yaklaşımlara ihtiyaç duymaktadırlar.

Rekabet ve finansal yapı arasındaki ilişki, çoğunlukla karmaşık ve çok boyutludur. Bir firma, rakiplerinin davranışlarını finansal kaldıraçları kullanarak etkileyebilmektedir (Li ve diğerleri, 2011). Etkileşim halindeki sistemlerin etkin ve etkili işlemlerini temin etmeye yönelik olarak kurulan tüm politik yaklaşımlar, rekabete dayalılık ve piyasa güçlerinin çalışması konularına önem vermektedir (Yağcılar, 2010). Piyasa gücü; bir firmanın, bir mal veya hizmetin piyasa fiyatını değiştirebilme yeteneği olarak tanımlanmaktadır. Yoğunlaşma kavramı aracılığıyla da, ekonominin veya bir sanayi dalının kaç firma tarafından ve hangi oranlarda kontrol edildiğinin ortaya konulması mümkün olabilmektedir. Yoğunlaşma, bir piyasada var olan yapının ne ölçüde rekabete açık olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilir. Genel olarak piyasadaki firma sayısı ile bağlantılı bir kavram olmakla birlikte, firma sayısının fazla olmasının rekabet şartlarının oluştuğunu her koşulda garantilemesi mümkün değildir. Yoğunlaşmayı belirleyen faktörlerin niteliği ve ağırlığı, ülkeler arasında olduğu kadar; aynı ülke içerisindeki farklı sektörlerde de değişimler gösterebilir (Günlü, 2011).

Bazı araştırmacılar belirli değerlendirme yöntemlerini, diğerlerine oranla daha sık tercih ediyor olsalar da; literatürde henüz, rekabeti değerlendirmek için kullanılabilecek yöntemler arasındaki “en iyi” analiz yöntemi hakkında bir fikir birliğine varılamamıştır. Farklı yöntemlerin tutarlı ve birbirlerine yakın sonuçlar üretebildiği durumlarda herhangi bir problem yaşanmazken; birbiriyle benzer sonuçlar üretemeyen yöntemlerin varlığı ve bunlar arasından seçilen rekabet indikatörü, rekabetçi tutum hakkında öne sürülebilecek olası tüm yorumları etkileyecektir (Carbo ve diğerleri, 2009).

Literatürde temel olarak, “Yapısalcı Yaklaşımlar” ve “Yapısalcı Olmayan Yaklaşımlar” olmak üzere iki grup rekabet ölçütü benimsenmiştir. Yapısalcı yaklaşımlarda bir endüstrinin yapısal özelliklerinin, firma performansını etkileme noktasında birbirleriyle ilişkili olup olmadığı analiz edilmeye çalışılır. Yapısalcı yaklaşımlardan olan “Yapı - Davranış-Performans Paradigması” daha fazla firma varlığının fiyat rekabetini arttıracığını, daha az firmanın varlığının ise rekabetçi davranışı azaltacağını savunmaktadır. Piyasanın yapısı; firmaların pazar payları, piyasadaki yoğunlaşma oranları veya Hirschman-Herfindahl endeksi gibi çeşitli ölçüm metotlarıyla irdelenebilir. Bu yaklaşım, temel olarak az sayıda rakip firmanın bulunduğu, yeni firmalar için pazara girişlerin zor olduğu ve yüksek sabit maliyetler ile çalışan imalat endüstrilerine odaklanmaktadır. Bu koşullar altında, artan pazar konsantrasyonu; yüksek fiyatlar ve normalden çok daha yüksek karlar veya yatırımların geri dönüş oranları ile ilişkili olarak istatistiksel anlamda da önem kazanır (Carbo ve diğerleri, 2009 ; Yağcılar, 2010).

Yapısal olmayan yaklaşımlarda ise, piyasa yapısı ve yoğunlaşma dışındaki, giriş-çıkış engelleri ve piyasanın genel yarışılabilirliği gibi faktörlerin de rekabetçi davranışı etkileyebileceği öne sürülmektedir. Rekabetin yapısal olmayan indikatörleri, firmanın gözlenen fiyatlandırma davranışını sayısallaştırmak için kullanılır ve temel olarak Lerner (1934) tarafından geliştirilen monopolist güç ölçütlerine dayanır. Lerner'in ortaya koyduğu varsayım, piyasa yapısının nispi marjlar yoluyla açıklanabileceğini, oligopol rekabet modellerinin nispi marj [(Fiyat-Marjinal Maliyet)/Fiyat] ile piyasanın yapısal ve rekabetçi koşulları arasındaki denge ilişkisini tanımladığını ifade eder (Yağcılar, 2010).

Çalışmada, 2011.Q1 dönemi temel alınarak İMKB'de işlem gören 144 sanayi firması için finansal 26 adet değişkenden oluşan veriye faktör analizi uygulanmış ve istatistik metodolojiye dayanan genel bir rekabet endeksi elde edilmiştir. Daha sonra, 1992 yılından başlayarak her çeyrek döneme yönelik elde edilen genel faktör endeks değerleri için Bootstrap ROC analizi ile bir eşik noktası belirlenmiş ve bu değerin genel endekse bölümüyle ayrıca bir endeks daha önerilmiştir.

## 2. Rekabet Endeksleri

Yoğunlaşmayı ölçmek için kullanılan yaklaşımlar, kendi aralarında sezgisel ve model tabanlı olarak ayrılırlar. Sezgisel yaklaşımlarda Herfindahl-Hirschman ve Gini katsayısı gibi yoğunlaşma endekslerine adaptasyon hedeflenmektedir. Bu indisler yoğunlaşma ölçümü için başarılı ölçütler olsalar da; dağılım karakteristiklerini dikkate almadıkları için bazı durumlarda iyi sonuç vermeyebilirler. Model tabanlı yaklaşımlar ise çok sayıda veri gereksinimi ve uygulamada yaratacağı güçlükler nedeniyle gerçek problemlerin çözümünü gereğince yansıtmayabilir (Uberti ve Figini, 2010).

Bresnahan (1982) ve Lau (1982) tarafından önerilen bir talep yaklaşımı ile bir trans-log (transcendental logarithmic) maliyet fonksiyonundan hareket eden Shaffer (1989, 1993); marjinal maliyet ile piyasa fiyatı arasındaki farktan yararlanarak herhangi bir sektöre ilişkin rekabet derecesinin ampirik olarak belirlenebileceğini önermiştir. Trans-log fonksiyonlar, bağımlı değişken ile bağımsız değişkenler arasındaki ilişkinin fonksiyonel yapısı tam olarak bilinmediğinde kullanılmaktadır (Korkmaz, 2009).

Corbo ve diğerlerinin 2009 yılında yaptıkları çalışmada, Lerner indeksi, rekabetçi tutumun zaman içerisindeki değişimini (değişimin trendini) belirlemek için kullanılmıştır. Çalışmada, Lerner indeksi  $(P_{TA} - MC_{TA}) / P_{TA}$  şeklinde tanımlanmıştır.  $P_{TA}$  toplam varlık fiyatıdır ve toplam gelirin toplam varlıklara oranı olarak hesaplanmaktadır.  $MC_{TA}$  ise toplam varlıkların marjinal maliyetidir.  $MCTA$ , tek çıktısı (toplam varlıklar) ve üç girdisi mevcut olan (depozit, işgücü ve fiziksel sermaye) standart bir translogaritmik fonksiyon yardımıyla hesaplanmıştır (Carbo ve diğerleri, 2009). İşletme sayısı arttıkça, sektördeki yoğunlaşmanın azalması; eşitsizlik endeksi arttıkça ise yoğunlaşmanın artması gerekmektedir. Bu özelliğin matematiksel ifadesi şu şekildedir:

$$C = f(n, I) \quad ; \quad f_n < 0 \quad \text{ve} \quad f_I > 0$$

İfadeden, sektöre yeni giriş yapan bir firmanın yoğunlaşmayı azaltacağı sonucu doğmaktadır. Ancak, yeni giriş yapan firma; sektörde mevcut bulunanlara göre "yeterince" büyükse yoğunlaşmanın artması mümkündür. Piyasaya yeni giriş yapan bankanın yarattığı eşitsizlik etkisinin firma sayısındaki artışın yarattığı yoğunlaşma azalış etkisinden daha fazla olduğu durumlarda sektördeki yoğunlaşma artacaktır (Yayla, 2006).

**Yoğunlaşma Rasyosu:** Yoğunlaşma ölçütleri arasında en eski ve yaygın yöntemlerdendir. Seçilen işletme sayısına göre hesaplanan endeks; 0 ve 1 arasında değerler alır.

$$CR_k = - \sum_{i=1}^k S_i \quad S_1 \geq S_2 \geq \dots \geq S_n$$

k değeri arttıkça yoğunlaşma rasyosunun değeri 1'e yakınsamaktadır.

**Herfindahl-Hirschman Endeksi (HHI):** HHI indeksi, piyasadaki yoğunlaşmayı ölçen genel bir istatistiki ölçü birimidir. firma piyasa paylarının karelerinin toplamından oluşur. Doğrudan sektör paylarını ( $s_i$ ) dikkate alan bir endeks olması sebebiyle, diğer yoğunlaşma göstergelerine temel teşkil etmektedir.

$$HHI = \sum_{i=1}^n s_i^2$$

HHI indeksi  $1/n$  ile 1 aralığında değerler aldığı durumlarda, normalize HHI indeksi aşağıdaki gibidir:

$$HHI = \frac{H - \frac{1}{n}}{1 - \frac{1}{n}}$$

İyi çeşitlenmiş bir piyasa yapısında HHI değeri sıfıra yaklaşırken; konsantrasyonun yüksek olduğu durumlarda daha yüksek Bir HHI değeri ile karşılaşılacaktır. Piyasa yalnızca bir birim tarafından sahiplenilmişse endeks değeri 1 olacaktır. Eğer firmalar eşit büyüklükte ise en küçük değeri olan  $1/n$  e düşer. Firma büyüklükleri arasındaki eşitsizlik arttıkça H değeri yükselir; n sayısı arttıkça H değeri azalır. Bu endeks tüm dağılımı hesaba kattığı ve firma sayısındaki azlık ile firma büyüklükleri arasındaki değişikliklere duyarlı olduğundan iyi bir ölçüt sayılabilir (Günlü, 2011). Ancak; kredi derecelendirme kapsamında farklı dağılımlara sahip olan piyasaların aynı HHI endeks değerine sahip olabilecek olması bu yöntemin dezavantajıdır (Uberty ve Figini, 2010).

**Gini endeksi:** Bir popülasyondaki eşitsizliğin ölçüsüdür ve mevcut payların ağırlıklı toplamıdır.

$$G = 1 + \frac{1}{n} - (2/n^2 x)(x_1 + 2x_2 + 3x_3 + \dots + nx_n)$$

$$x_i, i = 1, 2, \dots, n$$

$$\bar{X} = \frac{1}{n} \sum_{i=1}^n x_i$$

Sıfıra yakın sonuçlar kredilerin eşit olarak dağıldığı homojen bir piyasaya işaret ederken; 1'e yakın endeks değeri konsantrasyonu yüksek piyasaların varlığını gösterir. G indeksinde piyasanın büyüklüğü ihmal edilmiş olur. Yoğunlaşma riskini ölçmek için ancak belirli durumlarda tercih edilebilecek bir yöntemdir (Uberty ve Figini, 2010).

**Kapsamlı Yoğunlaşma Endeksi:** İlgilenilen sektördeki büyük firmaların etkisinin daha fazla dikkate alınması fikriyle geliştirilmiştir. Bu endeksin hesabında, diğer endekslere göre hem göreceli yayılma hem de mutlak büyüklük daha etkilidir. Sektördeki lider firmanın payına, diğer firmaların ağırlık katsayısının çarpımı ile bulunmuş olan paylarının karelerinin eklenmesi yoluyla hesaplama yapılmaktadır. Endeksin değer aralığı 0 ile 1 arasındadır ve endeks 1'e yaklaştıkça, sektörde tekel durumu söz konusu olmaktadır (Günlü, 2011).

$$CCC = S_1 + \sum_{i=2}^n S_i^2 [1 + (1 - s_i)]$$

$S_1$ , piyasadaki en büyük paya sahip olan firmanın payını ve  $s_i$ , i. firmanın piyasa payını gösterir.



**Entropi Endeksi:** Entropy değeri 0 ile logaritma n arasında gerçekleşmektedir. Sıfıra yakın değerler monopol ve oligopol piyasalarına yakınlık veya yüksek yoğunlaşma olarak yorumlanır (Günlü, 2011).

$$E = \sum_{i=1}^n P_i \log(1/P_i)$$

$P_i$  i firmasının toplam içerisindeki oranını gösterir.

**Lerner Endeksi:** Karını maksimize etmek isteyen bir firmanın elde etmek istediği marjinal getiriye eşit marjinal maliyet uygulaması gerçeğine dayanır. Ortalama bir firmanın istediği marjinal getirinin talep fiyatından sapması, piyasa gücünü ifade etmektedir. Lerner Endeksi, “0” ile “1” arasında bir değer almaktadır. “0”, tam rekabet piyasasını, “1” ise tekel durumunu ifade eder (Günlü, 2011). Q sayıda çıktısı p fiyatı ile üreten bir sektör için  $Q_j$ , Q firmasının ürettiği ürün miktarı olsun. Z değeri talebi etkileyen dışsal değişkenler vektörü iken ters talep fonksiyonu;  $p = p(Q, z)$  olur.

j firmasının maliyet fonksiyonu ise;

$$C_j = C(q_j, w_j)$$

biçiminde tanımlanır.

$w_j$  ise, j firmasının kullandığı girdilerin fiyat vektörüdür. Böylece firma karı maksimize ederken belirli bir eşitliği çözmektedir. Bu eşitlik ve eşitliğin 1.türevi;

$$\text{Max} \prod_j = p(Q, z) - C(q_j, z_j)$$

$$p_j = C(q_j, w_j) - \Theta_j / \vartheta \quad \text{olur.}$$

Eşitliğin sağ tarafında yer alan ikinci ifade, fiyatın marjinal maliyete eşit olduğu tam rekabet durumundan ne kadar uzaklaşıldığını ölçmektedir. j.inci firmanın çıktısına bağlı olarak sektördeki toplam çıktının esnekliğini tahmini olarak veren değer ise  $\Theta$  ile gösterilmektedir.

$$\Theta_j = \frac{\partial Q / \partial q_j}{Q / q_j}$$

$\vartheta$  ise, piyasa talebinin fiyata göre yarı elastikiyetini ifade eder.

$$\vartheta / \Theta = \frac{\partial Q / \partial p}{Q} \quad \vartheta < 0$$

Lerner Endeksi ( $L = \lambda / p$ ), fiyat ile marjinal maliyet arasındaki nispi farkı ifade eder (Yağcılar, 2010).

### 3. Faktör Analizi

Çok değişkenli istatistiksel analiz yöntemlerinden biri olan faktör analizi, belirli sayıdaki bağımlı değişkendeki değişimin daha az sayıdaki bağımsız değişken (veya faktör) yardımıyla açıklanmasını sağlamaktadır. Böylece, veriler arasındaki ilişkilere dayanarak, bağımlı değişkenlerin daha anlamlı ve özel bir biçimde sunulması ve yorumlanması sağlanmaktadır (Anderson, 2003). Faktör analizinde, kovaryans veya korelasyon matrisinden yola çıkılarak bilgi kaybı olmadan daha az sayıda, faktör olarak tanımlanan yeni değişkenler elde edilmeye çalışılır. Buradaki amaç, karşılıklı olarak aralarında ilişki olan değişkenleri bir araya toplamak ve böylece veri grubunu daha az sayıda değişken ile temsil edilebilecek duruma dönüştürebilmektir (Morrison, 2005).

Faktör analizi, denklem formunda aşağıdaki şekilde ifade edilmektedir:

$$Y = \alpha + \beta_1 x_1 + \beta_2 x_2 + \beta_3 x_3 + \dots + \beta_n x_n + \varepsilon \quad (1)$$

$$Y = \alpha + A_1 F_1 + A_2 F_2 + A_3 F_3 + \dots + A_k F_k + u \quad (2)$$

Yukarıda yer alan denklem (1) ve denklem (2)'de ifade edilen Y, bağımsız değişkeni; x, bağımlı değişkeni;  $\alpha$ , sabit terimi;  $\beta$ , faktör ağırlıklarını; k, faktör sayısını ve  $\varepsilon$  ve u terimleri ise artık faktörleri göstermektedir (Manly, 2005).

$$F_k = W_{k1} x_1 + W_{k2} x_2 + W_{k3} x_3 + \dots + W_{kn} x_n \quad (3)$$

Denklem (3)'de ifade edilen F seçilen faktöre karşılık gelen bağımsız değişkeni,  $W_k$  ise faktör skor katsayısını göstermektedir. Faktör analizi sonucunda belirlenen k sayıda faktör,  $F_1, F_2, F_3, \dots, F_n$  kullanılarak ifade edilen çoklu doğrusal regresyon ilişkisi denklem (2)'de verilmiştir. Burada her faktör, denklem (1)'de verilen  $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$  değişkenlerinin bir fonksiyonu olarak faktör skor katsayıları  $W_{k1}, W_{k2}, W_{k3}, \dots, W_{kn}$  yardımıyla denklem (3)'de verildiği şekilde ifade edilmektedir. Faktör analizinin etkin olabilmesi için k faktör sayısının mümkün olduğunca n parametre sayısından küçük olması gerekmektedir ( $k < n$ ). Aksi durumda, faktör analizi değişken sayısını azaltamayacağı için yapılan analiz amacına ulaşamaz (Manly, 2005). Faktör analizi temel olarak iki aşamada uygulanmaktadır:

1. Değişkenlere ait korelasyon matrisinin oluşturulması ve elde edilen korelasyon katsayılarının faktör gruplarını oluşturmaya uygun olup olmadıklarının tayin edilmesi (uygunluk testi),
2. Faktörlerin belirlenmesi ve faktör skor katsayıları olan  $W_{k1}, W_{k2}, W_{k3}, \dots, W_{kn}$ 'nin hesaplanması.

Faktör analizinde kullanılan değişkenler, faktör grupları içine dahil edilemiyorsa, faktör analizinin kullanımı da mümkün olmaz. Bu durum, ilk aşamada faktör analizi için uygunluk kriterleri ile araştırılmaktadır. Faktör analizinin ikinci aşamasında değişkenlerin ait olduğu faktör gruplarına karar verilmektedir (Rencher, 2002). Faktör sayısı, temel bileşenler analizi ile belirlenmektedir. Bu yöntemde bağımsız değişkenlerin varyansları ayrı ayrı belirlendikten sonra, toplam varyansı büyük oranda (%70'den büyük) temsil eden değişken sayısı kadar faktör seçilmektedir. Her bir bağımsız değişkenin  $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$  hangi faktör altında yer aldığı, korelasyon katsayılarına ya da faktör ağırlıklarına bakılarak karar verilir. İdeal olarak her değişkenin en fazla bir faktör ile yüksek bir korelasyon katsayısı vermesi istenir. Faktör analizinde son aşama, denklem (3)'de verilen  $W_{k1}, W_{k2}, W_{k3}, \dots, W_{kn}$  faktör skor katsayılarının hesaplanması ve böylece faktör değerlerinin belirli hale getirilmesidir (Manly, 2005).

#### 4. Uygulama

Çalışmada İMKB' de işlem gören 144 sanayi firması ele alınmıştır. Veriler [www.finnnet.com.tr](http://www.finnnet.com.tr) veri sitesinden elde edilmiştir. Örneklem seçiminde, İMKB'nin daha istikrarlı çalışmaya başladığı 1992 döneminden itibaren düzenli işlem gören, herhangi bir finansal bilgi manipülasyonu ve spekülasyon olayı adı geçmeyen firmalar tercih edilmiştir. SPK ve İMKB bültenleri incelenerek örneklemdeki firmaların durumları hakkında bilgi edinilmiştir. Çalışmada kullanılan değişkenler 2012.Q1 dönemi temel alınarak değerlendirilmiştir. Faktör analizi sonucunda her bir faktörün Tablo 2'de verilen varyanstaki yüzde değişim değerleri "ağırlık değeri" olarak ele alınmış ve ağırlıkların faktörler ile çarpımı sonucunda elde edilen genel faktör değerlerine yönelik bir eşik noktası (cut off) belirlenmesi için ROC analizi uygulanmıştır. Bu noktanın elde edilmesindeki amaç, genel faktör serisinde 1992 yılından bu yana her bir çeyrek dönem için ortak bir eşik noktası elde ederek, finansal açıdan başarılı ve başarısız ayrımını gerçekleştirmektir. Bu değer belirlenmesinden sonra her birim eşik noktasına bölünerek genel durumun göstergesi olabilecek bir rekabet indeksi önerilecektir. Faktör analizi uygulanmadan önce değişkenlerin

korelasyon analizleri yapılmış ve başlangıçta ele alınan 38 değişkenden yüksek düzeyde ilişkili olduğu belirlenenler dışarıda bırakılarak 26 değişkene indirgenmiştir. Uygulamada kullanılan değişkenler şöyledir:

**Likidite Oranları:** cari oran, asit test oranı, nakit oran, stoklar/dönen varlıklar, stok bağımlılık oranı, kısa vadeli alacaklar/dönen varlık oranı

**Finansal Yapı Kaldıraç Oranları:** toplam borç/özsermaye, Toplam borç/aktif toplamı, özsermaye/aktif toplamı, kısa vadeli borç/toplam borç, toplam finansal borç/toplam borç, kısa vadeli finansal borç/satışlar

**Faaliyet Oranları (devir hızları):** alacak devir hızı, stok devir hızı, ticari borç devir hızı, toplam aktif devir hızı, çalışma sermayesi devir hızı, özkaynak devir hızı

**Karlılık Oranları:** brüt kar marjı, faaliyet kar marjı, faiz vergi öncesi kar marjı, net kar marjı aktif karlılığı, özsermaye karlılığı,

**Borsa Performans Oranı:** fiyat/kazanç oranı, piyasa değeri /defter değeri oranı, hisse başına karlılık

Uygulamanın ilk aşamasında faktör analizinin uygunluğunu belirlemek için bazı ön testler gerçekleştirilmiştir. Bartlett testi (Bartlett Test of Sphericity) “korelasyon matrisi birim matris-e eşittir” hipotezini test eder. Hipotezin reddedilmesi, değişkenler arasında bir korelasyonun olduğu anlamına gelir ve faktör analizinin değişkenlere uygulanabilirliği söz konusu olur. Çalışmada, Bartlett testine göre anakütle korelasyon matrisinin birim matris olmadığı ve küresellik ölçütünün de sağlandığı görülmüştür ( $p < 0.05$ ). Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri ise, faktör analizinin uygun olup olmadığı hakkında bilgi verir. Küçük KMO değerleri, faktör analizi uygulamasının doğru olmayacağı sonucunu verir. KMO ölçütüne göre örneklem büyüklüğü, gözlenen korelasyon katsayıları büyüklüğü ve kısmi korelasyon katsayıları faktör analizi için uyumlu bulunmuştur (KMO=0.811).

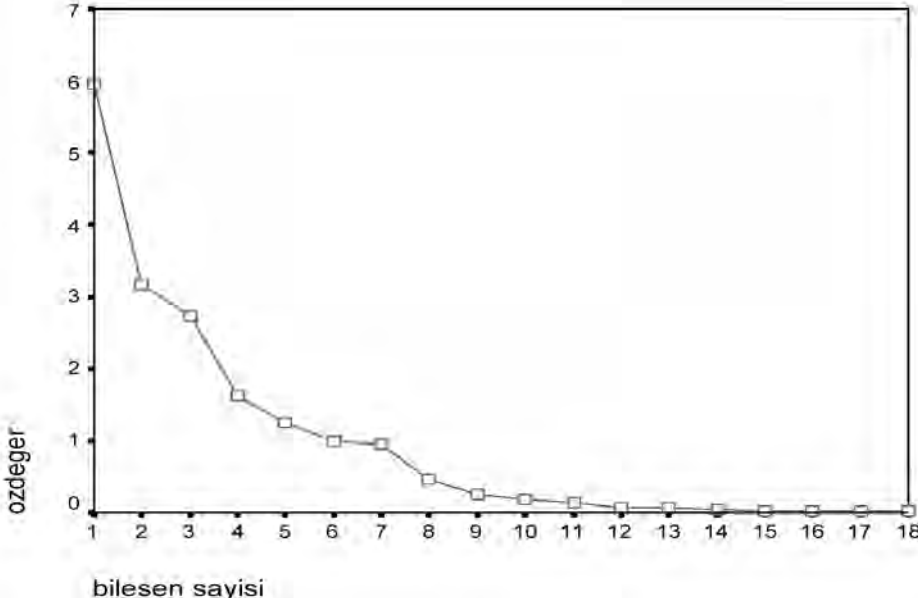
|                                 |                     |          |
|---------------------------------|---------------------|----------|
| Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) Ölçütü |                     | .811     |
| Bartlett Testi                  | Ki-Kare değeri      | 3452.493 |
|                                 | Serbestlik derecesi | 139      |
|                                 | Anlamlılık          | .000     |

**Tablo 1:** Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) ve Bartlett testi sonuçları

Analizin ikinci aşamasında, faktör sayısı belirlemede standartlaştırılmış veri matrisi kullanıyorsa 1'den büyük özdeğerlerin sayısı alınabileceği gibi faktörlerin varyansı açıklama yüzdelere bakılarak da karar verilebilir. Diğer bir seçenek ise, temel bileşenler analizinde olduğu gibi faktör analizinde de özdeğer-faktör grafiğine göre (Grafik 1) karar vermektir ve grafiğin monotonlaşmaya başladığı yer faktör sayısını belirler. Ele alınan 26 değişkenden özdeğerleri 1'den büyük olan toplam 5 faktör belirlenmiştir. Faktör rotasyonunda, varimax döndürme yöntemi tercih edilmiş ve açıklanan toplam varyans değerleri Tablo 2'de verilmiştir.

| Bileşenler | Başlangıç Özdeğerleri |           |             | Döndürülmüş Kareli Yüklerin Toplamı |           |             |
|------------|-----------------------|-----------|-------------|-------------------------------------|-----------|-------------|
|            | Toplam                | Varyans % | Kümülatif % | Toplam                              | Varyans % | Kümülatif % |
| 1          | 5.963                 | 33.129    | 33.129      | 3.856                               | 21.420    | 21.420      |
| 2          | 3.165                 | 17.583    | 50.713      | 3.374                               | 18.747    | 40.167      |
| 3          | 2.736                 | 15.198    | 65.911      | 3.068                               | 17.043    | 57.210      |
| 4          | 1.611                 | 8.952     | 74.863      | 2.464                               | 13.690    | 70.900      |
| 5          | 1.260                 | 7.001     | 81.864      | 1.973                               | 10.964    | 81.864      |

Tablo 2: Açıklanan toplam varyans değerleri



Grafik 1: Faktörleşme grafiği

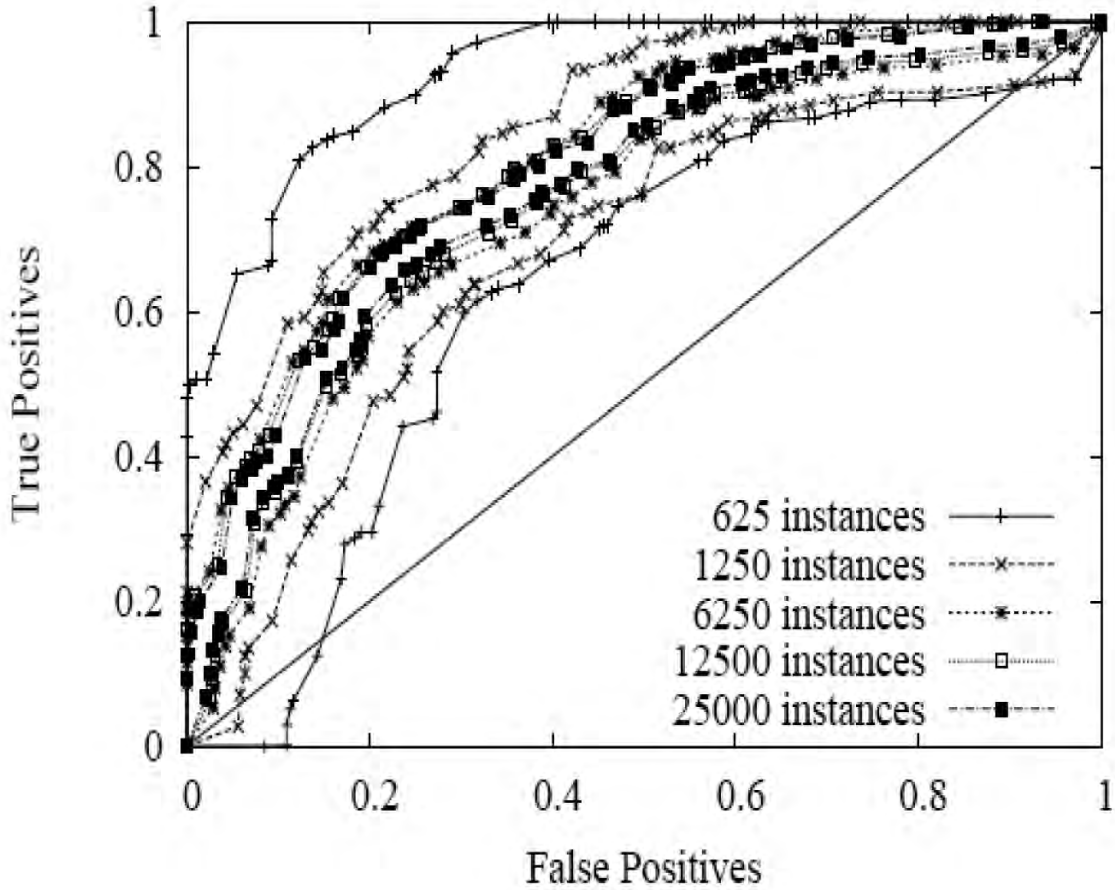
Faktör analizi değişkenler arasındaki korelasyonların ortak faktörlerden kaynaklandığını varsayarken, değişkenler arasındaki ilişkilerin büyük bir bölümü ise, tek bir temel faktörün etkisi sonucu ortaya çıkmaktadır. Literatürde, söz konusu temel faktöre “genel nedensel faktör” (general causal factor) veya boyut denilmektedir (Härdle ve Simar, 2007).

Çalışmada, İMKB’ de işlem gören 144 sanayi firması için 26 finansal gösterge için rekabet düzeylerini belirten ve birlikte değişimlerini sağlayan genel bir nedensel faktör olduğu kabul edilmiştir. Diğer bir deyişle, genel nedensel faktör firmaların finansal rekabet düzeylerini belirtmektedir.

Bağımsızlık yapısı içinde değişkenlerin objektif kıstaslara göre ağırlıklar alabildiği, veri setinin arkasında yatan temel boyutlar (faktörlerin) saptandıktan sonra, genel nedensel faktör yardımıyla firmaların finansal rekabet seviyelerinde gösterdikleri farklılıklar sayısal olarak ortaya

çıkarılarak bir endeks elde edilmektedir. Bu endeks içinde negatif değer alan firmalar başarısız olarak nitelendirilmektedir. Literatürde, bu tarz çalışmalarda bir çok araştırmacı genel endekste sıfır, bir veya iki gibi küçük değerlerde yoğunlaşan firmaları başarılı olarak nitelendirmenin doğru olup olmayacağı konusunda endişeleri olduğunu belirtmişlerdir. Buradan yola çıkarak bir eşik noktası (cut off) elde edebilmek için ROC analizi uygulanmıştır.

Tablo 3’de verilen genel faktör değerleri gibi 1992 yılı başlangıçlı her çeyrek dönem için faktör analizi uygulanarak genel faktör serileri elde edilmiştir. Daha sonra, R paket programında “Bootstrap ROC” analizi uygulanarak 25.000 örnekleme kadar denemeler yapılmış (Grafik 2) ve tüm dönem için ortak eşik değeri 5.12 olarak elde edilmiştir. Genel faktör değerleri eşik değerine bölünerek istatistik analiz tabanlı bir rekabet indeksi de ayrıca önerilmiştir.



Grafik 2: Bootstrap ROC analizi sonuçları



| Firma    | Genel Faktör | Eşik İndeks | Firma    | Genel Faktör | Eşik İndeks | Firma     | Genel Faktör | Eşik İndeks |
|----------|--------------|-------------|----------|--------------|-------------|-----------|--------------|-------------|
| firma 1  | 208,207862   | 40,6656     | firma 49 | 7,03196206   | 1,37343     | firma 97  | -8,61824665  | -1,6833     |
| firma 2  | 161,846456   | 31,61064    | firma 50 | 5,82077186   | 1,13687     | firma 98  | -9,11650321  | -1,7806     |
| firma 3  | 115,313342   | 22,52214    | firma 51 | 5,50164754   | 1,074541    | firma 99  | -9,66737256  | -1,8882     |
| firma 4  | 109,483924   | 21,38358    | firma 52 | 4,71887063   | 0,921654    | firma 100 | -9,87586792  | -1,9289     |
| firma 5  | 83,7002952   | 16,34771    | firma 53 | 4,30520027   | 0,840859    | firma 101 | -10,07796482 | -1,9684     |
| firma 6  | 81,5215279   | 15,92217    | firma 54 | 4,24036692   | 0,828197    | firma 102 | -10,35793316 | -2,023      |
| firma 7  | 72,6198249   | 14,18356    | firma 55 | 4,05312315   | 0,791626    | firma 103 | -11,61893558 | -2,2693     |
| firma 8  | 68,5261214   | 13,38401    | firma 56 | 3,90491292   | 0,762678    | firma 104 | -11,67322221 | -2,2799     |
| firma 9  | 63,7287048   | 12,44701    | firma 57 | 3,43879361   | 0,671639    | firma 105 | -12,13103491 | -2,3693     |
| firma 10 | 60,7328798   | 11,86189    | firma 58 | 3,37938337   | 0,660036    | firma 106 | -13,06074577 | -2,5509     |
| firma 11 | 59,2869691   | 11,57949    | firma 59 | 2,80650268   | 0,548145    | firma 107 | -15,30879055 | -2,99       |
| firma 12 | 54,479722    | 10,64057    | firma 60 | 2,42394393   | 0,473427    | firma 108 | -17,93497192 | -3,5029     |
| firma 13 | 52,2791543   | 10,21077    | firma 61 | 2,39260793   | 0,467306    | firma 109 | -20,83569477 | -4,0695     |
| firma 14 | 43,1176655   | 8,421419    | firma 62 | 2,05481361   | 0,401331    | firma 110 | -21,20379453 | -4,1414     |
| firma 15 | 40,9114381   | 7,990515    | firma 63 | 2,0327542    | 0,397022    | firma 111 | -21,30869455 | -4,1619     |
| firma 16 | 37,1939579   | 7,264445    | firma 64 | 1,94053112   | 0,37901     | firma 112 | -22,97271035 | -4,4869     |
| firma 17 | 35,9732961   | 7,026034    | firma 65 | 1,76883458   | 0,345476    | firma 113 | -24,24288091 | -4,7349     |
| firma 18 | 34,0356973   | 6,647597    | firma 66 | 1,68117466   | 0,328354    | firma 114 | -24,84303806 | -4,8522     |
| firma 19 | 33,5996444   | 6,562431    | firma 67 | 1,66321152   | 0,324846    | firma 115 | -26,08599851 | -5,0949     |
| firma 20 | 32,2944724   | 6,307514    | firma 68 | 0,70377939   | 0,137457    | firma 116 | -26,33678366 | -5,1439     |
| firma 21 | 30,013121    | 5,861938    | firma 69 | 0,30848765   | 0,060251    | firma 117 | -27,21692141 | -5,3158     |
| firma 22 | 29,6793331   | 5,796745    | firma 70 | -0,2572094   | -0,05024    | firma 118 | -29,41043273 | -5,7442     |
| firma 23 | 29,5244209   | 5,766488    | firma 71 | -0,35484554  | -0,06931    | firma 119 | -29,43069104 | -5,7482     |
| firma 24 | 27,8023345   | 5,430143    | firma 72 | -0,48076234  | -0,0939     | firma 120 | -29,92838601 | -5,8454     |
| firma 25 | 25,7144996   | 5,022363    | firma 73 | -0,49258533  | -0,09621    | firma 121 | -30,57853133 | -5,9724     |
| firma 26 | 25,0582081   | 4,894181    | firma 74 | -0,83194806  | -0,16249    | firma 122 | -31,66001037 | -6,1836     |
| firma 27 | 25,0421801   | 4,891051    | firma 75 | -0,97730079  | -0,19088    | firma 123 | -33,86514151 | -6,6143     |
| firma 28 | 24,1394591   | 4,714738    | firma 76 | -1,00140829  | -0,19559    | firma 124 | -34,55064593 | -6,7482     |
| firma 29 | 22,991827    | 4,490591    | firma 77 | -1,190522    | -0,23252    | firma 125 | -36,17593535 | -7,0656     |
| firma 30 | 22,5393693   | 4,402221    | firma 78 | -1,30820856  | -0,25551    | firma 126 | -36,47400012 | -7,1238     |
| firma 31 | 22,263308    | 4,348302    | firma 79 | -1,90725447  | -0,37251    | firma 127 | -36,72773573 | -7,1734     |
| firma 32 | 21,8253751   | 4,262769    | firma 80 | -2,41377978  | -0,47144    | firma 128 | -36,98154348 | -7,223      |
| firma 33 | 20,6476085   | 4,032736    | firma 81 | -2,48698978  | -0,48574    | firma 129 | -38,82859603 | -7,5837     |
| firma 34 | 20,2903167   | 3,962952    | firma 82 | -2,63775122  | -0,51519    | firma 130 | -40,557797   | -7,9214     |
| firma 35 | 19,2322716   | 3,756303    | firma 83 | -3,85206558  | -0,75236    | firma 131 | -43,06810354 | -8,4117     |
| firma 36 | 16,7669951   | 3,274804    | firma 84 | -4,14900376  | -0,81035    | firma 132 | -43,22998547 | -8,4434     |
| firma 37 | 16,4687651   | 3,216556    | firma 85 | -4,68532542  | -0,9151     | firma 133 | -46,7751299  | -9,1358     |
| firma 38 | 15,4810348   | 3,02364     | firma 86 | -5,79494433  | -1,13183    | firma 134 | -47,06650431 | -9,1927     |
| firma 39 | 14,9111688   | 2,912338    | firma 87 | -6,15856162  | -1,20284    | firma 135 | -53,61424783 | -10,472     |
| firma 40 | 14,7089845   | 2,872849    | firma 88 | -6,41491292  | -1,25291    | firma 136 | -53,77838697 | -10,504     |
| firma 41 | 14,1494657   | 2,763568    | firma 89 | -6,71997555  | -1,3125     | firma 137 | -58,3374524  | -11,394     |
| firma 42 | 13,0922215   | 2,557075    | firma 90 | -6,73340952  | -1,31512    | firma 138 | -60,91436922 | -11,897     |
| firma 43 | 12,3483044   | 2,411778    | firma 91 | -6,75119282  | -1,31859    | firma 139 | -62,24539259 | -12,157     |
| firma 44 | 10,1830196   | 1,988871    | firma 92 | -7,13640729  | -1,39383    | firma 140 | -73,21631522 | -14,3       |
| firma 45 | 8,49014445   | 1,658231    | firma 93 | -7,4264584   | -1,45048    | firma 141 | -95,23496848 | -18,601     |
| firma 46 | 8,40770699   | 1,64213     | firma 94 | -8,25048183  | -1,61142    | firma 142 | -99,41032449 | -19,416     |
| firma 47 | 8,3494645    | 1,630755    | firma 95 | -8,41229471  | -1,64303    | firma 143 | -100,3560693 | -19,601     |
| firma 48 | 8,26834843   | 1,614912    | firma 96 | -8,48901204  | -1,65801    | firma 144 | -124,8705736 | -24,389     |

Tablo 3: Genel faktör ve rekabet endeks değerleri

## 5. Sonuç

ÇalışmadaGünümüzde “rekabetçilik” çok yaygın ve sık kullanılan bir kavram haline gelmiştir. Bir sektörün veya bir firmanın rekabet gücü finansal krizler sonrasında artan bir önem kazanmış ve rekabetin ölçülmesine yönelik farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Rekabetçilik bir rakibe karşı belirlenen ve ölçülen bir durumu tanımlar. Piyasa düzeninde ve firma düzeyinde rekabet aynı pazarda pazar paylarını ve karlarını arttırmak isteyen firmalar arasındadır. Firmaların rekabet gücü piyasadaki performanslarıyla birebir örtüşür ve onunla tanımlanır. Rekabet gücü yüksek olan firma başarılıdır ve başarılı firmanın rekabet gücü yüksektir. Bunun temelinde de verimlilik yatar. Rekabet gücü yüksek olan, pazar payını ve karlılığını artırır, daha fazla değer yaratır, muhtemelen daha yüksek ücret öder. Rekabetçi firmalar rekabetçi olmayanların yerini alır. Bir firmanın başarılı olduğu ve kazandığı ölçüde, o firmanın rakibi olan firma kazanma şansını yitirecektir.

Firma düzeyinde rekabetçilik rekabete dahil olan firmalar açısından sıfır sonuçlu bir oyundur (zero sum game). Bu sürecin makro ölçekte, ekonomiye ve refaha katkısı olumludur. Çünkü, üretim en verimli firmalar tarafından ve kaynakların en etkin kullanımı ile yapılmaktadır. Makro açıdan bakıldığında, rekabetçilik artı sonuçlu bir oyuna (positive sum game) dönüşmektedir. Bir firmaya girdi sağlayan endüstrilerdeki yükselen rekabetçiliğin, bu firmanın rekabetçiliğini de arttırdığına da dikkat çekmek gerekir. Firmaların verimliliği, yani rekabet gücü, firmaların teknoloji ve yönetim becerilerine bağlanabilecek kendi iç özelliklerinden ve bir takım firma dışı etkenler tarafından da belirlenir. Yani aynı işletme, farklı ortamlarda, farklı rekabetçilik düzeyine ve dolayısıyla farklı sonuçlara ulaşabilecek, en başarılı olacağı yer de kendisine en elverişli ortamın sağlandığı, firma dışı etkenlerin en uygun bulunduğu yer olacaktır.

Firma dışı etkenlerin de olumlu katkıları dolayısıyla bazı ülkelerde ve bazı bölgelerde daha verimli çalışan firmalar yaratılır. Bu firmaları çekebilen ve yaratabilen ülkeler/bölgeler rekabetçiliği yüksek olan yerlerdir. Verimlilik, temelde, ekonominin mikroekonomik yeteneğine bağlıdır, bu da firmaların performansına, iş ortamının kalitesine ve ilişkili endüstriler ile destek endüstrilerin kümelerinin varlığından doğan dışsalılıklara bağlıdır. Mikroekonomik politikalar iyileştirilmedikçe refahta sürdürülebilir iyileştirmeler gerçekleşmeyecektir. Rekabetçilik, makro düzeyde oluşan potansiyel ile mikro düzeydeki atılımlar tarafından belirlenir.

Başarı tanımı bu kadar çok çeşitli boyutta belirlendiğinde, tek bir değişken ile rekabet gücünü saptayabilmek mümkün değildir. Rekabet gücünü, etkileyen çok sayıda mikro ve makro faktörden söz etmek mümkündür. Enerji, ham madde, işçilik ücretlerinden yer seçimine, personel ve finansman temin politikalarından pazarlama ve reklâm stratejilerine kadar işletme düzeyinde birçok unsur rekabet gücünü artırıp azaltacaktır. Genel ekonomik konjonktür, siyasal istikrar, mali mevzuat, sosyal güvenlik sistemi, eğitim, sağlık, istihdam durumları ile döviz kurları, gümrük mevzuatı, ulaştırma, bankacılık, uluslararası gelişmeler gibi makro düzeydeki çok sayıda etkenin de rekabeti etkileyeceği açıktır. Çok farklı değişkenlerden oluşan ve firmaların göreceli başarısını özetleyebilecek bir endekse ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu çalışmada, finansal değişkenlerden oluşan veri seti için İMKB’de işlem gören 144 sanayi firmasına yönelik istatistik analiz tabanlı bir rekabet endeksi önerilmiştir. Faktör analizi yardımıyla elde edilen endekse ilave olarak Bootstrap ROC analizi uygulanarak bir eşik değeri belirlenmiş ve genel endeks bu değere bölünerek ikinci bir eşik endeks oluşturulmuştur. Bu endeksin alt ve üst sınır değerleri genel endeks değerlerinden daha küçük bir aralıkta gerçekleştiği için yorumlanması daha kolay olmaktadır. Uygulamacılar, yorumlamada kolaylık sağlamasına bağlı olarak iki endeks önerisinden hangisini dikkate alacağına karar verebilir. Literatürde önerilen farklı yaklaşımların yanı sıra istatistik temelli bu yaklaşımı da karar vermede objektiflik sağlama amacıyla kullanabilirler. Farklı istatistik analizlere dayanan yeni rekabet ölçüm önerileri ile çalışma geliştirilebilir.

## Kaynakça

Alkın K., Bulu M., Kaya H. , İller Arası Rekabet Endeksi: Türkiye’dek İllerin Rekabetçi Seviyelerinin Göreceli Olarak Ölçülmesi için Bir Yaklaşım, İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Bahar 2007/2-11, ss.221-235.

Anderson T. W., An Introduction to Multivariate Statistical Analysis, 3rd Edition, John Waley & Sons Inc. Pbc., 2003, U.S.A.

Carbo S., Humphrey D., Maudos J., Molyneux P., Cross-country Comparisons of Competition and Pricing Power in European Banking, Journal of International Money and Finance, 28 (2009), ss.115-134

Günlü A., Çiğ Süt Pazarlanmasında Süt Sanayi İşletmelerinde Firma Yoğunlaşma Oranlarının Araştırılması: Burdur İli Örneği, Kafkas Univ. Vet. Fak. Derg., 17(1), 2011, s.101-106.

Härdle, W. K. Ve Simar, L., Applied Multivariate Statistical Analysis, 2nd ed., Springer Pbc., 2003, U.S.A.

Korkmaz A.,Türk Mevduat Bankacılığı Sektöründe Rekabet Derecesi: Bresnahan-Lau Modeli’nden Kanıtlar Dr. Bankacılar Dergisi, 2009,

[www.korkmaz.cc/wp-content/uploads/Turk-Mevduat-Bankaciligi.pdf](http://www.korkmaz.cc/wp-content/uploads/Turk-Mevduat-Bankaciligi.pdf), erişim: 23.06.2011

Li L., Fairchild R., Guney Y., The Relationship Between Product Market Competition and Capital Structure in Chinese Listed Firms, International Review of Financial Analysis, 20(1), 2011, ss.41-51.

Manly, B. F., Multivariate Statistical Methods, Chapman and Hall Pbc., 2005, London.

Morrison, D. F., Multivariate Statistical Methods, 4th ed., CA: Brooks/Cole, 2005, Belmont.

Uberti P., Figini S., How to Measure Single-name Credit Risk Concentrations, European Journal of Operational Research, 202(2), 2010, ss.232-238

Rencher, A. C., Methods of Multivariate Analysis, 2nd Edition, John Waley & Sons Inc. Pbc., 2002, U.S.A.

Yağcılar G.G, Türk Bankacılık Sektörünün Rekabet Yapısının Analizi, Süleyman Demirel Üniversitesi SBE İşletme ABD, Basılmamış Doktora Tezi, 2010, Isparta.

Yayla M., Türk Bankacılık Sektöründe Yoğunlaşma ve Rekabet: 1995-2005, 2006,

[www.bddk.org.tr/websitesi/turkce/Raporlar/BDDK/3888makale2.pdf](http://www.bddk.org.tr/websitesi/turkce/Raporlar/BDDK/3888makale2.pdf), erişim: 25.06.2011



# Üçkonak Köyü'nün (Kayseri/Tomarza) Halk İnanışları Açısından Değerlendirilmesi

Gülsüm TARÇIN\*

## Özet

Bu makalede Kayseri ili Tomarza ilçesine bağlı Üçkonak Köyü'nde yaşayan halkın geçmişten bugüne uygulayageldiği halk inanışlarına ve Eski Türk inanışları ile ilgili uzantılarına yer verilmiştir. Halk kültürünün önemli bir ögesi olan halk inanışları, yüzyıllardır halkımız tarafından uygulanmakta, bazıları kültürel değişimle birlikte kaybolmakta, değişmekte veya eski biçimlerini korumaktadır. İnsanın doğumdan ölümüne kadar geçen dönemlerinde hayatını etkileyen gelenekler ve inançlar sistemi, geçmiş değerlerin, kültürlerin toplamıdır. Yaşanılan coğrafya, ekonomik koşullarla şekillenen bu kültür mirası yöreden yöreye farklılıklar ve benzerlikler ortaya çıkarır. Bu sebeple bu çalışmada Üçkonak Köyü'nde yaşayan halk inanışları incelenerek, uygulamaların Eski Türk inançlarıyla ilgili olan uzantıları tespit edilmeye çalışılmış, kültür değerlerimizin gelecek nesillere aktarılması, unutulmaması amaçlanmıştır. Araştırma sonucunda halk inanışlarının hâlâ köyde varlığını sürdürmekte olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışmada, halk kültürü ile ilgili araştırmalarda kullanılan "alan araştırması" yönteminden yararlanılmıştır. Kaynak kişilerin belirlenmesinde, yöreyi çok iyi bilen kılavuz kişilerden yararlanarak olabildiğince fazla kaynak kişiye ulaşılmaya çalışılmıştır. Daha sağlıklı, güvenilir bilgiler elde etmek için köyün en yaşlı kimseleri başta olmak üzere, köyde uzun zaman yaşamını sürdürmüş ve sürdüren kişiler seçilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Üçkonak Köyü, Halk İnanışları, Eski Türk İnançları

## The Evaluation of the Üçkonak Village (Kayseri/Tomarza) In Point of the Folk Believes

### Summary

The believes, they have carried out from past to the present day, of the residents of the Üçkonak Village (Kayseri- Tomarza), and the relations with the past Turkish believes are given place in this article. The folk believes, which are important components of the folk culture, are carried out for centuries; some of them are getting lost, changed or preserve their usual shapes due to the cultural changing. The traditions and belief systems, that effect people's lives in the periods which is lasting from the birth to the death of the people, are the total of the past values and cultures. The inhabited geography brings to light some differences and similarities of this cultural heritage, taken shape by the economical situations. With this purpose, in this experiment, the believes of residents of Üçkonak Village are investigated and tried to be fixed their connections with the past Turkish believes and it is intended to transfer our cultural values to the future generations and make them to be remembered.

After this research, it is understood that the folk believes are still existed in the village.

\* Çukurova Üniversitesi Türk Dili Okt., Çuk. Üniv. Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi gulsumtar@hotmail.com





“Area searching”, which is the method used in the researching of the folk culture, is utilized in this experience. While the determination of the source people, it is aimed to benefit from the guide people who know the area well and reach as many sources as possible. To have clear and reliable finding, especially the oldish residents of the village, who have been living in the village for a long time, are selected.

**Keywords:** Üçkonak Village, Folk Believes, Past Turkish Believes.

## Giris

İnanmak, insanın var olduğu günden bugüne değin en büyük güç kaynağı olmuştur. İnsan ruhuna eğilenler, en zor ve umutsuz dönemlerde bile, var olma ve amaca yaklaşım için inançlara dayanıldığını görmüşlerdir. Bireyler, giderek toplumlar çaresizlik içinde kaldıkları zaman, inanç ve geleneklerden yarar bulma olanağı aramışlardır. Umutla bağlandıkları inanç ve geleneklerdir ki tüm insanlara yaşama gücü vermiştir (Hınçer, 1976: 133-137).

İnanç sözcüğünün, halk inançları açısından anlamı; “Kişice ya da toplumca, bir düşüncenin, bir olgunun, bir nesnenin, bir varlığın gerçek olduğunun kabul edilmesi”dir. İnanç kelimesinin Fransızca ve Almanca karşılıkları olan “superstition” ve “aberglaube” kelimeleri, Türkçeye batıl itikat, batıl inanış, yanlış inanış, hurafe deyimleriyle çevrilebiliyor. Bu deyimler ön yargı içeren deyimler olduğundan bilim adamının tarafsız davranması gerekir. İnanç kavramı, sözlük anlamı açısından din, politika ve ahlak gibi çok geniş bir alanın sahip olduğu inançları ele alır. Bu açıdan halk biliminin sınırlarını aşar. Halk bilimi, belli bir toplumun eski dinlerinden miras alıp, yaşadığı çağdaki yeni dininde, yaşam şartlarının gerektirdiğince yeni biçimler, yeni içerikler, yeni anlatışlarla oluşturduğu inançlarıyla ilgilenir. Halk inançları, din, ahlak kuralları gibi kesinlik ve katılık taşımazlar ve yerden yere, topluluktan topluluğa değişiklikler gösterir (Boratav, 1997: 7).

Toplumların kültür yapıları incelenmek istendiğinde, işe öncelikle inançlardan başlanır. Türk kültür tarihi ile uğraşan araştırmacılar da atalarımızın hayat tarzı üzerine etki eden inançlar üzerinde durmuş, bu inançların kişi ve toplum üzerindeki rollerini açıklamaya çalışmışlardır. Türkler İslam dışında, Budizm, Manihaizm, Zerdüştlük, Musevilik, Hristiyanlık gibi dinlere girmiş olsalar da, çoğunluk Gök Tanrı inancını ve ona bağlı esasları korumuş, devam ettirmişlerdir. Bugün için Türk dünyasının büyük çoğunluğu İslam dinini kabul etmiştir. Buna rağmen başlangıçtaki Türk inançları da İslamiyet içinde hayatietini ve tesirini devam ettirmiştir. Birçok topluluğun eski dinlerinin tören ve geleneklerinden ayrılamadığı bilinmektedir. Bu bağlamda Türklerin eski inançlarına ait birçok kültürel unsurun Türk yumağı içinde yer aldığını görmekteyiz. Toplum tarafından kabul edilmiş, ilahi bir dinin bilinen hükümleri dışında kalan, fakat halk arasında yaygın bir şekilde yaşayan ve tespiti yapılan bu itikatlara folklorik bir terim olarak “halk inançları” denilmektedir (Şişman, 1996: 563).

İnanç kültürünü oluşturan en önemli faktörler arasında farklı inanç kesimleri ile temas, farklı inanç kesimleri dairesi arasına girmek, farklı inançların ilk mucidi olmak vardır. Büyük ve küçük göçler, savaş ve benzeri olaylarla yeni inanç coğrafyaları ile komşu olmak mecburi iskân ve güce zorlanmak ile yeni inanç kesimleri ile tanış olmak, deprem salgın hastalıklar ve benzeri olayları yaşamış olmak da sayılabilir. Toplumlar, tarih sahnesine çıkış dönemlerinden itibaren birçok inanç ile tanışmışlardır. Her inanç sistemi bir sonrakini bir şekilde etkilemiş yeni dine bir şeyler katmışlardır. Büyük çoğunluğu İslam olan Türklerin bilinen ilk dinleri Tengricilik inancı vardır. Gök Tengri veya Türk Tengri inanç sisteminde din görevlisi kam idi. Sağlıklı olmasa da, bu dine Şamanizm değil, belki Kamizm denilebilirdi. Şamanizm daha ziyade ruhçuluk döneminin ruh merkezli inancının adıdır. Türk inanç sisteminde Şamanizm’in etkileri görülebilmektedir. Türkler yakın çevre dinlerinden Lamaizm, Budizm, Manihaizm gibi dinlere girmişler ve hâlâ bu dinlere mensup Türkler de vardır. Türkler giderek Musevi ve çeşitli mezhepleri ile İsevi dinlere de girmişlerdir. Ortodoks ve Gregoryen da olmuşlardır. Bütün bu inanç daireleri, Türk halk inanç dünyasına bir şekilde yansımıştır. Türk Halk inançlarında en fazla iz bırakan dinlerden birisi de Zerdüşizm olmuştur (Kalafat, 2004: 261-266).





Şamanizm'den önceki Türk inançları içerisinde önemli bir yeri olan tabiat kültleri ise, yer ve gök kültü olmak üzere ikili bir görünüm almaktadır. Eski Türkler tabiattaki bütün varlıklarda kavranamayan bazı gizli güçlerin bulunduğunu düşünerek dağ, tepe, taş, kaya veya su gibi nesneleri canlı kabul etmişlerdir. Atalar kültü gibi tabiat kültleri de Türklerin çeşitli dinlere girip çıkmalarına rağmen varlıklarını sürdürmeye devam etmiştir (Ocak, 2000: 40; Eliade, 1987: 202, Akt., Artun, 2001: 25-38). Günümüzde Müslüman olan Türkler için bu kültler bir din değil, eski inanç sistemlerimizden kaynaklanarak günümüze kadar gelen ve günümüzde de mevcudiyetini devam ettiren gelenek ve göreneklerdir (Gökdağ-Kuruca, 1998: 421-430).

Bugün birçok kişinin “batıl” diye adlandırdığı halk inanışlarına gerek yurdumuzda kültür düzeyi ne olursa olsun çok sayıda insanın inandığı, gerekse batı toplumlarında yaygın olarak inanıldığı bir gerçektir. Almanya’da ağaçların yaprakları geç dökülürse kış geç gelir inancı bugün yaygın olarak bilinmektedir. Halk birkaç örneğini gördüğü olayları inanç haline getirerek onu yıllar boyu sürdürmüştür. Çoğu kez de korktukları bir tabiat olayını olağanüstü bir şekilde düşünerek onunla ilgili inançlar meydana getirmişlerdir. Örneğin, yağmurlu havalarda eşik üstüne oturunca yıldırım düşeceğini sanarak bu inancı günümüze kadar taşımışlardır. Bilimsel bir açıklaması olmasa da tesadüfen birkaç kere eşikte oturulurken yıldırım düşmüşse halk yağmurlu havalarda eşik oturmaktan kaçınmış ve yağmurlu havalarda eşik oturmak inanca dayalı bir davranış oluvermiştir. Halkımız pek çok şeyde olduğu gibi inançlarında da dini, ahlaki duygularından ve tecrübelerinden faydalanmıştır (Yardımcı, 1993: 256-322).

Eski Türk inançları günümüz Türk dünyasının çeşitli coğrafyalarında folklorda, maneviyatta, toplumun günlük hayatında bazen aynı, bazen değişik şekillerde izlerini saklamaktadır. Araştırma alanlarımız olan Üçkonak Köyü’nde de halk inanışlarının yaygın bir inanç olduğu görülmektedir. Köyde tespit ettiğimiz inanışların arkaikinde de eski Türk inanışlarının izleri bulunmaktadır.

*Orta Asya’daki en eski Türk topluluklarının inanç sistemleri atalar kültü, tabiat kültleri ve Gök Tanrı kültü olmak üzere üç grupta toplanmıştır.* İslamiyet’in kabul edilmesiyle birlikte eski Türk kültürüne ait inanışlar tamamen yok olmamış, bu inanışlar İslamiyet ile iç içe geçerek Türk halk kültürü içerisinde yaşamaya devam etmiştir. Geçmişten günümüze değin uygulanagelmış halk inanışları yöreden yöreye farklılıklar ve benzerlikler gösterebilmektedir. Üçkonak Köyü halk kültüründe yaşamakta olan halk inanışları yukarıda bahsettiğimiz kültlerle bağlantılı olarak varlığını korumaktadır.

## Kült

*Kült*, yüce ve kutsal olarak bilinen varlıklara karşı gösterilen saygı ve onlara tapınma anlamına gelmektedir. Bu saygı ve tapınış, duayı, kurbanı, dinsel tören olan belli ritleri gerektirmektedir. Tapınaklar, toplantı evleri, kutsal olarak bilinen alanlar, tepeler, mağaralar ve nehirler kült olarak kullanılmıştır. Kültü uygulayan, topluluğu yöneten bir başkan vardır. Kültün uygulandığı bayram ve tören için belli zamanlar seçilmekte, kült araçları bulundurulmaktadır (Tezcan, 1996: 120; Akt., Artun, 2005: 98). Kültler atalar kültü, tabiat kültleri ve Gök Tanrı kültü olmak üzere üç ana grupta incelenir.

## Atalar Kültü

Atalar kültü, ölmüş ataları tazim ve onlar için kurbanlar sunma inanç ve âdetidir. Ölen ataların ve özellikle babaların ruhlarının geride kalanlara iyilik ya da kötülüklerinin dokunabileceği inancı, onlara karşı duyulan minnet duygusu, atalar kültürünün temelini oluşturmaktadır. Bununla birlikte, atalar kültüründe ölen her atanın ruhu ve dolayısıyla da mezarı kült konusu olmamakta, yalnızca saygıdeğer olanlar buna erişmektedirler. Bu anlamda “ölüler kültü” ile atalar kültürünü de birbirinden ayırt etmek gerekmektedir (Güngör, 2002, C.3: 264; Akt., Artun, 2005: 98-100).

Bu inanca göre, ataların, öldükten sonra da ruhlarının yaşadığına ve toplumla ilişkilerini koparmadıklarına inanılır. Yine bu inanışa göre, insan ölümle bedenini kaybetmekte; fakat benliği



daha doğrusu manevi varlığı yeryüzünde kalmakta, geride bıraktığı kimselerin hayatlarını etkileyebilmektedir. Onlara göre; ölüm hayatın bitişi değildir. Böyle bir inançtan çıkış bulan atalar kültüründe, ancak belli kişiler özellikle kabile atası, ünlü savaşçılar, din adamları vb. gibi kişiler tapınılmaya, kurban ve duaya hak kazanmaktadır. Bu insanları ötekilerden ayıran insanüstü yetenekleri ölümlemlerinden sonra kaybolmamaktadır. Birtakım mistik güçlerle dolu bulunan bu gibi kimselerin gönüllerini hoş tutmak, anılarını tazelemek, kurban ve adaklarla anmak yoluyla bitkilerin, hayvanların çoğalmasını sağlamak mümkündür. Bu amaçla ataların figür ve maskeleri yapılmakta, adlarına bayram ve törenler düzenlenmektedir. Diğer taraftan atalar, dinsel ve toplumsal buyrukların, gelenek ve göreneklerin koruyucuları olarak kabul edilirler. Bunların yerine getirilmesi onları sevindirmekte, tersi ise öfkeliendirmektedir (Örnek, 1988: 94-95, Akt., Artun, 2005: 98-100).

Türklerin, İslamiyet'i kabul etmesinden sonra da halkın yatırlara gidip dua etmesi, şifa dilemesi, niyaz etmesi, "Allah'ın sevgili kulları olan ve Allah'a sözü ve nazı geçebilen evliyanın yardımını dilemek" şeklinde açıklanmaya çalışılmıştır. Böyle bir açıklama eski inanışlarla bağlı olan uygulamaları İslami kurallara uymasa da uygun hale getirmektedir. Bu yatırlara gidip dua edenler, elbette Allah'a dua da ederler, fakat kendi gözlemlerimize göre, öncelikle o yatra yönelik olarak dua ederler. Onun ruhundan medet umarlar (Eröz, 1992:103; Akt., Artun, 2005: 98-100). Bugün hala Anadolu'da varlığını sürdüren, evliya, dede, baba inanışlarının kökenini Atalar kültürüne bağlayabiliriz. Ayrıca, evliyalarından istenilen dileğin gerçekleşeceğine ve evliyanın yardım edeceğine mutlaka inanılması gerektiği düşündürücüdür. Bu mutlak inanç, kişinin psikolojik olarak koşullanmasını dolayısıyla da bilinçli olmasa bile bunun gerçekleşmesine ilişkin çaba göstermesini doğurabilir.

Ataların bu şekilde kutsal ağaçlarda eğleştiği inancı Anadolu'da hemen hemen her türbenin yanında kesilmesi yasak olan bir kutsal ağaç bulunmasını da açıklamaktadır. Bu ağaç ve bitkilere gösterdikleri saygı, aynı zamanda atalarına gösterdikleri bir saygı haline geliyor. Bu bitkileri törenlerde kullanarak da atalarından yardım istiyorlar. Ağaçlara bez bağlamak, mezarlara belli bitkiler bırakmak vb. bu çağrının ifadesidir. Ata ruhlarının bu şekilde doğada belli nesnelerde var olduğu düşüncesi insanların tüm doğayı canlı olarak algılamasına ve animizm inancına yol açmıştır.

Animizm kısaca; ölenlerin ebediyen dünyadan ayrılmadıkları, bunların ruhlarının cenazenin çevresinde, ağaçlarda, bitkilerde ve giderek tüm doğada dolaştığı ve böylece tüm doğanın canlı olarak algılanmasıdır. Psikolojik olaylarda olduğu gibi hayatla ilgili olayları da düşünen bir ruhun yönettiğine inanan sistemdir (Turan, 1994:104, Akt., Artun, 2005: 97). Animizmde, ruhlar insanlar arasına karışarak ya onlara şans verir ya da hasta eder. Bu yüzden ölü ruhlarını yatıştırmak için onlara adaklar adamak, kurbanlar kesmek, ölmüş atalarının mezarlarına sunularda bulunmak gerekir. Animizme göre ruhlar, öbür dünyada da bu dünyanın benzeri bir hayat sürdüğünden, ölen kimsenin eşyalarını, zengin ve kudretli ise, esir ve hizmetkârlarını da, ölüyle beraber göndermelidir. Animizme göre ölü kutsaldır. Bu yüzden, onun karşısında kutsal olmayan her türlü işi, çalışmayı durdurmak gerekir. Bugün Anadolu'da cenaze haberi alındığında her türlü iş gücü bırakılır, ölüm halinde kimi hareketler yapmak, ağlamak, sızlamak, kadınların saçlarını kesmesi, bedenlerine toprak sürmesi, bazen çok uzun süre konuşmayarak yas tutması gereklidir (Hançerlioğlu, 1993: 37, Akt., Artun, 2005: 97).

## Gök Tanrı Kültü

Türkler yüce ve soyut bir Tanrı anlayışına erişmiş olmakla birlikte, başlangıçta onu yine de gökte düşünüyorlardı. Orhun Kitabelerinde "üze kök tengri" terkinde Tanrı aynı zamanda gök anlamını da korumaktaydı. Göktürk çağında, dünyayı kaplayan, yeryüzünde her şeyi hükmü altında tutan semanın, bozkırlı gözünde Tanrı kabul edilmiş olabileceği düşünülebilir (Güngör, 2002, C.3: 262; Akt., Artun, 2005: 100).

Hun, Göktürk ve Moğol devletlerinde en büyük tanrı, Gök Tanrı'dır. Gök Tanrı, gökteki bütün yıldızları, ayı ve güneşi kapsayan nesnel bir varlıktır. Kat kat olan semada yaşayan Gök Tanrı,



insanlardan farklı düşünülmez. İnsanlar gibi onlar da yer, içer, eğlenir. Altaylıların, gökte altın tahtta oturan tanrısı Ülgen'in göğün farklı katlarında oturan oğulları, kızları ve yardımcıları vardır. Göksel cisimlerin tümü Gök Tanrıdır. Fakat onu oluşturan güneş, ay gibi cisimler de farklı birer tanrı olarak düşünülmüştür. Örneğin, Hun hükümdarı her sabah çadırından çıkarak güneşe, geceleri ise aya tapardı. Yakutlara göre, iki kardeş olan Ay ve Güneş tanrıdırlar (Avcioğlu, 1995:352-353, Akt., Artun, 2005: 100).

Gök Tanrı kültürünün hemen hemen tüm Orta Asya toplumlarında çok köklü bir inanç olması nedeni ile İslam sonrası dönemde de etkisinin sürdüğünü görmekteyiz. İslamiyet'e geçişi belli bir oranda kolaylaştırdığı söylenen bu kültürün, bazı İslami metinlerde örneklerine rastlanmaktadır. Örneğin, Dede Korkut Kitabı bunun en tipik örneklerindendir (Ocak, 1983:32, Akt., Artun, 2005: 101).

## Tabiat Kültleri

### a) Dağ Kültü

Dağlar ve tepeler, tarihin bilinen en eski devirlerinden beri, yükseklikleri, gökyüzüne yakınlıkları dolayısıyla insanların gözünde ululuk, yücelik ve ilahilik sembolü kabul edilmiştir. Bu nedenle de insanüstü varlıkların, ilahların mekânı olarak düşünülmüştür. Yunanlıların Olimpos'u, Eski Türklerin Ötüken'i, İslam ülkeleri mitolojilerinin vazgeçilmez Kafdağı, akla gelen ilk örneklerdir (Ocak, 1983: 70-71, Akt., Artun, 2005: 101).

Dağlar sadece, içinde var olduğuna inanılan kuvvetli ruhtan dolayı kutlu sayılmamış, yer altı ve yer üstü unsurları, büyüklüğüyle birleştiren mitolojik bir varlık olarak da algılanmıştır. Dünyanın oluşumuna ilişkin anlatılarda, evren, dünya yaratılırken gök, yer ve yer altı (yani tanrılar, insanlar ve ölümler) birleşir. Bunları bir araya getiren merkez konumdaki dağ, ağaç, sarmaşık, merdiven birer temel direk, merkez ve kökenin simgesi olarak kutsallaşmaktadır (Kaya, 2001:203). Yapılan çalışmalar, dağ ve tepe kültürünün XIII. yüzyılda Moğollarda bile mevcut olduğunu ortaya çıkartmıştır. Temuçin (Cengiz Han), gençliğinde Merkitler'in bir baskını sırasında Burkhan Haldun Dağı'na sığınmış ve bu dağın yardımıyla kurtulmuş olduğunu şu şekilde anlatmıştır: "Haldun Burkhan'ın yardımıyla bir kırlangıcın hayatı gibi hayatım kurtuldu. Burkhan Haldun'a her sabah tapmalıyım, bunu neslim ve neslimin nesli böyle bilsin". Temuçin bu sözlerle kuşağını boynuna ve külahını kohnuna asarak güneşe dönmüş ve eliyle göğsüne vurarak güneşe karşı dokuz defa diz çöküp tövbe ve istiğfar etmiştir. Ayrıca, dağ ve tepe kültürü Altaylılarda da dikkati çekmektedir. Altaylılar, her dağın kendi ayrı ruhları olduğuna inanmakta idiler. Onlara göre bu dağ ruhları insanlara hem iyilik hem de kötülük yapabilirlerdi (İnan, 1995: 74, Akt., Artun, 2005: 102).

Anadolu'da özellikle Bektaşî ve Kızılbaş toplumlarında dağ kültürüne ilişkin örnekler sıklıkla rastlanmaktadır. Hacibektaş'taki Arafat dağından başka Kırıkkale yakınlarındaki Hasanzedeköyü'nün yakınlarında bulunan Denek dağı bunlardan birisidir. Orta Asya Türklerinde olduğu gibi Kızılbaşlar da bu dağlara esrar dolu yerler ve kutsal mekânlar olarak bakmaktadırlar. Doğu Anadolu'da dağ kültürü önemli bir yere sahiptir. Bingöl Dağları üzerindeki Kaşkar Tepesi kutsal sayılmaktadır. Eski Türklerdeki dağ ve tepe kültürüyle ilgili motifler, sadece Bektaşî menkıbelerinde değil İslami devirde kaleme alınan önemli metinlerde de vardır. Örneğin, Dede Korkut Kitabında kahramanlar sıkıştıkları zaman adeta canlı bir varlığa seslenirmişçesine dağlara seslenmişlerdir. Âşık Kerem, Âşık Garip vb. halk destanlarında, dağlara hitap eden seslenişler vardır. Köroğlu sefere çıkacağı zaman dağ başlarına bakar ya da sefer sırasında geçit vermeyen bir dağla karşılaştığında tepedeki evliyaya yalvarır ancak dağ o zaman geçit verirdi (Boratav,1988: 88, Akt., Artun, 2005: 103).

### b) Ağaç Kültü

Doğa güçlerine inanç çerçevesinde dağ kültürünün yanı sıra "orman ve ağaç kültürü" de önemli bir yer tutmaktadır. Gerçekte orman kültürü, ormanda yaşayan ve yiyecek derleyip avcılık yaparak geçinen ilkel topluluklara özgüdür. Türklerin de göçebe çoban hayatına oradan geçtikleri öne



sürülmüştür. Bazı araştırmacılar, Türklerin inançlarının temelinde bozkır kültürünün hâkim olduğunu düşünmektedirler. Türklerde Kutsal Ötüken Dağı ormanla kaplıdır ve “Ötüken Yış” (Ötüken Ormanı), Göktürkler ve Uygurlarca kutsal bilinmektedir. İslam Öncesi Türklerdeki ağaç kültürünün ilk ortaya çıkış bölgesi olarak dağlık Ötüken olduğu tahmin etmektedir. Hunlar, her yıl yaz bitiminde muhtemelen Ötüken’de yer alan, Lung-Ch’eng (Ejder Şehri) denilen başkentlerinde yaptıkları yer ayini, şehrin yakınındadır (Güngör, 2002, C.3: 262, Akt., Artun, 2005: 103).

Ağaç, yerin dibine dalan kökleri, göğe doğru dik bir biçimde yükselen gövdesi ve gökyüzüne dağılan dal, budak ve yapraklarıyla olduğu kadar, mevsimden mevsime kendini yenilemesi ve daha pek çok özelliğiyle de eski çağlardan beri insanlığın dikkatini çekmiştir. Bununla birlikte ağaç, daima hayatın ve ebediliğin de timsali olarak benimsenmiştir (Eliade, 1975: 231). Eliade diğer tabiat kültlerinde olduğu gibi ağaç kültüründe de ağacın maddi varlığının değil, özelliklerinin ve temsil ettiği gücün kült konusu olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan, insanın küçük bir filizden gün geçtikçe büyüyen, gelişen ve sonunda bir nedenden dolayı çürüyen ağaçla, kendi yaşamı arasında da paralellik kurduğunu vurgulamıştır (Eliade, 1975: 23). Anadolu sahası, ağaç kültürünün Müslüman Türklerdeki en ilgi çekici örneklerinin ortaya çıktığı yerlerden biri olarak görülmektedir. Bu kültür, Sünni kesimde de olmakla beraber daha çok Alevi zümrelerde yer bulduğu söylenebilir. Bu kült resmi evraklara bile girmiştir. Memduh Paşa adında bir Osmanlı valisinin II. Abdülhamid’e yolladığı bir raporda, Kızılbaşların büyük ağaçlara oldukça saygı gösterdikleri ve sık sık ziyarette bulundukları belirtilmektedir (Ocak, 1983: 89). Ağaç kültürü, Alevi toplulukları içinde daha çok Tahtacılar ve Yörüklerde yayılmıştır. Tahtacılar, geçimlerini ağaç kesmekle sağlamaktadırlar. Bununla birlikte, onların ağaçlara büyük saygı ve bağlılıkları vardır. Muharrem ayında ağaç kesmek yasaktır. Hafta içinde ise, Salı günleri ağaç kesilmez. Yeniden işe başlayacakları zaman, ağaçlara dualar okunur. Tahtacılar en çok, sarıçam, ladin, köknar ve ardıcı; Yörükler ise, karadut, cınar ve katran ağacını kutlu sayarlar ve hepsi de tek ağaçları kült olarak kabul ederler (Ocak, 1983: 89).

Türk mitolojisinde hem ana hem de ata rolünü üstlenen ağaçlarla ilgili anlatılara rastlanmaktadır. Örneğin, Oğuz Kağan’ın Dağ, Deniz ve Gök adlı oğulları bir ağaç kovuğunda bulunduğu ikinci karısından değildir. Diğer taraftan, Manas Destanı’nda ve Yakut kadınları arasında çocuk veren elma ağacı motifi dikkat çekicidir. Türk mitolojisinde boy ve aile ağacı, evi ve aileyi koruyan ağaç ruhu inanışlarına da rastlanmaktadır (Ögel, 1995:423-464, Akt., Artun, 2005: 104).

Ahmet Yaşar Ocak, tarih boyunca “ağaç” ve “evliya” arasında kurulan ilişkiye de dikkat çekerek, ağaç yanlarında bulunan mezarlıklar ve evliyalar arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır:

\*Bazı ağaçların yalnızca bir türbe yanında bulunmaları onlara kutsallık verilmesine neden olmuştur. Bu durumda ağaç yanındaki türbe gerçektir.

\*Ağacın yanındaki mezar, zaten eskiden beri kutsal olarak kabul edilen ağacın kutsallığı ile zamanla kutsallık kazanarak türbe kimliğine girebilir. Oysa başlangıçta hiçbir özelliği olmayan bir mezardır.

\*Bazı ağaçların yanında hiç türbe olmamasına rağmen kutsal sayıldıkları görülmektedir. O halde bu durum, şöyle yorumlanabilir: Ya orada eskiden bir türbe vardı ya da bir evliyanın ruhunun ağaçta yaşadığı düşünülebilir (Ocak, 1983: 93, Akt., Artun, 2005: 105). Anadolu’da ağaç kültürünün kalıntıları hala yaşamaktadır. Dört yol ile Çay arasındaki “Cennet Ana” adlı yerde bulunan ağaç hasta çocuklara öptürülür. Tahtacı kadınlar ağaca sarılıp kısırlıklarından kurtulmaya çalışırlar. Yörük boylarında ise, kutsal sayılan ağaçların yanında uzanılmaz (Avcıoğlu, 1995:359).

### c) Su ve Ateş Kültü

Eski Türklerde inanç sistemi üzerine yazılı kaynaklarda, su ve ateş motifine ilişkin pek çok örnek bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyle özetlenebilir: Orhun Yazıtlarında kutsal su kaynaklarından söz edilmektedir. Bu nedenle suların kirletilmesinden kaçınılır. Çağataylarda gündüz akan suya girmek yasaktır. Cengiz Han, suya saygıyı yasallaştırır ve suya saygı Anadolu Türk boylarında da sürer.



Bununla birlikte, su gibi güneş ve aydan indiğine, yani gökten geldiğine inanılan ateş de kutsaldır. Batı Göktürkler ateşe büyük saygı gösterirler ve ateşin temizleyici gücüne inanılır. Kır-gızlar, “Ateş en temiz şeydir. Ateşe düşen her şey temiz olur” derler. Altaylılarda ateşi su ile söndürmek, ateşe tükürmek, ateşle oynamak kesinlikle yasaktır. Şaman törenlerinde “ateş ana” ya kurbanlar sunulur ve şu dualar okunur: “Sen ateş anamız. Açları doyurdun, üşüyenleri ısıttın. Karanlık gecelerde bizi kötü ruhlardan korudun. Siyah yanaklı beyaz koç sana kurban olsun” (Avcıoğlu, 1995:356-357, Akt., Artun, 2005: 107).

Türkler, öteden beri ateşe saygı gösteriyor, onda kutsal ve temizleyici bir güç görüyorlardı. Altaylılar ve Yakutlar ateşteki bu kutsal ve temizleyici güç ya da ruha “ot izi” adını vermektedirler. Ateş yoluyla temizlenmenin ve böylece ateşe kutsal ve temizleyici bir anlam vermenin bir örneğini de, yine Türkler arasında oldukça yaygın olan, hastalıkları, evleri, ölüleri “tütsüleme” uygulamasında görmekteyiz. Türklerde ateş ayrıca kehanet aracı olarak da kullanılmıştır. Öte yandan Türklerde ateş kültürünün, “aile ocağı kültürü” ile yakından ilgili oluşu da dikkate değerdir. Aile ocağı kültürü ise, çok büyük bir ihtimalle, “atalar kültürü” ile ilgilidir. İduk sayılan yerler, Türkler tarafından korumaya alınmış; bu yerlerin ağacını ve ormanını kesmek, oralarda avlanmak yasaklanmıştır (Güngör, 2002, C.3: 263, Artun, 2005: 107).

#### d) Hayvan Kültü

En çok avcılıkla geçinen toplumlarda görülen hayvan kültürü, hayvan ile insan arasındaki dinsel ve büyüsel bir ilişkinin çevresinde toplanmıştır. Bu toplumlarda hayvanlar büyük bir önem kazanmış, bu önem giderek kutsal bir niteliğe bürünmüştür. Hayvanlara dönük ibadetin tipik örneklerinden biri ayı kültürüdür. Ayının içinde kutsal bir varlığın olduğu inancı ayı kültürünün doğmasına neden olmuştur. Ayıyı öldürmekle kutsal varlığın özgürlüğüne kavuşacağına inanılır. Ayı kültüründe, onun insanlara benzeyen bir atadan geldiği inancı vardır (Örnek, 1988: 96, Akt., Artun, 2005: 108). Şamanistler onun adını anmaktan korkarlar. Eski Kıpçaklar ayıya “aba” baba demişlerdir. Günümüzde Karaoğlan veya Kocaoğlan diye anılmasının nedenleri, belki de adının tabu olduğu dönemlerden kalmadır (Hassan, 1986: 110).

Şamanlarda Hayvan-Atayı temsil eden tören elbiseleri kutsaldı. Bunlardan biri de Ayı-Ata elbisesiydi. Diğer iki elbise de Geyik-Ata ve Kartal-Ata elbiseleriydi. Ayı tipi elbiseler daha çok Kuzey Sibirya ile Kuzeybatı Sibirya’da görülmüştür. Şamanın elbisesi üzerine ayının muhtelif yerlerinden alınmış kemikler dikilirdi. Böylece şaman kendisinin bir ayıyı temsil ettiğini göstermek isterdi. Geyik Türklerce kutsal bir hayvandır. Türk mitolojisinde, masalarda ve efsanelerde geyik motifine rastlanır. Geyik, avcılarını peşinden çekerek onları Kaf dağına götürür. Dağ yarı-lır ve geyik gözden kaybolur. “Geyik de çekti beni kendi dağına” şarkı ve masalının kökleri bu mitolojide yatmaktadır. Türk efsanelerinde daha çok dişi geyik yer alır. Bu geyikler de tanrı ile ilgisi olan dişi tanrı veya dişi ruhtur. Özellikle beyaz geyikler kutsaldır. Orta Asya’da o dönem beyaz geyikler yaşamıştır. Aklık yani beyazlık Altay Şamanizm’inde ilahelere mahsus bir renk olarak görülür (Ögel, 1971: 25, 37, 38, 569-571, Akt., Artun, 2005: 108). Yakut, Altay, Kazak-Kır-gız ve Başkurt folklorunda, eski şaman ayinlerinde kartal (hotoy, бүркүт, karakuş) çok önemli bir unsur olmuştur. Yakutların inançlarına göre karların ve buzların erimesi, ilkbaharın gelmesi, kartalın kanatlarını sallamasına bağlıdır. Şamanlar ayinlerde Kartal-Ata tören elbisesi giyerlerdi. Onun tüylerini üstünde toplayan elbiseler kutsaldı. Şaman atasının şeklini alırken bütün insani özelliklerinden kendini kurtarmış olurdu. Yakut Türklerinin inancına göre, şaman ayin sırasında temsili olarak göklere yükselirken onun kanatlarıyla uçardı (İnan, 1995: 37, 118, Akt., Artun, 2005: 109).

Kurt, Türk mitolojisinin en önemli sembolüdür. Türklerin kurttan türeyiş efsanelerinde kurt kimi zaman dişi, kimi zaman erkektir. Göktürk efsanelerinin çoğunda dişi bir kurttan ve ondan türeyiştten söz edilir. Uygur harfleriyle yazılmış Oğuz destanında ise kurt erkektir Bahaeddin Ögel; “Kurt belki de çok eski çağlarda Türklerin totemi olabilir; ancak Göktürk döneminde bir totemden ziyade semboldür. Kurt başlı sancaklar Göktürk devleti yıkıldıktan sonra da unutulmamıştır. Çin imparatorları Türk kavimlerine Kağanlık unvanı verirken davul ve kurt başlı sancağı birlikte vermişlerdir (Ögel, 1971: 18, 40, Akt., Artun, 2005: 109)” der.





## Üçkonak Köyü'nde Halk İnanışları İle İlgili Değerlendirmeler

### 1) Yatırlar ve Ziyaret Yerleriyle İlgili İnanışlar

Üçkonak Köyü içerisinde adak adanacak türbe, yatır yoktur ancak köy civarında Pazarören ve Işıklar köylerinde, Melikgazi, Nurana, Dedebeği'nde yatırlar bulunmaktadır (K1, K3, K5, K11, K13, K15, K18, K20, K21, K24, K27). Dede Dağında "dede türbesi" denilen mağara şeklinde bir yer bulunur. İçinde oyuk, oyuguğun içinde su vardır. Çocuğu olmayanlar, hastası olanlar gider (K1, K5, K13, K14, K16, K18, K19, K20, K21, K23, K25, K28). Hasta olanlar, şifa arayanlar, çocuğu olmayanlar, çocuğu huysuz olanlar, muradı olanlar yatırlara gidip dilekte bulunurlar (K1, K3, K5, K10, K11, K13, K16, K18, K25, K27, K30). Evlenememiş kız için türbelere gidilir, dileklerde bulunulur (K5, K8, K9, K10, K13, K15, K19, K21, K22). Dilek ağaçlarına bez, çaput gibi şeyler bağlanarak dilekte bulunulur (K1, K3, K8, K9, K10, K11). Yağmur duasına çıkmak için Perşembe günü öğle namazından sonra halkın toplanması için camiden anons edilir. Halk toplanır ve birlikte ziyaret yerlerine, türbelere gidilir ya da yüksek yerlere çıkılır. İmamın öncülüğünde herkes ellerini havaya kaldırır ve dua edilir (K1, K3, K11, K13, K14, K15, K21, K23).

Araştırma alanımızda da yatır ve türbeler; İslamiyet'ten önceki ata kültüne göre ataları üstün güç olarak görme, onlardan yardım dileme inanişından ötürü kutsal yerler olarak görülmektedir. Köylerin içerisinde yatır ve türbeler olmamasına rağmen, çevre köylerdeki ziyaret yerlerine gidilmekte, dilek dilenmekte, oralardan yardım umulmaktadır. Bu inaniş İslamiyet'le birlikte kaynaşarak bazı değışikliklerle veli kültü olarak karşımıza çıkmaktadır. Köyde hastalıklara şifa aramak, çeşitli dileklerin gerçekleşmesi için gidilen yatır ve türbelerin, İslamiyet içerisinde "Allah'ın sevgili kulları olan ve Allah'a sözü ve nazı geçebilen evliyanın yardımını dilemek" şeklinde bir kimliğe büründürölmesi atalar kültüne gönderme yapmaktadır. Bu külte göre ataların öldükten sonra da ruhlarının yaşadığına inanılır. Animizm olarak adlandırılan bu tanımlamaya göre ataların ruhları doğadaki bütün nesnelerde yaşamaya devam etmektedir ve onların kutsanması korkuyla karışık bir saygıyı doğurmaktadır. Böylece ataların ruhlarının memnun edilmesi, doğacak kötölüklerden korunmayı ve iyilikleri getirmektedir. Toplum tarafından kabul görmüş, kutsanmış din büyükleri, ulu kişiler, evliyalar atalar kültü ile ilişkilendirilmekte, onların yatır ve türbeleri halk arasında inanç merkezlerini oluşturmuştur. Anadolu'nun hemen her yerinde bulunan bu kutsal sayılan yerler, Üçkonak Köyü'nde de aynı değeri taşımaktadır ve köy halkı bu yerlere giderek çeşitli dileklerinin yerine gelmesi için dualar etmekte, adaklar adamaktadır. Köyde Dede Dağı'nda bir türbenin bulunduğuna inanılması da dağ kültüne bağılı olarak, dağlar ve tepelerin, insanüstü varlıkların ilahların mekânı olarak düşünölmesi ile ilgili olabilir. Bu tespitle, Üçkonak Köyü'nde eski Türk inanişlarının varlığının değışerek de olsa devam ettiğı görölmektedir.

### 2) Ocaklarla İlgili İnanışlar

Üçkonak Köyü'nde, Ocak diye tabir edilen evlerden kül, boncuk alan derdine deva, hastalığına şifa bulur, kötölüklerden korunur (K1, K4, K6, K7, K8, K12, K17, K19, K20, K21, K24). Çocuk sahibi olmak istemeyen kadınlar ocaklara giderek kendini okutturur (K1, K5, K8, K12, K16, K19, K21, K26). Erkek çocuğu olmayan kadınlar okunmuş evlerden, ocaklardan bir boncuk alır (K1, K5, K12, K15, K19, K20, K21, K22, K26). Doğacak çocuk kız olsun diye ocaktan boncuk alınır (K1, K3, K8, K9, K12, K16, K19). Evlenemeyen kız kısmetini açtırmak için ocaklara gider (K1, K5, K8, K9, K10, K11, K13, K17, K21, K28). Çocuğu huysuz olana, kuzusu oğlağı durmayana ocak kabul edilen evlerden boncuk alınır (K3, K8, K10, K13, K18, K20, K23).

Köyde ocaklı kişilerin hastalıklara şifa bulacağına inanılmaktadır. Eskiden beri var olan bu inaniş, Şamanist inançların kalıntıları olarak karşımıza çıkmaktadır. Şamanların birtakım üstün güçlere sahip oldukları, büyüsel olarak nitelenebilecek pratiklerle hastaları iyi ettiğine inanıldı. İslamiyet'le birlikte bu uygulama, kılık değıştirmiş; ocaklı diye atfedilen kişiler, şamanların yerini almıştır. İslami pratikler büyüsel pratiklerin yerini almıştır.

### 3) Nazar/Nazarlıkla İlgili İnanışlar

Nazar değmesin diye, nazar boncuğu takılır (K3, K5, K10, K11, K14, K23). Muska yazdırılır (K3, K7, K11, K14, K21, K23). Ocak kabul edilen evlerden boncuk alınır (K5, K8, K13, K18, K19, K23). Evi her türlü nazardan korumak için ev üzerine nazar duası okunur (K5, K8, K11, K14, K15, K24). Ölümün bile bazen nazardan olduğuna inanılır (K5, K9, K15, K23, K24). Üzerlik otundan nazarlık yapılır ve evin duvarına asılır (K4, K7, K11, K13, K15, K24, K28). Nazarı önlemek için giysi üzerinde göğ boncuk taşınır (K5, K11, K14, K15, K24). Çok esneyen kişinin nazara geldiğine inanılır (K1, K4, K5, K8, K12, K15, K24). Muskanın insanları koruduğuna inanılır. Çocuğu olmayan, hastalığına derman arayan, nazar değmesin diye muska yazdırır (K4, K5, K9, K13, K14, K15, K24, K28). Nazar için ya da şifa olsun diye yazılan muska suya konur, suyu ile banyo yapılır, suyu içilir (K3, K5, K6, K8, K15, K24). İğde dalı firketeye geçirilerek giysiye takılır (K5, K7, K9, K13, K16, K24, K25). Çöreotu bir bezin içine dikilerek giysi üzerine takılır (K3, K5, K7, K14, K16, K25). Çocuğu nazardan ve kötülüklerden koruyacağına inanıldığı için, kırklama suyundan bir tas su ayrılır, bir köpeğin üzerine veya bir evin kenarına dökülür (K5, K10, K11, K15, K19, K20, K26). Göğüs üzerine yedi bahar otu takılır (K5, K9, K10, K11, K16, K19, K24, K26). Çocuğun beşiğine nazarlık takılır (K6, K9, K11, K18, K24, K26). Çocuğun ve annenin kulağının arkasına yanmış odunun karası sürülür (K5, K9, K10, K11, K24, K26). Anne ve çocuğun üstüne nazar duası okunur (K5, K10, K11, K25, K26). Gelin oğlan evine indirilmeden hemen önce hoca asma kilidi dua ederek okuyup kilitler. Damat gerdeğe girmeden önce iki rekât namaz kılar, kilidi açar, sonra gerdeğe girer. Bu kilit açma, evliliğe bir zarar gelmesin, nazardan korunmak için yapılır (K3, K4, K7, K11, K16, K26). Hoca düğün evini derya içine alarak dua eder (K10, K11, K14, K19, K20, K26).

Nazara araştırma alanımızda da inanılmakta, nazardan korunmak için çeşitli işlemlere başvurulmaktadır. Köydeki çoğu pratiklerde, nazarın üstün ve ölümcül bir güç olduğuna kanaat getirilmekte, önemle ve dikkatle buna karşı önlemler alınmaktadır. Nazar değmesine karşın yapılan çoğu pratiklerde İslamiyet öncesi inançların izlerini de görmek mümkündür. Daha çok bazı ağaç dallarından yapılan nazarlıklardan ve gök rengindeki boncuklardan yararlanılması, bize eski Türklerin kutsadığı "Gök"ü ve ağaç kültürünü hatırlatmaktadır. Nazarlıkların özellikle ağaç dallarından yapılması; ağacın büyüklüğü, dallarıyla göğe uzanması ve bu şekliyle ağaç kültürünün gök tanrı kültürüyle iç içe geçerek koruyucu bir güç olarak görülmesini kuvvetlendirmektedir. Bu aynı zamanda eski Türk inanışlarında evi ve aileyi koruyan "ağaç ruhu" inanışları ile birleşmektedir. Animizme göre ataların ruhu tüm doğada, bitkilerde, ağaçlarda yaşamaya devam etmektedir ve bu inanış, veli kültürünü doğurmakta, bu paralelde ağaç parçalarından yapılan nazarlıklar evliya-ağaç ilişkisini de hatırlatmaktadır. Yine gök rengindeki boncukların nazar değmesini önlemek için taşınması; Göktürk çağında, dünyayı kaplayan, yeryüzünde her şeyi hükmü altında tutan semanın, bozkırlı gözünde Tanrı kabul edilmiş olabileceği, Tanrının gökte tasavvur edilmesi ile bağlantılı olarak Gök Tanrı inancını düşündürmektedir. Kırklama suyundan yararlanılması, suyun temiz ve arındırıcı özelliğiyle su kültürüne gönderme yapmaktadır. İslam dini içerisinde de nazarın varlığı kabul edilmekte ve nazara karşı çeşitli önlemler alınmaktadır. Üçkonak Köyü'nde nazarla ilgili yapılan uygulamalar, Gök Tanrı ve tabiat kültürleriyle bağlantılı olup, İslami uygulamalarla iç içe geçerek, eski Türk inanışlarının izlerini taşımaktadır.

### 4) Büyü ile İlgili İnanışlar

Üçkonak Köyü'nde büyü yapan ve yaptıranın cehenneme gideceği inancı vardır (K4, K5, K11, K14, K15, K24). Büyü yapıldığına ve büyüünün tutacağına inanılır (K11, K14, K18, K20, K24, K26). Bir kişinin başına sürekli gelen belaların büyüden kaynaklandığına inanılarak hocaya gidilip muska yazdırılır (K9, K10, K11, K14, K15, K20, K24). Bir büyü, muska tesiri bozulsun diye dere, ırmak gibi bir akarsuya atılır. Büyüyü suyun bozacağına inanılır (K3, K9, K11, K13, K15, K21, K24). Bir kişide muska var ise ayaklarının üzerinden atılınca bozulacağına inanılır (K19, K20, K21, K22, K27, K28). Daha çok eşlerin birbirine iyi davranması, eşlerin birlikteliğini sağlamak veya evliliklerini bozmak için yapılır (K11, K14, K15, K18, K20, K26). Evlenememiş kızlar için bahtı bağlandığına, büyü yapıldığına inanılır.

Büyü konusunda uzun yıllar boyunca araştırmalar yürüten Frazer'e göre büyüünün dayandığı temel düşünceler iki gruba ayrılmaktadır: Bunlardan ilki, “*Benzer benzeri meydana getirir ilkesi*”, ikincisi ise, “*Varlıklar, fiziksel temas ortadan kalktıktan sonra da uzaktan birbirlerini etkileyebilirler ilkesi*”dir. Birinciye “taklit büyüü”, ikincisine ise ya da “temas büyüü” denilmektedir. Taklit büyüü işlemlerinde en sık görülen pratikler, yakma, kesme ve parçalamayla ilgilidir. Temas büyüünün özünde ise, birinin saçına, tırnağına, kirpiğine, dişine ya da elbiselerinden bir parçaya sahip olan kişinin, o kimse üzerinde olumlu ya da olumsuz güçlere sahip olması yatmaktadır. Günümüzde sıklıkla rastlanan, okunmuş pirinç, tuz, şeker ya da benzeri maddelerin yenilmesi, yutulması, muskaların giysilere iliştilmesi, duaların yazılı olduğu kolyelerin, yüzüklerin takılması vb. inanmaların birer “temas büyüü” uzantısı olabileceği de düşünülebilir (Artun, 2005:

Üçkonak Köyü’nde büyüye genel anlamda inanılmaktadır. Büyünün çoğunlukla kötülük yapmak amacıyla yapıldığına ve tuttuğuna inanılmaktadır. İslami inançlara göre büyü yapan ve yaptıranın günaha gireceği düşüncesi, büyüyle ilgili yaptırımları yasakladığı için bu inanç, köylerde büyüünün varlığından haberdar olmakla sınırlı kalmıştır. Üçkonak Köyü’nde büyü ile ilgili yapılan uygulamalarda; büyüünün tesirinden kurtulabilmek için muska yazdırılması temas büyüü, baht bağlanması da taklit büyüü ile açıklanabilir.

## 5) Uğur/Bereket İle İlgili İnanışlar

Üçkonak Köyü’nde bereket için yapılan uygulamaların yanı sıra, uğur-uğursuzluk inanışlarına da rastlanır: Rızkın Allah’tan geldiğine inanılır (K19, K20, K21, K22). Rızkın bol olması için dua edilir (K1, K5, K11, K19, K20, K21, K22). İlk müşteriden alınan para bereketli olsun diye yere atılır (K4, K8, K13, K17, K19, K20, K21, K22). Misafir rızkıyla gelir inancı vardır (K4, K9, K12, K16, K19, K20, K21, K22). Kadının bereketi temsil ettiğine, evin bereketi olduğuna inanılır (K5, K18, K19, K20, K21, K22, K24). Ekmeğin üzerinden atlanılmaz, rızkın kesileceğine inanılır (K4, K8, K12, K16, K17, K19, K20, K21). Dürüst çalışınca rızkın artacağına inanılır (K5, K8, K13, K15, K18, K19, K20, K21, K22). Gelin oğlan evinin kapısından içeri girerken bereketi bol olsun diye gelinin üzerine buğday, şeker, para atılır (K3, K7, K14, K17, K19, K20, K21, K22, K24, K28). İki bardak kırılırsa üçüncü bardağı da kırmak gerekir ki darlığın gideceğine inanılır. Buna “darlığın kırıldı” denir (K14, K19, K20, K21, K22, K28). İneğin sütünün çoğalması için, inneğin ilk sütü köstebeğin açtığı toprak çukura dökülür (K18, K20, K25, K27, K30). Bir fakire yetiştirilen ürünlerden verilirse veren kişinin Allah tarafından bereketinin artacağına inanılır (K12, K17, K20, K25, K27, K30). Yemek pişirilirken üzerine dua okunursa, bereketinin artacağına, lezzetli olacağına inanılır (K4, K17, K19, K21, K25, K27, K30). Toprak verimliliği yönüyle bereketi temsil eder (K1, K5, K10, K11, K13, K14, K15, K23). Çok yemek yemek rızkını toplamaya işaretir (K11, K12, K14, K15, K19, K23, K28). Güneş doğmadan kalkılırsa rızkın bol olacağına inanılır (K3, K9, K11, K14, K15, K20, K24, K27). Pis halde gezilirse “baktığın çanak kurur” sözüyle, evin bereketinin gideceği ifade edilir (K3, K8, K10, K16, K19, K20, K21, K22).

## 6) Tabiat Olayları İle İlgili İnanışlar

Yağmur yağdırmak için Perşembe günü öğle namazından sonra halkın toplanması için cami-den anons edilir. Camide toplanılarak, herkes gönlünden ne koparsa para verir, kırlara, yüksek yerlere çıkılır ve orada kurban kesilip yemek yapılır. Namaz kılınır. Duaları daha çabuk kabul olunacağından çocuklar ön saflara alınarak yağmur duası edilir (K2, K4, K6, K9, K13, K17, K25). Halk toplanır ve birlikte ziyaret yerlerine, türbelere gidilir ya da yüksek yerlere çıkılır. İmamın öncülüğünde herkes ellerini havaya kaldırır ve dua edilir (K1, K4, K6, K18, K19, K21, K22, K25, K28). Yağmur yağması için yeni mezarın üzerine su dökülür (K1, K4, K12, K15, K18, K20, K22, K27). Yağmur yağdırmak için ölmüş bir yılan yakılır (K2, K5, K13, K15, K19, K21, K28). Poyraz eserse buğday çok olur (K1, K4, K13, K19, K25, K27, K30). Ay hilal şeklindeyken çok yağış olur (K14, K15, K25, K27, K30). Ay, hilal şeklindeyken güneye dönük olduğu zaman kış ılıman, doğuya dönük olursa sert geçer (K15, K19, K20, K21, K24). Ay dolunay halinde iken etrafında halkalanan bir sis



oluşursa yağmur yağacağına inanılır (K3, K11, K15, K18, K19, K22, K24). Ay doğduğunda ve yarım ay olduğunda dilek dilenir, dileklerin kabul olacağına inanılır (K4, K10, K17, K25, K27, K30). Ay hilal şeklinde görüldüğünde “ay gördüm Allah, amentü billah, ne günahım varsa, affeyle Allah” denilerek dua edilirse günahların affolunacağına inanılır (K17, K19, K21, K23, K24). Ay doğduğunda salavat getirilir (K5, K17, K18, K23). Ayın doğduğu görülür görülmez kimin yüzüne bakılıp dua okunursa ve kişinin ayı iyi geçerse, o kişinin iyi bir insan olduğuna işarettir. Karamuk çalıları çok fazla yetişirse kış çok çetin geçer, çok değilse normal geçer (K3, K18, K19, K20, K25, K27, K30). Ağaç alt dallarından yaprağını dökmeye başlarsa kışın çok kar yağmayacağına inanılır (K1, K4, K18, K25, K27, K30). Ağaç yaprağını üstten dökmeye başlarsa kış mevsimi normal geçer (K11, K18, K19, K25, K27, K30). Bir ağaç tepesinden kurumaya başlarsa ya da yaprağını tepesinden dökmeye başlarsa uğursuzluk olacağına ve kışın çok olacağına inanılır (K4, K6, K18, K21, K24, K27). Dolu fazla yağdığı zaman, kelime-i şahadet getirilerek ananın ilk çocuğunun ağzında bir dolu parçası kırılırırsa dolunun kesileceğine inanılır (K5, K13, K14, K15, K18, K19, K22, K26). Güneş tam tepedeyken öğle namazı; güneş bir kişinin iki boyunu geçerse ikindi; güneş batarken akşam namazı kılınma vaktidir (K6, K8, K12, K18, K20, K22, K27). Tan ağarırken tan yıldızına bakmanın sevap olduğuna inanılır (K1, K5, K19, K25, K27, K30). Bir insan boyu güneşin yükseldiği zamana kuşluk denir (K6, K10, K11, K15, K19, K28). Gökkuşağı altından geçenin cinsiyetinin değişeceğine inanılır (K2, K11, K15, K17, K20, K25). Gökkuşağının altından geçenin her dileğinin kabul olacağına inanılır (K3, K8, K12, K14, K15, K24, K28). Dağların tepesinde sis oluşmuşsa birinin öleceğine ya da kış olacağına inanılır (K8, K9, K10, K11, K14, K15, K24, K29). Yıldız kaydığında birinin öldüğüne inanılır. Birinin yıldızı kaydı denir (K19, K20, K21, K22, K23, K27). Yıldız kayarken dilek tutulursa, dileğin kabul olacağına inanılır (K19, K20, K21, K22, K24, K28). Ülker yıldızı gökyüzünde görüldüğü zaman şafak sökeceği anlamındadır (K8, K9, K10, K11, K18, K20).

Tabiat olayları, olağanüstü varlıklar, dağ, ateş, su, ağaç, ay gibi gök ve yer iyelerini temsil eden unsurlarla ilgili inanışlar da araştırma alanımızda yer tutmaktadır. Başlangıçta açıkladığımız bilgilere paralellik gösteren bu inanışlar, İslamiyet öncesi inançlar olarak Üçkonak Köyü'nde varlığını sürdürmektedir.

## 7) Dağ İle İlgili İnanışlar

Üçkonak Köyü'nde, dağların yüceliğine sığınılır (K2, K5, K12, K15, K19, K24). İnsanın içindeki sıkıntıyı kimse duymasa da dağların duyacağına inanılır (K5, K7, K13, K17). Dağların tepesinde sis oluşmuşsa birinin öleceğine ya da kış olacağına inanılır (K5, K7, K11, K15, K19). Kayseri'deki Ali Dağı'nın Hz. Ali'nin atının torbasından döküldüğüne inanılır (K5, K13, K17, K19, K22, K23, K25).

Tabiat kültürlerinden dağ kültürüne paralel olarak Üçkonak Köyü'nde de dağların yüceliği ile ilahi mekanlar olarak düşünüldüğü söylenebilir. Özellikle Hz. Ali'nin atının torbasından dökülerek oluştuğuna inanılan Ali Dağı'nın, İslami inançlarla birleşerek dağ kültürünün bir simgesi olduğu söylenebilir.

## 8) Ateş İle İlgili İnanışlar

Üçkonak Köyü'nde, ateşe su dökülmesi iyi sayılmaz, ocak kurur, ocak çöker. Aile üyelerinin başına bir felaket gelir (K6, K9, K12, K14, K16, K19, K22). Ocak, soba yakmak için komşu komşudan ateş alırsa iyi sayılmaz (K4, K7, K11, K12, K14, K17). Ateşe su dökülmez, günahıdır (K5, K8, K12, K13, K18, K22, K25). Kesilen tırnak ve saç ateşe atılmaz (K5, K6, K11, K12, K13, K19). Ateşe su dökülmez (K3, K6, K12, K15, K19, K24).

Eski Türk inanış sisteminde ateşe büyük saygı gösterilir ve ateşin temizleyici gücüne inanılır. Ateş kültürüne göre ateşi su ile söndürmek, ateşe tükürmek, ateşle oynamak yasaktır. Çünkü bir “ateş ruhu” olduğuna inanılır. Üçkonak Köyü halk kültüründe de ateşe su dökülmesi iyi sayılmaz, aile ocağının yok olacağına inanılır. Aile ocağının devamlılığının sağlanması atalar kültürüyle bir paralellik göstermektedir. Ateşle ilgili olan inanışlar eski Türk inanış sisteminde olduğu gibi aynı şekilde varlığını korumaktadır.





## 9) Ağaç İle İlgili İnanışlar

Üçkonak Köyü'nde, ağaç alt dallarından yaprağını dökmeye başlarsa kışın çok kar yağmayaacağına inanılır (K1, K5, K8, K11, K14, K16, K19). Ağaç yaprağını üstten dökmeye başlarsa kış mevsimi normal geçer (K4, K8, K10, K11, K14, K19). Karamuk çalıları çok fazla yetişirse kış çok çetin geçer, çok değilse normal geçer (K5, K9, K11, K13, K17, K21). Genç ağaç kesilirse iyi sayılmaz, ölüm ya da uğursuzluk getirir (K5, K13, K19, K24, K27). Bir ağaç tepesinden kurumaya başlarsa ya da yaprağını tepesinden dökmeye başlarsa uğursuzluk olacağına ve kışın çok olacağına inanılır (K6, K12, K16, K18, K22). Fidan kesmenin çok günah olduğuna inanılır (K4, K6, K11, K12, K14, K19, K21, K23). Peygamberimizin hadisi üzerine ölmeden bir ağaç dikmenin sevap olduğuna inanılır (K6, K9, K11, K19, K30). Ceviz ağacı dikenin ömrünün kısa olacağına (ceviz ağacı geç meyve verir ve yemeye ömür yetişmez) inanılır (K4, K7, K11, K14, K18, K22). Meyve veren bir ağaç dikmenin sevap olduğuna, kurtların kuşların bundan nasiplendiğine inanılır (K5, K8, K10, K11, K15). Meyve vermeyen ağaç dikilmez (K5, K8, K14, K19). Ağaç yetiştiren bir evlat yetiştirmiş kadar sevap alır (K6, K8, K12, K17, K18). Ağaç dikmek, ağaç yetiştirmek bir çocuk yetiştirmekle eşittir (K4, K7, K11, K13, K17).

Üçkonak Köyü halk kültüründe eski Türk inanışlarında olduğu gibi ağaç kültüne bağlı olarak, ağaca saygı esastır. Genç ağacın kesilmesinin uğursuzluk getireceği inancı da insan ömrünü azaltacağı düşüncesini doğurmaktadır. Ağaç yetiştirmenin sevap olduğu şeklindeki peygamberlerin hadisleri de ağaca verilen önemin eski Türk inanışlarının bir devamı olarak İslamiyet içerisinde de yaşatıldığını göstermektedir.

## 10) Su İle İlgili İnanışlar

Üçkonak Köyü'nde, her pisliği su götürür inancıyla su kutsal kabul edilir (K1, K6, K8, K10, K11, K14, K17). Su temizliği, saflığı temsil eder (K5, K8, K10, K11, K17, K20). Suya küçük abdest yapmak günahıdır (K4, K6, K8, K12, K18). Biri günah işlediğinde ceza olarak kirpiğinden yedi kirpik koparılıp suya atılacağına inanılır (K6, K9, K12, K17, K21). Banyo yapılan su ayak değdik yere ya da yola dökülmez. Kırk gün nasibin kesileceğine inanılır (K5, K8, K12, K15, K24). Bir büyü, muska tesiri bozulsun diye dere, ırmak gibi bir akarsuya atılır (K6, K8, K12, K17). Bir ayet ayak değmedik bir yere ya da suya atılır (K7, K9, K12, K18, K26). Yeni doğmuş çocuğun yanına al basmasın diye su konur (K7, K9, K13, K19, K21). Nazar için ya da şifa olsun diye yazılan muska suya konur, suyu ile banyo yapılır, suyu içilir (K8, K12, K19, K25). Su içilirken kibleye dönüp içilir (K6, K8, K11, K12, K13). Akan suyun bütün kötülükleri alıp götürceğine inanılır (K7, K9, K11, K17, K18, K19). Kötü rüya görüldüyse, kötülüğü aksın gitsin, hayra çıksın diye akan suya anlatılır (K6, K8, K9, K11, K12, K13, K14).

## 11) Hayvanlarla İlgili İnanışlar

Üçkonak Köyü'nde hayvanlara zarar vermek günah sayılır (K1, K14, K15, K16, K19). Yılanın eşi öldürülürse, diğer yılan öldüren kişiye düşman olur (K3, K8, K17, K25, K27, K30). Yılanı çiftleşirken yaklaşılmaz (K8, K9, K12, K17). Karga ve baykuşun bir yere tünemesi uğursuzluk getirir (K8, K9, K13, K18, K20). Baykuş bir eve sık sık tünerse uzaklaştırılır, hangi eve tünerse o evin tüneği dağılır, o evden cenaze çıkacağına inanılır (K6, K25, K27, 30). Köpek ulursa bir yerden cenaze çıkacağına inanılır (K6, K7, K9, K13, K14, K19). At sineğinin hayırlı haber getirdiğine inanılır (K15, K16, K18, K20, K23). Yolda giden aracın önünden tavşan geçerse uğursuz, tilki geçerse uğurlu geleceğine inanılır (K6, K12, K15, K19). Ezan okunurken köpeğin uluması uğursuzluk getirir (K15, K17, K19, K22, K25). Güvercin evde beslenirse uğursuzluk getirir (K1, K4, K12, K15, K17, K20). Koyunlara melaike gözüyle bakılır (K3, K7, K12, K15, K18). Eşegin ağız çevresi kara ise ondan zarar geleceğine inanılır (K3, K6, K13, K15, K18). Koyun güdenin erişeceğine inanılır (K15, K17, K19, K22, K25). Kediye bakmak uğursuzluk getirir (K4, K8, K13, K15, K17, K19, K25). Kediye öldürmek çok günah sayılır. Karşılığında bir cami bile yaptırılsa günahın affolunmayacağına inanılır (K13, K17, K25, K27, K30). Kara kedi uğursuzluk getirir (K2, K7, K14, K15, K17). Köpeğin bir ekmek vere-



ne yıllarca hizmet edeceğine inanılır (K3, K8, K15, K18). Köpek sadakatinden dolayı iyi tutulur (K4, K8, K13, K15, K19). Karınca yuvası bozanın, kendi yuvasının bozulacağına, kendi başına bela geleceğine inanılır. Rivayete göre Hz. Süleyman'ın devesi karıncaları rahatsız etmiş. Karıncalar bir çukur açıp deveyi içine düşürmüşler ve başına çömüp yemişler (K25, K27, K30). Horoz vakitsiz öterse uğursuzluk getirir, horoz kesilir (K8, K9, K13, K17). Horozun ilk ötüşüyle sahura kalkılır. İkinci ötüşünde sahur biter, oruca başlanır (K8, K9, K13, K18, K22). Tavuğun horoz gibi ötmesi iyi sayılmaz, uğursuzluk getirir (K15, K18, K25, K27, K30). Bir kişi domuzun adını andığı zaman kırk gün nasibi kesilir (K2, K3, K12, K15). Saka kuşu öterse hayırlı bir haber gelir (K25, K27, K30). Kuşları öldürmek günahtır (K4, K16, K18, K25, K27, K30). Karga öterse yağmur yağar (K5, K13, K25, K27, K30). Örümcek öldürülmez, güzel bir haber getirdiğine inanılır (K19, K20, K21, K22). Örümcek insanoğlunun dokuyamadığını yaptığı için kutsal sayılır (K23, K25, K27, K30). Hz. Muhammed kâfirlerden kaçarken bir mağaraya saklanır. Mağaranın ağzında bir hurma ağacı vardır. Ağacın dalında bir güvercin yuva yapmış, mağaranın ağzına da örümcek ağ yapmıştır. Bu rivayetten ötürü örümcek öldürülmez (K2, K3, K11, K15, K18, K19, K23).

## 12) Günlerle İlgili İnanışlar

Halk arasında bazı günler için birtakım inanışlara rastlanmaktadır. Bu günler, belirli işleri yapma, bazı davranışlardan kaçınma vb. gibi gruplandırılabilir. Üçkonak Köyü'nde de günlerle ilgili çeşitli farklı görüşler vardır. Pazartesi günü gün doğmadan edilen duaların kabul olacağına, dilek kapılarının açık olduğuna inanılır (K4, K9, K11, K15, K25, K27, K30). Salı günü başlanılan işin gecikeceğine inanılır (K3, K8, K15, K24, K26). Perşembe günü bir işe başlandığı zaman o işin hayırla biteceğine inanılır (K11, K13, K15, K24, K25, K27). Perşembe gününü cumaya bağlayan akşam, ölmüşlerin ruhlarının kendi evlerini ziyarete geldiğine inanılır. Bu nedenle o gün hayır işlenir, sadaka verilir (K3, K6, K15, K16, K24). Cuma günü ev temizliği yapılmaz (K15, K18, K19, K25, K27, K30). Cuma günü çamaşır yıkanmaz (K4, K13, K16, K25, K27, K30). Cuma günü kazan kurulmaz, cenaze çıkar (K6, K14, K17, K25, K27, K30). Cuma günü dikiş dikilirse dikilen giysinin yanacağına inanılır (K3, K7, K9, K14, K17, K25, K27, K30). Dünyanın Pazar günü oluştuğuna inanılır (K3, K8, K10, K15, K24).

## 13) Olağanüstü Varlıklarla İlgili İnanışlar

Üçkonak Köyü'nde, ıslık çalınırsa şeytan toplanacağına inanılır (K1, K5, K13, K16). Ezan okunurken şeytanın kaçacağına inanılır (K4, K8, K12, K15). Camide kamet edilirken şeytan kaçır (K5, K7, K9, K12, K17). Bir kişi çok güldüğünde ya da küfür ettiğinde, "koltuğunun altına şeytan girdi, besmele çek" denir (K5, K9, K11, K14). Bir kişi öfkelenildiği zaman şeytanın ıvgası geldi denir (K5, K8, K12, K15). Kötü varlıklar gelmesin diye akşamları dışarı sıcak su dökülmez, kül atılmaz (K6, K9, K11, K12, K16). Gece ıslık çalınmaz. Kötü varlıklar geleceğine inanılır (K7, K9, K11, K13, K15, K18). Gece akarsuyun üzerinden atlanırken besmele çekilmezse ve gece vakti kuytu yerlere yaklaşırsa cin çarpacağına inanılır (K6, K8, K12, K16). Eşek anırdığı zaman şeytan dokunduğuna inanılır (K7, K12, K14, K19).

## 14) Diğer İnanışlar

Saç ve tırnakla ilgili inanışlar Şamanist inançların kalıntıları olarak büyüsel işlevliliğiyle karşımıza çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim, alınyazısı, hayır ve şer, sadaka, rızık, kible, melekler, lokman hekim, rüya, misafir ile ilgili inanışlar da İslamiyet etkisiyle ortaya çıkmış, Kur'an-ı Kerim'de ayetlerle ve hadislerle açıklanmış, dini inanışlar olarak benzer özellikte varlığını sürdürmektedir.

Üçkonak Köyü'nde, eski adetlere göre saç hiç kesilmez (K1, K5, K11, K14, K18, K19, K21). Akşamları saç kesilmez (K5, K8, K10, K12, K13, K18).

Üçkonak Köyü'nde, tırnak Cuma günü kesilmez (K5, K11, K15, K23). Kesilen tırnak toprağa gömülür (K3, K7, K11, K14, K18). Tırnağın uzun olması hoş karşılanmaz (K5, K9, K11, K15, K19). Gece



tırnak kesmek uğursuzluktur (K3, K7, K19, K27). Gece tırnak kesilmez, ömrü kısaltır (K3, K8, K11, K15). Kesilen tırnağın ayakaltında olması iyi sayılmaz (K6, K9, K11, K14, K19).

Kur'an bulunan yerde ayak uzatılıp oturulmaz, yatılmaz (K1, K5, K9, K10, K11, K14, K19). Kur'an Kerim okunacağı zaman besmele çekilir ve üç kere öpülür (K4, K7, K12, K15, K18, K25). Abdestsiz ele alınmaz (K4, K8, K9, K11, K12, K13, K15, K17). Kuran-ı Kerim kutsal olduğu için yüksek bir yere konur (K5, K7, K9, K12, K13, K15, K18).

Kibleye karşı ayak uzatılmaz (K1, K3, K5, K8, K12, K14, K16, K17, K20). Banyo yaparken, kibleye sırt dönülmez (K4, K7, K11, K12, K15). Yatarken kibleye sırt dönülmez (K5, K7, K9, K11, K12). Otururken bile sırtını kibleye dönmemeye dikkat edilir (K3, K6, K8, K11, K13). Tuvalet kibleye karşı yapılmaz (K5, K6, K11, K12, K15). Kibleye karşı tuvalete oturulmaz (K4, K5, K11, K12, K15). Duanın kibleye doğru yapıldığı zaman kabul olacağına inanılır (K4, K6, K11, K12, K13, K15). Kible yönüne resim asılmaz (K5, K6, K11, K12, K13, K16).

Üçkonak Köyü'nde, meleklerin iyi insanlara yardım ettiğine inanılır (K1, K5, K14, K18). Dini savaşlarda peygamberimiz yanında ön saflarda savaşmışlarına, savaşın onlar sayesinde kazanıldığına inanılır (K5, K8, K9, K12, K18, K21). Meleklerin çocukları yedi yaşına kadar koruduğuna inanılır (K6, K8, K12, K13, K15). Gözleri meleklerin koruduğuna, göz kırpmamızın nedeninin meleklerin varlığından ötürü olduğuna inanılır (K6, K7, K9, K10, K11, K12). Bebekler uyurken gülümserse meleklerin güldürdüğüne inanılır (K5, K7, K9, K11, K12). Bir kişinin vücuduna ani titreme gelirse Azrail'in ölümü hatırlattığına inanılır. Hemen besmele çekilir ve aklımda denir (K4, K5, K11, K12, K15, K19).

Üçkonak Köyü'nde, Lokman hekimin her hastalığa şifa olduğuna inanılır (K1, K2, K4, K6, K11, K14). Bitkilerden ilaç yaptığına, şifa dağıttığına inanılır (K4, K6, K11, K14). "Ölümsüzlüğe çare bulunsa lokman hekim bulurdu" şeklinde inanılır (K2, K4, K12, K15). İnanışa göre lokman hekim ölümsüzlüğün sırrını bulmuştur; fakat bir nehrin üzerindeki bir köprüden geçerken, Cenabı Allah tarafından bir rüzgâr çıkar ve lokman hekimin elindeki kitap suya düşer, dağılır, ele geçen birkaç yaprakta yazılanlardan bugünkü tıbbın doğduğuna inanılır (K3, K5, K11, K13, K16). Günümüzde köyde bu inançtan ötürü hâlâ ocaklara gidilir, şifa aranır (K4, K6, K9, K13, K17). Bugünkü tıp gelişmemişken lokman hekimlerden şifa umulurdu (K4, K8, K11, K15, K16, K19, K22, K26).

İnanışa göre hocanın okuyamadığına alinyazısı denir (K1, K5, K8, K11, K13, K19, K21). Her şeyin Allah'tan geldiğine, alinyazısının değişmeyeceğine, tamamıyla Allah'a teslimiyete inanılır (K6, K9, K10, K11, K12, K16).

Hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine, cezasının ve mükafatının olduğuna inanılır (K23, K25, K28, K30). Bir fakire yardım edilir, karnı doyurulur, sırtına bir giysi verilirse hayır alınacağına inanılır (K2, K5, K9, K21).

Üçkonak Köyü'nde, rüyalara dini inanışlardan dolayı inanılır (K1, K4, K13, K15, K24, K25, K28). Rüya görüldüğünde gerçekleşeceği düşünülür (K15, K24, K25, K26, K27). İyi rüya görülürse anlatılmaz. Bir daha görülemeyeceğine inanılır (K2, K5, K11, K13, K15, K24, K25, K26). Kötü rüya görüldüyse, kötülüğü aksın gitsin, hayra çıksın diye akan suya anlatılır (K4, K13, K15, K16, K19, K25, K27, K30). Kötü rüya kimseye anlatılmazsa, rüyanın çatlayacağına, böylece gerçekleşmeyeceğine inanılır (K4, K16, K18, K20, K25, K27, K30). Kötü rüya hayra yorulur (K3, K18, K25, K27, K30).

Bir eve ulu kimselerden bir misafir gelir ve görünmez olursa yerine bir çift yeşil pabuç bırakır. O pabuçla huysuz, felç çocukların iyi olması için ağzına vurulur (K1, K3, K5, K9). Misafir rızıkıyla gelir inancı vardır (K4, K7, K9, K12). Misafir kabul etmek sevap almak anlamı taşır (K5, K7, K11, K15). Misafir on kısmet ile gelir, birini yer, dokuzu ev sahibine kalır inancı vardır (K3, K6, K9, K11, K12).

İnanışa göre çalgı çalmak şeytan işidir. Şeytan toplanır (K1, K6, K9, K10, K16). Çalgı çalanın şeytan çağırdığına inanılır (K5, K8, K9, K13, K19). Çalgı çalan günah işler (K6, K8, K14, K19). Karı kocanın çalgı önünde oynamasının nikâh bozduğuna inanılır (K7, K9, K12, K18).

Şamanizm inancına göre eski Türklerde şamanların tanrılarla konuştuğuna, ruhlarla konuşup onların yardımıyla yol göstericilik yaparak akıl öğrettiğine, hekimlik yaparak hastalara muşallat olan kötü ruhları kovmak için telkin yolu ve yaptığı çeşitli bitkisel ilaçlarla şifa aradığı

görülür. Şamanlar başına atkuyruğu, yüzlerine maske geçirip, ziller ve çingiraklar takılı özel giysileriyle bağırır, oynar ve davul çalarak dua edip çeşitli hareketler yaparlar. İslamiyet'le birlikte Şamanizm içerisinde var olan bu durum, İslamiyet dışı olarak görüldüğü için şeytan işi olarak algılanmış olmalıdır. Şamanların büyü ve telkinde kullandıkları çalğının çalınması da bu eylemin parçası olduklarından, Üçkonak Köyü'nde bir günah gibi düşünülmüş olması, yasak olarak addedilmesi muhtemeldir.

Gece aynaya bakanın bahtı kara olur (K1, K4, K11, K16, K19, K23). Aynanın karşısında çok durmak iyi karşılanmaz (K3, K4, K8, K12, K15, K19). Yeni doğan bebek aynaya baktırılmaz (K5, K8, K13, K17). Ayna kırılırsa uğursuzluk sayılır (K6, K9, K12, K14). Aynanın karşısında namaz kılınmaz (K4, K6, K9, K11, K17, K20). Küçük çocuk, özellikle erkek çocuğu aynaya baktırılmaz. Oğlancık hastalığına (havale) yakalanacağına inanılır (K6, K9, K11, K14, K17, K19). Sonu aydınlık olsun diye, gelin oğlan evine indirilirken üzerine ayna tutulur (K6, K9, K16, K21, K27).

Üçkonak Köyü'nde gece aynaya bakanın bahtının gece gibi kara olacağına inanılması, sonu aydınlık olsun diye geline ayna tutulması, benzer benzeri doğurur prensibinden hareketle taklit büyüsunü çağrıştırdığı söylenebilir.

## Sonuç

İslamiyet öncesi inanç sistemleri içerisinde yer alan kültlerden atalar kültü, tabiat ve Gök Tanrı kültleri Üçkonak Köyü'ndeki inanışların arkaikini oluşturmaktadır. Eski Türk kültürünün izlerini taşıyan bu inanışlar, Üçkonak Köyü'nde İslamiyet içerisinde kılık değiştirerek varlığını sürdürmektedir.

## Kaynak Kişiler

- K1: Mustafa ŞAHİN: 1962 doğumlu, ilkokulu mezunu, çiftçi, Üçkonak.  
 K2: Rıza KAYA: 1934 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi, Üçkonak.  
 K3: Hacı Osman KAYA: 1954 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi, Üçkonak.  
 K4: Ali ERDOĞAN: 1956 doğumlu, ilkokul mezunu, köy muhtarı, Üçkonak.  
 K5: Adnan Menderes KAYA: 1969 doğumlu, lisansüstü mezunu, öğretmen, Üçkonak.  
 K6: Ali Erdoğan KAYA: 1960 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi, Üçkonak.  
 K7: Mustafa ŞAHİN: 1944 doğumlu, ilkokul mezunu, Çiftçi, Üçkonak.  
 K8: Elvan ÇELİK: 1970 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Üçkonak.  
 K9: Mehmet KAYA: 1934 doğumlu, okuma yazması var, çiftçi, Üçkonak.  
 K10: Sultan ŞAHİN: 1960 doğumlu, ilkokul mezunu, ev Hanımı, Üçkonak  
 K11: Nebahat ERDOĞAN: 1948 doğumlu, okuma yazması yok, ev hanımı, Çanakpınar.  
 K12: Beyhan AYDIN: 1976 doğumlu, ilkokul mezunu, Üçkonak.  
 K13: Gülperi DELİBAŞ: 1956 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Üçkonak.  
 K14: Fatma EROĞLU: 1951 doğumlu, okuma yazma yok, ev hanımı, Üçkonak.  
 K15: Hadi Yaşar EROĞLU: 1957 doğumlu, lise mezunu, çiftçi, Üçkonak.  
 K16: Derya KAYA: 1972 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Üçkonak  
 K17: Rahime KAYA: 1937 doğumlu, okuma yazması yok, ev hanımı, Üçkonak.  
 K18: Mithat KAYA: 1960 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi, Üçkonak.  
 K19: Elif KAYA: 1945 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Üçkonak.  
 K20: Mesudiye EROĞLU: 1949 doğumlu, okuma yazması yok, ev hanımı, Üçkonak.  
 K21: Tuna EROĞLU: 1959 doğumlu, ilkokul mezunu, Üçkonak.  
 K22: Makbule ÖZKAN: 1947 doğumlu, ilkokul mezunu, Üçkonak.  
 K23: Ak Mehmet ERDOĞAN: 1934 doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi, Üçkonak.  
 K24: Güllü EROĞLU: 1991 doğumlu, ortaokul mezunu, ev hanımı, Üçkonak.  
 K25: Kadriye ERDOĞAN: 1964 doğumlu, okuma yazma yok, ev hanımı, Üçkonak.  
 K26: Zülbiye ERDOĞAN: 1970 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Üçkonak  
 K27: Cennet ÖZÜLKÜ: 1961 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Üçkonak.  
 K28: Hanım KAYA: 80 yaşlarında, okuma yazması yok, ev hanımı, Üçkonak.  
 K29: Leyla ŞAHİN: 1950 doğumlu, ev hanımı, okuma yazma yok, Kesir köyü

## Kaynakça

- Artun, Erman.** (2001). “Anadolu İnanç Önderlerini Besleyen Eski İnanç Sistemleri, Dinler, İnanışlar”. Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi Bildirileri”. Ankara.
- Artun, Erman.** (2005). Türk Halkbilimi. İstanbul.
- Artun, Erman.** (2007). “Çukurova Konargöçer Türkmenlerinin Halk Kültürlerinde Eski Türk İnançlarının İzleri”. II. Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni Bildirileri”. Kayseri.
- Avcıoğlu, Doğan.** (1995). Türklerin Tarihi, I. Cilt. İstanbul.
- Boratav, Pertev Naili.** (1988). Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği. İstanbul.
- Boratav, Pertev Naili.** (1997). 100 Soruda Türk Folkloru. İstanbul.
- Çıblak, Nilgün.** (2004). “Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnancı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar”. Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR). Niğde.
- Eliade, Mircea.** (1987). Encyclopedia Of Religion. v. 13. Mc Millan, Newyork.
- Eröz, Mehmet.** (1983). Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz. İstanbul.
- Eröz, Mehmet.** (1992). Eski Türk Dini ve Alevilik Bektaşilik. İstanbul.
- Gökdağ, Bilgehan; Kuruca, Nazım.** (1998). “Giresun’daki Eski Türk İzleri”. Giresun Kültür Sempozyumu Bildirileri”. İstanbul.
- Güngör, Harun.** (2002). Eski Türklerde Din ve Düşünce, Türkler, C.3. Ankara.
- Hançerlioğlu, Orhan.** (1993). Felsefe Sözlüğü. İstanbul.
- Hassan, Ümit.** (1986). Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler. Ankara.
- Hınçer, İhsan.** (1976). “İnançlarımız açısından Yatırlar ve Ziyaretlerin Müspet Yönleri”. I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV. Cilt Gelenek- Görenek ve İnançlar. Ankara.
- İnan, Abdulkadir.** (1995). Tarihte ve Bugün Şamanizm. Ankara.
- Kalafat, Yaşar.** (2004). “Türk Halk İnançlarında Zamana ve Zemine Bağlı Değişimler”. Halk Kültüründe Değişim Uluslararası Sempozyumu Bildirileri”. Kocaeli.
- Kaya, Muharrem.** (2001). “Eski Türk İnanışlarının Türkiye’deki Halk Hekimliğinde İzleri”. Folklor/Edebiyat. Ankara.
- Ocak, Ahmet Yaşar.** (1983). Bektaşî Menakıplarında İslâm Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar.** (2000). Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri. İstanbul.
- Ögel, Bahaeddin.** (1984). İslamiyet’ten önce Türk Kültür Tarihi I, Ankara.
- Örnek, Sedat Veyis.** (1988). 100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane. İstanbul.
- Şişman, Bekir.** (1996). İslamiyet Öncesi Türk İnanç ve Ritüellerinin Samsun ve Yöresindeki İzleri.
- Tarçın, Gülsüm.** (2009). “Kayseri Üçkonak-Adana Yeniyayla Köyleri Karşılaştırmalı Halk Kültürü Araştırması”. Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul
- Tezcan, Mahmut.** (1996). Kültürel Antropoloji. Ankara.
- Turan, Şerafettin.** (1994). Türk Kültür Tarihi. Ankara.
- Yardımcı, Mehmet.** (1993). “Zara’da Halk İnançları ve İnançlara Dayalı İyileştirme Yolları”. Halkbilim ve Edebiyat Yazıları/Gelenek, Görenek ve İnanmalar. Malatya.



ÇEVİRİ / Ersoy YILMAZ<sup>1</sup>

## Bernard Palissy: Modern Seramiğin Peygamberi\*

Jerah JHONSON

Geçen iki on yıl esnasında nadir fakat emsalsiz olmayan tarihsel bir oluşa, popüler bir el sanatının bir güzel sanata dönüşümüne tanıklık ettik: Fotoğraf. Sanatların tarihi, benzeri oluşların ekseninde döner. On dokuzuncu yüzyıl klasik balenin doğuşunu gördü, on sekizinci yüzyıl müziğin dönüşümünü işitti, on yedinci yüzyılsa opera ve tiyatronun. Bunların listelenmesi mümkündür. Tüm işaretler, bu kez seramikte, bir diğerini görmek üzere olduğumuzu gösteriyor.

Bu sahadaki atılım, daha çok ya da daha az eş zamanlı olarak İngiltere’de, Fransa’da ve ABD’de yaklaşık bir yüzyıl önce başladı. Bunun liderleri, böylesi hareketlerde hayli sık şekilde gözlemlendiği üzere, kendilerini, yaratıcılardan çok uyarıcılar ya da restore ediciler olarak gördüler. Bir bakıma haklılardı da. Bir gözlemci, yüzyıl dönümünde şöyle yazar: “Kader onları, seramik sanatının yenileyicileri olarak seçip ayırmıştı... övünecek özel vasıflara sahip olmadıkları... ağır ve şüpheci... uzun inziva yılları boyunca... .. unutulmuş sanatı canlandırmak ve yenisinden seramik harikalar üretmek için gayretli bir tutku biriktirdiler.” Ve devam eder: “Her birinin tutkusu, modern bir Palissy olarak kabul edilmek beklentisi idi.... O, her daim dudaklarında olan isimdi”.<sup>2</sup>

Modern seramiğin bu kurucuları için esas model ve esas ilham kaynağı Bernard Palissy’di. Palissy, onların peşinde oldukları şeye ulaşmıştı-onun kendi yaşam müddetini kıl payı aşan kısa bir dönem ve Batı tarihindeki birkaç zamandan biri için-: seramiği ciddi bir sanat formu düzeyine yükseltmek. Üstelik, Palissy’nin yaşam öyküsü, onları kendi mücadelelerinde güçlü tutan destansı bir efsaneydi. En önemlisi, onun eserleri, seramik sanatında Rönesans’tan modern zamanlara kadarki en dayanıklı tekil etki olarak kaldı ve o mesele için hala kalmaktadır.

Palissy’nin öyküsü, nasıl bakılırsa bakılsın, sıra dışıydı. Neredeyse bir çeyrek yüzyıl boyunca, 1560’ların sonları, 1570’ler ve 1580’lerin başları esnasında, Usta Bernard, Fransa’nın kraliçe naibi Catherine de’ Medici’nin sarayında küstah bir figür şekillendirdi. Her ikisi de kralî yerleşkede bulunan yaşama ikametgâhı ve stüdyosuyla - resmî olarak “Kral için Doğalcı Seramik İşler Tasarımcısı” diye adlandırılmıştır- ve kraliçe naibinin Tuileries’deki yeni sarayının bahçelerini düzenlemek ve süslemek yükümlülüğüyle o, bir sanatçıyla bağdaşan en yüksek statünün tadını çıkardı.<sup>3</sup> Fakat Palissy’nin varlığı, belli miktarda bir hasedin tetikleyicisi oldu. O, kendi yazılarının yer aldığı sayfalar içinden, taşra gezilerinden birinde naip tarafından keşfedilmiş ve seçilmiş köylü bir deha olarak ortaya çıkar.<sup>4</sup> Pek az bir sosyal görgüye ve nezakete, fakat enerji, kibir ve

\* Bernard Palissy, Prophet of Modern Ceramics başlıklı özgün yazı, *The Sixteenth Century Journal* dergisinin 14.Cildi, 4. üncü sayısının (Kış,1983) 399-410. sayfaları arasındadır.

<sup>1</sup> Çankırı Karatekin Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Seramik Bölümü, e-posta: ersoyyilmaz@windowslive.com

<sup>2</sup> M. L. Solon, *A History and Description of the Old French Faience* (London Cassell and Co. Ltd., 1903), s. 154-156. Solon, bu zanaatın tarihi kadar çağdaş seramikle ilgili zamanın en fazla tanınan insanlarından biriydi Sévres’deki bir kaç yıllık sanat direktörlüğünden sonra, 1870 yılında, 20. yy.ın başlarına kadar kaldığı İngiltere’ye Minton’ların baş tasarımcısı olarak gitti.

<sup>3</sup> Palissy’nin tam unvanı *Ouvrier de Terre et Inventeur des rustiques figurines du roi et la Reine sa Mère* idi. “Tasarımcı”, en iyi mucit anlamını taşır ve rustik, burada, “primitif”ten ziyade “doğalcı” anlamıyla anlaşılmalıdır. Latince *figulus*’tan gelen *figuline*, özellikle iyi ve oldukça saygın, klasik toprak kaplar ve terra kota parçaları için on altıncı yüzyılda kullanılan bilgece bir kelimeydi.

<sup>4</sup> Palissy, iki bilimsel eser koleksiyonu yayınladı: *Récept véritable . . .* (La Rochelle, 1563) ve genişletilmiş bir versiyon *Discours Admirables . . .* (Paris, 1580), bir de Montmorency Dükü için kısa bir yapay mağara tanımlaması yazdı. El yazması kaynaklar, sadece Catherine de’ Medici’nin yapay mağarası için bir plan ilave etti ki bu, eserlerinin 1880 ve 1888 baskıları içindedir. Eserlerin, on yedinci, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda, çeşitli eksik ve yanlış baskılar içinde yeni basımları yapıldı. (Bir 1777 baskısı, Benjamin Franklin’e ithaf edildi). Anatole France tarafından yapılan 1880 baskısı, uygulamaya dönük amaçlar için, tam olarak iyi ve çok daha kolaylıkla elde edilebilirken, mükemmele en yakın baskı Louis Audiat (Niort, 1888) tarafından düzenlendi. Aurele La Rocque, *The Admirable Discourses*’ın iyi fakat kusursuz olmayan bir İngilizce çevirisini gerçekleştirdi (Champaign-Urbana University of Illinois Press, 1957). 1880 ve 1888 baskıları *Discours* çevirisi, özgün (1580) baskısıyla bağlantılıdır. Sonraki notlarda yer alan alıntılar, oradaki sayfa numaralarını takip eder.





küstahlığın haddinden fazlasına sahipti. Latince ya da Yunanca okuma-yazma bilmediğinden, dişli bir entelektüel profil ve kendini yetiştirme tarzından kaynaklanan epeyce sabırsızlık, hoş-görüsüzlük ve saldırganlık sergiledi. Fakat sarayda, muhaliflerini, üzerindeki tuhaflik kisvesi karşısında aciz bırakmakta parlak şekilde başarılı oldu. Palissy sevimli değildi fakat kendini sevdirmede tamamen başarılıydı.

Bir tür ham Fransız Leonardo'su olarak Palissy, sadece yaratıcı bir düş gücüne değil, fakat doyumsuz bir entelektüel meraka da düşkündü. O, askeri savunma yapıları tasarladı, geniş ölçekli jeolojik gözlemler yaptı, kendi doğal tarih müzesini kurdu ve geniş yelpazeli bilimsel deneyleri yönetti. Bir keresinde tıp hakkında konferans vermek üzere, Parisli hekimleri davet etti- ve onlar, içlerinde ünlü cerrah Ambroise Pare de bulunmak üzere, bu daveti kabul ettiler. Yıllar geçtikçe birbirini peşi sıra ilmi eserler kaleme aldı. Bunlar, biyoloji, jeoloji, paleontoloji, hidroloji, kimya, fizik, simya, metalurji, ziraat, mineraloji, mumyalama, toksikoloji ve meteoroloji dahil, şaşırtıcı sayıda çok konuya ilişkindi<sup>5</sup>. Fakat muhtemelen hepsinin içinde en şaşırtıcı olanı şudur ki, Palissy, yeni bir dini teşkilat kurmakla kalmadı, fakat açıkça Din Savaşları sırasındaki reform nedenini ve Saint Bartholomew'nun Katliam Günü'nün yerindeliğini bile savundu. Bunu, naibin himayesinde götürdü fakat naib 1588 yılında ebedi yatağına gittiğinde, saraydaki öfkeden deliye dönmüş Katolik grup, onu, bir yıl içinde öleceği Bastille'de kilit altına aldılar.

Naip, Palissy'i taşrada unutulmaktan ve yoksulluktan kurtarmadan önce, o zaten iki kariyeriyle başarılı olmuş ve kendisini bir üçüncüsü ile kabul ettirmişti. 1510 yılı civarındaki gözden uzak, mütevazı doğumun gerçekleştiği Güneybatı Fransa'daki, meyve ve kümes hayvanı üreticisi kadim Agen kasabasından, eski ve geçerli bir zanaat olan vitraydaki çıraklığı aracılığıyla, genç bir seyyah camcı olarak rastlantısal bir istihdama doğru hareket etti; Fransa'nın daha iyi kısımları ve belki Hollanda ve Ren havasisinde, Almanya içlerinde gezindi. Eğitimi, bu yıllar esnasında, portreler satmak vasıtasıyla kendi kazancını temin etmesine olanak sağlayacak düzeyde desen ve resim ustalığını içeriyordu. O aynı zamanda, kendisine daha sonra ruhsatlı bir arazi sürveyanı olmak yetkisini sağlayan, yeterli düzeyde okuma, yazma ve aritmetik de öğrendi. Palissy'nin, yirmili yaşlarının ortasında olduğu 1530'larda, Rönesans'ın şeffaf pencereler tercihi nedeniyle vitray talebi düştüğü için eve döndü; evlendi ve bir araştırmacı olarak geçimini sağlama-yı denemek üzere Saintes civarındaki kasabaya yerleşti.

Birkaç yıl sonra hayatının akışı tekrar, bu kez dramatik olarak değişti. 1540 civarında, kim olduğunu söylememişse de, birisi ona beyaz bir fincan gösterdi –muhtemelen nefis bir parça, İtalyan çinisi veya nadir bir Çin porseleni örneği veya çok daha muhtemel olarak bir Saint-Porchaire seramiği parçası<sup>6</sup>. Beyaz fincanın tasarımı ve kusursuzluğu onu hayran bıraktı. Böyle bir şeyin nasıl yapılmış olduğunu zihninde canlandıramadı. Fincan, onun aklına adeta dadandı. Kafasından bu görüntüyü silkeleyip atamadı. Fincan, bir takıntı haline geldi. Nasıl yapılmış olduğunu anlamak için onun gizemlerini öğrenmeye, kısacası, bir benzerini yapabilmeye karar verdi.

Onun dehasının özünü temsil eden böyle bir hamle, bir Palissy karakteristiğidir. Dinin, bilimin veya sanatın hangisinde olursa olsun, otoriteleri ve önyargıları reddetti ve problemler üzerinde kendi yeni araştırmasına girişti. Hedefi daima kaynağa gitmek ve bir şeyi kendi temel özellikleri içinde anlamaktı. *Söylemler (Discours)* adlı eserinin önsözünde Palissy, “kişi toprağı eşelemeli ve ürettiği şeyleri anlamak için, içini araştırmalıdır” der.<sup>7</sup>

Palissy Kutsal Kitabı “benim hünerim toprakta gizlidir” şeklindeki yorumuyla değil, fakat onun “beni anlamak için, Tanrıyı memnun eden şeylerin açığa çıkarılması” yorumuyla kendisine görev yüklediğini hissetti.<sup>8</sup> İletme tarzı, mesaja göre seçtiği aracı değiştirdi: bilgi vermek için

<sup>5</sup> Palissy'nin bu sahalardaki bir dizi eseri, özellikle tarım ve jeolojide, türünün ilk dikkate değer çalışması oldu. Jeologlar, onu genellikle disiplinlerinin “babası” olarak anarlar.

<sup>6</sup> Palissy, “On the Art of the Earth.” (*Discours*, s. 267-296) diyalogunda, kabın öyküsünü, seramikteki yürek parçalayıcı kendikendine eğitimini ve yaşamının ilk dönemlerinin detaylarını nakleder. Bu, batı edebiyatı külliyatında en çarpıcı ve kuvvetli naif anlatım eserlerinden biridir. Palissy, daha yaşlı çağdaşı Rabelais'le modern Fransız dilinin mimarı olmak konusunda çekişti. Modern araştırmacılar, dilbilimsel incelemelerinde, Palissy'nin eserlerine, tıpkı Rabelais'in eserlerine olduğu gibi, bağlı kalmaktadırlar. Palissy'nin öneminin bu yönünün kısaca ele alınışı için La Rocque'un önsözüne bakınız.

<sup>7</sup> *Discours*, “Dedication” s. v.

<sup>8</sup> A.g.e., s. iv.



konferanslar, delil göstermek için bilimsel eserler, demonstrasyon için müzesi, müzakere etmek için dostları ve arkadaşlarından oluşan “küçük akademi”si ve kalanı için sanat.

Palissy beyaz fincanın sırlarını araştırmaya daldığı zaman, çömlekçilik sanatının cahili olması, onun görüşü açısından, bir sıkıntı değil fakat bir nimetti. Bu işin üstesinden gelmek için, kabul edilmiş hiçbir yetkiye, hiçbir önyargıya sahip değildi. O, başlangıçtan beri başına buyruktu. Entelektüel veya manevi alanlardaki gayretlerinden ziyade, sanat alanında ölümsüzlüğe yükselmesinin, böyle basit bir nedeni olabilir. Vecizelerinden birinde, “dünyada sanat yoluyla açığa çıkarılamayan pek az şey vardır” dedi.<sup>9</sup>

Palissy’nin araştırması, ıstıraplı bir cesareti kanıtladı. Hayatının on altı yılını, borçlanabildiği bütün parayı; çocuklarının sağlığı ve karısının, arkadaşlarının ve toplumun saygısı uğruna feda etti. Karşılında semeresi, yoksulluk, aşağılanma, utandırılma, hayal kırıklığı, yalnızlık ve derin üzüntü oldu. Fakat ruhu direndi ve kararlılığını, cinnet noktasında, şevke dönüştürdü. Ailesinin son ekmek parasını fırınına yakacak odun için harcadığında ve onu hafifçe yaktığında, yakıt için evin mobilyalarını ve son olarak zemin döşemelerini söktü. Fakat sonunda başardı.

Yorumcular onu hakikaten tamamen yanlış yorumlamışlarsa da, başardığı şüphesizdir. Onlar Palissy’nin, hedefine ulaşmada başarısız olduğunu çünkü, fincanın sırnı asla kopyalamadığı yorumunu yaptılar. Aslında o, tarzla ilgili hiçbir şey söylemez, onun söylediği şey, ustalığıyla gerçekleştirdiğidir- “zira Tanrı bana çizim hakkında bir parça şey bilmeyi bağışlamıştı”- o, “çömlek kaplar ve iyi tasarımı diğer şeyler” yapabildi.<sup>10</sup> O, kendi açıklamasına göre, ilk olarak sırlarla ve yüzey tasarımına hâkim olarak işe başladı. Fakat form problemlerini kabaca öğrendi. “Kil hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımı düşünmeksizin, sırları araştırmaya başladım.”<sup>11</sup> Daha sonra bize, bu süreçte, “sır deneyleri esnasında yaptığı öteki yanlışların, kendisine, öğrenmesi kolay şeylerden daha fazla ders verdiğini” anlatır.<sup>12</sup> Palissy başarısı noktasında açıktır. *Toprak Sanatı (Art of the Earth)* eseri, hedefine ulaşmadan önce, seramiğe olan ilgisinin başlangıcında katlanmış olduğu felaketlerin bir açıklamasını içerir.<sup>13</sup>

Palissy asla beyaz fincanın bir eşini yapmak üzere değil, fakat onu anlamak üzere yola çıktı. O, bir benzerini yapmayı hedeflemedi fakat benzer bir tane yapabildi. Kopyalamaya sempatisi yoktu. “Kendilerini sadece putperestlerin eserlerinin nasıl taklit edildiğini bilmekle öven ve tasarımcılar olarak itibar görmek isteyenleri” kınar.<sup>14</sup> Ve şuna dikkat çeker: “Zahmetsizce elde edenler, yani taklitten öteye geçemeyenler dışında dünyada hiç kimse, sanatın sırlarını hafife almaz”.<sup>15</sup> Palissy çağdaşlarının çoğunun yapmadığı bir şeyi, yaratılanla kopya edilen arasındaki farkı açıkça kavradı. Rönesans döneminde görülecek olan pek az açık tarihsel kalıptan biri, entelektüellerin ve sanatçıların ağırlıklı olarak antikiteyle ilgilendikleri uzun bir başlangıç dönemini gözler önüne serer. Bu dönem, bizzat kendi yaratıcı inisiyatifleriyle rahatlık hissedenden önceki üç neslin en iyi kısmıydı. Palissy, dönüşümü tek bir sıçramada yaptı. İlk ve son hedefi, anlamaktı veya sanata dair daha uygun ifadeyle ustalaşmaktı. Bunu kesinlikle başardı.

Palissy’nin müthiş semeresinden bize kalan, yalnızca az bir sayıda parçadır. Onun döneminde meşhur olan çalışmalarından hiçbir baki kalmamıştır. Bunlar orijinal olarak doğal boyutlu figürleri –öyle gerçekçiydiler ki, bahçesinde gezinen alışkın olmayanlar, aniden bunlardan biriyle karşılaşınca değişmez biçimde ona selam verirlerdi- ve atölyesinin kapısının yanında duran, sözde davetsiz misafirlerin gözlerini korkutma amaçlı fakat çoğu kez onun gerçek hayattaki örneklerindeki vahşetle telaş yaratan kilden bir bekçi köpeğini içeriyordu.<sup>16</sup>

<sup>9</sup> A.g.e. içinde “Major Maxims”, s. [377] (numaralanmamış sayfa).

<sup>10</sup> Yorumcuların yanlış okuma örnekleri için bkz. Henry Morley, *Palissy the Potter* . . . (London, 1852) ve Cecilia Lucy Brightwell, *Palissy the Potter ya da Huguenot, Artist and Martyr* (New York, 1858), Bu durum, anılan kitapların on dokuzuncu yüzyıl sonlarında yapılan bir düzine ya da daha fazla baskısının herhangi birinde, ki Brightwell’inkinin başlığı ve içeriği sık sık değişmiştir, ve onu tek doğru okuyan kişi gibi görünen Giocomotti hariç, 29. ve 30. dipnotlarda belirtilen kaynaklarda görülebilir.

<sup>11</sup> “Art of the Earth,” Discours.

<sup>12</sup> A.g.e., s. 291.

<sup>13</sup> A.g.e., s. 273.

<sup>14</sup> A.g.e. içinde “Major Maxims”, s. [375] (numaralandırılmamış sayfa).

<sup>15</sup> A.g.e. içinde “Art of the Earth”, s. 291.

<sup>16</sup> Design for a Garden,” Recepte véritable, s. 64.

Elimizdeki, onun doğal boyuttaki figürlerinin bazılarının kalıp parçaları kadar, tabaklar, büyük servis tabakları, vazolar, kâseler, leğenler, tuzluklar, sos tabakları, mürekkep hokkaları, şamdanlar ve testilerden oluşan bir silsiledir.<sup>17</sup> Palissy, iki yaygın tarzda çalıştı. Tabaklarının, servis tabaklarının ve testilerinin üzerine yapraklar, böcekler ve deniz hayatını yüksek-kabartma yöntemiyle öylesine doğal biçimde işlemiştir ki onların kesin türlerini tanımlamak mümkündür. Ve diğer parçalar üzerinde Rönesans sanatçılarına özgü olan klasik motifler dağarcığından öğeler kullandı. Sonuncusu Palissy için hazır bir alegorik sözlük oluşturdu. O çoğu kez, her ikisini birleştirdi.

Anıtsal eserlerinden hiçbirisi var olmasa da, Palissy'nin bizzat kendi yazılarından olduğu kadar, çağdaşı tanımlamalardan, onların bazılarının neye benzediği konusunda iyi bir fikre sahibiz. Tuileries'de Catherine de' Medici için oluşturduğu olağanüstü mağara-bahçe en iyi örnektir. Kendi tasarımı yeni klasik bir tarz, sera benzeri kurulan mağaranın merkez kısmı, kırk adımlık bir yükseklikte dışa doğru oyulan okyanus kayalığı formunda yer aldı. Onun geçiş yollarının oyuklarını ve çatlaklarını, her dönüşte zarif bir biçimde boyanmış olan binlerce seramik kabuklar, çakıl taşları, kayalar, fosiller, salyangozlar, yengeçler, kerevidesler, karidesler, istakozlar, kertenkeleler, deniz kirpileri, yılan balıkları ve deniz kaplumbağalarıyla kapladı. Yaratıklarının her biri, seramik turbalıklar, algler, esmer deniz yosunları, siğil gibi taş çıkıntılar ve yosunlar içinde barındırıldı veya yarı gizlenmiş mineli kamışlar, sazlar, su zambakları, asma kütükleri, sürüngenler ve otlar arasında uzanmışlardı. Ve su, büyük seramik balıkların ağızlarından püskürtüldüğünde, hendek-benzeri bir gölle kuşatılmış bir şelale oluşturmak üzere bütünü üzerinden aşağı doğru damlar, sızar ve dalgalanırdı.<sup>18</sup>

Fakat, Palisy'nin diğer eserlerinin çoğu gibi mağara da baki kalmamış ise de- gözenekli kil yaratıklarının suyla doyunmuş bünyeleri neredeyse hemen kış buzlanmalarıyla inceldi ve çatladı; mağara, onun hatırası ve etkisiyle günümüze ulaştı. Hemen hemen kesinlikle, tamamen seramik tuğlalarla kaplı çatı, duvarlar ve zeminler ve topraktan yapılmış büyük ayaklı vazoların oluşturduğu geçitlerle ana hatları çizilen çatı kirişleri ve onların saçakları, Versailles'deki XIV. Louis'nin *Trianon de Porcelaine*'in prototipiydi. *Trianon de Porcelaine*, o devirde porselen koleksiyonlarına sahip saray odalarının tüm duvarlarını ve tavanlarını kaplamaya yönelik on sekizinci yüzyıl modasını oluşturmuştu.<sup>19</sup>

Palissy'nin diğer çalışması, -tabiri caizse ona yaraşan çömlekçilik sanatı- daha doğrudan ve daha geniş kapsamlı bir etkiye sahipti. Yaşamı esnasında, etrafında bir Palissy okulu oluştu ve bu okul, ölümünden sonra on yedinci yüzyıl içinde, onun orijinal kalıplarından iyi bir uğraşyla hayli Palissy emtiası üretmeye devam etti.<sup>20</sup> Takipçileri içinde, en dikkat çekici olan, daha önce ona yardımcıları olarak hizmet etmiş olan oğulları Nicholas ve Mathurin olmak üzere, Palissy'nin ailesinden çeşitli üyeler vardı. Avon'da esas olarak Palissy atölyesinde çalışmak üzere Saintonge'dan gelmiş olan Jean Chipault geleneğe devam etti. Ve komşu Fontainebleau'da Claude Berte'emy de Bkenod ve Claude Beaulat aileleri, benzeri eşya üretmek üzere atölyeler kurdular. Bu merkezlerden biri veya diğeri ile bağlantılı çömlekçiler arasında Gabriel Fournier, Pierre Périlleux, Hugues Semanoyre, Antoine Cléryssy ve Guillaume Dupré vardı. Palissy

<sup>17</sup> Yok denilemese de çok az sayıda bağımsız küçük figürün, bugünlerde, Palissy'nin ellerinde şekillendiği fakat ölümünün ardından atölyesinde bulunduğu düşünülmektedir. 1850'lerin sonları ve 1860'larda Baron Haussmann'ın Paris'i yenilemesinde kazı çalışması yapan işçiler, büyük kalıpları, Palissy'nin atölyesinin temellerini ve toprak kaplarının fragmanlarını gün ışığına çıkardılar. Kalıplarından biri, sonra yine kayboldu.

<sup>18</sup> Désiré Leroux, *La Viede Bernard Palissy* (Paris: H. Champion, 1927), s. 60-64, yapay mağara hakkındaki kaynakların kusursuz bir çözümlemesini sunar. Bu, aşağıdaki 30. notta anılan Rothchild'in eserinde listelenenler gibi, daha yakın tarihteki eserlerle desteklenmelidir. En son Naomi Miller, mağarayı geniş bağlamı içinde şu çalışmasında ele aldı: "Domain of Illusion: the Grotto in France", *Fons Sapientiae: Renaissance Garden Fountains* içinde, dü. Elizabeth B. MacDougall (Washington: Dumbarton Oaks, 1978).

<sup>19</sup> *The Trianon de Porcelaine*, Palissy'nin yapay mağarasıyla aynı kaderden muzdaripti ve birkaç yıl içinde kaldırılması gerekmişti. Girolama della Robia tarafından, I. Francis için Bois de Boulogne'de yapılan benzeri bir yapı olan Chateau de Madrid'in talihi daha iyiydi. Yapı, yıkıldığı ve beton için öğütüldüğü 1792 yılına kadar baki kaldı. Bkz. Arthur Lane, *French Faience* (New York: Praeger, 1970), s.15-16.

<sup>20</sup> Giacomotti, "Renaissance Pottery," s. 120. Palissy ve Saint-Porchaire'den adı bilinmeyen çömlekçi, kalaydan çok kurşuna dayalı sırlar kullanmış olduklarından, onların çalışmaları, bugün, daha önce dâhil edilmiş oldukları fayans kategorisinden ayrı tutulmaktadır.



esinlenmelerinin yanı sıra, sahte olmaya yakın duran diğer çalışmalar, vaktinden önce ortaya çıkmaya başladı; en iyi bilineni Calvados'taki Manerbe'dendir.<sup>21</sup>

On sekizinci yüzyıl Çin etkisine giren ve Rokoko tarzı zarafeti toplayan büyük seramik ve porselen imalathane merkezleri gibi, Palissy yöneliminde kısmi bir gerileme gördü. Touray'daki Francois-Joseph Péterinck Fabrikası; Portekiz'de Caldas'daki Mafra Fabrikasından ithal edilen kaba taklitlerin edinimiyle bir Palissy emtiası sağlamaya devam etti. Bunun yanı sıra zanaatçıların bir kısmı, Fontainebleau-Avon atölyesinde kaldılar ve hünelerlerini Fransa'nın diğer kısımlarına taşıdılar. Palissy geleneği bilhassa Saintonge, Beauvais, Normandiya, Flandra ve Champagne'de kaldı. Son adı geçenden, ustalıklı yapılmış yabani tavşanlar biçimli toprak kavanozlar ve uzun balık tabakları geldi. Ligron ve Maine'deki Courcelles fabrikalarında, kurbağalar, salyangozlar, karides ve istakoz, midye gibi kabuklu deniz hayvanlarının yanı sıra yüksek kabartma grotesk insan figürleri gibi dikkate değer parçalar üretildi.<sup>22</sup> Palissy'nin etkisi, formdan çok hissiyatta, Alsace'nin kendine has doğalcı, Rokoko üretimlerinde devam etti; Alsace, bir yazarın ifade ettiği gibi, "işkence görmüş bir yaşamın, kil içine girmiş gibi görüldüğü bir yerdir".<sup>23</sup>

On dokuzuncu yüzyıl içindeki büyük bir yeniden diriliş, Palissy'nin etkisini en yüksek dereceye çıkardı. 1820'lerde, Charles-Jean Avisseau, ustanın eserlerinin kopyasını yapmak üzere işe koyuldu 1840'ların başları itibarıyla, tıpkı Palissy gibi, Tours'da üretime başladı; açıkça kendi adını veya monogramını damgalamasına rağmen, bazı insanlar onları orijinalleri olarak yanlış anladılar. Az bir süre sonra, Parisli Georges Pull, aynı problemle karşılaştı. Öyle usta bir zanaatkardı ki, açıkça damgalanmış olmalarına rağmen, Pull'un kopyaları, hemen her zaman otantik olarak kabul edildi. Bu noktada, eksik iffetli Paris'li bir sanat eseri tamircisi Alfred Corpled, kendisine ait düpedüz sahte şeyleri orijinalleriymiş gibi ihtiyatlıca pazarlamaya başladı. Daha sonra, yeni seri üretim teknolojisi uygulayan diğerleri bu işin içine atladı ve "milyonlar için Palissy'ninkiler" sloganıyla Fransa'yı istila ettiler. Bu işe Victor Barbizet'nin Paris fabrikası önderlik etti fakat bir hayli tedarikte bulunan Sergent'in yine Paris'teki atölyesi oldu; bununla beraber Tours'daki Chauvigne'nin atölyesi ve Saintonge Mansles'de Alfred Renalleau da bu istilaya katıldılar.<sup>24</sup>

Başlangıçta belirttiğimiz gibi, ilk dönem çömlek sanatçıları çabucak Palissy söyleminin etkisi altına girdiler. Tuileries'li Bernard'ın çalışması; 1800'lerin ortasında, muhtemelen tesadüfî olmayarak, Alsace'den gelmiş olan Théodore Deck'in başlangıç kariyerine şekillendirici bir etki yapmıştı. Ve uzaktaki yankıları, yüzyıl dönümünde, Emile Gallé'in Art Nouveau cam eşyasının epey kısmında yine ses vermişti.<sup>25</sup>

Palissy etkisinin yerini belirlemek, genel olarak İngiliz seramik geleneklerinin muğlâk kökenlerinden dolayı güç olsa da, bu etki İngiltere'de erken yayıldı ve güçlü kaldı. Bununla beraber burada, on yedinci yüzyıl boyunca, en sık olarak onun "La Fecondite"nin versiyonları olmak üzere, Palissy parçalarının çok sayıda varyasyonları vardı. Özellikle Bristol'de diğer ilk dönem çömlekçileri, Palissy-tarzında mermer kaplama kullandılar ve tabak ve servis tabaklarını süngerleşmiş nebatatla kapladılar.<sup>26</sup>

On sekizinci yüzyıl Palissy bağlantısına, Chelsea fabrikası, Thomas Whieldon atölyesi ve en dikkate değer olarak Staffordshire'lı Wood ailesi dâhil oldu. Wood'lar, Palissy tekniğinde deniz

<sup>21</sup> Marie Juliette Ballot, *La Céramique française, Bernard Palissy et les fabriques du XVIème siècle* (Paris: A. Morancé, 1924), s. 30-32. Bu, *Documents d'art. Musée du Louvre* serisi içindedir. Aynı zamanda bkz., World Ceramics (dü. Charleston) içinde "The Influence of China and the Dominance of Delft (1630-1700): France", s. 18. Giacomotti muhtemelen, günümüzün en bilinen Palissy uzmanıdır.

<sup>22</sup> Ballot, a.g.e.ve Giacomotti, "Renaissance Pottery," s. 122.

<sup>23</sup> Lane, *French Faience*, s. 34.

<sup>24</sup> Özellikle bkz. Solon, *Old French Faience*, s. 151-172. Ayrıca şu kaynaklarda da konu sık sık ele alınır: Marielle Ernould-Grandouet, *La Céramique en France au XIXe Siècle* (Paris: Grond, 1969); Haus Jürgen Hansen, dü., Marcus Bullock, çev., *Late Nineteenth Century Art* (New York: McGraw Hill, 1972), s. 205-216; Louis Audiat, *Bernard Palissy, étude sur sa vie et ses travaux* (Paris, 1868), s. 317-339. Fransız fayansı ve porseleni hakkındaki çok sayıda çalışmanın hemen hemen tümü, herne kadar sırası geldiği için olsa da, Palissy'nin etkisine değinir ve tüm el kitapları, sözlükler ve koleksiyoner kılavuzları, Palissy'nin birçok taklitçileri ve sahtecileri hakkında temel bilgilene sunar.

<sup>25</sup> Audiat hariç, A.g.e.

<sup>26</sup> William B. Honey, *English Pottery and Porcelain*, 16. baskı. (London: Black, 1969), s. 39-42.



kabukluları, yapraklar ve asmalar gibi doğal biçimler verilen göze çarpacak kadar büyük bir çeşitlilikle çanak-çömlek figürleri ve kaplar yaptılar. Onların baş kalıpcıları Jean Voyez'nin çoğu tasarımları antik Fransız geleneğinin dışındaki çizgide yer aldı.<sup>27</sup>

On dokuzuncu yüzyılda İngiltere, tıpkı Fransa gibi; on sekizinci yüzyılın sonunda rüstik motifin yeniden canlanmasını takiben, Palissy-esinli bir eşya istilasına maruz kaldı.

Copeland'ler bunu fiilen başlatmışlar ve tedarikte hemen hemen eşit bir yönde yarışmışlarsa da, en meşhur ve üretken üreticiler Minton Fabrikalarındaydı. William de Morgan, Martin kardeşler ve Lambeth'deki Doulton okulu gibi ilk dönem İngiliz sanat çömlekçileri de yine, Palissy etkisini yansıttılar. Ve onların başlanıştaki başarılarına güvenle, 1870'te Minton'lar baş tasarımcıları olarak Sévres'den M.L. Solon'u getirdiler. Ve o kendi yüzyılımızın ilk döneminde fazla hassasiyet gösterilen eşya üretimine devam etti. Ancak yine de en dikkate değer tasarımlar Minton'lardan değil, bizzat Palissy'nin gıpta edebileceği, esrarengiz, lüster sedefli sır içinde doğal kabuk formlu vazolar ve kâseler yapan İrlanda'daki Belleeks'den geldi.<sup>28</sup>

Yaklaşık dört yüz yıldır, Palissy'nin, önemli ve daha az önemli çömlekçileri böylesine büyülemiş olması neye dairdir? Hem beyaz fincan miti ve hem de onun, seramiğin bir güzel sanat olarak oluşumundaki rolü elbette önemliydi. Her ikisini de, onun belleği sağlamış olacaktı. İkisi birlikte ona, tarihte bir yer garanti ettiler. Fakat sonuçta, onun gerçek kalıcı etkisi bağlamında, en önemli olan onun çalışmasıydı.

Çalışmasının çok az veya önemsiz modern eleştirisi yapılmıştır. Kısıtlı bir alanda olsa bile, onun baki kalan mizacının öneminden dolayı, niteliklerinin bazılarına değinilmesi mümkündür. Geçmişte pek çok yazar, onun sırları hakkında yorumlama yapmak konusunda kendilerini kısıtladılar. Daha ileri giden çok azı, kendilerini bir şaşkınlık içinde buldular. Kendilerini; Palissy'den, ne model alma tekniğini veya ne de çömlekçi çarkını kullanmıyor olması nedeniyle özür dilemek zorunda hissettiler. Aynı zamanda onlar, onun doğrudan doğruya tabiatın ve diğer sanatçıların ve zanaatçıların parçalarından model oluşturma tercihinin örtbas etmeye alışmışlardı. Düşüncenin bu çizgilerini takip etmek, bir sanatçı olarak Palissy'e pek az şey bırakacaktı. Bunun sonucu olarak, genellikle basit bir şekilde, eserlerin eleştirel bir incelemesi hiçbir zaman ele alınmayarak, tartışmadan kendi kendilerine yarı yolda vazgeçtiler. Onlar konuyu bütünüyle yanlış anladılar.<sup>29</sup> Palissy hakkında ne olduğunu anlamak için kişi, gizlemeye çalışmadan onun tercihleriyle işe başlamalıdır.

Çömlekçi çarkı ve model kullanmamak, kesinlikle Palissy'nin seçimiydi ki bu onun seramik sanatındaki yükselen önemini kazanmasına olanak sağlamıştı. Bu seçim onu, diğerlerini bağlayan

<sup>27</sup> A.g.e., s. 97-98; ve Hugh Wakefield, *Victorian Pottery* (London: H. Jenkins, 1962), s. 94-95 ve başka birçok sayfada.

<sup>28</sup> Honey, *English Pottery and Porcelain*, s. 235-239. Honey'nin ve Wakefield'inkiler, Palissy'nin etkisine değinen İngiliz çömlekçiliği ve porseleni hakkındaki çok sayıdaki araştırmadan sadece ikisidir. J. Morley, "Palissy and the English," *Apollo* (December 1962) ve Malcolm Haslam, "Bernard Palissy," *Connoisseur* (September 1975) gibi makaleler, tam anlamıyla akademik olmasalar da, bazı bilgiler eklerler. Palissy'nin Fransa'daki ya da İngiltere'deki etkisini ayrı şekilde ele alan araştırmalar yoktur. Muhtemelen, onun etkisinin kalıcı ve açık doğası nedeniyle böylesi araştırmalara ihtiyaç duyulmamakta ve bizim burada yaptığımız gibi, buna sadece işaret edilmesi gerekmektedir.

<sup>29</sup> Louis Audiat, *Bernard Palissy*, s. 329-339. ve Ernest Dupuy, *Bernard Palissy* (Paris: Société française d'imprimerie et du librairie, 1902), s. 95-135. Bu iki metin, Palissy'nin, erken bir bilim adamı ya da bir Protestan şehidi olmasına, sanatçı kimliğinden daha çok ilgi duyan biyografi yazarları tarafından yapılan orta ve geç on dokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyıl eleştiriciliğinin iki tipik örneğidir. Şunlar ise, aynı dönemde sanat eleştirmenleri ya da daha sık olarak fayans tarihçileri tarafından ortaya konan, kısmen daha iyi sonuçlara sahip araştırmalardır: Jules Salles'nin kitapçığı *Etude sur Bernard Palissy* . . . (Nîmes, 1856); Emile Enjubault, *L'Art céramique et Bernard Palissy* (Moulines, 1858); A. Tainturier, *Terres émaillées de Palissy* . . . (Paris, 1863); Philippe Burty, *Bernard Palissy* (Paris, 1886) ve Gustave Larroumet, *Etudes de Littérature et d'art* (Paris, 1893-1896), III: 29-53. 1920'lerden sonraki yorumlar, hemen tümü sanat eleştirmenlerinden ziyade seramik tarihçileri tarafından yapılmakla birlikte, hayli gelişti. Ballot ve Leroux'nun yukarıda anılan eserlerinin yanı sıra özellikle şu eserlere bakın: Ernst Kirs, "Der Stil rustique: Die Verwendung des Naturabgusses bei Wenzel Jamnitzer und Bernhard Palissy", *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien*, cilt I (Vienna, 1926); Louis Dimier'nin makaleleri, özellikle "La Main-d'oeuvre de la figure dans les ouvrages de Bernard Palissy", *Gazette des Beaux-Arts*, cilt XV (March, 1936) ve John Goldsmith Phillips, "Portrait of a Potter", *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, V (1946-1947): 240-244.

William B. Honey, *European Ceramic Art* (London: Black, 1963) ve Giacomotti, "Renaissance Pottery", s. 120 gibi daha yakın tarihlî çalışmalar, Palissy'nin sırları üzerinde yoğunlaşmayı sürdürdü ve onun dökme parçalarını, "küçük sanatsal değer" ya da bir "teknisyen" in çalışması gibi ibareler kullanarak dikkate almadı. Chrisian Dauterman, "Palissy Ware" *Metropolitan Museum Bulletin* içinde (May 1962); M. Vaughan, "Palissy Ware," *Connoisseur* (September 1962) ve *Ceramics Magazine*'de (September 1975) kısa bir bölüm, eleştiri açısından hiçbir şey eklemeyi.



kısıtlamalardan özgür kıldı. Seramiğin bir sanat formu olmasına yönelik başlıca engellerin, kalıp ve çömlekçi çarkı kullanmanın getirdiği pek çok kısıtlamalar olduğu tartışılabilirdi. Diğeri seramikçiye kaba bağlarken, biri, tıpkı Palissy'nin "Seramiğin Babası" unvanındaki tek rakibi Luca Della Robia'nın durumunda olduğu gibi, seramikçiye kap'tan uzaklaştırdı. Üç yüzyıl boyunca Palissy'nin haleflerinin durumuna bakın. Palissy'nin kendisi, her iki tuzaktan da kaçındı.

Tek başına bu, onu, dev bir adım öteye taşıdı. Herhangi başka bir şey yapmaya muktedir olmadan önce, kendi doğa versiyonuna biçim vermek zorunda değildi. Öncelikle bir kap yapmak mecburiyeti olmadı. Palissy, doğa ve insanın birlikte üretmiş oldukları dünyayı, birinin ya da diğerinin yaratılışı noktasından hareketle doğrudan yorumlama yoluna gidebildi. Bugün sanatçılar, böyle bir hareket noktasını doğal kabul ederler. Palissy'nin döneminde bu, nispeten nadirdi ve ürünler genellikle sıkıcıydı. Palissy, biçimlendirmeyi yeni bir boyuta taşıdı. Böceklerden, deniz kabuklarından, deniz canlılarından parçalar döktü ve Jean Goujon Okulunun heykeltıraşlarının öteki bitmiş çalışmalarını ve François Briot gibi zanaatkârlar tarafından yapılan gümüş ve kurşun-kalay alaşımlı kapların kalıplarını hazırladı.<sup>30</sup>

Çömlekçi çarkı ve kalıp kullanımının aslında var olan problemlerden özgür olarak, Palissy hiçbir zaman yalnızca yüzeyle ilgilenme veya sadece formla zihnini oyalama konusunda kendisini tutsak hissetmedi. Onun çalışmasında yüzey, daima formla birleşmişti, bazen birleşme bütündü. Onun rüstik parçaları, sadece, doğaya uygun kabartma tarzında dekore edilen tabaklar ve servis tabakları değildi. Kabartma öylesine yüksek, kabartmanın yerleşimi öylesine girift ve onun, birçok durumda suyu temsil eden zeminle ilişkisi öylesine sıkıydı ki, yüzeyle biçim arasındaki mesafe kaybolmuştu. Son dönem yazarlarından biri bu servis tabaklarından, "küçük göller biçiminde" diyerek bahsetti.<sup>31</sup> Onlar, bundan daha fazlasıydı. Onlar küçük göllerdi, en azından Palissy'nin küçük gölleri. Kesinlikle, onlar artık tabaklar ve servis tabakları değildi. Onlar kendi içinde yaratımlardı; her biri kendi bütünlüğüne ve kendi varlığına sahipti.

Palissy'nin çalışmasının gücü, onun hayli yüksek kişisel etkinliğinden kaynaklandı. Kili, kendi özel mülkü olarak düşündü ve onu araştırmaya hemen hemen vahşi bir muameleye maruz bıraktı. Onun eserleri, zorla itaat ettirilmiş hissini verdi. Meydan okuması geçmiş, geriye sadece somurtkan kızgınlığı kalmıştı. Örneğin, onun yontulmuş parçaları, çaresizlikle birleşen bir hakaret ve kızgınlık tepkisini yansıttı.

Entelektüel olarak Palissy, klasik veya doğalcı, benimsenmiş tarz ve imgeyle başladı ve onların kullanımında egemen olarak ortaya konan hemen hemen tüm kurallara, düşüncelere aykırı hareket etti. Her seferinde norma saldırdı. Nitekim böylece genel bir çatışma gibi kendi özel savaşını verdi. Palissy için her bir parçanın yapılması bir mücadeleyi temsil etti. Bu bir özgürlük hareketiydi. Rüstik parçalarında, doğalcılığı, onun mükemmelliği doğrultusunda kullanırken, büyük şamdanlar gibi parçalarda, asıllarını indirgeme yönünde hareket etti.

Son bahsedilende, bizzat kendi medyumunun keşfinde elinden gelenin en iyisini yapmıştı. Palissy, çağdaşlarının ve haleflerinin yaptığı gibi, asla medyumunu gizlemeye çalışmadı. Medyumun özelliklerini, her bir parçanın kısmı olarak yaptı. Benzer olarak, dikkat çekici derecede, şans faktörüne güvendi. Fakat, eseri hakkındaki yazıda açıkladığı üzere, hiçbir zaman şans faktörünün ön plana çıkmasına izin vermedi. Onu daima kontrol etti.

<sup>30</sup> Briot'dan esinlenen *Moderation*, Palissy'nin son eserlerinden biri olmalıdır ya da muhtemelen ölümünden kısa bir süre sonra onun atölyesinde üretilmiştir. Briot, model alınan bu ibriğini 1585 ve 1590 yılları arasında yapmıştır.

Zaten var olan formlardan, özellikle doğal olanlarından dökme işler yapmak, Palissy'nin zamanına kadar, bronz ve öteki metallerle çalışan İtalyan metal işçileri arasında yerleşmiş bir uygulamaydı. Padua'lı Andrea Riccio iyi bir örnektir. Gerçekten, Germaine de Rothschild, Palissy'nin, on yılını Ferrara'da geçiren ve 1532'de Fransa'ya dönen ilk patronlarından Antonie de Points'in bir koleksiyonunda böylesi İtalyan bronzlarını görmüş olabileceğine işaret eder (aşağıdaki 30. nota bakınız).

Bunun ötesinde döküm, elbette, teknik olarak bir modelleme formudur. Buradaki ana fikir, önceki yorumcuların dilini tartışmak değil, fakat onların ötesine geçmek ve Palissy'nin eserlerini kendi değerleri içinde ele almaktır. Palissy için dökümler, anlamlı ve estetik değere sahip sonuçlara ulaşabildiği ve amaçları arasında sanat ve doğa arasındaki ilişki ve takliden sanattaki rolü hakkında bir yorum içeren zekice seçilmiş araçlardı.

Elbette Palissy'nin eserleri, resim, heykel, mimari, edebiyat, tiyatro, müzik ve on altıncı yüzyıl sonlarındaki genel bakış açısıyla hayli örtüşüyordu. O, *Maniere*'nin sanatçısı olarak, en üst düzeyi temsil eder. Bu konumlandırmanın amacı, Palissy'yi kendi zamanının ve sanatının üzerine çıkarmak değildir.

<sup>31</sup> Charlotta Kerwin ve Lisa Little, düzenleyenler, *Pottery* (Washington, D.C.: Cooper-Hewitt Museum, 1981), s. 24. Bu şaşırtıcı şekilde iyi kitap, Brenda Gilchrist tarafından düzenlenen Smithsonian'ın *Illustrated Library of Antiques* serisindeki bir cilttir.

Eserleri, gergin bir mizaç ile kararsız bir şakacılık arasında dengede idi. Bu mizaç, Palissy'nin, imgenin ve stilin saygısız muamelesinin bir boyutunu temsil etti. Diğer taraftan şakacılık, işlevsellikle oynanan bir oyundan türetilirdi.

Gerçi kişi, deniz hayvanlarının kabuklarıyla kaplanan "Su Testilerinin" kapisini ya da ondan kaçıp kurtulan "Balık Tabakları" nosyonunu düşleyemez ama, onun şakacılığı muhtemelen, bizim sözel-görsel sanatçılarımız için, bugün hayattaymış gibi onu cazip kılacak bir nişan olmadı. Fakat nadir olmayan işlevsellik deneyleri, onu rahatlıkla bugünkü seramikçiler topluluğuna layık kılacaktı. Rüstik yaratımlarının çoğunda, işlevselliği terk etme noktasına kadar azalttı. Diğer parçalarda işlevselliğe yalnızca yaklaştı. Sadece küçük, yüzeysel çukurları olan kâselerden bazıları, narin şekilde olsa da, hala işlevsellikle bağlantılıydı. Su testileri, eğer kullanımda değillerse, ekstremlerinde bile işlevsel kaldılar. Ve büyük şamdanlar, törensel örneklerinden sadece hafif bir şekilde daha az bir işlevsellik imasını akılda bıraktı.

Palissy'nin, biçim ve yüzey birliği, işlev, göstergesel yükümlülük, medyum araştırması, risk hesaplaması, keşif, saldırı, tutarlılık ve parçaların bireyselleştirilmesi gibi günümüze ait kaygıların tümüne açıkça katıldığını söyleyemesek de, bunların şaşırtıcı derecede büyük bir kısmıyla uğraştığını ifade edebiliriz.

Palissy, yirminci yüzyılın son çeyreğinden önceki seramikçilere nazaran, bu daldaki sanatçıları bugün meşgul eden problemlere daha büyük bir bilinçle yaklaştı ve onların hedeflerine daha büyük bir ilgi duydu. Bazı problemleri ve bazı hedefleri yalnızca ima ederken, bunların çoğunu açıkça belirtti. Palissy'yi yüzyıllar üzerinden baki kılmaya yetecek cevapları sağlamış olan, onun eserlerinin bu nitelikleriydi. Ve bu niteliklerin varlığıdır ki onun eserlerini, yaratıldıklarından beri herhangi bir zamana kıyasla bugün daha kolaylıkla anlaşılır kılar.



ÇEVİRİ / Janıl Mirza Bapaeva\*

## Wilhelm Barthold'un Makaleleri\*\*

### Farsça Ark 'Kale, İçkale'

'İçkale' anlamındaki Farsça *ark* terimi bilindiği gibi ne Hind-Avrupa, ne 'ârî' (Hind-İran) etimolojisine dayanır; ses yapısının Yunanca *ἄρκα* ve Latince *arx* kelimeleriyle yakınlığından dolayı klasik dillerden ödünç alındığı kabul edilebilir. Ancak günümüzde Tebriz'den<sup>1</sup> Samarkand<sup>2</sup> ve muhtemelen Türkistan'ın<sup>3</sup> daha doğu bölgelerine kadar geniş coğrafyada bilinen bu kelimeye söz konusu manasıyla Arap coğrafya edebiyatında rastlanmaz. İran ve Türkistan şehirlerinin tasvirlerinde 'içkale' anlamında Arapça *قلعة* ve *حصار* kelimelerinin yanı sıra Farsça *قهن* 'eski' ve *دز* 'kule' kelimelerinden oluşan *قهن دز* kullanılır<sup>4</sup>; Afganistan'da şehirlerden birinin adı<sup>5</sup> olan bitişik *kunduz* kelimesi buradan gelir. Muhtemelen Moğol dönemi öncesi coğrafyacıları *ark*'ı sadece Sîstân'da kullanılan yerli terim olarak biliyorlardı.

Bu bölgenin baş şehri Zerenc'i tasvir ederken İstahrî 'Şehrin içinde Karkûyah ve Nişek kapıları arasında, ark olarak adlandırılan bir yapı bulunur; orası hazinedir; onu Emir bin El-Leys kurdurdu'<sup>6</sup> (879–900) şeklinde not düşer.

Yakut'un sözlüğünde<sup>7</sup> buna ilaveten 'O (yapı), daha sonra hükümetin oturduğu mekân ve kale haline geldi ve bu adla anılmaya başladığı' belirtilir.

İstahrî ve Yakut'un sözleri bu kelimenin yaygın olmayan, yerel kullanımına işaret eder. Le Strange, İstahrî'nin sözlerini aktarırken buna dikkat etmez: 'Nişek ve Karkûyah kapıları arasında, şehrin kuzey-doğu kısmında, hazineyi ihtiva eden bir hisar vardır'<sup>8</sup>. G. P. Tate, Sîstân hakkında eserinde Zerenc'in nerede bulunduğunu gösterir: Bina-i Kay kalıntıları. XIX. yy.da (Sancaranî kabilesinden) emir Ali Han, Nad Ali kalesini kurdurmak için bu kalıntıları kullanır<sup>9</sup>. *Ark*'ın yeri ile ilgili Tate'in görüşü şüphe uyandırabilir. İstahrî'de<sup>10</sup> 'Kerkuyah ve Nişek kapıları' hem iç şehrin (*medine* veya *şehristan*) kapıları arasında hem banliyöleriyle birlikte şehri kuşatan dış duvarın (*rabada*)<sup>11</sup> kapıları arasında anılır. Tate (çev. Rawlinson) sadece dış duvar kapılarının adlarını ve bazı binaları sayar, en sonunda 'şehrin içinde, Karkuyieh ve Nişk kapıları arasında,

\* Çeviren: Janıl Myrza Bapaeva, İstanbul Üniversitesi Türk Halk Edebiyatı Bölümü doktora öğrencisi.

\*\* V. V. Bartold, İran'ın Tarihi Coğrafyası Ve Tarihi Üzerine Çalışmalar, Rusya Bilimler Akademisi, "Doğu Edebiyatı" Yayınları, Moskova, 2003, s. 383-472.

<sup>1</sup> Jackson, *Persia Past and Present*, s. 42.

<sup>2</sup> Vitkin, *Material*, s. 17; Masalskiy, *Turkestan'skiy Kray*, s. 668, burada Moğol dönemi öncesi Samarkand ile ilgili hikâyede *ark* kelimesi yanlış kullanılmıştır.

<sup>3</sup> Kostenko, *Turkestan'skiy Kray*, c. I, s. 388. Muhtemelen yeniçağda Türkistan şehirleri için Türkçe *orda* veya *urda* sık kullanılırdı. Taşkent'te Hokand döneminde inşa edilen sür (urda) değil, Efrasiyab döneminden kaldığı düşünülen eski kalenin kalıntılarına *ark* denirdi büyük ihtimalle. Karşılaştırm: Masalskiy, *Turkestan'skiy Kray*, s. 608. Mahmud Çuras'ın eserinde (onun hakkında Validov, *Vostochnyye Rukopisi*, s. 313) Doğu Türkistan'da Aksu şehrinin arkından bahsedilir. S. F. Oldenburg'dan öğrendiğime göre Hami şehrinin suru da arktır.

<sup>4</sup> İstahrî, 116 a; Yakut, *Mu'cam*, IV, 210. Yakut bu kelimenin sadece Horasan ve Maveraünnehir'de kullanıldığını öne sürer, İstahrî ise Fars'ın tasvirinde kullanmaktadır.

<sup>5</sup> *Kunduz* adının bu şekilde açıklaması için bkz. Le Strange, *The Lands*, s. 428.

<sup>6</sup> İstahrî, 241.

<sup>7</sup> *Mu'cam*, I, s. 210.

<sup>8</sup> Le Strange, *The Lands*, s. 336. Karşılaştırmak için Raverty'nin (Curcuni, çev. Raverty, I, 35) *ارك* kelimesine karşı *اوک* olarak okunması gerektiğine dair gerekçesine bkz: 'Both Arg and Kal'a are just the same in meaning, and would have to be read 'the ford or castle of (the) citadel' unless Ark be a proper name – 'the castle of Ark'.

<sup>9</sup> Tate, *Seistan*, s. 98.

<sup>10</sup> İstahrî, 241.

<sup>11</sup> Terminoloji için bkz: Barthold, ZVORAO, c. XVII, s. 0104 (bu baskı, c. III, s. 278); Barthold, *K İstarii Merva*, s. 116 (bu baskı, c. IV, s. 173); Barthold, *K Statye* (bu baskı, c. IV, s. 174, not 12).

içine Leys'in oğlu Emir tarafından hazine inşa ettirilen Ark adında ünlü içkale vardır"<sup>12</sup> der. İngilizce *city* kelimesinin belirsizliği yüzünden okuyucu arkı adı geçen dış duvar kapılarından biri zanneder; hâlbuki İstahrî, kullandığı **المدينة** terimiyle içşehir kapılarını kasteder. İstahrî'ye göre Karkuyah kapıları Horasan tarafına (kuzeye), Nişek kapıları ise Bust tarafına (doğu) bakardı. Tate'nin kitabında<sup>13</sup> Bina-i Kay'ın tasviri ve kalıntılarının planı Zerenc içkalesinin gerçekten şehrin kuzey-doğu bölgesinde yer aldığını gösterir. Cüzcanî'nin Tabakât-ı Nâsırî'sinde<sup>14</sup> 'şehristanın' kuzey-doğu köşesinde<sup>15</sup> bulunan ve Moğol istilasına karşı direnişiyle meşhur Arg kalesi, Tate'nin öne sürdüğü gibi Laş değil, kuşkusuz Zerenc içkalesidir.

Ark teriminin kullanımı Moğol istilasını takip eden ilk yüzyıllarda yaygınlaşır. Bu bağlamda X.yy.da kaleme alınan ve daha sonra birçok düzeltme ve kısaltmalara maruz kalan Narşahî'nin 'Tarih-i Buhara'sı' tipik bir örnektir. Elimize ulaşan nüsha en erken XIII. yy.a aittir, çünkü Buhara'nın Cengiz Han tarafından alınmasından bahsedilir; içkale ile ilgili bölüm<sup>16</sup> 'Buhara Arkının Kurulması İle İlgili Hikâye' adını taşır; ancak bu bölümde 'içkale' anlamında *ark* kelimesi geçmez, Arapça **قلعة** ve **حصار** kelimelerinin yanı sıra Farsça **قهندز**<sup>17</sup> kullanılır. XV. yy.da Hâfız-ı Ebrû, Timur tarafından inşa edilen Samarkand arkından söz eder<sup>18</sup>.

Eğer *ark* terimi Yunanca ise onun Sîstân'da kullanılması bu bölgede nispeten uzun süren Yunan-Baktriyan krallarının hâkimiyetine bağlı olarak açıklanabilir. Gutschmidt'e göre<sup>19</sup> Drangiana (Sîstân) ve Arachosia'da (Kandagar'ın bir bölgesi) Agathocles (M. Ö. 180–165) ve M. Ö. II. yy. sonunda Yunan kralı Appolodotus hüküm sürmüşlerdir<sup>20</sup>. Muhtemelen, ark teriminin yaygınlaşmasında Moğol taarruzuna karşı dayanan Sîstân arkının şöhreti etkili olmuştur. Orta Asya Türk dillerine<sup>21</sup> *ark* kelimesi büyük ihtimalle Farsçadan geçmiştir; onun Orhon yazıtlarındaki Eski Türkçe *ärk*<sup>22</sup> 'güç' ile bağlantısı zayıf bir ihtimaldir. V. A. Jukovskiy Merv'de Gâvur Kale şehrinde, üzerinde içkalelerin inşa edildiği tepenin en yüksek kısmına *Erke-Tepe* dendiğini duymuştur (Jukovskiy 'Kaleli Tepe' olarak çevirir)<sup>23</sup>. Buradan Türkmen lehçesinde *ark* veya *ärk* kelimesinin erke şeklini aldığı sonucu çıkarılabilir (bu kelime Radloff'un sözlüğünde geçmez). Öz Türkçede 'kale'nin karşılığı *kurgandır*<sup>24</sup>; bu kelime hem Orhun yazıtlarında geçer, hem ve Mir Ali Şir Nevai'nin (XV. yy) şiirlerinde *ärk* kelimesiyle karşılaştırılır.

<sup>12</sup> Tate, *Seistan*, s. 203.

<sup>13</sup> *Seistan*, s. 200: 'Separated from the remains of the inner city by a moat (now silted up to a great extent) about 100 feet wide, there rises a huge mound some 90 feet about ground level'. Planda ise bu 'moat' içşehrin kuzey-doğu bölgesindeki 'mound'lardan batıya doğru uzanmaktadır.

<sup>14</sup> *İbid.*, s. 31.

<sup>15</sup> Cüzcanî'nin Tabakât-ı Nâsırî'sinde (Nassau-Lis baskısı, 388) cümle bu şekildedir: **قلعه لی شاریستان سبستان است** (Raverti'nin çevirisi (II, 1120) 'in the direction of north-east from the Shahr-istan of Sistan' metnin tam karşılığı değildir.

<sup>16</sup> Nerşahî, Schefer baskısı, 21. Buhara baskısında (Nerşahî, litografi), s. 28, metinde (bölümün başında) **قهندز بخرا** yerine **ارك بخرا** bulunur.

<sup>17</sup> (Buhara köyleriyle ilgili) başka bir bölümde **کنند** sık geçmektedir.

<sup>18</sup> Barthold, *Hâfız-ı Ebrû*, s. 14.

<sup>19</sup> *Geschichte Irans*, s. 104.

<sup>20</sup> Gutschmidt'in görüşü yazılı kaynaklara değil, demir para bulgularının yorumlarına dayanmaktadır. Bu yöntem günümüzde eskimiştir ve Zerenc içkalesinin adını açıklamak için kullanılamaz. (Karşılaştırm: Guepin, *Appolodotos I et Eukratides*; Jenkins, *Appolodotos Question*; McDowall-Wilson, *Appollodoti Reges Indorum*).

<sup>21</sup> Radloff'un sözlüğünde *ark* ve *ärk* kelimelerini karşılaştırm.

<sup>22</sup> Radloff, *Die alttürkischen Inschriften*, N. F., s. 163.

<sup>23</sup> Jukovskiy, *Razvalin Starogo Merva*, s. 113.

<sup>24</sup> Barthold, *K Voprosu O Pogrebalnyh Obryadah*, s. 58. (bu baskı, c. IV, s. 379)

# Doğu İran Meselesi

Bu makale<sup>1</sup> İ. Strzygowksi'in kitabında gündeme getirilen ve Akademide hakkında ayrıntılı sunumu yapılan<sup>2</sup> bir mesele üzerine kaleme alındı. Mesele, iki tarihî gerçek - Doğu İran kültürünün, İran kültürünün ocağı Mezopotamya'ya coğrafî olarak daha yakın bulunan Batı İran'a göre geri kalması ve Doğu İran kültürünün Hindistan ve Uzak Doğu ile münasebetleri neticesinde Ön Asya kültüründen bağımsız olarak gelişmesi - ile belirlenen Doğu İran'ın tarihî hayatıyla ilgilidir. Doğu İran'ın dünya kültür tarihindeki rolüne ilişkin bilim adamları arasındaki zıt görüşlerin ve tartışmanın sebebi, bu meselelerden birinin tek taraflı abartılmasıdır. Öncüsü doğubilimci Martin Hartmann'dan sonra Strzygowksi, eserinde Doğu İran'ın müstakil kültürel tesirini savunur; zıt fikir sahibi Fr. Sarre<sup>3</sup> 1905'te Hartmann'la tartışması sırasında Strzygowksi'nin görüşlerine dayanır. 1916'da Hartmann<sup>4</sup>, köşelerinde Merv, Samarkand, Herat ve Belh'in bulunduğu bu alanının içinde yer alan doğu bölgelerin 'her zaman ve her bakımdan' Müslüman Asya'nın batı bölgelerine tesir ettiğini ve o çağda yayılan İslam bu kuzey-doğu bölgelere en iyi güçlerini borçlu olduğunu belirtir. Strzygowksi'in kitabından sonra şarkiyatçı E. Herzfeld tamamen zıt görüşünü ortaya koyar<sup>5</sup>. Herzfeld, Doğu İran'ın Yunan-Baktriyan hâkimiyetinden önce hiçbir bağımsız kültürel önem taşımadığını ispat eder; bu bölgede Yunan sanatının başarısını Yunanların burada bakir toprakla karşılaşmasına bağlar. Sasanîler döneminde ve M. IX. yy.a kadar (İslam'ın ilk yüzyıllarında) İran'ın doğusu her yönden batının gerisindeydi.

I

İran kültürünün maddî ve manevî yapıtlarının kronolojik ve coğrafik tespitinin yapılabilmesi ve Batı İran'a kıyasla İslam öncesi Doğu İran hakkında yazılı bilginin yetersiz olması tarihî gerçekleri karşılaştırmayı zorlaştırır. Hazar ötesi bölgesinde bulunan Anau kurganlarının yazılı kayıtlardan çok önceki döneme ait olduğu kabul edilir. Bu kurganlar 1903 ve 1904 yıllarında R. Pumpelly<sup>6</sup>, daha sonra arkeolog H. Schmidt başkanlığında bir ekip tarafından incelenmiştir; fakat bu yapıtın dünya kültür tarihindeki yeri meselesi hâlâ bir çözüme ulaşmış değildir. Schmidt'e göre Anau'da kültürün başlangıç tarihi M. Ö. 2000'dir, Pumpelly ise bu kültürü IX binyıla kadar götürür. Strzygowksi'in öğrencisi E. Diez<sup>7</sup>, muhtemelen Pumpelly'nin görüşüne dayanarak, Anau civarındaki yerleşimi 'bu zamana kadar bilinen insanlığın en eski kültür vahası' olarak tanımlar. Diğer taraftan Herzfeld, sadece Schmidt'in kronolojik tespitlerinin ilmi değere sahip olduğunu savunur. Araştırma ekibi Anau seramiği ile Sus'un alt katmanı seramiği arasında benzerlik<sup>8</sup> tespit eder. Anau kültürünü Elam ve kısmen Sümer kültürüyle karşılaştıran B. A. Turayev<sup>9</sup>, Anau yapıtlarını daha eski döneme ait olduğu ve Sümerlerin kuzey-doğudan çıktığı kanaatindedir. Herzfeld, Anau ile Sus seramiği arasındaki benzerliği kabul eder, ama Anau kültürünün daha ilkel olduğunu öne sürer. Bu mesele bizim Akademide de masaya yatırıldı ve iki kültürün akrabalığının ispatı yetersiz bulundu<sup>10</sup>.

Eski Doğu İran'ın kültürel önemine dair ikinci mesele Avesta'nın menşeidir. Avesta'nın ortaya çıkış tarihi ve yeriyle ilgili çeşitli görüşler var; son yıllarda ise İranistlerin büyük kısmı Ahamenî öncesi dönem ve Doğu İran lehinde fikir beyan ettiler. Herzfeld, Avesta'nın en eski ilahileri Sogd veya Buhara lehçesi olan Gat lehçesinde yazıldığını düşünen Andreas'ın ve Zerdüştlüğün yurdu

<sup>1</sup> Bu tebliğ Akademide 15 Şubat 1922'de sunulmuştur.

<sup>2</sup> Strzygowksi, *Altai-İran*. Bu kitap hakkında Akademide 7 Aralık 1921'de Y. Ç. Skrijinskaya tarafından tebliğ okunmuştur.

<sup>3</sup> *Zu den islamischen Tongefässen*, s. 546.

<sup>4</sup> Hartmann, *Die Tradenten*, s. 148.

<sup>5</sup> *Khorasan*.

<sup>6</sup> Pumpelly, *Explorations in Turkestan*; idem, *Explorations*.

<sup>7</sup> Diez, *Churanisanische Baudenkmäler*, S. 1.

<sup>8</sup> Seramik ile ilgili notlar da Schmidt'e aittir (Pumpelly, *Explorations*, s. 179)

<sup>9</sup> *İstoria drevnego Vostoka*, 2. baskı, cilt 1, s. 68.

<sup>10</sup> Güney Türkmenistan'da erken tarım kültürleri, onların tarihlendirmesi ve başka Doğu kültürleriyle karşılaştırması için bkz: V. Mason, *İstoričeskoe mesto*; aynı yazar, *Srednaya Aziya*.





olarak Harezmi'yi gösteren Marquart'ın görüşlerinden haber verir. Ancak Herzfeld Küçük Asya ve Boğazköy'deki<sup>11</sup> yeni keşiflerin temelinde mesele Batı İran lehinde çözüleceği kanaatindedir; bunu Hüsing<sup>12</sup> ve Forrer'in<sup>13</sup> çalışmalarının yorumunda belirtir. İki makalenin başlıkları, Boğazköy ile ilgili B. A. Turayev'in 'İstoriya Drevnego Vostoka'sına göre çok daha fazla kaynak kullanıldığını gösterir; bu kaynaklar Rus bilim adamları için şimdilik ulaşılmaz olduğu için İran'ın eski kültür tarihi ile ilgili hükümlere ne kadar yansıtacakları da henüz belli değildir.

Elimizde mevcut parça bilgilere<sup>14</sup> göre, bazı Alman bilim adamları Boğazköy'deki keşiflerden şu neticeleri çıkarmıştır: 1) İskitler, özel bir Aryan kolu olarak İranlılardan ayrılmıştır (Hintli ve İranlılarla eşit derecede, yani Asyalı Hint-Avrupalılar anlamında); 2) Küçük Asya ve Kuzey Mezopotamya'da yaşadığı önceden de (Tanrıların adlarından dolayı) varsayılan Aryanlar özellikle Hint koluna dâhil edilmiştir<sup>15</sup>. Strzygowksi, muhalifi Herzfeld'den daha fazla, bu sonuçları bilimsel bulur; çünkü kitabında kavim göçlerinin yön ve tarihlerini bir varsayım değil, şüphe duyulmaz bir gerçek olarak sunar. Ona göre, İran'da ilk başta Kafkasya halkları, N. Y. Marr'ın terminolojisi ile Yafes grubu halkları yaşıyordu. Strzygowski<sup>16</sup> bu grubun etkisini doğuda görür; Hüsing<sup>17</sup> Toharcada Kafkas dillerinde mevcut *şil* ekinden bahseder; Ed. Meyer<sup>18</sup> Boğazköy'deki Hititlerin ve Toharların aynı eki kullandıklarına dikkat çeker. Herzfeld de Ön Asya'nın birbirine yakın kavimler tarafından iskan edildiği fikrinin ispat edilmiş olduğu kanaatindedir. Strzygowski'nin<sup>19</sup> fikrine göre Hint-Avrupalılar Avrupa'dan Kafkasya geçidini geçerek geldiler. Kavimler göçünü yaklaşık M. Ö. 1700 yılında Hintliler başlattı; onları takip eden İranlılar M. Ö. 1000 yıl civarında Hintlileri doğuya sıkıştırmaya başladı; Sami ve Türkler arasında üçüncü Aryan kolu olan İskitler Kafkasya üzerinden değil, Hazar Denizi'nin kuzeyinden Türkistan'a, oradan Afganistan'a geldiler ve İranlılar ile Hintliler arasında bir kol oluşturdular. Ancak yeni keşifler, İranlıların Avrupa'dan Kafkasya üzerinden geçtiklerine dair varsayımın karşısında, Meyer<sup>20</sup> dâhil birçok tarihçi tarafından gösterilen gerekçeyi zayıflatamaz. Yani, Aryan olmayan unsurlar doğuya nazaran Kafkasya'yı da içine alan batı bölgelerde daha uzun süre kalmıştır. Bu gerçeğin karşısında Strzygowski'nin kavimler göçü manzarasını çizirken aceleci davrandığı görülür.

## II

Herzfeld, Ahamenişler devrinde doğu İran<sup>21</sup> bölgelerinin devlet ve halk tarihinde bir önemi olmadığını öne sürer. Onların işgali Dara zamanında tamamlanır ve Ahameniş devrinin geri kalan kısmı barış içinde geçer. Bu fikir, sadece doğuda savaflara dair yazılı belgelerin olmayışına dayanır ve başka verilerle çürütülür. Kserks (Xerxes) döneminde Harezmi ve Hindistan'ın bir kısmı Ahameniş devletine bağlıydı; Harezmi ve Hintliler Yunanistan'a karşı savaşta orduda yer almışlardı; bununla birlikte, İskender zamanında Harezmi ve Hindistan'ın sınır bölgeleri Fars hükümdarından bağımsız yöneticilerin yönetimindeydi. Muhtemelen, Dara'dan sonra batıya yönelen ilgi ve akabinde Antalkida Barışı ve Mısır işgalinin bedeli doğuda bazı bölgelerin kaybı olmuştur. Büyük olasılıkla, Harezmi'nin IV. yy.da<sup>22</sup> ayrıldı, çünkü V.yy. sonunda Mısır papirüslerinde Harezmi menşeli askerler anılır<sup>23</sup>.

<sup>11</sup> Veya, Turaev'in yazdığı gibi Bogazkeoy (eo burada ö sesini verir)

<sup>12</sup> *Widewdāt*.

<sup>13</sup> *Die acht Sprachen*.

<sup>14</sup> Bkz: Hüsing, 'Die İnder von Boghaz-Köi', İ. A. Boduen de Courtene Armağanı ('Prace Lingwistyczne'), 1921. Hüsing, kendi *Völkersichten* makalesinde atıfta bulunur.

<sup>15</sup> Eskiden, aksine Hintlilerin Asyanın doğusunda bulunması olanaksız sayılırdı; Ed. Meyer'in sözleri: 'Ohnehin wird man hier, im äussersten Westen des arischen Gebiets, keine İnder suchen' (Geschichte des Alterthums, 2. baskı, c. I, s. 802).

<sup>16</sup> *Altai-İran*, S. 132.

<sup>17</sup> Hüsing, *Völkerschichten*.

<sup>18</sup> *Geschichte des Alterthums*, 2. baskı, s. 802.

<sup>19</sup> *Altai-İran*, s. 187.

<sup>20</sup> *Geschichte des Alterthums*, 2. baskı, c. I, s. 809: 'dieser Weg (Kafkasya üzerinden) hätte sie zunächst in die Gebirge Armeniens und Normediens geführt; hier aber sitzen, wie wir gesehen haben, durchweg nichtarische Stämme'.

<sup>21</sup> Yeni kuram temsilcileri açısından 'Saka' demek gerekirdi, çünkü bu teoriye göre çağdaş İran'ın, yani Persia'nın doğusunda Farslar hiçbir zaman yoktu.

<sup>22</sup> Tolstov, *Drevniy Horezm*, s. 17; aynı yazar, *Po sledam*, s. 108.

<sup>23</sup> Meyer, *Der Papyrusfund*, s. 28.



Avesta'nın doğu kökeninin tam olarak ispatlanmamasına karşılık 'Fars Destan Tarihi Üzerine'<sup>24</sup> adlı makalede ben İran destan sanatı tarihinde doğunun öncülüğünü göstermeye çalıştım. Buna Ktesias'ın naklettiği epik hikâyelerdeki Baktriyan-İskit eğilimi ve Midillili Khares'in koruduğu epizodun en eski versiyonu işaret eder. Bu versiyon Firdevsî'nin Şehnâme'sinde de yer alır ve batı menşeli olarak gösterilir<sup>25</sup>; Khares ise epizodun doğuda meydana çıktığını belirtir. Khares'in anlatımı epik sanat ve resim sanatı arasındaki ilişkiye değinmesi açısından ilginçtir. Ona göre, destan epizotları mabet, saray ve köşk duvarlarını süslerdi. Bu bilgiyi Strzygowski, Ahamenişler döneminde büsbütün yabancı tesir altında kalan ve halktan uzaklaşan saray kültürünün (buna Turayev de işaret eder)<sup>26</sup> yanı sıra, daha sonra Yunan etkisine de karşı direnen köklü bir halk kültürü olduğu fikrini<sup>27</sup> pekiştirmek için kullanabilirdi, ama kullanmadı. Bu durum, Herzfeld'in güya Yunanların Doğu İran'da kültür bakımından bakir toprak bulduklarına dair görüşünü çürütür.

İskender döneminden itibaren Doğu İran, Batı İran'a nazaran Yunan sanatının kuvvetli etkisi altında kaldı. Bunun yanı sıra Hindistan ve M. Ö. II. yy.dan başlayarak Çin ile pekişen münasebetleri itibarıyla Batı İran'ın önüne geçti. Batı Asya ile Hindistan arasındaki ilişkilerin ne kadar hızlı değiştiği, filleri ilk defa Puru ile yaptığı muharebede gören İskender'in seferleri ile diadokh savaşlarını karşılaştırdırınca açıkça görülür: İpsos muharebesinde (Küçük Asya, 301 y.) Selevkosların ve Lisimah'ın ordusunda 400, onların batılı düşmanları Antigonus ve Dimitrius'un ordusunda ise 75 fil bulunmaktaydı<sup>28</sup>. Hindistan'ın maddî kültür alanına yaptığı bu tesir manevî kültür alanından bir unsurla tamamlanabilir: Aşoki yazıtları Yunan hükümdarların yanına misyoner elçilerin gönderilmesinden bahseder. Elçiliklerin kuzey-batıdaki en uç noktası Epir, aynı zamanda Hint savaş fillerinin yaygınlığının sınırındır. Epirli Pyrros'un ordusunda rehberli Hint filleri<sup>29</sup> vardı; İtalya'da Hint filleri ilk kez Pyrros'un seferi sırasında gördüler<sup>30</sup>.

Yunanların Hindistan'la yaklaşması Yunan-Buddist sanatını yarattı ve zamanla Çin ile gelişen münasebetlerin neticesinde Orta Asya ve Uzak Doğu'da da yaygınlık kazandı. (Cava adasındaki Buddist kültürü ürünlerinde Hint etkisi ile karışık Yunan-Buddist sanatının izleri görülür<sup>31</sup>) Yunan-Budist kültürünün Batı İran ve başka Ön Asya bölgelerini nasıl etkilediği meselesi tam olarak açıklığa kavuşturulmamıştır. Aşoki'den sonra Hindistan ve Orta Asya'nın dışında Budizm'i batıda yayma teşebbüsü yapılmadı. Bu yüzden, çağdaşımız bir İngiliz-Hintli bilim adamınının<sup>32</sup> Kâbe'nin, içi Mahayana okulu resimleri dolu bir Budist mabedi veya manastır olduğunu ispat etmeye çalışması başarısız bir girişim. Hint, Yunan-Baktriyan ve Budist kültür unsurlarının batıya yayılmasına İran'ın Part kökenli Arsaklı hanedanının hükümdarlığı altında birleşmesi tesir etmiş olabilir. Arsaklılar, İskit veya Sakalara akraba Part halkıdır; Parthia'ya (Eski Farsçada *Parthava*) Orta Asya bozkırlarından geldiler; M. Ö. II. yy.dan itibaren Sakalar da Orta Asya'dan güneye doğru göç etmeye başladılar: önce Sîstân (ilk başta Sakistan) bölgesine yerleştiler, daha sonra batıya yöneldiler. Strzygowski, kitabında Partlar ve Sakaların sanat tarihi üzerinde durur. Onun fikrine göre, Partların ihracat için geliştirilmiş zanaat dalları vardı ve Sasanî gümüş tabakları 'Sasanîden ziyade Part boyaması'<sup>33</sup> özellikleri gösterir; kuzey Mezopotamya'daki Hatra şehri 'Saka veya Ermeniler tarafından Araplar için kurulmuştur'<sup>34</sup>. Bu varsayımların delillerle ispatlanmadığı konusunda Herzfeld ile hemfikir olmak zorundayız: anayurtlarında Partlar veya

<sup>24</sup> Yukarıya bkz.

<sup>25</sup> Yukarıya bkz.

<sup>26</sup> Turayev, *İstoriya Drevnego Vostoka*, 2. baskı, 2. cilt, s. 213.

<sup>27</sup> *Altai-İran*, s. 380.

<sup>28</sup> Plutarh, *Dimitri Poliorket*, 28. bölümde Selevk, Çandragupta'dan 500 fil aldığı beyan edilir (Strabon, § 724).

<sup>29</sup> Halikarnaslı Dionisius, *Ant. Rom.*, XIX, 14.

<sup>30</sup> Latince metinleri karşılaştırdır: Schrader, *Reallexicon*, s. 181.

<sup>31</sup> Karşılaştırdır: mesela, Pishel, *Budda*, s. 186 kitabında Mancuşi ilahının eski Cava resmi.

<sup>32</sup> Havell, *Handbook*, s. 106.

<sup>33</sup> Strzygowski, *Altai-İran*, s. 103.

<sup>34</sup> *Ibid.*, s. 221.

Sakalara ait yapıtlar bulunmadıkça Arsaklılar tarafından işgal edilen bölgelerde kurulmuş eserlerin menşei ve Ahemeniş yapıtlarından farkları hakkında yorum yapmak zordur<sup>35</sup>.

Diğer taraftan Herzfeld, kanıtların olmaması gerekçesiyle Doğu İran'ın kültürel açıdan Batı İran'dan geride kaldığını söylerken haksızdır. *Argumentum ex silentio*, maddi kaynakların araştırılmasında yazılı kaynakların araştırılmasından daha tehlikeli bir silahtır. Yunanların 'Bin şehrin krallığı' olarak adlandırdıkları M. Ö. II. yy. Baktriya'sı bize henüz ne o döneme ait bir yapı, ne de Yunanca bir yazı verdi<sup>36</sup>. Böyle olmakla birlikte, Baktriya dâhil İskender, Selevkos ve yerel Yunan krallarının yönetimindeki diğer Doğu İran bölgelerinde şehir mimarisinin olduğu ve bu şehirlerde, bütün helenistik dünyada olduğu gibi, yazılı taşların dikildiği şüphesizdir. Strzygowski, Doğu İran'da Hindistan'da olduğu gibi zamanla Yunan etkisini yok eden yerel sanatın olduğunu varsayar. Hindistan'da bu değişim Yunan hanedanlarının yerini Kuşanların (Hint-İskit) almasıyla, Parthia'da ise Mitridates (M. Ö. 123–88) döneminden itibaren başlar. Strzygowski'ye göre buna Arsaklı demir paraları delalet eder<sup>37</sup>. Herzfeld, Strzygowski'nin fikrine karşı Hint-İskit kraları (yanlışlıkla bunların Türk olarak adlandırır) döneminde bina tiplerinin Hint, mimarî sanat türlerinin Yunan olduğu fikrini savunur.

Arsaklılar daha M. Ö. II. yy.da Yunan-Baktriyan krallarıyla savaşarak, Margiyana ve Ariya bölgelerini ele geçirdiler; bölgelerin adlarını taşıyan Arsaklı demir paraları bu zaferlere önem verildiğini gösterir; aynı şekilde Hint-İskitler ile savaşlar yapılmıştır. Ancak savaşların kültürel alışverişle neticelenip neticelenmediği, özellikle Arsaklıların Yunan-Budist kültürünü taklit edip etmedikleri bilinmez. Budist edebiyatı tarihinde M. S. II. yy.da bir Arsaklı şehzadeden bahsedilir, ancak sadece Sanskritçeden Çinceye tercüman sıfatında<sup>38</sup>.

Çinliler M. Ö. II. yy.da Arsaklılar devletiyle tanıştıklarında, bu devlet hayatının en güzel dönemindeydi. Daha sonra I. Mitridates zamanında Arsaklı İmparatorluğunun uluslar arası sahnede konumunu belirleyen Doğu ve Batı sınırları kaybedildi. Hindistan ve Çin ile ticaretin avantajına rağmen Arsaklıların ilgisi batıya yönelikti. Yunanların verdikleri bilgiye göre Arsaklılar Doğu İran'ın kültürünü geliştirmek için İskender ve Selevkoslar'dan daha az emek verdiler; Selevkoslar Merv'i<sup>39</sup> kurdular; Arsaklıların ismi hiçbir Doğu İran şehir adında geçmez; başkentleri ise Selevkoslarla yapılan savaşlarda başarı oranı ve sınırların batıya doğru genişlemesine bağlı olarak yer değiştirdi. Part devletinin başkentinin Fırat'a doğru, Selevkiya ve Ctesiphon'a taşınmasından sonra hanedanın doğuda ana yurt bölgeleriyle bağı zayıflamış olmalıydı<sup>40</sup>; M. I.yy.da Arsaklılar devletinden Girkaniya ayrıldı; Tacitus'un<sup>41</sup> sözlerine göre, 59 yılında Girkaniya'dan Romalılara gönderilen elçi heyeti, dönüşte Arsaklıların sınırlarını geçmeden Hint Okyanus tarafından bir limanı kullanırlar. Buradan, Gutschmid'in<sup>42</sup> de belirttiği gibi, Arsaklıların batıya göç etmesi, Doğu İran bölgelerinin ayrılmasıyla neticelendiği anlaşılır. Böylece, İran dünya ticaretinde M. Ö. II. Mitridates'in kazandırdığı konumunu kaybeder. Bu konum M. III. yy.da İran'ı hâkimiyeti altına alan Sasanîler tarafından geri kazandırılır.

<sup>35</sup> Rostovtsev'in görüşü ile (*Dura*, s. 170–171) karşılaştırınız. Güney Türkmenistan'da gerçekleştirilen kazılar ve Part binalarının incelenmesi (bkz: Pugaçenkova, *Puti razvitiya*, s. 22–117; Koşelenko, *Parfjanskaya fortifikatsiya*) Barthold'un değindiği meseleyi çözmek için gerçekçi verileri sağlar. Ancak Part mimarlığı, hep Ahemeniş geleneklerini yada genel Helenistik özellikleri tespit etme çerçevesinde araştırıldı. Doğu ve Batı Parthia yapıları arasındaki farkı G. A. Pugaçenkova 'Part krallığının etnik bir bütünlük oluşturmaması' ile açıklar. O, söz konusu çalışmasıyla Barthold ile polemige girer ve 'doğunun batıyı etkilemesi değil, etkileşimi' vurgular. (*Puti razvitiya*, s. 115).

<sup>36</sup> Son yıllarda gerçekleştirilen arkeolojik kazılar durumu değiştirdi; Kuzey Afganistan'da Ay-Hanum şehrinin kazıları son derece ilginç malzeme verdi. Orada M. Ö. III-I.yy. ait Yunan yazıtları bulundu. Şimdilik Amu Derya'nın kuzeyinde Yavan şehrinin kazısında bulunan ve muhtemelen M. Ö. I.yy. ait tek bir Yunanca yazıt bilinir.

<sup>37</sup> Strzygowski, *Altai-İran*, s. 188.

<sup>38</sup> F. Müller, *Uigurica*, II, s. 89.

<sup>39</sup> Antioh Soter tarafından (Antiohiya adıyla) Merv'in yeniden kurulması kastedilmektedir. Bkz: Vyazigin, Stena Antioha Sotera. Merv civarında ('arkaik Merv', Erk-Kala şehridir) şehrin kurulması M. Ö. I. binyılı aittir. (Usmanova, *O vremeni vozniknoveniya*; Pugaçenkova, *Puti razvitiya*, s. 20).

<sup>40</sup> G. A. Pugaçenkova (*Puti razvitiya*, s. 108) 'Nisa'nın mimarisi Barthold'un bu tezini çürütür, çünkü Kare Salonun mimarisi stil olarak Part-Mezopotamya geleneğiyle bağlantılı' diye yazar. Sadece mimari örneklerin benzerliği, hanedanın Parthiana ile sıkı bağlantısından söz etmek için yetersiz. Bu benzerlikler, mimarlıkta Batı Parthia'nın doğuyu etkilediğine kanıt olarak gösterilebilir.

<sup>41</sup> Annales, XIV, 25.

<sup>42</sup> Geschichte Irans, s. 134.



## III

Sasanî kültürünün uluslar arası önemi şüphesiz ve tartışılmaz; Strzygowski, Sasanî dönemini ve Sasanîlerin çıktığı bölgenin geleneklerinin önemini İran'ın kültürel başarılarında abartmak gerektiğini savunur. Ona göre, İran sanatı sadece Sasanî döneminden beri gelişme faktörlerine sahip değildi; Sasanî sanatı Ahamenî sanatının Rönesansı değil, tam tersine Ahamenî saray sanatına zıt millî, Doğu İran geleneklerine bağlıydı. Uluslar arası kültürel alış-verişte Sasanîler kendilerinden önce Ön Asya'nın kuzey-doğu köşesinde gelişen 'dünya trafiğine' dâhil oldular<sup>43</sup>.

Herzfeld, Sasanî sanatında Doğu İran etkisini katiyen reddeder. Ona göre, Sasanîler dönemde mimarlık ve resim<sup>44</sup> faaliyetleri sadece batıda yapıldı ve Helenistik özellikler taşırdı. İslamî dönemde Horasan şehirlerinde mimarî yapılara dair ilk bilgiler Abbasî döneminin başına aittir; Horasan kültürünün başarıları Şiiliğin başarısına bağlıdır; hep batının egemenliği altında kalan doğu ve güney-doğu M. III. ve IX. yy.da yönetimlerini kendi ellerine alıyorlar. IX. yy. başında Tahirîlerin Horasan'ı Abbasî halifeliğinden ayırma teşebbüsü Şiiliğin doğum anına işaret eder; Seferîler, Samanîler ve Buidlerin zamanı ise çocukluk dönemine rast gelir. O zaman Horasan'da sanatta yerli çizgiler ön plana çıkar ve zamanla millî öneme sahip olur; XI-XII. yy.da Selçuklular bu sanatı Bağdat ve Küçük Asya'ya, Guriler ise Delhi'ye kadar yaydılar. Bize ulaşan XI. yy. ait Horasan eserleri onun oluşma tarihine çok yakındır; bu sanat IX. Yy. henüz yoktu, yoksa Samarra'daki mimarî yapılarda tesiri görülürdü. Horasan M. IX ve IV. yy.da (H. III ve IV. yy.) Şiiliği, yeni Fars milletini, yeni Fars edebî dilini, sanatını ve mimarî tekniğini kurdu. Horasan tarihi ve kültürü kaynaklarına ulaşamayan kimse için bilinmeyi çok bir denklem gibi gelebilir, ancak çok basit bir çözümlü vardır<sup>45</sup>.

Ancak Herzfeld, kendisiyle tezada düşer: bir yerde<sup>46</sup> Sasanîler döneminde güney Fars yazısı ve dili hâkim olduğunu, Med<sup>47</sup> dilinden değil bu dilden modern Fars edebî dili çıktığını söyler; başka bir yerde, yukarıda gördüğümüz gibi, bu dili Horasanlılara bağlar<sup>48</sup>. Bir doğubilimci için Tahirî ve Samanî gibi Sünnî hanedanların ortaya çıkmasını Şiiliğe bağlaması affedilmez. Şii olan Abbasî halifesi Memun idi; Tahirî hanedanının kurucusu Horasanlı Tahir'in etkisiyle Memun Aleviliğin yeşil renginden vazgeçip Abbasîlerin rengi olan siyaha döndü<sup>49</sup>. Bu tezatlara Herzfeld'in Strzygowski gibi görüşlerinde tarihî gerçeklerle örtüşmeyen varsayımlara bolca yer verdiğini gösterir. Görünürdeki bu aldatıcı basitlik ve açıklık, kaynakları iyice araştırmayıp, verileri serbestçe ve tek yönlü toplama ve sınıflandırmadan kaynaklanır.

Herzfeld ve Strzygowski fikirlerinin tutarsızlığının sebebi, kanaatimce, Herzfeld'in İslam kültüründe Sasanî İran kadar etkili olan Budist İran'a<sup>50</sup> çok az önem vermesidir. Strzygowski ise Arsaklılar'a kıyasla Sasanî İran'ın yüksek siyasî ve kültürel seviyesine ve Orta Asya'ya etkisine az dikkat çeker. Bunun yanı sıra, Herzfeld Sasanî kültürünün birlik ve bütünlüğünü abartır, onun Arsaklılar kültürüyle bağlantısını önemsemez; Strzygowski, Arsaklılar döneminde işgal edilen bölgelerde -özellikle Mezopotamya ve İran'la sınır bölgeler- rastlanan kültürel olayları menşee olarak Part ve İskitlere bağlar. Arsaklılar devletinin İran'ın kültürel tarihinde iz bıraktığı tartışılmaz. Doğu İran menşeli hanedanın yükselişi Ahamenîler döneminde başlayan sürecin -doğu İran'da yaratılan destanın millî destana dönüşmesi- gelişmesini sağladı. Saka kahramanı Rüstem'in etrafında toplanan halk anlatıları dairesi ve başka doğu İran anlatıları sadece Batı İran değil, Ermenistan'da da yaygınlık kazandı. Efsanevî Fars krallarının isimleri Ahamenî krallarının ve hanedanın ismini sürüp çıktı; İslam'dan önce son yüzyıllarda Dara ve Kserks dönemlerine ait yapıtlar eski çağın mitik krallarının eserleri sayılırdı<sup>51</sup>.

<sup>43</sup> Strzygowski, *Altai-İran*, s. 135.

<sup>44</sup> Sasanî resim sanatı için bkz: Grishman, İran. Parthes et Sassanides, s. 183, fig. 224; Grishman, Bîchâpour, c. II.

<sup>45</sup> Herzfeld, *Khorasan*, s. 174

<sup>46</sup> İbid, s. 147.

<sup>47</sup> İlk baskıda "Hint" şeklinde baskı hatası mevcut.

<sup>48</sup> Yukarıya bkz.

<sup>49</sup> Taberî, III, aşağıda 1037.

<sup>50</sup> Bu konuyla ilgili delilleri 1912 yılında 'Su'ûbija'da getirdim.

<sup>51</sup> Barthold, 'Fars Destan Tarihi Üzerine'.

Doğunun İran yazısına etkisini tahmin etmek daha zor; Part kültürünün durumu onların Medya'yı işgal etmesinden önce yazılı edebiyatının olduğunu düşünmeye elverişli değil. Arsaklılar devrinde, muhtemelen M. I. yy.da, İskender zamanından beri kaybolduğu sanılan Zerdüştlarin kutsal kitabı metni yeniden yazılmıştı; Arsaklıların Zerdüşť dini için katkıları onların Medya'daki hükümdarlığına bağlıdır; eski Medya'nın kuzey-batı bölgesi olan Azerbaycan'a o dönemde Zerdüşť'ün hayatı hakkında efsaneler atfedilir. Arsaklılar döneminde oluşan ve Avesta'nın tefsiri Zend'in yazıldığı Orta Farsça edebî dili Pehlevîce, yani Parsça (*pahlava*, bilindiğı gibi, *parthava* dilinin en son şeklidir) olarak adlandırılır, bu adını Arsaklı hanedanını çöküşünden sonra da korur; ama bu, Partların bu dili doğu yurtlarından getirdikleri anlamına gelmez. Ermeni yazarlar *pahlava* kelimesini Belh<sup>52</sup> şehrinin adıyla bağlantı kurarlar; İslamî dönemde Farslar bu kelimeyi Pahlau veya Pahla<sup>53</sup> bölgesinde kullanırlar ve bu terimin kökeni Medya'ya yerleştiriyorlardı, yani doğu değil, kuzey kökenini biliyorlardı. Arsaklılar ve Sasanîler Zerdüşťlüğ'e dönme ve Helenistik putperestlikle<sup>54</sup> mücadele etme çabasına girmediler. Bu yüzden, Strzygowski<sup>55</sup> başarısız bir şekilde, Mazdeizmin 'gelişmesi' olan İran dini ile sanatta Yunan etkisine karşı tepkiyi karşılaştırır. Diğer taraftan, Sasanîlerde edebî dilin Pehlevî (Pars) adını koruması, Herzfeld'in bu dilde Sasanîlerden beri güney Fars unsurlarının ağırlık bastığı<sup>56</sup> fikrini desteklemez.

O dönem Azerbaycan başkentindeki mabedin, Sasanî krallarının ibadet ettikleri<sup>57</sup> İran'ın birinci ibadethanesi önemini koruması, Sasanî ve Arsaklı devirleri arasında daha sıkı bağa işaret eder.

Turayev, kitabında<sup>58</sup> sanatta Partların özelliğı olarak kil mine ahit ve kilden at ve atçı figürleri belirtir. İçinde ölü yatırılan sarkofaj, bezlere belenen bebeğı andırdığına dair görüşler var<sup>59</sup>. Bu lahitler sadece Mezopotamya'da görülür; onlarla ilgili mesele, yanlış bilmiyorsam, XIX. yy. ortasında Varka'da (Uruk) Loftus'un ve Nippur'da (Niffar) Layard'ın kazılarında sonra ilerlemedi<sup>60</sup>. Loftus, bu tür mezarlıkların bulunması Yunan kaynaklarının bildirdiğı Partların saf Zerdüşť gömme âdetine zıt düşmediğini ispat etmeye çalışır; Partlar ölüleri toprağı gömmeyip toprağın üstünde kumla örterlerdi; kapalı sarkofaja sadece kemikleri değil, tüm vücudu koymak Zerdüşťlüğün esaslarına aykırıdır. Bu lahitler, yanı başlarında bulunan küçük figürlerden dolayı Partlara ait olduğunu düşünülür; bunlardan biri sol elinde bir kâseyle yatan Part askerinin figürüdür. Partların bu lahitleri doğudan getirip getirmedikleri, doğuda Part mezarlıkları, özellikle Nisa'nın<sup>61</sup> (şimdiki Aşhabad'ın batısında kalan eski bir şehir) civarında Part krallarının mezarları bulunmadıkça açıklığı kavuşamaz. Layard kanıt göstermemekle birlikte, sarkofajların M. Ö. II ve I.yy.dan M. VII. yy.da Arap seferlerine kadar zaman dilimine ait olduğunu varsayar, başka bir ifadeyle, sadece Arsaklı değil, Sasanî dönemi dâhil.

İran sanatının geleceğı için Part döneminde görünmeye başlayan atçı barelyefleri büyük öneme sahip. Üzerinde Dara'nın yazıtı bulunan ve XIX. yy. başında yerine Arap yazısını yerleştirmek için büsbütün harap edilen Bîsütun kayasındaki barelyef<sup>62</sup> meşhur bir yapıttır. Yunan yazılardan görüldüğü gibi, birbirini takip eden iki mızraklı tasvir eden barelyef Gotarz'ın hükümdarlık yıllarına, yani M. I.yy. birinci yarısına<sup>63</sup> aittir; takip edilen atlının üzerinde elinde bir çelenkle zafer

<sup>52</sup> K. P. Paktanov'un Sebeos'un Horenli Musa hakkında çevirisinde (s. 179) Sebeos'a ait 'Partların ve Pehlevlerin hâkim boyu' ifadesi geçer. Bu, Sebeos'un *parthava* ve *pahlava* kelimelerinin eş anlamlı olduğunu bilmediğini düşündürür.

<sup>53</sup> Yakut, *Mucem*, III, 925, *فهلو*; Fihrist, I, 13, 3, *فهلوة*. (ad aynıdır, Yakut, Hamza İsfahanlı'ya atıfta bulunmuştur).

<sup>54</sup> III. yy. son çeyreğinde Sasanî İran'ın büyük rahibi Kartir'in yazıtlarında Zerdüşťlüğün akidelerine karşı dinî hoşgörüsüzlük görülür (Lukonin, *Kartir i Mani*), fakat Kartir'in faaliyetlerinde özellikle Helenistik kültür ve Helenistik paganizme karşı tutum yoktur.

<sup>55</sup> *Altai-İran*, s. 301.

<sup>56</sup> Bu meseleyle ilgili bakış açısı için yukarıya bkz.

<sup>57</sup> Bu mabet için bkz: Barthold, *İstoriko-geografiçeskiy obzor İrana*, s. 138

<sup>58</sup> Turayev, *İstoriya drevnego Vostoka*, 2. baskı, II. cilt, s. 365.

<sup>59</sup> Justi, *Geschichte*, s. 135.

<sup>60</sup> Layard, *Discoveries*, s. 558–560; Loftus, *Travels*, s. 203–213. Karşılaştırmak için bkz: Furlani, *Sarcophagi partici*, s. 91, burada kaynakça verilmiştir.

<sup>61</sup> Nisa şehri ve civarında yıllardır devam eden arkeolojik kazılar bu meseleyi aydınlatmak için henüz malzeme vermedi. Arsaklı hanedanının ölen krallar kütlü ile ilgili Eski Nisa'daki 'Kare salon' arasında bağlantı olduğu düşünülür. (Pugaçenkova, *Puti razvitiya*, s. 69–78). Yeni Nisa'da eskiden insanların kerpiç tabutlarda da gömüldüğü bilinir. (M. Masson, *Gorodışsa Nisi*, s. 33).

<sup>62</sup> Jackson, *Persia Past and Present*, s. 209.

<sup>63</sup> Yukarıya bkz.



tanrısı Niki'nin barelyefi bulunması ilginç. Atlıları resmeden barelyef ve heykeller Sasanîler zamanında da kuzey İran sanatının eski İran sanatından farkı teşkil eder; Sasanî döneminin (M. III. yy.) barelyefleri sanat açısından M. I.yy.a kıyasla çok ileride çok gelişmiş olmasına rağmen Sasanî sanatının Arsaklılarla müteakip bağlantısı şüphe edilmez. Bu tasvirlerin Partlar ve Sakalar gibi atlı kavimlerin batıya hareket etmesinden kaynaklanması doğal; fakat bu tür tasvirler doğu İran'da bulunmadıkça 'bu sanat Partlar ve Sakaların yurtlarından mı getirildi veya Arsaklılar tarafından işgal edilen batı bölgelerde batı İranlı ve Yunan ressamı tarafından mı yapıldı?' meselesi açık kalır. 'Amuderya hazinesi', oluşumu hakkındaki tutarsız bilgilerden dolayı gerçekçi hükümlere varmak için yetersiz; bu hazinede hem atlı, hem Ahamenî sanatına özgü yaya mızrakçı<sup>64</sup> tasvirleri yer alır.

#### IV

Orta Asya'nın kültür tarihini tespit etmek için XX. yy.da Çin Türkistanı'nda yapılan gezilerin verileri öncelikli öneme sahip; Strzygowski, bulduğu eserlerde 'bu zamana kadar Merkezî Asya hakkındaki düşünceleri deviren karışık bir kültürün ürünlerini'<sup>65</sup> görür. Araştırma ekiplerinin faaliyet raporları hazır olmadan<sup>66</sup> bu bulguların menşei ve önemini açıklamak aceleci olurdu, ama artık Sasanî dönemi İran'ın bu karma kültürün oluşmasında katkıda bulunduğunu, bu etkinin özellikle Sasanî İmparatorluğunun ortadan kalkmasından önce arttığını söylemek abes olmaz. Sasanî devletinin tarihinde birçok doğu devletinin tarihinde olduğu gibi yavaş gerileme görülmez; Sasanî ordusunun Bizans ve Mısır'ın tüm doğu bölgelerini işgal ettiği, İstanbul'u kuşattığı devletin ikbal dönemiyle ülkenin Araplar tarafından işgal edilmesi arasında yirmi yıl bile geçmemiştir. Sasanî hanedanının son zaman başarıları içine İran'ın şehircilik, ticaret ve sanayisinin gelişmesi girer. Bu yönde hızlı ilerlemeler<sup>67</sup> İslam'ın ilk asırlarında gerçekleşir; Grünwedel'e göre Turfan'da Fars şekillerinin etkisi VIII. yy.da görülmeye başlar; onun fikrine göre bu yüzyıl 'siyasî hayat ve sanat açısından eski tarihin sınırını'<sup>68</sup> teşkil eder.

Çin ve Bizans kaynaklarının<sup>69</sup> verdiği bilgilerden VI. yy. sonu ve VII. yy.başında Orta Asya'dan Çin sınırlarına kadar birkaç ticari sömürge kuran Soğdların ticarî faaliyetlerinin genişlediği görülür. Semerkand<sup>70</sup> ve çağdaş Rus Türkistanı'nda Budizm'in etkisini kaybetmesi VII. yy.a denk gelir. İslam'ın ilk yüzyıllarında burada Zerdüştlüğün yanı sıra batıdan, Sasanî devletinden getirilen dinler yaygındı: Hristiyanlık, Yahudilik ve Manihaizm. Budizm, İslam'ın zaferinden önce Amuderya'nın yukarı kısımlarının havuzunda, nehrin iki tarafında, yani bugünkü Afganistan ve eski Buhara Hanlığı sınırları içinde etkisini koruyabildi.

Çin kaynaklarının verileri, Budizm'in 'sınır dışı' edildiği kuzey bölgelere nazaran Budist İran'da şehir kültürünün daha gelişmiş olduğunu gösterir. Türkistan'ın başkenti Semerkand'ın ebatları ona mukabil Afrasiyab şehrinin büyüklüğüyle belirlenir, çember uzunluğu yaklaşık yedi kilometre ve alanı iki kilometre karedir; Taşkent'in yerinde bulunan şehir dâhil diğer kentler daha küçük idiler. Budist İran'da aynı büyüklükte (Çin ölçülerine göre 20 li) Termez ve başka birkaç şehir daha vardı<sup>71</sup>. Budist İran'ın başşehri Belh, muhtemelen, Orta Asya'nın başka bölgelerinde ve Sasanî devletinde Mezopotamya'nın kuzeyinde olmayan önemli kültür merkeziydi.

Ahemenişler gibi Sasanîler de bazen doğu sınırlarını ihmal eder, batıdaki başarılar uğruna doğuda toprak kayıplarını kabullenirlerdi; yine de Sasanîler'de Hindistan ve Çin ile ticaretten dolayı doğunun önemi büyüktü. Daha sonra Horasan'da önemli konuma gelen Nişabur şehri

<sup>64</sup> Karşılaştırmak için bkz: Tolstoy-Kondakov, *Russkie drevnosti*, 2. baskı; Dalton, *The Treasure*; T. Zeymal-E. Zeymal, *O meste nahodki*.

<sup>65</sup> Strzygowski, *Altai-İran*, s. 153.

<sup>66</sup> 5 Şubat 1922 tarihinde bu satırları yazan, S. F. Oldenburg'un, Rusya'da ilk olarak Stein'in Chavannes ve Pelliot ile müşterek hazırladıkları 5 ciltlik *Serindia* eserinin bir nüshasını aldığını öğrenir. Muhtemelen, bu çalışma İslam öncesi Orta Asya kültürü araştırmalarının temelini oluşturacaktır.

<sup>67</sup> Bkz: Su'ûbja.

<sup>68</sup> Grünwedel, *Kratkie zametki*, s. 069.

<sup>69</sup> Chavannes, *Documents*; Soğd sömürgeleri hakkında Pelliot, *Le Chateau tou fou t'ou king*; Klyastorniy, *Drevnetyurkskie runičeskie pamyatniki*, s. 93 ve ilerisinde geniş bibliyografya yer alır; Schafer, *The Golden Peaches*, s. 350-371.

<sup>70</sup> Karşılaştırmız: *Jizneopisanja Suan Tzana*, çev. Jullien, s. 59.

<sup>71</sup> Şehirlerin ebatları hakkında bilgiler Suan Tzan'dan, çev. Jullien.

Sasanîler döneminde kuruldu. O dönemde İran platosunun batı bölgeleri için daha fazla ihmal söz konusudur. Orta Çağ Müslüman coğrafyasında<sup>72</sup> devletin doğusundan batısına kadar uzanan ve Hamadan'dan geçen ana yolda Sasanîlere ait yapılar, platonun batı sınırlarını teşkil eden Elvend'e kadar bulunur. Acem'in merkezinde İsfahan şehrinin yerinde Sasanîler döneminde küçük Cey kasabası bulunuyordu. V.yy.da günümüzdeki şehrin doğusunda bulunan Yahudi kasabası, muhtemelen, demir paraların üzerinde 'Cey' kelimesinin yerine 'İsfahan' kelimesinin görülmeye başladığı halife Memun (813–833) zamanında büyük Müslüman şehrine dönüşmeye başlar. İsfahanlı coğrafyacı İbn Rüşd<sup>73</sup> Cey şehrinin ayrıntılı tanıtımını yapmıştır: şehir çevresinin uzunluğu 6000 Arap endazesini<sup>74</sup>, yani 3 kilometreden biraz fazladır. Cey'in yerinde Müslüman harabeler kalmıştır, bunların içinde henüz kimse tarafından araştırılmamış<sup>75</sup> bir minare de vardır. Acem'in geçmişinin yapıları ne kadar az araştırıldığı, daha XVII. yy.da kaynaklarda ve gezgin Chardin<sup>76</sup> tarafından yeri tam gösterilen Cey vya Şehristan'ın, '*Grundniss der Iranischen Philologie*' mecmuası dâhil çağdaş ilmi edebiyatta doğru verilmediğinden görülür; onu İsfahan'ın güneyinde, XVII. yy. kurulan Culfa kasabasının olduğu yerde<sup>77</sup> gösterirler. Merv'in İsfahan'dan büyük olduğu gerçeği, Doğu İran'ın Merkezî İran'la kıyasla sahip olduğu konumuna özgüdür. Ahemeniş devrinden ziyade Sasanî devri için Berchem'in 'Baktriya, Mezopotamya'dan sonra Doğuya karşı bir sonraki kültür odağıdır' sözü doğrudur.

Sasanî kültürünün Yunan-Budist kültürüyle karşılaştırmak için Stein<sup>78</sup> tarafından Sasanî devletinin sınır bölgesi Sîstân'da bulunan ve İran topraklarında ilk olarak Helenistik duvar resimleri ile süslenmiş<sup>79</sup> Budist manastırının harabelerinin incelenmesi, bol malzeme verir. Sasanî ve Yunan-Budist etkilerinin tesalübünün neticesini araştırmak için Sasanî nakış ve Yunan kapaklarıyla bilinen kilden kemik mahzenleri<sup>80</sup> (Lat. *ossuarium*) ele alınabilir; Rus Türkistan'ına özgü bir arkeolojik özellik olan bu kemik mahzenlerinin, başka ülkelerde bulunan ürünlerle bir sanat eseri olarak hiçbir yakınlığı yok; Türkistan kemik mahzenleri ile Mezopotamya'nın 'Part' lahitleri arasında en az ortak özellik vardır. Doğu İran'da İslamî dönemden önce son yüzyıllarda ve İslamî dönemin ilk asırlarında hayvanların yontma figürlerinin yaygınlığı hakkında çeşitli yazmalardaki kayıtlar da dikkate değer. Turfan heykellerinin araştırılması esnasında hayvan figürleri çağdaş araştırmacıları hayrete düşürüyordu; Grünwedel, biraz abartarak 'mağaralardaki kaplan, aslan ve başka bu tür hayvanların resimleri o kadar tabiidir ki, onları görünce girişte bıraktığım silahımı almak için dışarı fırlıyordum'<sup>81</sup> diye yazar. 568 yılında Bizans elçileri Kuça'nın kuzeyinde bulunan Türk kağanının başkentinde dört altın tavus kuşu figürü üzerinde altın taht ve Bizans sanat eserlerinden hiç geride kalmayacak güzellikte gümüş hayvan figürleri görür. Çin tarihçileri küçük Türkistan beyliklerini tasvir ederken çoğu koyun olmak üzere birkaç defa hayvan figürü şeklinde altın tahtlardan söz ederler; Buhara hükümdarının altın erikesi deve şeklindeydi<sup>82</sup>. 743 yılında Horasan'ın Buhara valisi Nasir bin Seyyar batıya hediye gönderirken altın ve gümüşten sürahi, ceylan, dağ keçisi ve yırtıcı hayvanların başlarının figürlerin yapılmasını emreder<sup>83</sup>. Buhara tarihini yazan Nerşahî (d. 899) Buhara pazarlarında 'put'ların muhtemelen, kilden insan ve hayvan figürleri- satıldığını gördüğünü yazar; tarihçinin, yaşadığı

<sup>72</sup> Karşılaştırmak için bkz: İbn El-Fakih, 229; aynı metin için Yakut, *Mu'cem*, IV, 985 aşağıda.

<sup>73</sup> İbn Ruste, 160 ve ilerisi.

<sup>74</sup> Endaze, uzunluk ölçüsüdür. Herzfeld, Samarra kentinin harabelerini araştırırken Arap endazesini 51,8 sm olarak belirlemiştir.

<sup>75</sup> Onunla ve genel olarak Cey harabeleri ile ilgili bundan birkaç yıl önce V. A. İvanov, Şarkiyatçılar Kulübünde sunum hazırlamıştı.

<sup>76</sup> Karşılaştırmız: Barthold, *İstoriko-geografiçeskiy obzor İrana*, s. 114.

<sup>77</sup> Justi, *Geschichte İrans*, s. 485.

<sup>78</sup> *A third journey*, s. 62

<sup>79</sup> Kuh-i Hoca süslemelerinin tarihî-kültürel açıdan değerlendirilmesi, binanın ve süslemelerin tarihlendirmesindeki farklardan dolayı zorlaşmıştır: M. Ö. I. yy.dan (Herzfeld, *İran*, s. 293; idem, *Archaeological history*, s. 66) Sasanî(Hopkins, *The Partian Temple*) ve geç Sasanî (Stein, *Innermost Asia*, c. II, s. 909; idem, *On ancient Central-Asian tracks*, s. 66) dönemine kadar.

<sup>80</sup> Bunlarla ilgili çok kaynak var: makalem '*K voprosu ob ossuariyah*'; K. A. İnostrantsev, *O drevne-İranskih pogrebalnıh obıçayah ve K istorii domululmanskoj kulturi*; Staviskiy vb, *Pendjikentskiy nekropol*; Rapoport, *Horezmiyskie astodanı*; Gudkova, *Tok-kala*; Tolstov-Livşitz, *Datirovannıe nadpisi*; Rapoport, *Horezmiyskie ossuarii*.

<sup>81</sup> Grünwedel, *Kratkie zametki*, s. 071.

<sup>82</sup> Biçurin, *Sobranie svedeniy*, b. III, s. 183 (Bey-Şi'den); Belenitskiy, *Zoomorfnye tromi*. Bu kitapta yazılı kaynaklarda verilen bilgiler Orta Asya'da yapılan arkeolojik bulguların resimleriyle birlikte verilmiştir.

<sup>83</sup> Taberî, II, 1765, 9.



dönemde bu geleneğin hâlâ sürdüğüne dair sözlerinden, bu İslam öncesi dönemin kalıntısı, 'Târîh-i Buhara'nın kaleme alındığı 943 veya 944 yılına kadar kaybolduğu hükmüne varılabilir<sup>84</sup>. X.yy. gezgin ve coğrafyacısı İbn Havkal<sup>85</sup> Semerkand meydanlarında servi ağacından yontulmuş at, öküz, deve ve yaban hayvanların figürlerini görür.

VI.-X.yy. arasındaki verilerin karşılaştırılması, doğu İran sanatını İslamî dönemden önce son yüzyıllar ile İslam'dan sonra ilk yüzyıllarda bir bütün olarak ele almak gerektiğini ve fethedilme zamanı *terminus ante quem* tarihini olarak ele almamak gerektiğini açık gösterir. Hartmann<sup>86</sup>, Semerkand'da bulunan insan ve hayvan figürleri Arapların şehri aldıkları 712 yılından sonrasına ait olmadığı görüşündedir. Mevcut, ama her zaman uygulanmayan dinî yasağın etkisi zamanla görülebilirdi<sup>87</sup>. Bir zamanlar yaşayan sanatın en son kalıntısı, Orta Asya'da mevcut ve A. A. Semenov'un<sup>88</sup> bir makalesinde geçen bir gelenektir belki de: tabii ihtiyaçları gidermek ile bağlantılı olarak sert topraktan at, kedi, koyun ve sair hayvanların figürlerini yontmak. Din, bir Müslümana, eğer iyi yerde saklar ve kötü amaçla kullanmazsa hayvan resim ve heykellerini bulundurmaya yasaklamaz<sup>89</sup>.

## V

Herzfeld'in makalesinde İslamî dönemin ilk yıllarında kurulmuş mimarî yapıların listesi yer alır. Liste tam değil, ama en önemlisi, Herzfeld'in harap edilmiş Belh'in yakınlarında Araplar tarafından inşa edilmiş Barukan şehrinin 725 yılında Budist rahiplerin torunu Barmak'ın önderliğinde Belh'e eski konumunu kazandırmak uğruna terk edilmesini kaydetmemesi büyük kaba-hat. Bu olay<sup>90</sup> dışında, İslam'dan önce kurulan yerleşim merkezleri Arapların katkısıyla şehre dönüştürülüyordu; sadece Doğu ve Budist İran'da fethedilenlerin kültürü, fethedenlerinkine karşı Arapların kurduğu şehri eski bir şehir uğruna terk edecek kadar büyük zafer kazandı. Bu olay Horasan öncülüğünün, Sasanî ve Emevî devirlerinden kaldığını gösterir.

Kaynaklar, doğu Müslüman tasavvufunun başlangıcı ve medreselerin başlangıcı olarak Belh ve Budist İran'a işaret eder<sup>91</sup>. Tasavvuf<sup>92</sup> ve medresenin başarısı Sünnilikle ilgili, Şiilikle değil; Herzfeld'in sandığı gibi Horasan'da dinî birlik yoktu. Şiilik önce Horasan'ın Beyhak vadisinde Sebzevar kasabasında Emevîler döneminden beri yaygınlaşmaya başladı<sup>93</sup>. Selçuklular kendileriyle birlikte Şiî değil, Sünnî Hanefî mezhebinden din adamlarını getirdiler. Beyhak bölgesi, Şiî nüfustan bağımsız olarak ilim ve edebiyat merkezi haline geldi (Beyhakî mahlasını alan âlim ve müelliflerin sayısı çoktu; Beyhaklı sünnî din adamlarının yüksek eğitimi olmasına zıt olarak nüfusun çoğunluğunun dalal idi<sup>94</sup>).

Hartmann'ın fikrine rağmen, İslam dünyası tarihinde kültürel akımların hep doğudan batıya geldiğini söylemek yanlış. Kültür açısından önde gelen bölge Irak, eski Babil, idi; oradan doğuya Şiilik dağıldı. Doğu kültür unsurlarının Horasan'dan batıya ne kadar yavaş ilerlediğini bez kâğıdın örneğinde görülür; bez kâğıt Semerkand'da VIII. yy. ortasında biliniyordu, Mısır'a ise X.yy.da geldi ve yüzyılın ortasında papirüs kullanımdan çıktı<sup>95</sup>. IX. yy. ortasında halifeliğin başkenti Samarra'nın kurulması esnasında Mısır'dan papirüs tomarlarını hazırlamak için ustalar gönderilir<sup>96</sup>. Buradan, Herzfeld'in görüşüne rağmen, Samara'nın inşasında Horasan mimarlığının etkisinin belirtilerinin olmaması, bu mimarlığın olmaması anlamına gelmediği sonucuna varılabilir.

<sup>84</sup> Bunlarla ilgili *K voprosu ob ossuariyah* adlı makaleme bkz. (bu eserde, c. IV, s. 163-164)

<sup>85</sup> İbn Havkal, 365, 11.

<sup>86</sup> Onun görüşüne *K voprosu ob ossuariyah* adlı makalemde yer verildi, s. 59 (bu eserde, c. IV, s. 163).

<sup>87</sup> Yasak alanı ve yürürlüğü girdiği zaman için bkz: O. G. Bolşakov (*İslam*).

<sup>88</sup> *Buharskiy şeyh*, s. 206.

<sup>89</sup> Snouck Hurgronje, *Kuseir 'Amra*, s. 188.

<sup>90</sup> İlk kaynak Taberî II, 1490. Bu konuyla ilgili çok sayıda çalışmam var.

<sup>91</sup> Karşılaştırınız: Barthold, *O pogrebenii Timura*.

<sup>92</sup> Barthold, *İslam*.

<sup>93</sup> Yakubî, *Ta'rîh*, II, 397.

<sup>94</sup> Yakut, *Mucem*, I, 804, 20.

<sup>95</sup> Karabacek, *Das arabische Papier*; Mets, *Musulmanskiy Rennanss*, s. 363-364; Barthold, *Turkestan*.

<sup>96</sup> Yakubî, *Kitâb al-buldân*, 264, 11.

Herzfeld, Doğu İran'ın kültür alanında birinciliği sırasında bir alanda, en azından mimarlıkta, batıdan etkilenip etkilenmediği, bu birinciliğin ne zaman ve niçin yitirildiği meseleleri üzerinde hiç durmaz. Eğer doğudan batıya, İslam'dan önce bir kubbe getirildiyse, batıdan doğuya İslamî döneminde, Doğu İran mimarlığının batıya yayıldığı Selçuklular döneminde çini örnekleri ödünç alındı. Batı etkisi altında doğuda pişmiş tuğlanın kullanımı yaygınlaştı; yaygınlaştıkça da kaliteden ödünç verdi. V. A. Jukovskiy 'Razvalini Starogo Merva' adlı kitabında Merv şehirlerini çeşitli dönemde karşılaştırır.

Horasan'ın düşüşünü üzerinden geçen savaş fırtınalarına bağlarlar, Nöldeke'nin<sup>97</sup> sözlerini Diez<sup>98</sup> tekrarlar ve Horasan'ın ikbali olarak Timurlular dönemini gösterir. Savaşların rolü küçümsenmez, elbette; XIII. yy.dan beri Şiraz'ın 'dârü'l-'ilm' ve edebî zevkin odağı olarak kabul edilmesi Acem'in Moğol istilasına uğramadığına bağlı. Yine de, Kuzey İran, daha fazla muharebelere meydan olmasına rağmen ekonomik ve kültürel bakımdan Güney İran'dan üstünlüğünü korur. Horasan'ın düşüşünü İslamî dönemde merkezî Acem'de büyük şehirlerin kurulmasına bağlamak daha mantıklı; bu dönemde Irak-ı Arap (Babil) İran platosunun batısında yer alan Irak-ı Acem ile karşılaştırılabilir ve ilk kültür merkezleri olarak Mezopotamya'nın doğusunda Horasan ve Baktriya artık söz konusu değildir. 'Irak-ı Acem' terimi XII. yy.da<sup>99</sup> ortaya çıkmıştır; ancak Abbasîler sırasında VIII ve IX. yy.da Rey'in yeniden kurulup, İsfahan büyük bir şehir haline geldiğinde temeli atılmıştır. Böylece, Horasan'ın düşüşünü başlatan süreç, Herzfeld'in fikrine göre Horasan'ın kültür alanında birinciliğe sahip olduğu dönemde başlar. Tüm kültür tarihi süreçlerinde olduğu gibi bu süreci de basit ve açık, kronolojik olarak tam tespit edilebilir bir olay olarak bakmamak lazım. Horasan'da kültürel unsurlar homojen olmamıştır; XIV. yy.da Acem'de eskiden Horasan yöneticisi olan yeni Moğol hükümdarının tahta geçmesiyle Horasan'dan batıya doğru Hanefî din adamlarının gelişini görülür<sup>100</sup>; XIV. yy.da Şiiliğin eski başkenti Sebzevar'da tüm Horasan'a yayılan siyasi Şîî akımı çıkmıştır. Mimarlıkta Timur ve Timurlular devrinde doğunun batıya etkisi belirtileri yok; Timur ve varislerinin yapıları Şark Acem'den –İsfahan, Şiraz ve Tebriz- gelen ustalar tarafından kurulurdu; bir önceki devirde olduğu gibi Moğol hâkimiyeti sırasında Orta Asya'daki Moğol devleti kültür bakımından İran'daki Moğol devletiyle kıyaslanamazdı bile. Sadece resim tarihinde doğunun batıya etki örnekleri olmuştur: resim sanatı Türkiye'ye II. Beyazıt (1481–1512) döneminde Türkistanlı Baba Nakkaş tarafından getirilmiştir<sup>101</sup>.

Bugün bilimde Doğu ve Batı İran'ın kültürel ilişkilerinde çok şey bilinmiyor; ama Strzygowski ve ekolünün tek yanlı ve serbest varsayımlarını ve Herzfeld'in yarattığı yapay basitlik ve açıklığın tutarsız olduğunu söylemek mümkün. Gelecekteki araştırmalar, muhtemelen, tezatlarla dolu karmaşık sonuçlar doğurur. Bu tezatlar, kültürel süreci hem bir bütün olarak hem her olayı ayrı ve çok yönlü araştırmakla çözülür. Hartmann'ın<sup>102</sup> 'Küçük detaylarda derinleşmek olayların genel özelliklerini ve birbirleriyle bağlantılarını görmeyi engeller' ifadesinde haklılık payı var. Doğu sanatı dâhil doğubilimin tüm alanlarında yüzeysel amatörlük ve aceleci hükümler önemli olmayan detaylarla ilgilenmekten daha tehlikelidir.

<sup>97</sup> *Das iranische Nationalepos*, s. 144.

<sup>98</sup> *Churasanische Baudenkmäler*, s. 7.

<sup>99</sup> Karşılaştırınız: Ethé, *Neupersische Litteratur*, s. 264. 'Irak' kelimesinin daha erken kullanım örneklerine rastlamadım. Bkz: Yakut, *Mucem*, II, 15; Le Strange, *The Lands*, s. 186.

<sup>100</sup> Barthold, 'Mir İslama', c. I, s. 101; d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, c. IV, s. 536.

<sup>101</sup> Jacob, *Hinweis*, s. 65.

<sup>102</sup> *Archäologisches aus Russisch-Turkistan*, II, s. 185.



## Eski Fars Şiiri Meselesine Dair

K. E. Wilson, bu 'Bulletin'in ikinci cildinde yayınlanan makalesinde<sup>1</sup> yeni Fars edebiyatının doğuşu meselesi gündeme getirir. Araştırmacı, Acem şairlerinin Samanîlerden çok önce var olduğu görüşündedir, ancak en eskisi –Aufî, *Lübâb al-albâb*- dâhil olmak üzere çeşitli tezkirelerde yer alan şiirler 'asıl olabilirler, ama ihtimali düşük' hükmüne varır. Prof. E. G. Braun 'Fars Edebiyatı Tarihi' adlı eserinde<sup>2</sup> Abbas Mervezî'nin H. 193/ M. 809'da halife Memun'a sunduğu düşünülen ve Farsça yazılan ilk şiir olarak kabul edilen meşhur bir manzume ile ilgili buna benzer bir ifade kullanır. Bu nüsha ile nispeten geç dönemde kaleme alınan eserler arasında dil açısından fark olmayışı Aufî'nin istinsah ettiği nüshanın<sup>3</sup> asıl olmasının aleyhine önemli bir delil. Bu tür sahte eserler XIII. yy. başında olağan bir görünüş olmuştur: Aufî kendisi Buhara kütüphanelerinin birinde Behram Gur Dîvân'ının Farsça değil, Arapça nüshasını görür<sup>4</sup>.

Fars tarihçiler gibi Fars tezkirecileri de İslam'ın ilk asırlarında halkın siyasî ve manevî hayatıyla ilgili gerçek olaylardan habersizdiler. Bu olaylar hakkında Arap tarihçi ve coğrafyacılarının eserleri daha eski ve güvenilir kaynak teşkil ederler. Fars şiiri araştırmacıları bunu henüz yapmadılar; yanılmıyorsam, çağdaş otoritelerimizden hiçbiri coğrafyacı İbn Hordadbeh'in<sup>5</sup> (IX. yy) şair Ebu'l Takî El-Abbas İbn Tarhan'ın -şüphesiz, Abbas Mervezî olarak bilinen şairin kendisinin- şiirinden alıntı yaptığını dile getirmedi.

سمر قند کند مند \* بزینت کی افکند

از شاش نه بهی \* همیش نه جهی

Tarihî olaylara gönderme yapan bu şiir, Aufî tarafından verilen manzumeden daha eski bir dille yazılmıştır; bunların asıl olması konusunda şüphe olamaz. Goeje'nin çevirisi, muhtemelen, aslına tam uygun değil ve İranistler tarafından tekrar gözden geçirilmelidir<sup>6</sup>; bu şiirin edebî değeri düşük olsa da Doğu İran eski şiirinden günümüze ulaşan tek parça olması açısından önemlidir.

Acem tezkirecileri ve Avrupalı araştırmacılar tarafından bilinmeyen Batı İran'da bir eski dönem şairi hakkında Taberî bilgi verir (maalesef, şiir örnekleri yoktur). Babek'in yandaşları arasında Urmiye gölü civarında birkaç kalenin sahibi Muhammed İbn Ba'is<sup>7</sup> isminde biri olur; bu zat Babek'e ihanet eder ve kendi halkına karşı Arapların yanında yer alır; daha sonra halifeye karşı ayaklanır, 850 yılında tutuklanır ve aynı yıl ölür. Taberî'nin kaynak kişilerinden biri (yazmada ismi düşürülmüştür) Merage'de şehrin 'şeyhlerinden' Muhammed İbn Ba'is'e ait Farsça şiirler dinlemiştir<sup>8</sup>; şeyhler Ba'is'in âdâb ve cesaretini överler. Bu sözlerden hiçbir tezkirede adı geçmeyen ve muhtemelen, Samanîlerde unutulmuş İbn Ba'is'in çağdaşları arasında şöhretli olduğu hükmüne varabiliriz<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> C. Wilson, *The formation*.

<sup>2</sup> A Literary History, c. I, s. 13. Wilson, 'bize ulaşan Samanî dönemi eserleri' hakkında bilgiyi bu kitaptan alır; fakat o, H. 371/ M. 982–83'de yazılan ve 1892'de Buhara'da A. Tumanski tarafından bulunan *Hudûd al-âlem* adında çok önemli coğrafik eserden bahsetmez. Tumanski'nin *Novootkrıty persidskiy geograf* adlı makalesine Marquart *Streifzüge und Komanen* çalışmasında defalarca atıfta bulunur.

<sup>3</sup> *Lübâb al-albâb*, 1, 21.

<sup>4</sup> *Lübâb al-albâb*, 1, 79.

<sup>5</sup> *İbn Hordadbeh*, metin, 26.

<sup>6</sup> *İbn Hordadbeh*, çeviri, 19.

<sup>7</sup> *البعس بن محمد*

<sup>8</sup> Taberî, III, 1388, 8.

<sup>9</sup> Son 30 sene içinde Arap şairlerin eserlerinde geçen erken dönem Farsça şiir parçalarını derleme teşebbüsleri yapılmıştır: Kazvinî, Kadîmtarî'n şîr-i fârsî; Behar, Sabkşînâsî, c. I; Bertels, *Persidskiy-dari-tadjikskiy*; Burhân-i kâti', Mu'in baskısı; Sefa, Ta'rîh, c. I. Şu anda bulunan en eski Farsça şiir Arap şair Yezid bin Mufarrık tarafından 60 ila 64 yılları arasında yazılmıştır. Bu şiir parçası birkaç Arapça kaynakta ve Ta'rîh-i Sîstân'da geçer. Halk edebiyatı ürünü mahiyetinde Farsça bir dördlük Taberî'de 3 kere geçer. Bazı çağdaş araştırmacılar bu dördlüğün yeni Fars edebiyatının en eski örneği olarak kabul ederler. Barthold sohbet ve derslerde bu meseleye değinir ve örnek olarak yüksek dil ve edebî değere sahip bir çocuk şarkısı getirir. Erken yeni Fars şiirinin en önemli örnekleri Fars tarihi eseri olan *Ta'rîh-i Sîstân*'da bulunur.



# Fars Destan Tarihi Üzerine

İran halkının, akrabaları Hintliler gibi, İslam öncesi dönemde yazılı tarihi neredeyse hiç yoktu. Bu yüzden İran'da epik sanat devri başka ülkelere kıyasla daha uzun sürdü. Halk edebiyatı ürünü olan destan İran toplumunun okumuş kesiminde de büyük ilgi görüyordu. Destanın edebî olarak işlenişi başka hiçbir halkta olmayan bir destanın yaratılmasıyla sonuçlandı<sup>1</sup>.

Gutschmidt, Marquart ve başkaların çalışmalarıyla, özellikle Nöldeke'nin hâlâ önemini koruyan klasik eseriyle<sup>2</sup> Firdevsî'nin Şehnâme'sinde geçen bazı destan motiflerinin çok eski devirlere ait olduğu ve Ktesius dâhil eski Yunan yazarlarınca bilinildiği ispatlandı. İran destanının ve bazı motiflerinin nerede ortaya çıktığı, İran'ın bazı bölgelerinin ne derecede kendi destan geleneklerine sahip oldukları ve İran destanının ne derecede halkın ortak malı olduğu meseleleri tartışmaya açıktır. Bu meseleler, karmaşık yapıya sahip. Nöldeke'nin de hemfikir olduğu Gutschmidt'in teorisine göre Ktesius'un Kiroso's hakkındaki hikâyesi Med değil Fars kökenlidir, çünkü aynı hikâye ikinci Fars saltanatının kurucusu Erdeşir ile ilgili de anlatılır. Gerçi Ktesius'un hikâyesinde Fars etkisinden ziyade Med etkisi görülür, ama bu Fars efsanesinin Ktesius'a Medya çerçevesinde anlatılmasıyla açıklanır ('wie sie- die Erzählung – von medischen Händen travestiert worden war'). Nöldeke'ye göre, Ktesius tarih öncesi İran geçmişiyle ilgili anlatılarında (die Vorgeschichte des persischen Reiches) Samî mit ve hikayelerinin yanı sıra Med efsanelerini de kullanıyordu (wesentlich medische Überlieferung)<sup>3</sup>.

Ben bu kuramlara karşıt olarak Müslüman İran'da olduğu gibi İslam öncesi İran'da da, Ahameniş devrinden itibaren destan geleneği, destan motiflerinin edebî işlenişi ve tarihî şahısların İran'ın doğu kısmında yoğun olarak yer aldığı görüşündeyim. Eğer bir destan motifi iki hanedanın kurucularına atfedilmişse, bunun sebebi, bu anlatımların onların yurtlarında yaygın olmasıyla değil, ülke için iki hanedanın aynı derecede önemli olmasından kaynaklanır.

## I

Dubeux, Ktesius'un Kiroso's döneminde gerçekleştirilen Babil Seferi'nden hiç söz etmediğine dikkat çeker<sup>4</sup>. Bu gerçeğin önemi Kiroso'sun doğu İran bölgelerine yaptığı seferlere ilişkin diğer metinleri karşılaştırılınca artar. Bu anlatılarda Baktriyan etkisi bariz görülür. Kiroso'sun yenemediği Baktriyanlar, Kiroso'sun Astiag'la iyi anlaştığı ve onun kızıyla evli olduğunu öğrenince kendi istekleriyle onun idaresi altına girerler. Kiroso, İskitlerin kralı Amorg'u yener; Amorg'un eşi Spatretra Kiroso'u mağlup ederek eşini azad eder; mücadele iki hükümdar arasında yapılan ittifakla neticelenir; Amorg, Kiroso'ya Derbiklerle son savaşında yardım eder; Kiroso ölürken Amorg'a büyütmesi ve eğitmesi için oğullarını verir<sup>5</sup>.

Aynı eğilim Ktesius'un İran'ın eski tarihi hakkında hikâyelerinde kendini gösterir; İskitlerin kraliçesi Zarineya ve Medyalı prens Striangey hakkında ünlü romanına bakmak kâfidir<sup>6</sup>. Marquart, Ktesius'un 'eski İran kahramanlık destanı parçalarını' 'boz Kiroso kavimleriyle' mücadele hakkında ve benzer hikâyelerin temelinde kaydettiği ve epik motiflerin doğudan batıya Medler ve Farslar tarafından getirildiği hükmüne varır<sup>7</sup>. Marquart'ın sözlerine göre Kiroso hakkında

<sup>1</sup> Nöldeke'nin bu konudaki görüşü: (Taberî, çev. Nöldeke, XIV): 'ein Nationalepos, wie es in der Weise kein anders Volk besitzt'.

<sup>2</sup> Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*.

<sup>3</sup> *Das iranische Nationalepos*, s. 132.

<sup>4</sup> Dubeux, *La Perse*, B. 84. 'Fotius'un istinsah ettiği Ktesius vakayinamesinde Kiroso'sun Babil Seferi'ne dair kayıtların olmaması Fotius'un yazıyı kısaltarak almasıyla açıklanabilir. Ktesius'un başka müstensih (Justinus nüshası, I, 7, 3-4) nüshalarında Kiroso'sun Babil fethine dair malumat vardır, bkz. S. Müller, *Ctesiae Cnidii et chronographorum fragmenta*, B. 61. Ktesius'un Babil gelenekleriyle ilgili bilgiler için bkz. Gilmore, *The sources*, B. 97-100. – V. L.'

<sup>5</sup> Ktesius'un romanından parçalar G. Müller'in '*Ctesiae Cnidii et chronographorum fragmenta*'sında Herodot'un baskısına ek olarak verilmiştir.

<sup>6</sup> Diyodor (II, 34) ve Nikola Damaskin (FHG, III, 364, § 12). Romanın Rusça özetini V. V. Grigoryev *O skifskom narode Sakah* adlı eserinde (s. 20-23) vermiştir.

<sup>7</sup> Marquart, *Die Assyriaka*, s. 601



hikâyeler İran'da öyle yer etmiş ki, onlara Sasanîler döneminde de rastlanır<sup>8</sup>. Fakat Ahemenişler gibi Sasanîler de yurt sınırlarının dışında hâkimiyet kurdukları için onlar hakkında hikâyeler sadece İran'da yaratılıp anlatılmadı. Nöldeke<sup>9</sup>, Herodot'un Dara'nın Babil'i almasıyla ilgili anlatımında (III, 153) geçen Zopir motifinin Polienus'un<sup>10</sup> Dara ve Taberî'nin Firuz (Peroz) hakkında hikâyesinde geçtiğine dikkat çeker; ikisinde de olay devletin doğu sınırında geçer.

Baktriyan eğilimi Ktesius'un Ahemenişler devri hakkında bazı hikâyelerinde de görülür. Bu, Ahemeniş devletin batı menşeli olmasına rağmen anlatıların doğu bölgelerde oluştuğunun kanıtıdır. Kiros'un oğulları Kambiz ve Tanioksarks hakkında hikâyede Baktriya'nın sahibi Tanioksarks'a daha fazla sempati duyulduğunu görülür. Marquart'a<sup>11</sup> göre bu detaylar Ktesius tarafından çağdaşları II. Artakserks ve Küçük Kiros arasındaki mücadele örnek alınarak uydurulur. I. Artakserks hükümdarlığının başında Baktriyanların isyanına dair bilgi (Pers. I) de ilginç: birinci muharebe kararsız geçer, ikinci muharebede rüzgâr onlara karşı estiği için Baktriyanlar yenilirler.

İskender'in çağdaşı Midillili Khares'in<sup>12</sup> anlatısı daha belirgin sonuçlara varmayı sağlar. Bu hikâyeden Ahemenişler döneminde sadece İran destanına özgü motiflerin değil, daha sonra Şehnâme'de yer alan kahraman isimlerinin geçtiğini de öğreniyoruz. Burada iki kardeş Güştasp ve Zarir'den birinin yabancı bir ülkeye gidip o ülkenin kralının kızıyla evlenmesiyle ilgili bir hikâye görüyoruz. Khares'in hikâyesindeki detaylar Firdevsî'nin anlatısından farklı. İlk versiyonda Güştasp Medya'nın kralıdır ve Hazar Denizi'ne kadar topraklara hükmeder; Hazar Denizi'nden Sır Derya'ya (Tanais) kadar uzanan alan Zariadr'in hâkimiyeti altındadır. Sır Derya'nın öbür kıyısındaki topraklar İskit kralı<sup>13</sup> Omart'a bağlıdır. Zariadr ve Omart'ın kızı Odatida birbirlerini rüyalarında görek âşık olurlar; Zariadr Omart'tan kızını ister, ama ret cevabı alır. Omart, kızını akrabalarından biriyle evlendirmek ister. Bir ziyafet düzenleyip, Odatida'dan altın kupayı seçtiği erkeğe vermesini ister. Prenses bu durumu gizlice Zariadr'a bildirir. Zariadr Odatida'nın yanına gelir, prensesten kupayı alır ve geri döner. Khares, Zariadr ve Odatida hikâyesinin 'Asya'da yaşayan barbarlar' arasında çok meşhur olduğunu, mabet, saray ve köşklerde romanla ilgili resimlerin bulunduğunu ve kızlar arasında 'Odatida' adının yaygın olduğunu ekler.

Firdevsî<sup>14</sup> bu hikâyeyi ilavelerle sunar. En son ile eski versiyonlar arasındaki farklar şunlardır: yurtdışına Zarir'in (Zariadr) değil Güştasp'ın gidişi, üstelik doğuya değil, denizi geçerek<sup>15</sup> batıya gidip İskit kralının değil Roma imparatorunun kızıyla evlenmesi. İlk ve son versiyonlar arasındaki bu fark, efsanenin Doğu İran menşeli olması lehinedir. Güştasp isminin efsanevî bir kralın ismi olarak ortaya çıkması oldukça ilginç. Eski İran devletinin Ahemeniş devleti şeklinde olduğu tasavvur edilmiştir: hükümdar batıda oturur; doğu bölgeler ise hükümdar ailesine mensup yetkili tarafından yönetilir. Güştasp'ın, oğlu Dara'nın hükümdarlığı sırasında Parthia yöneticisiydi<sup>16</sup>; Dara'nın oğlu Güştasp, ağabeyi Kserks'in ordusunda Baktriyan ve İskitlerin kumandanıydı<sup>17</sup>; Kserks'in oğlu Güştasp Baktriya'yı yönetiyordu<sup>18</sup>. Khares, maalesef, Güştasp ve kardeşi Zariadr'in isimleri dışında hiç bilgi vermez; bu yüzden Ahemenişler döneminde yaşayan Güştasp ile sonraki devirlere ait destan kahramanı hakkında anlatılan hikâyeler arasında ortaklığın olup olmadığı belli değil<sup>19</sup>.

<sup>8</sup> İbid., s. 603

<sup>9</sup> Taberî, çev. Nöldeke, *Das Iranische Nationalepos*, s. 133.

<sup>10</sup> Πολύβιος Στρατηγίματα (Polyaenus, *Stratagems in War VII*) 12. Arapların Orta Asya'daki seferleriyle ilgili hikâyelerde aynı motif için bkz. Barthold, *K istorii arabskikh zavoevaniy*, s. 0141.

<sup>11</sup> Marquart, *Die Assyriaka*, s. 620.

<sup>12</sup> Atheneus, *Deipnosophistai*, XIII, '35, vol. 2, p' 575.

<sup>13</sup> βασιλεὶ Μαραθῶν metninde nu adı açıklamak için çeşitli varsayımlar getirilir, ki bunlar ilgi alanımız dışındadır. Mevzuu, muhtemelen, Fars devletinin Orta Asyalı komşularıyla ilgilidir. (Karşılaştırınız: F. Andreas'ın görüşü (Rohde, *Der griechische Roman*, S. 48) ve V. Masson'un görüşü (Margiana, s. 134 ve not s. 68 not). Ayrıca, bkz. Boyce, *Zariadres and Zarer*, bibliyografya.)

<sup>14</sup> Şehnâme, Bombay litografisi, 1864.

<sup>15</sup> Şehnâme'ye göre Güştasp önce Belh'ten Hindistan'a gider. Babası Luhrasp'la devam eden kavgadan dolayı Rum ülkesine kaçır. Bkz: Osmanov, *Firdousi*, s. 50–51; Boyce, *Zariadres and Zarer*.

<sup>16</sup> Bisütun yazıtı, § 35, II sütun, mısra 93–94.

<sup>17</sup> Herodot, VII, 64.

<sup>18</sup> Diodor, XI, 69, 2.

<sup>19</sup> Bununla ilgili kaynaklar için bkz: Boyce, *Zariadres and Zarer*; İdem, *Some remarks*; Sefa, *Hamasaşarayı*, s. 491–500; Braginski, *İz istorii*, s. 120, 223–226, 285.

Bir klasik filoloji uzmanına göre<sup>20</sup> Zariadr ve Odatida motifi İran değil İyon menşelidir, çünkü aynı motif Massalia şehrinin kuruluşuyla ilgili hikâyede de geçer. Bunun yanı sıra Khares'in anlatımında İran menşeli Güştasp ve Zariadr, Sami menşeli Afrodit ve Adonis'in torunları olarak verilir; bu da 'tüm doğuyu yekpare gören Yunanlının bakış açısı'dır. Massalia'nın kuruluşu hakkında efsane, Aristoteles'in *Μασσαλιωτῶν Πολιτεία* adlı eserine atıf ile Atheneus'ta da geçer<sup>21</sup>. Bu eser, muhtemelen, Aristoteles'e ait olduğu düşünülen 'Yunan ve Barbar devletlerinin düzeni hakkında sayısı en az 158 ulaşan siyasetnamelerden' biridir<sup>22</sup>. Bu siyasetnameler arasında sahte olanı var mı bilmiyorum; ama en azından Massalia hakkında hikâyede Khares tarafından anlatılan efsanenin sadece bazı motifleri görülür (damatların davet edilmesi ve seçilmiş olana kupanın verilmesi; yabancı bir ülkeden gelen damat adayının kralın kızıyla evlenmesi). Burada da Yunan etkisi muhtemeldir, Adonis<sup>23</sup> ve Tanais hakkında anlatılanlarda olduğu gibi. Fakat Massalia efsanesinde İran efsanesinde mevcut en önemli motif eksik: rüyasında seyahatin sebebi olarak yabancı birini görme ve onu diğerlerin arasından seçme. Massalia efsanesindeki bu eksiklik, İran efsanesinin İyon menşeli olması varsayımını zayıflatır; Khares'in efsanenin 'Asya'da yaşayan Barbarlar', yani muhtemelen İskender tarafından fethedilen İranlılar arasında çok yaygın olduğuna dair sözleri buna delildir. Bu gerçek, Ahamenişler devrinde İran destanına giren hikâyelerin, menşesine bakmaksızın tüm İran halkına mal olduğunun en güzel kanıtıdır.

## II

M. Ö. III. yy.da Doğu İran'da devlet kuran Arsaklılar Yunanların İran'da yayılmasına engel olurlar. M. III. yy. kadar hüküm süren Arsaklılar zamanla Selevkosların İran ve Mezopotamya'daki topraklarını da ele geçirirler. Yeni bölgeleri işgal ettikçe Arsaklı hükümdarlar başkentlerini batıya doğru taşırlar.

Yunanlarla yüzyıllar süren mücadele, Arsaklılarda millî şuurun uyanması yanı sıra kültürel etkileşimi de beraberinde getirir. Dara ve Herodot'un yazılarından (VII, 62) Medler ve Ahamenişler devirlerinde batı bölgeler dâhil İran halkı kendisini 'Aryan' olarak adlandırdığını, 'Aryan ülkesi' anlamına gelen 'İran' kelimesini henüz kullanılmadığını biliyoruz. 'İran' kelimesi ilk defa 'Ariana' şeklinde Eratosphen (M.ö. III. yy) tarafından Arsaklıların yönetimi altında bulunan ülkeyi belirtmek için kullanılır<sup>24</sup>. Volagas isimli bir Arsaklı hükümdar zamanında, muhtemelen I Volagas (M. I.yy.)<sup>25</sup>, Avesta metinleri bir kitap haline getirilir. Ahamenişlerden sonra İran yazısı ve edebî dili Pehlevîce, yani Partça olarak adlandırılır. Bu ad, 'pehlevî' kelimesinin ilk anlamı unutulduğu Sasaniler zamanında da kullanılır<sup>26</sup>.

Bu bağlamda Arsaklılar dönemi, İran destanının oluşum sürecinde önemli yer tutar. Yunan tarihçiler Arsaklılar hakkında o zaman ne tür hikâyeler anlatıldığına dair kayıt bırakmadılar. Arsaklı döneminde de Ahamenişlerde 'Güştasp' gibi, çok eski zamanı anlatan epik hikâyelere, dönemin tarihî şahıslarının isimleri ilave edildiği düşünülür. Özellikle 'Tüm erdemlerin sahibi'<sup>27</sup> epik Gudarz isminin M. I.yy. Part kralının (Yunanlarda Gotarzes) ismiyle benzerliği ilgi çekici. Gotarzes, muhtemelen, Girkaniya yöneticisiydi. O, M. 41 y. başarısızlıkla sonuçlanan tahtı ele geçirme teşebbüsünü birkaç yıl sonra başarır ve hayatının sonuna kadar (M. 51 y.) iktidarda kalır<sup>28</sup>.

<sup>20</sup> Schwartz, *Khares*.

<sup>21</sup> Atheneus, *Deipnosophistai*, XIII, '35, vol.2, p' 576.

<sup>22</sup> Jebelev, *Politika Aristotelya*, s. 443.

<sup>23</sup> Karşılaştırmız: Boyce, *Zariadres and Zartēr*, s. 464–465.

<sup>24</sup> Marquart, *Beiträge*, s. 629

<sup>25</sup> Gutschmidt de aynı fikirdeydi (*Geschichte İrans*, s. 137).

<sup>26</sup> Marquart'ın (*Beiträge*, s. 630) yazar Muhammed-er-Ruhnî'nin (M. III. yy. sonu-IV. yy.başı) *مهمانی* kelimesinin gerçek anlamını bildiğini varsayması inandırıcı değildir. Muhtemelen, VII. yy Ermeni yazarlarından (Sebeos vb) sonra kimse Pehlevî ve Partların aynı şey olduğunu bilmiyordu.

<sup>27</sup> Nöldeke'nin ifadesi (*Das iranische Nationalepos*, s. 137): 'ein Muster Allers Tugenden'.

<sup>28</sup> Epik Gudarz ile tarihî Gotarz (Partlarda Gwtrz) isimlerinin ortaklık oranı tespit edilmemiştir, çünkü bu adı taşıyan iki Part kralı vardı: I Gotarz (M.ö. 91–81/80 y.- Debevoise, *A political history*, s. 48–51 veya M.ö. 90–87 y.- Simonetta, *A new essay*, s. 165; karş. İ. Dyaonov –Livschitz, *Dokumenti iz Nisi*, s. 20) ve II. Gotarz (M. 38–51 – Debevoise, *A political history*, s. 166–174). Coyajee, *The House of Gotarzes* adlı eserinde bu meseleyle ilgili olarak Bisütun kayasındaki yazıtın E. Herzfeld yorumuna yer vermiştir. (*Am Tor von Asien*, S. 40 sq., Herzfeld, *Sakastân*, S. 58sq., 87. Fakat karşılaştırmız Kahrstedt, *Artabanos III*, S. 18-23.)

Bîsütun kayasında kazılan yazıtın Yunanca yüzünde<sup>29</sup> bu kral, Giv'in oğlu olarak geçer; destan-da ise Giv, Gudzar'ın oğludur. Epik Gudzar, tarihî adaşı gibi Girkanya'yla bağlantılıdır; Türklere galip geldikten sonra kral ona İsfahan ve Cürcan'ı verir<sup>30</sup>. İran'da Arsaklılardan sonra da Gudarz ismini taşıyan saray memurları olmuştur. Bir hikâyeye göre<sup>31</sup> küçük yaştaki kral II Şapur'un yetişkinliğe erene kadar koruyuculuğunu yapan yardımcısının adı Gudarz'dır; daha sonra Şapur ona tüm devlet işlerini yürütme yetkisi verir. Bu bilgilere dayanarak, Part kralına nazaran IV yy. yaşayan Gudarz'ın şahsî vasıfları itibariyle epik Gudarz prototipi olma ihtimalinin daha yüksek olduğu söylenebilir; yine de kaynakların olmaması nedeniyle Gudarz isminin destana giriş meselesi açık bırakılmalıdır.

Müslüman tarihçilerin verdiği kaynaklarda geçen listelerde bazı Eşekli veya Arsaklıların adları da destan kahraman adlarıyla benzerlik gösterir; ancak bu isimlere Arsaklıların çağdaşı olan tarihçilerde rastlanmaz. Nöldeke'ye göre bu listelere ihtiyatla yaklaşmak lazım, çünkü hanedanın yan dalları söz konusu olabilir<sup>32</sup>. Bu da ispatlanmış bir bilgi değil. Halk hikâyesi İskender'den sonra hüküm süren kralların sadece hanedan adını korumuştur: Ahamenîş ismi unutulup sadece Keyâniyan hanedan ismi muhafaza edilmiştir. Arsaklılar devri tarihî olaylar hakkında da kaynak yok, hatta hanedanın hüküm sürdüğü dönem İslam öncesi devirde<sup>33</sup> bile yanlış tespit edilmiştir. Farslar, tarihlerini Sasanîler döneminde kayda almaya başladılar<sup>34</sup>.

Arsaklılar döneminin, destanı başka bir yönden etkilediğini savunanlar var: bir önceki dönemde yaşayan epik kahramanların hayat hikâyelerinde Part hanedanı temsilcilerinin hayatlarından çizgiler görülür. Marquart'a göre<sup>35</sup> İran destanındaki Güştasp (bize ulaştığı şekliyle) tarihî Volagas (51-78) ile örtüşür. Diğer benzerliklerin yanı sıra, Güştasp ve Volagas döneminde Avesta kitabının kaydedildiği; İbn Mukaffa tarafından tercüme edilen bir Pehlevîce yazma ve birkaç Ermeni ve Müslüman yazarın verdiği bilgiye göre, Güştasp'ın oğlu İsfendiyar'ın Kafkasya'da Alanlarla mücadele ettiği ve onlara karşı bir kale kurduğu; Alanların ilk defa M. I. yy.da meydana çıktıkları ve I. Volagas zamanında İran'a saldırdıkları; bu taarruzlarda Volagas'ın kardeşi Tiridat'ın övgüye değer kahramanlık sergilediği belirtilir. Cesareti ve erdemleri itibariyle Tiridat, İsfendiyar'a mukabildir. Marquart bu benzerliği ispatlanmış kabul ederek Güştasp ve evlatları hakkındaki efsaneleri Arsaklılar dönemine ait detayları saptamak için kullanır. Pehlevîce yazılan 'şehir listesine' göre Güştasp'ın torunu Kabil'i kurmuştur, çünkü 'destandaki Güştasp, Arsaklı I. Volagas'ın mukabilidir'; bununla ilgili olarak Çin 'Küçük Han Tarihi'nden Kabil'in Arsaklılar tarafından fethedildiğini biliyoruz.

Bu durumda da İsfendiyar ordusunun Kafkasya'ya ne zaman girdiği, Avesta ve destana Güştasp'ın Zerdüşt dinini kabul eden kral olarak isminin ne zaman eklendiği bilinmiyor. Güştasp (Viştâspa), Avesta'nın en eski metinleri olan ve Arsaklılardan çok önce yazılan Gathalarda geçer. Güştasp isminin metinlere sonradan ilave edilmiş olması olasıdır, çünkü Avesta'da Güştasp'ın ve Zerdüşt'ün düşmanı olarak Hioniler gösterilir, ki Marquart, Hionilerin M. IV. yy.da yaşadığını ispat etti<sup>36</sup>. Avesta'da ilk başta başka bir etnografik adın geçtiği kuvvetli ihtimaldir<sup>37</sup>. Bu çerçevede destan, Hionilerin yerine VI. yy.da Türk işgalcileri koyarak daha ileri gider; ancak elimizde destanın V.yy. sonu-VI. yy. başına ait ve Hionilerin anıldığı bir eş metni mevcuttur<sup>38</sup>.

<sup>29</sup> Yazıt için bkz: Gutschmidt, *Geschichte İrans*, s. 123; Justi, *Geschichte İrans*, s. 504. (Ayrıca bkz: OGIS, I, No 431, Herzfeld, *Am Tor von Asien*, S. 35-55; Kahrstedt, *Artabanos III*, S. 18-23.)

<sup>30</sup> Taberî, I, 613 altta; Firdevsî (*Şeh-name*, Mumbai nüshası, 1864, 476) sadece İsfahan'ı belirtmiştir.

<sup>31</sup> Dinaverî, 92.

<sup>32</sup> Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, s. 136; Marquart, *İberer und Hyrkanier*; Boyce, *Some remarks*, s. 48.

<sup>33</sup> Bunu Nöldeke Bizans tarihçisi VI Agaphius'un verdiği bilgilere dayanarak ispatlamıştır. Bkz. Taberî, çev. Nöldeke.

<sup>34</sup> Yakubî, Ta'rih, I, 178.

<sup>35</sup> *Beiträge*, s. 635 sq.; *Ērānšahr*, s. 299.

<sup>36</sup> Marquart, *Ērānšahr*, s. 50.

<sup>37</sup> Bu düşünceyi çoğu çağdaş araştırmacılar da paylaşırlar. Bkz: Maenchen-Helfen, *The epic name Hun*, s. 227. Bailey'in farklı bakış açısı vardır: *Hārahūna*, p. 20 sq.

<sup>38</sup> Geiger, *Das Yātkār-i-Zarērān*, s. 43. (E. Benveniste'nin gösterdiği gibi, elimize ulaşan Zarēr hakkında efsane metni (*Abyātkār-i-Zarērān*) Part metninin orta Fars baskısıdır. Bkz: Benveniste, *La mémorial de Zarēr*; Tavadia, *Die mittelpersische Sprache*, S. 135-137.)

Bu meseleler, Avesta'nın menşei ve metin tenkidıyla ilgili ve amacımızın dışında kalır. Klasik literatürde Zerdüşt dininin koruyucusu olarak Güştasp ile ilgili ilk bilgiler M. IV. yy. ait<sup>39</sup>. İran tarihiyle ilgili elimizde mevcut bilgilerden Sasanîlerden önce Zerdüştlük temelinde dinî savaşlara ihtimal vermek zor. Ancak Arsaklılar döneminde önceki devirden miras kalan Güştasp ile ilgili efsanelerin değişmeye uğradığı şüphesiz. Arsaklıların ortaya çıkışıyla ilgili çeşitli efsanelerin arasında onların atalarının Güştasp ve oğlu İsfendiyar olduğunu anlatan bir efsane var<sup>40</sup>. Başkenti İstahr'dan Belh'e taşıyan Luhraşp (Güştasp'ın babası) ile ilgili efsanenin zamanla etki alanını batıya genişleten bir doğu hanedanı döneminde oluşması muhtemeldir. Arsaklıların Belh<sup>41</sup> (eski Baktr) kökenli olması savı gerçeğe uymaz ve burada Baktr'ın Doğu İran'ın en önemli şehir haline geldiği Ahemeniş döneminin yankısı görülür. Eğer Zerdüşt hakkında efsaneler destana o devirde girdiyse, onun içeriğine peygamberin hayatının Azerbaycan'a atfedilişi, Medyalı Atropat devleti ve torunlarıyla ilgili hadiseler de yansımalıydı. Bu hanedanın başkenti Ganzak'ta bulunan mabet, Sasanîler döneminde devlet çapında önemli bir mabetti<sup>42</sup>.

Arsaklılar veya Sasanîler devirlerinde destana Arap işgalleri döneminde atının ahırının bulunduğu söylenen Sîstân bölgesinden çıkan Rüstem hakkında efsaneler ilave edilir<sup>43</sup>. Bu anlatılar Hilmend'de İskitlerin gelmesinden önce oluşamazdı, çünkü bu bölgenin halkı savaşçı kavim değildi<sup>44</sup>; eğer Rüstem'in kahramanlıkları hakkında anlatıları İskitler kendileriyle beraber getirtilerse, onun İran destanına girmesi ancak Sîstân'a yerleştikten sonra (M.Ö. II. yy.dan sonra)<sup>45</sup> mümkündür. İskitler tarihinin en parlak dönemi, onların yardımıyla Part kralı IV Fraat'ın tahtını geri aldığı M.Ö. I.yy. ikinci yarısı (30'lu yıllar) olsa gerek<sup>46</sup>. İskitler İran tarihinde daha sonraki dönemlerde de rol oynadılar: M. III ve IV. yy.da Sasanîlerde Fars şehzadeleri tahta oturmadan önce *sagan-şah* unvanıyla Sîstân'ı yönettiler<sup>47</sup>. Bundan sonra İskit kavminin adı tarihte geçmez; İslam devri tarihçileri Sîstân isminin İskitler'den geldiğini bilmiyorlardı bile<sup>48</sup>.

### III

M. III. yy.da M.Ö. VI. yy. havadisleri tekerrür etti: Fars menşeli ve İran'ın 'krallar kralı'na bağlı hanedan, hükümdara karşı ayaklandı ve tüm ülkeyi eline geçirdi. Bu harekât kısmen, devlet dini olarak kabul edilen Zerdüştlük uğruna yapıldı; sonradan Sasanî devletinin kurucusu Erdeşir, bu dini kabul eden ilk kral olarak kabul edildi<sup>49</sup>. Gerçekte ise Sasanîler son Arsaklıların işini devam ettirdiler. İran'ın edebî dili olarak Pehlevîce, yani Partça<sup>50</sup> kullanılmaya devam etti; devletin ana mabedi ise Acem'in sınırları dışında, Medya'nın Ganzak şehrinde kaldı.

Zerdüştlüğün devlet dini olarak ilan edilmesi, dinle kutsanmış üst tabakanın konumunu güçlendirdi. Üst tabaka üç gruptan –din adamları, askerler ve tarımcılar- müteşekkildi; alt tabaka ise tüccar ve zanaatçılardan oluşuyordu. Tarihî ve tarihî-edebî veriler halkın yüksek zümresinin

<sup>39</sup> Jackson, *Zoroaster*, s. 167, 188, 244. Burada Ammian Martsellin XXIII, 6, 32, Güştasp'ı Dara'nın babası olarak görür. Aghaphius (VI. yy.) bu görüşü katılmamaktadır. Büyük Konstantin'in çağdaşı Laktancius'un verdiği bilgiye göre (Patrol. lat., VII, 15), Truva'nın kuruluşundan çok önce, Roma'nın yıkılacağına dair kehanette bulunan 'Midyalı kral Güştasp' hakkında bir efsane vardı. Burada 'Midyalı' kelimesi antik literatürde kullanıldığı gibi 'Fars, İranlı' anlamında kullanılır, Güştasp'ın İran'ın batısından geldiği manasında değil. Bu, Güştasp ismi ile Hindistan'daki Gidasp nehir adı arasında bağlantı kurma çabasında görülür. (Karşılaştırınız: Bazı araştırmacılar, özellikle E. Herzfeld (*Zoroaster* ve başka çalışmalarında) Avesta'daki Viştasp ile I. Darius'un babasının aynı şahıs olduğu görüşüne dayanarak, Zerdüşt'ün Ahemenişler devrinde ve Med devleti sınırlarında faaliyet gösterdiğini, I. Darius'un silah arkadaşı olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu görüşlerin tenkidi için bkz: Nyberg, *Die Religionen*; Henning, *Zoroaster*; İ. Dyakonov, *İstoriya Midii*).

<sup>40</sup> Taberî, I, 708.

<sup>41</sup> Sebeos, 14; Horenli Musa, çev. Emin, 2. baskı, s. 52.

<sup>42</sup> İbn Hordadbeh, 119–120. Ganzak hakkında Marquart, *Ērānšahr*, s. 108.

<sup>43</sup> Belazuri, 394 (Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, s. 140).

<sup>44</sup> Sîstân'ın halkı hakkında mevcut malumat onların (İskitler'den önce) karakteristik özelliklerini tespit etmek için yetersizdir.

<sup>45</sup> 1931 ve 1939 yıllarında yayınlanan Rüstem hakkında efsanenin Sogd versiyonunun parçaları en erken VI. yy.a aittir ve Rüstem isminin geçtiği destan bölümünün tarihlendirmesi için esas teşkil edemezler (bu dönem için bkz: Christensen, *Les Kayanides*, s. 140). Arsaklılarda destanın gelişimi, özellikle sözlü ve yazılı olmak üzere iki destan geleneği hakkında bkz: Boyce, *The Parthian 'gōsān'*, s. 10–19.

<sup>46</sup> Gutschmid, *Geschichte Irans*, s. 130; Justi, *Geschichte Irans*, s. 502.

<sup>47</sup> Taberî, çev. Nöldeke, 49, 115.

<sup>48</sup> Yakut'ta İsfahanlı Hamza'nın etimolojisini karşılaştırınız, Mu'cam, III, 41, سجستان.

<sup>49</sup> Yakubî, Ta'rif, I, 179.

<sup>50</sup> III.yy.da Part dili (orta Farsçayla birlikte) Sasanî hükümdarların yazılarında kullanılmaya devam ettiyse de, Sasanî devletinin başlangıcında Orta Farsçanın kullanıldığı şüphesizdir. 'Pehlevî' adlandırmasının (Part yazısı ve dili) geçişine dair bkz: s. 245.



V.yy.da ikbale erdiğini gösterir; Sasanî hükümdarlığının son döneminde ruhban ve asker sınıflarının yanı sıra memur zümresinin ortaya çıkışının ve alt tabakanın tarımcılarla birleşmesinin ilk belirtileri belirmeye başlar. Süvariliğin ortadan kalkması ve şehirlerin gelişmesi, epik sanatın öneminin yitirilmesine yol açar; ancak Fars ülkesinde bu süreç çok yavaş seyreder: askerî aristokrasinin ortadan kalkması ve şehir hayatının tam olarak gelişmesi XI-XII. yy.dadır<sup>51</sup>. Sasanîler devrinde askerî sınıf öncülük için çetin ve başarılı bir mücadele verdi; süvari destanı bu savaşın araçlarından biriydi; bu yüzden destanın toplumdaki tabakaların değişmediği devire nazaran o dönemde daha yaygın olması doğal. Nöldeke, V.yy. ikinci yarısından itibaren Sasanî soyunda epik kahramanların isimleri sıkça geçtiğine dikkat çeker; bu, eski efsanelerin canlandığının göstergesidir<sup>52</sup>. Nöldeke'ye göre, tarihî halk efsanelerinin resmî versiyonunun mevcudiyetine dair bilgi VI. yy.a ait; ancak VIII-IX. yy.da Arapçaya çevrilen bu kitabın son editörlüğü son Sasanî hükümdarı III. Yazdigerd'in (632–651) zamanında yapılır<sup>53</sup>.

Hanedan kurucusu hakkında 'yarı epik'<sup>54</sup> hikâye dışında, bu destanın başka bir parçası (Yâtkâr i Zarêrân) orijinal haliyle elimizde mevcut. Bu parçanın Güştasp ile ilgili efsaneler serisinden olması bir tesadüf değil. Hikâyede geçen coğrafik ve etnografik adlandırmalar bu defa da devletin doğu bölümüne işaret eder<sup>55</sup>.

Nöldeke, İslamî versiyonlara dayanarak, Sasanîler devrinde ülkenin doğu sınırlarında cereyan eden olayların destana yansımalarının bir başka örneğini gösterir. 484 yılında Sasanî hükümdarı Firuz (Peroz), Gurgan'ın kuzey sınırlarında Eftalitler'le savaş sırasında ölür; ülkeyi Karenî boyundan yüksek makam sahibi biri galiplerin istilasından korur; destanda da aynı yerde aynı olay mitik kral Nodar'ın başına gelir; devleti düşmandan kurtaran da aynı boyun mensubudur<sup>56</sup>. O devirde İran'da Sîstân'lı Rüstem'in kahramanlıklarının yaygın olarak bilinmesi de dikkate değer. Muhammed döneminde onlar Hire ve Fırat'ta<sup>57</sup> da bilinmekteydi; Ermeni tarihçisi Horenli Musa (VII-VIII. yy.) Rüstem hakkında rivayetleri kaydeder, aralarında destanda olmayanlar da vardır<sup>58</sup>.

Diğer taraftan, Acem'den çıkan bir hanedanın, M. Ö. VI. yy.da İran'ı birleştiren eski Fars kraları hakkında halkın hafızasını tazelediğine dair hiçbir işaret yok. Nöldeke, İran'da Ahemeniş, Dara ve Artakserks adlarına Makedon-Part döneminde de rastlandığını belirtir; isimlerin 'çok canlı'<sup>59</sup> olarak bilinmesine karşılık ismi taşıyan tarihî hükümdarlar unutulmuştur. Sebeos'un sözlerine göre (VII. yy.) Sus'da Hristiyanların Daniel peygamberin bedeni, Farsların ise mitik kral Keyhüsrev'in<sup>60</sup> bedeni olarak kabul ettikleri bir mumya vardı. O zaman Fars saraylarının Cemşit'e ithaf edildiği muhtemeldir. Böylece, Ahemeniş adları kendi başkentlerinde bile mitik kralların isimleriyle dışlanmıştı.

Destanda en sevilen Sasanî kahraman V. Varahran'dır (420–438), Müslüman Farsların arasında Behram Gur olarak bilinmektedir. Onun hükümdarlığı, muhtemelen, ruhban ve aristokrasi sınıfının yararına olmuştur. O, askerî ve avcılık yetenekleriyle, özel hayatıyla<sup>61</sup> diğer Sasanîlere göre ideal İran kahraman tipine uyuyordu. Kendisinden önceki ve sonraki krallara danışmanlık yapan bakan Mihr-Narse, toplum sınıfları açısından iyi bir devlet yöneticisiydi. Zerdüş'tün 'ilk ruhban, ilk asker ve ilk tarımcı'<sup>62</sup> olduğu ve bu sınıfların her biri onun üç oğlundan yayıldığı gibi,

<sup>51</sup> Toplumdaki sınıflar hakkında benim makalem Su'ûbija, s. 259, şehir hayatının gelişmesiyle ilgili a.g.m. s. 254.

<sup>52</sup> Taberî, çev. Nöldeke, 147; Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, s. 134.

<sup>53</sup> Taberî, çev. Nöldeke, XV; Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, s. 140.

<sup>54</sup> Nöldeke'nin kullandığı 'halb episches Stück' tabiri (*Das iranische Nationalepos*, s. 135).

<sup>55</sup> Hionlar ile ilgili bkz: yukarıda s. 390–391. Muharebe Merv yakınlarında cereyan etmiştir.

<sup>56</sup> Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, s. 138; Şeh-name, Mumbai nüshası, 1886, s. 100. Bu olayın destana ne zaman girdiği belli değildir. Taberî'de kral Nodar yok, Menuçehr'in oğlu Nodar ise sadece Karenî boyundan biri olarak belirtilmiştir (I, 878).

<sup>57</sup> İbn Hişam, 235; Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, s. 139.

<sup>58</sup> Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, 'Rostom Sagçik', yani Rüstem Sîstânî, Horenli Musa'nın 'Tarih'inde sadece bir kere geçmektedir (çev. Emin, 2. baskı, s. 59): 120 fil gücüne sahip biri olarak tasvir edilmektedir. Bu hususu Emin, Horenli Musa zamanında 'XI.yy.da Firdevsî döneminde unutulmuş kahramanlıkların' anlatıldığının delili olarak değerlendirmektedir (a.g.e., s. 246). Karşılaştırınız: Horenli Musa'nın Ajdahak ile Hruden (Firdevsî'de Dahhak ile Feridun) mücadelesi hakkında hikayesi. (Rüstem hakkında rivayetin Soğd versiyonu fragmanı, Firdevsî'de olmayan epizot içerir)

<sup>59</sup> 'Rech legendig', *Das iranische Nationalepos*, s. 141, Anm. 1.

<sup>60</sup> Ibid., s. 140; Sebeos, 51 (Kav-Hozroy).

<sup>61</sup> Taberî, çev. Nöldeke, s. 98.

<sup>62</sup> Geiger, *Ostiranische Kultur*, s. 483.

Mihr-Narse de oğullarının her birini üç sınıfın başkanı yaptı. Eski Fars krallarının torunu sayılan Mihr-Narse, Farşlıydı; anayurdunda birkaç bahçeli köy ve İslamî dönemde de faaliyetlerini sürdüren ateş mabetleri (kendisine ve oğulları için ayrıca) kurdurdu<sup>63</sup>. Acem'in batı bölgesinde muhafaza edilip, nesilden nesle epik efsanelerin anlatıldığı bir kale vardı<sup>64</sup>, destan derleyicileri ve Arapçaya çevirenler<sup>65</sup> arasında Fars *mobedler* (Zerdüşt ruhban sınıfının temsilcileri) de vardı. Kaynaklar belirtmese de bunlar, büyük ihtimalle, Mihr-Narse ve oğullarının faaliyetlerinin mahsulleridir. Eski asil sınıfın mensubu olarak Mihr-Narse halk destanının muhafızı olmalıydı.

Arapların işgalinden sonra İran destanının yeniden canlanması, İran milliyetçiliğinin uyanmasının ilk işaretlerinden biridir. İran milliyetçilik şuuru, İslam dünyasında Arapçadan başka edebî dil olmadığı dönemde uyanmaya başlar. İran tarihî anlatılarının Arapçaya çevirileri, yeni Farsça ilk edebî ürünlerinden yüz sene önce yapılmaya başlar. Halife Hişam (742–743) zamanında Arap yönetici tarafından eski İran şehrinin yeniden yapılandırmasının ilk (ve muhtemelen, tek) örneğini görüyoruz. Bunu yaparken işgal zamanında eski şehrin yanında kurulan Arap yerleşim alanını yıkar<sup>66</sup>. Halife Hişam döneminde ilk kez Farsça tarihî eserin Arapçaya çevirisi yapılır. Mesudî 303/ 915–916 yılında İstahr'da Sasanî tarihini içeren eser görür; bu eserde destanın resmî versiyonları olan *Huda-name*, *Ayin-name* ve *Gâh-name*'de geçmeyen veriler vardır. Bu nüshada hanedanın 433 yıl 1 ay ve 7 gün hüküm süren tüm hükümdarlar (26 kral ve 2 kraliçe) resmedilir. Nüshada asıl yazmanın Acem hükümdarının hazinesinde bulunduğu ve içindeki bilgilerden bir liste oluşturulup, Farsçadan Arapçaya tercüme edilip halife Hişam'a II. Cumada El-Evvel ayının ortasında takdim edildiği (731 y. Ağustos sonu)<sup>67</sup> belirtilir. Gutschmidt<sup>68</sup>, Nöldeke'nin eserini düzeltirken Mesudî'ye gönderme yaparak, Nöldeke'nin halife Hişam zamanında Farsça eserlerin Arapçaya henüz çevrilmediği düşüncesine karşı çıkar. Buna dayanarak, Rüstem ve İsfendiyyar hakkında kitabı ve Behram Çubin hakkında romanı çeviren ve Fihrist'te 'Hişam'ın sekreteri' olarak geçen Cabal ibn Selim'in, yazar Hişam ibn Muhammed'in (İbn al Kalbî) değil<sup>69</sup>, halifenin kâtibi olduğu daha gerçekçi olduğu söylenilebilir.

*Fihrist*'in müellifi ve Mesudî'nin sözlerinden, ilk Fars tercümanlarının Sasanî devrinde yaygın olan Rüstem ve İsfendiyyar efsaneleri dışında, sadece Sasanî hükümdarları hakkında anlatıları dikkate aldıkları anlaşılır. Bir sonraki yüzyılda yaşayan Yakubî bile, 'okumuş, asil' Farşların ülke tarihini sadece Sasanîlerden başlattığını, çok ağızlı ve çok gözlü, baKiros yüzlü insanlar, insan omzunda yaşayan ve başkaların beyinlerini yiyen yılanlar, yüzyıllarca yaşayan ve insanlığı ölümden kurtaran bilgeler hakkında efsanelerle dolu daha uzak geçmişlerini inkar ettiklerini anlatır. Yakubî, epik anlatıların inkârında o kadar ileri gider ki büyücülerin dinini kabul eden ilk hükümdar olarak Sasanî devletinin kurucusunu gösterir ve aralarında Güştasp'ın geçtiği eski kralları 'Suriyece konuşan Sabeyler' olduğunu ileri sürer<sup>70</sup>.

Halk ve aristokrasi sınıfının çoğunluğu için destan eski önemini korur; epik anlatılar, eski gibi, özellikle İran'ın doğusu olmak üzere belirli bölgelere ithaf edilir. Horasan'da Kışmar ve Feryümad köylerinde bulunan iki servi ağaç, Güştasp'ın Zerdüştlüğü kabulünün sembolü olarak kabul edilirdi<sup>71</sup>.

Birinci ağaç H. 232/ M. 846–847 y. halife Mütevekkil emriyle kesilir. Servinin, gölgesi altına 10 000 koyun aldığı, dallarının envai çeşit kuşlara yuvalık yaptığı ve ağaç yıkılırken hayvan ve kuşların acı sesler çıkarttıkları anlatılır. Halife ağacın Bağdat'a getirilmesini ister, ancak servinin şehre getirilmesinden bir gün önce kendi askerleri tarafından öldürülür, ağacı kesenlerin hepsi

<sup>63</sup> Mihr-Narse ve faaliyetleri hakkında bkz: Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, 109.

<sup>64</sup> İstahrî, 118 ve 150; karşılaştırmız, İnóstarmtsev, *Sasanidskie etüdi*, s. 8 ve benim makalem *Su'übija*, s. 263.

<sup>65</sup> Onlar hakkında aşağıda bkz.

<sup>66</sup> Taberî, II, 1490; bu olayın önemi hakkında – Barthold, *Su'übija*, s. 261;

<sup>67</sup> Mesudî, *Tenbih*, 106.

<sup>68</sup> *Kleine Schriften*, Bd. III, s. 150.

<sup>69</sup> Taberî, çev. Nöldeke, s. 475.

<sup>70</sup> Yakubî, *Ta'rih*, I, 178–179.

<sup>71</sup> Ebu'l-Hasan Beyhakî, *Ta'rih-i Beyhak*, el yazı, 164b–166a. (Beyhakî ve eserleri için bkz: Barthold, *Bahakî, Abu'l-Hasan*; Yakut, *İrşâd*, V, 208–218; Husayni, *Life and Works*). Müellif, birinci servi ağacıyla ilgili Ebu Mansur Sa'alibî, *Simâr al-Kulûb* eserine atıfta bulunur; eserinin nüshaları için bkz: Brockelmann, *GAL*, Bd I, S. 285, No 9. Hammer (*Auszüge*) bölümlerin büyük kısmının özetini çıkarır; bu bölümlerde servi hikayesi yoktur; muhtemelen o, bazı ağaç ve çiçekleri anlatan 50. bölümüdedir (Berlin nüshası 214b–228a; karşılaştırmız: içeriğin özeti Ahlwardt, *Verzeichniss*, No 8342).

bir yılı geçmeden ecellerini bulur. Feryümad'daki servi H. 537/ M. 1142–1143 y. Harezm şehzadesi Yinal Tegin talimatıyla ateşe verilir. XII. yy.da yaşayan Müslüman bir bilge, ateşperest Zerdüş tarafından dikilen ağaç, yine ateşle yok edildiği için hiçbir kötülük olmadığını, 'eğer kesselerdi, ilginç şeylere şahit olurduk'<sup>72</sup> sözleriyle açıklar. Bu, yerli ahalinin İslam'ın kabulünden sonra da ağacın kutsal gücüne inandıklarını gösterir. Horasanlı tarihçi, Güştasp'ın Zerdüş dinine geçme zamanını da hesaplar, ancak hesaplarında bazı hatalar var. Ona göre, ilk servi 1405 sene yaşamıştır, dolayısıyla M. Ö. 559 yılında dikilmiştir. İkinci ağaç, birincinin yıkılmasından sonra 291 yıl daha yaşamıştır. Verilen tarihler arasındaki mesafe 305 ay yılı veya 296 güneş yılı oluşturur. İkinci servinin ömrü 1691 sene olarak hesaplanır; eğer birinci ağaçla aynı zamanda dikildiyse 10 yıl fazla yaşamış olur<sup>73</sup>.

Bu seriye İsfendiyar'ın<sup>74</sup> Zerdüş dininin baş düşmanı Arcasp'ı öldürdüğü mitik 'baKiros kale' (Diz-i ruin) efsaneleri de dâhildir. II. yy.da bu kale Buharalı Beykent şehriyle özdeşleştirilir. Buhara bölgesine Efrasiyab, Siyavuş ve Keyhüsrev hakkında efsane ithaf edilir. Bu efsanenin Buharalı tarihçi Nerşahi tarafından kaleme alınan versiyonu Firdevsî'nin metninden farklıdır<sup>75</sup>: Siyavuş, babası Keykavus'tan Amuderya'yı aşarak kaçır ve Efrasiyab'ın yanına gelir; Ramitan (bu yere 'Eski Buhara' da derler) isimli yerde yaşayan Efrasiyab onu dostça karşılar ve kızıyla evlendirir. Siyavuş, Buhara şehrinin içkalesini kurar. Bir süre sonra Siyavuş iftiraya uğrar, Efrasiyab onu idam ettirir; cesedi içkalenin doğu kapısına yakın gömülür; mezarı daha IV. yy.da Buharalı Zerdüşîler tarafından kutsal sayılıp Nevruz günü tan atarken burada horoz kurban kesilirdi. Siyavuş'un oğlu Keyhüsrev babasının öcünü almak için büyük bir orduyla Efrasiyab'ı Ramatan'da kuşatır. Ramatan'ı kuşatma sırasında karşısında Ramuş adında bir yerleşme alanı kurulur, içinde ateş gâhlar yapılır. Zerdüşîlere göre Ramuş ateşgâhları Buhara ateşgâhlarına göre daha eskidir<sup>76</sup>. İki sene süren kuşatmanın neticesinde Efrasiyab esir alınır ve öldürülür; onun mezarı olarak Buhara'nın kuzey-batı kısmında, imam Ebu Hafız'ın mezarı yanındaki yüksek kurgan kabul edilir. Efrasiyab bir büyücüdür ve 2000 sene yaşamıştır; anlatılan olaylar zamanından IV. yy.a kadar 3000 yıl geçmiştir. Fars kronolojisine göre<sup>77</sup> Keyhüsrev M. Ö. 840–780 y.da hüküm sürmüştür, yani Nerşahi'nin kitabından yaklaşık 1700 yıl önce. Buharalıların Siyavuş'un kaderi hakkında bestelenmiş ve 'büyücü ağıtı' veya 'Siyavuş öcü' olarak adlandırılan türküleri vardı<sup>78</sup>.

Harezm'de Siyavuş hakkında efsanelerde onun bu ülkeye gelişi ve Keyhüsrev'in Türkleri yendikten sonra iktidarı eline geçirmesi anlatılır; verilen tarihler Nerşahi'ye göre daha geç tarihlerdir. Biruni'ye göre<sup>79</sup> Harezm'de kültür İskender'den önce 980 yılında, yani M. Ö. 1292 yılında başlar; Harezmşahların İslam öncesi hanedanının kurucusu sayılan Keyhüsrev Harezm'de 1200 yılında iktidarını kurar.

Fars destanının Arapçaya tercümesi H. II ve III. yy.da üç bölgede gerçekleştiriliyordu<sup>80</sup>: İran'ın batısında 'alçıdan inşa edilen kale'de nesilden nesle yabancı hükümdarlar hakkında efsaneler aktarıldı; Acem'in 'beyni' olan İsfahan'da; Arap yöneticilerin başkenti olan Merv'de son Sasanî

<sup>72</sup> Ta'rih-i Beyhak, el yazı, 166a.

<sup>73</sup> Zerdüş tarafından dikilen kutsal serviyle ilgili öykü Firdevsî'nin *Şeh-name*'sinde yer almıştır (Said Nafisî nüshası, VI, 1499). Benzer efsaneler sözlü ortamda (Tate, Sîstân, II, s. 188), Zerdüş geleneğiyle ilişkili Orta Çağ edebiyatında (mesela, Dabîstân-i Mazâhib, çev., I, 306-309) da anlatılmıştır. Zerdüş'ün yaşadığı dönemi hesaplamak amacıyla bu efsaneler esas alınsa da, sonuçların ciddiye alınması söz konusu olamaz (bu tür çabaların sonuncusu için bkz: Hinz, *Zarathustra*, S. 22-25).

<sup>74</sup> 'Cesur Spandiat (İsfendiyar) mızrağı' efsanesini karşılaştırınız: Sebeos, 31; Marquart, *Beiträge*, s. 639; *Erânşahr*, s. 83.

<sup>75</sup> Nerşahi, Schefer baskısı, 14–15, 21–22.

<sup>76</sup> Biruni, *Âsâr*, Zahau'nun baskısı, s. 234, bu mabetten bahseder (بيت نار). (Karşılaştırınız: Barthold, *Mesta do-musulmanskogo kulta*, bu baskı, c. II, b. 2, s. 478; Ramitan ve Ramuş köyleri hakkında bkz: Şişkin, *Arheologičeskie raboti* 1937 g., s. 34-38; Ramuş adlandırması için bkz: Mackwart, *Wehrot und Arang*, S. 140).

<sup>77</sup> Jackson, *Zoroaster*, s. 180.

<sup>78</sup> Nerşahi, Schefer baskısı, 15. (karşılaştırınız: M. Dyakonov, *Obraz Siyavuşa*, Tolstov, *Drevniy Horezm*, s. 202–205; Kislyakov, *Soçinenie*, s. 65; Nerşahi, çev. Frei, 117).

<sup>79</sup> Biruni, *Âsâr*, Zahau baskısı, 35. Kronolojiyle ilgili olarak Sachau, *Zur Geschichte*, s. 484–489. Zahau, Biruni'nin verdiği tarih *Mecmua-at-tavârih va'l kâsas*'takiyle aynı olduğunu ispat etmiştir. Buna göre Keykubad İskender devrinden önce 1063 yılında tahta geçmiştir. Eğer o (Firdevsî gibi) 100 yıl hüküm sürdüyse, varisi Keykavus 963 yılında kral olup, 813 yılına kadar 150 yıl hüküm sürmüştür; eğer sanıldığı gibi, Siyavuş'un kaçışı onun hükümdarlığının ikinci yarısına rast geldiyse, İskender'den önce 888 yılı, yani Biruni'nin verdiği tarih doğru oluyor.

<sup>80</sup> *Su'ubija*, s. 263.

kralı III. Yazdigerd'in kaçarken birlikte getirdiği Pehlevîce yazmaların muhafaza edildiği Horasan kütüphanesinde. Sekiz tercümenin adı<sup>81</sup> bilinir; üç tercüman İsfahanlıdır. *Huda-name*'yi çeviren ilk tercüman İbn al-Mukaffa Basra'da yaşamış ve halife Mansur'un (754-775) emriyle idam ettirilmiştir; ikinci çevirmen Muhammed ibn al-Cahm al-Barmakî, büyük ihtimalle, H. 187/ M. 803 yılında devrilen Barmakî bakanların müşterisiydi; Horasan'da, muhtemelen, halife Memun'un (813-833) kütüphanesinden çıkartılan anonim 'Fars krallarının tarihi' yazılmıştır; *Huda-name*'nin yirmi nüshasını esas alarak Fars krallarının kronolojik tarihçesini çıkartan, Şapur şehrinin mobedi Behram ibn Merdanşah ise Farıslıdır. M. S. IX. yy. ikinci yarısından itibaren yazmaya başlayan Musa ibn İsa'nın menşei hakkında bilgi yoktur; büyük ihtimalle o, Doğu İran'da yaşıyordu.

Huda-name Arapça çevirilerde 'Fars krallarının tarihi' (تاریخ) veya 'Fars krallarının hayat hikâyeleri' (سیر) olarak geçer; yeni Fars edebiyatında kitaba *Şah-name* adı verilir. İslam'ın etkisiyle *Huda* kelimesinin yerine *şah* kullanılmaya başlar; İskender ve Selevkoslar<sup>82</sup> döneminde kralın ilahlaştırılması artık mümkün değildi; özellikle İran'ın doğusunda 'hükümdar'<sup>83</sup> anlamında kullanılan *huda* veya *huday* kelimesi artık sadece 'Tanrı' anlamında kullanılıyordu.

Huda-name'nin Arapça tercümeleri hakkında geç dönemlerde yapılan atıf ve alıntılardan bilgi sahibi oluyoruz. Rozen, İsfahanlı Hamza'nın sözlerine dayanarak, çevirileri 3 kategoriye ayırır: sansürden geçirilmiş olanlar, ilave yapılmış olanlar, metni yeniden düzenlenmiş olanlar<sup>84</sup>. İlk ve eserin tümünü içeren tercüme İbn Al-Mukaffa'nın olduğu kabul edilir; ona 'büyük Şah-name' denilmekteydi<sup>85</sup>. Nöldeke, çevirileri bize ulaşan tercümanlar arasında İbn Al-Mukaffa'nın metnine sadık kalanlar İbn Kuteybe ve Evtihius olduğunu ispatlamıştır; onların yazılarının sayesinde Taberî ve başka tarihçilerin hangi bilgileri İbn Al-Mukaffa'dan, hangilerini ise başka tarihçilerden aldığını biliyoruz<sup>86</sup>.

Eser, eski zamanlardan başlayarak efsanevî İran tarihini anlatır; Sasanî tarihi önceki hanelara nazaran detaylı ve epik çerçevede anlatılır; eserde, destanın içinde olduğu sosyal sınıfa, yani askeri aristokrasiye acıma duygusu kendini belli eder. Tarihî devrin olayları destan ruhunda anlatılır, aynı zamanda epik anlatılara tarihî hikâye görüntüsü verilir ve efsanevî kralların kesin kronolojisi saptanmaya çalışılır. Pehlevîce yazılan asıl metnin kronolojisi hakkında bir hükme varmak zor, çünkü tercümanlar çeşitli versiyonlardaki kronolojik veriler arasındaki farkları kendince kombinsayon yaparak kapatmaya çalışmışlar, bununla yetinmeyip Huda-Name'deki olayları başka halkların olaylarıyla karşılaştırarak tarih belirlemişlerdir. Hamza'nın alıntı yaptığı müneccim Ebu Ma'şar'ın (ölüm yılı: H. 272/ M. 885) sözlerinden Farısların o devirde 'kanuni' kronolojisi olduğunu ve Avesta'da 'insanlığın babası Gayumars'tan 'III. Yazdigerd'in tahta geçme gününe (16 Haziran 632) kadarki zaman kesin olarak belirlendiğini -4182 yıl 10 ay 19 gün- biliyoruz. 16 Haziran 632'de yeni devrin başlangıcı tarihidir<sup>87</sup>. Muhtemelen, Huda-Name'nin tercümanlarının hepsi İranlıydı; İslam dinine ya kendileri, ya babaları ya da dedeleri geçmiştir; aralarından bazıları millî dinlerine sadık kalmıştır; bununla birlikte hiç kimse Avesta kronolojisini kendisi için otorite olarak kabul etmez. Zerdüşt dininin mobedi Behram bile, Avesta'yı esas alarak değil, Huda-Name'nin çeşitli versiyonlarını esas alarak kendi kronoloji sistemini oluşturmuştur<sup>88</sup>; bazı tarihçiler gibi o da efsanevî Behmen'i ismi Yunan kaynaklarından alınan

<sup>81</sup> Karşılaştırmız: Rozen, *O perevodah Huday-name*, s. 174; İnóstntsev, *Sasanidskie etyudi*, s. 31; Kazvini, *Mukaddeme-i kadîm-i Şah-name; Sefâ, Hamasasarayi*, s. 56-68; Osmanov, *Svodi*, s. 153-166.

<sup>82</sup> Ahemeniş yazıtlarında kral, Tanrı'nın yeryüzündeki elçisidir, Tanrı değildir.

<sup>83</sup> مَاهَوِيَه Merv beyinin torunlarına, dedelerinin III. Yazdigerd'in katlinde yardımcı olduğu için خدای کشان diyorlardı (Hamza İsfahanî, I, 63; Marquart, *Ērānšahr*, s. 76). Orta Asya şehzadelerinin ünvanları (buhâr-hudât, vardân-hudât, sagân-hudât, sâman-hudât vb) *hudât* (lehçe şekli) veya *hudâ* kelimesinin doğu İran bölgelerinde yaygın olduğunu düşündürür. Karşılaştırmız: Birunî, *Āsâr*, Zahau baskısı, 102, 11, خدای (خدای خدای) kelimesinin Arapçalaştırılmış şeklidir. Bu kelime, Doğu İran ve Orta Asya'da yeni Fars dilinin yayılmasıyla birlikte hükümdarların yerel (Soğd, Baktriya) ünvanlarının yerine geçer. Karşılaştırmız: Frye, *Notes on the early coinage*, pp. 26-29 (burada V. B. Henning'in *buhâr-hudât* ünvanı ile ilgili görüşüne yer verilir); Nerşahi, çev. Frye, s. 108.

<sup>84</sup> Rozen, *O perevodah Huday-Nâme*, s. 183.

<sup>85</sup> Bal'ami, çev. Doubet, 3; çev. Zütenberg, I, 4; Kanpur nüshası, 3.

<sup>86</sup> Taberî, çev. Nöldeke, XXI.

<sup>87</sup> Hamza İsfahanî, I, 11. Taberî (I, 1068, 5-7) bir 'büyücünün' (المجوس) sözlerinden aynı rakamları gösterir (4182 yıl 10 ay 19 gün).

<sup>88</sup> Onun kronolojisini Hamza İsfahanî, I, 24-29 ve Birunî'de, *Āsâr*, Zahau'nun baskısı, 108-109, 115, 125-126 karşılaştırmız. Bunun yanı sıra bkz: Nöldeke'de gösterilen Gutschmidt'in notu (Taberî, çev. Nöldeke, 401, not 2). Bu nota göre Behram listesi Yahudi kaynakların temelinde oluşturulmuştur.



tarihî I Artakserks'le özdeşleştirir. Bize ulaşan Fars krallarının isimleri ve hükümdarlık yıllarıyla ilgili bilgi içeren listeler birbirlerinden çok farklı; şahsî hükümdarlık süresi yanında belirli bir hanedanın hüküm sürdüğü dönemin uzunluğu da belirtilir, fakat rakamları birbirine katarak kontrol edince her zaman farklı sonuç çıkar. Kronolojiyi zorlaştıran bir diğer husus, 632 yılına kadar Farslarda yıl sayımını başlatacak sabit bir dönemin olmamasıdır; sayım, kralların hüküm sürdüğü yılları esas alarak yapıldı. Bilim adamları, tarihlerin kontrolü için Selevkosların devrini temel alıyorlardı, ancak her zaman başarılı bir girişin olmuyordu. Bu devrin başlangıç yılı Suriyeliler tarafından yanlış olarak İskender'in ölüm tarihi olarak kabul edilirdi; üstelik Musa Kisrevî Huda-Name'de yanlış belirtilen Arsaklıların sadece 266 sene hüküm sürdüğü bilgisine dayanarak Sasanîlerin daha uzun süre hüküm sürdüğünü düşünür ve hanedanın listesini birkaç isimle tamamlar<sup>89</sup>.

Belirtilen isimlerin dışında Fars hükümdarları veya Fars tarihi kronolojisi hakkında yazan başka yazarlara da atıfta bulunulur. İsimlerin arasında halife Mu'tasım'ın (833–842) çağdaşı mobed Ebu Cafer Zerdüş geçeri. O, muhtemelen, İranlıydı, çünkü bakan Mihr-Narse ve kurduğu müesseseler hakkında bilgi verir<sup>90</sup>. Birunî'ye göre, Fars kronolojisi üzerine onun yaşça büyük çağdaşı, 'matematikçi' (el-hâsib) Ebu-l-Ferac İbrahim ibn Ahmed ibn Halaf-az-Zancanî yazıyordu<sup>91</sup>. İlk Farsça Şah-Name'nin yazarı (onunla ilgili ileride bilgi verilecek) Hamza'da belirtilen Huda-Name'nin beş tercümesinden yararlanır, sonra Heratlı Yahudi Behram'ın eseriyle karşılaştırır<sup>92</sup>.

Kronolojik farkların yanı sıra, ne derleyicilerin ne de ilk tercümanların Pehlevîce metni aktarmakla sınırlı kalmadıklarının belirtileri var. Başka bir çalışmada<sup>93</sup> Hüsrev Anuşirvan'ın doğum yeri hakkında bilgileri karşılaştırdım. Kaynakların farklı bilgiler vermesi, Fars edebî geleneklerinin muhafaza edildiği üç ayrı bölgenin olmasından kaynaklanır: batı İran'daki 'alçı kule' (Huzistan sınırında), İsfahan ve çevresi, Horasan. Bu bölgelerin her biri en büyük Sasanî hükümdarını kendine mal etmek istiyordu. Sasanî bakanların torunları sayılan Barmakîlerin hükümdarlık döneminde Huda-Name'nin çeviri ve düzeltmelerine son Sasanî nazırının ismi 'Barmak' olarak ilave edilmiştir<sup>94</sup>. Rosen'in fikrine<sup>95</sup> karşın, İbn-Al-Mukaffa'nın metninde bu ismin geçmesi imkânsız değil; Barmakîlerin hükümdarlığı daha sonraki dönemlere ait olmasına rağmen Halid İbn Barmak'ın (İbn al-Mukaffa'nın çağdaşı) yükselmesi ve halifeye yakınlığı<sup>96</sup> Farsları etkilemiş olabilir.

Doğu'nun romantik edebiyatında hükümdar karşısında bile doğruyu savunan, bilge, ideal bir bakan tipi çok yaygın. Mısırdaki yapılan arkeolojik kazılar böyle bir bakan hakkında yazılan bir kitabın uluslar arası edebiyat alanında bize ulaşan ilk eser olduğunu gösterir<sup>97</sup>. Böyle bir tip olmadan destan olamaz. İran destanı son edebî şekline Horasan'da kavuşmuştur; bu, ideal bakan sıfatında tarihî İranlı Mihr-Narse'nin değil, Horasanlı efsanevî Buzurçmihr'in yer almasını açıklar. Evtihius'un metnine göre İbn Mukaffa'da bu isim<sup>98</sup> geçmez ve Hüsrev Anuşirvan'ın herhangi bakanı veya danışmanı hakkında bilgi verilmez. Muhtemelen, efsanenin oluşmasına Kubad (Hüsrev'in babası) zamanında yaşayan ve hükümdarın ağabeyi Camasp tarafından el konulan devleti geri alan, ama daha sonra idam ettirilen Zermihr (Evtihius'un matbaa baskısında<sup>99</sup> بزمير ) hakkında hikâye tesir etmiştir. III. yy.da Ebu Hanif Dinaverî, Buzurçmihr hakkında Hüsrev devrinin 'en büyük bilgini'<sup>100</sup> olarak söz eder; bununla birlikte, Buzurçmihr'in

<sup>89</sup> Onun düşüncelerini Hamza İsfahani'de karşılaştırınız (I, 16).

<sup>90</sup> Taberî, çev. Nöldeke, XXIII ve 502.

<sup>91</sup> الحاسب kelimesi Birunî, Âsâr, Zahau'nun baskısı, 116, 1 ve 215, 16 geçmektedir. Ebu-l-Ferac-az-Zencanî'ye yapılan başka atıflar Zahau'nun indeksinde s. 7 belirtilmiştir.

<sup>92</sup> Karşılaştırınız: Osmanov, *Svodi*, s. 166–189.

<sup>93</sup> *Su'ûbija*, s. 265 (yukarıda s. 369–370).

<sup>94</sup> Taberî, çev. Nöldeke, 383, not 2.

<sup>95</sup> Rozen, *O perevodah Huday-Name*, s. 177.

<sup>96</sup> Taberî, II, 840, 3–6, Karşılaştırınız: Barthold, *Barmakiden* (bu külliyat, cilt VI, s. 669–674).

<sup>97</sup> Meyer, *Der Papyrusfund*, s. 102–128.

<sup>98</sup> Makale metnindeki baskı hatası Barthold tarafından LO İVAN kütüphanesinde bulunan nüshada düzeltilmiştir.

<sup>99</sup> Evtihius, II, 177. Taberî'de بزمير, 886, 14–17 vb.

<sup>100</sup> Dinaverî, 73, 19.



hayatına değinmez. İbrahim Beyhakî'ye<sup>101</sup> ve *El-Mahâsin va-l-addâd*<sup>102</sup> adlı kitabın anonim yazarına Buzurçmihr'in idam edildiği malumdur. Daha sonra Ebu'l Fazl Beyhakî gibi kimi yazarlar bu cezayı Hüsrev<sup>103</sup>, kimileri onun oğlu Hormuzd<sup>104</sup>, kimileri ise torunu II. Hüsrev'un<sup>105</sup> hükümdarlığı sırasında gerçekleştiğini yazmışlardır (Firdevsî'ye göre<sup>106</sup> Buzurçmihr, Hüsrev zamanında hapse atılır, ancak tekrar azat edilir). Kaynaklarda idam sebepleri arasında benzerlik yok. Firdevsî dâhil diğer Fars yazarlar Buzurçmihr isminin sadece Arapça şeklini biliyorlar (Buzurçmihr, Buzurgmihr); bununla birlikte Firdevsî'nin bazı hikâyeleri içerik olarak Horasanlı bakan hakkındaki Pehlevî hikâyeleriyle benzerlik gösterir. Buna dayanarak Darmsteter, Nöldeke'nin fikrine zıt olarak, Firdevsî'nin Pehlevîce bildiğini öne sürer<sup>107</sup>.

Bilim adamları tarafından Yeni Farsça versiyonunun Pehlevîce aslına mı ya da Arapça tercümelere mi yakın olduğu konusunda değişik düşünceler ortaya atılır. Firdevsî'nin kendi sözleri ve manzumesine önsöz yazarların sözlerinden Nöldeke, Firdevsî'nin kullandığı kaynakların Arap edebiyatından bağımsız olduğu hükmüne varır; ona göre, Firdevsî metninin Arapça metinlerle birçok yönden uyuşması, Arap tercümanların Sasanî Huda-Name'sinin tam olarak çevrilmesini gösterir<sup>108</sup>. Rozen ise Birunî'nin ilk Şah-name hakkındaki sözlerine dayanarak, Firdevsî manzumesinin içeriği Arapça tercümelere beslendiği fikrindedir; Firdevsî'nin manzumesi ve Arapça tercüme metinleri arasındaki farkların ise şairin hayal dünyasından değil, birkaç tercüme ve düzeltme metninin olmasından kaynaklandığını düşünür<sup>109</sup>.

İlk Yeni Farsça Şah-Name yazma fikri, Birunî'nin ve Şah-Name'nin önsözünde Firdevsî'nin belirttiğine göre, Ebu Mansur Muhammed İbn Abd ar-Razzak'a aittir. Tarihten bilindiği gibi<sup>110</sup>, Ebu Mansur, Tus hükümdarıdır; M. 349/ H. 960 y. Horasan'ın sipahi saları olarak tayin edilir, ancak 961 y. yerini Alptekin'e bırakarak Tus'a döner. Samanî emiri Mansur'un tahta çıkmasıyla (961–976 y.) Alptekin yeni hükümdara karşı ayaklanır ve Ebu Mansur'un yardımıyla mağlup edilir; Ebu Mansur yeniden sipahi salar olarak tayin edilir, ancak Buyidlerle işbirliği kurar; Buhara Hanlığı 962 yılında ona karşı ordu gönderir ve bu savaşta o öldürülür. Firdevsî 'dihkân menşeli pehlivan' tabirini 'mobedlerin ellerinde dağınık halde bulunan' İran destanının parçalarını birleştiren Ebu Mansur için kullanır; bunun için o yaşlı mobedleri yanına çağırıp onların anlattıkları hikâyeleri kaydeder. Kitap, Dakikî adında genç bir şairin tarafından -ne zaman ve kimin için olduğu belli değil- manzume çevrilmeden önce de kitap meşhurdu. Dakikî, ölmeden önce sadece Güştasp ve onun Arcasp'la mücadelesi hakkında 1000 şiir yazabildi. Onun ölümünden sonra işini Firdevsî devralır ve manzumesine Dakikî'nin şiirlerini de alır<sup>111</sup>.

Birunî bir yerde<sup>112</sup> 'şair' Ebu Ali Muhammed İbn Ahmed el-Belhî'nin Şah-Name'sinden, başka bir yerde<sup>113</sup> Ebu Mansur İbn Abd ar-Razzak için yazılan Şah-name'den bahseder. İlkinde Fars halkının mitolojik atası Gayumars, ikincisinde Arsaklılar hakkında hikâyeler anlatılır. Bu iki metin Firdevsî'nin Şah-name'siyle tam olarak uyuşmaz.

Rozen'in haklı olarak belirttiği gibi<sup>114</sup>, Birunî'nin metninde 'Şah-Name' kelimesiyle iki farklı eser kastedildiğini düşünmek için hiçbir gerekçe geçmez. 'Şair' kelimesi, Birunî'nin elinde Ebu Mansur için derlenen metinlerin şiir olduğunu düşündürür. Buradan, Ebu Ali Muhammed İbn Ahmed el-Belhî ve şair Dakikî'nin aynı şahıs olduğu hükmü çıkar. Dakikî'nin gerçek ismi

<sup>101</sup> İbrahim Beyhakî, *Mahâsin*, 202, 14.

<sup>102</sup> *El-Mahâsin*, s. 79, 3.

<sup>103</sup> Beyhakî, Morley baskısı, s. 412–415.

<sup>104</sup> *Şehnâme*, Mumbai litografisi, 1881–1883, s. 944; Sa'id Nafisi baskısı, VIII, 2507 ve ilerisi.

<sup>105</sup> Mesudî, *Murûc*, II, s. 224.

<sup>106</sup> *Şehnâme*, Mumbai litografisi, 1881–1883, s. 921. (Buzurçmihr ile ilgili rivayetler için bkz: Christensen, *La légende*; idem, *Les Gestes des Rois*, p. 65 sq.)

<sup>107</sup> Darmsteter, 'Revue critique', 1886, s. 1–8; Zaleman, *Mittelpersische Studien*, s. 215.

<sup>108</sup> Taberî, çev. Nöldeke, s. XIX.

<sup>109</sup> Rozen, *O perevodah Huday-Name*, s. 191.

<sup>110</sup> Karşılaştırınız: Barthold, *Turkestan*, II. bölüm, s. 261–263; bu külliyyatta cilt I, s. 310–311; Tagizâde, *Şah-nâme-i Firdausî*, s. 57–58; Minorsky, *The older preface*, s. 162–166.

<sup>111</sup> *Şehnâme*, Bombay litografisi, 1881–1883, s. 4–5, 566.

<sup>112</sup> Birunî, *Âsâr*, Zahau'nun baskısı, s. 99.

<sup>113</sup> A.g.e., s. 116.

<sup>114</sup> Rozen, *O perevodah Huday-Name*, s. 190; karşılaştırın: Marr, *Baron V. P. Rozen*, s. 13–14.



Muhammed İbn Ahmed'dir<sup>115</sup>, Belhli'dir. Onun Ebu Ali künyesini taşıdığı hakkında bilgi yok; Ebu Mansur künyesini taşıyordu; daha sonra himayecisinin künyesini almış olabilir (aynı şekilde, Firdevsî künyesinin Gazneli Mahmut künyesiyle aynı olması tesadüf değil)<sup>116</sup>. Bizim fikrimize karşı delil, Firdevsî'nin Dakikî'nin ölmeden önce sadece 1000 şiir yazdığını belirtmesidir. Başka bilgilere göre, Dakikî'nin eseri daha hacimliyd<sup>117</sup>. Nöldeke'ye göre<sup>118</sup> Şah-Name'ye dâhil edilen şiir parçası üstelik yarı sözde başlıyor ve yarı sözde bitiyor; bu parçanın önsözü olmalıydı ve büyük ihtimalle İran hükümdarları hakkında kısa tarih ve kronolojik bilgiler içerebilirdi.

Gene Firdevsî'den Ebu Mansur ve Dakikî'nin öncüleri olduğunu öğreniyoruz. Rüstem hakkında efsanelerin bir parçasını 'Merv'de Ahmed ibn Sahl'le birlikte oturan' Serv isimli bir şahıs anlatmıştır<sup>119</sup>. Nüfuzlu Merv dihkânlarından biri olan Ahmed ibn Sahl ilk Samanîlerin – İsmail, Ahmed ve Nasr – çağdaşıdır. Nasr zamanında kısa süreliğine Horasan'ı yönetir ve hükümdara karşı ayaklanır; isyan bastırılır ve Ahmed H. Zülhicce ayı 307/ 23 Nisan–22 Mayıs 920 yılında Buhara'da zindanda ölür<sup>120</sup>. Ahmed ibn Sahl'in bir Fars milliyetçisi olduğunu tarihçiler yazar, ancak Fars edebiyatının ve destanının himayecisi olduğunu Firdevsî'den öğreniyoruz. Firdevsî'nin Arsaklılar hakkında hikâyesinde 'dişkân Çaç'a (Çirçik vadisi)<sup>121</sup> atıfta bulunması, İran destanının derlenmesinde Maverâünnehir dihkânlarının yer aldığını gösterir.

Firdevsî, Dakikî'nin eserini ne zaman ele aldığını belirtmez. Fars edebiyatı tarihinden Dakikî isminin Samanî Abd ül-Melik (954–961)<sup>122</sup>, Mansur (961–976) ve Nuh (976–997)<sup>123</sup> ile bağlantılıdır. İbn Mukaffa'ya<sup>124</sup> ait Arapça metinden Rudakî tarafından tercüme edilen 'Kelile ve Dimne' örneği, İran destanının oluşturulmasında Arapçadan tercümelerin kullanıldığını düşündürür. Çünkü Firdevsî'nin ünlü Fars isimlerinin Arapça şekillerini kullanması ancak bununla açıklanabilir<sup>125</sup>. Özellikle Hüsrev Anuşirvan'ın isminin كسرى olarak yazılması dikkat çekici, çünkü Horasan'da Arapça 'Kisra' isminin Farsça karşılığı 'Husrav' olduğu bilinir; Taberî yıllığının Farsça tercümesinde Huday-Name tercümanı Musa al-Kisravi 'Musa al-Hisravi' şeklindedir<sup>126</sup>. Hüsrev tarafından kurulan şehir Firdevsî'de<sup>127</sup> زيب خسرو olarak adlandırılır. Şah-name'de II. Hüsrev'i anlatan bölümde خسرو şekli, Hüsrev Anuşirvan hakkındaki kısımlarda كسرى şekli kullanılır<sup>128</sup>.

<sup>115</sup> Ethé, *Neupersiche Litteratur*, s. 222. Nöldeke'de (*Das Iranische Nationalepos*, s. 147) Muhammed ibn Muhammed ibn Ahmed. Ethé gibi (*Rudâgî's Vorläufer*, s. 57) Nöldeke de Dakikî'nin bir Zerdüştî olarak böyle isim taşıdığından şüphelidir. Ben E. Braun'un (*A Literary History*, I. cilt, s. 459) fikrini gerçekçi bulurum: Dakikî'nin kendisine gerekli olan dört şey (sevgilinin lal dudakları, arp sesleri, şarap ve Zerdüşt dini) hakkında şiirlerinde mensubu olduğu din belirtilir. Bunlar, geniş düşünceli Müslümanın sözleridir, Musevinin değil. Nöldeke, Dakikî'ye ait Şehnâme kısmında şairin Zerdüştlük hakkında söz geçmediğini belirtir. (Karşılaştırmız: Bertels, *İstoriya*, s. 163).

<sup>116</sup> Kaynaklarda Dakikî'nin iki künyesi de – Ebu Ali ve Ebu Mansur- belirtilir. Daha geniş bilgi için bkz: Osmanov, *Svodi*, s. 176–180).

<sup>117</sup> Hamdullah Kazvinî (*Ta'rih-i güzide*, Braun'un baskısı, s. 818) 3000, Afi (Lubab al-albab, II, s. 33) 20000 şiirden bahsedilir.

<sup>118</sup> *Das iranische Nationalepos*, s. 148.

<sup>119</sup> İbid., s. 145. ... ازاد kelimesinin gerçekten de epitheton ornans olduğu ve şair isminin سرو olduğu Firdevsî'nin şiirinde görülür (Şehnâme, Mumbai litografisi, 1881–1883, 653) Wullers-Landauer baskısı, III, 1730.

کبون باز کردم بکفتار سرو

فروز نده سهل ماهان بمر و

<sup>120</sup> Barthold, *Turkestan*, b. I, s. 6–7 ve b. II, s. 251–252 (bu eserde c. I, s. 301).

<sup>121</sup> *Şehnâme*, Bombay litografisi, 1881–1883, s. 721.

چنين گفت کوبنده دهقان چاج

کز ان پس کسرا نبد تخت و تاج

<sup>122</sup> Beyhakî'nin bir emirin ölümü üzerine kaleme aldığı şiir bu zat için yazılmıştır (Morley baskısı, s. 466). Abdülmelik'in oğlu Nasr için bkz: Barthold, *Turkestan*, b. II, s. 262; (bu eserde c. I, s. 311).

<sup>123</sup> Dakikî'nin Mansur ve Nuh için yazdığı şiirler için bkz: Afi, *Lubab-al-albab*, II, s. 12. Karşılaştırmız: Browne, *A Literary History*, c. I, s. 460. Utbî'de Dakikî Samanî şairler arasında yer almaktadır (Utbî-Manini, I, s. 52; böylece, Browne yanlış atıfta bulunmuştur (II, s. 22); Nöldeke'nin atfı doğrudur. Dakikî için bkz: Minorsky, *The older preface*, s. 161, No 2; Bertels, *İstoriya*, s. 162.

<sup>124</sup> Ethé, *Neupersiche Litteratur*, s. 21. (Günümüzde çoğu araştırmacı, 'Kelile ve Dimne'nin bize ulaşan parçalarını (100 beyitten az) İbn Mukaffa'nın Arapça tercümesi değil, Ebulfazl Balamî'nin yaptığı Farsça tercüme olduğu düşüncesindedir. Bkz: *İstoriya*, s. 140 (burada yanlışlıkla Ebulfazl'ın oğlu Ebu Ali Balamî belirtilmiştir).

<sup>125</sup> Nöldeke, *Das Iranische Nationalepos*, s. 146. Burada "dass diese Schreibungen erst bei der letzten Redaction etwa durch einen Muslim eingeführt wären" durumu olasıdır. (Nöldeke'nin eserinin 2. baskısında (s. 19) bu satır düşürülür.)

<sup>126</sup> Belamî, çev. Doubet; çev. Züitenberg, I, s. 4; Kanpur nüshası, s. 3.

<sup>127</sup> *Şehnâme*, Mumbai litografisi, 1881–1883, s. 866 (Said Nefisi baskısı, VIII, 2348).

<sup>128</sup> Behram Gur'un meşhur rakibi de خسرو olarak adlandırılır (*Şehnâme*, Bombay litografisi, 1881–1883, s. 778 ve Sa'id Nafisi baskısı, VII, 2099). Taberî'de (I, 858, 10, ve ilerisi) كسرى, Farsça'ya terümesinde (Balamî, Kanpur litografisi, 299 ve ilerisi) خسرو

Şah-name'de II. Hüsrev hakkında hikâyeler efsanelere dayanır ve tarihi gerçekle alakası yok; galibiyetle sonuçlanan Bizans'la savaş, Asya'nın taşra bölgelerinin ve Mısır'ın işgali hakkında hiç söz edilmez<sup>129</sup>. Diğer taraftan, Hüsrev Anuşirvan'a ayrılan bölümlerde Buzurçmihr'in yanı sıra tarihî olaylar hakkında Arap kaynaklarının verdiği bilgilere nazaran daha geniş bilgi verilir. Özellikle, 'Sogd'dan Ceyhun'a kadar' uzanan ülkede yaşayan Haytalarla Türklerin savaşı<sup>130</sup> çok güzel anlatılır; hükümdarın adı Gatfer, ordusu 'Kuşanlar ve Sogdlar'dan oluşur; Gatfer'in Buhara muharebesinde yenik düşmesinden sonra halk Faganiş adında birini tahta oturtur. Semerkand'da Gatfer adında bir semt var<sup>131</sup>. Gatfer, Bizans kaynaklarında ülkesini Türklere terk edip Farslara kaçan Ephtalit Kutulf olabilir<sup>132</sup>.

İslam öncesi dönemde kaybolan Kuşanlar hakkındaki hikâye Şah-namede bir istisnadır. Dakikî ve Firdevsî'nin amaçları, epik anlatıları tam aktarmak değil, çağdaşlarının zevkine hitap eden edebî eser yaratmak idi. Kendilerinden önce gelenlerin Efrasiyab ve Arcasp'ı Türk yaptığı gibi, yaşadıkları zamanın coğrafik ve etno-coğrafik adlarını kullanır ve kahramanları o günün gerçeklerine göre nitelendirirler. Mesela, Filipp ve Aleksandr Roma imparatoru olarak gösterilir; Sasanîler döneminde Bağdat ve Şiraz büyük şehirmiş gibi anlatılır; Huda-name'de geçmesi imkânsız olan halklara rastlanır, Ruslar dâhil<sup>133</sup>. Bunun yanı sıra tarihî kahramanlar için malsal ortam yaratılır: örneğin, M. S. V.yy.da<sup>134</sup> bir hükümdar Hindistan'da bir ejderhayı öldürür. Destan tarihle bütünleşir: Feridun'dan itibaren mitolojik hükümdarlar Sasanîler gibi uzun mektuplar yazar ve Sasanîlerin de mitolojik hükümdarlar gibi bilge danışmaları vardır.

Firdevsî'nin manzumesi, Fars edebiyatının bir kolu olan kahramanlık destanının son eseridir; daha sonraki dönemlerde eski kahramanlıkları ve tarihî olayları şiir türünde ifade etme çabaları Şah-Name'nin kuru ölü taklididir<sup>135</sup>. Halk destancılık geleneği, kitap kültürünün yavaş girdiği bölgelerde birkaç asır daha devam eder. Rüstem'in yurdu Sîstân'da M. S. XIII. yy. tarihçisi Cüzcanî, İran destanının yaygın motifini içeren efsane duyar: müstakbel hanedan kurucusunun yükselmesine işaret olan 'Kral' çocuk oyunu, bu sefer Müslüman hükümdara uyarlanmıştır<sup>136</sup>. Bu motif Herodot'ta (I, 114) da görülür.

<sup>129</sup> Bunu Nöldeke (Taberî, çev. Nöldeke, s. 356, not 1) de belirtir.

<sup>130</sup> *Şehnâme*, Mumbai litografisi, 1881-1883, s. 888 (Said Nafisî baskısı, VIII, 2413); Mol baskısı, VI, s. 310, beyit 1811; çev. Mol, VI, 246 sq (Ghatfer).

<sup>131</sup> Barthold, *Turkestan*, b. I, s. 63 ve b. II, s. 88 (bu eserde, c. I, s. 137).

<sup>132</sup> (Menandr, Fragm. 10 ve 18) – FHG, IV, (s. 206), 225 (karşılaştırm: Ghirshman, *Les Chionites-Hephtalites*, s. 94 : Ephtalit demir paralarında Katulf olarak okunması tam güvenilir sayılmaz.

<sup>133</sup> *Şehnâme*'nin Mumbai nüshasında 1881-1883, s. 670 Makedonyalı Filipp ile birlikte Rus çarı (شاه روس) da belirtilir. روس okunuşu Mekan'ın baskısında (1263, 11), Laknausk litografisi (I, 102) ve Asya Müzesinde (175, I. 317b; 175a, I. 455b; 175s, I. 326b); Mol baskısı (V, 52, şiir 43; çev., V, 40) سوس aynı okunuş, Asya Müzesinde bulunan ve V. A. Jukovskiy'e ait (İNA S 1654) 849/ 1455 ) elyazmada (s. 1134) geçer ve Dorn 329 (733/ 1332-33 y.), litografı 219a (Wullers-Landauer baskısı, III, 1777, şiir 43 (Sa'id Nafisî baskısı, VI, 1777, şiir 43) روس geçer. II. Hüsrev'e çeşitli halklar tarafından sunulan hediyeler ile ilgili hikayenin tüm versiyonlarında Rusların adı geçer (*Şehnâme*, Mumbai litografisi, 1881-1883, 1060, Mol baskısı, VII, 328, şiir 3905; Mekan baskısı, IV, 2015, 1, Dorn 329 elyazması, I. 354a; Jukovskiy elyazması (=İNA S 1654), s. 1434; çev. Mol, VII, 268). Bu bilgileri, F. A. Rozeenberg'in yardımıyla temin ettim.

<sup>134</sup> Behram Gur (*Şehnâme*, Mumbai litografisi, 1881-1883, s. 796; Said Nafisî baskısı, VII, 2224). Arap versiyonlarında filden bahsedilir (Taberî, çev. Nöldeke, s. 106).

<sup>135</sup> Karşılaştırmız: Bertels, *İstoriya*, s. 239; Braginskij, *İs istorii*, s. 307; Sefâ, *Hamassarayî*.

<sup>136</sup> Cüzcanî, çev. Raverti, I, 20-21.



# İran Buddizmi ve İslam ile Münasebeti

Sasanî İmparatorluğu ve onun resmî dini Zerdüştlüğün tüm İran'ı kapsamadığı Hicret'in ilk yüzyıllarında unutuldu. Zerdüş İran'ın dışında İran dünyasının kültür hayatında önemli rol oynayan Budist İran da vardı. Hem Müslüman Farsların hem çağdaş bilimin Sasanî geleneklerinin yeniden kurucuları olarak kabul ettikleri Barmaklı ve Sasanî hanedanları 'Sasanîlerin hâkimiyeti uzun sürmediği ve Zerdüştlüğün hiçbir zaman devlet dini olmadığı'<sup>1</sup> Belh'ten çıkmışlardı.

Çinli seyyah Suan Tszan'ın (630) sözlerinden bazı bölgelerde (mesela, Semerkand)<sup>2</sup> Arap istilasından kısa müddet önce Budizm'in yerini Zerdüştlük aldığını biliyoruz. Budizm, Amuderya'nın güney ve kuzeyinde İslam'ın yayılmasından önce çok etkiliydi. Dakikî *Şehnâme*'de Belh'in yakınındaki Nevbahar manastırını kral Güştasp'ın Zerdüştlüğe geçmesinden önceki dönemde ziyaret edilen mabet olarak tasvir eder. Birunî'nin sözlerine göre Zerdüş zamanında Budizm, Suriye sınırlarına kadar tüm Acem ve Mezopotamya'da yayındı. Zerdüş Azerbaycan'dan Belh'e gelir ve burada Güştasp'ı etkiler; kralın oğlu İsfendiyar yeni dini hem savaş hem barış yoluyla doğu ve batıya yayar; Çin sınırından Roma İmparatorluğuna kadar ateş tapınakları kurdurur. Ondan sonra gelen kralların sırasında Zerdüştlük Acem ve Mezopotamya'da tek hâkim devlet dini haline gelir; Budistler sınır dışı edilir ve Belh'in doğusunda bir bölgeye yerleşmek zorunda kalırlar<sup>3</sup>. Reşidüddin *Câmi'at- Tevârih*'te Birunî'nin sözlerine Zerdüştlüğün daha 3000 yıl hüküm sürdüğünü ilave eder. Birunî, daha önce yazdığı eserinde Horasan ve Hindistan arasında sınır bölgelerinde<sup>4</sup> bulunan Budist manastırın kalıntılarını Zerdüştlük öncesi döneme ait yapılar olarak kabul eder.

Araştırmaların neticesinde bu kült yapıların bazıları Sasanî sanatının etkisi altında kalan Budist eserler olarak tanımlandı; son araştırmacılardan A. Godar'ın fikrine göre Bamiyan resimleri 'Mazdeist hükümdara tâbi Budistler idiler'<sup>5</sup>. Aynı eserin başka yerinde<sup>6</sup> bu padişahın Sasanî hanedanına mensup olduğu yazar, fakat ismi ve yaşadığı dönem belirtilmez. Herfeld, M. S. III. yy.da Sasanî prenslerinden *kuşanşah* veya *kuşanşahanşah* unvanını taşıyan Horasan emirlerinin olduğunu belirtir; ilk emirlerden olan Firuz (Peroz), Sasanî devletinin kurucusu I. Erdeşir'in (226–241) oğludur ve demir paralarda hem Mazda'ya tapan hem Buda'ya<sup>7</sup> hayran biri olarak resmedilir. A. Godar'ın ifade ettiği gibi demir paralar olduğu gibi mimarî yapılar da 'iki büyük uygarlığın buluşmasının' düşmanca olmayan cihetlerini gösterir<sup>8</sup>.

H. I. yy.da hem Zerdüş İran, hem Budist İran İslam'a boyun eğdiler. İslam'ın Hristiyanlara ve Yahudilere karşı gösterdiği hoşgörüyü ilk aşamada Zerdüştlere de gösterdiği artık kabul edilmiş bir görüştür ve Zerdüş efsanelerinin aksine Araplar tarafından fethedilen İran'da hiçbir dinî baskı olmamıştır<sup>9</sup>. Putperestlik olarak kabul edilen Budizm'e İslamî dönemde hoşgörüyle bakılabileceği imkânsız sayıldığından Müslüman ülkelerde bulunan Budizm eserleri hiçbir delile lüzum görmeksizin Arap istilasından önceki dönemlere atfedilir. Bu görüş kanıtlarla çürütülmüş olsa da ilmî edebiyatta tekrarlandığı görülür. 1896'da Sven Gedin Hotan'ın doğusunda Budist şehrin kalıntılarını keşfeder ve 'itirazlardan çekinmeden'<sup>10</sup> 'bu şehir VIII. yy. başında Arap Kuteyb ibn Muslim'in fethinden önceki zamana aittir' diye yazar. Artık Kuteyb'in oraya gitmediğini

<sup>1</sup> Barthold, *Su'ûbija*, s. 260.

<sup>2</sup> *Jizneopisanie Suan Tzana*, çev. Jullien, s. 59 ve ilerisi.

<sup>3</sup> Birunî, *İndia*, Zahau baskısı, s. 10. (karşılaştırmız: Birunî, *İndia*, çev. Halidova-Zavadovskiy, s. 66-67)

<sup>4</sup> Birunî, *Âsâr*, Zahau baskısı, 18.

<sup>5</sup> A. Godard-Y. Godard-Hackin, *Les antiquités*, s. 74.

<sup>6</sup> *Ibid*, s. 68.

<sup>7</sup> Herfeld, *Paikuli*, c. I, s. 45. < E. Herfeld tarafından demir paralar üzerindeki yazının (Bulda yazde 'Tanrı Buda') olarak okunuşu yeniden gözden geçirildi ve Buda isminin geçmediği tespit edildi. Bkz: Bailey, *Hârahûna*, s. 14; Bivar, *The Kushano-Sassanian coin series*, s. 16; Humbach, *Baktrische Sprachdenkmäler*, s. 52. Bugün bilim adamları Kuşan-Sasanî demir paralarını VI. yy. 70-80'li yıllarına ait olduğu görüşündeler, bkz: Lukonin, *Kuşano-Sasanidskie moneti* >

<sup>8</sup> A. Godard-Y. Godard-Hackin, *Les antiquités*, s. 68.

<sup>9</sup> Karşılaştırmız: Spuler, *İran in früh-islamischer Zeit*, s. 133-143.

<sup>10</sup> Hedin, *Through Asia*, c. II, s. 802.



ve günümüz Doğu Türkistan'da (Çin) Budizm'in yerine İslam'ın silah zoruyla değil zamanla barış yoluyla geçtiğini biliyoruz. Semerkand'daki kazılarda bulunan 'kilden insan ve hayvan figürlerinin' tereddütsüz İslam öncesi döneme ait olduğu kabul edilirdi. M. Hartman 'bu tür eserlerin H. 93/ M. 712 yılında fetihten sonra gizli olarak üretilmeye devam ettiğini oldukça olağanüstü'<sup>11</sup> olarak kabul eder. Artık bunun için gizlenmeye gerek olmadığını biliyoruz; Müslüman Buhara'da putlar (*butân*) senede üç defa açıkça pazarda satılırdı. H. 286/ M. 889 doğumlu Nerşahî H. 332/ M. 943'te kaleme aldığı eserinde bu geleneğin 'onun zamanında da olduğunu'<sup>12</sup> belirtir. Fiilin geçmiş zaman şekline (*bûde ast*) göre eserin yazıldığı dönemde bu ticaret kaybolmuştur, fakat Müslüman şehirde X.yy. başına kadar (Arap fethinden 200 yıl sonra) devam etmiştir. Artık A. Godard da Bamiyan'daki Budist mukaddes nesneler için hiçbir delil göstermeksizin *terminus ante quem* olarak 'Arapların geldiği ve vadi halkının ya kılıçtan geçirildiği ya da Müslümanlığı kabul ettiği dönemi'<sup>13</sup> göstermeye temayül etmektedir. O, bunu VIII. yy. başı<sup>14</sup> olarak düşünür, hâlbuki put heykellerinin 870 yılında Bamiyan'dan Bağdat'a gönderildiği birçok kaynakta geçer<sup>15</sup>. Arapların Hindistan'da putperestlikle her zaman mücadele etmedikleri burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz birçok kaynakta belirtilir; Balazurî'nin El-Kasım İbn Muhammed'in Alor fethiyle (712) ilgili klasik eserine bakmak yeterlidir. Şehir, komutana 'Budd'a zarar verilmemesi şartıyla teslim olur; Arap komutan 'Budd [bizim için] Hristiyanların kilisesi, Yahudilerin sinagogu ve sihirbazların ateş tapınaklarının aynısı değil midir?' sözleriyle bunu kabul eder. O, onları harca bağladı ve mescit kurdu<sup>16</sup>.

Önyargıdan arındırılan ve kaynakların titiz incelenmesi üzerine kurulan tarih araştırması muhtemelen dünya dinlerinin, kabul edilenin aksine, uzun süre birbirine hoşgörüyü davranışları gerçeğini kanıtlarla pekiştirecektir<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Hartmann, Archäologisches aus Russisch Turkisatn, I, s. 559.

<sup>12</sup> Nerşahî, Schefer baskısı, s. 19.

<sup>13</sup> A. Godard-Y. Godard-Hackin, *Les antiquités*, s. 35.

<sup>14</sup> İbid., s. 34.

<sup>15</sup> Fihrist, I, 346; Taberî, III, 1841; Barthold, Zur Geschichte der Saffâriden, s. 187.

<sup>16</sup> Belazurî, s. 439.

<sup>17</sup> İslam'ın ilk asırlarında Orta Asya ve Doğu İran'da devam eden kültürle ilgili bkz: Belenitskiy, *Voprosi ideologii*; Spuler, *İran in früh-islamischer Zeit*, s. 217. Orta Asya ve Doğu İran'da Budizm'in yayılması ve bu bölgelerin kültürüne etkisi ile ilgili bkz: Stavitskiy, *Srednyaya Aziya, İndiya, Rim; Osnovnie itogi*; Belenitskiy, *K İstorii kulturnih svyazey*; Latvinskiy-Zeymal, *Adjina-Tepe*.





# İran'da Derebeylik Meselesine Dair<sup>1</sup>

'Marksizm Yıllıkları'nda<sup>2</sup> Marks'ın Doğuda derebeyliğin yokluğu meselesine ilişkin Mezopotamya, İran ve başka yerlerde tarımın büyük ırmaklardan geçirilen kanallara dayandığını anlatan mektubu neşredildi. Bu, ancak tüm halkın ortak çabasıyla gerçekleştirilebilecek bir iştir. Marks, bunun neticesinde bu ülkelerde özel tarımın olmadığı görüşündedir<sup>3</sup>. Ayrıca yazıda çeşitli ülkelerin yapay sulama sistemleri karşılaştırılır. Mezopotamya, Doğu İran ve Hindistan'da suni sulamanın temelini halkın müşterek girişimiyle büyük ırmaklardan geçirilen kanallar oluşturur, İran'ın batı ve orta bölgelerinde ise tamamen farklı koşullar söz konusu. Bu bölgede büyük nehirlerin olmadığını görmek için haritaya bakmak yeterli; burada kehriz sulama sistemi uygulanır: kuyular, geniş arazilerde kendi aralarında galerilerle birleştirilir. Galeriler suyun buharlaşma alanını asgariye indirmek için yeraltında yapılır. Su, sadece tarlaların olduğu yerde yeryüzüne çıkartılır. Bu büyük emek gerektiren sistem İran'da çok eski zamanlardan beri uygulanır. Önceden bazıları İran'da su kıtlığının, zamanla kuruma sürecine bağlı olarak oluştuğunu savunurdu. Kuruma sürecinin tarih devirlerine yansiyacak kadar hızlı ilerlediği fikri günümüzde geçerliğini yitirdi. Kuruma sürecinin gerçekleşip gerçekleşmediği meselesi tarihçileri değil, tabii ilimler temsilcilerini ilgilendirir. Bazı jeologlar böyle kuruma sürecinin olmadığını savunur; tarihçileri ise eğer böyle bir süreç varsa bile, çok yavaş ilerlediği ve tarihin gidişatına etki etmediği ilgilendirir. Günümüzde genel sulama koşulları bin yıl öncekine benzer. Çalışmalarında birkaç kere alıntı yaptığım Polibius'un<sup>4</sup> sözlerine göre, kehriz sistemiyle sulama İran topraklarında eski çağdan beri mevcut ve devlet tarafından değil, devletin araziyi kullanmak için verdiği aile veya gruplar tarafından gerçekleştirilir. Böylece, çok emek talep eden sulama, halkın müşterek faaliyetleri değil, bunun karşılığında devletten toprak alan ailelerin işiydi. Kehriz sisteminin devam ettiği Türkmenistan'da toprak, çoğunlukla, özel mülktür. Böylece, bu sistem İran'ı batı ve doğu komşularından kesin çizgilerle ayırdı ve toprak sahibi sınıfının oluşmasını sağladı ki bunun rolü *feodalizm*<sup>5</sup> terimiyle tanımlanan anlama çok yakın. İran tarihinde toprak sahibi aristokrasi, hâkim sınıf olarak uzun süre varlığını korur, şehir hayatı ise nispeten geç gelişir. Aristokrasinin hâkimiyeti İran hayatının tüm cihetlerine akseder; edebiyatta destan ön planda ve resmî tarihin yerine resmî destan yaratılır. İran'ın şehir hayatının gelişmiş olduğu Ön Asya ülkeleriyle ilişkileri sonucunda zamanla İran'da doğanın etkisi zayıflar. Bunun neticesinde, Mezopotamya ve komşu toprakları ele geçiren İran hükümdarı Ön Asya despotizmi idealini benimser ve bu durum kralın toprak sahibi aristokrasiye karşı tutumunu etkiler.

İran'da hayat şartları zamanla değişir, özellikle İslâmî dönemde şehir hayatı gelişir. İslâm'dan önce büyük şehirler İran'ın sadece batı ve doğu sınırlarında görülür. Batı bölgelerde Mezopotamya kültürü, doğuda Hint kültürünün etkisiyle büyük şehirler, orta kısımda ise küçük şehir-

<sup>1</sup> ['Noviy Vostok' dergisi notu:] Bu makale, yazarın 1929'da Şarkiyat İlmî Derneği Tarih ve Etnoloji Bölümünde sunduğu tebliğ metnidir. Bu ve bir sonraki makale, ŞİD'in belirlediği Doğu'da derebeylik üzerine diskusyon sırasına göre yayımlanmaktadır.

<sup>2</sup> 'Letopisi Marksizma (Zapiski İnstituta K. Marks'a i F. Engelsa), III, M.-L., 1927, s. 41; K. Marks, *Britanskoe vladıçestvo v İndii*, - K. Marks i F. Engels, Soçineniya, 2. baskı, c. 9, s. 130-136.

<sup>3</sup> *Britanskoe vladıçestvo v İndii* ve 'Letopisi Marksizma'nın aynı sayısında 'Pisma ob İndii' ortak başlığı altında (s. 44-55) basılan diğer iki makalede (*Ost-İndiyskaya kampaniya, ee istoriya i rezultats ee deyatelnosti; Buduşşie rezultats britanskogo vladıçestva v İndii*) böyle bir hüküm yok. Bu yayının önsözünde (s. 37) D. Ryazanov Marks'ın Engels'e 2 Haziran 1853 tarihli mektubundan alıntı yapar. Burada Marks, Fransoia Bernier'in *Voyages* adlı kitabından bahsederken: 'Bernier, Şarktaki (Türkiye, İran, Hindistan) olayların temelinde toprağın özel mülk olmadığı yattığını doğru tespit etmiş. Bu, Doğu gökyüzüne bile doğru anahtar' der (K. Marks i F. Engels, Soçineniya, 2. baskı, c. 28, s. 215). Engels'in cevabını Marks 'Britanskoe vladıçestvo v İndii' makalesinde kullanır. Ryazanov, önsözde bunu da belirtir. V. V. Barthold bu iki mektuptan alıntılarını kasteder.

<sup>4</sup> Barthold, Oroşenie, bu eserde c. III, s. 100

<sup>5</sup> 'Feodalizm' terimi Barthold'un ancak bu makalesinde ortaya çıkar. Ortaçağ Doğusunda toprak sahipliği kategorisi ve feodal topluma özgü kurumların olduğunu birçok çalışmada gösteren V.V. Barthold, İran'da derebeyliğin oluşma sürecinin çeşitli yönlerini inceler. Bkz: *Köylü Hareketleri Tarihine Dair* makalesinde İran'da Mazdek hareketinin bastırılmasından sonra köylü sınıfın geçirdiği değişim, *Su'ûbiya*'da ise şehir ve kale ilişkileri ele alınır. Karşılaştırınız: Yakubovskiy, *Problema*, s. 71; Pigulevskaya, *Zarozhdenie feodalnih otnoşeniy; Uçenie o dokapitalistiçeskih formatsiah; Petruşevskiy, Derevnya i krestyane; Zemledelie*, s. 7-8, 233-235.

ler oluşur (buradaki şehirler İslamî dönemde gelişerek büyür<sup>6</sup>). Bu, İran'ın aristokratik feodal devletten çıkıp despot devlet haline geldiği dönemle ilgili daha önce dile getirilen tahminleri değiştirir<sup>7</sup>. Avrupa'da nasıl Germanler Roma İmparatorluğunu fethettikten sonra zamanla Roma kültürünün etkisi altına girdilerse, İranlılar da kültürel açıdan Ön Asya'nın tesiri altında kaldılar. Gobino'ya göre, Sasanî hanedanı artık Ön Asya despotizminin bütün özelliklerini taşır. Bu zamana kadar İran geleneklerinden uzaklaşır. Bu fikre karşı Sasanî dönemi İran üzerinde çalışmış Nöldeke'nin Sasanî Acem'in henüz süvari devlet olduğu görüşü getirilebilir. Arsaklılar devrinde İskender'den sonra İran'da millî geleneklerden uzaklaşma ve Yunan kültürünü özümseme görülür. Arsaklılar, üzerinde Yunanca yazıyla demir paralar bastırırdı ve Arsaklı İran'ın hayatı genel olarak Helenistik kültürün dış özelliklerine sahip. Dış Helenistik şekillere rağmen Arsaklılar Ahamenişlere göre daha Fars bir hanedandır, çünkü onlarda feodal aristokrasinin hâkimiyeti kralın iktidarından daha güçlü. İlk başta derebeylik toprak sahibi derebeylerin hükümdarlığı anlamında belirli bir karaktere sahip değil. İran'ın toplumsal sınıf yapısında üç saygın tabaka mevcut: ruhbanlar, askerî aristokrasi ve tarımcılar (serbest köylüler, serbest çiftçiler). Bu üç sınıf tüccar ve zanaatkârlardan oluşan dördüncü sınıfa karşı koyulur. Şehir hayatının ve ticaretin gelişmesine kadar bunlara hor gözle bakılırdı. Sınıf yapısının bu şekli dinin desteğini de almıştı ve peygamber Zerdüş'tün şahsiyetiyle ilgiliydi. Efsaneye göre Zerdüş kendisi ilk ruhban, ilk asker ve ilk çiftçiydi ve üç oğlunu da sırasıyla ruhban, asker ve çiftçi sınıflarının başçısı yaptı.

İleride Fars mitolojisiyle bağlantılı başka bir sınıf oluşur. Kronolojik olarak bu değişimin Sasanîler devrinde meydana geldiği tespit edilebilir. V.yy.da üç Sasanî hükümdarına nazırlık yapan Mihr-Narse için de Zerdüş gibi üç oğlunu üç sınıfın başına koyduğu anlatılır. Bu, V.yy. da Zerdüşlülükle desteklenen toplumsal yapının devam ettiğini gösterir. VI. yy. sonunda (Sasanî hanedanının sonu) tarımcılar saygın sınıfların arasında sayılmaz, onun yerini memur zümresi alır. Dördüncü tabaka –çiftçiler- şehir nüfusunun en alt sınıflarıyla birleşir. Böylece, Sasanî devrinin sonunda toplumun sınıf yapısı değişir. Ayrıca bu dönemde dinî metinlerde adı geçmeyen, fakat etkisi Sasanî İran'ın dışına taşan dihkân sınıfı ortaya çıkar. *Dihkân* kelimesi o zaman 'köylü nüfusu idare eden toprak sahibi' anlamına gelirdi. Arapça yazar X.yy. tarihçisi Taberî'de dihkânlıkla ilgili bilgiler var. Dihkânlık nispeten geç dönemde ortaya çıktıysa da başlangıcını mitik kral Manuçehr zamanına bağlarlar<sup>8</sup>. Bu, yazı ve yazılı tarihin olmadığı, geçmişle ilgili anlatımların şimdiki zamana uydurarak anlatıldığı ülkelerde ortak bir görünüşdür. Türkler sahneye VI. yy. çıkmasına rağmen Fars destanında Turan ile İran arasındaki mücadele ezelden beri devam eder. Adaletin kurucusu ve koruyucusu sayılan mitik kral Manuçehr'in her köyde köylüleri yönetecek olan birini seçip ona dihkân adı verdiği rivayet edilir. Burada köyde hâkimiyetin tek kişinin eline geçtiği görülür.

Ben toplumda sınıf yapısının değişmesi komünist harekete bağlı olduğu gerçeğine dikkat çekmek isterim. Yeni sınıf yapısının oluştuğu V.yy. ve VI. yy. sonu arasındaki zaman diliminde Mazdek hareketi olarak adlandırılan komünist hareket doğar. Onun modern komünizmden farkı ilmî değil, özetle 'dünyada adaletin olması için insanlar malvarlığı açısından eşit olmalı' şeklinde dinî teoriye sahip olmasıdır<sup>9</sup>. Bu teori tüm dinlerde, özellikle Budizm ve Hristiyanlık'ta, mevcuttur. Diğer dinlerde şahsî mal varlıktan vazgeçme şeklindeki riyazet gönüllü yapılır, Mazdek ise zorunlu komünizmin yayıcısıdır. Kral Kavad kendisi Mazdek'a katılır ve Mazdek'in öğretisi Acem'de yayılır. Maalesef, bu konuya ilişkin ayrıntılı bilgiye sahip olmadığımız için çok şey bizim için sır olarak kalmaya devam eder. Öncelikle tarihçiler Mazdek iktidarını özel mülkiyetin kaldırılmasından dolayı ülkede her türlü düzenin bozulduğu çöküş dönemi olarak tasvir ederler. Diğer yandan Roma ile savaşlar devam eder. Böyle buhranlı zamanda dış düşmanların galip gelmesi beklenirken mücadele hiç de Bizans'ın lehine dönmez, tersine İran askerî gücünü korur. Kral Kavad, hükümdarlığının sonuna doğru oğluna Mazdek hareketini bastırmasına izin verir ve eski düzen –anlaşılan, bazı değişikliklerle- yeniden kurulur.

<sup>6</sup> V. V. Barthold'un İran şehirlerinin gelişmesinde Mezopotamya ve Hindistan'ın kültürel etkisini abartmasıyla ilgili bkz: Yakubovskiy, Problema, s. 66. Sasanî İran şehirleri hakkında bkz: Marqwart, *A catalogue*; Pigulevskaya, *Goroda İrana*.

<sup>7</sup> Barthold, *Su'ûbîja*

<sup>8</sup> Karşılaştırmız: Barthold, *Köylü Hareketleri Tarihine Dair*.

<sup>9</sup> Barthold'un Mazdek hareketinin tanımını için yukarıya bkz.



Üçüncü saygın sınıf olan memur zümresinin oluşması belli bir derecede şehir hayatının gelişmesine bağlıdır. Böylece, başarısızlıkla sonuçlanan komünist hareketten en çok şehirli sınıf fayda gördüğü söylenebilir. Kral ve yönetici sınıflar, özellikle ruhban ve asker, arasında iktidar mücadelesinin ayrıntıları üzerinde durmayacağım. Kral ve aristokrasi arasındaki mücadele zayıf hükümdar sırasında soylu sınıfın lehine, aristokrasinin zayıflamasıyla kralın lehine döner. Kral ile mücadelede en çok aristokrasinin en üst unsurları zarar görür. Soylu sınıfların en saygın üyeleri zamanla önem ve ayrıcalıklarını yitirirler ve zamanla tüm toprak sahipleri arasında eşitlik kurulur ve dihkân tabakası oluşur<sup>10</sup>. Dihkânlar, sadece yeraltı kanallarıyla sulama sisteminin değil, tarlaların Amuderya ve Zeravşan'dan geçirilen kanallarla sulandığı bölgeler dâhil İran nüfusunun olduğu her yerdeydiler. Kanallar tüm halkın gücüyle yapıldı. Buna rağmen burada toprağın özel mülke girdiği ve sağlamlaştırılmış kalelerde oturan toprak sahibi aristokrasinin olduğu görülür; bu bizim kullandığımız feodalizm anlamına uyar. İslam'ın ilk asırlarında şehir hayatı hızla gelişir; Arapların Ön Asya'daki fetihleri ve şehirlerin yıkımı, gelişmiş şehir hayatından tekrar derebeyliğe dönmekle sonuçlanan Germanlerin Roma İmparatorluğunu işgali arasındaki fark budur. Araplar, işgal ettikleri ülkelere kıyasla kültürel açıdan geride olsalar da şehirleri yıkıma uğratmayıp, tam tersine yeni şehirler kurdular. Bu şehirlere kendiliğinden hayat aktı ve eski şehirler önemini yitirdi. Bunun neticesinde şehirli dihkânların önüne geçti ve halifelüğün dağılmasından ve yerel hanedanların oluşmasından sonra aristokrasi önemini kaybeder ve tahakküm düzeni kurulur. Orta Asya'da güçlü monarşi iktidarıyla sınırlanmadığı için dihkânlık uzun süre direnir. Orta Asya'da sadece toprak ağası değil, küçük beylik sahipleri de dihkân olarak adlandırılırdı<sup>11</sup>; anlaşılan ağa ve dihkân arasında belirli bir fark yoktu. Dihkân süvariliği fikri Türkleri etkiliyordu; süvarilik, Türk'ün savaş kültürü anlayışına yakın. Türklerin arasında da küçük malikler dihkân olarak adlandırılır. Samanî hanedanı eski düzeni halifelik misali bürokratik merkez sistemine dönüştürmeye çalışınca ve Orta Asya'da zorbalık baş göstermeye başlayınca bu durum değişir. Bağdat'ta olduğu gibi Buhara'da Registan meydanında sarayın yanında hükümet binaları bulunurdu ve burada gelişmiş bürokratik sistem<sup>12</sup> olduğu aşikâr. Elbette dihkânlık sınıfı böyle bürokratik merkezleşmeyle uzlaşamazdı; ülkede kriz çıkınca dış düşmanlar bunu ülkeyi ele geçirmek için kullanıyorlardı. X.yy. sonunda Türk istilası yerli İran unsurunun egemenliğine son verir; fatihler değişir, fakat hâkimiyet yerli İranlıların eline geçmez. Türk istilası ve Samani hanedanının yıkılması sırasında dihkânlar Türklerin tarafına geçti ve bundan geçici fayda sağladılar. Arkeolojik verilerden Angren ırmağı vadisinde dihkânların kaleleri<sup>13</sup> olarak kabul edilen tepelerin olduğu bilinir. Angren vadisi İlak adını taşıyordu. İlaklı dihkân için önceden sahip olduğu yetkisini Samanîler zamanında kaybettiği söylenir. Buradan İlaklı dihkânların bey unvanlarını kaybedip sadece toprak sahibi olarak kaldıkları anlaşılır. Mücadelenin genel karakteri Avrupa'dakine benzer: aristokrasi sınıf ayrıcalıklarını korumak için siyasî önemini kaybetmeye razı olur. Türklerin gelmesiyle İlaklı dihkân demir para bastırır, demek, siyasî önemini geri kazanıyor. XI. yy.da Türklerin Gaznevîlerle Amuderya'nın güneyindeki topraklar için mücadelesinde dihkânlar Türk ordusunda atlı süvari kolu oluştururlar. Fakat bu uzun sürmez, Türk hükümdarlar tekrar despot düzene dönerler ve hazinenin büyük kazanç elde ettiği şehirli tabakanın gelişmesine şart yarattılar. Bununla birlikte iktâ sistemi İran derebeyliğiyle hiçbir ortak noktası olmayan başka bir feodalizm yaratır<sup>14</sup>.

Arapların İran'ı işgal etmeye başladığından beri sunî sulamaya (kanal) rağmen bazı arsalar çoğunlukla halifenin soyundan gelen şahısların mülkiyetine verilir. *Katî'a*, miras olarak kullanıma verilen arsa; *tu'ma* ise belirli bir şahısa verilir, o ölünce arsa hazineye geri verilir<sup>15</sup>; bularla ilgili X.yy.da<sup>16</sup> kaleme alınan ve çeşitli bilim dallarından terimler içeren kitapta bahsedilir.

<sup>10</sup> Karşılaştırmız: M. Dyakonov, *Oçerk*, s. 309–313, 412–413 ve orada belirtilen kaynaklar.

<sup>11</sup> Arap yayılması dönemindeki Sogd eserlerinden tespit edildiğine göre, VIII. yy. başında Zeravşan vadisinde dihkân kelimesi yerli halk tarafından kullanılmıyordu. Bu terimin Taberî yıllıklarında Sogd aristokrasi temsilcileri için kullanılması, Arapların bu terimi Doğu İran ve Horasan'dan Sogd'a götürmesiyle açıklanabilir.

<sup>12</sup> Barthold, *Turkestan*, - bu eser, c. I, s. 286–290.

<sup>13</sup> Barthold, *Turkestan*, - bu eser, c. I, s. 229–231; Oroşenie, - bu eser, c. III, s. 218–219.

<sup>14</sup> Karşılaştırmız: Petruşevskiy, *Zemledelie*, s. 256–269, 278–283 ve orada belirtilen kaynaklar.

<sup>15</sup> Horemzî, *Mafâtih*, s. 59.

<sup>16</sup> Barthold, *Turkestan*, - bu eser, c. I, s. 298.

İki yönetim sistemi kurulur; hükümdarın iktidarı tamamen ele geçirdiğinde devlet düzeni en üst seviyeye ulaştığı kabul edilir; hazine tüm gelirleri merkezi hükümetin talimatıyla onun için toplanır; hükümdar ordu temsilcileri dâhil şu veya bu mevki sahibi şahıslara belirli bir maaş bağlar. Bu, Samanîler ve diğer hanedanların ulaşmak istedikleri ideal devlet düzeniydi. Gaznevîler de bunu uygulardı; Gaznevîlerin kimseye toprak dağıtmadıkları ve memurlara hazineden maaş ödedikleri anlatılır. X.yy.da para sisteminin çökmesiyle bu düzeni korumak güçleşir ve iktâ sistemi öne çıkar<sup>17</sup>; ordu mensuplarına maaş karşılığında arazi tahsis edilir; bu arsadan elde ettiği kârla kendini ve savaşa birlikte katılacağı at ve insanları beslemek zorundadır. Fars tahküm geleneğinin temsilcisi iktâ sistemine katıyen karşıdır. XI. yy.da Selçukluların Acem veziri Nizâmü'l-Mülk hükümdarın insanlara iktâ vermemesi gerektiği, gelirin hazinde toplanması gerektiği ve oradan maaşın verilmesi gerektiği fikrini öne sürer. İdeal bir devlet yapısı Sultan Mahmut Gaznevî'nin<sup>18</sup> dönemine atfedilir. Bekker'in makalesinde ('Der İslâm' dergisi, V. cilt)<sup>19</sup> Nizâmü'l-Mülk'ün kendisinin askerlik hizmetinde bulunanlar için maaş yerine iktâ sistemini uygulamaya koyduğu belirtilir. Yaygınlık kazanan bu sistem Batı Avrupa'daki sistemden farklıdır. Avrupa'da toprak ağaları arsalarını kendileri işletirler, burada ise toprak değil, topraktan elde edilen gelir iktâyâ verilir. Böylece, gelir arazi sahipleri tarafından değil, devlet memurları tarafından toplanır. İktâ sahipleri sarayda kaldıkları için Avrupa'da olduğu gibi halk toprak sahiplerinin hizmetinde köleliğe geçmedi. Buna benzer bir şey vardı, fakat teoride maliklerin insanlara değil, sadece toprağa sahip oldukları fikri vardır, başka bir ifadeyle, çiftçiler birinin arsasından diğerine serbest bir şekilde geçebilirlerdi. Toprak sahipleri, arsalarını büyük gelir elde edebilecekleri düşündüğü çiftçilere verebilirlerdi. Tarımcılar toprağa bağlı değildiler, bu yüzden serbest hareket edebilirlerdi<sup>20</sup>, fakat işlettikleri araziye hakları hiçbir şekilde korunmazdı.

İslâm dünyasında Avrupa feodal yapısından farklı olarak toprak köleliği ve malikin toprağını şahsî amaçlarla kullanım yoktur. Toprak sahiplerinin arazilerinden kaçınması uzun süre İslâm hâkimiyeti altında kalan İspanya'da da görülür. Rus araştırmacısı Kun 1873 yılında Horezm'e katıldığı kesif seferi esnasında toprak ağalarının hanın sarayında oturduklarını ve kendi ev işlerini yürütmediklerini gözlemler<sup>21</sup>. Hive Hanlığının eski önemini yitirdiği ve han ordusunun kaldırıldığı Rusya İmparatorluğunun üst yönetimi sırasında bu düzen bozulur. Harezm'de artık toprak ağaları kendi malikânelerine çekilir ve ev işleri yürütmeye başlarlar.

Derebeyiler ve devlet arasındaki mücadeleye ilişkin birçok meseleye değinmiyorum. İktidarı eline almak için bazı hükümdarlar Avrupa örneklerinin etkisiyle feodallerle mücadele ettiler. Bu mücadele, özellikle İran ve Orta Asya'da çeşitli şekilleri aldı. XIX. yy.da hükümet ve aristokrasi arasında İran'da nispeten yumuşak, Orta Asya'da ise Hive, Buhara ve Hokand Hanlıklarında ağır cezalandırmalar ve idamlara kadar giden sert mücadele görülür. 1842 yılında neşredilen kitabında<sup>22</sup> Hanıkov han ve Buharalı derebeyleri arasında mücadelenin ve sonuncusunun yok edilmesinden bahseder. Burada benim için anlaşılmayan, bu yüzden değinmeyeceğim birçok mesele var. Marksist çevrenin temsilcileri bana dihkânlık dönemi suni sulama ile sonraki dönemin suni sulama arasında belirli farkların olduğunu anlatmışlardı. Ancak geçmişte tespit edilebildiği kadarıyla Zeravşan'daki sulama sistemi<sup>23</sup> bugünkünün aynısıdır. Kanallar bozulur, yeniden yapılır; kanal başlarının yerleri değiştirilir, yani yapılan değişiklikler tamamen teknik sorunlara bağlıdır; yoksa toprak sahibi aristokrasinin egemenlik devri ile ilerleyen dönemler arasında sulama sisteminde köklü bir değişme yoktur.

Makalenin başlığı benim hiçbir şahsî sonuç çıkarma düşüncem olmadığını gösterir, üstelik bu şimdilik çoğu kaynağın yayınlanmadığı ve malzemenin eksikliği yüzünden imkânsız. Diğer çalışmalarında bu meselelere değinmek ve onları çözmek için hazırlık malzemesi topladım ve onlar işbu sunumun temelini oluşturdular. Yayınlanan çalışmalarında yer alan bilgilerin dışında yeni bir şey gündeme getirmedim.

<sup>17</sup> İran'da iktâ sistemi hakkında bkz: Petruşevskiy, *Zemledelie*, s. 256.

<sup>18</sup> *Nizam al-Mulk*, Schefer baskısı, s. 91-92.

<sup>19</sup> Becker, *Steuerpacht*.

<sup>20</sup> Karşılaştırmamız: Barthold, *Köylü Hareketleri Tarihine Dair*; Petruşevskiy, *Zemledelie*, s. 321-339.

<sup>21</sup> Kun, *Kultura oazisa*, s. 253: 'Hive Hanlığında mülk sahipleri, tarım işlerinden mesul yardımcılarıyla birlikte malikânede değil, Hive'de oturmaları ilginç'.

<sup>22</sup> Hanıkov, *Opisanie Buharskogo hanstva*.

<sup>23</sup> Karşılaştırmamız: Barthold, *Oroşenie*, - bu eser, c. III, s. 185-204.





# İran'da Köylü Hareketleri Tarihine Dair

Bu makale, İran'da İslam öncesi toplumsal sınıf yapısının İslamî dönemde bozulması ve bu sürecin şehir hayatının başarısıyla bağlantıları üzerine çalışmalar serisinde<sup>1</sup> yer alır. Tarih evriminde bu tür süreçlerin dünya çapındaki önemi henüz çok az araştırılmıştır. Hatta XX. yy. araştırmacıları tarafından 'şehir ile köy arasındaki kontrast batı Avrupa'nın orta ve yeni çağ tarihine özgüdür'<sup>2</sup> ve 'Doğu'da Avrupaî anlamda şehir yok ve hiçbir zaman olmamıştır; şark şehirlerinde bazen tarlalar şehir surlarının içinde bulunur ve şehri köyden ayıran en önemli özellik –gıdanın dışarıdan getirilmesi<sup>3</sup>- yoktur' gibi görüşler ileri sürülebilir.

Aslında orta çağ Avrupa kenti ile kısmen günümüze kadar devam edegelen orta çağ Müslüman şehir hayatı arasında o kadar ortak nokta var ki, Taşkent'i iyi bilen biri A. K. Djivilegov'un<sup>4</sup> meşhur kitabını okuduğunda benzerlikleri hemen fark eder<sup>5</sup>.

Ön Asya ülkeleri arasında, şehir hayatıyla bağdaşmayan toplumsal sınıf yapısı en çok Acem'de sürmüştür. Bu yapının gelişme ve yıkılma tarihi henüz yazılmadı ve uzun hazırlık gerektiren bir meseledir<sup>6</sup>. Başka kaynakların (çok az sayıda Yunan ve Ermeni yazmaları dışında) yokluğundan dolayı araştırmacılar tarafından kaynak olarak kullanılan dinî metin ve halk anlatılarının özellikleri de tam olarak incelenmedi. İslam öncesi Acem'de tarih yazmanın<sup>7</sup> yerine epik anlatılar vardı. Halk anlatıları sürekli değişim geçirirler: anlatıcılar, uzak geçmişe anlatan hikâyelere çağdaşlık unsurları kattıkları gibi, yakın tarihte yaşayan şahısları destansı vasıflarla süsleyebilirler. Bu durum, tarih kısmında destana yakın olan Avesta metinleri için de geçerlidir. Avesta, artık belirli bir yer ve devir eseri olarak algılanamaz; V. Geiger'in 'Ostiranische Kultur im Altertum' (1882) adlı kitabını ithaf ettiği 'Awestavolk' hiçbir zaman olmamıştı. Bilimin önünde birbiriyle örtüşmeyen metinleri kendi aralarında ve dönemlere ayırma meselesi var, ancak kaynak yetersizliği yüzünden bu mesele yakın zamanda çözülmeyeceği aşîkâr. Halkın hayat tarzını yansıtan bu eser, Zerdüş'tün prens ve ruhban sınıfına karşı mazlum çiftçilerin koruyucusu olarak gösterildiği eski ilahileri<sup>8</sup> (gatha), Zerdüş'tün üç saygın sınıf –ruhban, asker ve tarımcı- belirlediği ve kendisinin de ilk rahip, ilk asker ve ilk tarımcı olarak üç oğlunu üç sınıfa bölmüş olduğuna dair metinleri içerir<sup>9</sup>.

Doğal olarak, dinî bir idealin gerçekte ne kadar uyuştığı sorusu doğar. Avesta'nın dışında destan da toplumda sınıflara bölünmeden söz eder ve onu daha uzak tarihe, Cemşid dönemine kadar götürür. Destanda, en azından yeni Farsça baskısında<sup>10</sup>- Firdevsî, *Şehnâme*- üçüncü saygın sınıf olarak çiftçilerden bahsedilir: tarımcıların şahsî istiklalleri ve fakir giyinmelerine rağmen saygı görme hakkı vurgulanır; bunların karşısında dördüncü, başkalarla eşit olmayan sınıf –zanaatkârlar ve tüccarlar- gösterilir; bunlar, toprakla uğraşan tarımcılar gibi âdil gelir sahibi olmadıkları için 'sürekli korku içindedirler'<sup>11</sup>. V.yy.da yaşamış ve üç devletin – I. Yezdigerd (399–420), V. Varahran (Behram) (420–438) ve II. Yezdigerd (438–457)- nazırı Mihr-Narse için de Zerdüş gibi oğullarının birini rahip, diğerini asker ve üçüncüsünü tarımcı yaptığı anlatılır.

<sup>1</sup> Su'ûbîja, Süvarilik ve Şehir Hayatı, *Fars Destan Tarihine Dair, İran'da Derebeylik Meselesine Dair*.

<sup>2</sup> P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte*, s. 190.

<sup>3</sup> Sombart, *Die moderne Kapitalismus*, c. II, s. 191.

<sup>4</sup> Djivilegov, *Srednevekovne goroda*.

<sup>5</sup> Ostroumov, *K 50-letiyu Taşkenta*, s. 4.

<sup>6</sup> Pigulevskaya, *Goroda İrana*; M. Dyakonova, *Oçerk*, Christensen, *L'İran sous Sassanides*; Altheim-Stiehl, *Ein asiatischer Staat*.

<sup>7</sup> Eski İran tarihinde taşra bölgelere kopyaları gönderilen Dara'nın yazıtları tek örnektir. Sasani devrinden de tek yazıt (Paikuli) var. III. yy. sonuna ait bu yazıtın 1913'da görüntüleri çekildi ve estampajı yapıldı (Herzfeld, *Die Aufnahme*). Bu işleri gerçekleştiren araştırmacı daha sonra yazıtın başka yerlerine de atıfta bulundu (Herzfeld, *Khorasan*, s. 117). Yazıt metninin çevirisiyle birlikte yayınlanıp yayınlanmadığını bilmiyorum. <Bkz: Herzfeld, *Paikuli*; Henning, *A farewell to the Khagan*; Frye, *Remarks on the Paikuli*; Henning, *Mitteliranish*>

<sup>8</sup> Bartholomae, *Die Ghata's*, s. 30.

<sup>9</sup> Geiger, *Ostiranische Kultur*, s. 483.

<sup>10</sup> Destanın Arapça baskısında, Taberî'de (I, 180) Cemşid'in sınıf yapısı farklı tasvir edilir: üçüncü sınıfa kâtip ve zanaatkârlar, dördüncü sınıfa hizmetçiler girer.

<sup>11</sup> Şehnâme, Wullers baskısı, I, 24; Geiger, *Ostiranische Kultur*, s. 483.



Çiftçi sınıfın bu saygın konumuna göre tarım alanında tarımcılar ve toprak sahipleri arasında kavga için bir neden yokmuş gibi görünür, hâlbuki İslam'ın ilk yüzyıllarında sert mücadele söz konusudur. Dihkânlık fikrinin temeli asil toprak sahipleri ile kalabalık köylü nüfusu arasındaki karşıtlıkta yatar; dihkânlık Avesta'da yer almamakla birlikte bazı epik anlatılarda çok renkli anlatılır. Mesela, mitik kral Manuçeher (Müslümanlar, Fars epik anlatıları için kronolojik çerçeve oluştururken onu Musa devrine yerleştirmişler): 'adaleti ve hayır işleriyle meşhur Manuçeher dihkânlığın temelini attı, her köy için dihkân belirledi, köylüleri dihkâna köle yaptı ve itaat etmelerini emretti'<sup>12</sup>. Diğer sınıflar gibi dihkânlar için de özel şecere oluşturma çabaları yapılmıştır; ilk dihkânın, Farsların Âdem olarak kabul ettikleri insanoğlunun atası Gayomart'ın dördüncü kuşaktan torunu (yani Manuçeher'den çok önce yaşamış) Vehkart olduğu hakkında bir hikâye var; mevcut beş dihkân sınıfı Vehkart'ın on oğlundan dağıldı<sup>13</sup>. Arap fetihleri devrinde dihkânlık, mesela, Türkistan<sup>14</sup> gibi Sasanî İmparatorluğuna girmeyen bölgeler dâhil tüm İran dünyasında yaygındı. Bu yüzden Christensen'in<sup>15</sup> kitabında sadece Sasanî Acem'in düzenine göre verilen tanım tek taraflıdır. Aynı şekilde, o devirde dihkânların önemini sadece Sasanî devletindeki siyasî krizlere ki bunlar Türkistan'a yansımamıştır, bağlamak yanlış olur. Şüphesiz, bu buhranlar en azından Acem'de, dihkânların bir sınıf olarak güçlenmesine katkıda bulunur. Christensen'in<sup>16</sup> ve benim yukarıda zikredilen çalışmalarımnda varlığının son yüzyılında Sasanî devletinin düzeni, ilk Sasanîler devrinden farklı olduğu tespit edildi; bu değişimin ülkenin geçirdiği krizlerle, özellikle Mazdek komünist hareketiyle, bağlantısı yeterli derecede açıklığa kavuşmadı. Mazdek hareketine ilk başta kral Kavad (488–531) kendisi katılır, hükümdarlığının son yıllarında ise (528 sonu veya 529 başı)<sup>17</sup> oğlu ve varisi Hüsrev Anurşivan'a Mazdekilerin isyanını kanlı bir şekilde bastırmasına izin verir. Sasanî Acem'de bilinçli siyasî ve içtimaî önderler olmadığı gibi bilinçli sınıf mücadelesi yoktu; devlet temsilcileri ve onların düşmanları din bayrağı altında mücadele ettiler; gerçi dinî inançlar hareketlerin mahiyet ve kaderini değiştirmede. Devlet dini olarak Zerdüştlük Sasanîlerde daha önce sahip olmadığı öneme ulaştı; bununla birlikte hiçbir dinî reform ve ghatalarda ve Dara'nın yazmalarında neredeyse monoteist kült olarak tasvir edilen Zerdüştlüğe dönüş çabası yapılmadı. Devlet dinine karşı yöneltilen Mani hareketi yeni bir dünya dininin oluşmasına bağlıdır. Maniheizmin başında bulunan Mani, kendisini Buda, Zerdüş (o devirde Zerdüş'tün Buda'dan sonra yaşadığına inanıyorlardı) ve İsa'nın varisi olarak tanıttı. Ama onun dininde sınıf yapısı fikrine düşman olan asketik ideal vardı; Hristiyanların Roma İmparatorluğuna karşı tutumlarından dolayı kovulması gibi (Konstantinus'tan önce Acem'de Hristiyanlar takibe alınmıyordu) Manilerin kovulması da bu idealle bağlantılı olabilir. Mazdek, Mani'ye tabi idi ve mürşitlerine eti yasaklamıştı; onun vaazı azgınlık nutku değildi; onun için komünist ideal, dinî erdemdi, hâlbuki uygulamada o, herhangi bir dinî dogmadan bağımsız 'altların üstlere karşı'<sup>18</sup> hareketini yaratmalıydı. Kral Kavad'ın Mazdek öğretisine karşı önce dostça sonra düşmanca tutumu da bu ilişkinin temelinde dinî bağlılık yatmadığını gösterir. Kalıcı<sup>19</sup> komünist krizden sonra Acem'de eskisinden farklı bir rejim kuruldu: şehir hayatının gelişmesiyle üçüncü sınıf -saray memurları sınıfı- oluştu; aristokrasinin en üst tabakası lehine taht otoritesi güçlendi; yerel yönetim, özellikle vergi toplama ve köylü nüfus üzerinde tam yetki alt tarımcı aristokrasiyi oluşturan dihkânların elinde kaldı. Avrupa tarihindeki krizlerin sonuçları ile benzerlik, özellikle bu mecmuanın ithaf edildiği bilim adamı<sup>20</sup> için, açık görülür olur ve belli bir derecede burada post hoc, ergo propter hoc ilkesinin kullanımını haklı çıkarır. Elimizde krizin gidişatı ve akıbeti ile

<sup>12</sup> Taberî, I, 434.

<sup>13</sup> Mesudî, *Murûc*, II, s. 240 ve il.

<sup>14</sup> Türkistan dihkânlığı için bkz: *Neskolko slov ob ariyskoy kulture* (makale), (bu eserde c. II, b. 2, s. 323 ve il.); *Turkestan*, b. II, s. 182 ve il. (bu eserde c. I, s. 238 ve il.)

<sup>15</sup> Christensen, *L'empire*, s. 44.

<sup>16</sup> *Ibid*, s. 83 ve il.

<sup>17</sup> Taberî'nin verdiği tarih için Nöldeke'nin çev. bkz.

<sup>18</sup> Taberî'nin sözleri (I, 893, 15), çev. Nöldeke.

<sup>19</sup> Hareketin Vyy.da başlar. Kavad, Mezdek'in tarafına geçtiğinde geçici olarak tahta kardeşi Jamaspa (Zamaspa) geçer (muhtemelen, 496 yılında – Taberî, çev. Nöldeke). Bu buhranı Taberî ülke için bir facia olarak değerlendirir; fakat Bizans ile savaş olaylarına göre bu kriz İran devletini etkilemez.

<sup>20</sup> N. İ. Kareev kastedilmektedir.



ilgili detaylı bilgi olsaydı, komünist kriz ile sınıf yapısının değişmesi arasında sebep-sonuç ilişkisini ayrıntılarıyla açıklayabilirdik, ama kaynaklar bizi bu malumattan mahrum bırakıyorlar.

## II

Christensen, zamanla 'Fars toplumunun demokratikleşmesini' İslam'ın fethine bağlar; 'Mazdakların yapamadıklarını Kuran ehli becerdi'<sup>21</sup>. Christensen, özellikle 'süvari ruhunda', sınıf yapısının geleneklerine dayanan ülkenin düşüşüne sebep olan demokratikleşme, Araplardan çok Türk barbar işgalcilerin işi olduğu görüşündedir. 'Su'übîja' adlı makalemde Christensen'in fikrine zıt olarak Acem'de süvariliğin Avrupa'da olduğu gibi barbarlığın değil, kültürün, yani şehir hayatının gelişmesinin kurbanı olduğu tezi öne sürülür. Bu makale çerçevesinde İslam'ın getirdiği demokratikleşme sürecini ayrıntılı olarak ele almam söz konusu değil, sadece tezime kanıt olarak birkaç örnek göstereceğim: sürecin ilk aşamasını tarımcıların toprak sahiplerine karşı hareketi, ikinci aşamasını ise köyün şehre karşı mücadelesi oluşturur. İslam'ın fethinden sonra kaynakların çoğalmasına rağmen onların kullanımında bazı zorluklarla karşılaşılıyor. Özellikle terminolojide karışıklıklar çok: mesela, *dihkân* kelimesini Taberî yukarıda kullandığı anlamın yanı sıra başka yerlerde 'köylü, tarımcı' olarak kullanır; bunun bazı bölgelerde asil dihkânların bir kısmının köylüye dönüşmesine bağlı olup olmadığı net değil<sup>22</sup>. Benim hükümlerimi esas metinlere ulaşamayan okurların da tenkit edebilmesi için kaynaklarda verilen bilgileri doğru aktarmaya<sup>23</sup> gayret göstereceğim.

Hazar Denizinin güney kıyısındaki bölgelerde yeni düzenin eskiyle mücadelesi, Araplar tarafından fethedilen Acem'in kalan kısmına göre geç başlar. Ülkede eski din uğruna değil, İslam öncesi devlet gelenekleri uğruna Arap hâkimiyetine karşı birkaç kere ayaklanma olur. Her yerde olduğu gibi<sup>24</sup>, üst tabaka mensupları, konumlarını korumak için dış ülkenin yönetimini daha kolay kabul ettiler; bu yüzden Araplara karşı ayaklanan prensler, halk yığınına aristok-rasiye karşı kıskırttılar. 839'da meydana gelen Taberistan (Taberistan, çağdaş Mazanderan'dır) valisi Mazyar'ın ayaklanması buna bir örnektir. Aynı yıl Taberistan'da doğan ve hayatı boyunca yurduyla sıkı bağını koruyan tarihçi Taberî'nin<sup>25</sup> beyanından: 'Mazyar, isyan yapmaya karar verince insanlardan<sup>26</sup> ant içmelerini talep etti, ve onlar isteksiz ant içtiler, ve aralarından rehin aldı, ve İspahbed<sup>27</sup> kulesine hapsedti. Ve çiftçilere toprak sahiplerine saldırmalarını, mallarını yağmalamalarını emretti'<sup>28</sup>. Bir müddet sonra Mazyar'ın vekili Sarhastan 'ihanetlerinden korktuğu 260 yiğidi (bunlar 'önderlerin oğulları' olarak belirtilir) evinde güya meclis için topladı ve dihkânların içinden<sup>29</sup> seçkin çiftçilere gönderdi ve şöyle dedi: 'Soylular<sup>30</sup> Araplardan ve siyah giyimlilerden<sup>31</sup> yanalar ve ben onların ihanetinden güvende değilim; kötü niyetinden şüphelendiğim insanları bir araya getirdim; güvende olmak ve ordunuzda sizin fikrinize aykırı olacak kimsenin kalmaması için onları öldürün'. Sonra onları bağlayıp, gece çiftçilere teslim edilmesini emretti, ve gece silahşorları onların eline verdi, ve gece onları yer altı kanalına götürdüler, ve öldürdüler, ve kanalın kuyularına attılar<sup>32</sup>, ve gittiler. Çiftçilerin aklı başına gelince pişman oldular ve yaptıklarının [akıbetinden] korktular'<sup>33</sup>. Durumu öğrenen Mazyar '260 yiğidi öldüren

<sup>21</sup> *L'empire*, s. 110.

<sup>22</sup> Aynı terimle zıt kavramların belirtildiği örnekler var: mesela, *maulâ* ilk başta 'müşteri', genelde Arap patronun hizmetinde bulunan yabancı, daha sonra 'ilah, efendi' anlamında kullanıldı.

<sup>23</sup> 'Onlar, onların, onlara' kelimeleri farklı şahısları belirttiğinde karışıklık söz konusudur.

<sup>24</sup> Orta Asya göçebelerinde bile.

<sup>25</sup> Taberî'nin yayıncıları bunu henüz bilmiyorlardı (bkz. *Introductio*, s. III). Bu, Taberî'nin biyografisi yayınlandıktan sonra Yakut'un biyografik sözlüğü (*İrşâd*, VI, 423) basıldıktan sonra belli oldu. Taberî, yurduna en son 903 yılında, yetmiş yaş civarında gider. Tarihçi, Taberistanlı Muhammed bin Hafs as-Sakafî at-Taberî'ye atıfta bulunur; muhtemelen yazılı bir kaynak kastedilmektedir.

<sup>26</sup> Toprak sahipleri kastedilmektedir.

<sup>27</sup> Mazyar dâhil Taberistan maliklerinin unvanı.

<sup>28</sup> Taberî, III, 1268.

<sup>29</sup> Büyük ihtimalle çiftçiler kastedilmektedir.

<sup>30</sup> Harfiyen 'oğullar' (asil soyun mensuplarına öyle denirdi).

<sup>31</sup> Siyah, Abbasi halifelerinin resmi rengiydi.

<sup>32</sup> İran'da yeraltı sulama sisteminin (kehriz) inşasında kuyular kazılır ve yeraltı galerilerle birleştirilir.

<sup>33</sup> Muhtemelen onlar isyan bastırıldığı takdirde cinayetlinin sorumluluğundan korktular.

çiftçilere ulak gönderdi ve şöyle dedi: ‘Toprak sahiplerinin mallarını ve kadınlarını, kralın payı olan genç güzel kızları hariç, ele geçirmenize izin veriyorum’<sup>34</sup>; ‘zindana gidin ve önce malikane sahiplerinin hepsini öldürün, sonra onların mal varlık ve kadınlarından sizlere bağışladıklarını sahip olun’. Ve insanlar duyduklarından korktular ve söylenenleri yapmadılar’<sup>35</sup>. Tarihçinin hikâyesinde ayaklanmanın bastırılmasından sonra çiftçilerin kaderi hakkında bilgi verilmemiştir.

Taberî, yerlilerin anlattıklarına atıfta bulunarak Taberistan’da Tahirî boyunun (Horasan’ın ve 839 yılından itibaren Taberistan’ın hâkimi olan boy) temsilcisi tarafından sürülerin otladığı ve yakıt temin edildiği kamu topraklarını ele geçirmesinin sebep olduğu isyandan (864 y.)<sup>36</sup> bahseder. Hz. Ali’nin soyundan Hasan bin Utruş’un (sözlük anlamı ‘sağır’; savaşta aldığı darbe sonucu kulağı zayıflamıştır) önderliğinde Şiî dinî hareketleri daha karakteristiktir; Hasan bin Utruş Taberistan’da hâkimiyet kurdu, komşu Gilan’ı İslam’a boyun eğdirdi (913–914 y.), Custan hanedanına mensup krala karşı halkı isyana teşvik etti<sup>37</sup>. Buradan, hareketin sadece dinî karakter taşımadığı görülür; Birunî 1000 yılında yazdığı eserinde İslam önderinin zaferini mitik çağdan beri devam eden soylu malikâne sahiplerinin haklarının ihlaline bağlar<sup>38</sup>. Birunî’nin sözlerine göre bu haklar eski çağda İranlılara düşman zalim sihirbaz Bayvarasp veya Dahhak (aslında Ajdahak ‘ejderha’) ve sülalesi hüküm sürdüğü zaman bozulmuştu; Avrupalı bilginler İran destanının eskilik derecesiyle ilgili çeşitli teorilere göre ya Asur-Babillerin İran seferlerinin<sup>39</sup> ya da Selevkoslar<sup>40</sup> devrinin yankılarını görürler. Gasıp devrilip, Demavend yanardağının mağarasına kapatılıp, iktidar asıl hükümdar Cemşid’in torunu ve Manuçehr’in dedesi Feridun’un eline geçtiğinde ihlal edilen kurallara yeniden riayet edildi. Birunî’nin sözlerine göre, Feridun ‘Bayvarasp zamanında değersiz konuma düşürülen ve evlerinde şeytan ve ve şerirlerin yerleştiği insanlara kendi ev, zevce ve evlatlarına sahip çıkmayı ve kendilerini *kedhuda*, yani ‘evin sahibi’, olarak adlandırmayı emretti. Ve Nazır<sup>41</sup> Utruş bu geleneği kaldırdı ve şerirlere tekrar insanlarla birlikte *kedhuda* haklarına sahip olmasını sağladı’<sup>42</sup>.

*Ked*, veya *ket*, Arapça *dar* gibi müstakil yapı anlamında ‘ev’ (Farsça *hane*, Arapça *beyt*) değil, belirli bir mülk birimini oluşturan ve birbirinden duvarla ayrılan yaşama ve çalışma alanlarının toplamıdır. *Ked*’de oturan ve *kedhudaya* bağlı insana *kediver* denir. Aynı terimler daha geniş mülk hakları için kullanılır: mesela, ‘İslam öncesi Buhara’nın başında köklü dihkân soyundan gelen ve malikânelerin çoğunun sahibi olan büyük dihkân Buhara-hüdâ (Buhari’nin efendisi)’ bulunurdu. Buhara ahalisinin çoğu Buhara-hüdânın *kediver* ve kölesiydi’<sup>43</sup>. İslam dünyasında laik iktidarın en üst temsilcisi ‘sultan’ı İslam’<sup>44</sup> için daha sonra ‘o, dünyanın *kedhudası*, dünyada yaşayan diğer insanlar ise onun ailesi ve köleleri’ dediler<sup>45</sup>.

Birunî’nin ifadeleri, Hasan bin Utruş’u toprak sahiplerinin haklarının koruyucusu olarak gösterir. Bu zat hakkında Taberî farklı yorum yapar: ‘Ve insanlar Utruş’un adaleti, terbiyesi ve dürüstlüğü gibisini görmediler’<sup>46</sup>. Eğer bu sözlerin (yaklaşık 75 yaşındayken) Taberî tarafından yazıldığını ispat etmek mümkün olsaydı<sup>47</sup> ilginç bir manzarayla karşılaşırız: aynı tarihçi bir yerde köyün, toprak sahibine bağlı olması açısından dihkânlığın mitik kurucusunu adalet ve

<sup>34</sup> Mazyar, kendisini değil, eğer isyanın başarıyla sonuçlanır ve Sasanî hanedanı yeniden hâkim olursa, tahta geçecek hükümdarı kastetmekteydi.

<sup>35</sup> Taberî, III, 1278.

<sup>36</sup> Taberî, III, 1524.

<sup>37</sup> İbn al-Asir, Tornberg baskısı, VIII, 61. İbn Hasan değil, İbn Custan diye okunmalıdır. Custanî hanedanı hakkında Len-Pul, *Musulmanskie dinastii*, s. 292.

<sup>38</sup> Birunî, *Âsâr*, Zahau baskısı, 224.

<sup>39</sup> Geiger, *Ostiranische Kultur*, s. 207.

<sup>40</sup> Marquart, *Beiträge*, s. 644.

<sup>41</sup> Harfiyen, ‘gözetleyen’, ‘yöneten’.

<sup>42</sup> Birunî, *Âsâr*, Zahau baskısı, 224; çev. Zahau, 210; Karşılaştırınız: benim *Turkestan*, b. II, s. 221; Djavahov, *Gosudarstvennyy stroy*, s. 140 (fikrimce, başarısız bir yorum).

<sup>43</sup> Nerşahi, Schefer baskısı, s. 6; çev. Likoşin, 13.

<sup>44</sup> *Halif i sultan* adlı makalemlerle karşılaştırınız, s. 220.

<sup>45</sup> Nizam al-mulk, Schefer baskısı, metin, 110; çev. 163.

<sup>46</sup> Taberî, III, 2292.

<sup>47</sup> Utruş, Taberî’nin eserinin tüm nüshalarında geçmiyor. Taberî eserini ne zamana kadar (yıl) devam ettirdiği tam olarak tespit edilememiştir.



erdem abidesi olarak göklere çıkartırken, bir başka yerde toprak sahiplerinin eski nizamlarını bozan kendi çağdaşının eşsiz adaletini över.

Şiflik Hazar Denizi kıyısı ülkelerinde yayılmıştı, ama Şiî önderlerin siyasî hâkimiyeti sabit değildi; X.yy.da iktidara Custan hanedanının gelmesi ve bazı bölgelerde XVI. yy.a kadar tutunması, Hasan bin Utruş'un mücadele ettiği aristokrasi sınıfıyla ilişkilidir. Hakanların adlarından görüldüğü gibi Sasanî geleneklerine değer veren başka bey sülaleleri de olmuştur; X.yy.da Hasan bin Utruş'un adaletini öven ifadeler benzer ifadeler XI. yy.da bazı beyler<sup>48</sup> için de söylenmiştir.

Orta çağın ikinci yarısında ve yeniçağda toprak işleyenlerin hareket etme özgürlüğüne, toprak sahiplerinin ise daha kârlı koşullarda tarlasını istediği çiftçiye verme (kiraya verdiği tarımcıdan alarak bir başkasına verme) özgürlüğüne sahip olduğu ilişki şeklinin nasıl oluştuğu meselesi<sup>49</sup>, kısa zamanda açıklığa kavuşacak türden bir mesele değil. Moğol hanedanının düşüşünden (1335) sonra oluşan anarşiden bahsederken tarihçi ve coğrafyacı Hamdullah Kazvinî 1339'da şöyle yazmıştır: 'Ne zanaatkârlara, ne şehir sakinlerine yerleşim sağlanmıştı, ne de toprak işleyenler kaçma fırsatına sahiptiler'<sup>50</sup>. Bu ifadeden çağdaş Avrupa anlayışına zıt olarak çiftçiler şehirlilere nazaran daha hareketli unsur sayıldığı görülür.

### III

Christensen'in fikrine rağmen, Türklerin 'barbarlığı', İran şövalye geleneklerine değer vermelerine mani değildi. Süvari ideali ile bozkır yiğidi ideali arasında çok ortak nokta var. Türkistan'da 'dihkânlar' arasında Türk unvanlarını taşıyan beyler vardı; 1035 yılında Acem hükümeti (Gaznevîler) üç bölgeyi Türk beylerine bağışlar ve ilgili fermanlarında bu beyler 'dihkan' olarak geçer<sup>51</sup>. Göçebelerin şehir kültürünün temsilcileriyle ortak noktaları daha az. Bu yüzden, Acem'de Türk hâkimiyetinin kurulmasıyla (XI. yy.) birlikte dihkân sınıfının zayıflaması ve varlığını günümüze kadar sürdüren İran ve Orta Asya şehirlerinin kurulması, bu süreçlerin sadece zaman açısından birbirine denk gelmesinden ibaret.

Diğer taraftan, XI. yy.da şehir hayatının başarıları ve aynı yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan İsmailî cereyanı<sup>52</sup> arasında sebep-sonuç ilişkisi tartışılmaz. Bu hareket din bayrağı altında yapılmasına rağmen temsilcileri -kale sahipleri- belli bir sosyal konuma sahip kimselerdi. İsmailî kaleleri ve şehirlerarasındaki mücadeleyle ilgili yazdığım Almanca makalede Hamdullah Kazvinî'nin Acem'in birkaç şehir ve kalesi hakkında sözleri yer alır: 've bahsettiğimiz şehirler, o kalelerde oturanların elleriyle harabeye çevrildi'<sup>53</sup>. Konumuzla ilgili olarak 'Bu mücadelede tarımcılar yer almış mıydı? Aldıysa, kimin tarafında?' soruları doğar. Buna ilişkin net bir bilgi olmamakla birlikte, XI.yy.da bir tarihçinin İsmailîler, Mazdaklar ve bu komünist akımın İslamî dönemdeki temsilcileri Huramdinîler<sup>54</sup> arasında ardışık ilişki olduğu fikri bu soruyu kısmen cevaplar. IX. yy.da bir tarihçinin verdiği bilgiye göre Huramdinîler İsfahan'ın 'Kürtlerin ve soylu olmayan Acemlerin'<sup>55</sup> oturduğu bir bölgesinden çıkmıştır (İsfahan'da nüfusu sadece 'soylu dihkânlardan' ibaret bölgeler vardı). Çağdaş bir araştırmacının<sup>56</sup> 'İsmailîlik bugün de eskiden olduğu gibi şehirlilerden çok çiftçi ve göçebeleri çeker. Bir zamanlar güçlü olan bu tarikatın son kalıntıları halk yığınlarına mensup ve içlerinde tahsil görmüş sınıf bile yok'<sup>57</sup> tespiti dikkate değer. Biz İsmailî hareketinde toprak sahibi aristokrasinin köylü nüfus ile şehre karşı birleşmesini görüyoruz<sup>58</sup>.

<sup>48</sup> Nâsir-ı Hüseyin, Sefernâme, Schefer baskısı, metin, 5; çev., 16.

<sup>49</sup> İran'da ortaçağda derebeylik ilişkileri için bkz: Petruşevski, *Zemledelie*.

<sup>50</sup> Hamdallah Kazvinî'nin *Nuzhat al-kulûb*'unda yer alan coğrafik tasvir.

<sup>51</sup> Beyhakî, Morley baskısı, s. 611.

<sup>52</sup> İsmailî hareketinin sosyal temeli için bkz: E. Belyaev, *Musulmanskoie sektantstvo*, s. 47-80; A. Bertels, *Nâsir-ı Hüseyin*, s. 51-147.

<sup>53</sup> *Su'ûbîja*, s. 256.

<sup>54</sup> Nizam al-mulk, Schefer baskısı, s. 166, 182.

<sup>55</sup> Yakubî, *Kitâb al-buldân*, s. 275.

<sup>56</sup> İwanov, *İsmailitica*, s. 51.

<sup>57</sup> İbid, s. 55.

<sup>58</sup> Barthold'un bu görüşü artık 'XI-XIII yy. batı Avrupa tarihi konsepti temelinde oluşturulan belirsiz bir hüküm' olarak nitelendirilmektedir.

Şehir ve köy arasında mücadele başka şekilleri de alır. XIII. yy. coğrafyacısı Yakut 1220 yılında, henüz Tatar baskınından önce<sup>59</sup>, Rey şehrinin (günümüzde Tahran'ın güney-doğu kısmındaki kalıntılar) harabeye çevrilmiş halini gördüğünü şöyle beyan eder: 'Şehrin âlimlerinden birine bunun sebebini sordum ve dedi ki o: 'Sebebi küçük ve önemsiz, ama Allah bir şey yapmak istediği zaman, yapar. Şehrin nüfusu üç bölümden müteşekkil: Şafiler, Şiîler ve Hanefîler. Şafilere sayısı azdı, Hanefîler en kalabalık gruptu<sup>60</sup>, Şiîler ana kesimdi, çünkü şehir nüfusunun yarısı ve az sayıda Hanefîlerin dışında köylülerin tamamı Şiî idi. Sünniler ve Şiîler arasında din temelinde savaş çıktı; Hanefîler ve Şafilere galip geldiler; uzun süren savaşların neticesinde hiçbir ünlü Şiî kalmadı. Sünniler ve Şafilere, Şiîleri yok edince kendi aralarında savaştılar ve tüm savaşlarda talih Şafilere yanaydı. Eğer Allah Şafilere Hanefîlere galip etmeseydi, az sayıda Şafilere için bu imkânsızdı. Köylü Hanefîler silahlarıyla gelerek şehirdekilere yardım ettiler, ama nafile, hepsi öldürüldü. Ve şu anda gördüğün harabe mahalleler Şiî ve Hanefîlerin; Şafi mahallesi olarak bilinen tek mahalle, Rey mahalleleri arasında en küçüğüdür; Şiî ve Hanefîlerden kimse kalmadı, kendi inancını saklayanlar hariç'. Ve ben<sup>61</sup> onların tüm evlerini toprağın üstünde kurulmuş olarak gördüm ve evlere götüren dış kapılar karanlık ve geçilmesi zor; sık baskınlardan dolayı öyle yapılmıştı. Böyle olmasaydı, şehirde kimse kurtulamazdı<sup>62</sup>.

Yakut'un sözlerine göre Hanefî ve Şafi mücadelesinden İsfahan da zarar görür: 'Şiîler ve Hanefîler arasında bitmek bilmeyen savaşların neticesinde İsfahan'ın çevresinde o dönemde tahrip kol gezdiriyordu'. Bir grup zafere ulaştığında diğerinin mahallesini yağmalıyor ve yakıyordu; ittifak ve muahede münasebetleri onlara tesir etmiyordu<sup>63</sup>.

Devamlı kargaşanın gerçek sebebi, iki Sünnî yorum arasındaki ufak farkların olduğunu düşünmek zor; anlaşılan, din bayrağı altında şehir nüfusunun çeşitli unsurları arasında, özellikle şehir ile köy arasında ekonomik mücadele yapıyordu. XVI. yy.da Şiîliğin nihai zaferine kadar bu kargaşaların İsmailî hareketiyle bağlantısı nedir? Sünnî ve Şiîler arasındaki mücadelenin sosyal neticeleri nelerdir (Şiî hareketleri İran'da halk yönetimi anlamında değil, ama sınıflar arasındaki farkların kaldırılıp nüfusu eşitlendirmesi açısından demokratik karakter taşıyor)? Bu suallere cevaplar titiz bir araştırmanın yanı sıra basılmamış ve araştırılmamış yeni malzemenin – İran tarihi ile ilgili malzeme çok- dâhil edilmesini talep eder.

<sup>59</sup> Le Strange'nin (*The Lands*, s. 216) sözlerine rağmen benim eleştiri yazıma bkz: ZVORAO, c. XVII, s. 0105.

<sup>60</sup> İlerideki beyanla tezat söz konusudur.

<sup>61</sup> Muhtemelen burada anlatılanın sözleri biter ve Yakut'un sözleri başlar.

<sup>62</sup> Yakut, *Mucem*, II, 893.

<sup>63</sup> Yakut, *Mucem*, I, 296.





## Yarbay P. M. Sykes, A History Of Persia, 2 cilt, Londra, 1915

Yarbay Sykes (o dönemde Binbaşı), İran seyahatini 1902'de '*Ten thousand miles in Persia or eight years in İran*' (Acem'de On Bin Mil veya İran'da Sekiz Yıl') adlı bir kitap haline getirdi. Eserden yazarın ondan önce hiçbir Avrupalının ayak basmadığı yerlere gittiği, mesela Beşakird'de Ramışk köyü, anlaşılır. O, bu ülkede geçirdiği 21 yıllık sürenin sonunda okuruna - meslektaşları ve öğrencileri, İngilizler ve yerliler- tam yüz sene önce (1815) neşredilen Malcolm'un kitabından<sup>1</sup> sonra ilk defa İran tarihini en eski dönemlerden beri anlatma çabasına girer. Yüz yıl içinde malzemenin artmasına rağmen Acem tarihini bir bütün olarak gösterebilen Malcolm'un eserini geçen bir çalışma olmadığından, yazar bu açığı kapatma amacıyla yola çıkar.

Ülkeyi yakından tanınması, geçmişi daha net görmesini sağlar. Kitap eleştiricisi, yazarın 'oda âlimleri' karşısındaki bu avantajını bolca kullandığını belirtir. Müellifin İran'ın coğrafyası, dili, kültürü ve tarihine çok iyi vakıf olduğu kitabın sürükleyiciliğinden anlaşılır. İlk iki bölümde şahsî gözlemlerin temelinde coğrafya ve iklim hakkında bilgi verilir. Mimarî yapılar ve yazılara ayrılan diğer bölümlerde sahada derlenen ve literatürde olmayan malzeme sunulur. Fotoğrafların büyük kısmı, Flandin et Coste<sup>2</sup>, Hommaire de Hell<sup>3</sup> ve başkalarından alıntı yapılan ve yapıtların yeni şekillerini yansıtmayan eski görüntüler hariç, yazara aittir. Muhtemelen, Sykes'in son arkeolojik kazı (Sarre ve Herzfeld, 1908) verilerinden -Ctesiphon'da Hüsrev sarayının kalıntıları - haberi yoktu, çünkü kitabında (I, 509 ve 538) saray tasvirini Cost'a atıfta bulunarak yapar. Yarbay İran'da bilim adamları tarafından henüz bilinmeyen yazmalardan yararlanma şansına sahip olur: mesela, Kerman'da Bam şehrinin tarihini eski bir yazmaya dayanarak yazar (II, 84).

Eleştirici, kitabın tartışılmaz bir değere sahip olmakla birlikte Malcolm'un eserini geçemediği kanaatindedir. Malcolm'un çalışması, o zamandan beri çivi yazılarının okunması, Sus'un kazılması ve XIX. yy.da Müslüman İran'ın tarihiyle ilgili pek çok kaynağın ortaya çıkması açısından eskimiştir. Yeni kaynaklara dayanarak İslam öncesi İran tarihini yazma teşebbüsü (başarılı sayılmamakla birlikte) Alman F. Justi<sup>4</sup> tarafından 'Grundniss der iranischen Philologie'de (İran Filolojisi Taslağı) yapılır; aynı dergide İslam sonrası İran tarihiyle ilgili makalenin sahibi P. Horn, araştırılmış ve yayınlanmış kaynakların yetersizliğinden dolayı haklı olarak Malcolm'u geçmek imkânsız olduğunu ifade eder<sup>5</sup>. Yarbay Sykes katalogda belirtilen ve bilim dünyasında henüz bilinmeyen kaynakları araştırmak değil, en tanınmış kaynaklar hakkında bile yanlış bilgi verir. Mesela, ona göre:

Peygamberin hayat hikâyesini ilk M. 828'de İbn Hişam yazmıştır (II, 12; hâlbuki İbn Hişam, İbn İshak'ın daha önce yazdığı eserinde sadece düzeltmeler yapmıştır);

Tarih-i Taberî'yi Fransızcaya M. J. De Goeje çevirmiştir (I, 423; aslında De Goeje diğer doğu bilimcilerle birlikte Arapça metni yayınlamıştır); aynı hikaye (aslında, II, 80) Babek'in idamıyla (838) son bulur, çünkü o dönemde yaşayan tarihçi ana hatlarıyla başından geçen olayları anlatır (gerçekte ise Taberî'nin Arapça esas nüshasında 838-915 yılları arasında cereyan eden olaylar binden fazla sayfası üzerinde anlatılır);

Falanca (belirli, II, 217) Abdurrazak'ın Hindistan'da yaptığı elçilik görevi *Hakluyt Society*'nin katkısıyla unutulmaktan kurtulmuştur (hâlbuki Abdurrazak'ın hikâyesi, İngilizce tercümesi çıkmadan 15 sene önce Kartmer tarafından çevrilip yayınlanmıştır; *Hakluyt Society*'deki tercüme ise Kartmer'in baskısı temelinde yapılmıştır).

<sup>1</sup> *The History of Persia.*

<sup>2</sup> Flandin-Coste, *Voyage.*

<sup>3</sup> *Voyage, Atlas.*

<sup>4</sup> *Geschichte Irans.*

<sup>5</sup> Horn, *Geschichte Irans*, s. 551.



Timur'un mevhum özgeçmişiyile ilgili, ilmî literatürde ciddi gerekçelerle desteklenen karşıt fikirlere hiç yer vermeksizin, yazar bu otobiyografinin gerçek olduğuna inandığını söylemekle yetinmiştir (II, 214 ve 223).

Yazarın kaynaklara karşı ehemmiyetsiz yaklaşımını, ele aldığı konularla ilgili edebiyatlara da göstermesi doğaldır. Başkaları gibi o da Muir'in eserini<sup>6</sup> (1861) Hz. Muhammed tarihi üzerine 'büyük bir otorite' (II, 3) olarak kabul eder. Yarbay Sykes, efsanevi Keyhüsrev'in Kiros olmadığı ve mitik Keykavus'un Keyaksar olduğunu ispat etmek gerektiğini düşünür. Keykavus efsanesinde 'beyaz bir yaratıkla' mücadele anlatılır; bu 'beyaz halk' olabilecek Lidyahlara işaretir; muharebe esnasında ordu 'körlük' ile mağlup edilir, burada Herodot'un bahsettiği savaş sırasındaki güneş tutulmasının izlerini görmek mümkün. Fars efsanesinde hiçbir tarihî olayda anılmayan mevhum Sasanî nazırı Büzürgmihir, yazara göre yaşamış tarihî bir şahsiyettir (I, 498). Bu hataların yanı sıra, Moğolların Hunlardan, Uygurların ise Yüecilerden geldiği (II, 145)<sup>7</sup> 1915'te nasıl yazılır anlamak zor.

Sykes, yazılı kaynaklara çok az başvurmakla seyahatçi-tarihçi hevesine kapılır ve iyi bildiği İran'ın doğa şartlarından yola çıkarak ülkenin bugünü ve geçmişinin sırlarına anahtar bulduğunu zanneder. Mesela ona göre, gelişmiş sulama sistemine sahip Azerbaycan'da bulunan 'İran'ın en büyük şehri' Tebriz, ülke tarihinde her zaman önemli rol oynamıştır (I, 3); hâlbuki eskiden Med devletinin içine giren Azerbaycan, ancak Moğollar devrinde ve uzun süren gerileme döneminden sonra XIX. yy.da ayrı bir bölge haline gelmiştir. Orta Asya'da kuraklık teorisi de aynı kabildendir. Eleştiriciye göre Sykes bu teori uğruna eski ve daha gerçekçi görüşlerinden (I, 14) vazgeçer. İran ve İspanya'nın doğa ve hayat manzaraların benzerliklerine kapılan yazar, İspanyolların Araplarla birlikte gelerek İspanya'da yeni Şiraz kuran Perslerin torunları olduğunu öne sürer; şehir ve orada üretilen şarap 'hala Farsça adını korur' (I, 7) diye belirtir. Gerçekte ise Heres (yazar Xeres şeklinde yazmıştır, çağdaş İspanyol imlasında Jeres) Araplarda Şerîş veya Şereş olarak geçer; bu adın 'Şiraz' ile yakınlığı, Orta Çağ Fars filologlarının 'İspanya' kelimesinin *İsfahan* isminden geldiğini öne sürdükleri kadar zayıf bir varsayım. Üstelik Şiraz, İslamî dönemde, yani Arapların İspanya'yı istilasına yakın zamanda büyük bir şehir haline gelmiştir.

Büyük bir halkın tarihini yazmak için ülkeyi tanımanın ve vatandaşlarla konuşmanın yanı sıra çok yönlü bir hazırlık gerekir, Yarbay Sykes ise bu bilgi zemininden yoksun; onun eseri Fars kültürünün başka halkları etkileyen yönleri –İran sanatı ve dini akınlar- ile ilgili kısa bilgiler aktarır. Ayrıca yazar, mimarî yapıları ayrıntılı tasvir etmek için gücü yetmediğini (II, 235); Babîler tarikatının 'mistik ve karanlık' esaslarıyla tanışma fırsatı olmadığını, tarikat mensuplarıyla ise bir İngiliz resmî görevlisi olarak onları takipten kurtarıırken karşılaştığını (II, 445) itiraf eder. Aslında aynı şartlar içinde bulunan Rus subayları Babîlik hakkında daha fazla bilgi derlemişlerdi.

Yukarıda dile getirilenler Sykes'in kitabı için genel bir değerlendirmedir, eleştirici çok sayıda başka hatalara değinmez<sup>8</sup>. Sonuç belli: XX. yy. okuyucusu için Yarbay Sykes'in eseri XIX. yy. okuyucusu için Malcolm'un kitabının taşıdığı değeri taşıyamaz. Böylece Malcolm, Sykes ve çoğu İngiliz bilim adamı, uluslar arası bilimin değil, İngiliz okuyucusunun taleplerini karşılarlar. Buna rağmen Fransızca ve Almancaya çevrilen bu kitap uzun zaman Avrupa'da otoriter bir kaynak olmuştur ve İngiliz şarkiyatının en iyi yapıtlarından biri olarak kalacaktır. Sykes'in Malcolm'un eserini geçme iddiasıyla hazırladığı bu kitabı, bazı İngiliz bilim adamlarının İngiltere'de doğubilimin gerilemesine dikkat çekerek 'bilim dünyasında İngiliz şarkiyatının yitirdiği yerini geri kazandırmak' için çabalamak gerektiği görüşünü bir kez daha doğrular<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *The Life of Mahomet*. Bu eserle ilgili bkz. Barthold, *Musulmanskiy Mir*, c. VI, s. 272–274.

<sup>7</sup> Aynı yerde dilbilim hatası da mevcut: 'Ta-ta' kelimesinin 'Tartar'ın Çince transkripsiyonu olduğu öne sürülür.

<sup>8</sup> Bu hatalardan örnekler: Derbent duvarları uzun zamandır denize girmez (I, 29); Sali, Amuderya ırmağının kıyısındaki Saray şehrini terk etme önerisinde bulunan bakanın ismi değil (II, 196), Sali Saray şehir adının birinci parçasıdır; resmî tarihte beyan edilmesine rağmen Timurlenk Moskova'yı almamıştır (II, 207); on iki yıllık takvim İran'da Ulugbek'ten önce de biliniyordu (II, 218); -Ju Türkçede '... Profesörü' anlamına gelmez (II, 220), isimden sıfat yapma ekidir; ne Buhara, ne Hive hanlarının soyu Şeybanî'ye dayanır (II, 222).

<sup>9</sup> Bununla ilgili bkz. Barthold, *Mir İslama*, c. I, s. 441.



## Tumanski'nin Elyazısında Gilan

1892 yılında keşfedilen X.yy. ait Arap-Fars coğrafya edebiyatı eseri *Hudûd El-Âlem*<sup>1</sup> Orta Asya ve Doğu Asya ile ilgili ayrıntılı bilgileriyle her zaman bilim adamlarının ilgisini çekmiştir<sup>2</sup>. Benim Hazar bölgeleriyle ilgili çalışmalarımda Tumanski'nin yazmasından başka hiçbir yerde bulunmayan bilgiler verilir. Mesela, Şirvan hükümdarı ve ona komşu iki bölge<sup>3</sup>; 943-944 yıllarında Kur'da baskın sırasında Rus deniz kuvvetleri kampının bulunduğu yerin adı<sup>4</sup>. Tumanski'nin yazması basıldığında içindeki bilgiler, bu eser ve kaynaklarına ilişkin meselenin çözülmesini sağlar. Muhtemelen, müellif seyyah değildi ve eserini başkaların kitap ve hikâyeleri<sup>5</sup> temelinde kaleme almıştı, çünkü bir coğrafya adının çeşitli şekillerde geçtiği görülür. Mesela, Huzistan ile ilgili bölüm: farklı yerlerde *رمهرمز* (yazmada *رامهر*) ve *اورمزد رام*<sup>6</sup> adları geçer. Orta Asya bölgeleri hakkında kısımlarda da çeşitli kaynaklardan derlenen bilgiler yer alır. Benim Tibet<sup>7</sup> hakkında yazdığım bölümün sonunda geçen *كرسانك*<sup>8</sup> şehri aynı bölümün yukarı kısımlarında geçen *لها سا* şehridir. Hazar kıyısı bölgelerin tasvirleri çok detaylı, karışıklık yok. Yazarın Hazar bölgesine gitme ihtimali düşük olduğundan (bilindiği gibi o, Afganistan'ın kuzey-batı bölgelelerinden birinde oturuyordu), güvenilir kaynaklara sahip olduğu anlaşılır.

Tarihçi ve etnografin özel ilgi odağı Gilan<sup>9</sup> hakkında aşağıda verilecek bilgiler de aynı türdendir. Orman ve sazlıkların düşman baskınlarına karşı doğal engel oluşturduğu Gilan, diğer bölgelere nazaran dış etkiye az maruz kalır; Müslümanlar dâhil dünyanın diğer fatihleri buraya İran'ın diğer bölgelerine nazaran geç girdiler. Gilan resmî olarak Hasan İbn Ali El-Utruş zamanında (914-917)<sup>10</sup> Müslüman ülke ilan edilir. Tumanski'nin yazmasında Müslüman Gilan tasvir edilir, ama halk arasında İslam öncesi hayat tarzının izleri görülür.

*Gilan*, Deylem'e zıt olarak dağlar ve denizin ortasında, Sepid-Rud nehriyle ikiye bölünen vadinin (sahra) adıdır. Halk, nehir ile deniz arasında (doğu Gilan) ve nehir ile dağ arasında (batı Gilan) yaşayanlar olarak ikiye bölünür. Doğu ve batı Gilan olarak ayırma normal görünüş, çünkü İslam Gilan'a doğudan yayıldı. Doğu kısım 7, batı ise 11 eyaletten oluşur. Eyalet adları harekesiz yazıldığı için doğru okunması şüphelidir. Yedi doğu eyalet arasında *لافجان* batı eyaletleri arasında *رشت* adları geçtiğini belirtelim. O dönemde ve Moğol öncesi dönemde<sup>11</sup> bu adları taşıyan şehirler yoktu; Tumanski'nin yazmasından şehirler kurulmadan önce o bölgelerin bu adları taşıdığını öğreniyoruz. Gilan kalabalık ve zengin bir bölge olarak anılır. Tarım işlerini kadınlar yürütürler; erkekler savaştan başka hiçbir şey yapmazlar. Deylem ve Gilan'da köyler arasında günde bir-iki defa çatışma olur; bazen bu çatışma sırasında bir günde çok kişinin öldürülür. Bu çatışmalar onlar sefere çıkınca veya ölünce veya yaşlanıncaya kadar devam eder. Yaşlanınca muhtesip olurlar. Gilan'ın tüm eyaletlerinde eğer biri diğerine küfrederse veya içki içerse (*تبيند*) veya başka kötü bir şey yaparsa ona 40 veya 80 kere çubukla vurulur. Onların Gilâbad, Şal, Dulâb, Baylaman-Sehr<sup>12</sup> gibi mescitleri ve pazarları olan küçük şehirleri var. Tüccarların hepsi yabancıdır (*غريب*), diğerleri ise dindardır. Bu eyaletlerde *لینر* (olarak yazılan ve ne olduğunu bilmediğimiz bir gıda), pirinç ve balık yerler. Gilan'dan süpürge, keçe, seccade ve tüm dünyadan buraya getirilen balık ihracat edilirdi.

<sup>1</sup> *Hudûd al-âlam*, tıpkıbasım (1930), İngilizceye çeviren V. Minorskiy (1937).

<sup>2</sup> Barthold, *Rukopis Tumanskogo*.

<sup>3</sup> Barthold, *Şîrvânshâh*, s. 413; Barthold, *Mesto Prikaspijskih oblastey*, s. 37.

<sup>4</sup> Barthold, *Mesto Prikaspijskih oblastey*, s. 40; Yakubovskiy, *İbn-Miskaveyh*, s. 91.

<sup>5</sup> Onun sözlerini Tumanskiy'in *Novootkrıty persidskiy geograf*, s. 127 adlı makalesindeki sözleriyle karşılaştırm. (*Hudûd al-âlam*, çev. Minorskiy, s. XIV-XIX; Minorskiy, *Addenda*; İdem, *İbn Farîğhûn*).

<sup>6</sup> Yazmada varyantlar için bkz: *Hudûd al-âlam*, çev. Minorskiy, s. 25, 75, 130, 381.

<sup>7</sup> Barthold, *Rukopis Tumanskogo*, s. 74.

<sup>8</sup> Muhammed Haydar, s. 136: *ارسانك*.

<sup>9</sup> *Hudûd al-âlam*, çev. Minorskiy, s. 136-137, 388-391.

<sup>10</sup> Barthold, *İstoriko-geograficeskiy obzor İrana*, s. 156.

<sup>11</sup> Barthold, *İstoriko-geograficeskiy obzor İrana*, s. 156; Le Strange, *The Lands*, s. 174.

<sup>12</sup> Son iki isim, batı bölgelerin adları arasında da geçer.

Gilan'ın tarihi ve tarihî coğrafyası hakkında bilgiler bu zamana kadar hep kıttı. 'İslam Ansiklopedi'sindeki Cl. Huart'ın *Gilān* adlı makalesinin de bu anlamda bir katkısı yok. Le Strange'nin<sup>13</sup> Gilan'ın eski şehirlerinin yeri tam tespit edilemeyeceğine dair sözleri hala geçerliğini korur. Tumanski'nin yazmasında şehirlerarasındaki mesafe ve yollar belirtilmez. Le Strange'nin belirttiği gibi X.yy. Arap coğrafya edebiyatında Gilan ile ilgili kılavuzu yazan tek kişi Makdisî'dir. Bu kılavuza göre Baylaman Sepid-Rud'dan Mugan bozkırı yönünde 6 geçitten sonra, Dulâb daha 4 geçit ileride, Kura'dan 7 geçit sonra<sup>14</sup>. Gilâbad ve Şal belirtilmemiştir. Gilan'ın başkenti o zaman Dulâb idi.

Bilgilerin doğruluğu ve tezatların yokluğu, Hazar bölgeleriyle ilgili Tumanski yazmasındaki bilgileri tahminle tek bir kaynağa ulaştırır; bu kaynak, 940 veya biraz daha geç yazılmış olmalıydı. Buna yukarıda geçen Şirvan'ın maliki (bu bilgi Mesudî'nin<sup>15</sup> Şirvanşah Muhammed bin Yezid<sup>16</sup> hakkında verdiği bilgiyle örtüşür) ve 943-944 yılındaki baskında Rus kampına ilişkin bilgiler işaret eder.

<sup>13</sup> *The Lands*, s. 174.

<sup>14</sup> Makdisî, 373, 300.

<sup>15</sup> Mes'udî, *Murûc*, II, s. 69.

<sup>16</sup> Barthold, *Mesto Prikaspiyskih Oblastey*, - bu eser, c. II, b. 1, s. 683-684; karşılaştırmız: Minorskiy, *İstoriya Şirvana*.-V.L.



# Y. E. Bertels, Fars Edebiyatı Tarihi Üzerine Denemeler

Leningrad, 1928 (A. Y. Yenukidze Leningrad Şarkiyat Enstitüsü. 29). 205 s.

Kitap, öncelikle Leningrad Şarkiyat Enstitüsündeki öğrencileri için hazırlanmıştır. ‘Enstitünün hedefleri için özellikle yeniçağ edebiyatında yoğunlaşmak gerekiyordu’ (s. 3). Bu kitabın Fars edebiyatı üzerine yazılmış diğer eserlerden farkı şu noktalarda görülür: ‘Samanîler devrinde Fars edebiyatının zirveye ulaşması’ (IX-X.yy) konusu 27. sayfada yer alır (kitabın başı İslam öncesi İran’a ayrılmıştır), 76. sayfada ise ‘XIX. yy. şiiri’ne geçilir, X-XVIII. yy. arası zaman dilimine 173 sayfadan 50 sayfadan az yer ayrılır, kitabın sonunda indeks ve bibliyografya yer alır. Kitap, öğrencilerin dışında, güya ‘Doğu edebiyatı ilkel ve batılı okur için hiç cazip değil’ şeklinde olumsuz önyargıya sahip ‘geniş okuyucu kitlesini’ de dikkate alarak hazırlanmıştır (s. 4). Özellikle batı edebiyatının dâhisi Goethe’nin ilgisini çeken Fars edebiyatı için bu yaklaşımın ne kadar geçerli olduğu tartışılır. Her halükarda, eserin hazırlanmasındaki birinci amaç ön plandadır, aksi halde Fars edebiyatının en yeni değil, en iyi eserleri ele alınırdı.

Y. E. Bertels uzman ve okuyucu kitlesi arasında eserleri fayda ve zevkle okunan nadide bir doğubilimci olarak bilinir. Yazar, kitabında konuya vakıfietini güçlü kalemle birleştirerek Fars edebiyatının, özellikle şiirin güzelliğini aktararak eserine fark etmiştir. Klasik dönem edebiyatı ile ilgili kısımda nesre sadece birkaç sayfa (s. 67–74) ayrılmıştır; yazarın sözlerine göre kaynak olarak sadece ‘istisnaî öneminden dolayı tarihî vakayinameler esas alındı. Tarih eserleri Fars edebiyatının en güzel bölümünü oluşturur ve büyük bir öneme sahip... Tarihçileri anmamak en karakteristik detaylardan birini atlamak ve manzara için yanlış görüntü oluşturmak anlamına gelirdi’. Bunlara rağmen Y. E. Bertels’in kitabına dayanarak Fars edebiyatı tarihi hakkında fikir sahibi olmak zor. Moğol döneminde edebiyatın zirveye ulaşmasına kısaca değinilir (s. 64–65); daha geç dönem tarihçileri Mirhond (s. 66) ve torunu Hondemir (s. 76) hakkında birkaç söz söylenir. Bu kıt bilgiler bile tam doğru değil. Bibliyografyada (No 154) belirtildiğinin aksine Reşidüddin’in Cengiz Han tarihinin metin ve çevirisi ‘Trudi Vostochnogo otdelenia Arheologičeskogo obščestva’nın (Arkeoloji Cemiyeti Şark Bölümü Eserleri) iki cildini (XIII ve IX) kapsar. Hondemir Ekber Şah’ın sarayında yaşamamıştır, Ekber’in tahta çıkmasından yaklaşık 20 yıl önce H. 941/ M. 1534–35’de vefat etmiştir. Moğol istilası öncesi tarih edebiyatına ilişkin Bel’amî hakkında birkaç söz dışında (s. 30), Ebu’l-Fazl Beyhakî’nin özgün eseri dâhil, hiç bilgi verilmez.

Yazarın Fars edebiyatının, içinde olduğu tarihî bağlam hakkında açık fikir verememesi belki buna bağlıdır. Bazen ‘falanca’ kelimesi ünlü insanların (tabii, müellifin kendisinin de) isimlerinin önünde görülür. Fars destanının derlemesi Arapçaya ‘falanca İbn Mukaffa’ tarafından tercüme edilmiştir (s. 20); Moğol tarihi ‘falanca Vassaf’ın eserinde anlatılmıştır’ (s. 65). Abdullah İbn Mukaffa başka bir yerde (s. 71) ‘Kelile ve Dimne’nin çevirmeni olarak anılır (s. 71), fakat Fars destanının yeniden yaratılmasında Arap tercümanların tesiri dile getirilmez; gerçi Firdevsi’nin ‘Arapça ve Orta Farsça çok sayıda kaynağı’ araştırdığı belirtilir (s. 33). Fars destanının oluşmasıyla ilgili Rus kaynakları hiç dikkate alınmaz ve bibliyografyada Rozen’in ‘Hudayname’nin Arapça Tercümeleri Meselesine Dair’ makalesi bile yok. Edebiyatı himaye eden hükümdar ve erkâna, özellikle ‘Fars edebiyatının hamileri Samanîlere’ çok önem verilir (s. 34). Bu hanedanın düşüşüne dair dile getirilen sözler (s. 31) yazarın Doğu’nun hayatının hanedanın tarihine bağlı olduğu görüşü benimsediğini düşündürür: ‘Öyle bir zaman geldi ki, iktidar miras olarak değersiz ve yararsız kimselerin eline geçti. Despot, çevresinin oyuncağı oldu. Mazlum halk kralın binlerce yalakasının boyunduruğu altında eziliyordu ve harabelik başladı’. Doğu tarihi ne kadar az araştırılrsa araştırılsın, hem Doğu hem Batıda harabeliğin daha karmaşık sebeplerden kaynaklandığı



kabul edilmiştir. Ayrıca orada, Samanîlerin galibi Mahmut'un, babası Sebük-Tegin'den 'başkenti Gazne'de bulunan küçük bir devlet miras aldığı' ve 'küçük mirasını Hindistan'dan eski halifeliğin batı sınırlarına kadar uzanan muazzam imparatorluk haline getirdiği' yazar. (son sözler, sadece lapsus calami ('kalem sürçmesi'); Abbasî Halifeliğinin batı sınırları Cezayir, sonra Mısır'daydı, Mahmut'un ordusu ise batıda sadece İsfahan ve Rey'e kadar ulaşmıştı). Sebük-Tegin'in büyük bir fatih olduğu ve oğlunun başarılarının zeminini hazırladığı bilinen bir gerçektir.

Yeni Fars edebiyatına ayrılan bölümlerde genel bir tanıtım ve bazı eserlerden alıntılarının yanı sıra XIX. yy. önemli tarih eserlerine ilişkin bilgiler içerir (XVII ve XVIII. yy. atlanmıştır). Yazar, devrim döneminde edebiyatın 'tarihî kaynak açısından kıymetli, fakat hiçbir sanat değeri olmayan tipik bir günlük eserlerden' oluştuğu kanaatindedir.

Yakın dönem İran edebiyatında tüm Doğu için ortak hedef - millî değerleri kaybetmeden Avrupa kültürünün terakkilerini benimsemek - çerçevesinde birkaç akım oluşur. Kitapta çağdaş şair Yasimî'nin Lafonten'den zamanında Avrupa'ya 'Kelile ve Dimne'den geçen masal motifini ödünç alması örnek olarak gösterilir (s. 168). Bu geçiş dönemi edebiyatının kaçınılmaz eksikliklerine rağmen yazar onun içinde 'Fars edebiyatı henüz son sözünü söylemedi ve insanlığa daha çok güzel eserler armağan edebileceğini emniyetle söyleten bazı kıymetli numuneler' (s. 172) bulur.

## Kitap Tanıtımı

# Arkeoloji ve Güzel Sanatların Buluşması: Geçmişten Geleceğe Armağan

Göktürk Ömer ÇAKIR

“*Si enim fallor sum*” (Aug.civ. XI, 26), Lâtin kilise babası Augustinus’un yüzyıllar sonra Descartes’a da esin kaynağı olacak, “*yanıhyorum, öyleyse varım*” anlamındaki özlü sözüdür. Bu söz salt düşünme temelli insan ediminin tek başına varlığını kutsayan Kartezyen fikirleri önceliklelemekten öte bir anlamı ifâde eder. Yanılmak, üreten insanın ayrıcalığıdır. Üretmek ise düpedüz bir yaratım işidir. Üreten insanı (homo faber) Hannah Arendt’in “animal laborans”ından ayıran en temel özellik “yeryüzünü dünyaya çeviren” bu kalıcı etkisidir.

En zorlu üretim faaliyetlerinin başında şüphesiz bilimsel üretim gelir. Bilimsel bilgiyi popüler bir dil ve demonstrasyonla yaygınlaştırmak, hem üretimin konusu olan nesneyi hem de o nesneye dayalı bilgiyi kalıcı kılar. Bu da şüphesiz en nitelikli şekilde örgün bir çalışmanın ürünü olarak ortaya konulan disiplinlerarası uğraşlarda kendisini gösterir.

Böylesi bir üretkenliğin ürünü, yakın zamanlarda Atatürk Üniversitesi Yayınları arasında yerini aldı: “Geçmişten Geleceğe Armağan - A Gift from Past to the Future”. “Arkeolojik, Kültürel ve Estetik Yansımalar” üstbaşlığını taşıyan çalışma 2010 yılında basılmış; fakat temeli 2009 yılı Mayıs ayı içerisindeki Müzeler Haftası kapsamında Erzurum Arkeoloji Müzesi’nde gerçekleştirilen “Erzurum’un Geçmişinden Günümüze Fotoğrafik Yansımalar: Arkeolojik, Kültürel ve Estetik Bir Armağan” başlıklı fotoğraf sergisine dayanıyor. Kitabın editörlüğünü Atatürk Üniversitesi Arkeoloji Bölümü Protohistorya ve Ön Asya Arkeolojisi Anabilim Dalı Başkanı Yrd. Doç. Dr. Mehmet Işıklı ve Okan Üniversitesi M.Y.O. Görsel İşitsel Teknikler ve Medya Yapımcılığı Bölümü Öğr. Gör. Mine Artu üstlenmiş. Fotoğraf editörlüğü ise yine Kocaeli Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Arş. Gör. Erhan Mutlugün’ün uhdesine verilmiş. Kitaba yazılarıyla katkı sağlayan akademisyen ve müzeciler dışında projenin çeşitli aşamalarında çalışmış bir öğrenci topluluğu da yer alıyor.

Sergide, arkeolojik objeler, canlı modeller kullanılarak ve eskilerin tâbiriyle “beliğ” ifâdelerle yeniden sunulmuş. Fatih Akpınar’ın karakalem çizimleri aracılığıyla güzel sanatların farklı bir



dalının da dâhil edilmesi Erzurum'un uzak geçmişinin hafızamızda silinmez bir yer işgâl etmesini kolaylaştırmıştır. Bu estetik sunumun salt “güzel göstermek” amacından öte bir içeriği vardır. Platon'da “duyumsamak”, “algılamak”, “farkındalık” anlamında kullanılan “estetik”in hatırlamayı, kalıcılığı vurgulayan bir yanı da olduğu düşünülmelidir. Bu bağlamda Aby Warburg ve Maurice Halbwachs'ın geliştirdiği kültürel bellek kuramı hafıza, geçmiş ve kimlik sorunu için anahtar nitelikli çıkarımlar yapılabilecek zengin bir içerik sunar. Warburg'un görsel malzemeyi yeni-

den kullanıp dönüştürmesi, sunması ve bunun hatırlamaya dönük işlevini kullanması burada ele alınan kitabın öznesi olan sergide de bir bakıma benzer bir narrasyonla uygulanmıştır. Bu açıdan arkeolojik malzemenin, özellikle bellekte kalıcı bir etki bırakması zor olan tarih öncesi objelerinin, yeniden sunumunda estetik kaygı ön plâna taşıyarak, bu objelere eşlik eden metin diline hâkim lirizmin de yardımıyla, ülkemizde yeni ve denenmemiş bir şey ortaya konulmuştur. Bunun salt sanatsal kaygılarla yapılmamış olduğunu müzeci Gülşah Altunkaynak'ın yazısından anlıyoruz. Müzede teşhir edilen eserlerin “görsel etkisinin artırılması” zorunluluğuna değindikten sonra dillendirdiği, misafirler için hazırlanan tanıtıcı panoların “uzun ve sıkıcı” olabilen metinlerine ilişkin haklı şikâyeti bunu ortaya koymaktadır.

Kitap, yalnızca sergide yer alan fotoğrafları içermiyor. Fotoğraflama ve çizim süreçlerini, bu süreçte ortaya koydukları bakış açısı ve temel yaklaşımları ele alan yazılarıyla fotoğraf sanatçısı ve çizerin arkeoloji için harcadıkları mesainin özgün sonuçlarına nasıl ulaştıklarına ilişkin yazılar da yer alıyor. Ayrıca serginin belkemiği olan Yrd. Doç. Dr. Mehmet Işıklı'nın sunuş yazısı da bu keyifli uğraşın ortaya çıkışı ve sonuçlandırılması hakkında bizi bilgilendiriyor. Sonrasındaysa Yrd. Doç. Dr. Halil Hadımlı'nın Erzurum coğrafyasına dâir pastoral bir dille kaleme aldığı “Erzurum Bölge Coğrafyasına Farklı Bir Bakış” başlıklı yazısı yer alıyor. Bunu takiben yine Mehmet Işıklı tarafından yazılan ve serginin öznesi olan objelerin âit olduğu Erzurum şehrinin dip ve ön tarihine ilişkin “Erzurum Bölgesi'nin Arkeolojik Geçmişinin Ana Hatları” başlıklı yazı geliyor. Yazıda Pleistosen ve Paleolitik dönemlerin zayıf verilerle izlenebildiği bölgenin Kalkolitikte birlikte başlayan ve özellikle bölgede “Karaz” adıyla bilinen Tunç Çağı Kültürüne ve Kafkasya kökenli seminomad “Kurgan Halkları”na değinerek Demir Çağı'ndaki Urartu varlığından ve bölgenin Diauehi Krallığına bağlı olarak Urartu tarihi içindeki yerinden bahsederek Pers-Akhamenid egemenliğine kadar bu coğrafyanın geçirdiği tarihsel süreci genel nitelikleriyle anlamamızı kolaylaştırıyor. Yrd. Doç. Dr. Birol Can'ın klâsik çağları ele alan “Hellenistik, Roma ve Bizans Dönemlerinde Erzurum ve Çevresi” başlıklı yazısı Pers hâkimiyetinden ilk Türk fetihlerine kadar olan dönemi kapsayan aydınlatıcı ve panoramik bir içeriğe sâhip... Melbourne Üniversitesi adına bölgenin önemli bir târîh öncesi merkezi olan Sos Höyük kazılarını gerçekleştirmiş Prof. Dr. Antonio Sagona'nın “Sos Höyük: An Ancient Settlement Near Erzurum” başlıklı yazısı yerleşimi burada temsil edilen kültürler ve özellikle bunların Kafkasya ile ilişkileri bağlamında ele alıyor. Müze Müdürü Mustafa Erkmen “Erzurum Arkeoloji Müzesi'nin Tarihi ve Bölge Arkeolojisinin Gelişimindeki Rolü”nden yapılan kazı ve araştırmaların ışığında bahsederken müzenin kurumsal târihi hakkında da bizi aydınlatıyor. Arkeolog Gülşah Altunkaynak ise “Erzurum Arkeoloji Müzesi: Eserler, Seksiyonlar, Sergiler” başlığını taşıyan yazısıyla bize müzeyi gezdirmekle kalmayıp bölgenin geçmişine ilişkin özlü bilgiler veriyor. Fotoğraf sanatçısı, Arş. Gör. Erhan Mutlugün ve çizer Fatih Akpınar da yazılarıyla arkeolojik geçmişin fotoğraflanıp çizilmesi sürecine kendi bakış açılarıyla sundukları katkıdan ve bu deneyimin özgünlüğünden bahsediyorlar. Kitabın sonunda, fotoğraflar için lirik metinler hazırlayan Öğr. Gör. Mine Artu'nun “Arkeolojide Yeni Bir Model, Yeni Bir Anlayış” başlıklı yazısı yer alıyor. Yazıda, Erzurum Arkeoloji Müzesi bağlamında





uygulanan bu yeni yaklaşımın Avrupa Birliği tarafından yürütülen “The APPEAR Project”in içeriğiyle örtüşen bakış açısından ve sağladığı katkıdan, objelerin estetik sunumunun daha kolay ve rahat anlaşılabılır kompozisyonundan bahsederek yukarıda değindiğimiz Platonik yaklaşımın estetik sunumun amacına dönük kavramsal kapsamını doğrulayan bir çıkarım yapıyor.

Atatürk Üniversitesi Arkeoloji Bölümü, bu bilim dalında ülkemizin en eski üçüncü bölümüdür. Köklü gemişı ve yetişıp Türk Arkeolojisine katkı sağlayan değerleriyle ülkemizin bilimsel üretimine hatırı sayılır katkılarda bulunmuştur. Bugün bu bölümü kurmuşt, bu bölümden mezun olmuşt veya bu üretken tezghtan gemişt pek çok akademisyen Türkiye’nin pek çok bölgesinde farklı tarih öncesi ve tarihsel dönemleri aydınlatmak amacıyla önemli kazıların başında bulunmaktadır. Ortaya konan bu son çalışmayı da bu zincirin halkalarından biri olarak kaydediyor ve devamının gelmesini diliyoruz.

## MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi altı ayda bir yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dergide yayınlanmak üzere gönderilen yazılar daha önce yayınlanmamış, bilimsel nitelikte özgün makale, araştırma, inceleme, saha derleme yazıları, çeviri, kitap tanıtımı/eleştirisi olmalıdır.
3. Dergide yayınlanan yazıların bilim ve dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yazım tutarlılığı sağlamak için Türk Dil Kurumu'nun yayınladığı İmla Kılavuzu'nun son baskısı esas alınması tavsiye edilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca, Rusça yazılabilir. Türkiye'de yayınlanan bir dergi olduğu için yazının Türkçe olması tercih sebebidir.
5. Dergiye gönderilen yazılar, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra, konunun uzmanı üç hakem tarafından değerlendirilir, raporların olumlu gelmesi halinde yayımlanır. Yayın kararının alınmasından sonra yazının yayımlanacağı yazar(lar)a bildirilir.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar dört kopya halinde (üç kopyasında yazar(lar)ın adı, soyadı ve diğer kişisel bilgileri bulunmayacak şekilde) yazılı metin olarak hazırlanmalıdır. Yazılı metinler virüs taramasından geçirilmiş yeni bir disket/CD ve yazar(lar)ın çalıştıkları kurum(lar), bölüm(ler), ve anabilim dal(lar)ı belirtilmiş, kısa özgeçmişlerinin ve irtibat sağlamak için kullanılabilecek telefon, faks, elektronik posta adresinin yer aldığı imzalı bir dilekçe ile birlikte, dergi yazışma adresine ve derginin elektronik posta adresine gönderilmelidir. Dilekçede, gönderilen çalışmaların başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olduğu belirtilmelidir. Tezlerden veya kongre, sempozyum, panel bildirilerinden üretilen makalelerin bu durumu metinde bir açıklama notuyla belirtilmelidir.
7. Türkçe özgün makaleler için özet yapılan dilde başlık ve Abstract, Resume, Zusammenfassung başlıkları altında 100 kelimeyi geçmeyen İngilizce, Fransızca, Almanca dillerinden birinde özet verilmelidir. (Önce makalenin Türkçe başlığı ve Türkçe özeti 100 kelimeyi geçmeyecek şekilde verilmelidir. Sonra makale dilinde 3-5 tane anahtar kelimeler verilmelidir. Bunların altına çeviri başlık, özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir.)
8. Yayına kabul edilmeyen çalışmalar yazar(lar)a iade edilmez.
9. Yazar(lar)a, kendi yazısının yayınlandığı dergiden telif ücreti olarak 2 nüsha ve 20 ayrı basım verilir.

## YAZIM KURALLARI

1. Yazılar IBM ve uyumlu bilgisayarlarda Windows Word programıyla, normal metin için Times veya Times New Roman karakteri 12 puntoyla, 1,5 satır aralığıyla yazılmış olmalıdır.
2. Yazıların uzunluğu konusunda sınırlama olmasa da yazının tek sayıda yayımlanabilmesi için kaynakçayla birlikte 25 sayfayı geçmemesi tavsiye edilir.
3. Metinde şekil, tablo, resim vb. Kullanılacaksa metin içinde ilgili yere, metinle arasında üstten ve alttan birer aralık bırakılmak suretiyle yerleştirilmelidir. Mümkün olduğu kadar bilgisayar aracılığıyla hazırlanmış şekiller kullanılmalı, tarayıcıyla en az 400 dpi çözünürlükte tiff veya jpg şeklinde taranmış olarak metne yerleştirilmelidir. Şekiller birbirini izleyerek numaralandırılmalıdır. Her şeklin altına numarası ile birlikte kısa bir açıklama, ortalananmış olarak yazılmalıdır.
4. Dipnotlar sayfa altına numaralandırılarak verilmelidir. Dipnotlarda kitaplar için bibliyografik künye sırası (büyük küçük harf durumuna dikkat edilerek) şu şekilde olmalıdır: Yazar Adı, Soyadı, *Kitap Adı*, Yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, basıldığı yer, yıl, sayfa numarası. Makalelerde ise şunlar belirtilmelidir: Yazar Adı Soyadı, "Makale Adı", Kitap veya Dergi Adı, cildi, sayısı, Yayınevi, baskı yeri, yılı, alıntı yapılan yerin sayfa numarası. İnternette alınan makale ise yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", Derginin Adı, sayısı, yayın tarihi, internet adresi ve erişim tarihi yazılmalıdır. Aynı şekilde internette alınan kitap, rapor gibi kaynaklarda da aynı bilgiler gösterilip sonuna tam internet adresi ve erişim tarihi eklenmelidir.
5. Kaynakçada ise yazar soyadı başa alınmalı, diğer bilgiler aynı şekilde verilmelidir. Kullanılan kaynak makale ise makalenin ilk ve son sayfası belirtilmelidir.

